

# DE PROCESSIBUS MATRIMONIALIBUS

Fachzeitschrift zu Fragen  
des Kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes

Herausgegeben von Elmar GÜTHOFF  
und Karl-Heinz SELGE  
im Institut für Kirchenrecht  
an der Universität Potsdam

9. Band, Jahrgang 2002



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen  
Forschungsgemeinschaft.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISSN 0948-0471  
ISBN 3-631-50579-5

© Peter Lang GmbH  
Europäischer Verlag der Wissenschaften  
Frankfurt am Main 2003  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

# INHALTSVERZEICHNIS

- Laudationes zu Ehren Sr. Eminenz Zenon Kardinal GROCHOLEWSKI 15  
aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde an der Universi-  
tät Passa u am 8. Februar 2001 (Ludger SCHWIENHORST-  
SCHÖNBERGER, Helmuth PREE, Péter ERDÖ)

## A. REFERATE

1. Michael HILBERT, *De processu documentali* pro Causis Nullitatis 27  
Matrimonii. Historische Entwicklung 1917-1971
2. Josef HUBER, Die maskierte Depression und die *discretio iudicii*. 37  
Eine Urteilsfindung zwischen Neurologie und Psychiatrie
3. Wendelin KNOCH, Die scholastischen Bona „fides - proles - sacra- 55  
mentum“ - Fundament und befreiender Impetus für die Auslotung  
der Sakramentalität der Ehe?
4. Nikolaus SCHÖCH, Der Widerruf der Parteien- oder Zeugenaussage 81  
im Eheprozess (*Retractatio*)
5. Hans Jörg URBAN, Der reformatorische Protest gegen das katholi- 127  
sche Eherecht und die heutigen evangelischen Einwände gegen die  
katholischen Rechtsbestimmungen zur konfessionsverschiedenen  
Ehe

## B. STUDIEN

1. Zenon GROCHOLEWSKI, Der Dienst der Liebe in der kirchlichen 139  
Gerichtsbarkeit
2. Bernhard Sven ANUTH, Eheschließung von Menschen mit geistiger 155  
Behinderung nach dem CIC/1983
3. Joachim EDER, Gerichtlicher Schutz im kirchlichen Arbeitsrecht 211
4. Elmar GÜTHOFF, Das *Privilegium Petrinum*. Die Auflösung einer 245  
nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenakt
5. Heribert HEINEMANN, Die Ansprache Papst Johannes Paul II. vom 259  
1. Februar 2001 vor der Römischen Rota

6. Matthias PULTE, Zur Frage des Erfordernisses von Sachverständigengutachten in den Fällen eines <i>gravis defectus discretionis iudicii</i> gem. c. 1095 n.2 CIC/1983 - Prozessuale und materiell-rechtliche Aspekte	263
7. Josef RÖMELT, Ehehliche Liebe als reflektierte Liebe und Lebensmanagement oder Teilhabe an einer natürlichen und geistlichen Institution?	281
8. Heribert SCHMITZ, Delicta graviora Congregationi de Doctrina Fidei reservata	293
9. Heinz-Meinolf STAMM, Zum Ehe- und Prozessrecht im antiken Rom	313
10. Rik TORFS, Kirchengerichte <i>secundum</i> und <i>praeter legem</i>	327

## C. EHE- UND PROZESSRECHTLICHE VERLAUTBARUNGEN

1. Ansprache des Papstes an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2001	349
2. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Normen über die Durchführung des Prozesses zur Lösung des Ehebandes zugunsten des Glaubens ( <i>lateinisch-deutsch</i> )	356

## D. REZENSIONEN

1. ALBERIGO, Giuseppe / WITTSTADT, Klaus (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst (Oktober 1962 - September 1963) ( <i>Norbert Lüdecke</i> )	379
2. BABIKANGA, Maina-Mato Marcién, De la coutume contraire au droit canonique ou en dehors du droit canonique, selon le canon 24 §2 ( <i>Peter Stockmann</i> )	387
3. BEAL, John P. / CORIDEN, James A. / GREEN, Thomas J. (Hrsg.), New Commentary on the Code of Canon Law ( <i>Rüdiger Althaus</i> )	391
4. BELLIGER, Andréa, Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und die griechisch-orthodoxe (Rechts-)Tradition ( <i>Heribert Heinemann</i> )	395

5. BEYER, Alfred, Lokale Abbreviationen des Decretum Gratiani (*Oliver Garbrecht*) 405
6. BONETTI, Renzo (Hrsg.), Verginitá e matrimonio (*Martha Wegan*) 408
7. BONI, Geraldina, La Rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico (*Hugo Schwendenwein*) 411
8. BUCKLEY, Timothy J., What Binds Marriage? Roman Catholic Theology in Practice (*Jürgen Olschewski*) 415
9. BUENO SALINAS, Santiago, Dret canònic universal i particular de Catalunya (*Heinz-Meinolf Stamm*) 421
10. BURGHARTZ, Susanna, Zeiten der Reinheit - Orte der Unzucht (*Ursula Olschewski*) 422
11. BURKE, Cormac, ¿Qué es casarse? Una visión personalistica del matrimonio (*Thomas A. Amann*) 424
12. BUSCH, Friedrich W. / NAUCK, Bernhard / NAVE-HERZ, Rosemarie (Hrsg.), Aktuelle Forschungsfelder der Familienwissenschaft (*Hans Kramer*) 428
13. CAMPENHAUSEN, Axel Freiherr von / RIEDEL-SPANGENBERGER, Iлона / SEBOTT, Reinhold (Hrsg.), Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Band 1: A-F (*Heribert Heinemann*) 432
14. CANDELIER, Gaston, Le Droit de l'église au service des époux (*Jürgen Buchner*) 434
15. CAVELTI, Urs Josef, Kirchenrecht im demokratischen Umfeld. Ausgewählte Aufsätze (*Markus Walser*) 436
16. CHAPMAN, Gary, Getrennt für immer? Trennung muss nicht das Ende sein (*Irene Heise*) 445
17. CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. Edición bilingüe y anotada. A cargo del Instituto Martín de Azpilcueta (*Peter Stockmann*) 448
18. DIENI, Edoardo, Tradizione „Juscorporalista“ e codificazione del matrimonio canonico (*Heribert Hallermann*) 449
19. DIRITTO CANONICO ED ECCLESIASTICO (*Elmar Güthoff*) 452
20. EBERT, Hans-Georg (Hrsg.), Beiträge zum Islamischen Recht (*Peter Stockmann*) 454
21. EISELE, Markus (Hrsg.), Internet-Guide Religion (*Franz Kalde*) 456
22. ERRÁZURIZ, Carlos, Il diritto e la giustizia nella Chiesa (*Nikolaus Schöch*) 457

23. ERZBISTUM PADERBORN (Hrsg.), Sammlung des Rechts im Erzbistum Paderborn (zusammengestellt u. bearb v. Rüdiger ALTHAUS) (*Andreas Weiß u. Stefan Korta*) 465
24. FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO: INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, Cuadernos doctorales: derecho canónico - derecho eclesiástico del Estado: excerpta e dissertationibus in iure canonico (*Heinz-Meinolf Stamm*) 468
25. FELSER, Georg, Inkonsistenzen zwischen Selbstbild und der Wahrnehmung durch den Partner (*Hans Kramer*) 471
26. FILMER, Fridjof, Das Gewissen als Argument ins Recht (*Georg May*) 473
27. GATZ, Erwin (Hrsg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198-1448. Ein biographisches Lexikon (*Georg May*) 476
28. GERINGER, Karl-Theodor / SCHMITZ, Heribert (Hrsg.), Communio In Ecclesiae Mysterio (*Rüdiger Althaus*) 477
29. GÓRALSKI, Wojciech, Matrimonium facit consensus (*Antoni Stankiewicz*) 485
30. GRIMM, Robert, Luther et l'expérience sexuelle: sexe, célibat, mariage chez le Réformateur (*Heinz-Meinolf Stamm*) 487
31. HAHN, Kornelia / BURKART, Günter (Hrsg.), Grenzen und Grenzüberschreitungen der Liebe (*Hans Kramer*) 488
32. HAIZMANN, Martin (Hrsg.), Treue - Trauung - Trauma? (*Bernhard Fraling*) 490
33. HALLERMANN, Heribert (Hrsg.), Ökumene und Kirchenrecht - Bausteine oder Stolpersteine? (*Burkhard Neumann*) 491
34. HARMAT, Ulrike, Ehe auf Widerruf? - Der Konflikt um das Eherecht in Österreich 1918-1938 (*Hugo Schwendenwein*) 493
35. HART, Archibald, Damit die Wunden heilen (*Peter Boeckholt*) 496
36. HERVADA, Javier, Studi sull'essenza del matrimonio (*Bruno Primetshofer*) 497
37. HERVADA, Javier, Una Caro. Escritos sobre el matrimonio (*Nikolaus Schöch*) 502
38. HOUSEKNECHT, Sharon K. / PANKHURST, Jerry G. (Hrsg.), Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies (*Peter Stockmann*) 507
39. INTERCHURCH MARRIAGES. Their ecumenical challenge and significance for our Churches (*Wilhelm Rees*) 511

40. KAHLER, Hermann, Absentia consensus. Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund (*Andreas Weiß*) 512
41. KAMPLING, Rainer (Hrsg.), Deus semper maior (*Dominicus M. Meier*) 517
42. KLEIN, Thomas (Hrsg.), Partnerwahl und Heiratsmuster. Sozialstrukturelle Voraussetzungen der Liebe (*Hans Kramer*) 520
43. KLOTTER, Christoph (Hrsg.), Liebesvorstellungen im 20. Jahrhundert: Die Individualisierung der Liebe (*Hans Kramer*) 524
44. KOPP, Isabell' Lieselotte, Nichteheleiche Lebensgemeinschaften versus Ehe? (*Ronny Raith*) 526
45. KORNACKER, Jörg / STOCKMANN, Peter (Hrsg.), Gemeinsam - um des Menschen willen (*Johann Hirnsperger*) 530
46. KORTA, Stefan, Der katholische Kirchenvertrag Sachsen (*Heribert Heinemann*) 533
47. KRAUER, Armin, Liebeserfahrung und Ehesakrament im Dialog (*Andreas Weiß*) 539
48. KRUSE, Gunther / KÖRKEL, Joachim / SCHMALZ, Ulla Alkoholabhängigkeit erkennen und behandeln (*Sabine Demel*) 543
49. LE CAMUS, Jean, Väter. Die Bedeutung des Vaters für die psychische Entwicklung des Kindes (*Sabine Demel*) 547
50. LOHNER, Alexander, Persönlichkeit und Menschenwürde (*Hans Kramer*) 549
51. MARSCHÜTZ, Gerhard, Familie humanökologisch (*Hans Kramer*) 552
52. MEIER, Dominicus M., Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? (*Joachim Eder*) 555
53. MIRAS, Jorge (Hrsg.), Escritos en honor de Javier Hervada (*Nikolaus Schöch*) 557
54. MIRAS, Jorge / CANOSA, Javier / BAURA, Eduardo, Compendio de derecho administrativo canónico (*Georg May*) 567
55. NAVARRO, Luis, Persone e soggetti nel diritto della Chiesa (*Nikolaus Schöch*) 569
56. NIKOLAOU, Theodor (Hrsg.), Der Gottesdienst des Ehesakraments (*Andreas Weiß*) 576

57. PETERS, Eduardus N. (Compiler), Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum with a Multilingual Introduction (*Karl-Heinz Selge*) 577
58. PETRI, Horst, Das Drama der Vaterentbehrung. Chaos der Gefühle - Kräfte der Heilung (*Klaus Schmalzl*) 580
59. PRADER, Joseph / REINHARDT, Heinrich J.F., Das kirchliche Ehe-recht in der seelsorgerischen Praxis (*Zenon Grocholewski*) 584
60. PREE, Helmuth (Hrsg.), Gedenkschrift Hans HEIMERL (*Heinrich J.F. Reinhardt*) 587
61. PRODI, Paolo / REINHARD, Wolfgang (Hrsg.), Das Konzil von Trient und die Moderne (*Elmar Gühoff*) 591
62. QUADRIO, Assunto / CLERICI, Anna Marina / SIMIONATO, Marzia (Hrsg.), Psicologia e Problemi Giuridici (*Nikolaus Schöch*) 594
63. RAES, Alphonse, Il matrimonio, la sua celebrazione e spiritualità nelle Chiese di Oriente (*Peter Stockmann*) 600
64. RINCÓN-PÉREZ, Tomás, El Matrimonio Cristiano. Sacramento de la creación y de la redención (*Hugo Schwendenwein*) 603
65. ROUCHE, Michel (Hrsg.), Mariage et sexualité au Moyen Age: Accord ou crise? (*Ulrich Rhode*) 608
66. RUDELLI, Paolo, Matrimonio come scelta di vita. Opzione - vocazione - sacramento (*Wendelin Knoch*) 609
67. SCHLÖGEL, Herbert, Profi & Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe (*Stephan Ernst*) 613
68. SCHMITZ, Ulrich, Der Unterhaltsanspruch des nichtehelichen Kindes gegen seinen Erzeuger (*Peter Stockmann*) 615
69. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe (*Hermann Kahler*) 618
70. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), Kirchliches Handbuch - Statistisches Jahrbuch der Bistümer und ihnen gleichgestellten kirchlichen Gebietskörperschaften (*Reinhard Wener*) 621
71. SQUICCIARINI, Donato (Hrsg.), Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Paul II. 1993-2000 (*Joachim Wiemeyer*) 625
72. TWAITE, James A. / SILITSKY, Daniele / LUCHOW, Anya K., Children of Divorce (*Klaus Schmalzl*) 627



73. VACHEK, Marcel, Das Religionsrecht der europäischen Union im Spannungsfeld zwischen mitgliedstaatlichen Kompetenzreservaten und Art. 9 EMRK (*Hugo Schwendenwein*) 630
74. VORGRIMLER, Herbert, Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM (*Rüdiger Althaus*) 635
75. WATTS, Richard E. (Ed.), Techniques in Marriage and Family Counseling. Volume One (*Peter Stockmann*) 639

## E. ANZEIGEN

1. WÄTJER, Jürgen, Das katholische Domkapitel zu Hamburg von den Anfängen bis zur Reformation und seine Wiedererrichtung 1996 (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 19) 643
2. MATECKI, Bernd, Der Traktat *In primis hominibus*. Eine theologische und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu einem Ehetext der Schule von Laon aus dem 12. Jahrhundert (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 20) 643
3. FRANITZA, Andreas, Das Domkapitel zu Hildesheim in der Zeit zwischen Preußenkonkordat (1929) und Niedersachsenkonkordat (1965) und seine Statuten von 1984 (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 22) 644

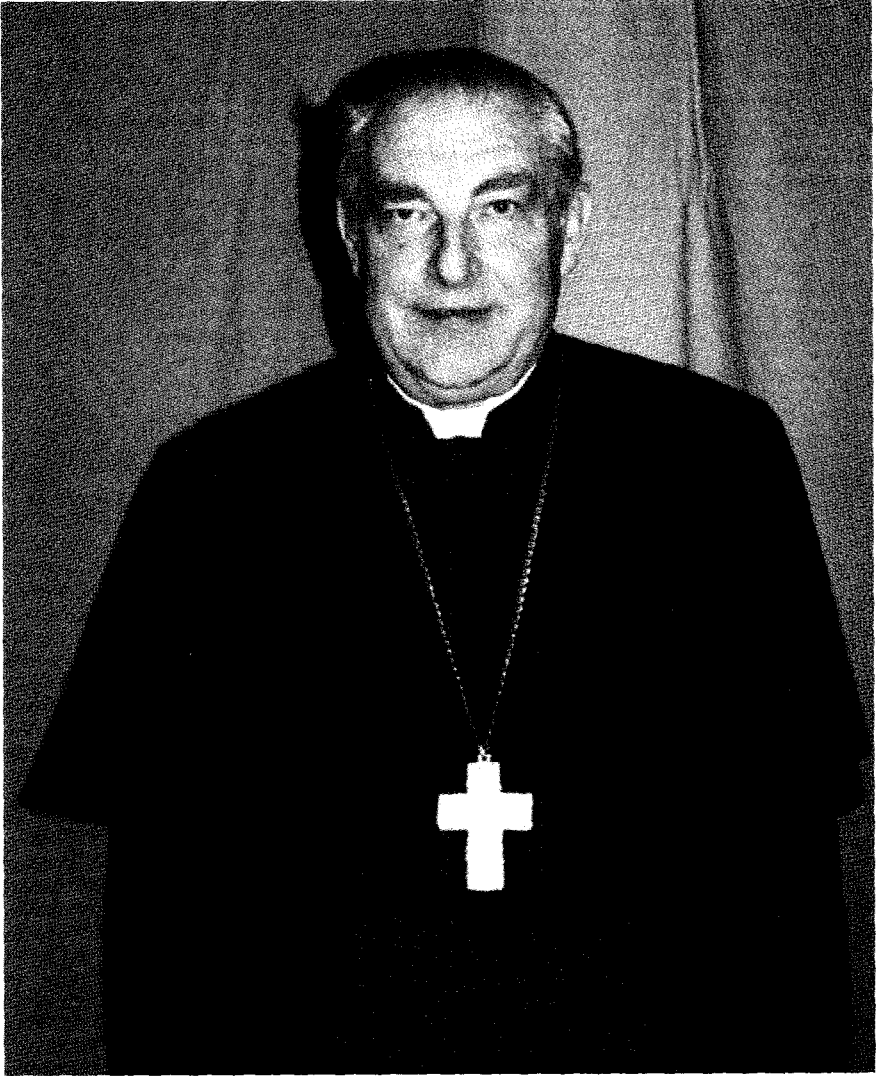
\* \* \*

- Mitarbeiterverzeichnis 645
- Ausschreibung des Studienpreises der „Associatio Winfried Schulz“ 650
- Ankündigung 651



**IN HONOREM**

**ZENON KARDINAL GROCHOLEWSKI**



**LAUDATIONES ZU EHREN SR. EMINENZ  
ZENON KARDINAL GROCHOLEWSKI**

**aus Anlass der  
Verleihung der Würde eines Dr. theol. honoris causa  
Passau, 8. Februar 2001**

**BEGRÜßUNG**

**UNIV.-PROFESSOR DR. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER  
DEKAN DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER  
UNIVERSITÄT PASSAU**

Eminenz, Exzellenzen, Magnifizenzen, Spektabilitäten, hohe Festversammlung, meine sehr verehrten Damen und Herren!

Im Namen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau möchte ich Sie zu dieser akademischen Feier sehr herzlich begrüßen. Mein Gruß gilt zunächst und vor allem der Persönlichkeit, die zu ehren wir heute zusammengekommen sind: Seiner Exzellenz, dem Hochwürdigsten Herrn Titularerzbischof und designiertem Kardinal Mons. Zenon GROCHOLEWSKI: Exzellenz, Herr Erzbischof, seien Sie herzlich willkommen hier im Großen Rathaussaal der Stadt Passau.

Namentlich begrüßen möchte ich aber auch weitere Persönlichkeiten des kirchlichen, des universitären und gesellschaftlichen Lebens: Seine Eminenz, Kardinal Miloslav VLK, Erzbischof von Prag und Ehrendoktor unserer Fakultät, den Hochwürdigsten Herrn Diözesanbischof Maximilian AICHERN von Linz, ebenfalls Ehrendoktor unserer Fakultät, den Hochwürdigsten Herrn Bischof TONDRA, Vorsitzender der Slowakischen Bischofskonferenz, den Hochwürdigsten Herrn Bischof SUSKI aus Torun, unseren Hochwürdigsten Herrn ... - und jetzt muss ich sagen, wenn ich mich korrekt ausdrücken soll, und das möchte ich bei soviel anwesendem kanonistischem Sachverstand tun, jetzt muss ich sagen, auch wenn es mir noch schwer über die Lippen geht: unseren Hochwürdigsten Herrn Altbischof Franz-Xaver EDER, ebenfalls Ehrendoktor unserer Fakultät. Diese akademische Feier findet in Verbindung mit dem dritten Deutsch-Ungarischen Theologentag statt und unterstreicht die internationale und weltkirchliche Ausrichtung unserer Fakultät. Und so möchte ich besonders unsere ungarischen Gäste von der Katholischen Partneruniversität Pázmány-Péter in Budapest mit ihrem Rektor Weihbischof Prof. Péter ERDŐ

an der Spitze begrüßen. Mein Gruß gilt weiterhin dem Abt von Schweiklberg Prof. Christian SCHÜTZ, den Domkapitularen, insbesondere dem Diözesanadministrator Lorenz HÜTTNER, ferner dem Provinzial der Maristen P. Clemens KLEINE und den Offizialen der kirchlichen Gerichte, namentlich Ihrem Sprecher, Hr. Offizial Dr. Lorenz WOLFF.

Von Seiten der Universitäten begrüße ich den Dekan der kanonistischen Fakultät der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom, Prof. Eduardo BAURA, den Rektor der Kath.-Theol. Hochschule Linz Prof. Severin LEDERHILGER, den Prodekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg Prof. Georg HILGER und den Rektor unserer Universität Prof. Walter SCHWEITZER zusammen mit seiner verehrten Frau Gemahlin.

Ich begrüße Herrn Bürgermeister Jürgen DUPPER und Frau Bürgermeisterin Dagmar PLENK und bitte um Nachsicht, wenn ich nicht alle geschätzten Gäste aus Politik, Wirtschaft und Gesellschaft namentlich erwähnen kann.

Mit der Verleihung der Würde eines Doktors der Theologie *honoris causa* ehren wir heute eine Persönlichkeit, die sich um Theologie und Kirche in höchstem Maße verdient gemacht hat. Das theologische Fachgebiet, das Mons. GROCHOLEWSKI vertritt, ist das kanonische Recht. Zwar habe ich persönlich als Alttestamentler, der sich mit einer Literatur beschäftigt, in deren Zentrum die Tora, das Gesetz und die Frage nach der Gerechtigkeit steht, durchaus verborgene Sympathien für das Kirchenrecht, gleichwohl fehlt mir die fachliche Kompetenz, Ihre Verdienste, Exzellenz, in dieser altehrwürdigen Tradition katholischer Theologie zu würdigen. Dazu werden wir gleich aus berufenerem Munde hören. Und so gestatten Sie mir, verehrte Festgäste, dass ich - vor allem auch im Hinblick auf unsere zahlreichen auswärtigen Gäste - einiges zu unserer Fakultät und zu unserem Selbstverständnis als Theologen sage.

Als historischer Kern der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau wird die im Jahre 1622 von Fürst Leopold gegründete Hochschule angesehen, die der Heranbildung von Welt- und Ordensgeistlichen diente. Hundert Jahre später, 1723, wurde sie als fürstbischöfliche Akademie weitergeführt. Nach einer wechselvollen Geschichte kam es 1923 zur Umbenennung in Philosophisch-Theologische Hochschule. Im Jahr 1978 wurde die Universität Passau gegründet. Wir sind also eine relativ junge, dynamische Universität. Die Philosophisch-Theologische Hochschule wurde als Katholisch-Theologische Fakultät in die neu gegründete Universität eingegliedert. Dieser Schritt erwies sich als weitsichtig und klug. Konnte sich doch damit die Theologie in Passau nun auch institutionell in jenem Rahmen artikulieren, der unsere Lebenswelt, die Lebenswelt der modernen Gesellschaften bestimmt: die Welt eines säkularen und pluralisierten Wissens. Von Seiten der Kirche hat vor allem der damalige Diözesanbischof Dr. Antonius HOFMANN den Prozess der Integration der Philosophisch-Theologischen Hochschule in die Universität

unterstützt. Entsprechend ihrem Selbstverständnis hat sich die Kirche im Laufe ihrer Geschichte nie in die dunkle Kammer einer sektiererischen Existenz zurückgezogen. Und das kann und darf sie auch heute nicht tun. Dem hat auch die Theologie Rechnung zu tragen. Der in dieser Feier zu Ehrende hat im Sommer des vergangenen Jahres in einer vielbeachteten Rede gesagt: „Theologie ist kein weltenthobenes Geschehen im geisteswissenschaftlichen Elfenbeinturm. Die gesellschaftliche Situation stellt auch die Theologie vor stets neue Fragen und konfrontiert sie mit geänderten Rahmenbedingungen. ... Um die Fragen von heute anzugehen und zu bewältigen, bedarf es neuer Ideen und Kräfte, den Glauben akademisch-wissenschaftlich zu vertiefen und gegenüber unserer Gesellschaft überzeugend zu verkünden.“<sup>1</sup>

Jeder, der mit offenen Augen durch die Welt geht, sieht, dass das nicht einfach ist. Umso größer sind die Herausforderungen, die sich für Theologie und Kirche heute stellen. Dabei ist es, wenn man genauer hinschaut, keineswegs so, dass die christliche Botschaft auf totales Desinteresse oder Verachtung stößt. Vielmehr haben die Krisen und Katastrophen der Moderne bei nicht wenigen unserer Zeitgenossen zu einer neuen Nachdenklichkeit geführt. Wir Theologen stehen in der Verantwortung, den christlichen Glauben so zur Sprache zu bringen, dass das Licht seiner Wahrheit nicht durch unzeitgemäße Formen der Darstellung verdunkelt wird. Dazu benötigen wir die besten Kräfte. Männer und Frauen, Priester, Ordensleute und Laien repräsentieren als Theologinnen und Theologen an der Universität die vielfältigen Lebenswelten, in denen heute der Glaube reflektiert und gelebt werden will.

Theologie hat auch den veränderten Bedingungen religiöser Sozialisation in unserer Gesellschaft Rechnung zu tragen. Die Kirche in Deutschland ist der größte soziale Dienstleistungsträger im Bereich der sog. Non-Profit-Organisationen. Allein der deutsche Caritasverband beschäftigt rund 600 000 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Nicht wenige der hier und in ähnlichen Einrichtungen arbeitenden Menschen suchen - oft nach einigen Jahren der beruflichen Tätigkeit - ihre Motivation, ihre christliche Motivation und berufliche Identität zu klären und zu vertiefen. Um diesem wachsenden Bedürfnis einer berufs begleitenden Aus- und Fortbildung entgegenzukommen hat unsere Fakultät vor vier Jahren den Ergänzungsstudiengang Caritaswissenschaft und Angewandte Theologie eingerichtet. Der Studiengang erfreut sich großer Beliebtheit und wird zur Zeit von etwa 150 Studierenden belegt.

In den nächsten Jahren werden wir uns verstärkt der Reform der Lehrerbildung widmen. Damit greifen wir den von der Deutschen Bischofskonferenz in Gang gesetzten Konsultationsprozess in bezug auf die Lehramtsstudiengänge

---

<sup>1</sup> GROCHOLEWSKI, Z., Die theologischen Fakultäten im Dienst des Glaubens und der Kirche: TThZ 109 (2000) 249f.

auf. Eine in sich geschlossene katholische Sozialisation kann heute nicht mehr bei allen angehenden Religionslehrerinnen und Religionslehrern zu Beginn des Studiums vorausgesetzt werden. Gleichwohl ist das Interesse am christlichen Glauben und an der Theologie, insofern sie zur Erhellung und Bewältigung des Lebens beitragen, groß. So werden die Reformbemühungen wohl in die Richtung gehen, die Theologie in den Lehramtsstudiengängen auf ihre wesentlichen Inhalte zu konzentrieren, zu elementarisieren und in ihrer - nicht zuletzt auch *beruflichen* - Relevanz zu erschließen.

Dass bei all dem die Ausbildung der Diplomstudierenden nicht zu kurz kommen darf, versteht sich von selbst. Die Katholisch-Theologischen Fakultäten wurden ursprünglich gegründet, um angehende Priester auszubilden. Dieser Aufgabe kommen wir auch heute nach und wir wissen uns in diesem Ziel in guter Zusammenarbeit verbunden mit der Leitung der Diözese und mit dem Priesterseminar, wo die Alumnen hinsichtlich der Klärung ihrer Berufung, ihrer persönlichen Entwicklung und ihrer späteren priesterlichen Tätigkeit begleitet und ausgebildet werden.

Eine Herausforderung eigener Art stellt die Frage nach den Berufsmöglichkeiten von Laientheologen dar. Als Pastoralreferenten und Religionslehrer im kirchlichen Dienst, aber auch in der theologischen und kirchlichen Bildungsarbeit sind sie nicht mehr wegzudenken. Auch in der kirchlichen Rechtsprechung sind sie nach einer entsprechenden kanonistischen Zusatzqualifikation als Richter und Ehebandverteidiger tätig. Um die Berufschancen dieser Gruppe von Theologiestudierenden zu erhöhen, bieten wir in Zusammenarbeit mit dem Seminar für Laientheologen Zusatzqualifikationen im Bereich von Wirtschaft und Personalführung an. Gleichzeitig werden damit der christlichen Botschaft gesellschaftliche Bereiche erschlossen, die neu nach ethischer Orientierung und menschenwürdiger Gestaltung suchen.

Eine solch innovative und streckenweise auch experimentierende Arbeit wäre ohne vielfältige Unterstützung gar nicht möglich. Von Seiten der Universitätsleitung erfahren wir jenseits eines rein statistisch orientierten Vergleichs mit Massenfächern ideelle und materielle Hilfe, die der besonderen Situation der Theologie gerecht wird.

In der Kirche zu Passau finden wir eine Atmosphäre des Vertrauens, des Wohlwollens und der Offenheit vor, in der wir unserer Arbeit nachgehen können. Und wir sind zuversichtlich, dass das auch in Zukunft so bleiben wird.

Bei aller Kontextualität der Theologie wissen wir uns selbstverständlich eingebunden in jene Kommunikationsgemeinschaft, welche die Universalkirche darstellt. Der Religionssoziologe Franz Xaver KAUFMANN hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Katholische Kirche der älteste Global Player sei. Sie definiert sich von alters her unabhängig von territorialen Grenzen mit einem



weltweiten Auftrag versehen. Die Kirche war schon ein „weltweites Unternehmen“, als es noch gar keine internationalen Konzerne gab. Aber Universalität bedeutet nicht Uniformität. So wie beim Pfingstereignis in Jerusalem die *eine* Wahrheit von den vielen Völkern in ihrer je eigenen Sprache vernommen werden konnte, so versuchen auch wir, das *eine* Wort an unserem Ort und zu unserer Zeit zu verstehen und auszulegen.

Mit der Verleihung der Würde eines Doktors der Theologie *honoris causa* an Mons. GROCHOLEWSKI bringen wir auch unsere Verbundenheit mit der Weltkirche zum Ausdruck. Und wir ehren eine Persönlichkeit, die in vielfältiger Weise die Kirche und das kirchliche Rechtswesen in nahezu allen Ländern der Welt unterstützt und gefördert hat. Aber dies zu würdigen sind andere berufen.

\* \* \*

## LAUDATIO

### UNIV.-PROFESSOR DDR. HELMUTH PREE, PASSAU

Eminenzen, Exzellenzen, Magnifizenzen, Spektabilitäten, hohe Festversammlung, meine sehr verehrten Damen und Herren!

Im Leben und Wirken einer Fakultät zählt es ohne Zweifel zu den besonderen Höhepunkten, wenn sie mit der Verleihung der Ehrendoktorwürde - die höchste akademische Auszeichnung, die sie vergeben kann, - eine Persönlichkeit bedenkt, deren wissenschaftliche Leistungen in der Fachwelt herausragen und sich allgemeiner Anerkennung erfreuen. In ganz besonderer Weise trifft dies zu, wenn der zu Ehrende in paradigmatischer Weise höchste wissenschaftliche Kompetenz mit der entsprechenden Praxis verbindet: *praxis sine theoria est caecus in via - theoria sine praxi est sicut currus sine axi*.

Mons. Zenon GROCHOLEWSKI wurde am 11. Oktober 1939 als drittes von vier Kindern seiner Eltern Stanislaus und Josefina STAWINSKA in Brodki in Polen (Erzdiözese Posen) geboren. Nach den philosophisch-theologischen Studien am erzbischöflichen Priesterseminar von Posen wurde er am 26. März 1963 zum Priester geweiht, um für drei Jahre in Posen selbst als Kaplan (Vikar) zu fungieren.

1966 begann er die Studien des kanonischen Rechts an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Lizentiatsarbeit (1968) und Doktordissertation (1972: *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*, in lateinischer Sprache verfasst) wurden als jeweils jahrgangsbeste aller *summa cum laude* bewerteten Lizentiats- bzw. Doktoratsarbeiten mit der Goldmedaille der Päpstlichen Universität Gregoriana prämiert. Zu den Lehrern an der Päpstlichen Universität Gregoriana zählten u.a. namhafte Kanonisten wie W. BERTRAMS, U. NAVARRETE, O. ROBLEDA und nicht zuletzt der Prozessualist I.

GORDON. Während der Zeit der römischen Studien absolvierte GROCHOLEWSKI Sprachkurse in Deutschland und Frankreich und übte seelsorgerliche Tätigkeiten in mehreren deutschen und italienischen Pfarreien aus.

Im Oktober 1972 nahm Zenon GROCHOLEWSKI seine Tätigkeit am Höchstgericht der katholischen Kirche, dem *Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae* auf, was für die folgenden 27 Jahre, exakt bis zum 15. November 1999, zur Hauptaufgabe werden sollte: Von 1972 bis 1977 in der Funktion eines Notars, von 1977 bis 1982 in der Funktion des Kanzlers, vom 24. Juni 1982 bis zum 4. Oktober 1998 als Sekretär, vom 5. Oktober 1998 bis zum 15. November 1999 als Präfekt des kirchlichen Höchstgerichts. Die Justizverwaltung der katholischen Weltkirche und die Rechtsprechung der Apostolischen Signatur als Verwaltungsgerichtshof der katholischen Kirche trägt unverkennbar die Handschrift GROCHOLEWSKIS. Nicht zu Unrecht wird er von vielen als Motor dieser Einrichtung bezeichnet. In derselben Zeitspanne, in der er das Amt des Präfekten der Apostolischen Signatur inne hatte, fungierte er als Präsident des Kassationsgerichtshofes des Vatikanstaates.

Nach Absolvierung des zweijährigen „Studio Rotale“ erhielt er im Jahr 1974 das Diplom, das seine Befähigung zum Advokaten an der Römischen Rota ausweist.

In den Beratungsgremien zur CIC-Revision spielte Zenon GROCHOLEWSKI eine bedeutende Rolle, namentlich in der Revision des Prozessrechts. Nicht zuletzt gehörte er der von Papst JOHANNES PAUL II. persönlich ausgesuchten siebenköpfigen Expertengruppe zur Unterstützung des Papstes bei der Endredaktion des Codex Iuris Canonici von 1983 an.

Am 21. Dezember 1982 von Papst JOHANNES PAUL II. zum Titularbischof von Agropoli (Italien) ernannt, wurde er vom Papst selbst am 6. Januar 1983 zum Bischof geweiht. Seit 16. Dezember 1991 trägt er die Würde eines Titularerzbischofs.

In den Jahren 1983 bis 1985 gehörte er der Expertenkommission zur Beratung des Papstes bei der rechtlichen Neuordnung der Römischen Kurie an, welche im Motu Proprio *Pastor Bonus* (in Kraft getreten 1.1.1989) ihren gesetzlichen Niederschlag gefunden hat. Zugleich war er von 1983 bis 1988 Mitglied der Disziplinarkommission der Römischen Kurie; sowie von 1988 bis 1999 Präsident der Kommission für die Advokaten des Heiligen Stuhles und für die Advokaten bei der Römischen Kurie. Seit 1984 fungiert er als Konsultor des Päpstlichen Rates für die Interpretation von Gesetzestexten, zugleich seit 1989 als Mitglied des Päpstlichen Komitees für die internationalen eucharistischen Kongresse; seit 2. Oktober 1999 ist er Mitglied der Kongregation für die Bischöfe und ebenfalls seit dem Jahre 1999 Präsident der Ständigen Interdikastriellen Kommission für die Ausbildung der Kandidaten für die heiligen Weihen

sowie Präsident der Ständigen Interdikasteriellen Kommission für eine angemessenere Verteilung der Priester in der Welt. Seit dem 15. November 1999 bekleidet Erzbischof GROCHOLEWSKI das Amt des Präfekten der Kongregation für das Katholische Bildungswesen.

In zwei Selig- bzw. Heiligsprechungsprozessen fungiert er als Postulator: In den Verfahren der Diener Gottes Edmund BOJANOWSKI und Schwester Johanna SZYMKOWIAK.

Vielfältig ist die akademische bzw. universitäre Tätigkeit:

Von 1974 bis 1982 organisierte er zusammen mit Professor I. GORDON die Internationalen kanonistischen Fortbildungskurse an der Päpstlichen Universität Gregoriana unter der Bezeichnung „*Renovationes Canonicae pro Iudicibus*“.

Von 1975 bis 1999 lehrte er zunächst als Dozent, ab 1983 als Gastprofessor (*professore incaricato*) an der Fakultät für kanonisches Recht der Päpstlichen Universität Gregoriana und hielt dort Speziallehrveranstaltungen aus kanonischem Eherecht und Prozessrecht.

Von 1980 bis 1984 lehrte er kirchliches Verwaltungsrecht (*Diritto amministrativo canonico*) an der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom in der Funktion eines *professore invitato*.

Von 1986 bis 1998 dozierte er das Fach „Kirchliches Verwaltungsverfahren“ (*Giustizia amministrativa canonica*) im Rahmen des *Studio Rotale*.

Vom 15. November 1999 an ist er Großkanzler (*Magnus cancellarius*) der Päpstlichen Universität Gregoriana und des ihr angeschlossenen Päpstlichen Bibelinstituts; darüber hinaus Großkanzler des Päpstlichen Instituts für Kirchenmusik; Großkanzler des Päpstlichen Instituts für Christliche Archäologie; Großkanzler des Päpstlichen Instituts der Arabistik und Islamistik; Schirmherr des Höheren Päpstlichen Instituts für die lateinische Sprache sowie der Fakultät für Christliche und Klassische Wissenschaften an der Päpstlichen Universität Salesiana, alle in Rom.

Nicht weniger beeindruckend ist das literarische Œuvre des zu Ehrenden mit mittlerweile rund 550 Titeln in 12 Sprachen: Latein, Polnisch, Italienisch, Deutsch, Französisch, Englisch, Slowakisch, Spanisch, Portugiesisch, Tschechisch, Ungarisch, Russisch. Kirchenrechtliche Abhandlungen - viele davon mit richtungweisendem Charakter - finden sich weltweit in allen renommierten kanonistischen Fachzeitschriften. Von den Büchern sind zu Standardwerken geworden: Die bereits erwähnte Doktordissertation sowie das zweibändige Werk *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem* (Bd. I zusammen mit I. GORDON, Roma 1977; Bd. II, Roma 1980).

GROCHOLEWSKI gehört dem Redaktionsteam der kanonistischen Fachzeitschriften *Monitor Ecclesiasticus* (Rom) und *Ius Matrimoniale* (Warschau) an.

Er ist Mitglied der Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo (seit 1970), der Wissenschaftlichen Vereinigung der Katholischen Universität Lublin (seit 1983), der Society for the Law of the Oriental Churches (seit 1987), der Vereinigung der polnischen Kanonisten (von 1992 bis 1999) sowie der Associatio Winfried SCHULZ (Berlin, seit 1996); mit dem viel zu früh verstorbenen Kanonisten Wilfried SCHULZ verband GROCHOLEWSKI eine jahrelange Freundschaft.

Es nimmt nicht Wunder, dass Zenon GROCHOLEWSKI weltweit begehrter Fachreferent bei Tagungen, Symposien und Kongressen kanonistischer Art war und ist. Auf diese Weise unterstützt er mit seiner kirchenrechtlichen Kompetenz die Kirche und das kirchliche Rechtswesen in nahezu allen Ländern Europas, in zahlreichen asiatischen Ländern einschließlich der Staaten der ehemaligen Sowjetunion, in Nord- und Südamerika. Besonders hervorgehoben seien die Verdienste GROCHOLEWSKIS um die Erneuerung und Wiederbelebung des kirchlichen Gerichtswesens und des Studiums des Kirchenrechts in der Slowakei. Durch diese Vortragstätigkeit hat er neben der akademischen Lehrtätigkeit weltweit einen wesentlichen Beitrag zur Umsetzung und Akzeptanz des Codex Iuris Canonici von 1983 geleistet. In diesem Zusammenhang darf die vielfältige, stets kooperative und wohlwollende, wie in vielfacher Hinsicht unkomplizierte Unterstützung zu Gunsten des deutschen Kirchenrechtswesens sowohl im Bereich der kirchlichen Gerichtsbarkeit als auch der kirchlichen Verwaltung nicht unerwähnt bleiben. Doch gibt es Berufenere, dies zu würdigen.

Im Jahr 1990 verlieh Papst JOHANNES PAUL II. Zenon GROCHOLEWSKI das mit Brillanten besetzte Goldkreuz - eine Auszeichnung, die zuvor nur den Kardinalen Pietro GASPARRI (Hauptredaktor des CIC/1917), Amleto Giovanni CICOGNANI (1961-1969 Kardinalstaatssekretär, ab 1972 Dekan des Kardinalskollegiums) und Pericle FELICI (Präsident der CIC-Revisionskommission) zuteil wurde. Der heute zu Ehrende wurde dadurch von Papst JOHANNES PAUL II. in die Reihe jener Kanonisten gestellt, die mit ihrem herausragenden kirchenrechtlichen Lebenswerk epocheprägend wirkten. Angesichts dieses Umstandes ist es nahezu überflüssig zu erwähnen, dass zahlreiche Reformvorschläge und Anregungen GROCHOLEWSKIS Eingang in die universalrechtliche Gesetzgebung der katholischen Kirche gefunden haben.

Allseits anerkannt und geschätzt ist in der Persönlichkeit Zenon GROCHOLEWSKIS der der Wahrheit, Gerechtigkeit, Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit verpflichtete ebenso wie der gegenüber den vom Recht betroffenen Menschen wohlwollende, pastoral helfende und offenerzige Umgang mit dem Recht; unverbrüchliche Liebe zur Kirche verbindet sich in ihm mit souveräner Fachkompetenz und exemplarisch verwirklichtem Berufsethos.

Lang ist folglich die Liste verschiedenartiger Auszeichnungen und Ehrungen von Titularerzbischof Zenon GROCHOLEWSKI:

Ehrenbürger der Stadt Trenton, Hauptstadt des Staates New Jersey, USA (1988); Ehrenbürger der Stadt Princeton, ebenfalls in New Jersey, USA (1992); Ehrenbürger der Stadt Akropoli in Italien (1992); Ehrenbürger der Stadt Levoca in der Slowakei (1997).

Ehrenmitgliedschaft u.a. in der Vereinigung der Kanonisten der Slowakei (1993), der Associazione Canonistica Italiana (seit 1998) und der Vereinigung der polnischen Kanonisten (seit 1999).

Am 26. September 1998 wird ihm die hohe polnische „*Polonia Semper Fidelis*“ verliehen; am 8. Juni 2000 empfängt er aus der Hand des Ministers für Erziehung in der Slowakei die Große Medaille des Heiligen GORAZDO für Verdienste um die Verbreitung der Wissenschaft in der Slowakei und über die Slowakei.

Der Grad eines Doktor *honoris causa* wird Zenon GROCHOLEWSKI zunächst am 12. Oktober 1998 durch die Akademie für katholische Theologie in Warschau (seit 1999 Stefan Wyszyński-Universität) und am 1. Dezember 1999 durch die Katholische Universität Lublin (Polen) verliehen.

Wenn die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Passau am heutigen Tage Seiner Exzellenz, Herrn Erzbischof Zenon GROCHOLEWSKI, die Ehrendoktorwürde dieser Fakultät verleiht, so stellt sich die Fakultät dadurch selbst in den Glanz dieser Persönlichkeit, deren Gerechtigkeitssinn und Sachlichkeit gerade in einer Zeit vielfältiger innerkirchlicher Spannungen und Meinungsverschiedenheiten als Vorbild herausgestellt werden soll. Gerade in den zahlreichen und oft konflikträchtigen kirchlichen Auseinandersetzungen erweist sich die versachlichende Funktion des Rechts als unverzichtbar und ist der Dienst einer professionell betriebenen „Jurisprudenz“ (im wahrsten Sinne des Wortes verstanden) zum Wohle der kirchlichen Gemeinschaft und der Glaubwürdigkeit ihrer Sendung von besonderem Wert.

Für Zenon GROCHOLEWSKI sind Recht und Gerechtigkeit nicht von ihrer moralischen Basis zu lösen und kann das Recht, speziell das Kirchenrecht, nicht vom Anspruch der Wahrheit abstrahiert werden. Höchste Professionalität im Umgang mit dem Recht ist bei GROCHOLEWSKI gepaart mit der Hinordnung des Rechts auf dessen eigentliches Ziel in der Kirche: „Gerechtigkeit ist nicht alles. Wir sind zu höherem berufen, zur Verwirklichung der Liebe: Dies ist das erste und das höchste Gesetz. Man muss allerdings bedenken, dass Liebe nicht ohne Gerechtigkeit verwirklicht werden kann“ (Z. GROCHOLEWSKI). Das Recht der Kirche bleibt in deren Sendungsauftrag eingebunden, der im Heilsgeheimnis gründet, und kann nicht unter bloßer Rezeption des staatlichen Rechts artikuliert werden. Die Eigenprägung des Kirchenrechts rührt vom Wesen der Kirche her. Auch in den Normen und rechtlichen Entscheidungen der Kirche muss wenigstens tendenziell ihr Glaube, ihr Heilsauftrag transportiert

und in die Tat umgesetzt werden. All das hat zur Folge: Um ein guter Kanonist zu sein, muss man ein guter Theologe und ein guter Jurist sein - ein hoher Maßstab, den der zu Ehrende selbst formuliert hat und der zugleich in seiner Person exemplarisch verwirklicht ist.

*Omnia fausta ac bona a Deo pro Eminentia Vestra adprecor!*

\* \* \*

## LAUDATIO

### WEIHBISCHOF REKTOR PROFESSOR DDR. H.C. PÉTER ERDÖ, BUDAPEST

Eminenz, Exzellenzen, Magnifizenzen, Spektabilitäten, liebe Kolleginnen und Kollegen, meine sehr verehrten Damen und Herren!

Es ist mir eine ganz besondere Freude und Ehre, anlässlich der Ehrenpromotion des Herrn Kardinal Zenon GROCHOLEWSKI an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau einige Worte der Begrüßung und Würdigung vortragen zu dürfen.

Die Theologische Fakultät der katholischen Péter-Pázmány-Universität von Budapest ist seit einigen Jahren mit der Theologischen Fakultät von Passau durch einen Partnerschaftsvertrag verbunden. Wir konnten gemeinsam, dank der Offenheit und des Engagements der Professoren sowie des Interesses der Assistenten und Studenten beider Fakultäten eine recht wirksame Kooperation auf wissenschaftlicher und didaktischer Ebene entwickeln. Wir veranstalten jedes Jahr ein gemeinsames Symposium - abwechselnd in Passau und in Budapest - über aktuelle theologische Themen. So ist uns dieses Jahr die Ehre zuteil geworden, während des dritten Deutsch-Ungarischen Theologentages bei der Ehrenpromotion des Präfekten der Kongregation für das Katholische Bildungswesen mitzufeiern.

Unsere Freude ist besonders groß, weil wir Herrn Erzbischof GROCHOLEWSKI gleichzeitig zur Kardinalsernennung gratulieren können. In seiner Person ist die Verantwortung des hohen Amtes und die reiche wissenschaftliche Aktivität organisch verbunden. Wie Professor Helmuth PREE eben betont hat, steht aber seine wissenschaftliche Tätigkeit in untrennbarer Wechselwirkung mit der Praxis. Wie in seinen früheren verantwortungsvollen Funktionen beim Heiligen Stuhl, so besonders jetzt an der Spitze der Bildungskongregation, wird sein Wirken durch eine meisterhafte Fähigkeit gekennzeichnet, die kanonistisch-theologisch erkannte Wahrheit über die Kirche auf internationaler Ebene auch praktisch wirksam zu vertreten.

Als Sekretär und später Präfekt der Apostolischen Signatur ist Erzbischof GROCHOLEWSKI seit jeher ein genauer Kenner der Schwierigkeiten der Arbeit der kirchlichen Gerichte in vielen Ländern, war jedoch nie der Meinung, dass das komplizierte Gerichtsverfahren etwa abzuschaffen oder das Urteil in einem Ehenichtigkeitsprozess durch ein bloßes Verwaltungsdekret über die Nichtigkeit der Ehe zu ersetzen wäre. Vielmehr hat er sogar persönlich sehr viel Zeit und Energie dafür eingesetzt, auf weltweiter Ebene den kirchlichen Richtern eine gediegene Ausbildung und der kirchlichen Gerichtsbarkeit einen gedeihlichen Ausbau zu ermöglichen.

Ein selbständiges und differenziert ausgestaltetes Prozessrecht als uraltes Symbol (und Träger) der Souveränität der Kirche, aber auch als zeitgemäße Garantie für Gerechtigkeit und somit für das sichtbare sakramentale Zeugnis der Kirche, stellt ja weiterhin einen unersetzlichen Wert im Leben der Kirche dar.

Erzbischof GROCHOLEWSKI ist es stets gelungen, in seiner Tätigkeit die Wissenschaft, das Recht der Kirche in der Praxis und das Heil der Seelen, also das wahre Ziel und die eigentliche Sendung der Kirche, zu einer großen, harmonischen Synthese zusammenzuführen.

In seiner überaus verantwortungsvollen Funktion als Leiter der Kongregation für das katholische Bildungswesen nimmt der neu ernannte Kardinal an der weltweiten Ausübung des Dienstes der lehrenden Kirche auf eine ganz besonderen Weise teil. Die Ausbildung und Erziehung der Priester und Diakone gehören vorzugsweise zum *munus docendi* der Kirche. Die gesamte Tätigkeit jener Fakultäten, die sich den theologischen Wissenschaften widmen, aber auch die der „kirchlichen Universitäten“ (*Universitates Ecclesiasticae*) dient ganz klar dieser Aufgabe.

Zu diesem Dienst gehören aber auch die katholischen Schulen und Universitäten. Dies ist ein überaus sensibler Bereich. Es geht hier nämlich nicht nur um die Katechese, die im übrigen von der Kleruskongregation koordiniert wird, sondern um die katholische Erziehung im vollen Sinne des Wortes. Zu dieser Erziehung gehört ja auch der Unterricht in profanen Kenntnissen und die Bildung der ganzen Person gemäß dem Evangelium. Es ist keine Vermischung von verschiedenen Ebenen, sondern die Wahrnehmung der anthropologischen Beschaffenheit des Menschen, der eine Sprache spricht, in Begriffen denkt, Gefühle besitzt und in sozialen Beziehungen steht, und in diesem Kontext die Wahrheit von Gott und von sich selbst kennen lernt, um Gott und den Mitmenschen lieben zu können.

Diese Erziehung gehört ganz offensichtlich zur Sendung der Kirche. Sie ist aber eine sogenannte „gemischte“ Aufgabe, wo auch die menschliche Gesellschaft als solche, auch der Staat - auf der natürlichen Ebene - zuständig ist. In diesem Bereich haben, innerhalb der Kirche, auch die Laien eine besondere

Sendung. Es geht ja auch um Kultur und Wissenschaft, wo, nach der Lehre des II. Vatikanums und der Adhortatio Apostolica *Christifideles Laici*, eben die Laien ihre wichtigste (ureigene) Aufgabe in der Gestaltung der Welt im Sinne des Evangeliums leisten.

Dies ist aber auch ein heikler Bereich, da im Dialog mit der Welt die Menschenrechte, besonders die Religionsfreiheit, in den Blick kommen. In Ländern, in denen die Kirche aus der Vergangenheit kein Zweckvermögen für die Errichtung der Schulen und Universitäten geerbt hat, und wo der Staat von der Kirche so radikal getrennt ist, dass sich eine staatliche Schule für die katholische Erziehung nicht verpflichten darf, kann das Grundrecht der Religionsfreiheit und die Gleichheit der Staatsbürger nur dann zur Geltung kommen, wenn die religiöse Erziehung an führenden Schulen in kirchlicher Trägerschaft eine gleich wirksame öffentliche Finanzierung erhalten, wie die staatlichen und kommunalen Schulen derselben Kategorie. Die Religionsfreiheit enthält nämlich auch die Freiheit der religiösen Erziehung. Diese Erziehung aber, wie gesagt, ist mehr als bloße Katechese und erfolgt heute größtenteils in den Schulen. Dennoch verbleibt der Familie ihre primäre und unersetzbare Rolle in der Erziehung.

Wer könnte all diese komplizierten und lebenswichtigen Aufgaben der Sendung der Kirche heutzutage besser koordinieren, als ein großer Wissenschaftler mit glühendem Glauben und tief-menschlichem Einfühlungsvermögen, der überdies selbst die persönliche Erfahrung einer unterdrückten Kirche einbringen kann.

Wir wünschen Ihnen, Eminenz, von ganzem Herzen, Gottes reichen Segen für Ihren apostolischen Dienst zum Wohle der ganzen Kirche und gratulieren mit innigster Dankbarkeit zu Ihrer Ehrenpromotion!



## A. REFERATE\*

---

### DE PROCESSU DOCUMENTALI PRO CAUSIS NULLITATIS MATRIMONII HISTORISCHE ENTWICKLUNG 1917-1971\*\*

von Michael Hilbert

Bei der Studientagung im vergangenen Jahr habe ich mich mit der historischen Entwicklung des Dokumentenverfahrens beschäftigt und mich einer Reihe von Dokumenten zwischen 1741 und 1894 zugewandt<sup>1</sup>. Ich bin glücklich darüber, wieder eingeladen worden zu sein, und möchte diese historische Entwicklung weiter betrachten, indem ich die Lage erörtere, die wir im Codex von 1917 und im Motuproprio *Causas matrimoniales* von 1971 vorfinden.

#### I. DE CASIBUS EXCEPTIS: CC. 1990-1992 CIC/1917

##### A. Ursprung und Text

Diese Fälle befinden sich im Buch IV *De Processibus*, Titel XX, der die Verfahrensnormen hinsichtlich der Ehenichtigkeit enthält. Am Ende des Titels finden wir das Kapitel VII: „*De casibus exceptis a regulis hucusque traditis*“.

Diese Terminologie erinnert an das Allgemeine Dekret der Kongregation des Heiligen Offiziums vom 5. Juni 1889<sup>2</sup>: „*hiscæ in casibus, prætermisissis solemnitatibus in Constitutione Dei miseratione requisitis ...*“. In der Tat gibt der

---

\* In dieser Rubrik werden die Referate der Studientagung *De processibus matrimonialibus* für die Mitarbeiter des Konsistoriums des Erzbistums Berlin, die vom 28. bis 30. November 2001 in der Katholischen Akademie Berlin stattfand, abgedruckt.

\*\* Die Übersetzung für DPM erstellte P. SCHULTE.

1 Vgl. HILBERT, M., *De Processu Documentali pro Causis Nullitatis Matrimonii*. Vorgeschichte 1741-1894: DPM 8/2 (2001) 47-62.

2 CIC Fontes, IV, 447.

erste der drei Canones des Kapitels wortwörtlich den Text des Allgemeinen Dekrets wieder:

C. 1990: *Cum ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit, constiterit de existentia impedimenti disparitatis cultus, ordinis, voti sollemnis castitatis, ligaminis, consanguinitatis, affinitatis aut cognationis spiritualis, simulque par certitudine apparuerit dispensationem super his impedimentis datam non esse, hisce in casibus, praetermissis sollemnitatibus hucusque recensitis, poterit Ordinarius, citatis partibus, matrimonii nullitatem declarare, cum interventu tamen defensoris vinculi.*

C. 1991: *Adversus hanc declarationem defensor vinculi, si prudenter existimaverit impedimenta de quibus in can. 1990 non esse certa aut dispensationem super eisdem probabiliter intercessisse, provocare tenetur ad iudicem secundae instantiae, ad quem acta sunt transmittenda quique scripto monendus est agi de casu excepto.*

C. 1992: *Iudex alterius instantiae, cum solo interventu defensoris vinculi, discernet eodem modo de quo in can. 1990, utrum sententia sit confirmanda, an potius procedendum in causa sit ad ordinarium tramitem iuris; quo in casu eam remittit ad tribunal primae instantiae.*

## **B. Die zwei Erfordernisse für Fälle, die diesem Verfahren unterliegen**

Nicht auf alle Fälle, die im Titel XX behandelt werden, konnte das Verfahren Anwendung finden, das in cc. 1990-1992 beschrieben wird, sondern nur bei denjenigen, die zwei besondere Eigenschaften bzw. Voraussetzungen vorwiesen: erstens musste das Hindernis, das den Grund für die Nichtigkeit der Ehe darstellte, eines der in c. 1990 aufgelisteten Ehehindernisse sein; zweitens mussten die Beweismittel, bei denen es sich um eine Urkunde handeln musste sowie das Dokument selber die im selben Canon genannten Eigenschaften besitzen.

Die Fälle, die diese beiden Voraussetzungen erfüllten, konnten von dem sog. „summarischen“, einem sehr einfachen und kurzen Prozessverfahren, das aus nur einer Instanz mit einem einzigen Richter bestand, profitieren.

### *1. Das erste Erfordernis: die Hindernisse*

Wenn wir die sechs Hindernisse des Allgemeinen Dekrets von 1889<sup>3</sup> mit den im c. 1990 aufgelisteten Hindernissen vergleichen, sehen wir, dass die Reihenfolge der Aufzählung eine andere ist und dass der Canon darüber hinaus das

<sup>3</sup> Vgl. DPM 8/2 (2001) 56f.

Hindernis der Klandestinität weglässt, während er diejenigen des Ordens- bzw. des feierlichen Keuschheitsgelübdes („*impedimenta ... ordinis, voti sollemnis castitatis*“) hinzufügt. So finden wir im Canon eine Liste von sieben Hindernissen, die geeignet sind, einen *casus exceptus* zu bewirken. Der Grund, warum jene Hindernisse für dieses Verfahren ausgesucht wurden, liegt darin, dass die Mehrheit der Petitionen, die das Heilige Offizium erhielt, in der Tat diese Hindernisse betrafen, wie wir es beim Studium der verschiedenen Dekrete und Antworten gesehen haben.

Der Codex beinhaltet aber weitere Hindernisse: Einige wären relativ einfach zu dokumentieren, wie das *impedimentum aetatis*, andere dagegen etwas schwieriger, wie das *impedimentum criminis*. So ist es nicht verwunderlich, manche Kanonisten - wie z.B. PRÜMMER - zu finden, die die Frage stellten: „*Quid faciendum est, si agitur de nullitate matrimonii ob impedimentum defectus aetatis, honestatis publicae, criminis, ob defectum assistentiae parochi necessariae? Mirum est, quod Codex I.C. silet de illis.*“<sup>4</sup> Andere, wie SUÁREZ, betrachteten denselben Punkt mit dem allbekanntem Prinzip: *Ubi eadem est ratio, ibi debet esse eadem iuris dispositio*<sup>5</sup>.

Ungeachtet dieser Kritiken hielten die meisten Kanonisten die Liste der Hindernisse für eine erschöpfende und taxative. Andere wiederum wollten sie nur als exemplarisch ansehen - so CAPELLO<sup>6</sup>, PAYEN<sup>7</sup>, VIDAL<sup>8</sup>. Die Frage wurde dann an die Interpretationskommission des Codex weitergeleitet: „*Utrum casus excepti can. 1990 sint taxative an demonstrative enuntiatii?*“, worauf geantwortet wurde: „*Affirmative ad primum, negative ad secundum.*“<sup>9</sup>

Obwohl die Doktrin durch diese Antwort klar wurde, bestanden mehrere Autoren weiterhin darauf, dass es sich um eine *de iure condendo* Angelegenheit handle, zumal „dokumentierbare“ Fälle auf dem Verwaltungsweg behandelt wurden.

Mit dem Rechtsweg, der ausschließlich bei den in c. 1990 genannten Fällen zu beschreiten möglich war, wurde zum Beispiel ein anderer Weg bei der *Con-*

4 PRÜMMER, D., *Manuale iuris canonici ad usum scholarum*. Freiburg i.Br. 1927, 629.

5 SUAREZ, E., *De casibus exceptis: Angelicum* 16 (1939) 342. „*Plura alia impedimenta eodem modo probari possunt. Ergo talia impedimenta comprehendendi quoque debent sub casibus exceptis.*“

6 CAPELLO, F.M., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*. Vol. V, de matrimonio. Torino 1961, 835-836. „*Praedicta enumeratio est quidem taxativa ... quatenus comprehendit omnia et singula impedimenta recensita, non est tamen exclusiva, quatenus haberi possunt alii casus iuridice conformes et fere identici.*“

7 PAYEN, G., *De matrimonio in missionibus*, Vol. III. Zikawei 1936, 570.

8 WERNZ, F.X. / VIDAL, P., *Ius Canonicum*. Roma <sup>2</sup>1928, 842.

9 *Responsio diei 6 dec. 1943: AAS* 36 (1944) 94.

*gregatio de Disciplina Sacramentorum* begehbar. Bei dem Codex von 1917 war diese Kongregation zuständig für die Lösung von Ehefällen - „*quaestiones de validitate matrimonii*“ -, wenn eine Untersuchung - „*accuratiorem disquisitionem aut investigationem*“ - nicht notwendig war (c. 249 § 3). Eine schnelle Lösung konnte auf diesem Weg gefunden werden für Fälle wie mangelndes Alter, Fehlen eines gültigen Mandats eines Vertreters und ähnliche mehr. Mit der Reform der Römischen Kurie unter PAUL VI. wurde diese Kompetenz an die *Signatura Apostolica* (20. Oktober 1970) abgetreten<sup>10</sup>.

## 2. Das zweite Erfordernis: Beweis durch Dokumente

Gemäß der Bestimmung des c. 1990 war das einzig benutzbare Argument, um die Nichtigkeit der Ehe zu beweisen, ein Dokument. Somit wurde die Klausel des Allgemeinen Dekrets von 1889 ausgeschlossen: „*vel, in huius defectus, ex ... [aliis] argumentis*“. Im Canon begegnet auch eine problematische Widersprüchlichkeit im Zusammenhang mit dem Beweis einer nicht vorhandenen Dispens: „*simulque pari certitudine apparuerit dispensationem super his impedimentis non datam esse*“. Die Nicht-Erteilung einer Dispens ist selbstverständlich durch ein Dokument extrem schwierig zu beweisen. Die Interpretationskommission wurde um Klärung gebeten und gab zur Antwort, dass die Redewendung *pari certitudine* durch *alio legitimo modo* ersetzt werden sollte, aber der Wortlaut des Canons wurde offiziell nie geändert<sup>11</sup>.

Mit der Redaktion des c. 1990 strebte der Gesetzgeber dieselbe Klarheit an, die wir in den im letzten Jahr vorgestellten Reskripten und Dekreten feststellen konnten, mit Ausdrücken wie *dummodo omnino constet* bzw. *dummodo evidenter constet*. Wir finden im Canon den Satz: „*Cum ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit*“. Vielleicht erscheint diese Ausdruckweise sehr juristisch, insbesondere erinnert der letzte Teil davon an das Reskript an den Bischof von Sonora<sup>12</sup> bezüglich der Natur eines unanfechtbaren Beweises: „*ita ut matrimonii nullitas nulla possit tergiversatione celare*“. Wie auch immer, diese juristische Redewendung sorgte damals für einige bedeutungsvolle rechtliche Probleme, wie wir sehen werden.

<sup>10</sup> Vgl. ROBLEDA, O., *Decisionum quarundam Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae commentarius: Periodica* 60 (1971) 326-327.

<sup>11</sup> AAS 23 (1931) 353.

<sup>12</sup> ANON., *Procédure à suivre dans les causes matrimoniales. Nécessité, Indults: Nouvelle Revue Théologique* 20 (1888) 629.

### 3. Das Verfahren selber

Dieses kurze Prozessverfahren, das schon im Allgemeinen Dekret von 1889 skizziert war, wird somit im c. 1990 „kanonisiert“ mit den Worten „*a regulis hucusque recensitis*“, die den Ausdruck „*sollemnitatibus in Constitutione ‚Dei miseratione‘ requisitis*“ ersetzen.

Die Natur des Verfahrens, ob gerichtlich oder administrativ - eine Frage, die schon früher entstanden ist - ist jetzt klar. In diesen Fällen entscheidet der Richter mit einem Urteil, selbst wenn - wie wir gesehen haben - Verfahren auf dem Verwaltungsweg immer eine andere Möglichkeit dargestellt haben.

Die Instruktion *Provida Mater* (1936) erlaubt dem Ordinarius, sich durch den Offizial vertreten zu lassen (Art. 228), nicht jedoch durch den Generalvikar, auch nicht mittels eines Spezialmandats; diese Bestimmung entspricht der authentischen Interpretation, wonach das Verfahren ein gerichtliches und kein verwaltungsmäßiges ist.

Der Beweis vom Hindernis muss ein Dokument sein, während der Beweis von der Nicht-Erteilung einer Dispens „*alio legitimo modo*“ erfolgen kann.

Der Ordinarius muss die andere Partei anhören, wie explizit im Canon verlangt wird. Die Anwesenheit eines Notars ist notwendig; hier können wir sagen, dass der Canon es implizit voraussetzt. Schließlich können die Parteien auch von Anwälten unterstützt werden, selbst wenn es kein „*contradictorio*“ gibt.

Im Hinblick auf Berufung gibt es hingegen keine bedeutende Divergenz. Das Allgemeine Dekret von 1889 enthielt das grundsätzliche Element, dass die Nichtigkeit ohne *ex officio* Berufung erklärt werden konnte („*quin opus sit secunda sententia*“). Auch das im c. 1990 für *casi excepti* vorgesehene Verfahren hat im Prinzip nur eine Instanz ohne Berufung. Nichtsdestoweniger muss der Ehebandverteidiger an die zweite Instanz appellieren, wenn er dies in klugem Ermessen für notwendig hält („*tenetur*“, c. 1991). Der Richter der zweiten Instanz entscheidet dann, ob er das Urteil bestätigt oder die Akte an die erste Instanz zurückschickt zwecks einer ordentlichen Anhörung. Schließlich wurde gemäß Art. 230, § 2 *Provida Mater* das dem Ehebandverteidiger eingeräumte Recht auf Berufung auf den Kirchenanwalt erweitert und auch auf den Ehepartner, der sich durch das erwähnte Urteil beschwert fühlt.

## II. DE CASIBUS SPECIALIBUS: MOTUPROPRIO CAUSAS MATRIMONIALES (28. MÄRZ 1971), X-XIII<sup>13</sup>

### A. Einführung

Der Text der Nummern X bis XII des *Motuproprio Causas matrimoniales* deckt sich im wesentlichen mit den auf die *casi excepti* bezogenen Canones, abgesehen von einer bedeutenden Neuerung. Der Gegenstand des Verfahrens ist nicht auf die Nichtigkeitsfälle beschränkt, die den sieben im c. 1990 aufgelisteten Hindernissen entstammen, sondern wird erweitert auf alle trennenden Hindernisse sowie auf Formmangel und Fehlen eines rechtsgültigen Mandats des Stellvertreters. Im Einklang mit dieser Neuerung wurden einige andere Wörter ersetzt, aber es fand keine wesentliche Änderung statt. Der relevante Text befindet sich in nn. X und XI:

X. *Cum ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit, constiterit de existentia impedimenti dirimentis, simulque pari certitudine patuerit dispensationem super his impedimentis datam non esse, hisce in casibus, praetermissis sollemnitatibus in iure recensitis, poterit Ordinarius, citatis partibus et interveniente defensore vinculi, matrimonii nullitatem declarare.*

XI. *Item sub iisdem clausulis et eodem modo, de quibus in n. X, Ordinarius matrimonii nullitatem declarare tunc etiam poterit, cum causa instituta est ex defectu formae canonicae vel ex defectu validi mandati procuratoris.*

Ich habe vorher ausgeführt, dass die Liste der in c. 1990 befindlichen Hindernisse als eine taxative betrachtet wurde. Ich denke, dieselbe Interpretation muss hier bei den *casi speciali* vorgenommen werden. Lassen Sie uns unsere Aufmerksamkeit auf die beiden Voraussetzungen lenken, die für dieses Verfahren notwendig sind. Das Verfahren selbst braucht keinen Kommentar, da es von dem *Motuproprio* unangetastet bleibt.

### B. Trennende Hindernisse, Formmangel, Fehlen eines gültigen Mandats

#### 1. Die trennenden Hindernisse

Der Terminus „trennendes Hindernis“ (*impedimentum dirimens*) ist uns allen natürlich vertraut. Wir sind ihm letztes Jahr begegnet in den Reskripten an die Bischöfe von Eger und Fort Wayne<sup>14</sup> als Alternative zu dem Katalog von Hin-

<sup>13</sup> AAS 63 (1971) 445.

<sup>14</sup> BOUDINHON, A., De l'appel d'office a Rome dans les cas de nullité du mariage: Le Canoniste Contemporain 13 (1980) 23.

dernissen, der in anderen Reskripten und Dekreten vorkam. Auf die beständige Bitte mancher Kanonisten hin, man möge das Anwendungsgebiet des Dokumentenverfahrens auf alle Hindernisse erweitern, die durch ein Dokument bewiesen werden können, entschied sich die Signatura Apostolica 1969<sup>15</sup> zu Gunsten einer Erweiterung des Katalogs von c. 1990 und der Heilige Stuhl nahm eine Änderung des Gesetzes vor. Da die Kommission für die Revision des Codex diesen und anderen Erneuerungen auf dem Gebiet der Eheprozesse schon den Weg gebahnt hatte, beschloss PAUL VI. deren Veröffentlichung in seinem Motuproprio. In Bezug auf das Dokumentenverfahren unterstrichen einige Kanonisten sehr weise, dass die Formulierung *impedimentum dirimens* den Katalog von Hindernissen ersetzen könnte, allerdings mit dem notwendigen Zusatz des Formmangels und des Fehlens eines gültigen Mandats in einer getrennten Nummer.

Einige Schwierigkeiten entstanden aus dieser neuen Formulierung. Erstens behaupteten manche Kanonisten, dass sich unter den trennenden Hindernissen die sogenannten *impedimenta dirimentia improprie dicta* befänden, wie z.B. *amentia, metus* usw. Dieser Standpunkt wurde abgewiesen, weil die genaue Bedeutung von *impedimentum dirimens* im Codex klar war (und immer noch ist) und weil die taxative Natur der Liste bestätigt wurde mit der Hinzufügung von zwei weiteren Gegenständen des Verfahrens - dem Formmangel und dem Fehlen eines gültigen Mandats. Nur diese sind die *casus speciales*.

Zweitens waren einige der Meinung, dass der Terminus *impedimentum dirimens* so verstanden werden sollte, dass er nur jene Hindernisse einschlosse, für die eine Dispens erteilt werden könne. Dieser Standpunkt beruhte auf der Formulierung: „*Simulque ... patuerit dispensationem ... datam non esse*“. Die Antwort ließ nicht auf sich warten: in c. 1990 haben wir das *impedimentum ligaminis*, das keine Dispens zulässt. Insofern müssen alle trennenden Hindernisse eingeschlossen sein. Was auch in dem letzten Satz der n. X *Causas matrimoniales* unterstrichen wird: Der Grund, warum die Nicht-Erteilung einer Dispens eindeutig klar sein muss, ist, dass die Nichtigkeit der Ehe eindeutig klar gemacht werden muss. Der Gegenstand des Verfahrens ist die Nichtigkeit der Ehe. Die Gewissheit, dass die Ehe nichtig ist, ist sogar größer, wenn das Hindernis nicht dispensierbar ist.

Drittens: Es kam ein Einwand, der dem c. 1990 genau entgegengesetzt war. Vorhin wurde bemängelt, dass der Canon einige dokumentierbare Hindernisse (z.B. das Alter) ausließ; jetzt wird eingewendet, dass das Motuproprio manche nicht dokumentierbare Hindernisse einschließt! Tatsache ist: Wenn wir das Hindernis des Alters ausschließen (c. 1067 CIC/1917/c. 1083 CIC/1983) - was, wie wir alle zugeben können, anhand eines Dokuments bewiesen werden

---

15 Vgl. Anm. 10.

kann -, dann verhält es sich so: *auctores disputant* in Bezug auf die fünf übrigen Hindernisse: *impotentia* (c. 1068 CIC/1917/c. 1084 CIC/1983), *raptus* (c. 1074 CIC/1917/c. 1089 CIC/1983), *crimen* (c. 1075 CIC/1917/c. 1090 CIC/1983), *publica honestas* (c. 1078 CIC/1917/c. 1093 CIC/1983) und *cognatio legalis* (c. 1080 CIC/1917/c. 1094 CIC/1983). Für jedes Hindernis finden wir Autoren, die dessen Dokumentierbarkeit entweder bejahen oder verneinen. Wenn es auch selten sein mag, können wir behaupten, dass die Existenz eines jeden dieser Hindernisse durch ein Dokument bewiesen werden kann. Wie BONNET schreibt: „Es kommt uns so vor, dass selbst das Hindernis des *raptus* nicht definitiv von einer Beweisführung durch ein Dokument ausgeschlossen werden kann; demzufolge kann jedes Hindernis potentiell Kandidat sein für dieses Verfahren, mit der einzigen Ausnahme des Hindernisses der Religionsverschiedenheit.“<sup>16</sup>

Was uns zu unserer letzten Schwierigkeit führt: *disparitas cultus*. Wie BONNET unterstreicht, liegt die Schwierigkeit in dem Beweis der Nicht-Taufe einer Partei. Während die Taufe des einen Ehepartners leicht durch eine Taufurkunde bezeugt wird, kann die Nicht-Taufe der anderen Partei nicht durch ein Dokument bewiesen werden. Daher der berühmte Satz von INNOZENZ III.: „*quia negantis factum per rerum naturam nulla est probatio directa*“<sup>17</sup>.

Vielleicht können wir für dieses Problem eine Lösung finden, eine legitime Lösung. Wie wir gesagt haben, besteht das Hindernis der Religionsverschiedenheit aus zwei Elementen: der Taufe der einen Partei und der Nicht-Taufe der anderen. Also muss der Beweis des Vorhandenseins des Hindernisses die Urkunde beinhalten, die die Taufe der einen Partei belegt. Wie wir wissen, kann das zweite Element nicht durch ein Dokument bewiesen werden.

C. 19 gibt uns meines Erachtens eine Hilfestellung, wenn er von den *lacunae legis* spricht, die „*attentis legibus latis in similibus*“ gefüllt werden sollen. Wir haben eine ähnliche Situation, wenn die Nicht-Erteilung einer Dispens vom Hindernis nicht anhand eines Dokumentes bewiesen werden kann. Als die Interpretationskommission angefragt wurde, wie der Satz „*pari certitudine constat*“ zu verstehen sei, antwortete sie - wie wir vorhin gesehen haben - mit der Formulierung „*alio legitimo modo*“. Da die Nicht-Taufe der Nicht-Erteilung einer Dispens ähnlich ist, insofern als keine von beiden durch ein Dokument belegt werden kann, ist die Schlussfolgerung, meiner Ansicht nach, dass die Bestimmung des *Motuproprio* in Bezug auf die Nicht-Erteilung einer Dispens

16 „A noi sembrerebbe che non possa escludersi da una prova documentale definitiva, sia pure solo in qualche fattispecie particolare, neppure l'impedimento di raptus, cosicché ogni impedimento dirimente sarebbe idoneo...ad essere titolo sufficiente per il nostro rito ... con la sola eccezione della fattispecie relativa alla *disparitas cultus*.“ BONNET, P.A., Il Giudizio di Nullità Matrimoniale nei Casi Speciali. Roma 1979, 168-169.

17 X, I, 6, 23.



auf den ähnlichen Fall der Nicht-Taufe angewandt werden kann, zumal diese Ähnlichkeit im Kontext desselben Gesetzes ihren Platz findet.

## 2. Formmangel und ungültiges Mandat

Ich glaube, dass wir in diesem Rahmen diese Fehler außer acht lassen können.

## C. Beweisführung durch Dokumente

Selbst wenn das Motuproprio keine Neuerung oder Änderung in Bezug auf die Gesetzgebung der zweiten für das Dokumentenverfahren notwendigen Voraussetzung bringt, selbst wenn demnach dieser Absatz als überflüssig erscheinen mag, ist er dennoch gerechtfertigt. Ich habe schon in meiner Diskussion über c. 1990 des Codex von 1917 die Urkunde als Beweismittel erwähnt. Ich sprach dort von dieser Art Beweis als Argument, aber ich sagte nichts über Dokumente aufgrund ihrer Beweiskraft (*vis probandi*), die in folgender Formulierung des Canons und des Motuproprio vorgeschrieben wird: „*ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit*“ (c. 1990, MP *Causas matrimoniales* n. X). Die Beweiskraft eines Dokumentes speist sich aus drei Quellen, es muss drei Merkmale besitzen. Die beiden ersten, *certum* und *authenticum*, verdienen ein Wort, und dies wird auch mein Schlusswort sein.

Die beiden Merkmale von *Gewissheit* und *Authentizität* haben immer ein gewisses intellektuelles Problem dargestellt, und besonders heutzutage finden wir etliche auseinandergehende Meinungen. Zur Bekräftigung dieser Aussage darf ich unter den autoritativsten Werken lediglich zwei Beispiele aufführen: „Naturaleza y supuesto documental del proceso ‚in casibus specialibus‘“ von DE DIEGO LORA<sup>18</sup> sowie die Studie von BONNET<sup>19</sup>. Beide Autoren - und manche andere - sprechen von der Meinungsvielfalt diesbezüglich und von dem wahrlich nicht idealen Gebrauch der beiden Adjektive *certum* und *authenticum*.

Mit Bezug auf *certum* schreibt DE DIEGO LORA: „Unserer Ansicht nach gibt es keine Erklärung in der kanonischen Doktrin, die uns zufriedenstellend überzeugt, wie die Redewendung *documentum certum* zu verstehen sei“<sup>20</sup>. Was *authenticum* anbelangt, finden wir denselben Mangel an Präzision. Wie

---

18 DE DIEGO LORA, C., *Naturaleza y supuesto documental del proceso ‚in casibus specialibus‘*: *IusCan* 14/27 (1974) 237-352.

19 Vgl. Anm. 16.

20 DE DIEGO LORA, *Naturaleza y supuesto*, 302. „puede ser llamado documento cierto, en principio, aquel que tiene una verdadera existencia, una, diríamos, apariencia de realidad acreditativa“.

BONNET schreibt: „Die Schwierigkeit zu bestimmen, was der Terminus bedeutet, wird deutlich gezeigt in der Vielfalt der doktrinalen Meinungen, die über dieses Thema geäußert werden.“<sup>21</sup>

Es dürfte einfacher sein zu sagen, dass *certum* nichts zum Dokument hinzufügt, dass es nicht wirklich ein Merkmal des Dokuments ist, sondern eher das Hindernis qualifiziert - *impedimentum certum* - oder sich vielleicht auf das Verb (*constare*) bezieht - *certe constat*.

Die Authentizität ist problematisch aufgrund der Unterscheidung in öffentliche und private Dokumente und aufgrund der Meinungen, die private Dokumente entweder ein- oder ausschließen von jenen, die c. 1990 und *Causas matrimoniales* erlauben.

Im Codex von 1983 hat die Kommission für die Revision des Codex klugerweise beide Adjektive in c. 1868 ausgelassen.

---

<sup>21</sup> BONNET, *Il Giudizio*, 114. „La difficoltà di determinare cosa debba effettivamente intendersi per ‚documentum certum‘ è ampiamente dimostrato dalla stessa diversità delle opinioni dottrinali che si sono manifestate in proposito.“

# **DIE MASKIERTE DEPRESSION UND DIE *DISCRETIO IUDICII* EINE URTEILSFINDUNG ZWISCHEN NEUROLOGIE UND PSYCHIATRIE**

von Josef Huber

## **EINLEITUNG**

Aus dem Verzeichnis der Referate, die in den Jahren von 1949-1998 auf der Offizialenkonferenz gehalten wurden, ist zu ersehen, dass sich die Tagungen seit Beginn mit der Rotajudikatur beschäftigt haben<sup>1</sup>. Im Jahre 1949 berichteten Prof. Dr. Dr. FLATTEN und andere ausführlich über die wichtigsten Rota-Urteile<sup>2</sup>, und im Jahre 1950 referierten Dr. HEINTZ<sup>3</sup> und Prof. Dr. Dr. FLATTEN<sup>4</sup> über die Rotarechtsprechung. In den Jahren 1962<sup>5</sup>, 1964<sup>6</sup>, 1966<sup>7</sup>, 1968<sup>8</sup>, 1970<sup>9</sup>, 1972<sup>10</sup>, 1975<sup>11</sup> interpretierte Prof. Dr. MOSIEK das Neueste aus

- 
- 1 Die Tagungen, Referate und Referenten der 50 Jahre wurden von Prälat Dr. Günter ASSENMACHER zusammengestellt in „50 Jahre Offizialenkonferenz 1949-1998“, Selbstverlag des Erzbischöflichen Offizialates, Luthé Druck und Medienservice. Köln 1999.
  - 2 Vgl. Bericht über die wichtigsten neueren Rotaentscheidungen in Eheprozessen: ex capite defectus consensus ob exclusum bonum prolis (Prof. Dr.Dr. FLATTEN); ex capite impotentiae (P. Dr. MÜNCH OP); ex capite vis et metus (Prof. Dr.Dr. BIERBAUM); ex capite amentiae (Prof. Dr. LINDEN).
  - 3 Vgl. Dr. HEINTZ, Die neuere Rechtsprechung der S.R. Rota in Prozessen ex capite condicionis.
  - 4 Vgl. Prof. Dr.Dr. Flatten, Die neuere Rechtsprechung der S.R. Rota in Prozessen ex capite defectus consensus wegen Ausschlusses der Unauflöslichkeit der Ehe.
  - 5 Vgl. Doz. Dr. MOSIEK, Bemerkenswertes aus der neuesten Judikatur, Rechtsprechung der S.R. Rota.
  - 6 DERS., Bemerkenswertes aus der neuesten Rechtsprechung der Rota.
  - 7 DERS., Bemerkenswertes aus der neuesten Rechtsprechung der Rota.
  - 8 DERS., Neuere Urteile der Sacra Romana Rota in Eheprozessen.
  - 9 DERS., Die neueste Rechtsprechung der Sacra Romana Rota.
  - 10 DERS., Die neueste Rechtsprechung der Sacra Romana Rota.

der Rotajudikatur. Nach seinem Tode sprachen über die Rotarechtsprechung im Jahre 1978 Dr. WIRTH<sup>12</sup>, im Jahre 1979 P. Dr. Köster, OFM<sup>13</sup>, im Jahre 1980 Dr. FRIES<sup>14</sup>, im Jahre 1983 Dr. MARITZ<sup>15</sup>, im Jahre 1990 Prof. Dr. Dr. PREE<sup>16</sup>, im Jahre 1992 Prof. Dr. Dr. POMPEDDA<sup>17</sup>, im Jahre 1994 wiederum Prof. Dr. Dr. PREE<sup>18</sup>, im Jahre 1996 Dr. RITTER<sup>19</sup> und im Jahre 1998 Dr. von CASTELL<sup>20</sup>.

Wer die Inhaltsverzeichnisse von DPM durchmustert, stellt fest, dass viele Beiträge sich mit der Rotajudikatur auseinandersetzen<sup>21</sup>. Das wollen auch die folgenden Ausführungen tun: anhand eines konkreten Falles, der bei der Rota anhängig ist, soll ein grundsätzliches Problem in rechtlicher und tatsächlicher Hinsicht erörtert werden.

- 
- 11 DERS., Die neueste Rechtsprechung der Sacra Romana Rota.
  - 12 Vgl. Dr. WIRTH, Die Rechtsprechung der Römischen Rota zur Frage der psychischen Eheunfähigkeit.
  - 13 Vgl. P. Dr. KÖSTER OFM, Aus der Rechtsprechung der Römischen Rota.
  - 14 Vgl. Dr. FRIES, Die Rechtsprechung der Römischen Rota in Nichtvollzugssachen.
  - 15 Vgl. Dr. MARITZ, Aktueller und virtueller Ehewille in Lehre und Rota-Rechtsprechung.
  - 16 Vgl. Prof. Dr.Dr. PREE, Die neueste Rechtsprechung der Römischen Rota.
  - 17 Vgl. Prof. Dr.Dr. POMPEDDA, Der Beweiswert der Parteiaussagen in der neuen Rechtsprechung der Rota Romana.
  - 18 Vgl. Prof. Dr.Dr. PREE, Neuestes aus der Rechtsprechung der Rota Romana unter besonderer Berücksichtigung von can. 1095, nn. 2-3.
  - 19 Vgl. Dr. RITTER, Can. 1098 nach der Rota-Rechtsprechung.
  - 20 Vgl. Dr. VON CASTELL, Der Alkoholismus in der Rechtsprechung der Romana Rota.
  - 21 Vgl. u.a. PREE, H., Aus der Rechtsprechung der Rota Romana. Ausgewählte Fragen der Gerichtsjahre 1989/90-1993/94: DPM 1 (1994) 95-125; WEBER, M., Die Rechtsprechung der Romana Rota zu c. 1095, 2° und 3° CIC im Gerichtsjahr 1991: DPM 2 (1995) 193-206; LAUKEMPER-ISERMANN, B., Ausgewählte Beispiele aus der jüngeren Rota-Judikatur: Total- und Partialsimulation: DPM 4 (1997) 45-135; DIES., Ausgewählte Beispiele aus der Rota-Judikatur: DPM 5 (1998) 181-213; CASTELL, E. Freiherr von, Chronischer Alkoholismus in der Rechtsprechung der Rota Romana: DPM 5 (1998) 155-179; SCHÖCH, N., Bestätigung durch Dekret, ordentliches Verfahren oder Nichtigkeitsbeschwerde: Überlegungen zur Vorgehensweise der Berufungsgerichte anhand der neuesten Rotajudikatur: DPM 7 (2000) 99-149; DERS., Die Wiederaufnahme des Personenstandsverfahrens gemäß der Rotajudikatur: DPM 8/2 (2001) 63-110; SZTYCHMILER, R., Der Ausschluss von Nachkommenschaft nach dem CIC und der neuesten Rota-Rechtsprechung: DPM 8/1 (2001) 501-522.

## 1. TATBESTAND

Zwischen den katholischen Parteien, dem 19-jährigen Mann und dem 14-jährigen Mädchen entwickelten sich Liebe und Zuneigung. Zu Beginn des Verhältnisses war das Interesse an der Bekanntschaft gleich groß, aber Streit und Probleme gab es von Anfang an.

Nach etwa einjähriger Bekanntschaft verunglückte der Vater des Mädchens tödlich. Danach zog das Mädchen in das Elternhaus des Mannes, wo es zwischen den beiden zu intimen Beziehungen kam.

Nachdem das Mädchen schwanger geworden war, erwarteten die beiderseitigen Verwandten und Bekannten die Eheschließung. Der Mann war unschlüssig und zögernd. Erst einen Monat vor der Geburt des Kindes fand die zivile Heirat statt. An eine kirchliche Trauung war nicht gedacht; denn der Mann hatte die Beziehung immer wieder als problematisch erlebt und konnte deshalb einer untrennbaren Bindung nicht zustimmen. Um sich den Weg der Scheidung und Wiederverheiratung offen zu halten, hat er die kirchliche Trauung strikte abgelehnt.

Nach zwei Jahren wurde das zweite Kind geboren. Im Rahmen der Taufvorbereitung wurde auch von der kirchlichen Trauung gesprochen, die dann im kleinen Rahmen erfolgte.

Die Ehe nahm einen unglücklichen Verlauf. Sechs Jahre nach der kirchlichen Trauung hat der Mann die eheliche Wohnung verlassen. Ein Jahr später wurde die Ehe standesamtlich geschieden.

Der Mann stellte Antrag auf Nichtigkeitserklärung seiner Ehe beim zuständigen kirchlichen Offizialat. Als Nichtigkeitsgründe machte er geltend: Totalsimulation des Antragstellers, Ausschluss der Nachkommenschaft durch beide Parteien und Ausschluss der ehelichen Treue durch die Frau. Das erstinstanzliche Gericht erließ ein negatives Urteil.

Gegen das Urteil legte K. Berufung bei der Römischen Rota ein. Nach Festlegung der Klagegründe wurde K. vom Ponenten des Turnus in Rom vernommen. Im Laufe der gerichtlichen Einvernahme erklärte K., er sei in den letzten vier Monaten vor der kirchlichen Trauung wegen somatischer Beschwerden wiederholt in stationärer und dazwischen in ambulanter Behandlung gewesen.

K. wurde gebeten, der Rota die Krankheitsberichte vorzulegen. Er konnte fünf Dokumente zusammen mit einer privaten fachärztlichen Begutachtung durch Dr. K. einreichen. Der Facharzt für Psychiatrie und Neurologie kam nach Einsicht in die Krankenblätter und einem Gespräch mit K. zum Schluss, es handle sich bei K. um eine „somatisiert endogen-depressive Phase“.

Aufgrund dieser Diagnose führte der Rotaturnus den Klagegrund „Mangel des Urteilsvermögens hinsichtlich der wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten“ ein. Nach einer Ergänzung der Beweiserhebung wurde Prof. C. zum Gutachter ernannt. Nachdem der Neurologe und Psychiater die Ergebnisse von Dr. K. voll und ganz bestätigt hatte, fällte der Turnus ein erstes affirmatives Urteil, das pflichtgemäß und fristgerecht an den höheren Turnus weitergeleitet wurde, wo die Ehesache bis zur Stunde noch anhängig ist.

## 2. KRANKHEITSGESCHICHTE DES K.

Aus den vorliegenden Krankheitsberichten ergibt sich folgende Krankheitsgeschichte.

Seit etwa drei Jahren sah K. ab und zu schwarze Punkte vor den Augen. Bis vier Monate vor der kirchlichen Trauung hatte er aber keinerlei relevante Vorkrankheiten. Plötzlich klagte er über Drehschwindel, Übelkeit und Gleichgewichtsstörungen.

Diese Beschwerden veranlassten den Hausarzt, K. in das Kreiskrankenhaus einzuweisen, wo er Drehschwindelgefühle und Erbrechen verspürte, was sich jedesmal bei schnellen Bewegungen verstärkt hat. Dann sind Doppelbilder aufgetreten, und K. hat alles verschwommen gesehen. Subjektiv war das Sehvermögen herabgesetzt. Objektiv konnten aber keine krankhaften Befunde am Augenhintergrund festgestellt werden. Der Seiltänzerengang war etwas unsicher. Von der inneren Abteilung des Krankenhauses wurde der Verdacht auf eine Multiple Sklerose ausgesprochen. Zum Zeitpunkt der Entlassung waren noch Schwindelgefühle aufgetreten. Deshalb wurde eine Untersuchung bei einem Nervenarzt, der den Patienten schon im Krankenhaus konsiliarisch gesehen hatte, veranlasst.

In seinem Bericht werden Klagen des K. über Schwindel, Kopfschmerzen, Konzentrationsstörungen und vor allem Sehstörungen hervorgehoben. Im Liegen war K. beschwerdefrei. Sofort nach dem Aufstehen setzten Schwindelgefühle ein. K. hatte immer noch ein verschwommenes Sehen, konnte aber normal Zeitung lesen. Der Nervenarzt schreibt auch, die Gangprüfungen seien unauffällig, die Hirnnerven einschließlich Augenhintergrund nicht gestört. Der übrige neurologische Befund sei völlig unauffällig. Abschließend urteilt der Nervenarzt, er möchte davon ausgehen, dass eine *Encephalomyelitis disseminata* wahrscheinlich, auf keinen Fall aber als sicher anzusehen sei. Der weitere Verlauf müsse im vorliegenden Fall abgewartet werden. Der behandelnde Arzt verschaffte sich auch ein Elektroenzephalogramm mit dem Ergebnis, das vorliegende Hirnstrombild zeige einen labilen Verlauf mit vermehrt eingelagerten Zwischenwellen und liege nicht mehr im Rahmen der Norm.

Psychisch ließ sich kein organisches Syndrom erkennen, auch keine depressive Verstimmung, vielleicht eine leichte reaktive Verunsicherung.

Einen Monat später zeigte sich bei K. immer noch dasselbe Krankheitsbild, so dass der Nervenarzt den K. noch nicht als arbeitsfähig betrachtete und dem Hausarzt den Rat erteilte, K. solle erst nach Abklingen aller Beschwerden die Arbeit wieder aufnehmen.

Nach einigen Tagen vorübergehender Besserung verstärkten sich die Beschwerden des K. Er wurde deshalb in die neurologische Abteilung des Bezirkskrankenhauses B. eingeliefert. Die Verdachtsdiagnose Multiple Sklerose wird jetzt wieder als „unwahrscheinlich“ eingeschätzt. Weitere Untersuchungen wurden jedoch nicht veranlasst.

Im Anschluss daran wurde K. im Großklinikum C. untersucht. Auch hier wurden eindeutige Befunde nicht erhoben. In einem pathologischen Institut wurde eine mittellgradige Oberflächengastritis mit deutlich entwickelter Schleimhauthyperämie festgestellt.

Etwa zwei Monate nach der kirchlichen Trauung hat K. versucht, die Arbeit wieder aufzunehmen, musste diese aber nach etwa vierzehn Tagen wegen der ständigen Beschwerden wieder abbrechen. Das schon bekannte Beschwerdebild dauerte ohne große Schwankungen und ohne Hinweis auf zwischenzeitliche Remissionen fort.

Zu Beginn des darauffolgenden Jahres hat sich K. einer Kur mit physiotherapeutischer Behandlung unterzogen. Unter dem Einfluss dieser Kur haben sich die Beschwerden allmählich gebessert. Einige Monate später hat er die Arbeit wieder aufgenommen, wenn auch anfänglich die Leistungsfähigkeit wegen der anhaltenden Schwindelsymptome vermindert war. Ambulant wurde K. weitere zwei Jahre behandelt.

Das also ist die Krankheitsgeschichte des K. in den vier Monaten vor der Trauung: stationäre und ambulante Behandlung, viele Untersuchungen, häufiger Arztwechsel, zahlreiche Medikamente, unterschiedliche Diagnosen. Diese reichten vom Gehirntumor über die Entzündung des Gehirnstammes bis zu Multipler Sklerose. Eine eindeutige Diagnose wurde nie gestellt. K. wurde immer wieder mit der Diagnose konfrontiert: „Es ist etwas da, aber nicht eindeutig faßbar“.

### **3. DIAGNOSTISCHE KLÄRUNG**

Der Leidensweg führte K. in verschiedene Kliniken. Die Ärzte stellten bei der ersten Einweisung einen „reduzierten Allgemeinzustand“ des K. fest. Er sprach spontan und einzig von seinen körperlichen Beschwerden, die sich in

nichts von denen unterschieden, die auch auf ernsthafte Erkrankungen hinweisen konnten. Für die behandelnden Ärzte war es sehr schwierig, die richtige Diagnose zu stellen. Sie beschränkten sich im klinischen Alltag, in dem der Zusammenhang von kognitiver, affektiver und somatischer Symptomebene oft verloren geht, auf die körperlichen Symptome. Da es keine einfache kategoriale Einteilung von Patienten gibt in solche, die ihre Beschwerden als Ausdruck einer organischen Krankheit erfassen, und in solche, die die körperlichen Symptome im Kontext psychosozialer Belastungen schildern und als psychosomatische Störung erkennen, sind die Ärzte nicht zu tadeln, zumal K. in den Kliniken nicht über seinen Gemütszustand sprach.

Die Internisten des Krankenhauses A. holten den Rat eines Nervenarztes ein. Aber auch dieser beschränkte seine Tätigkeit auf verschiedene Messungen. In seinem Bericht ist zu lesen, ein gemessener Befund sei „wohl doch schon als pathologisch anzusehen“ und das Hirnstrombild liege „nicht mehr im Rahmen der Norm“. Da der Nervenarzt psychisch kein organisches Syndrom, auch keine Depression erkannte, äußerte er den Verdacht auf eine organische Nervenkrankheit.

Es ist nicht zu leugnen, dass der Arzt im Umgang mit somatisierenden Patienten mit einem nicht zu unterschätzenden Problem der „diagnostischen Erkennbarkeit“ konfrontiert wird.

### 3.1 Medizinische Diagnosen

Nach Auskunft der Handbücher ist die Neurologie „die Lehre von den organischen Erkrankungen des zentralen, peripheren und vegetativen Nervensystems (einschließlich bestimmter Muskelerkrankungen) und zwar von denjenigen Krankheiten, bei denen psychische Störungen nicht im Vordergrund stehen“<sup>22</sup>.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn die neurologischen Abteilungen der Kliniken nach dem neurologischen Grund der körperlichen Erscheinungen suchten. Die Zuordnung der körperlichen Symptome geschah in erster Linie zu einer „*Neuropathia vestibularis*“. Diese bedeutet eine Hirnschädigung im Bereich der für das Gleichgewicht zuständigen Hirnnerven, ohne eine zuordenbare Krankheitsursache. Synonym werden auch vereinzelt Bezeichnungen wie „Morbus-Menièrre“ und auch „*Neuronitis vestibularis*“ verwendet.

In einem Krankenbericht ist zu lesen: Neurologischer Untersuchungsbefund: Verdacht auf M.S. Die Zuordnung der Schwindelsymptomatik zu einer Multiplen Sklerose konnte nicht bewiesen werden. Aus den Akten ergibt sich aber, dass entsprechende Behandlungsversuche, u.a. mit Cortison, unternommen wurden. Diese zeigten aber nicht den erhofften Erfolg.

---

<sup>22</sup> Vgl. SCHULTE-TÖLLE, Psychiatrie. Berlin-Heidelberg-New York <sup>2</sup>1973, 4.



Es wurde auch der Verdacht auf einen Gehirntumor geäußert. Dieser ist aber mit einer Computertomographie weitgehend ausgeschlossen worden.

Ein Orthopäde hatte K. im Heiratsmonat in Behandlung wegen angeblicher Durchblutungsstörungen der „*Arteria vertebralis*“.

Die Neurologen stellten bei K. leibliche Missempfindungen und lokale Schmerzen fest, konnten diese aber keiner somatischen Erkrankung zuschreiben. In den Berichten ist immer wieder zu lesen: kein pathologischer Befund.

Die Tatsache, dass für die körperlichen Beschwerden keine erklärenden pathologischen Befunde erhoben werden konnten, hätte die Neurologen zur Frage veranlassen können, ob hinter dem Beschwerdebild nicht eine psychosoziale Belastungssituation oder ein intrapsychischer Konflikt steht.

Nach Auskunft der beiden Gutachter waren die Ärzte ausschließlich an der Beurteilung der unklaren somatischen Befunden interessiert.

Sie gaben sie wohl zu, dass die geschilderten Beschwerden eine erhebliche psychische Belastung für K. darstellten. Er wurde von mehreren Ärzten untersucht, mit unterschiedlichen Diagnosen konfrontiert und mit verschiedenen Medikamenten<sup>23</sup> behandelt. Die Einnahme der starken Medikamente führte zu einer Leberentzündung. Zeitweise wurden ihm auch Psychopharmaka verabreicht. In dieser Situation hätte K. eine psychologische Begleitung nötig gehabt. Eine solche wurde ihm nie angeboten, und er selbst hat nie eine fachärztliche-psychiatrische Betreuung gewünscht.

Prof. C. bedauert aufrichtig, dass seine Kollegen von der Neurologie die psychologische Dimension der zugrundeliegenden Depression völlig außer Acht ließen. Die körperlichen und vegetativen Symptome standen im Blickpunkt. Sie wurden unter dem Aspekt einer somatischen Krankheit interpretiert und pharmakologisch erfolglos behandelt.

### 3.2 Psychosomatische Interpretation

Dr. K. studierte die Krankenberichte und bemühte sich in einem anderthalbstündigen Gespräch mit K. um eine intensive Psychodiagnostik.

Die „Auszüge aus dem Gespräch“ decken sich weitgehend mit dem in der ersten Instanz auf gekommenen Aktenmaterial. Es fällt aber auf, dass K. dem Psychiater einige relevante Fakten aus der Vorgeschichte der Beziehung zu NK verschwiegen hat. Ob er dies getan hat, um nicht die ganzen Umstände aufdecken zu müssen, oder weil er die Relevanz der Fakten nicht erkannte, ist nicht zu klären.

---

23 Eine Ärztin für Naturheilverfahren verordnete K. in einem Zeitraum von 2 Jahren 10 verschiedene Medikamente.

In seinem Bericht stellt der Psychiater in besonderer Weise die pathogenen Faktoren und die Psychodynamik der Erkrankung des K. dar.

Was die pathogenen Faktoren anbelangt, so stand K. zum Zeitpunkt des Ausbruchs der Erkrankung aus zwei Gründen unter einer besonderen psychischen Belastung.

Damals war die Beziehung zur Frau besonders gespannt. Sie war von der Erziehung des ersten Kindes total überfordert und wünschte kein weiteres Kind mehr. Als sie wieder schwanger war, lehnte sie das Kind innerlich ab, was nicht nur zu innerehelichen Problemen führte, sondern auch einen zeitweisen Krankenhausaufenthalt der Frau notwendig machte.

Hinzu kommt, dass K. damals beruflich unter einer besonderen Belastung stand. Es ging nämlich um die Sicherung der Stelle als Beamter.

Nach geduldiger Exploration und sorgfältiger Anamneseerhebung erfuhr der Arzt, dass die Konfrontation des K. mit der Unsicherheit der Erkrankung und den unterschiedlichen Diagnosen besonders belastend gewesen sei. Da alle Verdachtsdiagnosen lebensbedrohlichen Charakter hatten, gewann K. die Überzeugung, nicht mehr lange zu leben. Obwohl keine der Diagnosen medizinisch bestätigt werden konnte, so waren doch deren organischen Symptome vorhanden. Die Einnahme der verschiedenen Medikamente führten zu Nebenwirkungen auf den Magen und die Leber. Die erfolglosen therapeutischen Bemühungen erzeugten massive Ängste, Schmerzen in der Brust, anfallartiges Herzrasen und ständige massive Anspannung. Das alles wurde verstärkt durch die Information, die der Arzt der Frau des K. gab und die dieser durch die Zimmertür mithörte, dass es sich um eine Multiple Sklerose handle und dass der Mann nicht mehr lange zu leben habe. K. habe dem Gespräch entnommen, dass es nur noch Monate dauern könnte.

In seiner fachärztlichen Begutachtung kommt Dr. K. zu folgenden Schlussfolgerungen: insgesamt könne und müsse das Beschwerdebild eindeutig einer endogenen Depression zugeordnet werden. Wahrscheinlich habe sie von Anfang an bestanden, spätestens nach der Konfrontation mit einer Multiplen Sklerose. Von da an seien nachhaltiger depressiver Beschwerden vorhanden: Antriebsverlust, Aussichtslosigkeit, depressiv-ängstliche Verstimmung, Lustlosigkeit, Desinteresse, wahnhaft thematische Einengung auf die körperliche Erkrankung, Durchschlafstörungen, typische Tagesperiodik der Beschwerden.

Prof. C. bestätigt nach dem Studium des aufgekommenen Aktenmaterials die Ergebnisse des privaten Gutachters ohne Vorbehalt und stellt besonders auf die negativen und pessimistischen Zukunftsperspektiven des K. ab. Aufgrund der Aktenlage ist nämlich erwiesen, dass K. die subjektive Überzeugung gewonnen hatte, nicht mehr lange zu leben.

Aus den erstinstanzlichen Akten erfuhr der Rotagutachter, dass K. sehr eifersüchtig war. Seine Frau beschrieb damals das Verhalten des Mannes recht anschaulich: er hätte sie laufend überprüft, sie hätte keinen anderen Mann ansehen und nicht alleine aus dem Hause gehen dürfen. Er hätte sie verdächtigt, mit anderen Männern Verhältnisse zu unterhalten.

Seine Frau berichtete weiterhin, sie hätte das Verhältnis mit K. beenden wollen, weil sie sich bei ihm nicht mehr wohlfühlt hätte. Sie sei damals erst 14 Jahre alt gewesen, K. hätte daraufhin einen Suizidversuch unternommen, weswegen er auch in ein Krankenhaus eingeliefert werden musste.

NK hegte die Vermutung, dass K. seine Schwierigkeiten auf sie projizierte. Sie wollte deswegen etwa zwei Jahre vor der kirchlichen Trauung, dass er sich in Einzeltherapie begeben sollte. Er hatte zwar zugesagt, aber den Termin immer wieder hinausgeschoben und nie etwas in die Wege geleitet.

Prof. C. konnte das von Dr. K. beschriebene Bild von der Vorgeschichte und dem Befinden des K. durch biographische Daten ergänzen, die mit dem Auftreten von Krankheitserscheinungen in einem erkennbaren Zusammenhang standen. Es gelang dem Gutachter, die verschiedenen Lebensbereiche des K. zu verbinden und zu einer synoptischen Betrachtung von Lebens- und Krankheitsgeschichte zu kommen.

#### **4. DEPRESSION**

Nach Auskunft der Psychiater leiden zahlreiche Menschen unter einer Depression. Depression bedeutet bedrückte Stimmung. Damit wird Verschiedenes bezeichnet: eine Traurigkeit nach einem schmerzlichen Verlust, eine Konfliktreaktion, eine Neurose, eine Melancholie und eine Krankheit. „Depressiv“ bezeichnet also einen Verstimmungszustand, keine Krankheitseinheit. Wer von Depression spricht, muss diesem Begriff hinzufügen, welcher Art die Verstimmung ist bzw. wie sie entstanden ist.

Die „depressive Reaktion“ ist das erlebnisadäquate Verhalten bei einem betrüblichen oder entmutigendem Anlass. Man spricht hier von einer „normalen“ Traurigkeit oder Deprimiertheit. Sie wird in der Trauerarbeit überwunden. Danach ist das Ich wieder frei und ungehemmt.

Von dieser „normalen“, gesunden und adäquaten Trauer unterscheidet sich die „reaktive Depression“ durch stärkere Intensität und längere Dauer. Fasst man ihre Entstehung ins Auge, dann entdeckt man einen zugrundeliegenden unbewältigten Konflikt. Die Traurigkeit des psychoreaktiv Depressiven über Verlorenes, Zugefügtes oder Vorenthaltenes ist einfühlsam.

Die „depressive Neurose“ ist nicht auf einen aktuellen Konflikt zurückzuführen, sondern auf eine weiter zurückreichende, anhaltende Konfliktkonstellation. Dieser Verstimmungszustand ist nicht leicht von der depressiven Reaktion zu unterscheiden. Deswegen haben manche Autoren die Unterscheidung in depressive Reaktion und depressive Neurose aufgegeben.

Die „endogene Depression“ (Melancholie) unterscheidet sich von anderen Depressionszuständen nicht nur ätiologisch, sondern auch symptomatologisch.

Oft finden sich in der Kindheitsanamnese der Melancholiekranken Hinweise auf einen Hang zur Ordentlichkeit, zur Anpassbarkeit und zur strikten Einhaltung vorgegebener Normen, aber auch Hinweise auf Unsicherheit und ängstliche Abhängigkeit von Personen.

Der Psychiater TELLENBACH spricht von einem „*Typus melancholicus*“<sup>24</sup>. Dieser ist gekennzeichnet durch Ordentlichkeit im Sinne von Festgelegtsein auf Ordnung in nahezu jeder Hinsicht: in Beruf, Familie, Gemeinschaft. Über die strikte Einhaltung der Ordnung wacht ein strenges Gewissen, das dem Betreffenden Pflichterfüllung, Sorge für den Nächsten und einen hohen Anspruch an die eigene Leistung auferlegt. Bleibt ein solcher Mensch hinter seinem Leistungsanspruch zurück, dann reagiert er durch Leistungssteigerung, da er in seine Ordnungszwänge eingeschlossen ist und seinen Leistungsanspruch nicht reduzieren kann. In einer solchen Situation wird ein endogener Ablauf in Gang gesetzt, der schließlich in eine Depression einmündet<sup>25</sup>. Es soll nicht verschwiegen werden, dass der Begriff „endogen“ Schwierigkeiten aufwirft. Er bedeutet „nicht somatisch begründet“ und zugleich „nicht-psychogen“. Was „endogen“ positiv ausdrückt, wird nicht einheitlich verstanden.

#### 4.1 Maskierte Depression

Nach Auskunft von Dr. K. ist das Problem der maskierten bzw. larvierten Depression in der klinischen Praxis sehr häufig, findet jedoch in der jüngeren Literatur wenig Niederschlag<sup>26</sup>.

„Maskiert“ heißt nichts anderes, als dass sich „hinter der Maske“ eines dominierenden Beschwerdebildes eine ausgeprägte Depression verbirgt bzw. darstellt. Dieses depressive Syndrom hat viele Namen<sup>27</sup>: atypische Depression,

24 Vgl. TELLENBACH, H., Melancholie. Berlin-Heidelberg-New York 41983.

25 Vgl. ZERSEN, D. v., Der „Typus melancholicus“ (Tellenbach): NISSEN, G. (Hrsg.), Depressionen: Ursachen, Erkennung, Behandlung. Stuttgart 1999, 56.

26 Ältere Literatur: KIELHOLZ, P. (Hrsg.), Die larvierte Depression. Stuttgart-Wien 1973; HAASE, H.J., Depressionen. Entstehung, Erscheinung, Behandlung. Stuttgart 1982.

27 Vgl. KAPFHAMMER, H.P., Die larvierte Depression als psychosomatische

larvierte Depression, vegetative Depression, somatisierte Depression, *depressio sine depressione*, verkannte Depression, affektive Äquivalente, depressive Äquivalente, vegetative Äquivalente. Diesen Bezeichnungen fügt der Rotagutachter noch hinzu: „*depressioni pseudonevrotiche*“, „*depressioni ipocondriache*“, oder besser „*istero-ipocondriache*“.

#### 4.2 Unterscheidungskriterien

Für den Arzt ist es nicht leicht, eine maskierte Depression zu diagnostizieren. Oft beschreibt der Patient im Rahmen seiner psychomotorischen Hemmung oder aus Scheu keine psychischen Symptome, sondern fast ausschließlich körperliche Beschwerden. Aufgrund der Schilderung erkennt der Arzt eine „Somatisierung“, erfährt aber nichts über deren Beziehung zu einer psychischen Störung. „Somatisierung“ meint nichts anderes als ein Krankheitsverhalten und umfasst mehrere Patientengruppierungen, u.a. solche, die eine primär psychiatrische Störung in ihren integralen körperlichen Symptomen beschreiben und solche, die bei nachgewiesener psychosozialer Problematik Beschwerden zeigen, für die keine ausreichende medizinische Erklärung besteht. Nur die Patienten aus der letzten Gruppe fallen unter die diagnostische Kategorie der „somatoformen Störungen“.

Der Arzt muss die depressive Symptomatik gezielt explorieren. Die larvierte Depression ist durch multiple leibliche Missempfindungen wie Kopf- und Rückenschmerzen oder andere unspezifische funktionelle Störungen der Atmung, des Herzens, des Magen-, Darm- oder Urogenitaltraktes gekennzeichnet. Durch geduldiges Nachfragen nach Interesse-, Freudlosigkeit, Schlafstörungen, Appetitlosigkeit, Müdigkeit, Hoffnungslosigkeit, Selbstvorwürfen kann die richtige Diagnose gefunden werden.

### 5. DISCRETIO IUDICII

Die *discretio iudicii* wird in den Rotasentenzen mit verschiedenen Ausdrücken beschrieben.

WYNEN<sup>28</sup> spricht von einer „*functio (intellectus) ponderativa seu aestimativa*“. Damit hält sich der bekannte Rotaauditor an die scholastische Anthropologie, die dem Verstand eine doppelte Funktion zuschreibt: eine begriffliche Erkenntnis und eine wertende Erkenntnis. Auf den Eheabschluss angewendet meint dies: Es genügt nicht, dass einer weiß, „daß die Ehe eine zwischen einem Mann und einer Frau auf Dauer angelegte Gemeinschaft ist, darauf hinge-

---

Erkrankung: NISSEN, Depressionen (Anm. 25), 104.

28 Vgl. RR 25.2.1941, n.8: Dec. 33 (1941) 149.

ordnet, durch irgendein geschlechtliches Zusammenwirken Nachkommenschaft zu erzeugen“<sup>29</sup>. Hinzukommen muss die wertende Einsicht in die Tragweite der Eheschließung. Wenn WYNEN von einer wertenden Funktion des Verstandes spricht, dann sagt er damit, dass es sich nicht um ein drittes Element neben Verstand und Willen handelt. Das Werten, das Abschätzen, das Urteilen ist die ureigentlichste Aufgabe des Verstandes. Um seine Aufgabe zu erfüllen, braucht der Verstand keine neue Fähigkeit, sondern eine gereifere Erkenntnis, eine *maturior discretio iudicii*.

FELICI<sup>30</sup> hat den Begriff „*facultas critica*“ eingeführt, um die *discretio iudicii* zu definieren. Dieser Begriff ist zwar geeignet, die „kritisierende“ Funktion des Intellekts herauszustellen, verleitet aber auch dazu, darin ein drittes Element neben Verstand und Willen zu sehen<sup>31</sup>.

MATTIOLI<sup>32</sup> stellt auf die „*ordinatio et conspiratio superiorum facultatum*“ ab. Damit wird die *discretio iudicii* im Zusammenwirken der verschiedenen Fähigkeiten von Verstand und Willen betrachtet, aus denen üblicherweise eine überlegte und freie Wahl entspringt. Somit kann nicht der Eindruck entstehen, zum Zustandekommen eines wirklichen *actus humanus* sei ein drittes Element notwendig, nämlich die kritische Fähigkeit. Diese Sicht sieht den engen Zusammenhang von Verstand und Willen, die, obwohl sie auf verschiedenen Ebenen operieren, eng miteinander verbunden sind, gleichsam wie Mann und Frau in der Ehe. In der Tat, die freie Entscheidung ist das Ergebnis der Interaktion von Verstand und Willen<sup>33</sup>.

EGAN<sup>34</sup> fordert ein „*iudicium practicum*“. Damit verweist er auf den Dialog zwischen Verstand und Willen beim Zustandekommen eines freien Aktes. Im Blick auf die Eheschließung muss man sich diesen Dialog etwa so vorstellen.

29 Vgl. c. 1096 § 1.

30 Vgl. RR 3.12.1957, n.3: Dec. 49 (1957) 788.

31 Hierzu BURKE, R.L., Can. 1095, 1° and 2°: SABLE, R.M., Incapacity for Marriage, Jurisprudence and Interpretation, Acts of the III Gregorian Colloquium. Rome 1987, 79-155. Der Kanonist bekennt, er finde auf die Frage nach dem „Was“ der „kritischen Fähigkeit“ in der Literatur „no adequate explanation for it“ (115). Dann antwortet er kurz und bündig: „It is nothing more than the same intellect and will in operation. Only in this case, it corresponds to the taking of some practical decision“ (116).

32 Vgl. RR 20.12.1962, n.2: Dec. 54 (1962) 711.

33 Vgl. dazu HUBER, J., Verstand und Wille in der menschlichen Freiheit. Philosophisches, Psychologisches und Kanonistisches zur *discretio iudicii*: Winfried SCHULZ in memoriam. Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1999, 381-406.

34 Vgl. RR 29.5.1976, nn. 6-8: Dec. 68 (1976) 237f.

Der Wille fragt den Verstand, ob es gut ist zu heiraten. Der Verstand antwortet in einem *iudicium theoreticum*: „Die Ehe ist ein Gut, deswegen ist es gut zu heiraten.“ Der Wille fragt weiter: „Ist es gut für mich zu heiraten?“ Der Verstand antwortet in einem *iudicium-speculativo practicum*: „Ja, es ist gut für dich zu heiraten.“ Der Wille stellt eine letzte Frage: „Ist es gut für mich, *jetzt und hier* zu heiraten?“ Der Verstand antwortet in einem *iudicium practico-practicum*: „Ja, es ist gut für dich, *jetzt und hier* zu heiraten.“ Auf dieses letzte Urteil legt der Wille nun sein ganzes Gewicht. Dieses Gut ist für ihn das Gute. Da es vom Verstande angeboten und vom Willen determiniert wurde, vermag es den Willen zu bewegen, nicht nur zur Heirat, sondern auch zum Heiraten-Wollen. Alle diese Schritte zusammen bilden die *discretio iudicii*, die zutreffend als *iudicium practicum* beschrieben wird.

Aus den bisher angeführten Definitionen lässt sich als Fazit ziehen: Die *discretio iudicii* ist das Urteilsvermögen, das den Nupturienten in die Lage versetzt, den Wert der angestrebten Heirat mit ihren wesentlichen ehelichen Rechten und Pflichten abzuschätzen.

### 5. Defectus discretionis iudicii

Vor dem Erscheinen des Neuen Kodex gab es keine gesetzliche Norm, welche die Konsensunfähigkeit regelte. Der abrogierte Kodex erwähnte den *defectus discretionis iudicii* nicht. Um die praktischen Fälle zu lösen, griffen Doktrin und Jurisprudenz auf jene Kanones zurück, welche die Unfähigkeit jener bestimmten, die des Vernunftgebrauches nicht fähig sind<sup>35</sup>. Oft wurde auch die Generalklausel „*inter personas iure habiles*“<sup>36</sup>, die unverändert in den neuen Kodex übernommen wurde<sup>37</sup>, als kodikarischer Bezugspunkt herangezogen.

#### 5.1 Positive Betrachtung

Die *habilitas* wurde in ihren inhaltlichen Elementen zunächst positiv betrachtet, um bei deren Fehlen die *inhabilitas* festzustellen. *Defectus discretionis iudicii* war dann gegeben, wenn keine wertende Einsicht in die Tragweite des Eheabschlusses, keine kritische Fähigkeit, kein harmonisches Zusammenwirken von Verstand und Willen, kein praktisches Urteil vorlag<sup>38</sup>. Wer von der positiven Betrachtung der inhaltlichen Elemente der *discretio iudicii* ausgeht,

35 Vgl. cc. 88 § 3; 1648 § 3; 2201 § 1.

36 C. 1081 § 1 CIC/1917.

37 C. 1057 § 1.

38 Vgl. dazu EGAN, E.M., Aliqua methodus in scholis applicandae nullitatis matrimonii ex defectu debitae discretionis iudicii: Periodica 71 (1982) 17f.

kann nur dann deren Negation annehmen, wenn sämtliche konstitutiven Elemente fehlen<sup>39</sup>.

## 5.2 Negative Betrachtung

Nach Vorliegen einer Gesetzesnorm für den *defectus discretionis iudicii* wird in den Rotasentenzen immer deutlicher eine negative Betrachtung erkennbar. Mangel im Urteilsvermögen ist nicht nur dann gegeben, wenn alle konstitutiven Komponenten fehlen, sondern auch dann, wenn die Fähigkeiten des Intellekts gemindert, die kritische Funktion geschwächt und die Wahl unvollkommen ist.

## 6. DEPRESSION UND *DISCRETIO IUDICII*

Immer wieder hat sich die Rota in zweiter, dritter oder gar höherer Instanz mit der Depression zu beschäftigen. Sie wird nicht selten eingeführt, um den Klagegrund *gravis defectus discretionis iudicii* zu begründen<sup>40</sup>.

In den Urteilen werden die verschiedenen depressiven Verstimmungszustände genau unterschieden und dementsprechend der Grund der Nichtigkeit angegeben.

Die Gutachter diagnostizierten in einem Verfahren eine „*neurosis-anxiosa depressiva*“. Diese Form der Neurose wird wie alle neurotischen Störungen von Angst begleitet. Dazu kam im speziellen Fall eine Depression, die sich auch somatisch äußerte.

Der erste Rotaturnus kam nach dem Studium der Akten zu folgendem Ergebnis: Dem Nupturienten fehlte zum Zeitpunkt der Eheschließung die *sufficiens deliberatio*<sup>41</sup>. Hier wird der Nichtigkeitsgrund im Fehlen der kritischen Fähigkeit, in der fehlenden Kooperation von Verstand und Willen gesehen.

---

39 Vgl. dazu STANKIEWICZ, A., Il contributo della giurisprudenza rotale al „Defectus usus rationis et discretionis iudicii“: Gli ultimi sviluppi e le prospettive nuove: L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095, nn.1-2). Roma 2000, 185-186.

40 Vgl. MENDONÇA, A., Recent Jurisprudence on the Effects of Mood Disorders and Neuroses and Matrimonial Consent: Unico Ecclesiae Servitio, canonical studies presented to Germain LESAGE, O.M.I., on the occasion of his 75th birthday and of the 50th anniversary of his presbyteral ordination, M. THÉRIAULT / J. THORN (Hrsg.). Ottawa 1991, 147-179.

41 Vgl. RR 14.5.1984, c.Pompedda, n.13: Dec. 76 (1984) 278.



Der zweite Rotaturnus bestätigte das affirmative Urteil, sah aber den Nichtigkeitsgrund in der Neurose und stellte auf den Mangel der freien Selbstbestimmung ab, das Fehlen der Freiheit<sup>42</sup>.

In einem Fall hatte die Rota über die Nichtigkeit einer Ehe zu entscheiden, weil die Frau zum Zeitpunkt der Eheschließung wegen einer psychovegetativen Erschöpfung an einer Bewusstseinsstörung gelitten haben soll. Die Richter erklären, dass es verschiedene Arten und Grade der Bewusstseinsstörungen gibt, vom tiefsten reaktionslosen Stadium des Koma bis zu leichten Graden von Bewusstseinsstörungen. Sache des Gutachters ist es, Natur, Schwere und Wirkung der „*defatigatio animi*“ auf das Bewusstsein festzustellen<sup>43</sup>. Der Konsens ist ein bewusster und freier Akt des Menschen. Im Zustand der Bewusstlosigkeit ist kein menschliches Handeln möglich.

Eine Sentenz kennt „*praeter animi deiectionem forma endogna expressam*“ noch „*illa reactionis forma patefacta*“. Es wird auch die „*figura melancholiae*“ erklärt. Wie aus dem „in iure-Teil“ hervorgeht, sieht der Turnus den Grund der Nichtigkeit wegen Depression im Fehlen der inneren Freiheit des Depressiven<sup>44</sup>.

Der Rotagutachter sieht im gegenständlichen Fall den Grund der Nichtigkeit der Ehe wegen Depression in der „*debolezza volizionale oppositiva*“. Er kann sich nicht nur auf die wissenschaftliche Diskussion über die Wirkung verschiedener Störungen auf den Willen<sup>45</sup>, sondern auch auf die Rotajudikatur berufen<sup>46</sup>. In diesem Zusammenhang sei aber nicht verschwiegen, dass viele Psychiater vor einer allzu starken Trennung von Verstand und Willen warnen. Es ist nämlich schwer denkbar, dass jemand, der einen hinreichenden Vernunftgebrauch hat und an keinem schweren Mangel des Urteilsvermögens hin-

---

42 Vgl. RR 31.5.1985 c. Pinto, n.11: 77 (1985) 285.

43 Vgl. RR 26.3.1990, c. Stankiewicz, n.21: Dec. 82 (1996) 235.

44 Vgl. RR 17.1.1996, c. Funghini, n.4: Dec. 88 (1996) 13f.

45 Vgl. D'AURIA, A., Il difetto di libertà interna nel consenso matrimoniale come motivo di incapacità per mancanza di discrezione di giudizio. Pontificia Università Lateranense 1997, 88-114.

46 Vgl. RR 25.10.1972, c. Bejan, Mediolan. n.6: „Iurisprudencia N.A.T. in pluribus recentioribus decisionibus (cfr. inter alias, sententias: diei 16 maii a. 1961, coram E. Fiore; diei 19 decembris a. 1961, coram A. De Jorio; diei 28 iunii 1965, coram L. Anné; diei 12 ianuarii a. 1967, coram C. Lefebvre; diei 19 iulii a. 1967; diei 20 decembris a. 1967; diei 30 aprilis a. 1969, coram A. De Jorio; diei 31 ianuarii a. 1970, coram L. Anné; diei 17 iunii a. 1970; diei 21 octobris a. 1970; diei 16 iunii a. 1971; diei 26 iunii a. 1971, coram A. De Jorio; diei 30 octobris a. 1971; diei 27 maii a. 1972, coram H. Ewers), admittit magis proxime perturbari posse voluntatis determinationem quam intellectus functionem“.

sichtlich der wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten leidet, keine Fähigkeit hat, diese zu wollen, zu übertragen und zu übernehmen. Hier wird die Pathologie des Willens als sektoriell, unabhängig und autonom betrachtet, völlig getrennt von der Pathologie der verständlichen Funktionen. Der Wille steht aber in enger Verbindung mit dem Verstande. Verstand und Willen können wohl zum Studium getrennt analysiert werden, aber beim Zustandekommen des menschlichen Aktes wirken sie immer zusammen. Eine Pathologie des Willens ist deshalb immer eine Pathologie der verständlich-willentlichen Interaktion. Der Psychiater hat kein Instrument, um den Willen zu explorieren<sup>47</sup>, und der Philosoph weiß nicht, ob der Wille innerlich, seinshaft, stark oder schwach und durch Übung stärker sei<sup>48</sup>.

## 7. GUTACHTERLICHE SCHLUSSFOLGERUNGEN

Dr. K. kommt zum Ergebnis, der Antrag, aus Anlass der Taufe des zweiten Kindes kirchlich zu heiraten, falle in die „somatisierte endogen-depressive Phase“ des K. Er habe die Überzeugung gehabt, nicht mehr lange zu leben. In dieser Situation habe sich für ihn der Schritt zur Heirat relativiert. Er habe diese ohne inneren Widerstand über sich ergehen lassen. Seine vorher über Jahre durchgehaltenen Argumente, nicht kirchlich zu heiraten, um die problematische Beziehung zu NK nicht endgültig zu machen, seien aufgegeben worden, ohne dass sich Hinweise dafür ergeben, dass die Beziehung anders einzuschätzen gewesen wäre.

Nach Dr. K. erfolgte die Trauung im Schnellverfahren und ohne innere Beteiligung, vor allem ohne Hinweis auf nachhaltige Zustimmung. Im Vordergrund seien auch während der Zeremonie die Befürchtungen gestanden, körperlich nicht durchzuhalten.

Der Psychiater kommt aufgrund einer Gesamtbeurteilung der psychischen Verfassung des K. zur Zeit der kirchlichen Trauung zum Schluss, die psychischen Voraussetzungen zur Urteilsbildung, wie auch zu konsensfähiger Zustimmung und Willensäußerung seien bei K offensichtlich nicht gegeben gewesen.

---

47 Vgl. POLAINO-LORENTE, A., Cuadros psicopatológicos en cuanto que afectan a la validez matrimonial: El punto de vista del psiquiatra: FUENTES, J.A., Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales. Pamplona 1991, 229, schreibt, dass die Exploration des Willens schwieriger ist als die des Verstandes; denn „de hecho, no disponemos de ninguna prueba o instrumento que sirva para la exploración de la voluntad, cosa que no puede afirmarse respecto a la inteligencia“.

48 Vgl. WILLWOLL, A., Art. Wille: Philosophisches Wörterbuch, Sonderausgabe, hrsg. v. W. BRUGGER. Freiburg-Basel-Wien 1998, 466.

Prof. C. kommt nach dem Aktenstudium zum Ergebnis, die von K. vorgebrachten somatischen Beschwerden wie Kopfschmerzen, Herzklopfen, Schwindelgefühle, Schlafstörungen usw. seien sämtlich zum Zeitpunkt der kirchlichen Trauung vorhanden gewesen. Infolge des Krankenhausaufenthaltes und der neurologischen Untersuchungen, die ohne eine sichere Diagnose blieben, habe K. seine ganze Aufmerksamkeit auf seine körperliche Befindlichkeit konzentriert und diese als Anzeichen einer schweren somatischen Erkrankung interpretiert, die unausweichlich zu einem mehr oder weniger nahen Ende führen musste.

Der Psychiater diagnostiziert in K. eine maskierte Depression, die eine Benommenheit bewirkte. Er hält die verschriebenen Medikamente, auch die Alternativheilmittel für bedeutungslos. Für die festgestellte chronische Gastritis ist eine psychosomatische Komponente anzunehmen.

Nach Prof. C. kam es zur kirchlichen Trauung, weil K. keine willentliche Kraft mehr hatte, sich der Heirat zu widersetzen. Solche „Willensschwäche“ finde man oft bei depressiven Menschen. Wer die gutachterlichen Ausführungen mit der nötigen kritischen Distanz wertet, kommt zur Erkenntnis, dass Prof. C. keineswegs behaupten will, der Wille sei innerlich schwach gewesen. Er sieht das Ganze innerhalb einer psychologischen Dynamik der depressiven Person vom Typ des Melancholikers.

## 8. KANONISTISCHE BEURTEILUNGEN

Nach den klaren und eindeutigen Schlussfolgerungen der beiden Gutachter, K. sei zum Zeitpunkt der kirchlichen Trauung psychisch nicht in der Lage gewesen einen Ehekonsens zu erwecken, hat der Kanonist das letzte Wort. Ihm kommt es zu, die Expertisen zu bewerten, wobei auch die übrigen Umstände der Sache sorgfältig abzuwägen sind.

In prozessualer Hinsicht ist festzuhalten, dass beide Gutachter angeben, auf welche Art und Weise sie bei der Erstellung der Begutachtung vorgegangen sind. Die Expertisen lassen auch deutlich erkennen, dass beide der christlichen Anthropologie verpflichtet sind. Es besteht zudem kein Zweifel darüber, dass die Sachverständigen ihre Gutachten nach den Regeln der psychiatrischen Wissenschaft angefertigt haben. Die Gutachter enthalten sich auch des Urteils über die Nichtigkeit der Ehe, das allein dem Richter zusteht. In prozessualer Hinsicht sind die Sachverständigengutachten nicht zu beanstanden.

Wie steht es mit dem materiellen Urteil? Entspricht das von den Gutachtern aufgestellte Maß von Urteilskraft und freier Entscheidung dem, was kanonistisch als *discretio iudicii* bezeichnet und zur Leistung eines gültigen Ehekonsenses gefordert wird.

Dr. K. stellt darauf ab, dass die kirchliche Trauung in dem Zeitraum der Erkrankung fällt, die dem K. keine Wertung der Gründe für und gegen die Heirat ermöglichte. Er habe die bisher über Jahre durchgetragene Überzeugung, nicht kirchlich zu heiraten, aufgegeben und, soweit nachvollziehbar, gar nicht mehr als relevantes Argument mitberücksichtigt, auch nicht bewusst revidiert.

Prof. C. hebt zunächst hervor, dass die festgestellten somatischen Symptome eine starke Wirkung sowohl auf die verstandlichen wie auch willentlichen Fähigkeiten des Menschen haben. Dann ruft er in Erinnerung, dass es sich bei K. um eine depressive Phase, nicht um eine depressive Episode handelt, und dass das depressive Syndrom ein „*disturbo radicalmente unitario della persona*“ darstellte. Schließlich antwortet der Gutachter auf die Frage der Anwältin, was im gegebenen Zusammenhang „resignieren“ besage, kurz und prägnant, „resignieren“ bedeute „Fehlen der inneren Freiheit“.

Wie beide Gutachter feststellen, griff die Depression so tief in das geistige Gesamtgefüge des K. ein, dass zum Zeitpunkt der Eheschließung die wertende Einsicht und die Freiheit stark herabgesetzt waren. Bedenkt der Kanonist die psychische Verfassung des K. und das für einen gültigen Ehekonsens geforderte Maß an Urteilsvermögen, dann kommt er zur Erkenntnis, dass der Grad der für die Leistung des Ehekonsenses erforderlichen geistigen Fähigkeit nicht mehr vorlag. K. litt an einem *gravis defectus discretionis iudicii*.

Nach einer eingehenden Prüfung des gesamten Sachverhaltes in rechtlicher und tatsächlicher Hinsicht gewann der Rotarnus im gegenständlichen Fall die moralische Gewissheit über die Nichtigkeit der beklagten Ehe. Er hofft, dass der *Turnus superior* ebenfalls die moralische Gewissheit erlangt und das *tamquam in prima instantia* gefällte affirmative Urteil bestätigt.

# DIE SCHOLASTISCHEN *BONA „FIDES - PROLES - SACRAMENTUM“* FUNDAMENT UND BEFREIENDER IMPULS FÜR DIE AUSLOTUNG DER SAKRAMENTALITÄT DER EHE?

von Wendelin Knoch

## A. AKTUELLE PERSPEKTIVEN ZUR GEWICHTUNG DER „SCHOLASTIK“

### a. „Systematische“ und „kanonistische“ Akzente

Aktuelle „systematische“ Beiträge lassen gewichtige Vorentscheidungen im Umgang mit „dem Mittelalter“ erkennbar werden. Sehen wir von spezifisch theologie- u. dogmengeschichtlichen Untersuchungen ab, wird diese Epoche (1.) als faktisch für heutige Anfragen und Klärungen unbedeutend - weil „überholt“ - entweder gar nicht oder lediglich nebenbei erwähnt<sup>1</sup>, oder (2.) auf THOMAS VON AQUIN und damit die Hochscholastik - ggf. mit der Nennung weiterer bedeutender Theologen - focussiert<sup>2</sup>, wobei (3.) neuere Forschungsergebnisse außerhalb der Theologie weitgehend ausgeblendet sind<sup>3</sup>, binnentheologisch der Rekurs auf bestimmte „Standardwerke“ - unabhängig von deren Publikationsjahr - als ausreichende Fundierung gilt<sup>4</sup>. Lehramtliche Texte aus dieser Epoche werden - in der Regel ohne Reflexion ihres dogmatischen Eigengewichtes - als Bestätigung festgestellter „Grundlinien“ präsentiert<sup>5</sup>.

---

1 RUDELLI, P., *Matrimonio come scelta di vita. Opzione - vocazione - sacramento*. Rom 2000, eine moraltheologische Untersuchung.

2 Vgl. bereits RATZINGER, J. (Hrsg.), *Aktualität der Scholastik*. Regensburg 1975.

3 Als sehr instruktiv zum MA ist zu verweisen auf: (u.a.) SEIBT, F., *Glanz und Elend des Mittelalters. Eine endliche Geschichte*. Berlin 1987, bes. 289-300 („Neue Lehre - alte Lehre“); KLAPISCH-ZUBER, Ch., *Die Frau und die Familie: LE GOFF, J. (Hrsg.), Der Mensch des Mittelalters*. Frankfurt-New York 21990, 312-339.

4 Dazu gebündelt: KNOCH, W., *Lehrstück Mediävistik: Das Mittelalter*, Bd. 6, 2000, Heft 1 (im Druck).

5 Vgl. dazu - in kritisch-referierender Perspektive -: KNAPP, M., *Glaube - Liebe - Ehe. Ein Versuch in schwieriger Zeit*. Würzburg 2000, 82-93.

Dass Publikationen aus dem Bereich der Kanonistik hier ein differenzierteres Bild ergeben, ist deshalb nicht verwunderlich, weil die Rechtsquellen in ihrer zentralen Bedeutung auch für aktuelle Rechtsfindung unmittelbar einleuchten.

## b. Der Zugriff auf die Ehelehre

Im Blick auf die Wahrnehmung scholastischer Ehelehre lässt sich das allgemein Gesagte konkretisieren.

In den systematischen Beiträgen nämlich ist der Konsens über die Dominanz der augustinischen Ehelehre bis zur Hochscholastik so einhellig, dass Interpretationsdifferenzen innerhalb der frühscholastischen Ehelehren als eher marginal eingestuft werden<sup>6</sup>. Stichworte sind hier u.a. die sogenannte „Paradiesesehe“<sup>7</sup>, verbunden mit der Frage nach der „*institutio*“ der Ehe<sup>8</sup>, sowie die Lehre der drei „*bona matrimonii*“, *fides*, *prolis*, *sacramentum*<sup>9</sup>. - Die Mitte der

---

6 Vielfach findet sich das pauschalisierende negativ besetzte Urteil einer stark vom Kirchenrecht geprägten Ehelehre in der Epoche der Scholastik. Dazu (u.a.) KOCH, G. / BREUNING, W. Die Ehe des Christen. Lebensform und Sakrament. Freiburg 1981, hier: G. KOCH, bes. 19-22. Es sollte aber nicht übersehen werden, welche Verdienste gerade im Blick auf eine Konsolidierung der Ehe den kirchenrechtlichen Vorgaben zukommt. Besonders deutlich macht dies z.B. ein Blick auf das weltlich irische Recht im Frühmittelalter, das viele Scheidungsgründe zuließ. Siehe dazu: KNOCH, A., Ehescheidung im alten irischen Recht: Studies in early irish law, by R. THURNEISEN (u.a.). London 1936, 235-268. Dazu auch: MICHEL, A., Die Sentenzen des Kardinals Humbert. Das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform. Leipzig 1943, 2. Er weist auf die Bedeutung des römischen Stuhls für die Rechtsgestaltung seit der Mitte des 11. Jh. hin, bes. im Blick auf die Fixierung der Unauflöslichkeit der Ehe.

7 ZEIMENTZ, H., Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus. Anhang: Der Ehetraktat „In primis hominibus“ aus der Schule von Laon als Quelle des Ehetraktates der „Sententiae Atrebatenses“ und Walters von Mortagne. Düsseldorf 1973. GERWING, M., Paradiesesehe, LexMA VI, 1699-1700 (Lit.)

8 Differenzierte Perspektiven der Sakramentenlehre der Scholastik sind zu entnehmen: FINKENZELLER, J., die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, HDG IV, 1a, Freiburg 1980; KNOCH, W., Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre. (BGPhThMA, N.F. 24) Münster 1983. Zur scholastischen Ehelehre: KNOCH, W., Ehe I. Biblisch - theologisch - sakramentale Eheauffassung, LexMA III, 1616-1618.

9 Bereits die älteste Schule benennt diese „*bona matrimonii*“, hier allerdings mit der Nennung der „*proles*“ an der 1. Stelle, vor „*fides*“ und „*sacramentum*“. Siehe dazu:

folgenden Ausführungen klingt bereits an! - Nicht zu übersehen ist dabei auch die theologische Wertung der fröhscholastischen Eheologie: unreflektiert auf dem Fundament patristischer, besonders augustinischer Theologie stehend, erscheint hier lediglich HUGO VON ST. VIKTOR<sup>10</sup> als ein herausragender, in seiner Zeit freilich faktisch einflusslos bleibender Wegweiser hin zu einem Umbruch der Eheologie, den THOMAS VON AQUIN als „Reformer“<sup>11</sup> eingläutet hat. Erstmals sei bei HUGO VON ST. VIKTOR der Sakramentsbegriff im Sinne eines *signum efficax*, also eines gnadenvermittelnden Zeichens, auf die Ehe als einem der 7 Sakramente des Neuen Bundes angewandt<sup>12</sup>.

Die Lehre von den „*bona matrimonii*“ tritt als Thema eines eigenen Kapitels innerhalb der Ehelehre dort zurück, wo die Eheologie vom „*sacramentum*“ her reflektiert und von hierher dann die „*bona matrimonialia*“ „*fides*“ und „*prolis*“ zugeordnet und gewichtet werden<sup>13</sup>.

Die weitgehende Kongruenz solcher theologischen Einschätzung und Gewichtung scholastischer Eheologie außerhalb der theologischen Mediävistik<sup>14</sup> entbindet freilich nicht von der Klärung der Anfrage: werden hier nicht - in Zeichnung und Akzentuierung einer Gesamt- bzw. Entwicklungslinie - Perspektiven und zeitgenössische Impulse ausgeblendet, die aktuell nicht nur für die Systematische Theologie, sondern auch darüber hinaus gerade für die Kanonistik dort von Bedeutung sind, wo mit der Auslotung der Sakramentalität der Ehe zugleich die Grenze gegenüber einer nichtsakramentalen ehelichen Verbindung markiert werden muss.

REINHARDT, H.J.F., Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon. (BGPhThMA, N.F. 14) Münster 1974.

- 10 Zur Ehelehre HUGOS: KNOCH, Einsetzung (Anm. 8), 110-113.
- 11 PESCH, O.H., Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Mainz 1988, spricht sogar von THOMAS VON AQUIN als „eine Art ‚Modernist‘“ (ebd., 222), da er sich „gegen die bis dahin unangefochtene Theorie des Augustinus von der ‚Paradiesesehe‘“ gewandt habe (ebd.). - Kennzeichnend ist freilich, dass auch PESCH als Beleg der Ansicht, wegen der Verbindung von Lust und Zeugungsakt habe es im Paradies „keine geschlechtliche Vereinigung gegeben“ (ebd.), keinen Scholastiker anführt! Diese Magistri unterscheiden nämlich zwischen „*delectatio*“ und „*libido*“ im Akt körperlicher Einung, ganz abgesehen vom „*officium*“, das von Gott gerade damit verbunden ist „*in paradiso*“. (Näheres dazu in Abschnitt B)
- 12 Siehe KNAPP, Glaube (Anm. 5), 89.
- 13 Dazu kurzgefasst über die Sicht der Ehe bei THOMAS VON AQUIN: SCHÜTZ, L., Thomas-Lexikon. Stuttgart 1958, „*matrimonium*“ (473f).
- 14 Dazu siehe: GOETZ, H.W., „Es ist nicht gut, daß der Mensch alleine sei“: Ehe und Familie zwischen weltlich und geistlichen Zwängen: ALTHOFF, G. / GOETZ, H.W. / SCHUBERT, F., Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Menschen im Schatten der Kathedrale. Darmstadt 1998, 115-138.

## B. DIE SCHOLASTISCHEN „BONA MATRIMONII“

### 1) Die Aussagen der Scholastiker

1.1 Auf augustinischem Fundament aufruhend, sind die Ehelehren der Scholastik durch Präsentation, Reflexion und Beantwortung von Grundfragen geprägt. Die Fülle der Ehetraktate, die uns - nur z.T. kritisch ediert - überkommen sind, geben ein beredtes Zeugnis dafür ab, welch hohen Stellenwert gerade im Blick auf die Alltagspraxis im scholastischen Lehrbetrieb dieser Themenkomplex besessen hat. Als exemplarisch für die Argumentationsfigur der fröhscholastischen Magistri seien im Folgenden als 1. die Aussagen von PETRUS LOMBARDUS im 4. Buch seiner „Sententiae in IV libris distinctae“, ca. 1158 abgeschlossen<sup>15</sup>, sowie von WILHELM VON AUXERRE († 1231) mit den Aussagen im 4. Buch seiner „Summa Aurea“ vorgestellt<sup>16</sup>. - Die bündelnde Textanalyse ermöglicht zugleich, einige der abweichenden Grundakzente deutlich zu kennzeichnen, die HUGO VON ST. VIKTOR<sup>17</sup> - zeitlich den beiden erstgenannten Magistri voraufgehend - in seiner Ehelehre formuliert hat. Hier wird die innovative Größe dieses genialen Fröhscholastikers fassbar, der sich in wesentlichen Teilen seiner Ausführungen „*de matrimonio*“ für heutiges Nachdenken über das Ehesakrament geradezu „modern“ ausnimmt, ohne deshalb jene Aussagen Hugos unterschlagen zu müssen, mit denen er im Horizont zeitgenössischer Argumentationen verbleibt.

1.2 Den Aussagen über die 3 „*bona coniugii*“ ist in den Ehetraktaten jeweils ein eigener Abschnitt gewidmet, wobei deutlich wird, dass voraufgehende Klärungen (bes. zu Begriffsbestimmung, Einsetzung der Ehe) hier nochmals aufgegriffen oder bereits auf die „*bona*“ hin erfolgt sind.

#### 1.2.1 Petrus Lombardus († 1160)

PETRUS LOMBARDUS stellt an den Anfang seines Traktates die Ausführungen über die „*institutio*“ der Ehe. Hier betont er nicht nur, dass die Einsetzung der Ehe - im Unterschied zu allen anderen Sakramenten - vor dem Sündenfall erfolgt ist; überdies steht für ihn mit Verweis auf Gen 2,23f fest, dass dies durch Gott „*propter officium*“ geschah. Zwar spricht diese von PETRUS LOMBARDUS zitierte Schriftstelle ausdrücklich lediglich davon, dass Adam und Eva „von

15 Magistri PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV Libris distinctae*, Tom. II, Liber III et IV. Grottaferrata 1981, 231 ff.

16 Magistri GUILLELMI ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, Liber quartus. Paris-Grottaferrata 1985.

17 Ausführliche Angaben zu HUGO V. ST. VIKTOR, einschließlich Werkverzeichnis und Literatur siehe: BBKL 2 (1990), 1148-1151.



gleichem Gebein und Fleisch“ sind und überdies zur körperlichen Vereinigung drängen<sup>18</sup>. Für PETRUS LOMBARDUS aber steht fest, dass hier das Ziel der Nachkommenschaft benannt ist: „*ut natura multiplicaretur*“<sup>19</sup>.

Vor dem Hintergrund strahlender Paradieseschildung zeigt sich der Sündenfall als ein überaus gewichtiger Einschnitt. Nunmehr ist die Ehe als Heilmittel notwendig, hat doch die Sünde die Erfahrung des ehelichen Miteinanders grundlegend verändert. Zwar ist die Weckung von Nachkommenschaft von Gott her auch „*post peccatum*“ nochmals als bleibende Zielbestimmung ausdrücklich bestätigt<sup>20</sup>, aber es sind nunmehr die „*bona coniugii*“, die vom Akt körperlicher Vereinigung die Sünde fernhalten<sup>21</sup>. Gerade weil Gott die Ehe in seiner Güte nunmehr neu als Heilmittel eingesetzt hat, ist zugleich die Freiwilligkeit des Eheschlusses zum Ausdruck gebracht.

PETRUS LOMBARDUS erinnert des weiteren daran, dass die Ehe eine „*res bona*“<sup>22</sup> ist. Auch wenn hier noch nicht von „*gratia*“ gesprochen ist, darf die starke Gewichtung nicht übersehen werden: die Stiftung der Ehe durch Gott selbst „*inter primos parentes*“. Das erste Paar wird mit Elternpaar identifiziert. Das Bestehen der Gemeinschaft geht also der Stiftung der Ehe voraus. Gott verbindet die Erschaffung von Adam und Eva mit der Intention von Nachkommenschaft, wobei das Miteinander als Grundlage gilt. Die Ehe birgt also m.a.W. die Gemeinsamkeit „im Fleisch“, von Adam dankbar zum Ausdruck gebracht, als Fundament mit ein. Hinzu kommt nunmehr freilich ein zweites, was den Blick auch von der Schöpfung hin auf die Wirklichkeit der Erlösung weitet. Unvermittelt ist von Jesus Christus die Rede. Er nämlich hat das *bonum* der Ehe durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Cana nachdrücklich unterstrichen, - eine Gutheit, die im Ehescheidungsverbot - außer dem Fall des Ehebruchs<sup>23</sup> -, nachdrückliche Bestätigung erfahren hat. Durch diese doppelte Einbindung der Ehe in den neutestamentlichen Verstehenshorizont ist zugleich die Ehe als Sakrament bestätigt, und dies gemäß der „klassi-

18 „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen; denn vom Manne ist sie genommen. Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2,23b/24). PETRUS LOMBARDUS zitiert diese Schriftstelle wörtlich (Dist. XXVI, Cap. 1, 2, Zeilen 13f) (Ed. S. 416).

19 PETRUS LOMBARDUS, Dist. XXVI, Cap. 2,1, Zeilen 6f. (Ed. S. 417). Für das Paradies betont er „*nuptiae honorabiles*“ (ebd., Z. 3); vgl. Anm. 11.

20 Ebd., Z. 8.

21 Siehe: Dist. XXXI, Cap. 1 (Ed. S. 442).

22 Dist. XXVI, Cap. 5, 2 (Ed. S. 419).

23 Mt 5,32; Mt 19,9 (sog. „Unzuchtsklausel“); siehe dazu GIESEN, H., Unzucht. I. Biblisch-theologisch, LThK<sup>3</sup>, Bd. 10, 449f.

schen“ Definition als „*sacrum signum sacrae rei*“, wie die Aussage des hl. PAULUS (Eph 5,31f) unterstreicht. Zeichenhaft tritt nämlich in der christlichen Ehe zutage sowohl die geistliche wie die körperliche Verbindung, die zwischen Christus und der Kirche besteht. Denn in der Ehe sind der *consensus* der Seelen der Brautleute wie auch die körperliche Vereinigung zu unterscheiden. Die Bindung von Braut und Bräutigam vollzieht sich sowohl in der Liebe, die ihren Ausdruck im *consensus* findet, als auch in der Gleichheit der Natur, welche die Copula unterstreicht. Und beides prägt auch die Verbindung zwischen Christus und der Kirche<sup>24</sup>.

Gerade die Ehe zwischen Joseph und Maria unterstreicht, dass bereits der *consensus*, d.h. die liebende Bindung der Eheleute aneinander, die Ehe begründet. Wohl ist die tatsächliche körperliche Einigung der Ehegatten der volle Ausdruck der Verbindung zwischen Christus und der Kirche, da dieser durch die Übernahme der Menschennatur die Glieder der Kirche mit dem Haupt verbunden hat. Jedoch ist Ehe primär ein „heiliges Zeichen“ der geistlichen Verbindung und der Beglückung der Seelen (der Gatten). Durch beides müssen die Eheleute untereinander verbunden sein<sup>25</sup>. Damit steht für PETRUS LOMBARDUS fest: es ist der *consensus*, der die Ehe begründet. Ehe besteht deshalb seit der *desponsatio*, in der der Ehepakt ausgedrückt ist<sup>26</sup>.

Doch werfen wir jetzt unmittelbar unseren Blick auf die Aussagen dieses Magisters zu den „*bona coniugii*“.

Es fällt auf, wie deutlich PETRUS LOMBARDUS die mit der körperlichen Vereinigung verbundenen Gefühle mit der Sündenbetroffenheit des Menschen identifiziert. Deshalb besteht für ihn die Gnade der Ehe im Bewahren des ehelichen Aktes vor der Sünde. Die Definition der 3 Ehegüter entnimmt PETRUS LOMBARDUS unmittelbar AUGUSTINUS: *fides, proles, sacramentum*. Dabei bezieht sich die *fides* auf das Eheband, die Nachkommenschaft (*proles*) schließt sowohl das liebende Zueinander als auch religiöse Kindererziehung mit ein. *Sacramentum* schließlich findet Ausdruck in der Unscheidbarkeit der Ehe und dem Verbot, einander „bei Unfruchtbarkeit“ um der Nachkommenschaft willen aus der Ehe zu entlassen. Das ist, und hier wiederholt sich PETRUS LOMBARDUS nochmals, aus dem Sakramentsbegriff als „*rei sacrae signum*“ zu entnehmen, der sich auf die geistliche und untrennbare Verbindung Christi mit der Kirche bezieht<sup>27</sup>.

---

24 Siehe Dist. XXVI, Cap. 6,1 (Ed. S. 419).

25 Dist. XXVI, Cap. 6, 2-5 (Ed. S. 420).

26 Dist. XXVII, Cap. 7-8, Z. 7f (Ed. S. 428).

27 Dist. XXXI, Cap. 1 (Ed. S. 442); siehe auch: ebd., Cap. 2-3, Z. 19-21 (Ed. S. 443).

Damit kann freilich die Gegenprobe gemacht werden. Nicht alle Ehen besitzen die drei *bona*<sup>28</sup>. So ist Nachkommenschaft zwar vielen Ehen eigen, nicht aber das „*bonum proles*“. Und Sakramentalität setzt eine eheliche Verbindung von „legitimen Personen“<sup>29</sup> voraus.

Bewahren die „*sanctitas coniugii*“ und das „*bonum nuptiale*“ die körperliche Vereinigung vor Sünde, so ist damit freilich zugleich ex negativo die bestehende Heiligkeit der Ehe, die im Hinblick auf die Verbindung zwischen Christus und der Kirche besteht, umso deutlicher herausgestellt. Damit bleibt freilich offen, in welcher Weise die Eheleute selbst in diese Gnadenhaftigkeit ihrer Ehe mit einbezogen sind. Bringt gerade hier nun jene Summe Klarheit, welche den Übergang von der Früh- hin zur Hochscholastik bezeichnet?

### 1.2.2 Wilhelm von Auxerre († 1231)

WILHELM VON AUXERRE versucht, mit der Summa Aurea, seinem - wie der Beinamen sagt - überaus erfolg- und einflussreichen Lehrbuch, ca. 1222 verfasst, den Ertrag der fröhscholastischen Theologie zu bündeln. Es sind 5 Fragen, die seinen Ehetraktat strukturieren. 1. ist zu klären, was überhaupt Ehe bedeutet; 2. sind die Gründe für eine Ehe zu beleuchten; 3. ist zu klären, ob die Ehe bereits im Naturrecht verankert ist; 4. ist über die „*bona matrimonii*“ zu handeln, und 5. schließlich über: Ehehindernisse<sup>30</sup>. Einleitend klärt WILHELM VON AUXERRE auch das Verhältnis von Ehe und Gnade sehr präzise. Dabei fällt bereits sprachlich eine Spannung auf: Da die Sakramentenlehre mit dem Ehetraktat abgeschlossen wird, beginnt WILHELM mit dem Hinweis: bisher seien gnadenvermittelnde Sakramente behandelt. Nun aber sei zu sprechen „*de sacramentis conservativis gratiae*“, gnadenbewahrende Sakramente also. Dabei macht WILHELM VON AUXERRE aber sogleich deutlich, dass es hier nur um die Ehe geht, der Plural also ein einziges Sakrament erfasst, eben die Ehe. Durch sie wird Gnade bewahrt. Ehe ist also einer Medizin gleich, die vor einem Hineinfallen in Sünde bewahrt<sup>31</sup>. Mit anderen Worten bezieht sich die Wirksamkeit auf das Bewahren der ungebrochen vom Ursprung her mit der Ehe bereits verbundenen Gnade.

Beachten wir wohl: für WILHELM VON AUXERRE steht fest: wer die Ehe annimmt, tritt in einen Bund ein. Dieser hat seine Zielbestimmung bereits von Gott her erhalten und bezieht in sein *tertium bonum*, nämlich „*sacramentum*“, grundlegend die Zuneigung der Gatten ein. Die Gnadenerfülltheit der Ehe wird

28 Ebd., Cap. 2,4; Z. 22f (Ed. S.443).

29 Dist. XXVII, Cap. 2 (Ed. S. 422).

30 Tract. XVII, Z. 7-11 (Ed. S. 380).

31 Vgl. Z. 3-6.

nämlich durch ihre Signifikanz im Hinblick auf die liebende Verbindung Christi an seine Kirche voll erkennbar. Also ist die bereits bestehende Gnade des Ehebundes, in die die Eheleute durch ihren Konsens hineingeführt werden, Ausdruck der seit jeher - seit dem Paradies - bestehenden gottgesetzten Dignität der Ehe. Das *efficax* wird also von Gott her gefüllt. Eine auch durch den Sündenfall der Ehe als Gemeinschaft der Herzen nie entzogene Gnade, welche die „*bona coniugii*“ selbstverständlich einschließt, wird von Gott selbst den Eheleuten als solche bewahrt. Da aber die Sündenverfallenheit des Menschen sich vor allem in seiner Leiblichkeit auswirkt, bis hin zum Tod, ist es auch für WILHELM VON AUXERRE nur folgerichtig, dass das „*bonum proliis*“ als „*bonum matrimonii*“ also der Bewahrung der Gnadenhaftigkeit im Sinne der göttlichen Bestimmung der Ehe bedarf.

WILHELM VON AUXERRE betont dies weiterhin nachdrücklich, dass Mann und Frau in ihrer Unterschiedenheit dem Ehebund in seiner Einheit das Gepräge geben. Und er weist hier sogar auf das Sakrament der Eucharistie hin, näherhin auf Brot und Wein, verbunden zur Einheit dieses Sakramentes<sup>32</sup>. Umso bemerkenswerter ist die Selbstverständlichkeit, mit welcher er auch die Möglichkeit des „*solvere*“ einer Ehe anspricht<sup>33</sup>. Feinsinnigkeit verrät WILHELM VON AUXERRE auch dort, wo er der Einsetzung der Ehe nachgeht. Hier differenziert er in Bezug auf die „*institutio in paradiso*“. Es sei genauerhin von einer zweifachen Einsetzung der Ehe im Paradies zu reden, im himmlischen und im irdischen Paradies nämlich. Zum erstgenannten wurde Adam im Schlaf entführt (entrückt), weswegen er beim Anblick der Eva auch in prophetischem Geist ausrufen konnte: Das ist Bein von meinem Bein (Gen 2,23).

Was aber schreibt WILHELM zu den drei Ehegütern? Im Abschnitt „*De bonis matrimonii*“<sup>34</sup> klärt WILHELM VON AUXERRE in 3 Schritten: 1. die „*boni matrimonii*“, 2. ob das „*bonum matrimonii*“, das die Ehe ist, die eheliche Vereinigung von jeder Sünde entschuldigt, 3. was zur Ehescheidung zu sagen ist<sup>35</sup>. Dabei interpretiert er das *bonum fidei* im Sinn der „*fidelitas*“, der Treue also, in der die Eheleute aneinander anhängen. Diese schließt ein, dass keiner der beiden noch andere (Ehe-) Versprechen gibt oder sich mit anderen (Partnern) vermischt, und zudem auch, dass jeder der Gatten dem anderen das ehelich Geschuldete auch gewährt. Auch für WILHELM VON AUXERRE steht überdies

32 Tract. XVII, Z. 24ff (Ed. S. 381).

33 Hier ist die Ehe der Ungläubigen im Blick. Eine Herabsetzung des Schöpfers löst die Ehe. „*Tale enim matrimonium non est ratum*“. Tract. XVII, Cap. I, Z. 11 (Ed. S. 381).

34 Ebd., Cap. IV. (Ed. S. 399ff).

35 Für diese Erläuterungen wird wiederum AUGUSTINUS als der maßgebliche Zeuge herangezogen. Vgl. ebd., Quaestio I (Ed. S. 400).

fest, dass das „*bonum prolis*“ erst mit der religiösen Erziehung der Nachkommenschaft tatsächlich gegeben ist. Und auch in Bezug auf die Sakramentalität der Ehe folgt er der gängigen Ansicht: Diese schließt ihre Unscheidbarkeit ein, da die Ehe die untrennbare Verbindung zwischen Christus und der Kirche im Zeichen real vorstellt. Es ist also nicht die Unscheidbarkeit selbst bereits das „*tertium bonum*“!

Halten wir fest: Die Ehe ist als Sakrament nicht nur gleichsam „passives“ Heilszeichen, durch Gottes schöpfungsmächtiges Handeln in Liebe geprägt, vollendet im Erlösungswerk Jesu Christi. Die Ehe bezieht in ihrer Sakramentalität die Eheleute aktiv mit ein, ist lebensformend.

Gerade an dieser Stelle zeigt sich nun die Bedeutung der Aussagen HUGOS VON ST. VIKTOR, der zeitlich den beiden bereits vorgestellten Scholastikern voraufgeht.

### 1.2.3 Hugo von St. Viktor († 1141)

Für ein Sakrament - im engeren Sinn<sup>36</sup> - gilt für HUGO VON ST. VIKTOR: es ist dadurch gekennzeichnet, dass es - weil „*vas gratiae*“ - eine Gnade bezeichnet, die es tatsächlich enthält. Damit besitzen die Sakramente einen medizinalen Charakter, der zugleich die Intention ihrer Einsetzung deutlich macht. Jedes Sakrament bezeichnet deshalb eine bestimmte Gnade, *sacramentum est signum efficax gratiae*. Weil aber die Ehe eine Ausnahme bildet, - von ihr ist festzuhalten: „*ante peccatum institutum invenitur*“<sup>37</sup> - wird HUGO hier sogleich konkret. Mit der Ehe wird nicht im Blick auf einen *defectus* ein heilwirksames Zeichen gesetzt, das diesen Schaden „heilt“. Bereits im Paradies eingesetzt, eignet der Ehe vielmehr von diesem Anfang her eine zweifache Zeichenhaftigkeit. Hier findet das geistliche, intime Verhältnis Gottes zur Seele des Menschen ebenso Ausdruck wie die bräutliche Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche. Auf letzteres verweist das *officium* der *copula carnalis*. Das Erstgenannte ist das Grundlegende. Als Liebesbund nämlich ist die Ehe *sacramentum* jener Gemeinschaft, „*quae in spiritu constat inter Deum et animam*“<sup>38</sup>. Weil der Ehebund widerspiegelt, dass Gott die menschliche Liebe mit seiner Gegenwart füllt, ist die Ehe „*sacramentum*“ eines ungebrochenen Gott-Mensch-Verhältnisses. Deshalb kann PAULUS in die Ausdeutung der Tiefenschicht der Ehe - unbeschadet der Tatsache, dass Ehe als Lebensgemeinschaft *post peccatum* auch die Folgen des Sündenfalles zu tragen hat, - diese ursprüngliche Zei-

36 Zur allgemeinen Sakramentenlehre HUGOS VON ST. VIKTOR: vgl. KNOCH, Einsetzung (Anm. 8), 81-92.

37 Cap. XIII, *De institutione coniugii ante peccatum*; PL 176, 314f; DS I, 8,13, hier 314.

38 PL 176, 481 B.

chenhaftigkeit, die aus der Gegenwart Gottes in innigster Nähe lebt, mit der Zeichenhaftigkeit im Hinblick auf das Verhältnis Christi zu seiner Kirche gleichsam „aufladen“. Die Ehe hat von ihrem Ursprung her keinen medizinischen Charakter. Sie stellt die Eheleute vielmehr in die ursprüngliche Gnade, d.h. die Nähe Gottes selbst hinein, dem „*coniugii auctor*“<sup>39</sup>. Im aktuellen Vollzug ist die Ehe deshalb der Ort der Selbstoffenbarung Gottes. „*Haec dilectio, qua masculus et femina in sanctitate coniugii animis uniuntur, sacramentum est etsi nunc illius dilectionis, qua Deus rationali animae intus per infusionem gratiae et spiritus sui participationem coniungitur*.“<sup>40</sup> Deshalb bedarf die eheliche Gemeinschaft zu ihrer Gültigkeit auch der „*copula carnalis*“ nicht. Des unbeschadet setzt Gott als „*institutor et ordinator*“<sup>41</sup> bereits in diesem Anfang auch das „*coniugii officium*“ (mit Verweis auf Gen 2), das auf die unlösbare Verbindung Christi mit der Kirche verweist.

Die Ehelehre HUGOS überschauend, ist freilich festzuhalten: er scheint die Weite seiner Eheologie dort nicht zu bewahren, wo er von der körperlichen Vereinigung der Ehegatten spricht. Zwar steht für HUGO fest: das „*sacramentum*“ der Ehe - die innerste Verbundenheit Gottes - besteht ungebrochen von Anfang an, und sie wird noch verstärkt durch die mit der zweiten Einsetzung gegebene Bedeutung der Ehe als „Heilmittel“. Die Heiligung der Ehe durch Gott bedeutet in Bezug auf die leibliche Dimension der Ehe aber *post peccatum* (lediglich) eine Entschuldigung der körperlichen Vereinigung<sup>42</sup>. Dennoch bleiben seine Impulse wichtig. Indem HUGO VON ST. VIKTOR die Sakramentalität der Ehe von ihrer Eigenart als Liebesbund her bestimmt, macht die Ehe für ihn das Innerste Gottes offenbar, von Johannes in die Worte gefasst: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16). Weil die Dignität der Schöpfung auf dieser Ebene nicht durch die Sünde zerstört worden ist, erweitert die Ehe den von AUGUSTINUS vorgegebenen Sakramentsbegriff: sie ist seit ihrer ersten Einsetzung wirksames Gnadenzeichen, von Gott selbst in der „*secunda institutio*“ bestätigt.

## 2. Textanalyse

Die hier exemplarisch vorgestellten fröhscholastischen Ehelehren könnten vielfache farbige Ergänzungen erfahren, war doch gerade die Ehe für die Magistri dieser Epoche ein überaus wichtiges *Tractandum*. Aber der Blick auf die hierzu einschlägigen Aussagen von HUGO VON ST. VIKTOR, PETRUS LOMBARDUS

39 PL 176, 481.

40 PL 176, 482 D.

41 PL 176, 481C.

42 Wörtlich lautet die Aussage HUGOS: „*Secunda institutio coniugium in foedere dilectionis (sic!) sancivit, ut per eius bona id, quod in carnis commixtione infirmitatis erat et delicti, excusaretur.*“ PL 176, 481 C.

und WILHELM VON AUXERRE mag genügen, um die Weite des Horizontes bewusst zu machen, in den diese Ehelehren hineingestellt sind. So wird zugleich die Ansicht als Fehleinschätzung erkennbar, bis zur Hochscholastik sei die Ehe als Sakrament nur unzureichend thematisiert worden. Gerade das Nachdenken der Magistri über die drei „*bona coniugii*“ zeigt ein deutlich differenzierteres Bild.

Der Magister der Frühscholastik versteht sich vor allem als „*magister in sacra pagina*“, als Ausleger der Hl. Schrift also, deren Autorität diejenige bedeutender Theologen der Patristik und Nachpatristik zur Seite stehen<sup>43</sup>. Noch bis zu den Zeiten eines THOMAS VON AQUIN war es für das Erreichen einer „akademischen“ Lehrbefugnis unverzichtbar, neben dem Nachweis über die Kenntnisse der einschlägigen Vätertexte auch eine Kommentierung des DIONYSIUS AREOPAGITA vorzulegen. Dies bedeutete aber keineswegs eine lediglich den Text erhellende Fortschreibung. Solche Interpretationen sind vielmehr durch z.T. sehr eigenständige Einsichten und Reflexionen geprägt. In Bezug auf die Ehelehre heißt dies konkret: von den Magistri selbst markierte Schwerpunkte, systematisch *in capitula* abgehandelt, müssen auf ihre Implikationen hin „abgeklopft“ werden.

Wird nach der Sakramentalität der Ehe gefragt, ist eine Grundspannung offenkundig. Zum einen nämlich ist es für die Frühscholastiker weitestgehend selbstverständlich, dass die Ehe zu den „*sacramenta maiora*“ gehört. Diese Wertung wird durch die schriftbelegte Einsetzung durch Gott bereits bezeugt. Zum anderen aber gehört zu den „*bona matrimonii*“ als „*tertium bonum*“ „*sacramentum*“. Deshalb ist die Sakramentalität der Ehe als eigengeprägt und vielschichtig in den Blick zu nehmen.

2.1.1 Von grundlegender Bedeutung für ein Verständnis der Ehe ist die sog. „Paradiesesehe“, die zugleich die göttliche Einsetzung der Ehe bezeugt. Da Gott hier als *Institutor et Ordinator* tätig geworden ist, ist das Nachdenken über die gottgeschaffene Gemeinschaft von Adam und der aus seiner Rippe geschaffenen Gattin, um die Sprache der Bibel aufzugreifen, „*ante peccatum*“ keineswegs nur eine Fortschreibung augustinischer Ehelehre. Für die Frühscholastiker erhält vielmehr gerade hier die christliche Ehe gleichsam ihren „Sitz im Leben“. Deshalb wird die Bedeutung der frühscholastischen Ehe-theologie verkürzt, wenn als für heute bedeutsam einzig die Aussagen HUGOS VON ST. VIKTOR in den Blick genommen werden, interpretiert vor dem Hintergrund seiner allgemeinen Sakramentenlehre. Sie gehören nämlich zum „Gesamt-Panorama“ frühscholastischer Ehe-theologie, sind vom zeitgenössischen Umfeld nicht ablösbar.

---

<sup>43</sup> Vgl. dazu: KNOCH, W., Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie. Eine Einführung. Paderborn 1992, bes. 43-50 („Kennzeichen theologischer Arbeit“).

2.1.2 Worauf zielen also - unbeschadet individueller Akzentsetzungen - die Aussagen der Magistri zur (christlichen) Ehe? Es ist vor allem die Verdeutlichung des theologischen Aspektes. Er weist dann auch den anthropologischen Dimensionen der Ehe den ihnen gebührenden Platz zu.

Gottes Handeln und das Erkennen der Sinnspitze dieses schöpferischen Handelns Gottes, das in der Erschaffung des Menschen als „Ebenbild Gottes“ seine Vollendung findet, ist das Fundament der Ehelehre. Dabei ist 1. wichtig, dass dem Menschen („Adam“) diese Einsicht in die Tiefenschicht göttlichen Handelns und dessen Finalität nicht aus eigener (Verstandes-)Kraft, sondern durch Gott selbst eröffnet wird (der im Schlaf erfolgten Entrückung „in den Himmel“). 2. Aus dieser durch den Verstand eingeholten Erkenntnis des Menschen („Adams“), durch die eigene Körperlichkeit von den anderen Lebewesen unterschieden zu sein, formt sich auch das Wissen um die Eigenart der *Socia* („Eva“) und um das Zusammengehören mit ihr. („*Propter...*“) 3. Deshalb ist zur Charakterisierung dieses Wissens, zueinander zu gehören, die Unterscheidung von „*dilectio*“ und „*libido*“ zu beachten. Die „*dilectio*“ schöpft nämlich aus der Erfahrung, dass in solcher Vereinigung als gottgewollter Ausfaltung menschlicher Existenz sich Gott selbst als „*pulchrum*“ offenbart. Der theologische Verständniszugang zur Ehe als „*sacramentum*“ ermöglicht es, in der Liebesbindung zwischen „den ersten Menschen“, die sich als grundsätzlich voneinander unterschieden und zugleich als füreinander geschaffen erfahren, die Präsenz der schöpfungsmächtigen Liebe Gottes zu entdecken. 4. Die sich in der Ehestiftung kundtuende Schöpfermacht Gottes als Liebe gibt dieser Bindung, die sich im Wir erfüllt, die ihr entsprechende Zielbestimmung. Sie eröffnet diese *Delectatio* ehelicher Vereinigung hin zum „*bonum prolis*“. Die Interpretation dieser Zielbestimmung als „*officium*“ der im Paradies von Gott gestifteten Ehe eröffnet den Magistern die Möglichkeit, die faktische Erfüllung dieses „*bonum matrimoniale*“ (die „Fruchtbarkeit“) von der grundsätzlichen Bejahung auch dieses „bonum“ zu trennen. Es gibt keine „Paradieseskinder“. Die Realisierung der von Gott eingestifteten „Pflicht“ erfolgt erst „*post peccatum*“, also gemäß dem Zeugnis der Bibel im Gang der Menschen als „*parentes*“ in die „Welt“ hinein, die vor den Toren des Paradieses liegt. Weil somit auch die Erfüllung dieses Auftrages des Schöpfers von der Sünde gezeichnet ist, hat Gott selbst dafür Sorge getragen, dass die ursprüngliche Schöpfungsintention - Zeugung von Nachkommenschaft als „*bonum matrimonii*“ - nicht im Negativen der Sünde untergehe. Die „*secunda institutio*“ der Ehe durch Gott verschleiert deshalb **zum einen** nicht die Schwere und damit auch die tiefgreifenden Folgen der Sünde (sowohl im Hinblick auf das Gott-Mensch-Verhältnis wie auch für die Menschen selbst in ihrer Beziehung (Bindung) zueinander). Sie trägt **zum anderen** aber auch dem ungebrochen bestehenden Anteil-Haben der Ehegatten (in ihrer Ehe) an der göttlichen Schöpferkraft, der göttlich-fruchtbaren Liebe in beglückender Vollkommenheit Rechnung. Des-



halb ist also festzuhalten: die „*secunda institutio*“ ist Bestätigung und Fortschreibung der „*prima institutio*“ in die menschliche Geschichte hinein (*post peccatum*).

2.2 Diesem ungebrochenen Gottverhältnis, von dem die eheliche Gemeinschaft und die dieser eingestiftete Zielbestimmung der Öffnung hin auf „*proles*“ geprägt sind, entspricht auch die Präzisierung der „*bona matrimonii*“ durch die Magister.

Weil die genannte Perspektive leitend ist, steht nicht das „*bonum prolis*“ an der 1. Stelle<sup>44</sup>, sondern die „*fides*“, mit der das Verhältnis der Gatten zueinander angesprochen ist. Deren Lebensgemeinschaft ist nur dann Ehe im christlichen Sinn, wenn der Konsens auch das Moment der Unverbrüchlichkeit der gegenseitigen Annahme einschließt. Erst daraus kann auch das gemeinsame Unterwerfen unter den Willen Gottes folgen, das in der Bejahung von Nachkommenschaft konkret wird. Zudem klärt sich auch das „*sacramentum*“ als „*tertium bonum*“. Die Magistri argumentieren hier sehr präzise. Nachkommenschaft macht als solche noch nicht kenntlich, ob eine christliche Ehe oder aber eine scheinchristliche bzw. heidnische eheliche Verbindung vorliegt. Das wird erst in der Kindererziehung erkennbar: „*ad cultum dei*“, also in der Erziehung hin zu jener Grundhaltung, die sich in der Frömmigkeit der Kinder widerspiegelt.

2.3 Im „*sacramentum*“ als dem 3. Ehegut ist eine doppelte Signifikanz gebündelt. Auch wenn die Formulierung einer zweifachen Sakramentalität der Ehe nicht scholastisches Allgemeingut geworden ist, ist unbestritten: Die Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft von Mann und Frau macht die unverbrüchliche Zuwendung Gottes zur menschlichen „Seele“ im Zeichen präsent, die liebende körperliche Vereinigung der Gatten (als *delectatio*) gemäß paulinischer Sicht die unverbrüchliche Einung Christi mit seiner Kirche. So wird das zur Nachkommenschaft Gesagte nochmals bestätigt. Nicht der Fruchtbarkeit in sich, sondern der Erziehung kommt die Signifikanz (als sakramentaler Ehe) zu. Nicht unerwähnt bleibe, dass von den Magistri auf diesem Fundament auch der besondere Wert der Ehe zwischen Maria und Joseph begründet wird.

---

44 Es ist von großer Bedeutung, dass die starke Akzentuierung des „*bonum prolis*“ in der Anselm-Schule - hier an die erste Stelle gesetzt - ohne Diskussion alsbald zugunsten der „*fides*“ geändert ist. AUGUSTINUS bleibt dabei der Gewährsmann! Vgl. dazu aus der Viktorinerschule eine anonyme „theologisch-kanonistische Sentenzensammlung“ mit ihrem Hinweis auf AUGUSTINUS, *De bono nuptiali*: MS Cod. Vat. Lat. 1345, fol. 182v: „*Tria sunt principalia bona coniugii: fides, spes prolis, sacramentum*“. Feinsinnig ist hier festgehalten, dass die Intentionalität körperlicher Vereinigung, nicht deren Frucht das „*bonum coniugale*“ ausmacht.

### 3. Die „bona matrimonii“ - Wegweisung für den Umgang mit der christlichen Ehe

Da in scholastischer Sicht aus dem „*sacramentum*“ als dem „*tertium bonum matrimonii*“ die Unscheidbarkeit christlicher Ehe erfließt, kann auch die Frage nach der Möglichkeit geklärt werden, einen Scheidebrief auszustellen, Erörterungen, die sich im wesentlichen auf Dt 17 beziehen<sup>45</sup>. Fest steht jedenfalls, dass die Entlassung aus der gültigen Ehe gemäß den Worten Jesu Christi (siehe Mt 19,3-5.8) grundsätzlich eine sehr schwere Schuld bedeutet. Die Vielehe der Patriarchen und Propheten hat hier als ein Sonderfall zu gelten. Dem Volk war die Entlassung der Frau aus der Ehe niemals gestattet. Deshalb muss sogar der Gatte seiner Frau dann verzeihen, wenn sie - ehebrüchig - reumütig zu ihm zurückkehrt.

## 2) Kanonistische Akzente

1. Es kennzeichnet die scholastischen Ehelehren, dass sie ihre theologischen Aussagen mit kirchenrechtlich relevanten Ausführungen verzahnen. Damit ist durchaus nicht primär die sogenannte „lastende Dominanz“ eines schnell erstarkenden Kirchenrechts unter Beweis gestellt. Vielmehr bezeugen in Sonderheit die sorgfältig begründeten und verständlich formulierten Aussagen zu den „*impedimenta matrimonii*“ das große Gewicht jener Anfragen und Probleme, die sich in der pastoralen Praxis in Bezug auf die Ehe und den Ehealltag zu Wort melden<sup>46</sup>. Beispielhaft ist hier auf WILHELM VON AUXERRE und seine ausführliche Unterscheidung von „*impedimenta substantialia*“ und „*impedimenta accidentalia*“ hinzuweisen<sup>47</sup>.

Ein Vergleich dieser Aussagen, die sich weitestgehend als Fundament auf Schrift- und Väteraussagen beziehen, mit aktuellen kanonistischen Texten wäre sicher ertragreich. An dieser Stelle seien lediglich die im einzelnen abgehandelten leitenden Stichworte genannt. Es sind dies: die „*disparitas cultus*“, die aggressive Ungläubigkeit eines Gatten, die Wirkung eines geistlichen Ehebruchs (d.h. einer nicht auf die Ehe bezogenen Todsünde), die Frage nach der Erlaubtheit einer Ehe mit mehreren Frauen nach der Konversion zum Chri-

---

45 Nicht verschwiegen sei der in diesem Zusammenhang sehr starke antijüdische Akzent. Zur Rechtfertigung des Moses für die Ausstellung des Scheidebriefs argumentiert z.B. WILHELM VON AUXERRE, Mose habe damit Morde verhindern wollen. „*Iudei enim, cum erant carnales, erant valde luxoriosi et prompti ad interficiendum uxores, quando volebant habere alias*“ (Summa Aurea, l.c., Lib. IV, Tract. XIII, Cap. IV, Art. 1, Ed. S. 416, Z. 61f).

46 Vgl. Anm. 14.

47 Siehe: Summa Aurea, Lib. IV, Tract. XVII, Cap. V, Ed. 422, Z. 1-6.

stentum, und vor allem: der „*error in persona*“. Hier führt der Magister zur Erklärung aus: Nur 2 von 4 (üblicherweise möglichen) „*errores*“ verhindern einen gültigen Eheabschluss. Als „*impedimenta accidentalia*“ gelten: der Irrtum in der „*qualitas*“ (hässlich statt schön, schlecht statt gut) und betreffs der Besitzverhältnisse (arm statt reich). Gänzlich anders ist die Situation, wo ein „*error in persona*“ (eine andere Frau statt Maria) und wenn ein Irrtum in Bezug auf den Lebensstand (leibeigen statt frei) vorliegt. Die beiden letztgenannten „*impedimenta*“ verhindern einen gültigen Eheschluss. Weitere Stichworte sind: Impotenz, Ordo und Gelübde, schwerer Zwang, Verwandtschaft. In Bezug auf Schwerstverbrechen verweist Magister WILHELM VON AUXERRE auf die hier einschlägigen „*canones*“<sup>48</sup>.

## 2. Ein Blick auf den CIC/1983<sup>49</sup>

In dogmatischer Perspektive fällt auf, dass die Canones zur Ehe unter dem Titel VII von Buch IV. des CIC 1983 (Heiligungsdienst der Kirche) mit Aussagen beginnen, welche die drei scholastischen „*bona matrimonii*“ in eigener Weise aufgreifen und interpretieren.

C. 1055, der von der Ehe theologisch gefüllt als „Bund“ spricht - *foedus* statt *coniunctio* -, stellt fest: 1. ist die Ehe als „Gemeinschaft des ganzen Lebens“ auf das „Wohl der Ehegatten“ hingeordnet. Damit ist aufgenommen, was die christliche Ehe auszeichnet, da sie das „*bonum fidei*“ besitzt. Als 2. ist die Hinordnung auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft genannt. Nämliche Feststellung findet sich auch in c. 1061 § 1 (Erklärung des „*matrimonium ratum et consummatum*“). Wie gezeigt, ist damit grundsätzlich aufgenommen, was die scholastische Theologie mit dem „*bonum prolis*“ umschrieben hat. Allerdings ist die abgrenzende Spezifizierung in Bezug auf die „Erziehung“ der Nachkommenschaft nicht genannt: der spezifische Erziehungsauftrag der christlichen Eltern. Der Rückgriff auf c. 868 §1, Abs. 2 betr. der Erlaubtheit der Taufspendung bleibt hier insofern unbefriedigend, da er offen lässt, wer die „begründete Hoffnung“ einlöst, „daß das Kind in der katholischen Religion erzogen wird“. Als 3. schließlich sagt c. 1055 § 1, dass die Ehe „zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben wurde“<sup>50</sup>. Die Differenziertheit der scholastischen Ehelehren

<sup>48</sup> Ebd. Art. 4, Quaestio 2, Ed. 433, Z. 1-8 (*De errore personae*) und Quaestio 8, Ed. 456, Z. 1ff. (*De illo impedimento quod est enormitas delicti*).

<sup>49</sup> Zur Ehrechtsproblematik siehe: REINHARDT, H.J.F., Hat c. 11 CIC/1983 im Bereich des Ehrechts Konsequenzen für die Verwaltungskanonistik?: SCHULZ, W. (Hrsg.), Recht als Heildienst. Paderborn 1989, 200-222, bes. 206ff.

<sup>50</sup> CIC. Codex des kanonischen Rechts. Kevelaer 1983, 470/471.

in Bezug auf „*sacramentum*“ als dem „*tertium bonum matrimonii*“ ist hier in ihrer Weite nicht aufgenommen.

Damit ist freilich die Frage noch zu beantworten, ob bzw. inwieweit die hier angezeigten Bezüge zu den scholastischen Aussagen über die „*tria bona coniugalitatis*“ auch deren theologischen Hintergrund mit aufgreifen. Weil der CIC/1983 sich als Frucht der vom Vatikanum II her geprägten Theologie verstehen darf, sind die zur Sicht der Ehe einschlägigen Aussagen dieses Konzils in Erinnerung zu rufen, das seinerseits auf Aussagen des Konzils von Trient zurückgreifen konnte<sup>51</sup>. Hier fassbare Bezüge und vertiefende Reflexionen, insofern sie tatsächlich als auf dem Fundament scholastischer Einsichten zur christlichen Ehe stehend zu erweisen sind, können dann auch die These einlösen, dass sich von hierher auch für Kanonistik bereichernde Perspektiven gerade im Hinblick auf die Sakramentalität der Ehe und die Konsequenzen für die Judikatur ergeben.

## C. DIE EHE, SAKRAMENT DES „NEUEN BUNDES“ - SYSTEMATISCHE EINSICHTEN UND IMPULSE

### 1. Das „*sacramentum* der Ehe - lehramtliche Akzente

#### 1.1 Das Konzil von Florenz (1439-1445)

Innerhalb der Bulle über die Union mit den Armeniern *Exsultet Deo* (22.11.1439) geht das Konzil als 5. Teil auf „die Wahrheit der kirchlichen Sakramente“ (DH 1310) ein. Um eine Fehlinterpretation zu vermeiden, hat eine Bewertung dieser Aussagen allerdings zu beachten, dass es hier nur darum gehen musste, gemeinsam geltende Rechtspositionen im Hinblick auf die Sakramente zu fixieren. Da betreffend der Sakramentalität der „*septem sacramenta*“ keine theologischen Differenzen zu überwinden waren, wird in der Bulle nach den anderen 6 Sakramenten in der üblichen Zählung von der Ehe auch lediglich als dem 7. Sakrament gesprochen (DH 1327), „Zeichen der Verbindung Christi und der Kirche“ (ebd.). Wirkursache der Ehe - hier als Rechtsinstitution in den Blick genommen - ist „*regulariter*“ der Konsens der Ehegatten. Abschließend wird lediglich noch die Lehre von den 3 Ehegütern aufgenommen, bezeichnenderweise als „*triplex bonum matrimonii*“<sup>52</sup> zusammengefasst. In deutlicher Verschiebung der theologischen Gewichtung der früh-scholastischen Ehe-theologie rückt das Konzil hier das „*bonum prolis*“ an die 1. Stelle noch

51 Siehe u. Teil C 1.2.

52 DH 1327. Das Konzil fällt hier hinter den Ertrag der (früh-)scholastischen Theologie zurück - siehe Anm. 44 -, wenn es das „*bonum prolis*“ wiederum an die 1. Stelle setzt: „*Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum dei.*“

vor die „fides“, die Treue der Ehegatten. Und mit der Benennung des „Sacramentum“ ist lediglich die Begründung für die Unscheidbarkeit der Ehe benannt.

Dass die Ehelehre ihre Mitte verliert, wenn die christologische Rückbindung der gnadentheologischen Verortung der christlichen Ehe als Sakrament ausgeblendet wird, ist die schmerzliche Erfahrung der Folgezeit. Der heftige Einspruch der Reformatoren gegenüber der ihnen präsentierten Ehelehre machen dieses Defizit unüberhörbar, auch wenn erstaunlicherweise sogar in der „*Confessio Augustana*“ noch frühcholastische Eheaussagen wie selbstverständlich aufgenommen sind, wenn sie gegen den Priesterzölibat polemisiert. „Denn es wird niemand diese Sache ändern (sc. Unzucht und Laster in deutschen Landen) oder sie besser machen können als Gott selbst, der den Ehestand eingesetzt hat, um menschlicher Schwachheit zu helfen und der Unzucht zu wehren.“<sup>53</sup>

## 1.2 Das Konzil von Trient (1545-1563)

1.2.1 Das Konzil von Trient will als Antwort auf die gewichtigen Fragen der Reformatoren keine eigenständige Theologie entwickeln, sondern lediglich den Ertrag des ihm vorliegenden theologischen Erbes gleichsam bündeln. Deshalb wundert es nicht, dass in den Aussagen dieses Konzils über das Ehesakrament jene scholastischen Grundgedanken zur christlichen Ehe aufgenommen werden, die uns bereits begegnet sind<sup>54</sup>. Sie finden allerdings Erweiterung durch die Ehelehre des THOMAS VON AQUIN<sup>55</sup>. Er interpretiert die Signifikanz christlicher Ehe im Hinblick auf die *Communio Christi* mit seiner Kirche im Sinne eines Hineingenommenseins der Gatten in diese unverbrüchliche Gemeinschaft. Damit ist die Einbeziehung der Ehe unter die Sakramente des Neuen Bundes christologisch begründet. Dennoch bleibt nicht hinreichend geklärt, dass die Ehe des unbeschadet nicht unter den ansonsten einheitlichen Sakramentsbegriff eingeordnet werden kann. Dieser geht davon aus, dass jedes Sakrament des Neuen Bundes - weil „*ex institutione sanctificans*“ - remedial Gnaden verleiht. Sehen wir von ihrem Ursprung ab, gilt dagegen für die christliche Ehe: im Konsens der Ehepartner gestiftet, vollzieht sie an sich selbst die in der Kirche präsehte Heilsgegenwart Jesu Christi als Lebenswirklichkeit in liebender *Communio*.

1.2.2 Das Konzil von Trient greift in seiner Ehelehre zwar Aspekte der scholastischen Ehelehre auf, insoweit sich diese auf die Signifikanz der christli-

53 Das Augsburger Bekenntnis Deutsch, Revidierter Text. Göttingen 1978, Artikel 23, S. 42.

54 Siehe o. Teil B 1).

55 Siehe o. Anm. 11 und 13.

chen Ehe beziehen. Der Verzicht auf eine eigene Ehelehre wirkt sich aber dahingehend aus, dass die vorchristliche Ehe lediglich insoweit Beachtung und Gewichtung erfährt, als hier bereits das untrennbare Eheband festzumachen ist. Von Gnadenwirklichkeit zur Festigung und Heiligung der Eheleute ist erst seit dem Wirken Jesu Christi zu reden<sup>56</sup>. Das Konzil beschränkt sich also in antireformatorischer Zielsetzung darauf, argumentativ die Sakramentalität der christlichen Ehe abzusichern. Dabei bleibt die Lehre von den drei „*bona matrimonii*“ unerwähnt.

„Die Gnade aber, die jene natürliche Liebe vervollkommen, die unauflösliche Einheit festigen und die Gatten heiligen sollte, hat Christus selbst, der Stifter und Vollender (*sic!*) der ehrwürdigen Sakramente, durch sein Leiden für uns verdient.“<sup>57</sup> Und weiter: „Da also die Ehe im Gesetz des Evangeliums durch Christus die alten ehelichen Verbindungen an Gnade übertrifft, haben unsere heiligen Väter, die Konzilien und die gesamte Überlieferung der Kirche zu recht immer gelehrt, daß sie unter die Sakramente des Neuen Bundes zu zählen sei.“<sup>58</sup> Auch die Canones, die über das Ehesakrament handeln, sind weitgehend daraufhin geformt, die „*impedimenta*“ im Hinblick auf das Eingehen einer christlichen Ehe aufzulisten, und damit zugleich die Legitimität der kirchlichen Rechtsprechungsvollmacht im Blick auf die Ehe zu begründen<sup>59</sup>.

### 1.3 Das 2. Vatikanische Konzil (1962-1965)

#### 1.3.1 Die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* (21.11.1964)

Es muss daran erinnert werden, dass bereits in der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* Nr. 11 gezielt auf die Ehe als Sakrament eingegangen ist. Und auch für die Gewichtung dieser Konzilsaussagen ist zu beachten, dass hier die Lehre von den 3 „*bona matrimonialia*“ als Erbe aufgenommen und der theologischen Deutung der heutigen Ehwirklichkeit integriert sind.

**Als 1.** benennt das Konzil hier die Begründung der Sakramentalität der Ehe: die Bezeichnung des Geheimnisses „der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche“ und das Anteilhaben der christlichen Gatten an diesem Geheimnis. Das Ehegut des „*sacramentum*“ ist also an die 1. Stelle gesetzt und gezielt christologisch interpretiert. **An 2. Stelle** ist sodann die gegenseitige Förderung zur Heiligkeit genannt, - jene spirituelle Dimension, die ursprünglich als das erste „*bonum matrimoniale*“ angesehen worden ist, die „*fides*“, verstanden als die „*fiducia*“ der Gatten zueinander, - vom

---

56 DH 1799

57 Ebd.

58 DH 1800.

59 DH 1801-1812.

Konzil nun geistlich überhöht. **Erst an die 3. Stelle**, - wenngleich sehr ausführlich thematisiert - ist das „*bonum prolis*“ gesetzt, als Annahme und Erziehung der Kinder näher umschrieben. Trotz großer Ausführlichkeit kommt die kinderlos bleibende Ehe nicht in den Blick, wohl aber das unterscheidend christliche Element in der Erziehung, hier insbesondere im Blick auf die Wirklichkeit von Kirche ausgefaltet<sup>60</sup>.

### 1.3.2 Die Pastorale Konstitution *Gaudium et Spes* (7.12.1965)

Zurecht wird betont, dass das Konzil hier ein sehr personal geprägtes Eheverständnis zur Geltung bringt. Dabei ist jedoch ein zweifaches zu beachten: das Konzil bestätigt damit zum einen auch „kirchenamtlich“ für die aktuelle Sicht der Ehe die Bedeutung der Anthropozentrik, die ihre Fruchtbarkeit für die theologische Reflexion - bereits von THOMAS VON AQUIN gebündelt - ansonsten längst unter Beweis gestellt hat<sup>61</sup>. Zum anderen macht das Konzil die theologische Relevanz der Tatsache neu bewusst, dass die Ehe - unbeschadet einer binnenkirchlich stark von kanonistischer Perspektive geprägten Wahrnehmung - sich als fest verankerte Institution in privater wie gesellschaftlicher Sphäre aus guten Gründen behauptet hat. Vor diesem Hintergrund der scholastischen Ehelehre betrachtet, wird erkennbar, dass das Vatikanum II in GS, bes. den Nummern 48ff viel mehr an theologischem Traditionsgut zur Geltung bringt, als ein erster Blick erschließt.

Das ist darin begründet, dass - sieht man von den Leitgedanken ab, die in den jeweiligen Nummern-Überschriften formuliert sind - die Texte einer inneren Systematik entbehren, was auch Wiederholungen einschließt. Deshalb erweisen sich gerade die scholastischen Aussagen zu den drei „*bona matrimonii*“ hier als eine verlässliche Hilfe, um mit einem systematisierenden „Durchblick“ vereinseitigenden Interpretationen dieses Textes, namentlich der Nummern 48-51, zu entgehen.

GS, Nr. 48 trägt die Überschrift: „Die Heiligkeit von Ehe und Familie“. Hier sind die zentralen Aussagen dogmatischer Ehelehre angesprochen, und zwar als 1. die „*institutio*“ der Ehe. Gott, der Schöpfer, hat die Ehe - so wörtlich - „begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt“. Sodann sind als „*bona matrimonii*“, „*fides*“ und „*proles*“ benannt. Der Konzilstext erinnert nämlich daran: der christliche Ehebund ist dadurch geprägt, dass er Leben, Liebe und persönliches Einvernehmen der Gatten einbirgt. Und schließlich ist auch das „*sacramentum*“ als „*bonum matrimoniale*“ benannt, - und zwar dort, wo die

<sup>60</sup> „Sie fördern sich kraft des Sakramentes der Ehe gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben sowie in der Annahme und Erziehung der Kinder und haben so ... ihre eigene Gabe im Gottesvolk.“ (ebd.)

<sup>61</sup> Vgl. METZ, J.B., Christliche Anthropozentrik. München 1962.

Forderung nach „unauflöslicher Einheit“ der Ehegatten mit dem Hinweis auf die sich in der Ehe vollziehende Christusbegegnung ergänzt wird, näherhin auf die Liebe, „die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche gebildet ist“<sup>62</sup>.

Beenden wir den Blick auf gewichtige lehramtliche Aussagen zum Ehesakrament, deren Akzente es kurz zu erheben und interpretieren galt. Dies mag genügen, um in abschließenden Überlegungen bündelnd das Leitthema dieses Vortags einzulösen.

## 2. Das Ehesakrament im Spiegel der drei „*bona matrimonii*“ - Systematische Einsichten und Impulse

Der Umgang mit Quellentexten ist nicht nur ein wichtiges Arbeitsfeld für historisch arbeitende theologische Forschung. Ohne die Brechungen und Verschiebungen des geistigen und geistlichen Horizontes zu leugnen, die unsere Gegenwart von dem trennen, was das Mittelalter und das uns von dieser Epoche überkommene Erbe geprägt haben, verdienen doch nicht minder Kontinuitäten Aufmerksamkeit. Die Selbstwahrnehmung des Menschen in seiner je eigenen Zeit ist ein Grunddatum, zu dem in sakramentstheologisch-ekklesialer Perspektive auch jene Lebensvollzüge gehören, mit denen der Mensch die ihm zugemessene Lebenszeit formt und füllt.

Je gründlicher die theologischen Quellentexte dieser Alltagserfahrung zugeordnet werden, desto mehr entbergen sie auch ihre Aktualität für die gegenwärtige Zeit. Und sie zwingen uns, von Interpretationen Abschied zu nehmen, die sog. Allgemeingültigkeit mit der Distanzierung von Lebenswirklichkeit verwechseln. Dies gilt insonderheit dort, wo im Nachdenken über die theologischen bzw. christologischen Grundaussagen der Ehelehre dogmatische wie kanonistische Konsequenzen zur Gewichtung und Beurteilung konkreter Ehewirklichkeit zu formulieren sind. Auch die Aussagen der Scholastiker zur Ehe und den drei „*bona matrimonialia*“ bieten wertvolle Anknüpfungspunkte für weitergehende Überlegungen und Anfragen.

### 2.1 *Die Ehe als Sakrament*

#### 2.1.1 Der theologische Hintergrund - Einsichten zum Ursprung der Ehe

Es fällt auf, dass aktuelle Ehelehren zwar einschlägige Aussagen des Vatikanum II als zukunftsweisend zitieren und kommentieren, das scholastische Erbe aber eher als Hintergrund würdigen, wenn es darum geht, ein aktuelles Ehe-

---

<sup>62</sup> Auch JOHANNES PAUL II. hat diese Ehelehre immer wieder aufgegriffen und reflektiert. Siehe dazu: GERWING, M., Ehetheologische Implikationen im Brief Johannes Pauls II. an die Familien (1994): ThGl 86 (1996) 313-324.



bild zu zeichnen, das - zunächst jedenfalls - grundsätzlich auf eine geglückte Zweisamkeit ausgerichtet ist. Die scholastisch-theologische Tradition bietet aber auch dazu sehr differenzierte und tiefschürfende Einsichten. Die Sakramentalität der Ehe wird von den Magistern dieser Epoche wie selbstverständlich - hier *unanimiter* die Augustinische Ehelehre fortschreibend - in ihrem Ursprung mit der sog. Paradiesehe verbunden, also theologisch im strengem Sinn begründet. Indem Gott mit der Erschaffung des ersten Menschenpaares das *officium* der Fruchtbarkeit verbunden hat, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen bis in die Leiblichkeit hinein gleichsam vollendet: im Wir das Du zu finden und zugleich im Ich zu bleiben. Daran hat auch der Sündenfall nichts geändert. Durch Gottes Willen („*secunda institutio*“) hat die Ehe diese Abbildlichkeit (als Liebesbindung) nicht verloren.

### 2.1.2 Der christologische und ekklesiale Hintergrund - Einsichten zur neutestamentlich-paulinischen „Auffüllung“ der (christlichen) Ehwirklichkeit

Insofern „*post peccatum*“ alle Gnade „*ab initio*“ Gnade Christi ist, deshalb alle von dieser Gnade Gezeichneten auch von Anfang an als Christen zu bezeichnen sind, wie HUGO VON ST. VIKTOR ausführt<sup>63</sup>, ist die Ehe in doppelter Hinsicht Sakrament. Sie bleibt von ihrem (Paradies-)Ursprung her Zeichen für die Präsenz der göttlich-fruchtbaren Liebe und sie ist zugleich Zeichen der unwiderrufflichen Hinwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus. Deshalb ist die Ehe (nach der Einheitsübersetzung) „Schöpfungssakrament“; - sie bewahrt die ursprüngliche „Gutheit“ der Schöpfung: „Gott sah alles an, was er geschaffen hatte: es war sehr gut“ (Gen 1,31) -, und sie ist in der unter dem Gesetz der Sünde und der machtvoll rechtfertigenden Gnade Jesu Christi stehenden Weltzeit Heilszeichen des Neuen Bundes. Da dieser Bund in der Kirche seine sichtbare Präsenz bewahrt, ist es nur konsequent, dass PAULUS die Ehe als Mysterium bezeichnet, als Sakrament im Hinblick auf die unverbrüchliche Verbindung Christi zur Kirche hin deutet. Damit ist eine gewichtige Vertiefung der Ehelehre verbunden. Die Ehe, **von Christus** als Sakrament des Neuen Bundes begründet, gehört zu den (*septem*) „*sacramenta maiora*“<sup>64</sup>, welche das Heilswerk Jesu Christi als dem einzelnen Gläubigen Heil bringend bezeugen, indem sie ihn selbst einbeziehen.

### 2.1.3 Die *Communio* in Liebe - Gedanken zum anthropologischen Hintergrund der Ehe

Die Einsicht, die von der Liturgie der Kirche in die Worte gefasst ist: „Gott hat den Menschen in seiner Würde wunderbar geschaffen und noch wunderba-

<sup>63</sup> Siehe DS I, 10,6; PL 176, 336 A.

<sup>64</sup> Vgl. CONGAR, Y., Die Idee der „*Sacramenta maiora*“: Concilium 1968, 9-15.

rer wiederhergestellt“<sup>65</sup>, weist der Ehe eine Sonderstellung unter den Sakramenten zu. Der Neue Bund, im Blute des Erlösers besiegelt, bewahrt seine Präsenz im Ehebund. Deshalb ist nicht nur die Änderung der kanonistischen Begrifflichkeit vom „Ehevertrag“ hin zum „Ehebund“ zutreffend. Es wird nicht minder deutlich, dass die gegenseitige Verpflichtung der Ehegatten keinesfalls verdrängt oder auch nur verkleinert worden ist. Vielmehr ist im Gegenteil der Maßstab für eine Beurteilung bestehender Sakramentalität einer gültig geschlossenen ehelichen Verbindung deutlich verschärft. Nun geht es nämlich um die Einlösung der Verpflichtung einer Liebesbindung, die ihr Maß an der Liebe Gottes findet<sup>66</sup>. Somit ist der Mensch in umfassender Würdigung (und Vollendung) seiner Existenz im Blick, wenn von „christlicher Ehe“ gesprochen wird.

## 2.2 Die „*bona matrimonii*“ - Schlüssel zum Verständnis der christlichen Ehe

### 2.2.1 Die „*fides*“ als „*fiducia*“ der Eheleute zueinander

Wenn die Ehelehre Konsequenzen aus dem Bekenntnis zu ziehen hat, dass die Ehe ein Sakrament des Neuen Bundes ist, erweisen sich die Aussagen der Magistri in der Zeit der Scholastik über die drei „*bona matrimonii*“ als klärende Hilfen, bieten zukunftsweisende Aspekte. Dazu seien noch folgende Hinweise gegeben.

Das in der Scholastik erstgenannte „*bonum matrimoniale*“ ist die „*fides*“. Auch wenn der Duktus der Aussagen des Vatikanum II hier eine andere Einordnung vorgibt, bleibt es doch sinnvoll, unter der Überschrift „Ehe als Sakrament“ sich des ursprünglichen Verständnisses der „*fides*“ zu versichern. Hier ist nämlich das Miteinander der Eheleute angesprochen. Die „*fides*“, also „*fiducia*“, als Treue verstanden, ist ein tragender Pfeiler der Sakramentalität der Ehe. Das Sich-Trauen schließt nicht nur die Unscheidbarkeit der Ehe ein; sie stellt das Miteinander auf die entscheidende Probe. Bereits die „*prima institutio*“ schließt ein, dass die Eheleute in die Liebe Gottes einbezogen sind, in der Namensnennung des ersten Menschenpaares und der Intimität der Gottesbegegnung im Paradies hinreichend zum Ausdruck gebracht. Der viel gescholtene Hinweis der Magistri auf das „*officium*“ der Paradiesehe zu körperlicher Vereinigung, die für die Zeugung von Nachkommenschaft offen ist, erweist sich in Wahrheit als sinnstiftende Mitte. Sie bringt die Dignität der Ehe im Sinne der Zeichenhaftigkeit respektive Sakramentalität ans Licht. Die bestehende Treue wird damit zu einem gewichtigen Kriterium, die Sakramentalität einer ehelichen Bindung zu beurteilen.

65 Oration vom 1. Weihnachtstag.

66 Vgl. den Impuls der Kreuzestheologie bei Hugo v. St. Viktor. Dazu siehe: BERNDT, R., Hugo von St.-Viktor: LThK<sup>3</sup> Bd. 5, 311f (Lit.), bes. III. Lehre.

### 2.2.2 „proles“ - die Schöpfungs- und Bindungsmächtigkeit der Eheleute zueinander - im Blick auf Gott

Auch die Dimension der Gnadenvermittlung der Ehe - deren Fehlen wird üblicherweise als Defizit der scholastische Ehelehren bis hin zu THOMAS VON AQUIN betont<sup>67</sup> - und zwar mit Verweis auf die Feststellung, die Ehe bewahre in dieser Sicht lediglich vor der Sünde, nehme aber die Begnadung der Eheleute durch das Ehesakrament nicht in den Blick, erscheint in neuem Licht. Abgesehen von dem gewichtigen Problem unserer Zeit im Umgang mit der Leiblichkeit des Menschen - der Vollzug der Leiblichkeit und die Erfahrung von Sünde werden vielfach gänzlich getrennt - ist die Konsequenz dieser scholastischen Argumentation zu beachten. Der gottgestiftete Ehebund, in dem sich die Gatten einander zur Treue im Miteinander verpflichten, ist „Gnade“, bedeutet ein Hineingestelltsein in Gottes liebenden Schöpferwillen. Es ist also keinesfalls eine bloß „juristische Erfindung“, wenn im Blick auf die Ehe deren Unauflöslichkeit ein gewichtiges Thema ist. Das Eherecht muss sich wie die Dogmatik dieser göttlichen Vorgabe annehmen. Dabei bleibt freilich die Einsicht wichtig, dass die Zielbestimmung der Ehe, die das „*bonum prolis*“ einbirgt, keinesfalls von der faktischen Einlösung her - also den Kindern - zu gewichten ist. Deshalb verweisen die Scholastiker in diesem Zusammenhang auf die sog. Josephsehe und deren Heiligkeit. Nachkommenschaft ist erst dann als *bonum* zugleich ein Kennzeichen der Sakramentalität einer bestehenden ehelichen Gemeinschaft, wenn sich darin die Treue der Gatten zueinander bezeugt, in eben solchem fruchtbaren Miteinander bewährt. Genauso wenig wie vollzogene Sexualität ihre Wertigkeit erst durch die faktische Zeugung von Kindern erhält, ist die vollzogene körperliche Vereinigung von der grundsätzlichen Behahrung lebensspendender Offenheit in dieser Hinsicht zu trennen.

### 2.2.3 Das „sacramentum“ - Ehe als von Gott gewolltes und gestiftetes Heilzeichen

Fragen wir schließlich nach der Bedeutung des „sacramentum“ als „*tertium bonum matrimoniale*“, so sind die diesbezüglichen Aussagen der Scholastiker keine bloße Duplizierung dessen, was über die Ehe als Sakrament bereits gesagt ist, ein Missverständnis, das der Blick auf die Quellen sogleich ausräumt.

Es gilt nämlich: a) die Eheleute werden daran erinnert, dass der Konsens, einander die „*fiducia*“ zu schenken, erst von Gott her „heiliges Zeichen“ ist, und zwar ein Sakrament als Heilszeichen des Neuen Bundes. Das vom Ursprung her Gottgewollte bewahrt sich so seine Präsenz. Deshalb ist die Ehe der Ort, der ein schuldloses Miteinander bewahrt, **insofern** sie eine unbegrenzte „*fidu-*

---

<sup>67</sup> Siehe dazu: NOCKE, F.-J., Spezielle Sakramentenlehre, VII. Ehe: SCHNEIDER, Th. (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2. Düsseldorf 1992, 362-376, hier 369.

*cia*“ einbirgt. Teilweise recht verkrampft erscheinende scholastische Gedanken in diesem Zusammenhang sollten heutigem Zugriff nicht mehr den Blick auf die hier zutreffend bewahrten Aussagen verstellen! Tatsächlich ist auch von den Scholastikern bereits die Realisierung von Nachkommenschaft (und ihrer Erziehung) insofern als nachgeordnet eingestuft, - das Vatikanum II spricht gerade davon in vielschichtiger Bedeutung! - als die Signifikanz von Kindern ohne das vorausgehend Genannte nicht gegeben ist.

b) Keinesfalls unterzubewerten ist zudem, dass in der Ehe die Erlöserliebe Gottes in Jesus Christus zu den Seinen ihren sichtbaren Ausdruck findet. Mit großem Nachdruck weisen die Scholastiker gerade auf diese *Communio* - im Anschluss an PAULUS - hin, die in der Ehe als Sakrament sichtbar wird. Hier nämlich wird heilige, d.h. von der Gnade der Erlösung getragene Wirklichkeit fassbar. Auch ein sich auf die Universalität des Heilswerkes Jesu Christi berufender Zugriff auf christliche Ehe - jenseits ekklesialer Einbindung gewollt und vollzogen - kommt nicht umhin, nach den Grenzen von realer Zeichenhaftigkeit zu fragen, einer Zeichenhaftigkeit, die sich als solche gerade aus der realisierenden Abbildung der *Communio* Jesu Christi mit seiner Kirche herleitet.

c) Die Grenze wertenden Zugriffs, zugleich doch gültiger Maßstab für die gesamte Lebenswirklichkeit, ist dort markiert, wo die Präsenz Gottes in der Welt in personaler *Communio* zu realisieren ist. Ehe wird nur dann das „*sacramentum*“ als „*bonum matrimoniale*“ sein können, wenn sie in den Raum des **Glaubens** hineingestellt bleibt. Dies bedeutet von Seiten der christlichen Eheleute die Notwendigkeit, in der Treue stetig gemeinsam zu wachsen, was nur in Liebe gelingen kann. Nach außen gewendet heißt das: als Bund der Liebe macht Ehe die Präsenz Gottes in der Welt - in vermittelter Unmittelbarkeit in der Kirche als dem „Grundsakrament“ gegeben - deutlich, eben als Liebe. Und weil diese göttliche Liebe alle menschliche Liebe in dieser Ausschließlichkeit erst ermöglicht und trägt, ragt solche *Communio* in das Mysterium Gottes hinein.

An dieser Stelle innehaltend, hat die Anfrage des Themas eine klare Antwort gefunden. Könnte ein Eheverständnis „ganzheitlicher“ sein als jenes, das in der Ausdeutung des „*sacramentum*“ die Gottbeziehung der Seele und die körperliche Vereinigung der Eheleute im Blick auf die *Communio* Christi mit seiner Kirche füllt? Ist nicht der Konsens der Gatten als tragendes, die Unscheidbarkeit der Ehe begründendes Band der Ehe als Bund dadurch in seinem Kern bloßgelegt, dass ihm die „*fides*“ als „*fiducia*“ der Ehegatten zugeordnet wird, die Treue also, die lebenslang Kriterium bestehender Ehe bleibt? Ist die Liebe nicht dadurch erst als sie selbst in ihrer Signifikanz hin zur göttlichen Liebe begriffen, dass sie sich als *delectatio* nicht in sich selbst verschließt, sondern geöffnet bleibt für die Zeugung von Leben und bleibende *Communio*?

In den drei „*bona matrimonialia*“ - *fides, proles, sacramentum* - scheint also zutiefst ein anderes Ternar auf, das den Christen zur unmittelbaren Erfahrung Gottes als Liebe (1 Joh 4,8) in Jesus Christus durch den Heiligen Geist führt, nämlich: Glaube, Hoffnung und Liebe. So kann der Blick getrost auf den Anfang zurückgelenkt werden, der den gottgewollten Ursprung der Ehe mit den drei „*bona matrimonialia*“ verzahnt.

Halten wir deshalb fest: Die Bedeutung der Aussagen des Vatikanum II zu den Tiefenschichten und zum Weltbezug der christlichen Ehe darf um der „heiligen Sache“ willen die Impulse nicht vergessen machen, die von den scholastischen Einsichten zum Ehesakrament ausgehen. Das Vatikanum II hat fruchtbar gemacht, was die Scholastiker uns in ihrer Ehelehre als reiches Erbe hinterlassen haben. Sie weiten damit auch unseren Horizont, wenn wir bekennen: die christliche Ehe ist Sakrament, Sakrament des Neuen Bundes, Sakrament der Kirche, Sakrament der Liebe.



# DER WIDERRUF DER PARTEIEN- ODER ZEUGENAUSSAGE IM EHEPROZESS (RETRACTATIO)

von Nikolaus Schöch

## 1. EINFÜHRUNG

Die Unzuverlässigkeit des Zeugenbeweises verleitete den früheren Leiter des deutschen Bundeskriminalamtes HEROLD dazu, ihn zugunsten des Sachbeweises ganz aus dem Strafverfahren zu verbannen. Trotz dieses Versuches behielt der häufig tatsächlich mangelhafte Zeugenbeweis seine überragende Bedeutung für das Gerichtsverfahren bei<sup>1</sup>, obwohl der Mensch aufgrund der begrenzten Aufnahmefähigkeit seiner Sinnesorgane und des Erinnerungsvermögens als Zeuge tatsächlich eine Fehlkonstruktion ist<sup>2</sup>. Seine Wahrnehmung und Erinnerung hängen nicht nur von den äußeren Ereignissen, sondern auch vom seelischen Zustand und der Einstellung des Zeugen zu den betroffenen Personen ab<sup>3</sup>.

Zwar gilt der Urkundenbeweis allgemein als der zuverlässigste doch wird der Zeugenbeweis am häufigsten angewandt. Er verschafft dem Richter einen lebendigen Eindruck und vermag durch die Möglichkeit des Wechselgesprächs am ehesten zu bestimmen, in die Begriffswelt des Richters übersetzbaren Ergebnisse zu führen. Trotzdem gehört die Würdigung des Zeugenbeweises zu den schwierigsten Aufgaben des Richters, welche das eingehende Studium der Psychologie der Zeugenaussage sowie eine tiefe Menschenkenntnis voraussetzt<sup>4</sup>.

Es ist Aufgabe des Richters, aus dem ihm übermittelten Trugbild angeblicher Tatsachen die Konturen der wirklichen Vorgänge zu erkennen, was beim kirchlichen Eheprozess noch dadurch erschwert wird, dass es in erste Linie um innere „Tatsachen“, um den Ehemillen zum Zeitpunkt der Trauung oder um psychische Zustände geht. Besonders schwierig wird die Beweiswürdigung,

---

<sup>1</sup> Vgl. BENDER, R. / NACK, A., Tatsachenfeststellung vor Gericht. München <sup>2</sup>1995, Bd. I: Glaubwürdigkeits- und Beweislehre, X.

<sup>2</sup> Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 2.

<sup>3</sup> Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 6.

<sup>4</sup> Vgl. FASCHING, H.W., Lehrbuch des österreichischen Zivilprozeßrechts. Lehr- und Handbuch für Studium und Praxis. Wien <sup>2</sup>1990, 504.

wenn Parteien oder Zeugen ihre bereits einmal unter Eid gemachten Aussagen, bei einer Nachvernehmung ausdrücklich widerrufen.

Aufgrund mangelnder praktischer Ausbildung bleibt der Richter häufig der mehr oder weniger großen Naturbegabung für eine erfolgreiche Vernehmung überlassen<sup>5</sup>. Deshalb sind eine gute Praxisbegleitung und ein häufiger Erfahrungsaustausch auch für Vernehmungsrichter der Diözesangerichte wünschenswert.

Der vorliegende Beitrag möchte eine Hilfestellung bei der Würdigung eines Widerrufs bieten. Dazu wurde folgende Vorgangsweise gewählt:

- 1) es muss festgestellt werden, ob es sich tatsächlich um einen Widerruf oder nur um eine Ergänzung handelt;
- 2) es muss in Betracht gezogen werden, dass der Widerruf einer Auskunftsperson die Glaubwürdigkeit beeinträchtigt;
- 3) sie muss nach den Gründen gefragt werden, welche sie zum Widerruf im konkreten Fall bewegten;
- 4) ist das Prinzip zu bedenken, dass ohne eine ausreichende Begründung des Widerrufs die frühere Aussage größere Glaubwürdigkeit verdient als die spätere;
- 5) es müssen auf die Aussage die allgemeinen Kriterien der Beweiswürdigung angewandt werden;
- 6) es muss den Richtern die Begründungspflicht in Erinnerung gerufen werden, der gerade angesichts des auch im kanonischen Prozess weitgehend geltenden Prinzips der freien Beweiswürdigung im Fall des Widerrufs eine zentrale Bedeutung zukommt.
- 7) Abschließend werden die Sonderfälle des Widerrufs der Parteienerklärung und des einzigen Zeugen in Betracht gezogen und schließlich an die Strafbarkeit der bewussten Falschaussage sowohl im zivilen als auch im kanonischen Bereich erinnert.

## 2. DIE BEDEUTUNG DES BEGRIFFS „RETRACTATIO“

Beim Verlesen und vor dem Unterschreiben des Protokolls ist jede Art von Änderung und Korrektur noch ohne Begründung möglich. Auch darüber hinaus bedarf der Widerruf im unmittelbaren Zusammenhang mit der Vernehmung keiner Begründung<sup>6</sup>. Später ist die nochmalige Vernehmung möglich,

<sup>5</sup> Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, XVI.

<sup>6</sup> Vgl. UHRMANN, J., Das Geständnis im kanonischen Recht. München 1968, 73.



sofern sie nach Ermessen des Richters der Wahrheitsfindung dient (c. 1570). Nach der Veröffentlichung der Prozessakten ist dazu gemäß c. 1600 § 1, 1-2° die Anhörung der Parteien, ein schwerwiegender Grund sowie der Ausschluss jeglicher Manipulationsgefahr Voraussetzung. Manipulationen sind wahrscheinlich, wenn aus finanziellen, beruflichen, gesellschaftlichen und Standesrücksichten besonderes Interesse an der Nichtigerklärung besteht<sup>7</sup>. Deshalb sollte die Wiederholung bereits früher gestellter Fragen bei der Nachvernehmung vermieden werden<sup>8</sup>. Auch wenn kein Verdacht auf Verabredung besteht, ist davon auszugehen, dass die Zeugen die von c. 1565 geforderte Unbefangenheit verloren haben und bewusst oder unbewusst von einer Partei beeinflusst aussagen<sup>9</sup>.

Der Widerruf, lateinisch „retractatio“ genannt, ist im kanonischen Recht von der einfachen Nachvernehmung mit einer neuen Aussage zu unterscheiden, wie sie entweder von Amts wegen verlangt oder auf Antrag zur Klärung bereits erfolgter Aussagen oder zur Vorlage neuer Fragen an die Zeugen zugelassen wird. Er geht auch über die Korrektur hinaus, bei welcher versucht wird, zu verbessern, was bei einer früheren Vernehmung weniger gut gesagt und in den Akten protokolliert wurde und zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er bewusst erfolgt und die frühere Aussage ausdrücklich als falsch anerkannt wird<sup>10</sup>. Er ist nicht mit der Ergänzung zu verwechseln, durch welche bereits früher getätigte Aussagen vervollständigt werden, damit die Wahrheit in ihrer Gesamtheit aufleuchtet<sup>11</sup>.

Im engen Sinn meint „retractatio“ die teilweise oder vollständige Rücknahme der gerichtlichen Aussage einer Partei oder eines Zeugen und deren Ersetzung durch eine neue, wobei die Auskunftsperson offen zugibt, bei der früheren Vernehmung die Unwahrheit gesagt zu haben, wie PALAZZINI definierte: „Retractatio, autem, non est tantum simplex nova depositio, quae aliquando etiam ex officio exigitur vel promovetur, vel ex instantia partis ad aliquid clarificandum vel ad novas propositiones testi proponendas, et in quibus duabus depositionibus, in tempore successivis, si in aliquibus discrepent, ... retractatio enim, sensu stricto, est actus testis, ut dicebamus, qui cupit primam depositionem cassare ex parte vel ex toto, ut novam substituat, quae credenda vult, quia

---

7 Vgl. WIRTH, P., Anmerkungen zum Beweisrecht des CIC/1983: GABRIELS A. / REINHARDT H.J.F. (Hrsg.), Ministerium Iustitiae (FS Heribert HEINEMANN). Essen 1985, 450.

8 Vgl. WIRTH, Anmerkungen (Anm. 7), 449.

9 Vgl. WIRTH, Anmerkungen (Anm. 7), 450.

10 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 3.

11 Vgl. RR 18.12.1991 c. Funghini, n. 5.

aperte fatetur se prius mendacem fuisse.“<sup>12</sup> Im Vordergrund steht die Frage wann und mit welcher Begründung widersprechende Aussagen ein und derselben Partei oder desselben Zeugen dennoch für glaubwürdig gehalten werden können.

Widerrufen werden kann ganz oder teilweise die Klageschrift, eine schriftliche Erklärung oder die Aussage bei der gerichtlichen Vernehmung. Die Abkehr von einer mündlichen außergerichtlichen Parteienerklärung ist kein Widerruf im technischen Sinn. Bei Parteiaussagen kann es in seltenen Fällen auch zu einem Widerruf von in der Klageschrift gemachten Aussagen kommen. Ebenso ist es möglich, dass eine von der aufgerufenen Partei bei Prozessbeginn unterschriebene Erklärung von dieser während des Prozesses als erschlichen widerrufen wird. Der schriftlichen Erklärung kommt eine größere Bedeutung als einer mündlichen außergerichtlichen Erklärung zu, jedoch eine geringere im Vergleich zu einem gerichtlichen Geständnis<sup>13</sup>. Beweiserheblich sind auch Ausführungen in der Klageschrift, während des Verfahrens abgegebene schriftliche Stellungnahmen, Berufungsbegründung, Äußerungen im staatlichen Scheidungsprozess oder in anderen zivilen Verfahren<sup>14</sup>. Sie alle können widerrufen werden.

Im gerichtlichen Alltag erweisen sich die meisten Zeugenaussagen als Kombinationen von übereinstimmenden, verschiedenen und gegensätzlichen Aussagen über Tatsachen<sup>15</sup>. Widersprüche, die weniger nach dem Wortlaut als nach dem zu beurteilen sind, was der Erklärende mit ihnen bewirken wollte, beeinträchtigen die Glaubwürdigkeit<sup>16</sup>. Allerdings muss der Richter echte von scheinbaren Widersprüchen unterscheiden<sup>17</sup>. Eine Aussage bleibt nämlich gültig, wenn sie sich nur in nebensächlichen Dingen oder Umständen unterscheidet, die man leicht vergisst<sup>18</sup>.

---

12 RR 18.3.1967 c. Palazzini, n. 6.

13 Vgl. UHRMANN, Das Geständnis (Anm. 6), 44.

14 Vgl. WIRTH, P., Die Würdigung der Partei- und Zeugenaussagen im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren: AfkKR 156 (1987), 113.

15 Vgl. WRENN, L.G., Procedures. Washington D.C. 21987, 52.

16 Vgl. DEL AMO PACHON, L., Valoración de los testimonios en el proceso canónico (Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto San Raimundo de Peñafort, Bd. 12). Salamanca 1969, 121.

17 Vgl. DEL AMO PACHON, Valoración (Anm. 16), 121.

18 Vgl. DEL AMO PACHON, Valoración (Anm. 16), 122.

### 3. DIE ZWEITE AUSSAGE ALS KLÄRUNG ODER ERGÄNZUNG

Die Parteien sind ebenso wie die Zeugen zur vollständigen Darlegung aller erheblichen materiellen und prozessualen Tatsachen zu veranlassen. Bei der Nachvernehmung geht es um die Klärung missverständlicher, zweifelhafter oder scheinbar widersprüchlicher Aussagen. Von der Klärung ist die Vervollständigung zu unterscheiden, durch welche eine zu allgemein gehaltene Darstellung konkretisiert, Rechtsbegriffe in Tatsachenbehauptungen verwandelt und ein lückenhafter Vortrag ergänzt werden soll<sup>19</sup>.

Zeugen, die nach c. 1600 CIC/1983 erneut vernommen wurden, bekräftigten ihre frühere Aussage lediglich dann, wenn sie klarer ausdrücken, was sie bereits früher behauptet hatten<sup>20</sup>, wie der Richtersenaat *coram* DAVINO feststellte: „Cum nempe testis, denuo arcessitus, circumstantias adducit, colloquia vel facta determinata refert atque significationem adhibitorum iam verborum clarior pandit, sed non mutat.“<sup>21</sup> Da Urteile im Personenstandsverfahren niemals in die materielle Rechtskraft übergehen, können sowohl Parteien als auch Zeugen mehrmals vernommen werden. Dazu sind allerdings schwerwiegende Gründe erforderlich, damit die Gefahr einer geheimen Verabredung oder Bestechung umgangen werden kann<sup>22</sup>. Immer wieder kommt es bei der Nachvernehmung vor, dass Zeugen ihre erste Aussage verändern, weitere Umstände hinzufügen und bereits erfolgte Angaben interpretieren. Besondere Vorsicht ist gegenüber Veränderungen geboten, die jemand nach dem ersten für ihn ungünstigen Urteil vornimmt<sup>23</sup>. Grund für die Nachvernehmung darf nie die Aufhebung eines entgegengesetzten Urteils sein, sondern nur die Vervollständigung und Klärung der vorausgehenden Aussage<sup>24</sup>.

Von einer derartigen Klärung oder Ergänzung kann allerdings nur gesprochen werden, wenn bei der Nachvernehmung dieselbe Tatsache genauer beschrieben, nicht aber, wenn das Gegenteil behauptet wird. Die frühere Aussage bestätigt nämlich nur derjenige, der klarer darlegt, was er bereits beim ersten Mal andeutete. Ein solcher Zeuge bringt bei der Nachvernehmung weitere Tat-

---

19 Vgl. REICHOLD, K., §§ 114-165: THOMAS, H. / PUTZO, H. / REICHOLD, K. / HÜBTEGE, R., Zivilprozeßordnung. München <sup>22</sup>1999, 321.

20 Vgl. RR 13.4.1989 c. Davino, n. 4.

21 Vgl. RR 13.4.1989 c. Davino, n. 4.

22 Vgl. c. 1570; RR 13.7.1966 c. De Jorio, n. 3.

23 Vgl. RR 17.12.1993 c. Stankiewicz, n. 19.

24 Vgl. RR 21.6.1994 c. Gianneccini, n. 4.

sachen und Umstände und legt die Bedeutung der verwendeten Begriffe genauer dar, verändert sie jedoch nicht<sup>25</sup>.

In folgendem Fall kam es zwischen erster und zweiter Aussage zu einem Widerspruch, der durch die Auslegung der gegensätzlichen Parteiangaben im Kontext der Zeugenaussagen gelöst werden konnte. Die Nachvernehmung brachte eine gewisse Veränderung der früheren Behauptungen, ohne allerdings in wesentlichen Punkten abzuweichen. Die Klägerin hatte vor dem Diözesangericht erklärt, aus finanziellen Gründen und aus Unsicherheit über das gute Einvernehmen die Empfängnis von Nachkommenschaft hinausgeschoben zu haben. Bei ihrer Vernehmung durch das Berufungsgericht nach negativem erstinstanzlichem Urteil, behauptete die klagende Partei, sie hätte sich von Anfang an nie vorstellen können, Kinder zur Welt zu bringen. Tatsächlich verlief die kurze eheliche Lebensgemeinschaft unglücklich. Der Rotasenat warf dem Vernehmungsrichter der zweiten Instanz vor, sein Amt nicht gut ausgeübt und keine genaueren Fragen zur Klärung der näheren Umstände gestellt zu haben, jedoch wurde anerkannt, dass diese zweite Aussage jener der ersten Vernehmung nicht widerspricht, weil damals die Klägerin den Ausschluss der Nachkommenschaft ganz allgemein innerhalb des Zeitraums der ehelichen Gemeinschaft meinte. Deshalb glaubten die Richter, dass die erste Aussage die Einstellung der Frau zum Zeitpunkt der Eheschließung besser ausdrücke. Es handelte sich nämlich um einen Ausschluss auf unbestimmte Zeit, nicht aber um einen einfach zeitlich begrenzten Ausschluss im Sinne der verantworteten Elternschaft<sup>26</sup>.

Zur Bekräftigung ihrer Argumentation beriefen sich die Richter dann auf die äußerst kurze Dauer des ehelichen Zusammenlebens, während dessen die Frau regelmäßig Mittel zur Empfängnisverhütung zu sich nahm. Als weiterer Umstand bekräftigt die Tatsache den Ausschluss, dass sie nur drei Monate nach der Trennung eine Liebesbeziehung mit einem Dritten einging<sup>27</sup>. In der Tat ist der Willensvorbehalt der Frau im konkreten Fall weniger aufgrund der Worte, als aufgrund der Tatsachen glaubwürdig, denn zwischen den Aussagen der Frau in erster und zweiter Instanz besteht ein Widerspruch. Dies gilt ebenso für die Aussagen mancher Zeugen, die mehr von einem Aufschub der Zeugung von Nachkommen als von einem zumindest hypothetischem Ausschluss sprachen<sup>28</sup>. Dennoch resultiert aus den Aussagen ein Tatbestand, der mit Gewissheit unter c. 1101 § 2 subsumiert werden kann. Das Urteil erging affirmative.

25 Vgl. RR 17.12.1993 c. Stankiewicz, n. 19; RR 18.12.1996 c. De Filippi, n. 10.

26 Vgl. RR 18.2.2000 c. Monier, Prot. N. 17.103, Sent. 22/00, n. 10.

27 Vgl. RR 18.2.2000 c. Monier, Prot. N. 17.103, Sent. 22/00, n. 16.

28 „... caput exclusionis boni prolis, in casu, magis probatum exstat non verbis, sed factis. Verba enim ansam rationabilem praebent permultis difficultatibus a diligenti De-

Das Beispiel macht die Wichtigkeit des Bemühens des Vernehmungsrichters um die Klärung von Widersprüchen möglichst noch während der Einvernahme deutlich<sup>29</sup>. Gelingt dies nicht, kann eine Nachvernehmung vorgenommen werden. Je mehr dabei der ursprüngliche Bericht erweitert wird und je organischer sich die Zusätze in die bisherige Aussage einfügen, desto mehr spricht für die subjektive Wahrheit<sup>30</sup>. Je mehr die spontane Erweiterung jene Lücken füllt, die bislang noch kein homogenes Bild des Herganges hatten entstehen lassen, umso eher erscheint die Schilderung real<sup>31</sup>.

#### 4. DER GRUNDSATZ „SEMEL MENDAX SEMPER MENDAX PRAESUMITUR“

Im kanonischen Prozess gilt ebenso wie im Zivilverfahren trotz des Beibringungsgrundsatzes die Wahrhaftigkeitspflicht der Parteien. Sie beruht auf dem Grundsatz von Treu und Glauben, welcher das gesamte Prozessrecht beherrscht<sup>32</sup>. Nach § 138 der Deutschen Zivilprozessordnung ist die Wahrhaftigkeitspflicht Teil der prozessualen Lauterkeitspflicht. Die Herbeiführung eines möglichst hohen Grades von Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit ist zur Aufklärung des entscheidungserheblichen Sachverhalts erforderlich.

Wahrheit bedeutet Übereinstimmung zwischen Sachverhalt und Erklärung. Die Wahrheitspflicht beinhaltet allerdings nur die Pflicht zur subjektiven Wahrhaftigkeit. Die Partei darf zu ihren Gunsten keine Erklärungen wider besseres Wissen abgeben, sie darf nicht lügen. Die Wahrheitspflicht bedeutet allerdings nicht, dass sie nur solche Tatsachen behaupten kann, die sie mit Sicherheit oder hoher Wahrscheinlichkeit als wahr erkennt oder nur solche bestreiten

---

fensore Vinculi sciscitatis, cum negari non potest aliquas contradictiones inveniri inter assenta a muliere et illa a quibusdam testibus, ex. gr. mulieris soror, quae potius de procrastinatione innuit quam de exclusionem saltem hypotheticam. E contra facta ad abundantiam collustrant voluntatem mulieris excludendi prolem. Quinimmo Patres de Turno censent aversionem in virum et consequenter in matrimonium cum eodem, evidens innuisse argumentum pro nullitate coniugii etiam ob exclusum bonum sacramenti, et forsan etiam ob exclusum ipsum matrimonium.“ RR 18.2.2000 c. Monier, Prot. N. 17.103, Sent. 22/00, n. 17.

- 29 Vgl. KAHLER, H., Bemerkungen zur Zeugenvernehmung in Ehenichtigkeitsprozessen: DPM 3 (1996) 215.
- 30 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 147.
- 31 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 149.
- 32 Vgl. HARTMANN, P., §§ 1-510b: BAUMBACH, A. / LAUTERBACH, W. / ALBERS, J. / HARTMANN, P., Zivilprozessordnung mit Gerichtsverfassungsgesetz und anderen Nebengesetzen (Beck'sche Kurzkommentare, Bd. I). München <sup>59</sup>2001, 530.

dürfte, die sie mit derselben Sicherheit für unwahr hält<sup>33</sup>. Bereits eine nur teilweise oder in Nebenpunkten falsche Aussage nimmt der Person die Glaubwürdigkeit<sup>34</sup>.

Geben eine Partei oder ein Zeuge zu, bei der Vernehmung gelogen zu haben, dann haben sie die Wahrheitspflicht und den Grundsatz von Treu und Glauben verletzt. Deshalb können die in der Rechtsprechung entwickelten Erfahrungsregeln zur Anwendung kommen. Wer bereits in der Vergangenheit bewusst die Unwahrheit darlegte, wird dann als jemand vermutet, der dies auch in Zukunft tun wird. Doch darf der Richter diese Erfahrungsregel nicht mechanisch auf jeglichen Fall anwenden. Die unkritische Anwendung von Erfahrungssätzen ist gefährlich gemäß der Rechtsregel: „Omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim ut non subverti possit“<sup>35</sup>. Die vorgreifende Beweiswürdigung ist ein Werturteil des Richters über die Ergiebigkeit sowie das Ergebnis (noch) nicht aufgenommener Beweise und daher illegitim. Beantragte Beweise werden aber trotzdem gelegentlich mit Begründungen abgewiesen, die den abgelehnten Beweis vorgreifend würdigen. Darin liegt ein erheblicher Verfahrensmangel<sup>36</sup>.

Es ist Aufgabe des Vernehmungsrichters der Aussageperson ihre Wahrheitspflicht unmittelbar vor der Vernehmung nochmals einzuschärfen. Wer zugibt, trotz der in c. 1532 vorgeschriebenen Vereidigung, die zur Erinnerung und Bekräftigung der Wahrheitspflicht für die Aussageperson gedacht ist, in Bezug auf eine Tatsache gelogen zu haben, von dem kann man annehmen, er habe dies auch bezüglich anderer Tatsachen getan<sup>37</sup>.

Eine Erfahrungsregel drückt der Satz: „semel mendax semper mendax“ aus. Es handelt sich jedoch nur um eine *praesumptio hominis*, die schwächer ist als eine gesetzliche Vermutung, allein nicht ausreicht und den Gegenbeweis zulässt<sup>38</sup>. Insbesondere dürfen Zeugen nicht von vornherein abgelehnt oder für glaubwürdig gehalten werden. Sie sind anhand ihrer konkreten Aussagen und deren innerer Kohärenz sowie der Bekräftigung durch die übrigen Zeugen zu bewerten. Umgekehrt kann es vorkommen, dass derjenige, der durch sein tugendhaftes Leben bekannt ist und ein in jeder Hinsicht makelloser Leumundzeugnis besitzt, der Versuchung zur Lüge erliegt oder einem Irrtum zum Opfer

33 Vgl. REICHOLD, §§ 114-165 (Anm. 19), 317.

34 Vgl. REICHOLD, §§ 578-605 (Anm. 19), 937.

35 Dig., lib. 50, tit. 17, fragm. 202.

36 Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 436.

37 Vgl. RR 30.1.1936 c. Grazioli, n. 13; RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 6; 29.5.1971 c. Ewers, n. 10.

38 Vgl. RR 28.10.1988 c. Doran, n. 7.

gefallen ist und daher Unwahres behauptet. Ebenso ist vorstellbar, dass jemand, der allgemein als unglaubwürdig bezeichnet oder eines lasterhaften Lebenswandels bezichtigt wird, etwas preisgibt, was andere aus Scham oder Mitleid verschwiegen. Dies gilt vor allem, wenn eine als notorischer Lügner bekannte Person im konkreten Fall keinen Nutzen von der falschen Aussage erwartet und daher die Wahrheit sagt. Mit anderen Worten, das Prinzip „semel malus semper malus“ oder „semel mendax semper mendax“ soll das Prinzip „nemo gratuito mendax“ nicht vergessen lassen, wonach die Glaubwürdigkeit von Zeugen nicht nur von deren tugendhaftem Leben abhängt<sup>39</sup>.

Die Erfahrung mit den Eheprozessen zeigt jedoch, dass die „retractatio“, d.h. das Geständnis, bei einer früheren Vernehmung gelogen zu haben, tatsächlich meist der Grundsatz „semel mendax semper mendax“ bewahrheitet.

Dies gilt auch für folgendes Beispiel, in dem als Klagegrund der Ausschluss der Unauflöslichkeit auf Seiten der Frau festgelegt wurde. Nach Abschluss des Beweisverfahrens erging das Dekret zur Aktenveröffentlichung. Wenige Monate später erklärte der Anwalt des nichtklagenden Mannes in seinem Restrikt, sich dem Nichtigkeitsbegehren der klagenden Partei anzuschließen. Nachdem auch der Bandverteidiger seine *Animadversiones* eingereicht hatte, verlangte der Anwalt des Nichtklägers die Hinzufügung des Ausschlusses der Nachkommenschaft auf beiden Seiten als neuen Klagegrund. Daher erging ein zweites Dekret der Streitfestlegung unter Anwendung der neuen Formel<sup>40</sup>.

Nach Befragung beider Parteien zum neuen Nichtigkeitsgrund, wurden ihnen die Vernehmungsprotokolle zur Einsichtnahme vorgelegt, doch der Nichtkläger war nicht zufrieden, sondern verlangte als zusätzlichen Nichtigkeitsgrund den Ausschluss der Unauflöslichkeit auf seiner Seite, was auch gewährt wurde, weshalb die Streitformel zum dritten Mal formuliert wurde: „Ist die Ungültigkeit dieser Ehe bewiesen aufgrund des Ausschlusses der Unauflöslichkeit und der Nachkommenschaft von Seiten eines der beiden Partner“. Doch damit nicht genug. Der Nichtkläger verlangte weiters die Befragung von drei bisher nie genannten Zeugen. Der Antrag wurde mit der Begründung abgelehnt, es seien bereits ausreichend Beweise gesammelt worden. Als weiteres Argument wurde angeführt, dass der Nichtkläger bei seiner zweiten Vernehmung formal seine unter Eid bei der ersten Vernehmung gemachten Aussagen als falsch widerrief<sup>41</sup>. Gegen das Dekret, mit welchem die Vernehmung der drei neu genannten Zeugen abgelehnt wurde, rekurrierte der Anwalt der nichtklagenden Partei zunächst an das Kollegium, dann an das Berufungsgericht und schließ-

---

39 Vgl. RR 28.1.1988 c. Davino, n. 7.

40 Vgl. RR Decr. 24.7.1996 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B. Bis 53/96, n. 2.

41 Vgl. RR Decr. 24.7.1996 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B. Bis 53/96, n. 3.

lich an die Römische Rota, welche den Rekurs ablehnte. Im Anschluss daran verzichtete der Nichtkläger auf den von ihm vorgebrachten Klagegrund des Ausschlusses der Nachkommenschaft. Das erstinstanzliche Gericht entschied schließlich affirmative aufgrund des Ausschlusses der Unauflöslichkeit auf beiden Seiten<sup>42</sup>. Dagegen legte der Anwalt der nichtklagenden Partei Berufung verbunden mit der Nichtigkeitsbeschwerde wegen Einschränkung des Verteidigungsrechts an das Berufungsgericht ein, welches mit einem einzigen Dekret die Nichtigkeitsbeschwerde abwies und das erstinstanzliche affirmative Urteil bestätigte.

Dagegen legte derselbe Anwalt Nichtigkeitsbeschwerde an die Römische Rota ein, welche das Bestätigungsdekret tatsächlich für nichtig erklärte<sup>43</sup>. Nach Abweisung mehrerer nicht fundierter Beschwerden an die Apostolische Signatur<sup>44</sup> legte der Anwalt der aufgerufenen Partei nun Nichtigkeitsbeschwerde wegen Einschränkung des Verteidigungsrechts auch gegen das erstinstanzliche Urteil ein. Diese wurde durch die Rota unter Hinweis auf den bewussten Verstoß des Nichtklägers gegen das Prinzip von Treu und Glauben durch den Widerruf seiner unter Eid gemachten Aussagen abgewiesen: „Hac occasione d. nus conventus declaravit se falsum protulisse in prima depositione, i.e. grave periurium patravisse, quia tactis Sanctis Evangelii et invocato Dei Nomine, haud veritus est falsum affirmare loco veritatis in iudicio et in iustitia, uti tenebatur (cfr. c. 1199, § 1 CIC). Semper hac occasione peramplam depositionem reddidit idem; dein auditi fuerunt parentes eius, qui pariter periurium in iudicio confessi sunt. Insuper audita sunt duae amicae viri eiusdemque amicus. Consequenter, pars conventa, quae ter audita est, suos induxit testes qui pariter binam depositionem iudicalem attulerunt, quaeque ad tramitem sui Patroni innumeras exhibuit instantias ...“<sup>45</sup>

Der Nichtkläger hatte nicht nur selbst seine in erster Instanz gemachten Aussagen widerrufen, sondern auch ganz offen seine Zeugen unter Druck gesetzt, weshalb die Rotarichter entschieden, dem Nichtkläger jegliche Glaubwürdigkeit abzusprechen. Dasselbe gilt auch für die von ihm gestellten Zeugen, die ebenso ihre Aussagen auf Betreiben des Nichtklägers widerriefen<sup>46</sup>.

Die vollständige Unglaubwürdigkeit des Nichtklägers geht auch aus seinem gesamten Prozessverhalten hervor. Ab der Aktenveröffentlichung in erster Instanz reichte er ständig verschiedene Anträge ein, die nur mehr dem einen Ziel

42 Vgl. RR Decr. 24.7.1996 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B. Bis 53/96, n. 4.

43 Vgl. RR Decr. 24.7.1996 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B. Bis 53/96, n. 5.

44 Vgl. RR Decr. 24.7.1996 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B. Bis 53/96, n. 6.

45 Vgl. RR Decr. 24.7.1996 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B. Bis 53/96, n. 8.

46 Vgl. RR Decr. 31.1.1997 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B. Bis 11/97, n. 8-9.



dienten, den Lauf des Prozesses ohne Rücksicht auf die Wahrheitsfindung zum Schaden der Frau solange wie möglich hinauszuzögern. Diese Absicht stand auch hinter seinem zweimaligen Vorbringen neuer Klagegründe. Für seine Handlungsweise konnte der Nichtkläger seinen guten Glauben bei den von ihm gestellten Anträgen nicht belegen<sup>47</sup>.

Nachdem der Rotaturnus die Nichtigkeitsbeschwerde gegen das erstinstanzliche Urteil abgewiesen hatte, aber wegen der Notwendigkeit der Vernehmung wichtiger nie geladener Zeugen den Fall dem ordentlichen Verfahren zuwies, erlahmte das Interesse sowohl der Klägerin als auch des Nichtklägers. Man war trotz aller Mühe und der Beteiligung eines erstinstanzlichen Gerichts, eines Berufungsgerichts, der Apostolischen Signatur und der Römischen Rota nicht über ein gültiges erstinstanzliches Urteil hinausgekommen. Die Rechtshängigkeit erlosch aufgrund der Untätigkeit beider Parteien über ein Jahr<sup>48</sup> und der Fall wurde archiviert.

## 5. ERFAHRUNGSREGEL ZUGUNSTEN DER GRÖßEREN GLAUBWÜRDIGKEIT DER FRÜHEREN AUSSAGE

Ein Widerruf erscheint nur dann glaubwürdig, wenn er von den Parteien bzw. vom Zeugen entsprechend begründet werden kann. Andernfalls ist er abzulehnen. Es ist nicht dasselbe, eine und dieselbe Tatsache sorgfältiger und genauer darzulegen oder danach eine andere Tatsache zu behaupten als vorher<sup>49</sup>.

In der Judikatur der Römischen Rota wird häufig die Erfahrungsregel wiederholt: „... priores depositiones, tamquam veritati magis consonae, successivis praevalent“<sup>50</sup>. Grundsätzlich gilt die Tatsachenvermutung zugunsten der größeren Glaubwürdigkeit der früheren Aussage<sup>51</sup>, die im kirchlichen Prozesswesen eine lange Tradition hat, aber mit unterschiedlichen Worten formuliert

---

47 „Super his quoque atque super modo sese gerendi in processu inquirendus est vir conventus recurrens qui demonstrare debet suam bonam fidem super omnibus et singulis actis; praesertim Nostro Tribunali appellationis rationem reddere debet recurrens diversam instantiarum suarum in processu inquisitionis primae instantiae relate ad hoc caput nullitatis quod appellata sententia contendit falsum esse sine ulla explicatione.“  
RR Decr. 31.1.1997 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B. Bis 11/97, n. 8.

48 Vgl. TRIBUNAL ROMANAE ROTAE, Normae, 7.2.1994, Art. 65.

49 Vgl. RR 18.4.1991 c. Davino, n. 10.

50 RR 24.7.1937 c. Jullien, n. 13; RR 6.11.1989 c. Burke, n. 7; RR 18.12.1996 c. De-filippi, n. 10.

51 Vgl. RR 22.6.1966 c. De Jorio, n. 9; RR 8.7.1971 c. Pinto, n. 3; RR 18.4.1991 c. Davino, n. 10; RR 21.6.1994 c. Giannecchini, n. 5.

wurde, wie etwa von COSCI im 18. Jahrhundert: „... attenditur primum dictum testis, non autem secundum prioris contrarium“<sup>52</sup>. Die oft noch spontan getätigte erste Aussage erscheint glaubwürdiger als eine, die nach langer Überlegung und interessegeleitet erfolgte<sup>53</sup>. Bei der Nachvernehmung fehlt in jedem Fall die Unbefangenheit. Die Versuchung zur Lüge ist besonders groß, wenn in höherer Instanz nach einem negativen Urteil nochmals dieselben Fragen vorgelegt werden. Jetzt weiß nämlich die klagende Partei, welcher Korrekturen sie zum Erfolg bedarf<sup>54</sup>. Beim Indizienbeweis bildet sich der Richter aus bestimmten feststehenden Tatsachen durch schlussfolgerndes Denken und unter Anwendung allgemeiner Erfahrungssätze ein Urteil über den strittigen Sachverhalt (c. 1586). Allerdings besteht zugunsten der früheren Aussage keine gesetzliche Vermutung, wonach eine Tatsache notwendigerweise als feststehend zu behandeln ist, wenn eine andere bewiesen ist<sup>55</sup>.

Es handelt sich vielmehr um eine Tatsachenvermutung (*praesumptio facti*, im kanonischen Recht auch *praesumptio hominis*), die manchmal auch unechte Vermutung genannt wird<sup>56</sup>. Sie baut auf einer im Lauf einer Unzahl von Prozessen bei verschiedenen Gerichten über Jahrhunderte gemachten Erfahrung auf, die natürlich im Gegensatz zur gesetzlichen Vermutung die Richter nicht bindet, aber einen guten Ausgangspunkt für die Würdigung der „retractatio“ darstellt. Zusammen mit anderen von Lehre und Rechtsprechung im Lauf der Zeit erarbeiteten Regeln, deren Gewicht sich an die gesetzlichen Vermutungen annähert, stellen sie eine flexible Orientierungshilfe zur Analyse der Beweismittel dar<sup>57</sup>. Allerdings kommt ihnen als solchen keine Beweiskraft zu. Weiters müssen Vermutungen auf Tatsachen aufbauen und dürfen nicht ihrerseits auf vorausgehenden Vermutungen gründen: „praesumptum de praesumpti non admittitur“<sup>58</sup>. Sie sind lediglich Beweisstützen (*adminicula*). Nur eine gesetzli-

- 
- 52 COSCI, C., *De separatione tori coniugalis tam nullo existente seu soluto, quam salvo vinculo matrimonii, eiusque effectibus*, Romae 1773, lib. II, c. 14, nn. 71-72.
- 53 Vgl. HENSELER, R., *Prinzipien der Beweiswürdigung (im Eherecht): Theologie der Gegenwart* 41 (1998) 305.
- 54 Vgl. WIRTH, *Anmerkungen (Anm. 7)*, 452.
- 55 Vgl. HARTMANN, §§ 1-510b (Anm. 32), 1041.
- 56 Vgl. HARTMANN, §§ 1-510b (Anm. 32), 1041.
- 57 Vgl. COLAGIOVANNI, E., *De collusionis crimine secundum S.R. Rotae jurisprudentiam: MonEccI* 85 (1960) 651.
- 58 Vgl. *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, Dekret vom 13.12.1995: DPM 3 (1996) 316-318; vgl. PRMCL 85 (1996), 531-534 und den Kommentar von NAVARRETE, U., *Commentario al decreto della Segnatura Apostolica sulle cosiddette „Presumptions of fact“: PRMCL* 85 (1996), 535-548.

che Vermutung kann an die Stelle einer durch das Beweisergebnis zu gewinnenden richterlichen Gewissheit treten<sup>59</sup>.

Die Vermutung der Richtigkeit der ersten Aussage gilt vor allem dann, wenn sie dem Erlebnis unmittelbar folgte. Sie gilt nur abgeschwächt, wenn die erste Vernehmung für die Auskunftsperson überraschend kam. Liegen zwischen Ereignis und erster Vernehmung Monate oder gar Jahre, dann verliert die Theorie von der größeren Glaubhaftigkeit der ersten Aussage viel von ihrem Gewicht<sup>60</sup>, welche außerdem von der Qualität der Fragestellung und der Protokollierung der ersten Aussage abhängt.

Wissen die Zeugen in der ersten Instanz fast nichts über den Ausschlusswillen des einen oder anderen Partners, kennen sie jedoch bei der Vernehmung in der folgenden Instanz alle Details und ergibt sich aus den Akten keine Klarheit über die Gründe dieser Divergenz, dann darf nicht einfach der späteren Aussage jene Glaubwürdigkeit zugeschrieben werden, die sie verdiente, wenn sie bereits bei der ersten Vernehmung vorgenommen worden wäre, denn späte Beweise, deren Verspätung nicht entsprechend geklärt wird, verdienen keinen Glauben: „Namque in iudiciis serae probationes quarum seritas non apte explicatur fiduciam minime generant.“<sup>61</sup>

Als zutreffend und jeder Prüfung standhaltend erwies sich die Erfahrungsregel zugunsten der früheren Aussage in folgendem Fall aus der Rotajudikatur. Die nichtklagende Partei beschrieb mit wissenschaftlicher Genauigkeit ihren psychischen Zustand im Augenblick der Eheschließung<sup>62</sup>. In der ersten Instanz hatte sie die Aussage ihrer Tante bestätigt, sie hätte nicht nur theoretisch die Auflösbarkeit des Ehebandes vertreten, sondern diese Ansicht auf ihre eigene Ehe hypothetisch angewandt, sollte diese unglücklich sein. Diese Erklärung stimmt auch mit den Aussagen des Klägers überein<sup>63</sup>. Nach Lektüre der Prozessakten änderte sie ihre Meinung und behauptete, sie hätte trotz der Schwierigkeiten des Ehelebens nie an eine Scheidung gedacht, obwohl sie diese Einrichtung grundsätzlich für gescheiterte Ehen anderer Paare befürwortete. Erst nach Entdecken der außerehelichen Beziehung ihres Mannes, die jede Art von Zusammenleben unmöglich machte, hatte sie an Scheidung gedacht. Bei der Nachvernehmung gab sie ausdrücklich zu, einen Meineid geschworen zu haben.

---

59 Vgl. LÜDICKE, K., MKCIC 1608/6.

60 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 78.

61 Vgl. RR 17.12.1982 c. Egan, n. 2.

62 Vgl. RR 29.10.1996 c. Huber, n. 14.

63 Vgl. RR 29.10.1996 c. Huber, n. 15.

Es handelt sich um eine eindeutigen Widerruf (*retractatio*). Die Richter der ersten Instanz hielten die zweite unter Eid gemachte Aussage ohne genaue Begründung für glaubwürdig und entschieden gegen das Begehren des Klägers<sup>64</sup>. Der Rotasenat untersuchte nun die Gründe, welche die nichtklagende Partei für ihren Widerruf angab. Sie behauptete nämlich, unter dem Einfluss des Klägers und seines Anwalts die Unwahrheit gesagt zu haben, was ihr Ehepartner abstritt, weshalb sie in der Berufungsinstanz erneut geladen wurde, sich jedoch weigerte, zu erscheinen. So blieben die Richter auf ihre frühere Begründung angewiesen. Sie hatte nämlich weiters behauptet, bei der ersten Vernehmung falsch ausgesagt zu haben, um vor dem Zivilgericht ein Scheidungsurteil zu ihren Gunsten zu erlangen. Dieses Argument erwies sich jedoch als unglaubwürdig, da die einvernehmliche Trennung auch ohne falsche Aussage vor dem kirchlichen Gericht möglich gewesen wäre. Es steht jedoch außer Zweifel, dass der Widerruf erst nach Regelung aller zivilrechtlichen Fragen beim staatlichen Gericht erfolgte<sup>65</sup>.

Auch der angebliche Druck von Seiten des klägerischen Anwalts erscheint nicht überzeugend, da dieser bei der Vernehmung nicht anwesend war und keine Kontakte mit der Frau nachgewiesen werden konnten. Zudem hatte die Nichtklägerin bei der ersten Vernehmung nicht allgemein einen Ausschluss der Unauflöslichkeit behauptet, sondern unter Darlegung aller ihrer vorehelichen Überlegungen in diesem Zusammenhang sowie der genauen Angabe der Umstände. Der Widerruf erfolgte ohne Details, knapp und abstrakt. So erscheint die erste Vernehmung tatsächlich glaubwürdiger, und dies nicht nur aufgrund der genannten Erfahrungsregel, sondern auch aufgrund der nicht bewiesenen Begründung des Widerrufs sowie der allgemeinen Regeln der Beweiswürdigung, welche auf den Aussageinhalt angewandt wurden.

Sodann untersuchte der Senat die tatsächlichen Gründe des Widerrufs, welcher nach einem Jahr erfolgte, während dessen sie keinen Kontakt mit ihrem getrennten Gatten hatte und dieser eine Beziehung zu einer neuen Frau begann, welche von ihr als demütigend empfunden wurde und Hassgefühle weckte. Darin liegt der Grund für den Widerruf der richtigen Aussage, weshalb ihm von den Rotarichtern jegliche Bedeutung abgesprochen wurde<sup>66</sup>. Schließlich stellte sie sich trotz der schriftlich geäußerten Weigerung einer Vernehmung und behauptete mit noch deutlicheren Worten, stets von der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe überzeugt gewesen zu sein. Diese Behauptung stellte sie ohne Angabe der Umstände auf und versuchte, die Richter dafür zu gewinnen. Diese erkannten ihr jedoch nach dreimaliger unterschiedlicher aber stets unter

---

64 Vgl. RR 29.10.1996 c. Huber, n. 16.

65 Vgl. RR 29.10.1996 c. Huber, n. 17.

66 Vgl. RR 29.10.1996 c. Huber, n. 18.

Eid erfolgter Aussage die Glaubwürdigkeit ab. Das Urteil erging zugunsten des Klagebegehrens<sup>67</sup>.

Lediglich als Warnung vor einer unkritischen Anwendung von Erfahrungsregeln auf den konkreten Fall verstanden, kann folgende Aussage von WEIß nachvollzogen werden: „Insbesondere ist die falsche Beweisregel abzulegen, die auch die Rotarechtsprechung wie ein roter Faden durchzieht, dass bei Widersprüchen derselben Aussageperson die frühere Aussage den Vorzug vor der Späteren genieße.“<sup>68</sup> Auch im Zivilprozess wird der Zeitdifferenz große Bedeutung zugemessen. Je unmittelbarer eine Aussage einem Erlebnis folgt, desto weniger ist zu erwarten, dass unsachliche Motive sie erheblich verfälschen<sup>69</sup>. Umgekehrt gilt, dass späte Beweise im Prozess, deren Verspätung nicht ausreichend erklärt wird, im Allgemeinen kein Vertrauen erwecken<sup>70</sup>. Wenn der Zeuge das, was er zuerst leugnete oder wenigstens nicht zu wissen meinte, nun offen behauptet, so kann ihm kaum geglaubt werden<sup>71</sup>.

## 6. DIE GRÖßERE GLAUBWÜRDIGKEIT DER ZWEITEN AUSSAGE BEI ENTSPRECHENDER BEGRÜNDUNG

Zeugen, die bei der zweiten Vernehmung ihre Aussage entscheidend ändern, sind nicht glaubwürdig<sup>72</sup>, es sei denn, sie können selbst überzeugende Gründe nennen. Umgekehrt darf die zweite Aussage nicht von vornherein und ohne genaue Nachprüfung abgelehnt werden<sup>73</sup>. Ein Widerruf ist nur dann ernst zu nehmen, wenn schwerwiegende Gründe glaubhaft gemacht werden können, da kein geistig gesunder Mensch ohne gewichtigen Grund widerruft<sup>74</sup>.

Wurden Zeugen mehrmals vernommen, müssen vor allem die angeblichen Ursachen für die Ergänzung, Änderung oder Berichtigung der früheren Aussage

---

67 Vgl. RR 29.10.1996 c. Huber, n. 19.

68 WEIß, A., Grundsatzfragen der Glaubwürdigkeitsbeurteilung im kirchlichen Verfahren: DPM 1 (1994) 92.

69 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 77.

70 Vgl. RR 17.12.1982 c. Egan, n. 2.

71 Vgl. RR 13.4.1989 c. Davino, n. 4.

72 Vgl. RR 28.2.1958 c. Staffa, n. 2; RR 24.10.1962 c. De Jorio, n. 4; RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 3; RR 5.3.1964 c. Palazzini, n. 8; RR 13.3.1980 c. Davino, n. 3; RR 28.2.1986 c. Bruno, n. 8.

73 Vgl. RR 28.1.1988 c. Davino, n. 7; RR 21.6.1994 c. Giannecchini, n. 5; RR 18.12.1996 c. Defilippi, n. 10.

74 Vgl. RR 21.6.1994 c. Giannecchini, n. 6.

vom Richter bewertet werden. Dabei muss klar zwischen dem unterschieden werden, was der Schwäche des Erinnerungsvermögens, den sprachlichen Ausdrucksschwierigkeiten und der Glättung der Aussage durch den Vernehmungsrichter zuzuschreiben ist und jenem, was der Fahrlässigkeit oder gar der Arglist entspringt<sup>75</sup>. Ein arglistiges Verhalten kann besonders an seinen Gründen erkannt werden: Hass, Wille zu schaden, Rache, zu erwartende wirtschaftliche Vorteile, Angst vor einer Beeinträchtigung des Rufes oder Ähnliches<sup>76</sup>.

### 6.1 Erste Aussage aus Irrtum erfolgt

Entgegen der allgemeinen Erfahrungsregel ist der zweiten Aussage zu glauben, wenn die Auskunftsperson nachweist<sup>77</sup>, sich bei der ersten Aussage geirrt zu haben, oder wenn sich die spätere Aussage größerer Wahrscheinlichkeit erfreut als die erste, weil sie von Indizien gestützt wird oder weil die zweite Aussage unter Eid erfolgte, die erste nicht<sup>78</sup>.

Der Irrtum ist bei Zeugen und Parteiaussagen wesentlich häufiger als die Lüge, allerdings auch wesentlich schwieriger festzustellen. Zu Recht behauptet Rudolf BENDER, dass die völlig fehlerfreie Aussage vor Gericht eher die Ausnahme als die Regel darstellt. Die meisten fehlerhaften Aussagen erfolgen aus Irrtum und nur selten in bewusster Täuschungsabsicht<sup>79</sup>. Eine irrumsfreie Aussage setzt voraus, dass die Auskunftsperson das Ereignis richtig und vollständig wahrnahm und verarbeitete, sich oft auch viele Jahre später noch daran erinnern kann und schließlich die wahrgenommenen Tatsachen richtig und vollkommen wiederzugeben vermag. Weiters hängt es vom Richter ab, ob er die protokollierte Aussage ohne Missverständnisse richtig interpretieren kann<sup>80</sup>.

Grundsätzlich besteht jedoch die Gefahr, dass das stets aufgewärmte Gedächtnis für eine glaubwürdige Darlegung der Tatsachen zu Veränderungen führt, die diesen nicht mehr entsprechen<sup>81</sup>. Die Darlegung wird beschönigt.

Zur Begründung des Widerrufs kann auch auf eine unklare oder suggestive Fragestellung verwiesen werden<sup>82</sup>, welche bei der ersten Vernehmung zu fal-

75 Vgl. RR 12.1.1982 c. Giannecchini, n. 3.

76 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 3.

77 Vgl. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque Cleri et scholarum*, 4 Bde. Taurini-Romae <sup>4</sup>1956, Bd. 3, 226.

78 Vgl. RR 8.7.1971 c. Pinto, n. 3.

79 Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. I, 1.

80 Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. I, 1.

81 Vgl. RR 17.1.1967 c. Fiore, n. 6.

schen Antworten führte. Eine unzureichende Beweisaufnahme, ungünstige Vernehmungsumstände, Ereignisse, welche das seelische Gleichgewicht der Person beeinträchtigen oder die Vernehmung durch einen unerfahrenen und ungeschickten Richter können Irrtümer bewirken, die eine spätere Korrektur der Aussage notwendig machen und sogar einen vollständigen Widerruf rechtfertigen. Auch bereits in einer Vernehmung enthaltene, durch den Richter nicht weiter geklärte Aussagen, können einen Widerruf veranlassen<sup>83</sup>. Minderjährige oder schüchterne Zeugen, die vor dem Richter nervös und konfus erscheinen<sup>84</sup>, irren besonders häufig.

Die mangelnde Sachlichkeit und Neutralität des Vernehmungsrichters kann die Qualität der Aussagen ebenso beeinträchtigen wie Sprach- und Ausdrucksschwierigkeiten des Vernommenen<sup>85</sup>. Besonders gefährlich sind Fragen, die bereits eine Beschreibung von Tatsachen enthalten, und auf welche lediglich mit „ja“ oder „nein“ geantwortet werden muss<sup>86</sup>.

In einem Nichtigkeitsprozess aufgrund mangelnden Urteilsvermögens (c. 1095, 2°) und Eheführungsunfähigkeit (c. 1095, 3°) leugnete der Kläger in der ersten Instanz, zur Eingehung der kirchlichen Ehe gedrängt worden zu sein, während er dies in der zweiten bejahte, was von seiner Mutter und seiner Schwester bei der Nachvernehmung bestätigt wurde. Die Rotarichter anerkannten im konkreten Fall lediglich einen möglichen Zwang zur standesamtlichen Trauung, leugneten ihn jedoch in Bezug auf die kirchliche Eheschließung mit der Begründung, die zweite Aussage des Klägers sowie von dessen Mutter und Schwester erfolgte ohne genauere Angaben über die Art des Zwanges. Sie reichte daher nicht aus, den Widerruf des Klägers glaubwürdig zu machen<sup>87</sup>.

Nicht selten wird eine neue Vernehmung mit der Begründung angeblicher Fehler und Nachlässigkeiten des Vernehmungsrichters oder des Notars verlangt und nach dem negativen Urteil gegenüber dem Berufungsgericht behauptet, die eigenen Aussagen wären falsch interpretiert worden und die Pro-

---

82 Vgl. c. 1564; RR 28.2.1989 c. Stankiewicz, n. 11; RR 18.12.1991 c. Funghini, n. 5.

83 „... pauperrima instructio ac iudicialis ponderatio alterius instantiae gravem lacunam causae constituunt. ‚Record of interview‘ cum actrice, historiam praebet casus valde diversam ab illa quae in prima instantia emersit. Ipse Auditor hoc animadvertit ac consilium proposuit alteram interrogationem partis ad contradictiones dissolvendas. Inexplicabiliter Iudices hoc non fecerunt.“ RR 17.12.1997 c. Pinto, Prot. N. 17.086, Sent. 134/97, n. 5.

84 Vgl. RR 22.4.1974 c. Pinto, n. 6.

85 Vgl. WEIB, Grundsatzfragen (Anm. 69), 65.

86 Vgl. RR Decr. 24.7.1996 c. De Lanversin, Prot. N. 15.418, B.Bis 53/96, n. 10.

87 Vgl. RR 19.12.1996 c. Stankiewicz, Prot. N. 15.882, Sent. 132/96, nn. 23-24.

tokolle entsprächen nicht genau den wirklich gemachten Aussagen. Ein angeblicher Fehler bei der Vernehmung oder der Erstellung des Protokolls kann nicht einfach behauptet, sondern muss nachgewiesen werden<sup>88</sup>, da der Vernommene nach der schriftlichen Aufzeichnung seiner Aussagen noch die Möglichkeit hatte, vor Anbringen der Unterschrift Korrekturen zu verlangen.

Allerdings bleibt zu bedenken, dass bei fast jeder Vernehmung die Entstehung der Aussage wie anfängliche Unsicherheiten, Versprecher, Denkpausen und konkrete Umstände der Vernehmung nicht protokolliert werden. Es erscheint lediglich das Ergebnis, welches vom Richter geglättet ist und als Ergebnis der Erinnerung an einen eindeutigen Vorgang im Protokoll erscheint<sup>89</sup>. Die häufigsten Protokollierungsfehler sind: die Übersetzung von umgangssprachlichen Ausdrücken ins Hochdeutsche oder in die juristische Fachsprache sowie die Straffung der Aussage durch Unterschlagung scheinbar unwichtiger Einzelheiten, die jedoch für die Glaubwürdigkeitsbeurteilung wesentlich sind<sup>90</sup>.

## 6.2 Beeinflussung von Zeugen durch Parteien oder deren Anwalt

Im Eheprozess ist es ganz normal, dass Parteien, Anwälte und Prozessvertreter Zeugen zur Aussage ermuntern. Die Vorgangsweise erklärt sich daraus, dass die kirchlichen im Gegensatz zu den staatlichen Gerichten über keinerlei wirksame Zwangsmittel verfügen, um jemanden zum Erscheinen zu zwingen<sup>91</sup>. Von der Unterzeichnung außergerichtlicher Erklärungen und Stellungnahmen, die vom Kläger oder Nichtkläger der anderen Partei oder dem Zeugen vorgelegt werden, ist jedoch abzuraten. Nur dann bleibt keine andere Wahl, wenn der betreffende Partner oder Zeuge nicht zu einer gerichtlichen Vernehmung bewegt werden kann. Der Wert dieser außergerichtlichen Erklärungen ist unter Berücksichtigung aller Umstände zu beurteilen. Wenn diese einmal unterschriebene Erklärung später vor Gericht oder außergerichtlich mit der Begründung widerrufen wird, den langen Text der Erklärung gar nicht genau gelesen zu haben, dann muss dieser Widerruf vom Richter als weniger gravierend beurteilt werden als der Widerruf einer bei der amtlichen Vernehmung beideten und unterschriebenen Aussage. Zudem besteht die Gefahr, dass eine derartige außergerichtliche Erklärung aus Unachtsamkeit, Furcht oder arglistiger Täuschung unterschrieben wurde und daher jeglichen Beweiswertes entbehrt. In diesem Fall muss die Wahrheit aus den übrigen Zeugenaussagen, den Indizien sowie den Vermutungen ermittelt werden<sup>92</sup>. Meist wird dann die nichtklagende

88 Vgl. RR 21.6.1994 c. Giannecchini, n. 5.

89 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. II, 199.

90 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. II, 199.

91 Vgl. RR 26.4.1967 c. Palazzini, n. 5.

92 Vgl. RR 26.4.1967 c. Palazzini, n. 6.



Partei durch die klagende Partei oder deren Anwalt zum Unterschreiben einer schriftlichen Erklärung überredet, in der sie deren Klagebegehren anerkennt.

Wenn ein Zeuge seine Aufgabe verrät, um dem Nichtkläger einen Dienst zu erweisen, spricht man von einer so genannten „collusio“, einer geheimen Verabredung mit der Gegenpartei bzw. dem, der ihn als Zeugen vorgeschlagen hat. Wer hingegen zugunsten der klagenden Partei seine Aussage verfälscht, ist ein „*praevericator*“. Wird er dazu durch Geschenke oder Versprechungen verleitet, spricht man von Korruption<sup>93</sup>. Es kann sein, dass jemand zunächst aus Freundschaft zugunsten einer Partei aussagt und dann aus Enttäuschung über das Ausbleiben irgendeines Vorteils oder die mangelnde Einhaltung eines Versprechens seine Aussage widerruft<sup>94</sup>. Keine der beiden Versionen ist dann glaubwürdig. Zur Vermeidung von Verabredungen sollen nach einem negativen Urteil nicht noch einmal dieselben Fragen gestellt werden<sup>95</sup>. Ein sehr eindeutiges Zeichen einer geheimen Verabredung ist die Verwendung streng juristischer Begriffe durch in Rechtsfragen nicht gebildete Personen. Es allerdings sehr schwer, derartige Falschaussagen nachzuweisen, sofern sie nicht offen eingestanden werden<sup>96</sup>. Gelingt der Nachweis, dann muss ihnen jeglicher Beweiswert abgesprochen werden. Ist der Verdacht der geheimen Verabredung und der Bestechung aufgetaucht, dann genügen Aussagen über die Person und ihren Charakter sowie von den Pfarrämtern ausgestellte allgemeine Glaubwürdigkeitszeugnisse nicht mehr, sondern die Aussagen müssen nach inhaltlichen Kriterien und möglichen Gründen für eine Falschaussage untersucht werden<sup>97</sup>.

Zeugen sagen manchmal auch unbewusst aus freundschaftlicher Verbundenheit oder guter Bekanntschaft falsch aus<sup>98</sup>. Nicht jede unwahre Behauptung vor Gericht ist eine Lüge. Nicht wenige Zeugen fühlen sich mehr oder weniger sicher, sich tatsächlich richtig erinnern zu können, auch wenn die Wahrnehmung letztlich ihrer Phantasie entstammt<sup>99</sup>.

Sie meinen, ihren Verwandten oder Bekannten mit Aussagen zugunsten einer Nichtigkeitserklärung einen Dienst zu erweisen<sup>100</sup>. Deshalb ist die Art ihrer

---

<sup>93</sup> Vgl. LEGA, M. / BARTOCETTI, V., *Commentarius in iudicia ecclesiastica iuxta codicem iuris canonici*, 3 Bde. Rom 1950, Bd. 2, 721.

<sup>94</sup> Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 3.

<sup>95</sup> Vgl. RR 24.10.1962 c. De Jorio, n. 4; RR 5.7.1989 c. Boccafolo, n. 7.

<sup>96</sup> Vgl. RR 24.4.1941 c. Canestri, n. 6.

<sup>97</sup> Vgl. RR 24.7.1985 c. De Lanversin, n. 6.

<sup>98</sup> Vgl. RR 20.11.1941 c. Canestri, n. 7.

<sup>99</sup> Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. I, 62.

<sup>100</sup> Vgl. RR 17.12.1993 c. Stankiewicz, n. 20; RR 10. 10. 1989 c. Giannecchini, n. 5.

Beziehung zu den Parteien genau zu untersuchen<sup>101</sup> und sind Reaktionen auf Familienstreitigkeiten oder die Demütigung eines Partners durch die Untreue des anderen zu bedenken<sup>102</sup>. Von der positiven oder negativen Einstellung der Auskunftsperson zu den am Prozess beteiligten Partnern wird auch deren Aussage beeinflusst<sup>103</sup>. Zu bedenken sind für die Bewertung der Aussage eventuelle Folgen für die Auskunftsperson sowie der Prozessausgang. Wer ein bestimmtes persönliches Interesse am positiven oder negativen Ausgang des Prozesses hegt, gilt als so genannter „interessierter Zeuge“<sup>104</sup>. Übertrieben wäre es allerdings, allein aus der Unglaubwürdigkeit eines, wenn auch der Partei nahestehenden Zeugen auf die Unglaubhaftigkeit des Parteivortrags selbst zu schließen oder einen Zeugen allein schon aufgrund seiner verwandtschaftlichen oder bekanntschaftlichen Beziehung zur Partei für glaubwürdig oder unglaubwürdig zu halten<sup>105</sup>. Meist kommt es in solchen Fällen nicht zu einem ausdrücklichen Widerruf, sondern die unsichere Erinnerung der Auskunftsperson wird unter dem Einfluss Dritter in eine bestimmte Richtung hin stabilisiert und präzisiert<sup>106</sup>.

### 6.3 Erste Aussage aus Hass erfolgt

Der Widerruf einer Parteien- oder Zeugenaussage ist, abstrakt gesprochen, stets suspekt. Der Verdacht kann durch das Bekenntnis und den darauf erbrachten Nachweis beseitigt werden, die Falschaussage wäre aus Hass erfolgt<sup>107</sup>. Der Widerruf einer teilweise oder vollständig falschen Aussage wird im Kirchenrecht stets zugelassen, sofern Reue als Motiv glaubwürdig gemacht werden kann<sup>108</sup>. Vorausgesetzt ist, dass die Parteien bzw. die Zeugen offen zugeben, bei der früheren Vernehmung aus Rache oder Hass gehandelt zu haben, nun jedoch bereit sind, die Wahrheit zu sagen, um ihr eigenes Gewissen

101 Vgl. RR 12.1.1982 c. Giannecchini, n. 3; RR 26. 7. 1989 c. Palestro, n. 6.

102 Vgl. RR 18.12.1991 c. Funghini, n. 5.

103 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 75.

104 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 76.

105 Vgl. HARTMANN, §§ 1-510b (Anm. 32), 979.

106 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. 2, 223.

107 Vgl. RR 28.6.1952 c. Wynen, n. 6.

108 Vgl. RR 18.3.1967 c. Palazzini, n. 5; „Retractatio falsae depositionis est actus deponentis, qui revocat priorem depositionem tamquam non rectam vel partim vel in toto: eaque in iure canonico semper admittitur, quia semper datur locus poenitentiae ex respiscentia personae. Utique retractatio, in abstracto, suspecta apparet: sed si ea purgatur suspicione potissimum per allatam rationem falsitatis prioris depositionis in iudicio suum valorem consequi valet.“ RR Decr. 12.5.1993 c. De Lanversin, Prot. N. 16.318, B. Bis 42/93, 6.

zu beruhigen. Allerdings muss in jedem einzelnen Fall geprüft werden, ob der Widerruf einer echter oder nur angeblicher Reue entspringt<sup>109</sup>. Besonders kritische Lebensumstände wie schwere Krankheiten, Todesgefahr<sup>110</sup> oder auch eine Aussöhnung mit dem früheren Partner legen eine Bekehrung nahe. Sie ist jedoch nur dann glaubwürdig, wenn sie nachgewiesen wird<sup>111</sup>.

Im Einzelfall muss versucht werden, Klarheit zu erlangen, ob es sich wirklich um Reue und nicht die Erwartung von Vorteilen oder den Wunsch, den Parteien weiteren Schaden zuzufügen oder zumindest den Prozess zu verzögern, handelt. Es ist auch der umgekehrte Fall denkbar, dass jemand zunächst korrekt aussagte, dann jedoch in der Erwartung finanzieller oder anderer Vorteile seine Aussage änderte. Tatsächlich oder vermeintlich von einer der Parteien erlittenes Unrecht führt nicht selten zu einer Revanche, wobei frei erfundene Angaben wesentlich seltener sind als die Übertreibung tatsächlicher Ereignisse<sup>112</sup>.

In folgendem Fall konnte eine Partei bei der Vernehmung durch das Berufungsgericht glaubhaft machen, sich jetzt in einer ganz anderen seelischen Situation zu befinden und deshalb bereit zu sein, ernsthaft mit dem Gericht zusammenzuarbeiten. In erster Instanz wollte sie ihrem Mann nur schaden, weil er sie bezichtigte, ihn bereits während der Verlobungszeit mit einem anderen Partner betrogen zu haben. Da diese Anschuldigung nicht der Wahrheit entsprach, hätte sie in der ersten Instanz versucht, gegen das Begehren des Klägers auszusagen. Zudem versäumte es der Vernehmungsrichter, missverständliche Angaben der Partei zu klären. Die Nichtklägerin konnte in der Berufungsinstanz glaubhaft machen, bei ihrer ersten Vernehmung aus Rache gegen die von ihrem Gatten beim staatlichen sowie beim kirchlichen Gericht gegen sie vorgebrachten falschen Anschuldigungen<sup>113</sup> den Ausschluss der Unauflös-

---

109 „Ad aestimandam retractationem imprimis inspiciendum est utrum proveniat ex morali resipiscentia an ex malevolo animo aut a motivis deterioribus: si primum, ipsa retractatio magni fieri debet; si alterum, non necessario motivum retractationis inficit eandem atque ideo singulis in casibus valor dictorum novorum pensandus est. Retractatio partis, quae in prioribus iudicii gradibus contraria asseruerit, utpote constituens novum et grave argumentum agnoscitur si non tantum verbis sed potius rebus, nuper adductis et antea ignotis vel denegatis, ab antea dictis distet. Attamen, uti scitur, nova causae propositio aegre concedenda est utpote quod institutum firmitati vitae iuridicae et veritati iudiciali iam bis saltem constabilitae, contrarium.“ RR Decr. 12.5.1993 c. De Lanversin, Prot. N. 16.318, B. Bis 42/93, 6.

110 Vgl. RR 18.3.1967 c. Palazzini, n. 6.

111 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 3.

112 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 77.

113 Vgl. RR 18.12.1996 c. Defilippi, n. 12.

lichkeit von ihrer Seite geleugnet zu haben, obwohl die von ihr in erster Instanz geäußerten Umstände diesen bereits damals wahrscheinlich gemacht hatten. Der Kläger blieb hingegen sowohl in erster als auch in zweiter Instanz kohärent. Die von der Nichtklägerin bei der Nachvernehmung in der Berufungsinstanz gemachten Aussagen stimmten in den wesentlichen Punkten mit jenen des Klägers überein. Die Angaben der Zeugen bestätigten den Ausschluss zwar nicht ausdrücklich, schlossen ihn aber auch nicht aus. Da zudem ein schwerwiegender Simulationsgrund vorlag und die Umstände vor und nach der Eheschließung einen Ausschluss wahrscheinlich machten, glaubten die Richter dem Widerruf und damit der zweiten Aussage der Frau und entschieden zugunsten des Klagebegehrens<sup>114</sup>.

#### 6.4 Ungelöste finanzielle Fragen

Nicht selten bieten ungelöste finanzielle Streitigkeiten unter den getrennten oder bereits geschiedenen Eheleuten Anlass für falsche Aussagen zum Schaden des Partners auch im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozess<sup>115</sup> wie folgendes Beispiel zeigt, welches daran erinnert, wie wichtig die Berücksichtigung der Umstände und der möglichen Motivationen des Widerrufenden bei der Beurteilung seiner Glaubwürdigkeit sind. In beiderseitigem Einvernehmen hatte der Gatte die Klageschrift aufgrund von Ausschluss der Nachkommenschaft auf seiner Seite eingereicht. Dies, so behauptete er in der Klageschrift, sei auch der Grund für das Scheitern der Ehe gewesen. Wenige Tage später zog er sowohl das dem Anwalt erteilte Mandat als auch die Klageschrift selbst zurück, sodass die Akten archiviert wurden. Die Vorgangsweise des Mannes hing nicht mit dem Bestehen oder Nicht-Bestehen der angeblichen Simulation zusammen, sondern mit den wirtschaftlichen Folgen des Trennungsprozesses. Ein Jahr vorher hatten nämlich die Parteien eine monatliche Zahlung des Mannes an seine Ex-Gattin vereinbart, die er jedoch nie leistete. Die Frau, die inzwischen eine Arbeit gefunden hatte, wollte auf die vereinbarte Pension nicht verzichten und erhielt die Pfändung von 20 % des Einkommens ihres Gatten. Diese Maßnahme verbitterte den Mann besonders, da sie bei seinen Mitarbeitern am Arbeitsplatz bekannt wurde. Er zog deshalb die Klage zurück und wollte nach Einreichung der Klageschrift durch die Gattin den Fortlauf des Prozesses blockieren. Bei der Streitfestlegung erklärte er, der Nichtigkeitsgrund sei nicht wahr. Aus Gewissensgründen hätte er seine eigene auf unwahren Angaben aufgebaute Klageschrift zurückgezogen. Noch in der Stellungnahme seines

---

<sup>114</sup> Vgl. RR 18.12.1996 c. Defilippi, n. 21.

<sup>115</sup> Vgl. RR 18.12.1991 c. Funghini, n. 5.

Anwalts nach der Aktenveröffentlichung findet sich eine klare Leugnung der Simulation<sup>116</sup>.

Bei der Nachvernehmung in zweiter Instanz behauptete er, aus Ärger über die finanziellen Auseinandersetzungen mit der Frau vor dem kirchlichen Gericht gegen deren Begehren ausgesagt zu haben<sup>117</sup>. Die Richter schenkten dem Widerruf des Nichtklägers, welcher in dritter Instanz noch einmal vorgenommen wurde, Glauben, da er die finanziellen Streitigkeiten am Zivilgericht nachwies, die inzwischen gelöst werden konnten. Er gestand nun, wie bereits in seiner einst zurückgezogenen Klageschrift, den Ausschluss der Nachkommenschaft<sup>118</sup>. Das vorausgehende affirmative Rotaurteil aufgrund von Ausschluss der Nachkommenschaft auf Seiten des Mannes wurde bestätigt und dem Nichtkläger ein Eheverbot auferlegt<sup>119</sup>.

Ebenso aus finanziellen Gründen widerrief die Klägerin in einem Fall *coram PINNA* angeblich aus Gewissensgründen die in ihrer Klageschrift gemachte Behauptung, sie hätte vor der Ehe bereits die feste Absicht gehegt, ihre voreheliche Schwangerschaft zur letzten ihres Lebens zu machen. Der Anwalt des Klägers konnte jedoch die wahren Gründe für den Widerruf der Frau mit Dokumenten aus dem Zivilprozess belegen. Dort hatte sie nämlich extrem hohe finanzielle Forderungen gestellt und ihr Anwalt dem Anwalt des Klägers mitgeteilt, sie würde ihre Mitarbeit am Nichtigkeitsprozess beenden, wenn ihre finanziellen Forderungen nicht befriedigt würden. Wenige Monate später hatte der Anwalt der Frau in einem Brief dem Anwalt des Klägers ausdrücklich weitere, für das Klagebegehren günstige Aussagen der Frau in Aussicht gestellt, wenn die gemeinsame Tochter für ihre Hochzeit von Seiten des Klägers eine entsprechende Mitgift erhalte<sup>120</sup>. Würden diese Forderungen nicht befriedigt, so würde die Nichtklägerin ihr Verhalten im Prozess ändern, ihre Aussagen zugunsten der Nichtigkeit widerrufen und das Gegenteil behaupten. Der Kläger ging im Zivilprozess auf die überhöhten Forderungen der Frau nicht ein, weshalb diese, angeblich bewegt von schweren Gewissensnöten, bei der Nachvernehmung ihre früheren Aussagen beim kirchlichen Gericht zurückzog und das Gegenteil behauptete<sup>121</sup>. Während der Kläger und seine Zeugen vollständig kohärent blieben<sup>122</sup>, widerrief die Frau und widersprach sich

---

116 Vgl. RR 21.6.1994 c. Gianneccini, n. 8.

117 Vgl. RR 21.6.1994 c. Gianneccini, n. 8.

118 Vgl. RR 21.6.1994 c. Gianneccini, n. 9.

119 Vgl. RR 21.6.1994 c. Gianneccini, n. 14.

120 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 8.

121 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 8.

122 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 10.

auch in Bezug auf die angeführten Umstände mehrmals<sup>123</sup>. Ihre unklare und widersprüchliche Schilderung der vorehelichen Umstände sprach allein schon gegen ihre Glaubwürdigkeit. Die nach Widerruf gehörten Zeugen der Klägerin wiederholten nur, was diese beim Widerruf behauptete, verwickelten sich allerdings bei der Darstellung der Umstände der angeblich von Seiten des Mannes nicht ausgeschlossenen Nachkommenschaft in schwere Widersprüche. Der Kläger selbst hatte bei allen Vernehmungen konstant seinen Ausschluss behauptet und gewichtige Simulationsgründe nennen können, die von seiner Mutter bestätigt wurden<sup>124</sup>. Das Urteil fiel *affirmative* aus<sup>125</sup>.

In einem Fall *coram* FUNGHINI fand die Vernehmung nur kurze Zeit nach der Trennung statt und die Frau stand noch ganz unter dem Einfluss der Auseinandersetzungen in der gemeinsamen Wohnung. Hinzu kam, dass der Mann stets den Sohn auf seine Seite ziehen wollte, während die finanziellen Fragen der Trennung noch nicht gelöst waren. Bei der Vernehmung in zweiter Instanz waren bereits alle die Scheidung betreffenden Fragen vor dem staatlichen Gericht entschieden worden und die Frau hatte die längst vergangenen Streitigkeiten vergessen. Deshalb entschloss sie sich, den von ihrem Gatten angestrebten Nichtigkeitsprozess nicht mehr zu behindern. Ihre nach dem Widerruf gemachten Aussagen entsprachen voll und ganz den Erfahrungsregeln für die Glaubwürdigkeit<sup>126</sup>.

In einem anderen Fall hatte der Mann seine Klageschrift kurz nach deren Einreichung als falsch zurückgezogen und das dem Anwalt bereits übertragene Mandat widerrufen<sup>127</sup>. An seiner Stelle klagte wenige Monate später die Frau die Nichtigkeit der Ehe ein und nannte denselben Klagegrund wie zuvor ihr Mann. Der ehemalige Kläger wurde als Nichtkläger zur Streitfestlegung geladen. Bei dieser Gelegenheit behauptete er, die Klageschrift beruhe auf falschen Grundlagen, obwohl die Frau nichts zu dem hinzugefügt hatte, was er selbst, der nun als Nichtkläger auftrat, in seiner eigenen zurückgezogenen Klageschrift behauptet hatte. Auch bei seiner Vernehmung leugnete er ausdrücklich all seine Angaben zugunsten der Nichtigkeit und bestand darauf, die Zeugung der Nachkommenschaft lediglich hinausgeschoben zu haben. Das Urteil der ersten Instanz fiel angesichts des klaren Widerspruchs negativ aus. Erst bei der vierten Vernehmung gab der ehemalige Kläger zu, die Nachkommenschaft tatsächlich für immer ausgeschlossen zu haben. Er kehrte genau zu jener Version

---

123 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 11.

124 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 13.

125 Vgl. RR 29.10.1963 c. Pinna, n. 21.

126 Vgl. RR 18.12.1991 c. Funghini, n. 6.

127 Vgl. RR 10.11.1992 c. De Lanversin, n. 15.

zurück, die sich auch in der Klageschrift befand<sup>128</sup>, und konnte als Grund für seine von der ersten bis dritten Vernehmung gemachten Falschaussagen die überzogenen finanziellen Forderungen seiner Ex-Gattin beim zivilen Scheidungsprozess glaubhaft machen.

## 7. DER GRUNDSATZ DER FREIEN BEWEISWÜRDIGUNG DURCH DEN RICHTER

Grundsätzlich gilt im kanonischen Eheprozess ebenso wie im Zivilprozess das dem klassischen Römischen Recht entstammende Prinzip der freien Beweiswürdigung<sup>129</sup>, wonach der Richter nicht an gesetzlichen Beweisregeln gebunden ist, sondern nach seiner persönlichen Überzeugung zu beurteilen hat, ob der Beweis erbracht ist oder nicht. Damit wird dem Richter die volle Verantwortung für das Ergebnis der Wahrheitsforschung aufgelastet. Der persönliche Eindruck des Richters, seine Kenntnis der Lebensvorgänge, seine Erfahrungen in der menschlichen Gemeinschaft und seine Menschenkenntnis werden zur entscheidenden Grundlage für die Wahrheitsermittlung. An die Stelle der allgemeinen Gesetzesvorschrift ist die konkrete richterliche Überzeugung von der Wahrheit im Einzelfall getreten<sup>130</sup>. Damit wird die freie Beweiswürdigung zur verantwortungsvollsten und schwierigsten Aufgabe des kirchlichen Richters, der den Einzelfall sachgerecht zu lösen hat.

Langjährige Vergleichsuntersuchungen beweisen, dass eine gebundene Beweiswürdigung im Durchschnitt kaum unrichtigere Tatsachenfeststellungen erbringt, als die freie Beweiswürdigung, da die früher geltenden gesetzlichen Beweisregeln im wesentlichen auf den Erfahrungsgrundsätzen beruhen, die der Richter auch bei freier Beweiswürdigung überwiegend, wenn auch meist unerschwerlich, anwendet<sup>131</sup>. Die persönliche Verantwortung des Richters wird im Gegensatz zur gebundenen Beweiswürdigung nicht hinter einem Gewirk gesetzlicher Beweisregeln verdeckt und ist im Falle eines Widerrufs besonders wichtig, wobei eine allgemein einsichtige Begründung eines Urteils unumgänglich ist<sup>132</sup>.

---

<sup>128</sup> Vgl. RR 10.11.1992 c. De Lanversin, n. 17.

<sup>129</sup> Vgl. GAUTHIER, A., *La prova testimoniale nell'evoluzione del diritto canonico: I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale* (Studi giuridici, Bd. 38). Vatikanstadt 1995, 69.

<sup>130</sup> Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 432.

<sup>131</sup> Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 432.

<sup>132</sup> Vgl. HARTMANN, §§ 1-510b (Anm. 32), 527.

Der CIC von 1983 folgte dem Prinzip der freien Beweiswürdigung (vgl. c. 1608 § 3) noch entschiedener als jener von 1917. Die wenigen die Beweiswürdigung betreffenden Canones enthalten mehr Erfahrungsregeln als eigentliche Normen (vor allem cc. 1536-1538; 1572-1573)<sup>133</sup>. Das Prinzip der freien Beweiswürdigung findet seine Grenze in der Notwendigkeit „ex actis et probatis“ (c. 1608 § 2) nicht nur auf der Grundlage von Klage und Widerklage, sondern der gesamten Akten zur Erlangung einer nicht nur subjektiven, sondern einer weitgehend objektivierbaren richterlichen Gewissheit, die sich deutlich von der rein persönlichen Meinung abhebt<sup>134</sup>. Papst JOHANNES PAUL II. rief bei seiner Ansprache an die Römische Rota von 1995 die Bedeutung des Prinzips der freien Beweiswürdigung über jeglichem Formalismus in Erinnerung<sup>135</sup>.

Dabei ist, und dies kann nicht genug betont werden, die freie Beweiswürdigung vom freien Ermessen zu unterscheiden. Die freie Beweiswürdigung ist nicht Willkür und darf auch nicht in eine solche ausarten, weshalb sowohl das kirchliche als auch das zivile Prozessrecht den Richter verpflichten, in der Begründung seiner Entscheidung die Erwägungen anzuführen, die seiner Beweiswürdigung zugrunde liegen (c. 1611, 3°). Man spricht von der so genannten Begründungspflicht<sup>136</sup>. Der Richterssenat muss in knapper, überprüfbarer und logisch einwandfreier Form darlegen, warum er aufgrund bestimmter Beweis- oder Verhandlungsergebnisse Tatsachen feststellt, damit sowohl die Parteien als auch das Rechtsmittelgericht die Schlüssigkeit seines Werturteils überprüfen können<sup>137</sup>. Allerdings stößt die Begründungspflicht an Grenzen, da die Beweiswürdigung ein vielschichtiger innerer, psychologischer und subjektiver Wertungsvorgang ist, der auch dem Richter selbst nicht in allen Einzelheiten bewusst wird. Die Begründungspflicht sichert jedoch die Grundlage zur Überprüfung durch die nächstfolgende Instanz und stellt gleichzeitig einen Schutz vor Willkür und Leichtfertigkeit bei der Beweiswürdigung, insbesondere im Fall eines Widerrufs, dar. Die Erfahrung zeigt jedoch, dass nicht selten unzureichend ausgebildete oder durch eine Vielzahl von Aufgaben überlastete Richter eine Begründung der Beweiswürdigung durch Leerformeln vornehmen (z.B. „der unbedenklichen zweiten Aussage war voller Glauben zu

133 Vgl. CORSO, J., *Le prove*: BONNET, P.A. / GULLO, C. (Hrsg.), *Il processo matrimoniale canonico* (Studi giuridici, Bd. 29). Vatikanstadt 1994, 620.

134 Vgl. POMPEDDA, M.F., *Studi di Diritto processuale canonico* (Ateneo Romano della Santa Croce, Monografie giuridiche, Bd. 9). Mailand 1995, 237.

135 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Alloc. Le sono vivamente*, 10.2.1995: AAS 87 (1995) 1016, n. 7.

136 § 272 Abs. 3 Österreichische Zivilprozessordnung (ZPO).

137 Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 434.



schenken“ oder „der Widerruf erschien dem Gericht als überzeugend“ oder „die erste Aussage ist logischer“)138.

Der Richter muss also offen legen, aufgrund welcher Erfahrungssätze er zur Auffassung gelangt ist, die festgestellten Tatsachen seien für wahr zu halten. Dies ermöglicht es dem Berufungssenat, zu überprüfen, ob tatsächlich eine genügend hohe Wahrscheinlichkeit für die Annahme der die Nichtigkeit begründenden Tatsachen spricht. Der Mangel einer Begründung (mit dem die in der Praxis häufigen Leerformeln gleichzusetzen sind) stellt einen gravierenden Verfahrensfehler dar. Obwohl bei deren Fehlen die Nichtigkeitssanktion nach c. 1622, 2° angebracht erscheint, wird sie in der Rechtsprechung nur angewandt, wenn die angefochtene Entscheidung gar nicht begründet war<sup>139</sup>. Eine nur unzureichende Begründung der Beweiswürdigung im Urteil stellt im kanonischen Recht einen Grund zur Berufung oder, nach zwei konformen Urteilen im Personenstandsverfahren, zur Wiederaufnahme gemäß c. 1644 § 1 dar<sup>140</sup>, über deren Gewährung das drittinstanzliche Gericht, im Normalfall die Römische Rota, entscheidet.

Stehen mehrere Beweismittel zum gleichen Beweisthema zur Verfügung, hat der Richter vorrangig dasjenige aufzunehmen, welches den Streitpunkt am vollständigsten aufzuklären vermag, im Beweisverfahren unter Einhaltung aller Verfahrensgarantien am billigsten und raschesten durchgeführt werden kann, möglichst direkt auf die rechtserhebliche Tatsache abzielt und ihre unmittelbare Wahrnehmung ermöglicht<sup>141</sup>. Ein Widerruf stellt bei Verfügbarkeit mehrerer Beweismittel keineswegs eine sichere und bevorzugt zu bewertende Grundlage dar. Sowohl die widerrufenen als auch die neue Aussage stellen hohe Anforderungen an die Fähigkeit des Richters zur kritischen Beweiswürdigung, weshalb sie nur dann im Urteil berücksichtigt werden sollten, wenn ohne sie kein voller Beweis erbracht werden konnte.

Hat der Richter am Ende des Erkenntnisprozesses die Überzeugung von der Wahrheit bestimmter Tatsachenbehauptungen nicht erreicht, darf er dem Klagebegehren nicht stattgeben, was für den kanonischen Eheprozess bedeutet, dass er ein negatives Urteil fällen muss. Das Erfordernis der moralischen Gewissheit gilt nur für affirmative Urteile und Bestätigungsdekrete, dann jedoch,

---

138 Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 434.

139 Vgl. RECHBERGER, W.H. / SIMOTTA, D.A., Grundriß des österreichischen Zivilprozessrechts. Erkenntnisverfahren (Manz'sche Kurzlehrbücher). Wien <sup>5</sup>2000, 345.

140 Vgl. SCHÖCH, N., Die Gründe für die Neuaufnahme des Verfahrens nach der jüngsten Rotajudikatur (c. 1644, § 1): DPM 8/2 (2001).

141 Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 427.

und dies muss betont werden, in allen Instanzen<sup>142</sup>. Die stark subjektive Komponente des Erkenntnisvorgangs und seine vorstehend genannten Besonderheiten verhindern, im Prozess die Sachverhaltsfeststellungen mit der absoluten Gewissheit zu treffen<sup>143</sup>. Im Zivilprozess, im Strafprozess, in allen anderen behördlichen Ermittlungsverfahren und im kanonischen Eheprozess ist der Beweis einer Tatsache dann erbracht, wenn der Richter zur Überzeugung gelangt ist, dass der Eintritt oder Nichteintritt einer Tatsache so wahrscheinlich ist, dass „kein vernünftiger, die Lebensverhältnisse klar überschauender Mensch noch daran zweifelt“<sup>144</sup>.

Der Überzeugungsgrad („Beweismaß“, im kanonischen Prozess die moralische Gewissheit) kann nicht nach abstrakt-logischen oder streng mathematischen Regeln bestimmt werden<sup>145</sup>. Ungenügend ist die Überzeugung von der bloßen Wahrscheinlichkeit der behaupteten Tatsache<sup>146</sup>. Gemäß c. 1608, §§ 1-2 ist die moralische Gewissheit Ziel des ganzen Beweisverfahrens. Sie liegt in allen Beweisen und Indizien zusammen begründet, welche gemeinsam die Kraft besitzen moralische Gewissheit im Richterssenat hervorzurufen<sup>147</sup>. Die moralische Gewissheit ist auch eine objektive, welche vom Berufungsgericht überprüft werden kann. Eine Spannung zwischen der objektiven Wahrheit eines Sachverhaltes und der Subjektivität des Richters im Sinne seines persönlichen Überzeugtseins von der Tatsache bleibt bestehen, auch wenn vernünftige und begründete Zweifel über den in der Klageschrift geltend gemachten Anspruch bereinigt werden konnten<sup>148</sup>. Die Gewissheit des Richters ist nicht die Ge-

142 Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*: IusEccl 9 (1997) 418.

143 „Non può esigersi la certezza assoluta della nullità, la quale cioè escluda non solo ogni positiva probabilità, ma anche la mera possibilità del contrario.“ P. PIUS XII., Alloc. „Già per la terza volta“, 3 oct. 1941: AAS 33 (1941) 424, n. 2.

144 Vgl. ROSENBERG, L. / SCHWAB, K.H., *Zivilprozeßrecht*. München <sup>3</sup>1981, 608; FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 426. Ähnlich sprach PIUS XII. von der Charakteristik der moralischen Gewißheit: „Talvolta la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizi e di prove, che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio.“ P. PIUS XII., Alloc. *Il vedervi intorno*, 1 oct. 1942: AAS 34 (1942) 340.

145 Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 433.

146 Vgl. HARTMANN, §§ 1-510b (Anm. 32), 980.

147 Vgl. LLOBELL, J., *La genesi della sentenza canonica*: BONNET, P.A. / GULLO, C. (Hrsg.), *Il processo matrimoniale canonico* (Studi giuridici, Bd. 29). Vatikanstadt 1994, 704.

148 Vgl. WEISHAUP, G.P., *Die Parteiaussagen im Spiegel der moralischen Gewißheit*: PUZA, R. / WEIB, A., *Iustitia in caritate*. Festgabe für Ernst RÖBLER zum 25jährigen

wissheit des Zeugen bei der Aussage, sondern des Richters über das Ausgesagte<sup>149</sup>. Zu Recht erinnert Peter ERDÖ daran, dass sich die moralische Gewissheit nicht aus einzelnen Aussagen, sondern aus der Gesamtheit der Prozessdynamik ergibt<sup>150</sup>. Diese Verpflichtung zur Gesamtschau gilt besonders bei Würdigung der Parteierklärungen und ihres eventuellen Widerrufs<sup>151</sup>.

## **8. DIE ANWENDUNG DER ERFAHRUNGSREGELN ZUR BEWERTUNG DER ZEUGENAUSSAGEN AUF DEN WIDERRUF**

Es kommt nicht auf die Vielzahl der Aussagenden, sondern auf deren Glaubwürdigkeit an<sup>152</sup>. Nachdem entsprechende Gründe für den Widerruf nachgewiesen werden konnten, muss die Glaubwürdigkeit der Aussage mit den sonst zur Beweiswürdigung zur Verfügung stehenden gesetzlichen Normen und Erfahrungsregeln geprüft werden.

### **8.1 Glaubwürdigkeitszeugen**

Glaubwürdigkeitszeugen geben nicht direkt Auskunft über Tatsachen, sondern bestätigen, dass eine Person Glauben verdient<sup>153</sup>. Sie sagen nichts über den behaupteten Ehenichtigkeitsgrund, sondern nur über die Verlässlichkeit der Parteien aus. Sie geben Auskunft über ihre subjektive Ehrlichkeit und über die objektive Komponente, d.h. über das Urteilsvermögen der Partei in Hinblick auf den behaupteten Nichtigkeitsgrund. Sie entstammen meist dem nächsten Umfeld der Aussageperson und werden deren Glaubwürdigkeit kaum in Zweifel stellen<sup>154</sup>. Auf sie muss im kanonischen Eheprozess nicht selten zurückgegriffen werden, da häufig nur wenige Personen, manchmal nur die Parteien,

Dienstjubiläum als Offizial der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 3). Frankfurt a.M. 1997, 422.

- 149 Vgl. LLOBELL, J., *La certezza morale nel processo canonico matrimoniale: DirEccl* 109 (1998) 800.
- 150 Vgl. ERDÖ, P., *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali: PRMC* 87 (1998) 91.
- 151 Vgl. LÜDECKE, N., *Ehenichtigkeitserklärung aufgrund von Parteiaussagen gemäß c. 1679 CIC. Verständnis und Tragweite eines aktuellen Canons: ERDÖ, P. (Hrsg.)*, Bonn-Budapest. Kanonistische Erträge einer Zusammenarbeit (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 30). Würzburg 1998, 187.
- 152 Vgl. RR 25.1.1967 c. Bejan, n. 6.
- 153 Vgl. REGATILLO, F.E., *Institutiones Iuris canonici*, 2 Bde. Santander 1951, Bd. 2, 307.
- 154 Vgl. WIRTH, *Die Würdigung* (Anm. 14), 115.

die entscheidenden Tatsachen kennen<sup>155</sup>. Traditionell wird im Kirchenrecht den moralischen Eigenschaften und der gesellschaftlichen Stellung des Zeugen eine besondere Bedeutung zugemessen<sup>156</sup>. Mann oder Frau, Adelliger oder einfacher Bürger, Kleriker oder Laie, Volljährigkeit oder Minderjährigkeit, Bildung oder Unwissenheit, Armut oder Reichtum, Ehrlichkeit oder Falschheit, kirchliche oder weltliche Würden erleichtern die Einschätzung der Person<sup>157</sup> allerdings bieten der gute Ruf und das Ansehen im sozialen Umfeld als solche noch keine ausreichende Garantie für die Glaubwürdigkeit des gehörten Zeugen<sup>158</sup>. Sie tragen lediglich zur besseren Beurteilung der Person in ihrem kulturellen, sozialen und familiären Umfeld bei<sup>159</sup>. Die so genannte allgemeine Glaubwürdigkeit einer Person, ihr ehrlicher Charakter, ihre solide Lebensweise, der gute Ruf, den sie im Ort, am Arbeitsplatz usw. genießt sowie ihre eventuell einflussreiche soziale Stellung erlauben noch keinen allgemeinen Rückschluss auf die Glaubhaftigkeit ihrer Aussage. Umgekehrt können auch Personen zweifelhaften Rufes die Wahrheit sagen<sup>160</sup>.

Allerdings reicht auch eine Unzahl von Glaubwürdigkeitszeugen nicht aus, wenn die Tatsachen gegen die Glaubwürdigkeit der Auskunftsperson sprechen<sup>161</sup>. Die Codex-Reformkommission wies bei ihrer Versammlung am 28. März 1979 ausdrücklich darauf hin, dass die Glaubwürdigkeitszeugen ohne Berücksichtigung aller Prozessakten niemals die moralische Gewissheit begründen können<sup>162</sup>.

Glaubwürdigkeitszeugen bilden eine besondere Art des mittelbaren Beweises den so genannten Hilfsbeweis, durch den bereits erzielte Beweisergebnisse, besonders Parteiaussagen, gestützt werden sollen<sup>163</sup>. Dieser Hilfsbeweis wird

---

155 Vgl. RR 18.4.1975 c. Serrano, n. 7.

156 Vgl. DELLA ROCCA, F., *Appunti sul processo canonico*. Milano 1960, 99.

157 Vgl. NOVAL, J., *Commentarium Codicis Iuris Canonici*, 2 Bde. Augustae Taurinorum 1920, Bd. 2, 351; RR 14.6.1960 c. Pinna, n. 4.

158 Vgl. GIUSSANI, T., *Discrezionalità del giudice nella valutazione delle prove*. Vatikanstadt 1977, 171.

159 Vgl. MONIER, M., *Le valeur de preuve à accorder aux déclarations des parties dans un procès matrimonial*: AnCan 38 (1995-1996), 145.

160 Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. I, 69.

161 Vgl. RR 16.4.1986 c. Funghini, n. 13.

162 „... cum nemo tenere possit sola ‚testimonia credibilitatis‘ sufficere ad certitudinem moralem, toto actorum complexu praetermisso vel neglecto“ S. PONTCOMMICREC, *Coetus Studiorum de processibus, sessio VI* (diebus 26-31 martii 1979 habita): *Communicationes* 11 (1979) 263.

163 Vgl. FASCHING, *Lehrbuch* (Anm. 4), 430.

in c. 1572 sogar an erster Stelle genannt. Entscheidend ist, wie Andreas WEIB zu Recht bemerkt, die Frage an die Glaubwürdigkeitszeugen, warum sie von der Glaubhaftigkeit der Aussagen ausgehen<sup>164</sup>. Je nach dem Gewicht ihrer rational geäußerten Gründe können sie als Beweisstütze dienen oder sind überhaupt nutzlos<sup>165</sup>.

Berechtigt ist die Kritik an Pfarrern und kirchlichen Amtsträgern, die leichtfertig Glaubwürdigkeitszeugnisse auch jenen ausstellen, die sie kaum kennen<sup>166</sup>. Dies gilt besonders für moderne Großstadtpfarrten. Eine wohlhabende oder in einer verantwortungsvollen Position in der Gesellschaft befindliche Person ist dem Risiko zu lügen weniger ausgesetzt<sup>167</sup>. Allerdings gibt es wohl niemanden, der in seinem Leben ausnahmslos die Wahrheit sagte. Daher ist die Erklärung von Seiten eines Pfarrers oder Verwandten, eine Partei würde niemals lügen, für den Eheprozess unbrauchbar<sup>168</sup>. In der Gesellschaft angesehene Leute lügen vor allem aus zwei Gründen:

1) um jemandem in einer misslichen Lage zu helfen. Dies ist der häufigste Grund für die so genannte „fromme Lüge“. Der Lügende ist sich dabei bewusst, dass die Aussage keiner dritten Person wesentlich schadet, jedoch einem Verwandten oder Bekannten, zu dem enge persönliche oder berufliche Verbindungen bestehen, aus einer misslichen Lage hilft. Die eventuelle Schädigung einer anonymen Institution, wie Kirche, Staat, Versicherung, Bank usw. wird nicht als gravierend empfunden<sup>169</sup>.

2) aus eigennützigem Motiv, wenn der an sich angesehene Zeuge in eine Situation kommt, in der er sich überfordert fühlt, müsste er bei der Wahrheit bleiben, da die wahre Aussage seinen Ruf schädigen würde. Der untadelige Ruf der Auskunftsperson ist dann nicht ein Hemmnis, sondern im Gegenteil, das entscheidende Motiv für die Falschaussage<sup>170</sup>. Bei rational motivierten und für Dritte offensichtlich schädlichen Lügen ist auf die negativen Charakterei-

<sup>164</sup> Vgl. WEIB, A., C. 1572 CIC - ein untaugliches Instrumentarium zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit einer Aussage: *Iustitia in caritate* (Anm. 148), 442.

<sup>165</sup> Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1679,1-3.

<sup>166</sup> Vgl. RR 22.11.1938 c. Pecorari, n. 18; RR 30.11.1940 c. Canestri, n. 1.

<sup>167</sup> Vgl. NAZ, R., *Témoins judiciaires*: NAZ, R. (Hrsg.), *Dictionnaire de Droit Canonique, contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline*, 7 Bde. Paris 1935-1965, Bd. 7, Sp. 1180.

<sup>168</sup> Vgl. MATTHEWS, K., *Minimal Evidence Cases. New Ways To Demonstrate the Nullity of a Previous Marriage*: CLS Newsletter 114 (1998) 43.

<sup>169</sup> Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. I, 70.

<sup>170</sup> Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. I, 71.

genschaften des Aussagenden zu achten: Beeinflussbarkeit, Ängstlichkeit, Leichtfertigkeit, Rücksichtslosigkeit, Geltungsbedürfnis, Aggressivität, Rachsucht, Neid, Durchtriebenheit usw. Unter diesem Gesichtspunkt stellt die Gesamtpersönlichkeit des Aussagenden tatsächlich den Hintergrund der Beurteilung der Aussage dar<sup>171</sup>. Umgekehrt schließen ein Mangel an christlicher Moral und christlichem Leben, frühere Lügen und die Verweigerung des Eides eine glaubwürdige Aussage keineswegs aus. Auch charakterlich zwielichtige Figuren können die Wahrheit sagen<sup>172</sup>. In anderen Fällen hingegen war der Widerruf die Bestätigung der bereits von den übrigen Zeugen behaupteten Lügenhaftigkeit einer Auskunftsperson<sup>173</sup>.

Der Kläger hatte als Zeugen in seiner Klageschrift eine Ordensschwester genannt, die allerdings bei ihrer ersten Vernehmung gegen sein Begehren aus sagte. Der Richterserrat hielt einen Zweifel an ihrer Ernsthaftigkeit und Glaubwürdigkeit aufgrund ihrer kirchlichen Stellung für undenkbar. Sie behauptete bei ihrer ersten Vernehmung, kurz vor der Hochzeit in einem Telefongespräch vom Kläger gehörte zu haben, er sei aufgrund der zunehmenden Nervosität und Arroganz seiner Braut verunsichert. Die Ordensschwester fügte jedoch hinzu, nichts über irgendwelche ausdrückliche Vorbehalte gegen die Ehe oder ihre Wesenseigenschaften von Seiten des Klägers zu wissen<sup>174</sup>. Sie sprach damals auch nur von einem Aufschub, nicht jedoch von einer grundsätzlichen Ablehnung von Nachkommenschaft. Anders sagte sie jedoch ebenso unter Eid bei der Nachvernehmung aus. Nun behauptete sie plötzlich ganz eindeutig, der Kläger hätte mit dem Vorbehalt geheiratet, die Ehe wäre für ihn nicht unauflöslich, sollte sie nicht glücklich sein. Diese Absicht hätte er bereits vor der Eheschließung geäußert<sup>175</sup>.

Sie wagte weiters, unter Eid zu behaupten, sie hätte beim Einzug in die Kirche zur Trauungsfeier den Kläger flüstern gehört, die Braut hätte sich total geändert und er wisse nicht mehr, wie er sich verhalten solle. Er hätte ihr gegenüber beim Einzug in die Kirche geäußert, bei seinen Vorbehalten gegen die Unauflöslichkeit der Ehe zu bleiben, weil er nicht wisse, wie diese sich entwickeln würde. Bei der dritten Vernehmung versuchte die Zeugin ganz entschlossen, die bei der ersten Vernehmung gemachten Vorbehalte zu leug-

---

171 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. I, 72.

172 Vgl. WEIB, Grundsatzfragen (Anm. 69), 85; IGLESIAS ALTUNA, J.M., *Procesos matrimoniales canónicos*. Madrid 1991, 185, Anm. 92.

173 Vgl. RR 30.1.1936 c. Grazioli, n. 13.

174 Vgl. RR 17.12.1993 c. Stankiewicz, n. 31.

175 Vgl. RR 17.12.1993 c. Stankiewicz, n. 32.

nen<sup>176</sup>. Die Richter bezeichneten die Aussage der Ordensschwester euphemistisch als eine Ergänzung, während es sich um einen Meineid und einen Widerruf handelte. Die Schwester, so der Senat an der Rota, hätte von den Vorbehalten eindeutig erst zu verdächtiger Zeit, d.h. während des Verfahrens in zweiter Instanz gehört, während sie in der ersten nichts davon wusste. Bei der früheren Vernehmung hatte sie behauptet, sich nach so vielen Jahren nicht mehr genau an die Worte des Klägers erinnern zu können, während sie sich später doch wieder erinnern zu können meinte<sup>177</sup>. Der von den Richtern erster Instanz für so vertrauenswürdig gehaltenen Person wurde vom Berufungsgericht jegliche Glaubwürdigkeit abgesprochen. Der vorliegende Fall bildet ein schönes Beispiel dafür, dass die angesehene Stellung und ein tadelloser Lebenswandel nicht von vorneherein Glaubwürdigkeitsgarantien darstellen, wie WIRTH zu Recht bemerkt<sup>178</sup>.

## 8.2 Ursprünglicher Beweis

Ursprüngliche Beweise (originäre Beweise) werden durch Beweismittel erbracht, die einen direkten (ohne Dazwischenschaltung weiterer Glieder gewonnenen) Eindruck von der zu beweisenden Tatsache wiedergeben. Solche originären Beweise sind die Aussagen der Augenzeugen, die Originalurkunde und der Lokalausweis<sup>179</sup>.

Widerrufene oder entgegen einer früheren Behauptung gemachte Aussagen sind völlig bedeutungslos, wenn sie nicht „de scientia propria“, d.h. aus eigenem Sehen und Hören, sondern über von anderen Personen Gehörtes, „de auditu ab aliis“ aussagen<sup>180</sup>. Auch der geltende CIC enthält diese Unterscheidung (c. 1572, 2°).

Abgeleitete (derivative) Beweise beruhen auf Beweismitteln, die Wahrnehmungen Dritter wiedergeben (z.B. der Zeuge, der von den zu beweisenden Tatsachen durch andere gehört hat; Briefe, die von Mitteilungen Dritter über Haupttatsachen sprechen). Sie sollen nur dann herangezogen werden, wenn unmittelbare Beweise nicht zur Verfügung stehen oder nicht ausreichen; werden sie aufgenommen, dann ist ihre Würdigung aber frei (anders im angelsächsischen Recht, wo der Zeuge, der nur vom „Hörensagen“ weiß - „hear and say rule“ -, nicht zu berücksichtigen ist)<sup>181</sup>.

---

176 Vgl. RR 17.12.1993 c. Stankiewicz, n. 33.

177 Vgl. RR 17.12.1993 c. Stankiewicz, n. 34.

178 Vgl. WIRTH, Die Würdigung (Anm. 14), 114.

179 Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 431.

180 Vgl. RR 3.6.1987 c. Fiore, n. 5.

181 Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 431.

Meinungen sowie Schilderungen vom Hörensagen, die zudem noch durch einen Widerruf beeinträchtigt sind, können im Eheprozess nicht einmal als beweisstützende Elemente (*adminicula*) Verwendung finden, denn eine Aussage über nicht selbst wahrgenommene Tatsachen steht auf unsicherem Boden. Bei einem Widerruf wird sie aufgrund einer weiteren Vermehrung der Unsicherheitsfaktoren gänzlich unbrauchbar.

An der Rota werden abgeleitete Beweismittel in der Regel nicht akzeptiert, es sei denn, es fehlen in einem Fall direkte Beweise gänzlich. Sie können nützen, sofern sie aus unverdächtigter Quelle und unverdächtigter Zeit, also vor den schweren Ehekrisen, die zur Trennung führten, stammen und von Indizien und richterlichen Vermutungen gestützt werden<sup>182</sup>.

### 8.3 Kohärenz als Indikator für Glaubwürdigkeit

Die Glaubwürdigkeit steigt mit Kohärenz und Festigkeit der Aussage (c. 1572). Der konstante Zeuge bewahrt bei der Darlegung der Fakten eine übereinstimmende Redeweise in Bezug auf die rechtserheblichen Tatsachen und die wichtigsten Umstände<sup>183</sup>. Je mehr die Struktur der Aussage unter inhaltlichen Gesichtspunkten (Individualität, Verflechtung) und unter sprachlichen Gesichtspunkten (Sprachfluss, Satzbau) beim Übergang zwischen unerheblichem Geschehen und dem rechtsrelevanten Tatbestand gleich bleibt, um so mehr spricht für subjektive Wahrheit<sup>184</sup>. Umgekehrt mindert ein Gegensatz zwischen den bei den einzelnen Vernehmungen gemachten Angaben die Glaubwürdigkeit. Andererseits kann eine zu weitgehende Übereinstimmung Beeinflussung verraten<sup>185</sup>. Eine schwankende Darstellung in Bezug auf das Kerngeschehen ist ein Lügensignal<sup>186</sup>, es sei denn, es wurden Kinder oder psychisch labile Personen vernommen, wie dies grundsätzlich bei staatlichen<sup>187</sup>, aber auch kirchlichen Gerichten<sup>188</sup> möglich ist, sofern ihr Alter und seelischer Zustand bei der Beurteilung ihrer Glaubwürdigkeit berücksichtigt werden. Bei

182 Vgl. REIFFENSTUEL, A., *Jus canonicum universum clara methodo juxta titulos quinque librorum decretalium in quaestiones distributum, solidisque responsionibus, & objectionum solutionibus dilucidatum*, 5 Bde. Maceratae-Venetiiis 1760, Bd. 2, tit. 20, p. 257, n. 369; RR 1.7.1911 c. Sebastianelli, n. 4; RR 17.1.1912 c. Lega, n. 8; RR 17.6.1974 c. Pinto, n. 4.

183 Vgl. DEL AMO PACHON, *Valoración* (Anm. 16), 121.

184 Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. 1, 127.

185 Vgl. COLAGIOVANNI, *De collusionis crimine* (Anm. 58), 666-668.

186 Vgl. WEIB, *Grundsatzfragen* (Anm. 69), 91.

187 Vgl. GUNTZ, D., *Zeuge: Creifelds Rechtswörterbuch*, begründet von C. CREIFELDS, hrsg. von K. VON WEBER. München 151999, 1569.

188 Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1550/2.



sehr schüchternen oder an Minderwertigkeitskomplexen leidenden Individuen können Zögern und Schwankungen bei der Aussage vernachlässigt werden<sup>189</sup>.

#### 8.4 Genaue Angabe der Umstände

Die Zeugen müssen angeben, zu welcher Zeit, an welchem Ort, durch welche Person, in welcher Absicht, in welchem Zusammenhang sie etwas hörten, sonst ist die Aussage bedeutungslos, weil die Elemente fehlen, aufgrund derer die Aussage geprüft werden kann<sup>190</sup>. Wiederholte sowie von den konkreten Umständen abstrahierte Angaben sind ein Phantasie- oder Lügenindikator<sup>191</sup>. Je weniger die Wortwahl der Individualität der Aussageperson entspricht, je mehr sie Sachverständnis und Kenntnis der Rechtsnormen voraussetzt, welche von der Aussageperson nicht zu erwarten ist, je mehr sie Ergänzungen verweigert oder diese sich vom Bericht abheben, umso wahrscheinlicher ist sie beeinflusst<sup>192</sup>.

Negativen Zeugen, die nur eine Tatsache, eine Äußerung oder einen Willensvorbehalt verneinen können, kommt ein wesentlich geringerer Beweiswert zu. Es gilt das Prinzip: besser ein bejahender als zehn negative Zeugen, die nur etwas leugnen, nichts hingegen zu beschreiben vermögen. Weiters gilt als glaubwürdiger, wer äußere Tatsachen schildert, während die Beschreibung von inneren Vorgängen eines Mitmenschen mit Vorsicht zu betrachten ist<sup>193</sup>. Von Zeugen genau geschilderte Umstände können den von einer oder beiden Parteien geäußerten Willensvorbehalt glaubwürdig machen<sup>194</sup>. Auch die Beschreibung von Nebenumständen, das spontane Einfließen von Details, die mit dem Beweisthema in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen, verleihen den Aussagen Farbe und Lebendigkeit<sup>195</sup> und sprechen gegen eine bewusste Zielsetzung der Auskunftsperson und so für die zumindest subjektive Wahrheit<sup>196</sup>. Glaubwürdig ist die konkrete, farbige, detaillierte, individuell geprägte und in konkreten Lebenssituationen verankerte Aussage, die jedoch in Bezug

189 Vgl. COLAGIOVANNI, *De collusionis crimine* (Anm. 58), 673.

190 Vgl. RR 18.12.1990 c. Gianneccchini, n. 7; RR 30.1.1991 c. De Lanversin, n. 14; RR 16.7.1968 c. Anné, n. 4; RR 19.11.1982 c. Gianneccchini, n. 7.

191 Vgl. WEIB, *Grundsatzfragen* (Anm. 69), 78.

192 Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. 2, 222.

193 „Accedit ratio: quia deponentes super spontanea voluntate deponunt de actu interno ac invisibili solo Deo cognito“. REIFFENSTUEL, *Jus canonicum universum* (Anm. 184), Bd. 1, tit. 40, 415, n. 89.

194 Vgl. RR 24.5.1991 c. Faltin, n. 10.

195 Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. 1, 108.

196 Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. 1, 106.

auf das Kerngeschehen konstant bleibt<sup>197</sup>. Je impulsiver und assoziativer, je weniger chronologisch oder nach anderen Gesichtspunkten geordnet, je weniger bewusst auf bestimmte Überzeugung des Vernehmenden zielend, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Aussage realitätsbegründet ist<sup>198</sup>.

## 9. DER WIDERRUF DES GESTÄNDNISSES UND DER PARTEIENERKLÄRUNG

Gemäß der Legaldefinition (c. 1535) ist das gerichtliche Geständnis eine schriftliche oder mündliche Erklärung vor dem Richter über eine Tatsache, die von einer Partei hinsichtlich der Streitmaterie aus eigenem Antrieb oder auf richterliches Befragen zu ihren Ungunsten abgegeben worden ist. Es kann nicht genug betont werden, dass eine gerichtliche oder außergerichtliche Erklärung einer Partei zugunsten des Bestehens eines Nichtigkeitsgrundes kein Geständnis darstellt<sup>199</sup>. In der Rotajudikatur wird häufig der Ausdruck *confessio* im uneigentlichen Sinn auch dann verwendet, wenn etwa das Geständnis einer Simulation dem Prozessinteresse des Klägers dient. Es handelt sich genau betrachtet gar nicht um ein Geständnis, sondern um eine einfache Parteierklärung, da sich das Geständnis stets gegen das eigene prozessuale Interesse richtet<sup>200</sup>. Ist dies nicht der Fall, wird von der Rotajudikatur häufig dennoch auch dann der Ausdruck *confessio* verwendet, obwohl er unzutreffend ist. Zurecht beklagt PLATEN das rechtssprachlich problematische Nebeneinander verschiedenster Geständnisbegriffe in der Judikatur<sup>201</sup>.

Geständnisse und Parteierklärungen sind erste Beweise und erbringen einen vollen Beweis, wenn keine andern Beweismittel vorhanden sind sowie Glaubwürdigkeitszeugen, Indizien und Beweisstützen (*adminicula*) vorliegen<sup>202</sup>. Zu Recht erinnert Lynda ROBITAILLE daran, dass alle Anstrengungen unternommen werden müssen, zur Parteiaussage noch Zeugen oder Dokumente zu

197 Vgl. WEIB, Grundsatzfragen (Anm. 69), 91.

198 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. 1, 132.

199 Vgl. PLATEN, P., Die Bedeutung der Parteierklärungen im kanonischen Prozess: DPM 8/1 (2001) 364.

200 Vgl. HILBERT, M.R., Le dichiarazioni delle parti nel processo matrimoniale: PRMC 84 (1995) 748-749.

201 Vgl. PLATEN, Die Bedeutung (Anm. 205), 330.

202 Vgl. BURKE, R.L., La confessio iudicialis e le dichiarazioni giudiziali delle parti, in: I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale (Studi giuridici, Bd. 38). Vatikanstadt 1995, 29.

finden, damit die Anwendung von cc. 1536 § 2 und 1679 die absolute Ausnahme<sup>203</sup> und nicht eine schnelle Alternative darstellt. Je unvoreilhafter eine Partei sich und ihre Rolle präsentiert und auf Schutzbehauptungen verzichtet, umso mehr spricht für ihren Wahrheitswillen<sup>204</sup>.

Von großer Bedeutung ist das außergerichtliche Geständnis nach c. 1537, wenn es zu unverdächtiger Zeit abgelegt wurde<sup>205</sup>. Das außergerichtliche Geständnis aus unverdächtiger Zeit ist nach c. 1537 vom Richter frei zu würdigen<sup>206</sup>. Sowohl das gerichtliche als auch das außergerichtliche Geständnis muss sich auf eine Tatsache nicht eine Meinung beziehen, wobei es sich auch um eine innere Tatsache, wie etwa eine Willensrichtung handeln kann<sup>207</sup>. Dies wird im kanonischen Eheprozess sogar häufig der Fall sein. Eine Parteierklärung muss frei, überlegt und ernsthaft sowie ohne Täuschung erfolgt sein<sup>208</sup>. Im kanonischen Eheprozess, bei dem es nicht nur um das Wohl des Einzelnen, sondern auch um das Gemeinwohl geht, könnte die bindende Wirkung des Geständnisses die Feststellung der materiellen Wahrheit entscheidend verhindern und dem Konventionalprozess Tür und Tor öffnen. Daher ist in Streitigkeiten mit eingeschränkter Parteienmaxime der volle Beweis allein aufgrund der Parteierklärungen gesetzlich ausgeschlossen (c. 1536 § 2) und sie sind frei vom Richter zu würdigen, wie in allen von der Offizialmaxime geleiteten Verfahren<sup>209</sup>. Lediglich bei über jeden Zweifel erhabener Glaubwürdigkeit und bei Abstützung der Aussage durch gewichtige Indizien ist der volle Beweis möglich.

Ein irrtümliches oder erzwungenes Geständnis bleibt nach c. 1538 ohne Wirkung. Ein solches Geständnis sowie eine solche Zeugenaussage oder Parteierklärung kann jederzeit widerrufen werden<sup>210</sup>: „In Sachen des öffentlichen Wohls ist es untragbar, eine Partei an ein bewusst falsches Geständnis zu binden. Über jede Bindung hat hier das Streben nach einem wahren und gerechten

---

203 Vgl. ROBITAILLE, L., Evaluating Proofs: Is it becoming a lost Art?: *The Jurist* 57 (1997) 550.

204 Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. 1, 81.

205 Vgl. WIRTH, P. *Das Streitverfahren*: LISTL, J., / MÜLLER, H., / SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Regensburg 21999, 1178.

206 Vgl. RR 15.2.1988 c. Doran, n. 14.

207 Vgl. HARTMANN, §§ 1-510b (Anm. 32), 1037.

208 Vgl. UHRMANN, *Das Geständnis* (Anm. 6), 43; POMPEDDA, *Studi di Diritto processuale* (Anm. 135), 212.

209 Vgl. HARTMANN, §§ 1-510b (Anm. 32), 1038.

210 Vgl. UHRMANN, *Das Geständnis* (Anm. 6), 73

Urteil zu stehen. <sup>211</sup> Bezieht sich der Irrtum nur auf einen Teil der Erklärung, auf den es für den Beweis nicht ankommt, so bleibt sie verwertbar. Es ist darauf zu achten, dass der Irrtum tatsächlich für die falsche Erklärung kausal war <sup>212</sup>. Beim Widerruf eines Geständnisses oder einer sonstigen Parteierklärung wird diese nur dann als Beweisgrundlage dienen können, wenn zweifelsfrei nachgewiesen werden kann, dass die Partei zu einer falschen Erklärung gezwungen worden war oder aus ebenso eindeutig nachgewiesenem Irrtum handelte.

Eine Tatsache ist dann ein Indiz für die Haupttatsache, wenn sie die Wahrscheinlichkeit des Vorliegens der Haupttatsache beeinflusst <sup>213</sup>. Wenn mehrere voneinander unabhängige Indizien vorhanden sind, steigt die Wahrscheinlichkeit <sup>214</sup>.

Die dem Geständnis und den übrigen Parteierklärungen zugestandene rechtliche Wirkung soll nur die Prozessführung erleichtern, nicht aber die bereits erkannte Wahrheit oder eine vom Gesetz anderweitig ausgesprochene Bindung an Tatsachen vereiteln. Daher kommt ihnen kein Beweiswert zu, wenn ihre Unrichtigkeit im laufenden Rechtsstreit aufgrund der bisherigen Beweisergebnisse bereits dem Richter eindeutig erwiesen erscheint, denn ein Richter kann nicht sehenden Auges auf ambekannt unwahrer Grundlage urteilen. In den Akten nicht ausreichend begründetes richterliches Privatwissen von der Unrichtigkeit der zugestandenen Tatsache genügt allerdings nicht <sup>215</sup>. Weiters wird, wenn keine anderen verwertbaren Erklärungen der Gegenpartei oder Zeugenaussagen sowie Urkunden vorliegen, eine Vielzahl von untereinander unabhängigen Indizien und Beweisstützen benötigt. Daher kommt es, dass manchmal mehrere Indizien, für sich allein genommen keinen, zusammen betrachtet aber einen vollen Beweis erbringen <sup>216</sup>.

Wenn sich die Zeugen in zwei miteinander streitende Gruppen teilen oder wenn vernünftigerweise Anzeichen für eine heimliche Verabredung vorhanden sind, ist höchste Vorsicht bei der Würdigung ihrer Aussagen erforderlich. Dabei muss das Wesentliche vom Nebensächlichen, das Wahrscheinliche vom

---

211 Vgl. UHRMANN, Das Geständnis (Anm. 6), 75.

212 Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1538/3.

213 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. 1, 216.

214 Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. 1, 229.

215 Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 449.

216 Vgl. RR 3.7.1969 c. Abbo, n. 2; RR 17.2.1983 c. Huot, n. 5.

Unwahrscheinlichen, des Gewisse vom Möglichen, das zugunsten einer Partei Ausgesagte vom Interesselosen geschieden werden<sup>217</sup>.

Angesichts der Natur des kanonischen Prozesses ist die Glaubwürdigkeit der Parteien und Zeugen von größter Bedeutung, welche aus den ausgesagten Fakten, der harmonischen Ordnung der Aussagen und dem gegenseitigen Vergleich der widersprechenden Angaben abgeleitet werden kann<sup>218</sup>. Zweifellos sind zur Erlangung der moralischen Gewissheit aufgrund von Aussagen einer Partei, die ihre früheren Aussagen widerrief, höhere Anforderungen zu stellen. Man kann ruhig von der Erfahrungsregel ausgehen, dass die Geständnisse und die Parteienerklärungen, die widerrufen oder nach Widerruf früherer Aussagen abgegeben wurden, von Ausnahmefällen abgesehen, keine Grundlage für ein affirmatives Urteil gemäß c. 1536 § 2 bilden.

Aus der Kriminalistik weiß man, dass auch falsche Geständnisse im Sinn gegen sich selbst gerichteter Aussagen möglich sind: Selbstvernichtungsabsicht aufgrund von Psychosen, Depressionen, Schockzuständen, Zwangsvorstellungen, usw.<sup>219</sup> Falsche Geständnisse sind häufig sehr kurz, während der spätere Widerruf ausführlich ausfällt und glaubhaft erscheint. Es liegen dann ein falsches Geständnis und ein echter Widerruf vor. Es besteht auch die umgekehrte Möglichkeit: auf ein echtes Geständnis folgt ein falscher Widerruf: das wahre Geständnis war umfangreich, während der falsche Widerruf knapp ausfiel. Der Widerrufende lässt sich dann kaum zu einer Erweiterung und zur Angabe von Einzelheiten bewegen<sup>220</sup>.

## 10. WIDERRUF ALLER ZEUGEN BIS AUF EINEN EINZIGEN

Es kommt keineswegs auf die große Zahl von Zeugen an. Wenn mehrere Zeugen wegfallen, weil sie ohne ausreichende Begründung widerriefen oder einfach zwischen der ersten und zweiten Aussage in wesentlichen Punkten Änderungen ohne ausreichende Begründung vornahmen und lediglich ein glaubwürdiger Zeuge bleibt, kann der volle Beweis dennoch gelingen. Die Rotarichter berufen sich immer wieder auf den Römer ARKADIUS: „Non enim ad multitudinem respici oportet, sed ad sinceram testimoniorum fidem et testimonia, quibus potius lux veritatis adsistit.“<sup>221</sup> Gemäß ULPIAN lehrte das Römische Recht, dass zwei Zeugen ausreichen: „Ubi numerus testium non adicitur, etiam

<sup>217</sup> Vgl. RR 12.1.1982 c. Giannecchini, n. 3.

<sup>218</sup> Vgl. RR 26.7.1989 c. Palestro, n. 6.

<sup>219</sup> Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. 2, 164.

<sup>220</sup> Vgl. BENDER / NACK, Tatsachenfeststellung (Anm. 1), Bd. 2, 171.

<sup>221</sup> Dig., Lib. 22, tit. 5, fragm. 21, par. 3.

duo sufficient: pluralis enim locutio duorum numero contenta est.“<sup>222</sup> Der historische Ursprung des Beweises mit einem Zeugen, der bis ins Mittelalter zurückreicht, wird in einem Urteil *coram* LEFÈBVRE ausführlich geschildert<sup>223</sup>. Diesem Prinzip folgte konsequent die ältere Rotajudikatur<sup>224</sup>. Es geht nicht darum, dass der Richter möglichst zahlreiche Zeugenaussagen sammelt, sondern dass er die Erklärungen entsprechend bewertet, so dass weniger im Vordergrund steht, was gesagt, sondern was bewiesen wurde<sup>225</sup>.

Die geringe Zahl von Zeugen allein ist nämlich nicht einfach ein Zeichen für die Unsicherheit oder die Unhaltbarkeit der Behauptungen des Klägers: noch weniger ein Grund für ein seinem Antrag entgegengesetztes negatives Urteil. Manchmal ist die geringe Zahl nämlich einfach dem zurückgezogenen Leben der Partner zuzuschreiben, welche kaum Freundschaften unterhielten und niemanden über ihre persönlichen Angelegenheiten informierten. In anderen Fällen ist sie Folge einer langen, seit der Eheschließung vergangenen Zeitspanne oder der fehlenden Bereitschaft, vor Gericht zu erscheinen<sup>226</sup>.

Der neue CIC enthält im c. 1573 eine Vorschrift, wonach die Aussage eines einzigen Zeugen keinen vollen Beweis erbringt<sup>227</sup>. Dennoch ist bereits nach REIFFENSTUEL<sup>228</sup> und der älteren Rotajudikatur<sup>229</sup> eine Ausnahme möglich, wenn trotz aller Anstrengung keine anderen Zeugen gefunden werden können. Zurecht hält WIRTH den Ein-Zeugen-Beweis im Fall des Beweisnotstandes für zulässig<sup>230</sup>. In einem Fall wurde einem vorbildlichen anglikanischen Priester die volle Glaubwürdigkeit zugesprochen, der mehrmals in unverdächtigter Zeit vom Kläger hörte, seine Frau wollte keine Nachkommen. Hier wurde sogar einem einzigen Zeugen, der nicht von der ausschließenden Person direkt, son-

---

222 Dig., Lib. 22, tit. 5, fragm. 12.

223 Vgl. RR 22.3.1971 c. Lefèbvre, n. 8.

224 Vgl. RR 6.6.1918 c. Rossetti, n. 7; RR 5.7.1921 c. Chimenti, n. 2; RR 12.11.1921 c. Prior, n. 4; RR 31.3.1922 c. Prior, 88, n. 8; RR 23.11.1923 c. Chimenti, n. 11; RR 21.12.1923 c. Massimi, n. 12; RR 7.11.1951 c. Mattioli, n. 2; RR 18.7.1956 c. Mattioli, n. 2.

225 Vgl. RR 29.4.1982 c. Davino, n. 2.

226 Vgl. RR 28.3.1990 c. Funghini, n. 4.

227 Vgl. RR 3.6.1987 c. Fiore, n. 5.

228 „Iudex possit deferre iuramentum suppletorium illi, pro quo fiat semiplena probatio saltem in defectu aliarum probationum.“ REIFFENSTUEL, *Jus canonicum universum* (Anm. 184), Bd. 2, Tit. 20, 247, n. 252.

229 Vgl. RR 13.5.1921 c. Prior, n. 7.

230 Vgl. WIRTH, *Die Würdigung* (Anm. 14), 110.

dem von einer Mittelsperson informiert wurde, Glauben geschenkt. Das Urteil erging aufgrund dieses derivativen Beweises affirmativ<sup>231</sup>.

Als Voraussetzung dafür, dass die Aussage eines Zeugen einen vollen Beweis erbringt, wurden bereits als noch der c. 1791 CIC/1917 galt, stets folgende weiterhin aktuelle Elemente aufgezählt: a) die Glaubwürdigkeit des einzigen Zeugen muss über jeglichen Zweifel erhaben sein<sup>232</sup>; b) es muss unmöglich sein, weitere originäre Zeugen zu finden; c) seine Aussagen müssen mit jenen der Parteien übereinstimmen; d) müssen von den Umständen vor und nach der Eheschließung gestützt werden<sup>233</sup>.

## 11. WIDERRUF DES EINZIGEN ZEUGEN

Stützt sich das Klagebegehren in erster Linie auf einen Zeugen, so kann der volle Beweis nur dann erbracht werden, wenn dessen Glaubwürdigkeit über jeden Zweifel erhaben ist, was bei einem durch ihn erfolgten Widerruf wohl niemals mehr der Fall sein wird. Anderenfalls wird der Richterserrat dem Klagebegehren nicht stattgeben können und negativ entscheiden müssen. Ein voller Beweis kann auch erlangt werden, wenn nach dem Widerruf nur ein Zeuge bleibt, dessen Aussage durch Indizien und die Parteiaussage gestützt wird. Dies ist nicht möglich, wenn der einzige Zeuge seine Aussage bei der zweiten Vernehmung widerruft, weil er damit eine frühere Falschaussage zugibt. Je glaubwürdiger ein Zeuge ist, desto weniger ist es erforderlich, Beweise auch aus Indizien abzuleiten<sup>234</sup>.

## 12. DER WIDERRUF ALS GRUND FÜR DIE WIEDERAUFNAHME DES VERFAHRENS

Falsche Aussagen von Parteien und Zeugen gelten als Wiederaufnahmegründe im kirchlichen und als Restitutionsgründe in der Deutschen Zivilprozessordnung (§ 580, 1° und 3°)<sup>235</sup>. Dies gilt in der kirchlichen Rechtsordnung auch

---

<sup>231</sup> Vgl. RR 11.6.1969 c. De Jorio, n. 6.

<sup>232</sup> Vgl. RR 31.1.1973 c. Davino, n. 3.

<sup>233</sup> Vgl. RR 18.7.1956 c. Mattioli, n. 2; RR 20.6.1970 c. Di Felice, n. 4; RR 19.6.1972 c. Pinto, n. 3.

<sup>234</sup> Vgl. RR 18.4.1975 c. Serrano, n. 6.

<sup>235</sup> Vgl. GREGER, R., §§ 578-605a, in: Zivilprozessordnung mit Gerichtsverfassungsgesetz und den Einführungsgesetzen, mit Internationalem Zivilprozeßrecht, Kostenanmerkungen. Kommentar begr. von ZÖLLER, R., bearb. von GEIMER, R. / HERGET, K. /

für grobe Fehler bei der Protokollierung oder der Übersetzung durch Dolmetscher. Allerdings muss die falsche Aussage für die bekämpfte Entscheidung grundlegend sein. Ein Widerruf auf Grund von Reue gilt als neues und schwer wiegendes Argument, wenn sich die neue Aussage nicht nur durch Worte, sondern durch neue Tatsachen, die früher unbekannt waren oder geleugnet wurden, vom Ergebnis der früheren Vernehmungen unterscheidet<sup>236</sup>. In der kirchlichen Rechtsordnung ist die Wiederaufnahme auch bei vorsätzlicher Falschaussage möglich, während im Zivilprozessrecht eine Wiederaufnahme nur dann zugestanden wird, wenn die objektiv richtigen Tatsachen erst nachträglich bekannt wurden<sup>237</sup>.

In einem nicht veröffentlichten Fall behauptete der Kläger gestützt auf Briefe seiner Frau, dass er die von der Nichtklägerin verlangte hohe Summe für ihre gerichtliche Aussage zugunsten des Nichtigkeitsbegehrens nicht zu zahlen bereit war. Daher hatte sie aus Hass gegen ihren Gatten gehandelt, ihre früheren Aussagen widerrufen und zuungunsten des Klägers ausgesagt. Der Richter Senat erkannte den Bestechungsversuch als durch Urkunden bewiesen an und gewährte die Wiederaufnahme<sup>238</sup>.

---

GREGER, R. / PHILIPPI, P. / GUMMER, P. / STÖBER, K. / VOLLKOMMER, M., Köln 222001, 1356-1357.

- 236 „Ad aestimandam retractationem imprimis inspiciendum est utrum proveniat ex morali resipiscentia an ex malevolo animo aut a motivis deterioribus: si primum, ipsa retractatio magni fieri debet; si alterum, non necessario motivum retractationis inficit eandem atque ideo singulis in casibus valor dictorum novorum pensandus est. Retractatio partis, quae in prioribus iudicii gradibus contraria asseruerit, utpote constituens novum et grave argumentum agnoscitur si non tantum verbis sed potius rebus, nuper adductis et antea ignotis vel denegatis, ab antea dictis distet. Attamen, uti scitur, nova causae propositio aegre concedenda est utpote quod institutum firmitati vitae iuridicae et veritati iudiciali iam bis saltem constabilitae, contrarium.“ RR Decr. 12.5.1993 c. De Lanversin, Prot. N. 16.318, B. Bis 42/93, 6.
- 237 Z.B. im österreichischen Zivilprozessrecht lediglich gemäß § 530 Abs. 1 Z. 7; Vgl. FASCHING, Lehrbuch (Anm. 4), 1018.
- 238 „Hiscе documentis actor ostendere vult quod, cum conventa ab eo petivisse summam pecuniae 70.000.000 Lib. it. pro adhaesione eiusdem ad promovendam nullitatis matrimonii causam, ipse hanc pecuniae summam dare renuit. Exinde, conventa in odium versus actorem affirmat eius Patronus, agit ac fide dignam non esse. Quae omnia N.F. diligens Defensor vinculi, postquam attente omnia examinaverit, inspectis duabus sententiis, sese decisioni Nostrī Turni remisit. Affirmative, seu novam causae propositionem admittendam esse in casu.“ RR Decr. 24.2.1993 c. Faltin, Prot. N. 16.372, B. Bis 17/93, 4.



### 13. STRAFBARKEIT DER VORSÄTZLICHEN UND DER FAHRLÄSSIGEN FALSCHAUSSAGE

Die falsche Beweisaussage einer Partei oder eines Zeugen innerhalb des Verfahrens ist sowohl in der staatlichen<sup>239</sup> als auch nach der kirchlichen Rechtsordnung strafbar (c. 1368). Ob sie beim erstinstanzlichen oder beim Berufungsgericht erfolgte, spielt keine Rolle. Die gravierendste Form der Falschaussage besteht im Meineid als der vorsätzlichen eidlichen Bekräftigung einer unrichtigen Aussage vor Gericht (§ 154 Deutsches Strafgesetzbuch = StGB)<sup>240</sup>, die mit einer Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis fünf Jahren geahndet wird, während die Mindeststrafe für die falsche uneidliche Aussage eines Zeugen oder Sachverständigen vor Gericht (also nicht einer Partei!)<sup>241</sup> nach § 153 des Strafgesetzbuches bei drei Monaten liegt. Die Anstiftung zum Falscheid wird mit bis zu zwei Jahren Haft geahndet (§ 160 StGB)<sup>242</sup>. Nach der staatlichen Rechtsordnung ist auch der fahrlässige Falscheid strafbar<sup>243</sup>. Er zieht nach § 163 StGB bereits eine Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr nach sich<sup>244</sup>. Die Fahrlässigkeit besteht meist in der mangelnden Vergewisserung. Strafflos bleibt nur, wer seine Falschaussage berichtigt, bevor sie sich auf andere nachteilig auswirkte<sup>245</sup> oder fahrlässig eine unbeeidete Falschaussage abgab. Zusätzlich rechtfertigt die vorsätzliche oder fahrlässige Falschaussage vor Gericht Schadensersatzansprüche gemäß § 826 BGB<sup>246</sup> und im kirchlichen Bereich gemäß c. 1729.

### 14. SCHLUSS

Bei den Konsensmängeln im Eheprozess geht es um innere Tatsachen, die sich der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinnesorgane entziehen, so dass ihr Vorliegen zum Zeitpunkt der Eheschließung aus den Parteien- und Zeugenaussagen sowie aus anderen bewiesenen äußeren Tatsachen erschlossen werden

239 Vgl. RECHBERGER / SIMOTTA, Grundriß (Anm. 140), 546.

240 § 288 Abs. 2 des Österreichischen Strafgesetzbuches.

241 Vgl. WEIDENKAFF, W., Falsche uneidliche Aussage, in: Creifelds Rechtswörterbuch (Anm. 187), 449.

242 Vgl. WEIDENKAFF, Falsche uneidliche Aussage (Anm. 241), 449.

243 Vgl. § 163 Deutsches Strafgesetzbuch.

244 Vgl. WEIDENKAFF, Falsche uneidliche Aussage (Anm. 241), 449.

245 § 158 Deutsches Strafgesetzbuch.

246 Vgl. REICHOLD, §§ 114-165 (Anm. 19), 318.

muss. Diese Schwierigkeit wird durch einen Widerruf weiter vergrößert, aber ein Beweis nicht unbedingt unmöglich gemacht.

Der Widerruf im kanonischen Recht besteht in der bewusst vor Gericht geäußerten Absicht, eine früher vor Gericht schriftlich oder mündlich in derselben oder in höherer Instanz mit oder ohne Eid gemachte Aussage zurückzunehmen und zumindest in Bezug auf Nebentatsachen das Gegenteil zu behaupten. Damit gibt die Partei zumindest indirekt zu, vorsätzlich oder fahrlässig gelogen zu haben. Deshalb ist der Widerruf streng von der Ergänzung und einer Änderung zu unterscheiden, deren sich die Auskunftsperson nicht bewusst ist oder die sie für unwesentlich hält. Es ist Aufgabe des Richtersensats zu entscheiden, ob die erste, die zweite oder keine von beiden Aussagen glaubwürdig ist. Auch die Aussage eines qualifizierten Zeugen (c. 1573) verliert durch den Widerruf desselben ihre gesetzlich festgelegte Eignung zum vollen Beweis. Somit unterliegen die Erklärungen und Aussagen sowohl der Parteien als auch der Zeugen der freien Beweiswürdigung durch den Richter, welche im Gegensatz zum freien Ermessen jedoch an die Begründungspflicht und an einige wenige gesetzliche Beweisregeln (c. 1572, 1°-4°) gebunden ist, die ihrerseits nicht mehr darstellen als in eine gesetzliche Form gegossene richterliche Erfahrungen.

Außer diesen gesetzlichen Normen zeigt gerade der Widerruf die Notwendigkeit, weitere Erfahrungssätze zu berücksichtigen, die nichts anderes darstellen als Schlüsse, die man auf Grund seiner Erfahrung aus einer Reihe gleichartiger Tatsachen zieht. Diese Erfahrungssätze sind keine eisernen Regeln, die es im Bereich der Würdigung des Widerrufs nicht gibt. Als wichtigste der Erfahrungssätze, welche der Rotajudikatur und der kirchlichen sowie der bürgerlichen Rechtswissenschaft entnommen wurden, sind festzuhalten:

1) die allgemeine Glaubwürdigkeit einer Person reicht zum Beweis der Wahrheit des Widerrufs nicht aus, denn auch gesellschaftlich angesehene Personen lügen manchmal zugunsten eines Bekannten oder Verwandten oder um die Schädigung ihres eigenen Rufes zu vermeiden. Glaubwürdigkeitszeugen können nur Angaben zum besseren Verständnis der Aussageperson liefern, nicht jedoch die Echtheit des Widerrufs als solchen bestätigen.

2) die größere Glaubwürdigkeit der früheren Aussage vor allem wenn sie noch vor Kenntnis der übrigen Beweise und eines eventuell bereits erlassenen kirchlichen Urteils erfolgte; nach Offenlegung der Prozessakten besteht die erhöhte Gefahr der Beibringung beeinflusster Zeugen. Nicht selten lässt sich eine Entwicklung bei der Kenntnis der technisch-juristischen Aspekte des Nichtigkeitsgrundes erkennen, welche aus der Lektüre der früheren Urteile sowie der kirchenrechtlichen Literatur und der Hinweise des Anwalts herrühren. Diese Entwicklung der Aussagen zugunsten des Klägers nach negativem erstinstanzlichem Urteil verrät nicht selten die Suche nach einem für den Kläger günstigen Ausweg;

3) die größere Glaubwürdigkeit der folgenden Aussage, also konkret des Widerrufs nur in dem Fall, dass dieser überzeugend begründet werden kann, wobei als häufigste Gründe die Überwindung eines Irrtums, später abgelegter Hass gegen den früheren Partner sowie erst nach der ersten Vernehmung gelöste finanzielle Streitigkeiten genannt werden;

4) die gänzliche Unglaubwürdigkeit der Auskunftsperson, wenn der Widerruf nicht ausreichend begründet wird und weder die erste noch die zweite Aussage den inneren Kriterien einer glaubhaften Aussage entsprechen. Bei der Anwendung der Erfahrungsregeln der Beweiswürdigung lassen Kargheit, Abstraktheit, Glattheit, Zielorientierung und Strukturbruch auf eine Falschaussage schließen. Die genannten Eigenschaften können die widerrufenen frühere Aussage, den Widerruf selbst und auch alle beide betreffen. Eine Verarmung des Detailreichtums bei der Nachvernehmung lässt auf einen falschen Widerruf schließen.

Entscheidende Bedeutung kommt im Fall eines Widerrufs dem Vernehmungsrichter zu, der die Aufgabe hat, das Vorliegen von ausreichenden Gründen für den Widerruf noch während der Vernehmung, bei welcher dieser Widerruf geäußert wurde, nachzuprüfen. Deshalb soll er die Auskunftsperson fragen: 1) wieso sie bisher angeblich nicht die Wahrheit sagte; 2) wieso sie plötzlich ihr Verhalten änderte; 3) woher sie ihr Material für die angeblich unwahre Aussage bezog. Zu vertiefen ist schließlich die Vernehmungssituation und die Protokollierung des Aussageinhalts bei der früheren Vernehmung, insbesondere vom Vernehmungsrichter eventuell vorgenommene Kürzungen und Glättungen. Aus den Antworten können bereits wichtige Elemente für die Glaubwürdigkeit des Widerrufs gewonnen werden<sup>247</sup>.

---

<sup>247</sup> Vgl. BENDER / NACK, *Tatsachenfeststellung* (Anm. 1), Bd. 2, 172.



# **DER REFORMATORISCHE PROTEST GEGEN DAS KATHOLISCHE EHERECHT UND DIE HEUTIGEN EVANGELISCHEN EINWÄNDE GEGEN DIE KATHOLISCHEN RECHTSBESTIMMUNGEN ZUR KONFESSIONSVERSCHIEDENEN EHE**

von Hans Jörg Urban

Mit den hier folgenden Überlegungen ist weder eine kontroverstheologische Auseinandersetzung mit dem reformatorischen und heutigen evangelischen Ehebegriff intendiert noch eine kirchenrechtliche Debatte über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit katholischer bzw. evangelischer kirchenrechtlicher Bestimmungen bezüglich der konfessionsverschiedenen Ehen. Ziel meiner Ausführungen ist vielmehr eine Klärung dessen, was gemeint sein kann, wenn evangelischerseits von der katholischen Kirche immer wieder, aber meist mit eher diffusen Begriffen, die „Gleichstellung der konfessionsverschiedenen Ehe“ postuliert wird. Damit verbunden soll versucht werden, an die Wurzel des Unbehagens zu gelangen, das evangelischerseits hinsichtlich der katholischen Rechtsbestimmungen zur konfessionsverschiedenen Ehe empfunden wird. Ergebnis könnte dann katholischerseits eine Sensibilisierung für die evangelischen Grundkategorien sein, eine Sensibilisierung, die dann auch Motiv sein kann nicht nur für den behutsameren Umgang mit unseren Rechtsnormen, sondern auch für die eine oder andere eventuelle Korrektur.

## **1. KONFESSIONSKUNDLICHE VORÜBERLEGUNGEN ZUR KONFESSIONELLEN IDENTITÄT**

Um die evangelischen Anfragen überhaupt verstehen zu können, müssen sie zunächst eingeordnet werden in das Gefüge der konfessionellen Identität. Drei grundlegende Faktoren bestimmen diese:

(1) Das komplexe Gefüge der konfessionellen Identität - gemeint ist die kollektive Identität einer Kirche oder einer Konfessionsfamilie, an der die individuelle Identität des einzelnen Christen teilhat - entwickelt sich primär von einem Kern oder Zentrum aus zu einem Gesamtentwurf oder System. Dieses System entsteht in der Regel aus einer Mischung von Reflexion und existenziel-

lem Vollzug. Beides bedingt sich gegenseitig, aber der Vollzug ist darauf angewiesen, immer wieder aufs Neue auf den Kern hin rückreflektiert zu werden. Durch diesen Prozess erfolgt die konstitutive *Konsolidierung* der konfessionellen Identität.

(2) Ist diese Konsolidierung auf den Kern oder das Zentrum des Systems bezogen, so vollzieht sich der zweite Faktor, nämlich die *Profilierung* der konfessionellen Identität hingegen an der Peripherie, d.h. an den Außengrenzen des Systems, dort nämlich, wo dieses System sich abgrenzt von anderen konfessionellen Gefügen bzw. Identitäten.

(3) Diese Profilierung an der Demarkationslinie, d.h. an der Abgrenzung vom anderen, ist an sich ein normaler Vorgang in der Herausbildung und Stabilisierung der konfessionellen Identität. Aber genau an dieser Stelle kann leicht auch ein *Status der dauernden Entzündlichkeit* entstehen. Dort nämlich, wo an dieser Abgrenzungslinie von außen und innen Phänomene zusammentreffen, die einerseits formal ähnlich oder gar gleich sind, die aber andererseits vom Kern der jeweiligen konfessionellen Identität her anders, wenn nicht gar konträr verstanden werden müssen. Konkret bedeutet das, dass die konfessionelle Identität sich weniger irritieren lässt durch ihre totale Negation oder vollkommene Andersartigkeiten als vielmehr durch Ähnlichkeiten, die möglicherweise sogar die Gefahr der Verwechslung mit ihr selbst in sich bergen.

Die Entzündlichkeit solcher Berührungspunkte mit anderen konfessionellen Systemen wird vielfach noch dadurch verstärkt, dass nur die oder der höher oder fachspezifisch Gebildete erfasst, dass und wie das gesamte identitätsbildende System auf den eigentlichen Kern bezogen ist, wogegen der so genannte „einfache“ Mensch oder Gläubige eher von der Wahrnehmung des äußeren Erscheinungsbildes lebt, das ähnlich oder sogar gleich ist und der damit immer in der Gefahr steht, das Eigentliche der konfessionellen Identität zu „verraten“.

Alle drei genannten Momente, also die Konsolidierung der konfessionellen Identität, ihre Profilierung und der Status der dauernden Entzündlichkeit treffen für die Ehe im evangelisch/katholischen Nebeneinander und Miteinander zu, am schärfsten jedoch für die konfessionsverschiedene Ehe:

*Konstituierung und Konsolidierung vom Kern her* besagt hier, dass das katholische Eheverständnis im Glauben an das sakramentale Heilshandeln Gottes in der Kirche gründet, wogegen das evangelische Eheverständnis in der Überzeugung fußt, dass die Ehe nicht zur Heilsordnung, sondern zur Schöpfungsord-

nung gehört und somit kein sakramentales Gnadenmittel sein kann<sup>1</sup>. Die katholische Position bringt es dann notwendigerweise mit sich, dass die Ehe vom Kirchenrecht, ja sogar von einem *jus divinum*, geregelt wird, wogegen die evangelische Position die Ehe nicht mit kirchenrechtlichen Bestimmungen oder höchstens mit einem *jus humanum* in Verbindung bringt.

*Die Profilierung an der Peripherie* ergibt sich notwendigerweise dadurch, dass es in beiden Kirchen „Trauungen“ gibt<sup>2</sup>. Die Tatsache, dass die katholische Trauung als die Ehe konstituierendes Sakrament verstanden wird, die evangelische hingegen als Segen der beim Standesamt schon geschlossenen Ehe, ist offenkundig wegen des sehr ähnlichen Erscheinungsbildes des gesamten Zeremoniells nur bedingt vermittelbar, zumal auch die geschichtliche Entwicklung eine klare Unterscheidung in keiner Weise favorisiert hat. So wurde 1794 im Preußischen Allgemeinen Landrecht das, was schon zuvor in einzelnen Gebieten Brauch war, zum Dekret erhoben: „Eine vollgültige Ehe wird durch die priesterliche Trauung vollzogen.“ Damit amtierte der Pfarrer in Doppelfunktion, nämlich als Standesbeamter und als Geistlicher. Was für das katholische Eheverständnis unproblematisch war, wirkte sich auf das evangelische Eheverständnis als Verfälschung aus. Diese Verfälschung war so einprägsam, dass es auch der späteren Trennung der obligatorisch vorzuschickenden Zivilehe von der anschließenden kirchlichen Trauung nicht gelang, die tief verwurzelte Vorstellung von der vor dem Traualtar erst wirklich geschlossenen Ehe zu überwinden. Dies spiegelt sich in der EntschlieÙung der Eisenacher Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen des Jahres 1875 wider, in der die Änderung der Trauformulare dahingehend angeordnet wurde, dass künftig kein Zweifel daran bleiben sollte, dass durch die nach staatlichem Gesetz erfolgte Eheschließung eine vollgültige Ehe entsteht, gleichzeitig die Änderungen der Trauformulare aber „... mit schonendster Berücksichtigung der bestehenden Volkssitte auf das Unerlässliche zu beschränken ...“ sind. Dies führte dazu, dass die Traufragen, die in der katholischen Trauung konstitutiv sind, auch in den evangelischen Trauformularen bestehen blieben<sup>3</sup>. Es ist klar, dass bei dieser Ambiguität der Formen das Verlangen nach Profilierung bzw. Abgrenzung vorhanden ist und auch nicht als unlegitim angesehen werden kann.

---

1 Vgl. SCHÖPSDAU, W., Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. (Bensheimer Hefte 61) Göttingen 1995, 43; SUPPAN, K., Die Ehelehre Martin Luthers. Salzburg 1971, 17-19 u. 48-53.

2 Auch die neueren evangelischen Agenden sprechen von „Trauung“.

3 Vgl. HERBERT, K., Bemerkungen zum evangelischen Ehe- und Trauverständnis: NITSCHKE, H. (Hrsg.), Trauung. Gottesdienstmodelle, Gebete, Voten, Predigten, Besinnungen, Anleitungen. Gütersloh 1975, 144.

*Entzündlich* sind diese Profilierungsstellen der konfessionellen Identität, weil es nicht nur auf beiden Seiten Ehen und Trauungen gibt, sondern weil es die konfessionsverschiedene Ehe und die „Gemeinsame kirchliche Trauung“ gibt. Der oft verwendete Begriff von der „konfessionsverbindenden Ehe“ bringt an dieser Stelle genau das Problem zum Ausdruck: Es werden Dinge zusammengefügt, die äußerlich ähnlich bis fast identisch sind, vom Kern her aber sehr anders verstanden werden wollen. Noch mehr: Einer der beiden Partner einer konfessionsverschiedenen Ehe wird in das konfessionelle Gefüge des anderen hineingezogen, und zwar zumeist der evangelische in das katholische, denn nur im katholischen Gefüge untersteht die Eheschließung kirchenrechtlichen Bestimmungen, die die evangelische Seite so nicht kennt.

## 2. DIE EVANGELISCHEN BESCHWERDEPUNKTE IM EINZELNEN UND IHRE GEMEINSAME WURZEL

Die Reaktionen auf diese zugegebenerweise unparitätische Gegebenheit bewegen sich zumeist eher in den Extremen: Die einen nehmen sie hin, ohne weiter nach den Hintergründen zu fragen, wogegen die anderen mit umso lauterem Protest als Identitätswächter auftreten. Aber gerade bei diesen Letztgenannten zeigt sich dann sehr deutlich die Entzündlichkeit der wunden Stellen konfessioneller Identität, die *das Vordringen zum Kern der Sache verhindern*. Es wird emotional an der Peripherie operiert, ohne zu einem fruchtbaren theologischen Dialog zu gelangen. Viele Stimmen dieser Tonlage könnten hier angeführt werden. Paradigmatisch möchte ich mich aber vornehmlich auf die Arbeit von Frau Christiane HOEREN aus dem Jahr 1992 begrenzen, denn in ihr kommen die Irritationen, deren Wurzeln es zu ergründen gilt, besonders plastisch zur Geltung<sup>4</sup>.

Die erste und grundlegende Beschwerde der Autorin richtet sich gegen das katholische Kirchenrecht als „übernatürlich-heilige Größe“<sup>5</sup>, in der natürliches, positives und göttliches Recht vermengt werden<sup>6</sup> und dessen inhaltliche Auslegung in die Kompetenz der katholischen Hierarchie fällt<sup>7</sup>. Die Autorin scheut sich nicht, mit J. HECKEL ein solches „obrigkeitliches Rechts- und Kir-

---

4 HOEREN, Ch., Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht. (Theorie und Forschung 215, Theologie und Philosophie 15) Regensburg 1992. Zur wissenschaftlichen Qualifikation dieser Arbeit vgl. die Besprechung von N. LÜDECKE: AfKR 162 (1993) 320-322.

5 Ebd., 19.

6 Ebd., 22, 30.

7 Ebd., 30f.



chenverständnis“ eine „geistliche Tyrannei“ zu nennen<sup>8</sup>. Diese zeige sich darin, dass das katholische Kirchenrecht in alle Bereiche des kirchlichen Lebens und insbesondere durch das Eherecht auch in die Privatsphäre eingreift<sup>9</sup>. Da die katholische Kirche die Jurisdiktionsgewalt über jede Ehe beansprucht, in der wenigstens ein Partner katholisch ist, greift sie im Fall der konfessionsverschiedenen Ehe auch in die Privatsphäre des evangelischen Partners ein, was - so stellt W. SCHÖPSDAU fest<sup>10</sup> - im Widerspruch zu CIC c. 11 steht, der festlegt, dass das Kirchenrecht nur diejenigen verpflichtet, die in der katholischen Kirche getauft oder in diese aufgenommen wurden.

Weitere Kritik macht Ch. HOEREN am Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit fest. Die Tatsache, dass von diesem Hindernis nicht mehr dispensiert werden muss, sondern dass die Erlaubnis zum Abschluss einer konfessionsverschiedenen Ehe erteilt wird, sieht sie kaum als eine Besserung an, denn diese Erlaubnis „muss“ nicht, sondern „kann“ gegeben werden. Dies öffnet ihrer Meinung nach „... Raum für willkürliche, nicht kontrollierbare Einzelfallentscheidungen ...“, was wiederum nicht vereinbar ist mit dem im CIC selbst verankerten Grundrecht jedes Menschen auf Ehe<sup>11</sup>. Auch die Tatsache, dass durch Dispensverfahren der evangelische Partner in die katholische Ehevorbereitung einbezogen wird, sieht HOEREN nur bedingt als etwas Positives, denn „die Seelsorge an ‚getrennten Brüdern‘“ bleibe letztlich „angemaßt“<sup>12</sup>.

Als die problematischste und unbefriedigendste Regelung für die evangelische Seite sieht HOEREN die kanonische Formpflicht<sup>13</sup>. Sie sei abzulehnen, weil sie theologisch nicht notwendig ist und darum eine willkürliche Zusatzbelastung der konfessionsverschiedenen Paare darstellt. Im Zusammenhang mit der Dispens von der Formpflicht kommt die Autorin auf die katholische Bewertung der evangelischen Trauung zu sprechen und empfindet es als Vergewaltigung des evangelischen Verständnisses der Trauung, wenn katholischerseits nach erteilter Dispens dem Paar nahe gelegt wird, die evangelische Trauung und nicht die auf dem Standesamt geschlossene als ehebegründenden Akt zu verstehen<sup>14</sup>. Auf einen Nenner bringt HOEREN ihre Kritik, indem sie feststellt,

---

8 Ebd., 32.

9 Ebd., 24f.

10 SCHÖPSDAU, Konfessionsverschiedene Ehe (Anm. 1), 73-74.

11 HOEREN, Katholisches Eherecht (Anm. 4), 72.

12 Ebd., 58.

13 Ebd., 77.

14 Ebd., 88; vgl. SCHÖPSDAU, Konfessionsverschiedene Ehe (Anm. 1), 81.

dass der evangelische Partner „... in all diesen Bestimmungen völlig entrechtet ...“ wird und „... religiös und sittlich überhaupt nichts zu sagen ...“ habe<sup>15</sup>.

Die hervorgehobenen Kritikpunkte reichen voll und ganz aus, um zu zeigen, dass der Kern der Beschwerde mit dem Stichwort „geistliche Tyrannei“ gegeben ist. Damit wird ein Stück urreformatorischen Protestes gegen die mittelalterliche Herrschaft der Kirche aufgenommen. „Der Anspruch der katholischen Kirche auf die innere und äußere Oberherrschaft über die Ehe war mit Luthers Kirchenverständnis unvereinbar und darum für ihn unannehmbar.“ „Er unternahm es daher nicht, bloß eine Reform der katholischen Eheauffassung vorzulegen, sondern lehnte in seinen reformatorischen Bestrebungen die Verbindung von kirchlicher und weltlicher Hoheit der Kirche über die Ehe insgesamt ab.“<sup>16</sup> Eindeutig schlägt hier die reformatorische Grunderkenntnis durch, dass die Rechtfertigung des Sünders allein Gottes Werk und nicht das des Menschen ist. Es ist diese Grunderkenntnis, aus der heraus die reformatorischen Maximen „solus Christus, sola fide, sola gratia, sola scriptura“ hervorgehen, die, für sich genommen, katholischerseits durchaus gutgeheißen werden können, die sich aber dann doch gegen Institutionen und insbesondere das Recht der katholischen Kirche wenden, da in diesen „zusätzliche Bedingungen des Heils“ gesehen werden. Gute Werke, darunter die Unterwerfung unter kirchliche Rechtsbestimmungen, sind für die Reformation illegitime Wege, auf denen der sündige Mensch mit Hilfe der Kirche versucht, sein Seelenheil selbst zu bewirken bzw. zu sichern.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es beim evangelischen Unbehagen gegenüber den katholischen Rechtsbestimmungen für die konfessionsverschiedene Ehe nicht so sehr um ein als unrichtig gehaltenes Eheverständnis geht, sondern um die urreformatorische Abneigung gegen eine Kirche, die sich heilspendend neben oder gar über die „Sola-Maximen“, die Kern der evangelischen Identität sind, stellt. Bis heute sieht man evangelischerseits darin den Versuch, neben den alleinigen Mittler des Heils, Jesus Christus, andere vermittelnden Instanzen, Personen und Rechtsbestimmungen zu stellen, mit denen der Sünder sich selbst rechtfertigt<sup>17</sup>.

15 HOEREN, Katholisches Eherecht (Anm. 4), 67.

16 SUPPAN, Die Ehelehre Martin Luthers (Anm. 1), 18-19; vgl. auch KOCH, T., Das evangelische Eheverständnis nach Luther und in der Gegenwart: BÖCKLE F. u.a., Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen - Herausforderung für die Ökumene. Regensburg 1988, 49-65 und die 62-63 angegebene weitere Literatur.

17 Vgl. hierzu URBAN, H.J., Ein altes Problem, neue Lösungen und der Ertrag für heute: LÜNING P. u.a., Gerechtfertigt durch Gott - Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung. Eine Lese- und Arbeitshilfe. (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge „Zum Thema“, hrsg. v. UNTERGABMAIR, F.G. u. URBAN, H.J.) Paderborn 1999, 30-32.

Dies zu erkennen ist ökumenisch geraten!

### **3. WIE GEHEN WIR MIT DEM ERKANNTEN UM?**

Die fachliche Auseinandersetzung, die ggf. den theologischen Nachweis erbringen kann, dass die evangelischen Bedenken gegen die einzelnen katholischen Rechtsbestimmungen für die konfessionsverschiedene Ehe gegenstandslos sind oder auf Missverständnissen ruhen, bewegt sich auf einer anderen Ebene. Diese Auseinandersetzung greift wohl auch kaum da, wo die beschriebene reformatorische Grundabneigung gegen jeden kirchenrechtlichen Eingriff in das höchstpersönliche Geschehen der Rechtfertigung allein aus Glauben liegt. Ohne deswegen den Kanonisten diese Auseinandersetzung ersparen zu können, bedeutet echte ökumenische Haltung hier zu fragen, was getan werden kann, um bei den evangelischen Mitchristen ein so tief angesiedeltes Missbehagen auszuräumen oder zumindest so zu mildern, dass in dieser Sache ein vernünftiger Umgang miteinander möglich wird.

Hierbei ist es sicher zuerst einmal gutes Recht, sich mit der Frage auseinander zu setzen, wo und wie beim jetzigen Stand der Dinge das besagte Missbehagen bei den Mitchristen nicht ausgeräumt werden kann, weil sie es wohl nicht ausgeräumt haben wollen, da sie es mit ihrer konfessionellen Identität mehr oder weniger stark verbunden wissen. Wenn es heute ein dringendes Gebot der Ökumene ist, Brücken zwischen den Konfessionen zu bauen ohne konfessionelle Identitäten zu zerstören, dann ist bei diesem ersten Schritt hohe Sensibilität und Ehrlichkeit gefragt. Im Sinne des im ersten Abschnitt dieses Referates Gesagten ist dann wohl der Versuch zu machen, von der Peripherie der konfessionellen Identität und ihren entzündlichen Stellen zur Mitte, zum Kern zu gelangen, von dem aus das ganze System gesteuert wird. Sehr schnell gelangen wir dann zur Grundsatzfrage nach dem Recht in der Kirche überhaupt und insbesondere nach der Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Recht.

Für den die Kanonistik betreffenden Kern der hier auftretenden kontrovers-theologischen Frage, nämlich nach dem rechten Verhältnis von göttlichem und menschlichem Recht hat die Disziplin Ökumenik schon einige Vorleistung erbracht, dort wo sie nach den so genannten „konfessionellen Prinzipien“ fragt. Gibt es so etwas wie zwei verschiedene konfessionelle Prinzipien? Wenn ja, wie sind sie festzumachen? Widersprechen sie sich und schließen sie sich gegenseitig aus oder sind sie kompatibel? Können sie evtl. miteinander versöhnt werden? Mit anderen Worten: Müssen wir von einer Grunddifferenz zwischen katholischem und evangelischem Glauben ausgehen, bei verbleibenden einzelnen Übereinstimmungen? Oder können wir von einer Grundübereinstimmung ausgehen bei verbleibenden einzelnen Differenzen? Ich pflege die Frage dahingehend zu beantworten, dass ich von einer „Fundamentalübereinstimmung“

spreche, und zwar weil katholischer und evangelischer Glaube in ihren Fundamenten übereinstimmen. Welches sind diese Fundamente? Wir könnten an dieser Stelle die Artikel des Glaubensbekenntnisses durchgehen, um festzustellen, dass wir gemeinsam an den dreieinigen Gott glauben, an die Heilstat Gottes in Jesus Christus usw. Wir sind uns also in den Glaubensartikeln einig, die uns erlauben, uns gemeinsam Christen zu nennen.

Wo sind aber dann die nicht zu leugnenden Differenzen festzumachen? Sie treten bekannterweise sofort in Erscheinung, wenn wir die Themenbereiche Kirche, Amt und Sakramente ansprechen. Aber auch hier ist nicht alles Differenz, sondern vieles kann gemeinsam gesagt werden. Allerdings fällt bei der näheren Betrachtung dieser drei Themenbereiche eine beiden zu Grunde liegende Sicht auf, die eben katholisch und evangelisch anders ist. Anders ist nämlich die je katholische und evangelische Überzeugung darüber, wie Gott sein Heil am Menschen wirkt. Für den evangelischen Glauben bleibt Gott weit über uns Menschen. Sein Wort trifft uns je und je wie ein Blitz vom Himmel (so hat uns der große evangelische Theologe Karl BARTH gelehrt!). Nach katholischem Glaubensverständnis hingegen geht Gott in das irdische menschliche Dasein stärker ein. Gott nimmt den Menschen selbst in Anspruch, um sein Heil an ihm zu bewirken. Ich pflege diesen Sachverhalt auf folgende Kurzformel zu bringen: Nach evangelischem Glauben handelt Gott am Menschen, nach katholischem Glauben handelt Gott mit dem Menschen<sup>18</sup>.

Insbesondere Nichttheologen fragen zu Recht nach der Relevanz dieser Differenz. Und tatsächlich, in der isolierten und abstrakten Formulierung ist vorerst nicht zu sehen, was sich hier gegenseitig ausschließen soll. Handelt es sich nicht vielmehr um zwei sich ergänzende Perspektiven des einen Heilshandelns Gottes: auf der einen Seite die absolute Souveränität und Herrschaft Gottes, der sich nicht vom Menschen vereinnahmen lässt, und auf der anderen Seite die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, durch die er sich tatsächlich tief auf und in den Menschen einlässt und ihn als sein Instrument der Heilvermittlung in Anspruch nimmt?

Der grundsätzlichen Komplementarität dieser beiden Komponenten der Heilsgeschichte ist zuzustimmen. In der Geschichte haben sie nach der Trennung und der damit verbundenen Profilierung gegeneinander jedoch in gegensätzliche Positionen bezüglich der Instrumente der Heilvermittlung, nämlich Kirche, Amt, und Sakramente geführt. Gegenseitige Befürchtungen haben die Theologie- und Dogmenbildung geleitet und die gemeinsame Ausgangsposition verschüttet.

---

18 Vgl. URBAN, H.J., Was ist evangelisch, was katholisch? (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge „Zum Thema“, hrsg. v. UNTERGABMAIR, F.G. u. URBAN, H.J.) Paderborn<sup>3</sup>1984, 50-55.

Auch hier ist es ökumenisch geraten, dies zu erkennen!

Was mit dieser Erkenntnis dann konkret im Hinblick auf das Eherecht getan werden kann und muss, das sei im Einzelnen den Experten dieses Faches überlassen. Als Ökumeniker möchte ich lediglich drei mehr methodologische Schritte oder Vorgehensweisen nennen, die sich in den letzten Jahren als hilfreich erwiesen haben:

1. Der gemeinsame christliche Grund und die durchaus kompatiblen und sich ergänzenden Ausgangspositionen in einem in der weiteren Entwicklung in Differenz übergehenden Sachverhalt müssen im Dialog präsent gehalten werden. In unserem Fall bedeutet dies, dass die oben genannte „Fundamentalübereinstimmung“ und die damit verbundenen beiden konfessionellen Prinzipien nicht nur präsent, sondern den Dialog bestimmend bleiben müssen. Wenn die beiden genannten konfessionellen Prinzipien (Unverfügbarkeit Gottes und seine Menschwerdung) zwei komplementäre Komponenten der Heilsgeschichte sind, dann können sich göttliches Recht und kirchliches Recht nicht in der Weise gegenseitig ausschließen, wie so oft in der kontroverstheologischen Polemik vorgegeben wird. Es verbietet sich folglich die undifferenzierte Rede von der katholischen Kirche als der „Kirche des göttlichen Rechts“ und von der evangelischen als der „Kirche des menschlichen Rechts“.

Wohl aber ist es geboten, akkurat auf Inhalt und vor allem Intention der konfessionellen Akzentuierung oder gar Selektierung des anderen zu achten, denn erst im Verstehen eröffnet sich die Möglichkeit der Verständigung. Konkret bedeutet dies in unserer Thematik, die Reserve evangelischer Theologie gegenüber dem göttlichen Recht im Zusammenhang von Kirchenrecht für katholisches Verstehen zu erschließen. Die nähere Betrachtung zeigt uns dann, dass für evangelisches Verstehen das Prädikat „*juris divini*“ inhaltlich äquivalent ist mit „heilsnotwendig“. Wohl gibt es hier unterschiedliche evangelische Interpretamente<sup>19</sup>, aber was *jure divino* angeordnet, gestiftet oder festgelegt ist, hat für die Kirche und für den einzelnen Gläubigen heilsnotwendigen Charakter. Und umgekehrt: Was nicht heilsnotwendig ist, das ist auch nicht *jure divino* gesetzt. Mit dieser evangelischen Bestimmung des *jus divinum* von der Heilsnotwendigkeit her ist aber auch ein bestimmtes hermeneutisches Deutungsprinzip für das göttliche Recht grundgelegt. Hier gehen die Überlegungen nämlich folgerichtig damit weiter, dass Heilsnotwendigkeit nicht dem Gesetz, sondern nur dem Evangelium zusteht. Damit ist nicht nur jedes *jus divinum* inhaltlich und formal vorbestimmt, sondern auch die Möglichkeit eines *jus divinum* im Voraus auf diesen Inhalt beschränkt. Wäre dem nicht so, käme die evangelische Theologie in Konflikt mit den reformatorischen Grundprinzipien dadurch, dass sie dem Gesetz zur Herrschaft in der Kirche verhülfe. Damit würde sie

---

<sup>19</sup> Vgl. RGG III, 1074-1075.

sich gegen die oben genannten Sola-Maximen, die die absolute Souveränität und Unverfügbarkeit Gottes artikulieren, vergehen<sup>20</sup>.

Damit wollte ich an einem konkreten Beispiel, das wohl auch für die Kanonistik relevant ist, zeigen, welchen mühsamen Weg überkonfessionelle christliche Verständigung gehen muss, um auf gemeinsame Wurzeln zurückzukommen, bei denen noch inhaltliche Gemeinsamkeit gegeben ist.

2. Dort angelangt gilt aber - und dies ist der zweite methodologische Schritt, den heutige Ökumenik nahe legt - nicht Einheitlichkeit, sondern Einheit anzustreben. Die ökumenischen Prozesse der letzten Jahrzehnte<sup>21</sup> haben uns erkennen lassen, dass das Ziel des Dialogs nicht Einheitlichkeit im Sinne von Deckungsgleichheit sein kann, sondern dass die Einheit im Glauben durchaus eine gewisse Pluralität im Sinne von Komplementarität der Ausdrucksformen des Glaubens zulässt. Einheit im Glauben und folglich Einheit der Kirche besagt nach heutigem Verständnis Einheit in der Vielfalt, allerdings in einer Vielfalt, in der sich die verschiedenen Glaubensprägungen nicht ausschließen. Wir sprechen heute in Bezug auf die Lehre vom anzustrebenden „differenzierten Konsens“, der zwei unterschiedliche Aussagen beinhaltet:

- die erreichte Übereinstimmung im grundlegenden und wesentlichen Gehalt einer bislang strittigen Frage und
- eine Erläuterung, dass und warum die verbleibenden Lehrunterschiede als zulässig gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden nicht in Frage stellen.

Hier müssten sich Überlegungen anschließen über die Anwendung dieser methodologischen Erkenntnis auf die das Kirchenrecht betreffenden kontrovers-theologischen Fragen. Dies kann hier nicht geleistet werden<sup>22</sup>.

3. Abschließend sei noch auf eine dritte methodologische Komponente hingewiesen: nämlich auf die des gegenseitigen Vertrauens. Zu oft mussten wir gerade in den letzten Jahren beobachten, wie der Geist des Misstrauens das echte Zusammenkommen verhindert hat. Das erforderliche gegenseitige Vertrauen hat seine Grundlage darin, dass sich getaufte und dadurch „gerechtfertigt(e)

20 Vgl. die ausführliche Behandlung dieses Sachverhaltes in URBAN, H.J., *Damit die Welt glaube. Der ökumenische Prozeß im Dienst des christlichen Zeugnisses*. Paderborn 2000, 153-161.

21 Insbesondere im Zusammenhang mit der bekannten Studie „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?“

22 Es sei aber verwiesen auf eine diesbezügliche grundlegende Veröffentlichung in der Reihe „*Questiones disputatae*“, hrsg. v. WAGNER, H., *Einheit - aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“*. (*Questiones disputatae* 184) Freiburg 2000.

und Christus eingegliedert(e)<sup>23</sup> Christen begegnen. Das Vertrauen kann aufgebaut werden und wachsen durch die gegenseitige Vergewisserung, dass keiner dem anderen etwas nehmen will, sondern vielmehr den Glauben des anderen respektiert und nicht im Vorweg als falsch einstuft.

Was bedeutet das für unsere konkrete Frage des Eherechts? Über das evangelische Misstrauen uns gegenüber können wir, wie gesehen, nicht ohne weiteres verfügen. Wir können es aber so verstehen lernen, dass wir zu seinem Abbau beitragen können. Aber was ist mit unserem Misstrauen gegenüber dem evangelischen Eheverständnis? Ich meine, dass, wenn wir es richtig verstehen, auch dort lernen können, nämlich im Hinblick auf größere Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber zu starker Verrechtlichung. Dem kann sicher jetzt seitens der Kanonistik im Detail widersprochen werden. Was aber dabei keinesfalls verloren gehen dürfte ist die Offenheit, von der Papst JOHANNES PAUL II. in seiner Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* aus dem Jahre 1995 spricht. Er sagt dort, dass der ökumenische Dialog das Fragen, Verstehen und Erklären erlaubt, das zu „unerwarteten Entdeckungen“ führen kann<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> UR 3.

<sup>24</sup> Enzyklika *Ut unum sint* von Papst JOHANNES PAUL II. über den Einsatz für die Ökumene, 26. Mai 1995, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (VApS 121) Bonn 1995, Nr. 38.





## B. STUDIEN

---

# DER DIENST DER LIEBE IN DER KIRCHLICHEN GERICHTSBARKEIT\*

von Zenon Grocholewski

### I. EINLEITENDE BEMERKUNGEN

Ich fühle mich zutiefst geehrt, von der theologischen Fakultät der hochangesehenen Universität Passau die Doktorwürde *honoris causa* zu erhalten. Diese Universität - in einer der schönsten Städte Bayerns gelegen, besonders reich an Geschichte, Naturschönheiten und Kunst - hat sich, obschon noch relativ jung an Jahren, in bedeutender Weise mit einem eigenständigen, spezifischen Profil und wertvollen wissenschaftlichen Beiträgen einen beachtlichen Platz unter den herausragenden Studienorten Deutschlands verschafft. Die Theologische Fakultät, von Anfang an in die Universität eingliedert, stellt die Forschung der natürlichen Wissenschaften in einen größeren, umfassenderen Zusammenhang, indem sie Themen über den Sinn der menschlichen Existenz behandelt und sich mit Fragen über das letzte Ziel der Forschung und des Menschen auseinandersetzt.

Ich bin daher stolz auf meine Aufnahme in das Verzeichnis der Persönlichkeiten, die mit dem Doktorat *honoris causa* dieser Fakultät gewürdigt worden sind.

Aufrichtig danke ich allen jenen, die zur Verleihung einer solchen Auszeichnung beigetragen haben und zwar besonders ihren Initiatoren, der Katholisch-Theologischen Fakultät, ihrem Fakultätsrat und ihrem Dekan.

Meinen Dank möchte ich dem Dekan der Fakultät, Herrn Prof. Dr. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, für seine freundlichen Worte aussprechen sowie Herrn Prof. DDr. Helmuth PREE und Seiner Exzellenz, dem

---

\* Der Vortrag wurde am 8. Februar 2001 bei der Verleihung der Doktorwürde *honoris causa* durch die Theologische Fakultät der Universität Passau gehalten.

Hochwürdigsten Herrn Rektor, DDr. Péter ERDÖ, für das in der *laudatio* ausgesprochene Wohlwollen.

Besonders geehrt fühle ich mich durch die Anwesenheit Seiner Exzellenz des Hochwürdigsten Herrn Dr. Franz Xaver EDER - soeben emeritierter Bischof von Passau, des Diözesanadministrators und bisherigen Generalvikars Dompropst Lorenz HÜTTNER, des Rektors Magnificus dieser Universität, Herrn Prof. Dr. Walter SCHWEITZER, der Professoren, Dozenten, Studenten, der kirchlichen und staatlichen Autoritäten und vieler guter Freunde.

Insbesondere freut mich die Anwesenheit Seiner Exzellenz, des Rektors Magnificus und der Professoren der mir so teuren Katholischen Pázmány Péter Universität in Budapest und des dazugehörigen Instituts für kanonisches Recht, sowie der Bischöfe und Kanonisten aus der Slowakei.

Da mir die Doktorwürde *honoris causa* wegen der mir zugeschriebenen Verdienste sowohl für die Kanonistik als Wissenschaft als auch für meine kirchliche Rechtspraxis an der Apostolischen Signatur und meinen kanonistischen Einsatz im deutschsprachigen Raum verliehen wird\*\*; und weil sich alle meine Beiträge hauptsächlich auf das kanonische Eherecht und das kirchliche Prozessrecht beziehen, also auf Probleme, die die kirchlichen Gerichte interessieren, möchte ich meinen heutigen Vortrag auch über diese Thematik halten.

Ich hielt es allerdings nicht für zweckmäßig, eine fachspezifische Einzelfrage zu behandeln, die vielleicht nur wenige der Anwesenden interessieren würde; ich habe deshalb ein Thema allgemeiner Natur gewählt, nämlich den Dienst der Liebe, den die kirchlichen Gerichte auszuüben berufen sind. Es handelt sich um ein Thema, das in vielen meinen Schriften wiederkehrt (auf die ich in den Anmerkungen zum weiteren Verständnis verweise), das aber bis jetzt von mir auf diese Weise nicht direkt in Angriff genommen worden ist.

---

\*\* Anmerkung der Redaktion: Mit Schreiben vom 28. März 2000 hat die Fakultät Seiner Exzellenz, Erzbischof Zenon GROCHOLEWSKI, unter anderem mitgeteilt: „Durch diese Verleihung möchte unsere Fakultät Ihre hervorragenden Verdienste sowohl für die Kanonistik als Wissenschaft als auch für die kirchliche Rechtspraxis auf höchster Ebene anerkennen und würdigen - und dies um so nachdrücklicher, als sie zu schätzen weiß, in welcher segensreicher Weise Sie seit vielen Jahren nicht zuletzt dem deutschsprachigen Raum Ihre weltweit geschätzte fachliche Kompetenz zur Verfügung gestellt haben“.

## II. PRINZIPIELLE ÜBERLEGUNGEN

### 1. Die Wesentlichkeit der Liebe

a. „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8; 4,16). Er hat die Welt im Überfluss seiner Liebe geschaffen. Er hat seinen Sohn aus Liebe gesandt: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16).

Der Mensch, der als Bild und Gleichnis Gottes erschaffen wurde, ist geschaffen um zu lieben. Papst JOHANNES PAUL II. bemerkt daher in seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis*: „Der Mensch kann nicht ohne Liebe leben. Er bleibt für sich selbst ein unbegreifliches Wesen; sein Leben ist ohne Sinn, wenn ihm nicht die Liebe geoffenbart wird, wenn er nicht der Liebe begegnet, wenn er sie nicht erfährt und sich zu eigen macht, wenn er nicht lebendigen Anteil an ihr erhält“ (Nr. 10).

b. Das Gebot der Liebe ist also das erste von allen Geboten. In einem gewissen Sinn fasst es alle anderen Gebote zusammen und schließt sie ein (vgl. Mk 12, 28-34; Röm 13,9f; Gal 5,14). Es ist das höchste Gesetz, das wohlthuendste für jeden einzelnen Menschen und für die gesamte Menschheit. Das Liebesgebot ist wahrhaftig ein großes Geschenk Gottes zu unserem Heil.

Der Evangelist JOHANNES sagt ganz klar: „Wer nicht liebt, bleibt im Tod“ oder ist nicht „aus dem Tod in das Leben hinübergegangen“ (1 Joh 3,14).

Deshalb schrieb der hl. PAULUS an die Korinther äußerst kraftvoll und klar: „Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke. Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüsste und alle Erkenntnis hätte; wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts. Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte, und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts“ (1 Kor 13,1-3).

c. Es handelt sich hier nicht um fromme Worte, die nur in Predigten wiederholt werden können, sondern um das revolutionärste Gesetz, das die Menschen je gekannt haben. Es vermag den Verlauf der menschlichen Entwicklung für den einzelnen Menschen und die ganze Gesellschaft in einen wahren Fortschritt zu verwandeln. Es ist schade, dass die Welt nur von den Brosamen dieses Gesetzes lebt, jedoch seine erneuernde und fortschrittliche Kraft noch nicht erkannt hat. Wie verschieden wäre das Antlitz der Erde, wenn dieses Gesetz verstanden und in die Tat umgesetzt würde!

In erster Linie sind wir Christen aufgerufen, es zu verwirklichen, alles zu tun, um es in die Tat umzusetzen. Jede Tätigkeit der Kirche und der Christen muss

von diesem Gesetz bestimmt sein und daher auch das juristische Handeln. Dazu zählt auch, was uns hier besonders interessiert, nämlich die kirchliche Gerichtspraxis.

## 2. Kanonisches Recht und Liebe

Nach dem II. Vatikanischen Konzil machte sich eine ziemlich verbreitete Abneigung gegen das kanonische Recht bemerkbar, als ob es eine der Liebe entgegengesetzte Disziplin wäre.

Damals, am 20. November 1965, hat Papst PAUL VI. in der Ansprache an die Päpstliche Kommission für die Revision des Kodex des kanonischen Rechtes erklärt: „Es gibt Menschen (...), die zwischen der Kirche, die sie als ‚Rechts-‘ oder ‚Amtskirche‘ bezeichnen und der Kirche, der sie den Namen ‚Liebe‘ begeben, unterscheiden, indem sie behaupten, das Gebot der Liebe sei das höchste von allen, dem die größte Beachtung beizumessen sei, die Übel, hingegen, durch die die Kirche gequält werde, aus dem entstanden seien, was sie die ‚Verrechtlichung‘ bezeichnen. Wie aber die Seele vom Körper nicht getrennt werden kann, ohne dass der Tod eintritt, so kann auch die sogenannte ‚Liebeskirche‘ nicht ohne die ‚Rechtskirche‘ bestehen“<sup>1</sup>.

Zwei Monate später, am 25. Januar 1966, kam derselbe Papst anlässlich der Ansprache an die Römische Rota wieder auf dieses Thema zu sprechen, indem er sich die Unterweisung Papst PIUS XII. zu eigen machte: „Pius XII., unser verehrter Vorgänger, ermahnte seit 1939, zu Beginn seines Pontifikates, die römischen Seminaristen, dass man ‚zu Unrecht zwischen einer Rechtskirche und einer Liebeskirche unterscheide. Dem ist nicht so, sondern jene Kirche, die rechtlich verfasst ist und an deren Spitze der Papst steht, ist dieselbe Kirche Christi, die Liebeskirche und universale Familie der Christen‘<sup>2</sup>. Diesen Begriff sollte die Enzyklika *Mystici Corporis* (9. Juni 1943) wiederholen und mit erhabenen und feierlichen Worten darlegen“<sup>3</sup>.

---

1 „Sunt (...) qui distinguant inter Ecclesiam, quam ‚iuridicam‘ vel ‚a muneribus‘ appellant, et Ecclesiam, cui nomen ‚caritatis‘ adiciunt, asseverantes caritatis praeceptum omnium summum esse primasque partes ei tribuere oportere, mala autem, quibus Ecclesia vexetur, ex ‚iuridismo‘ illo, uti vocant, esse exorta. Attamen, quemadmodum anima a corpore seiungi nequit, quin mors subsequatur, Ecclesia, quam a ‚caritate‘ nuncupant, sine Ecclesia ‚iuridica‘ existere nequit“ (AAS 57 [1965] 986; ebenso: *Communicationes* 1 [1969] 39).

2 AAS 31 (1939) 250.

3 AAS 58 (1966) 153. In der Anmerkung scheint der Heilige Vater sich auf die ganze in Rede stehende Enzyklika zu beziehen. Es lohnt sich, besonders folgende Worte daraus gegenwärtig zu haben: „Quapropter funestum etiam eorum errorem dolemus atque improbamus, qui commenticiam Ecclesiam sibi somniant, utpote societatem quandam

Ich bin der Meinung, dass sich in den letzten Jahrzehnten, in Bezug auf das Verständnis des kanonischen Rechts und seiner theologischen Grundlage ein wohlthuender Reifungsprozess vollzogen hat, und dass heute niemand mehr die „Rechtskirche“ gegen die „Liebeskirche“ ausspielt. Das Ergebnis dieses Reifungsprozesses spiegelt sich in den Worten Papst JOHANNES PAUL II. wider, der - am 15. Oktober 1990 im Synodensaal bei der Vorlage des *Codex der Canones der Orientalischen Kirchen* - sagte: „Bei der Erforschung der Wahrheit der Dinge scheint es mir nicht abwegig zu erklären, dass auch die Codices (...) als ein besonderer Ausdruck des Gebotes der Liebe angesehen werden müssen, das uns Jesus, unser Herr, beim Letzten Abendmahl hinterlassen hat“<sup>4</sup>.

Daher ist es notwendig, dass sich die - rechtlich verfasste - Kirche ihrer Verantwortung bewusst ist und sich bei allen ihren Tätigkeiten bemüht, das höchste Gebot, nämlich das der Liebe, in die Tat umzusetzen.

### 3. Der Dienst der Liebe in den kirchlichen Gerichten

Indem ich diese allgemeine Feststellung über das Verhältnis zwischen dem kanonischen Recht und der Liebe gegenwärtig habe, beschränke ich meine folgenden Ausführungen allein auf die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte.

Dazu muss sogleich bemerkt werden, dass sich im Lehramt der Päpste oft ausdrückliche Feststellungen finden, dass die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte wesentlich ein Dienst der „caritas“ und der Liebe sei. Einige Äußerungen führe ich als Beispiel an<sup>5</sup>:

a) Papst PAUL VI. unterstreicht in der erwähnten Ansprache vom 25. Januar 1966 nach den oben zitierten Worten die Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit

---

caritate alitam ac formatam, cui quidem - non sine despicientia - aliam opponunt, quam iuridicam vocant. At perperam omnino eiusmodi distinctionem inducunt: (...) Nulla igitur veri nominis oppositio vel repugnantia haberi potest inter invisibilem, quam vocant, Spiritus Sancti missionem, ac iuridicum Pastorum Doctorumque a Christo acceptum munus; quippe quae, - ut in nobis corpus animusque - se invicem compleant ac perficiant, et ab uno eodemque Salvatore (Salvatore: vgl. AAS 35 [1943] Nr. 7 - Appendix, 29) nostro procedant“ (AAS 35 [1943] 224).

<sup>4</sup> „Mihi, rerum veritatem perscrutanti, non extraneum videtur declarare etiam Codices (...) habendos esse peculiarem expressionem praecepti caritatis, quod Iesus, Dominus Noster in ultima Cena nobis reliquit quodque Concilium Vaticanum II, loquens de populo messianico habente Christum Caput, condicionem filiorum Dei libertatem et dignitatem, finem Dei Regnum, affirmat esse eidem populo, ad extremum, unam legem. Huius legis lumine et fundamento tria supra memorata ‚Legum corpora‘ elaborata sunt“ (AAS 83 [1991] 488-489).

<sup>5</sup> Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., *Ius canonicum et caritas*: Periodica 83 (1994) 9-17.

der gerichtlichen Arbeit in der Kirche, indem er „den besonderen Stil“ hervorhebt, „der diesem Dienst zukommt, weil er, wenn auch mit seinen besonderen Merkmalen, Ausdruck der pastoralen Liebe der Kirche ist“<sup>6</sup>.

Einige Jahre später sagte er zu den Richtern der Rota: „Und ihr, die ihr eure Urteile *solum Deum prae oculis habentes* aussprecht, dient und betet gerade (den) Gott der Liebe an“<sup>7</sup>.

b) Papst JOHANNES PAUL II. hat bereits in seiner ersten Ansprache an die Römische Rota am 17. Februar 1979 erklärt, dass die gerichtliche Funktion der Kirche für „den Dienst an der Wahrheit und der Liebe zum Aufbau des Leibes Christi“ da sei<sup>8</sup> und dass „der kirchliche Richter (...) über die Gerechtigkeit hinaus die Billigkeit (*aequitas*) anstreben müsse, und darüber hinaus die Liebe“<sup>9</sup>.

Der gegenwärtige Papst hat am 13. Dezember desselben Jahres zu den Teilnehmern des kanonistischen Fortbildungskurses an der Päpstlichen Universität Gregoriana für die im kirchlichen Rechtsdienst Tätigen gesagt: „Das Recht der Kirche ist nicht nur ein Zeichen der menschlichen Gerechtigkeit, sondern auch Ausdruck der höheren Lebensgemeinschaft in Christus, so dass jede kanonische Gerechtigkeit die Liebe ausstrahlt, insofern die kanonische *aequitas* selbst Frucht der Güte und der Liebe ist“<sup>10</sup>; mit Nachdruck stellte er die rhetorische Frage: „Was wäre das Recht in der Kirche ohne die Liebe (...)?“<sup>11</sup>; schließlich rief er dazu auf: „Dieser euer Dienst sei ein Dienst an der Gerechtigkeit, ein Spiegel der göttlichen Liebe“<sup>12</sup>.

Es besteht kein Zweifel, dass die solide und gewissenhafte Rechtspflege selbst einen Dienst der Liebe darstellt, ein Entgegenkommen dem gegenüber, der sich für ein Opfer einer Ungerechtigkeit hält oder von Gewissenskonflikten gequält wird (im letztgenannten Fall denke ich besonders an die Ehenichtigkeitsfälle).

---

6 AAS 58 (1966) 153-154.

7 Ansprache vom 8. Februar 1973: AAS 65 (1973) 103.

8 AAS 71 (1979) 422.

9 AAS 71 (1979) 424, Nr. 2.

10 „Est enim Ius Ecclesiae non humanae tantum iustitiae quoddam signum sed etiam communionis altioris vitae in Christo significatio, ita ut omnis canonica iustitia fulgeat caritate, quemadmodum et aequitas canonica ipsa est benignitatis et caritatis fructus“ (AAS 71 [1979] 1530, Nr. 5).

11 „Quid esset ius Ecclesiae sine caritate (...)“; ebd., Nr. 6.

12 „Hoc vestrum sit iustitiae servitium, quod caritatis divinae est speculum.“ Ebd., 1531, Nr. 9.

### III. FORDERUNGEN FÜR DIE PRAXIS

Damit die Tätigkeit der gerichtlichen Mitarbeiter in der dargelegten Sicht der Liebe und der *caritas* ausgeübt wird, möchte ich einige praktische Anregungen geben.

#### 1. Ausbildung des Gerichtspersonals

Die Qualität der Tätigkeit der kirchlichen Gerichte hängt im Hinblick auf den Dienst an der Gerechtigkeit und damit der Liebe sehr von der theologischen und kanonistischen Ausbildung des Personals ab.

Ich habe schon einige Male in meinen Schriften den Ausspruch des römischen Dichters TERENZ zitiert: „Homine imperito numquam quidquam iniustus“ („Es gibt nichts ungerechteres als einen Menschen, der sich nicht auskennt“)<sup>13</sup>. Wenn dies wahr ist, so gilt in Bezug auf die kirchliche Rechtspflege auch: „Homine imperito numquam quidquam magis caritati contrarium“ („Es gibt nichts der Liebe Entgegengesetzteres als solch einen unbewanderten Menschen“).

Die Liebe des göttlichen Gesetzes und die Nächstenliebe erfordern daher: 1) von den Diözesanbischöfen (vgl. c. 1419 § 1) und von allen, die ihnen nach c. 381 § 2 gleichgestellt sind, dass sie für die nötige Ausbildung des Personals der eigenen kirchlichen Gerichte Sorge tragen; 2) von den Ausbildungsstätten für kanonisches Recht, dass sie in dieser Disziplin eine gediegene Ausbildung garantieren; sowie 3) von demjenigen, der zur Arbeit im Rechtsdienst bestimmt ist, dass er sich fortwährend um Vervollkommnung der notwendigen Gesetzeskenntnis und der einschlägigen Rechtsprechung kümmert sowie darum bemüht ist, sich die erforderliche Erfahrung anzueignen.

Auf diesem Gebiet gibt es noch viel zu tun<sup>14</sup>, obschon ich der Meinung bin, dass sich in den letzten Jahren - dank der verschiedenen Kurse, die für die im

---

<sup>13</sup> Adelphes, I. Akt, II. Szene, V. 98. Vgl. JULLIEN, A., *Juges et avocats des Tribunaux de l'Eglise*. Roma 1970, 29 und 73.

<sup>14</sup> Darüber habe ich schon in anderen Artikeln geschrieben, auf die ich verweise. Vgl. in erster Linie:  
 - Probleme kirchlicher Ehegerichtsbarkeit heute: ÖAKR 33 (1982) 403-406; italienisch erschienen unter dem Titel *Problemi attuali dell'attività giudiziaria della Chiesa nelle cause matrimoniali: Apollinaris* 56 (1983) 153-156;  
 - *Cause matrimoniali e „modus agendi“ dei tribunali: Ius in vita et in missione Ecclesiae*. (Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati) Città del Vaticano 1994, 950-953, 961-963; zuvor schon abgedruckt: EIC 49 (1993) 134-138, 148-150;

Rechtsdienst Beschäftigten veranstaltet wurden - die Lage etwas gebessert hat<sup>15</sup>.

Wie dem auch sei, die authentische Liebe widersetzt sich nicht nur dem Egoismus, sondern auch der Mittelmäßigkeit, weshalb dieses Problem keineswegs vernachlässigt werden darf.

## 2. Eifriges Studium der Rechtsfälle

Gerade weil die authentische Liebe unvereinbar ist mit einer in Kauf genommenen Mittelmäßigkeit, verlangt der Dienst der Liebe in den kirchlichen Gerichten auch das eifrige Studium der einzelnen Fälle.

Auch in diesem Punkt gibt es Mängel<sup>16</sup>. In jedem Rechtsstreit geht es um Menschen, die eine gerechte Lösung ihrer Probleme erwarten, die auf Gerechtigkeit hoffen; beziehungsweise anders betrachtet, wenn wir das Evangelium ernst nehmen (vgl. Mt 25,31-46) und anders kann es nicht sein: in der Person des Bedürftigen begegnet uns Christus selbst als der Bedürftige, der auf unseren qualifizierten Einsatz wartet. Dies gilt in besonderer Weise für die Ehenichtigkeitsfälle, die in der Kirche beinahe das Gesamt der gerichtlichen Tätigkeit ausmachen.

Im übrigen darf sich - im Licht des Evangeliums und der kirchlichen Lehre - niemand, dem ein Amt in der kirchlichen Gemeinschaft anvertraut ist, als bloßer „Lohnarbeiter“ fühlen, sondern muss sich als Mitarbeiter im seelsorglichen Dienst, im Dienst des guten Hirten verstehen, der zu jedem Opfer bereit ist, auch dazu, sein Leben für die Brüder hinzugeben (vgl. Joh 10,11-18).

Je stärker die Liebe ist, desto bereiter ist der Mensch, sich ganz einzusetzen und aufzuopfern.

- Pregi e difetti nell'attuale amministrazione della giustizia nella Chiesa: La giustizia nella Chiesa: Fondamento divino e cultura processualistica moderna. (Studi Giuridici, 45) Città del Vaticano 1997, 172-174.

15 In Bezug auf Deutschland und Österreich vgl. meinen Artikel Die kirchlichen Gerichte in Deutschland und in Österreich auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Rechtspflege in der Gesamtkirche: ÖAKR 44 (1995-1997) 37-59.

16 Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., Il sistema di amministrazione della giustizia nella Chiesa in materia matrimoniale, III, 2, in den Beiträgen des X. Internationalen Kirchenrechtskongresses zum Thema El Matrimonio y su Expresión Canónica ante el III Milenio (Pamplona, 14.-19. September 1998), im Druck.



### 3. Liebe und Wahrheit<sup>17</sup>

a. Die Ausbildung des Personals und das ernsthafte Studium der einzelnen Rechtsfälle sind auch deshalb von großer Bedeutung, weil in den gerichtlichen Verfahren die Liebe von ihrer Natur her die aufrichtige Suche nach der objektiven Wahrheit fordert. Eine zweifellos sehr anspruchsvolle Aufgabe.

Papst JOHANNES PAUL II. hat im Gefolge der Verlautbarungen seiner Vorgänger bemerkt: „Bei allen kirchlichen Prozessen muss, von der Prozesseröffnung bis zur Urteilsverkündung, die Wahrheit immer Fundament, Mutter und Gesetz der Gerechtigkeit sein“<sup>18</sup>. Eine Gerechtigkeit, die die Wahrheit nicht widerspiegelt, ist keine Gerechtigkeit.

Ohne Wahrheit kann es freilich auch keine echte Liebe geben. Die Liebe oder die Barmherzigkeit „können ja nicht von der geforderten Wahrheit absehen“, unterstreicht der gegenwärtige Papst<sup>19</sup>, wobei er hinzufügt, dass „die Feststellung der Wahrheit (...) unerlässliche Voraussetzung einer von der Liebe beseelten Gerechtigkeit ist“<sup>20</sup>.

b. Dies kommt besonders in den Ehenichtigkeitsverfahren zum Tragen. Denn „weil die Ehe aufgrund göttlichen Gesetzes unauflöslich ist, ist eine beliebige, konkrete Ehe (...) in ihrer objektiven Wirklichkeit entweder gültig oder ungültig, unabhängig von dem Urteil des kirchlichen Richters. Wenn daher ein Richter irrtümlich eine in ihrer existentiellen Wirklichkeit gültige Ehe für nichtig erklärt, ‚löst‘ er gewissermaßen etwas auf, was Gott selbst unauflöslich gemacht hat, erklärt er etwas für ungültig, was durch göttlichen Willen nicht ungültig ist, ‚entbindet‘ er die Parteien von Verpflichtungen, von denen er sie nicht entbinden kann, und erlaubt ihnen, (objektiv betrachtet) im Konkubinat zu leben. Andererseits, wenn er irrtümlich erklärt, dass die Nichtigkeit einer in Wirklichkeit ungültigen Ehe ‚nicht feststehe‘, verpflichtet er die Pseudo-Eheleute, im Widerspruch zum Willen Gottes, ihr Leben im Konkubinat fortzusetzen und hindert sie an der Ausübung ihres Grundrechtes, eine gültige Ehe zu schließen.

---

<sup>17</sup> Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., *Iustitia ecclesiastica et veritas*: Periodica 84 (1995) 7-30; DERS., *Le esigenze della verità nell'amministrazione della giustizia*: MonEcl 121 (1996) 397-400; erneut abgedruckt: COPPOLA, R. (HRSG.), *Giornate Canonistiche Baresi, Atti I. Bari 1998*, 73-77.

<sup>18</sup> Ansprache an die Römische Rota, 4. Februar 1980, Nr. 2: AAS 72 (1980) 173. Vgl. auch ebd., Nr. 6, 175-176; deutsch *L'Osservatore Romano*, 7. März 1980, 4.

<sup>19</sup> Ansprache an die Römische Rota, 18. Januar 1990, Nr. 5: AAS 82 (1990) 875; deutsch *L'Osservatore Romano*, 2. Februar 1990, 10.

<sup>20</sup> Ebd., Nr. 7, 876 und *L'Osservatore Romano*, 10.

Diese Feststellungen sind umso bedeutsamer, wenn man bedenkt, dass die Ehe - eine Einrichtung von höchster, lebenswichtiger Bedeutung in der Gesellschaft - als solche von Christus zum Sakrament erhoben wurde, nämlich als herausragendstes, ja unerlässliches Mittel eingesetzt wurde, damit sie als Gnadenquelle und Instrument der Heiligung für die Eheleute und die Kirche dienen kann.

Die christliche Ehe kann natürlich diese Aufgabe oder vielmehr diese Sendung nur dann wirksam ausüben, wenn sie der existentiellen Wahrheit entspricht, das heißt, wenn es sich um eine objektiv gültige Ehe handelt<sup>21</sup>.

c. In der berühmten Ansprache vom 5. Februar 1987 an die Römische Rota über die wegen psychischer Eheunfähigkeit eingeleiteten Ehenichtigkeitsprozesse hat Papst JOHANNES PAUL II. scharfsinnig bemerkt, dass auch die irren Namen der Wahrheit verweigerte Nichtigkeitsklärung der Ehe „ein(e) Dienst der Wahrheit und der Liebe in der Kirche und für die Kirche“ darstellt:

- „Es ist ein Dienst der Liebe *an der kirchlichen Gemeinschaft*, die vor den Ärgernis bewahrt wird, durch die übermäßige und fast automatische Zunahme der Nichtigkeitsklärungen - dann nämlich, wenn die Ehe misslingt und man irgendeine Unreife oder psychische Schwäche der Partner zum Vorwand nimmt -, den Wert der christlichen Ehe praktisch vernichtet zu sehen“.

- „Es ist ein Dienst der Liebe auch *an den Personen*, denen man aus Liebe zur Wahrheit die Nichtigkeitsklärung verweigern muss, insofern ihnen auf diese Weise immerhin geholfen wird, über die wirklichen Gründe des Misslingens ihrer Ehe keiner Täuschung zu unterliegen und vor dem wahrscheinlichen Risiko bewahrt zu werden, in einer neuen Verbindung - als Heilmittel für den ersten Fehlschlag angestrebt, ohne dass mit allen Mitteln versucht wurde, die in der gültigen Ehe erfahrenen Hindernisse zu überwinden - sich in dergleichen Schwierigkeiten wiederzufinden“.

- „Es ist schließlich auch ein Dienst der Liebe *gegenüber den anderen Institutionen bzw. pastoralen Organen der Kirche*. Mit seiner Weigerung, sich in einen leichten Weg zur Auflösung fehlgeschlagener Ehen und Irregularitäten zwischen den Eheleuten zu verwandeln, verhindert nämlich das kirchliche Gericht in der Tat, dass man beim Vorbereiten der jungen Leute auf die Ehe

---

21 GROCHOLEWSKI, Z., *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa: Teologia e Diritto Canonico*. (Studi Giuridici 12) Città del Vaticano 1987, 203-204; ebenso abgedruckt: *MonEcll* 110 (1985) 499; deutsch *Theologische Aspekte der kirchlichen Gerichtsbarkeit*. Münster 1986, 15-16; englisch *Theological Aspects of the Judicial Activity of the Church: Jurist* 46 (1986) 561-562; in anderer englischer Übersetzung: BURKE, R. / GROCHOLEWSKI, Z. / POMPEDDA, M. / VERSALDI, G., *Incapacity for Marriage. Jurisprudence and Interpretation. Acts of the III Gregorian Colloquium*. Rome 1987, 16.

(...) nachlässig wird, und regt dazu an, nach der Eheschließung die Mittel zur eigentlichen Ehepastoral (*Familiaris consortio*, Nr. 69-72) und die zur spezifischen Pastoral in schwierigen Fällen (ebd., Nr. 77-85) vermehrt einzusetzen<sup>22</sup>.

d. Manchmal begegnet man der Tendenz, sich über die Wahrheit nicht allzu sehr zu beunruhigen, sondern in erster Linie - aus sogenannten „pastoralen“ oder „barmherzigen“ Motiven - die Leute mit einer mühelos ausgesprochenen Nichtigkeitserklärung der Ehe zufriedenzustellen. Hier handelt es sich jedoch um eine „Pseudo-Pastoral“, die sich mit den wahren Problemen der Erlösung des Menschen nicht auseinandersetzt und den eigentlichen, mit der pastoralen Sendung der Kirche verbundenen Schwierigkeiten zu entkommen sucht. Bei einer solchen Tendenz nimmt man gar nicht wahr, dass eine authentische Liebe zum Nächsten niemals im Gegensatz, sondern nur im Einklang mit der Liebe des Herrn und seinem Gesetz bestehen kann. Es handelt sich doch nicht - im Bild gesprochen - um wahre Liebe, wenn Eltern ihrem Sohn, um ihm ja nicht weh zu tun, eine schmerzhaft, aber der Heilung dienende Spritze bzw. bittere Medizin vorenthalten oder ersparen<sup>23</sup>.

Wenn man dies vor Augen hat, versteht man die Mahnung des gegenwärtigen Nachfolgers Petri, dass die Anwälte „ihren Klienten in dem Maße die besten Dienste leisten werden, in welchem sie sich bemühen, innerhalb der Wahrheit zu bleiben“<sup>24</sup>. Tatsächlich muss die Suche und die Feststellung der objektiven Wahrheit gerade deshalb angestrebt werden, „damit die Person den Plan der

---

22 AAS 79 (1987) 1458-1459, Nr. 9. Unterteilung und Kursivsetzung der zitierten Texte wurden vom Verfasser vorgenommen; deutsch L'Osservatore Romano, 20. Februar 1987, 10. Auch in der Ansprache vom 24. Januar 1981, Nr. 4, hat Papst JOHANNES PAUL II. bemerkt, „dass die Ehevorbereitung selbst von Ehenichtigkeitserklärungen negativ beeinflusst werden würde, wenn diese allzu leicht zu erreichen wären“ (AAS 73 [1981] 231; deutsch L'Osservatore Romano, 20. Februar 1981, 8).

23 Über die hier festgestellte Tendenz vgl. meine Ausführungen:  
 - Aspetti teologici (Anm. 21) 206-207, Nr. 2 (MonEccl, 502; in deutscher Sprache, 20-22; in englischer Übersetzung, 564-565, in anderer englischer Übersetzung, 20-22);  
 - Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna: Il processo matrimoniale canonico. (Studi Giuridici 29) Città del Vaticano <sup>2</sup>1994, 11-17;  
 - Cause matrimoniali e ‚modus agendi‘ (Anm. 14), 953-961 (EIC, 138-147);  
 - Pregi e difetti (Anm. 14), 170-172;  
 - Il sistema di amministrazione della giustizia (Anm. 16), III, 2a.

24 Ansprache an die Römische Rota, 28. Januar 1982, Nr. 3: AAS 74 (1982) 450.

Liebe, den Gott ihr anvertraut und aufgetragen hat, zu erkennen, zu leben und zu verwirklichen vermag“<sup>25</sup>.

#### 4. Friedliche Lösungen der Streitsachen

a. Das Gebot der Liebe verlangt auch, dass in der Kirche die Lösung eventueller - auf Grund der menschlichen Schwäche verständlicher - Konflikte *eher außerhalb des Gerichts, auf außergerichtlicher Ebene*, angestrebt wird.

Wenn man sich den rechten Begriff von Kirche vor Augen hält, kann es in der kirchlichen Gemeinschaft nicht einfach darum gehen, dass derjenige siegt, der Recht hat, sondern dass im Geist der Liebe, der Versöhnung und auch der Vergebung (ohne sich auch nur mit einem bloßen Kompromiss zu begnügen), die verletzte „communio“ geheilt wird, die geschuldete Zusammenarbeit unter den Gliedern des mystischen Leibes der Kirche wieder hergestellt und wirksam gemacht wird, die fruchtbare Verwirklichung der eigenen spezifischen Berufung des einzelnen Gläubigen gefördert und die geistlichen Güter aufgewertet werden.

All dies kann zweifellos mit viel größeren Erfolgchancen durch außergerichtliche Lösungen erreicht werden<sup>26</sup>. Dazu ist zu vermerken, dass: a) in Übereinstimmung mit dem Gesagten, der Kodex des kanonischen Rechtes solche Lösungen eindeutig bevorzugt<sup>27</sup>; b) in der Kirche de facto gerichtliche Streitsachen - außer den Ehenichtigkeitsverfahren, die an sich nicht bloß als „Streitigkeiten unter den Gläubigen“<sup>28</sup> angesehen werden können - äußerst

25 Ansprache an die Römische Rota, 24. Januar 1981, Nr. 6: AAS 73 (1981) 233-234, deutsch L'Osservatore Romano, 20. Februar 1981, 9.

26 Vgl. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici* (Anm. 21), 197-200 (MonEccl, 492-595; in deutscher Sprache, 4-9; in englischer Übersetzung, 554-558; in anderer englischer Übersetzung, 5-11); DERS., *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie: Quaderni di diritto ecclesiale* 8 (1995) 282-283.

27 Vgl. cc. 1341, 1446, 1659, 1676, 1695, 1713-1716, 1718, 1733 CIC; GROCHOLEWSKI, *La tutela dei diritti* (Anm. 26), 276-281. Vgl. auch DERS., *Principi ispiratori del libro VII del CIC: I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale. (Quaderni della Mendola 6)* Milano 1998, 15, DERS., *Il sistema dei ricorsi e la giurisdizione dei tribunali amministrativi: AA.VV., I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La recezione giuridica del Concilio Vaticano II.* Milano 2000, 477-481; ähnlich DERS., *Treinta años de justicia administrativa canónica. Balance y perspectivas: Fidelium Iura* 8 (1998) 284-287; ähnlich in polnischer Sprache *Posoborowy rozwój sprawiedliwo ci administracyjnej w Ko cie: Prawo - Administracja - Ko ciól* (2000) 27-31.

28 Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., *Quisnam est pars conventa in causis nullitatis matrimonii?*: *Periodica* 79 (1990) 374-375.

selten sind<sup>29</sup> (auch wenn dies zum Teil der geringen Kenntnis des Rechtes zuzuschreiben ist).

b. Vielmehr kann die Liebe zu Gott oder zum Nächsten den Verzicht auf die Anerkennung irgendeines persönlichen Rechtes fordern, um einen höheren Wert zu verwirklichen. So hat Jesus Christus, obwohl er Gott gleich war, „nicht daran festgehalten, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave (...); er erniedrigte sich“ (Phil 2,5-8), um uns zu retten.

Es lohnt sich daher vor Augen zu haben, dass nach dem Wort Gottes allein das gerecht ist, was dem Willen Gottes entspricht, und daher auch das Verzeihen, die Annahme des Kreuzes, das Ertragen einer Demütigung um Christi willen oder aus Liebe zum Nächsten, usw.

Auf diesem Hintergrund fällt es nicht schwer zu erkennen, dass der biblische Begriff der Gerechtigkeit eng mit der Liebe verbunden ist. Denn wenn all das gerecht ist, was dem göttlichen Willen entspricht, ist es vor allem gerecht zu lieben<sup>30</sup>.

## **5. Die Haltung den Parteien gegenüber**

a. Von der Liebe und ihrem Mangel hängt auch die Art und Weise ab, wie die gerichtlichen Mitarbeiter die Parteien im Prozess behandeln. In der Tat begegnet uns - wie bereits erwähnt - in den beteiligten Personen in erster Linie der bedürftige Christus, der sich an das Gericht wendet. Sie müssen daher taktvoll und mit Respekt behandelt werden, mit Verständnis für ihren Schmerz.

Vor allem, wenn sie das Gericht aus Gewissensgründen in Anspruch nehmen und - wie in den Ehenichtigkeitsverfahren - über Probleme ihres Intimlebens sprechen müssen, sind sie dem Verhalten des Richters oder Anwaltes gegenüber sehr sensibel. Eine falsche Art mit ihnen umzugehen - oberflächlich, kalt, voreilig, ungeduldig, ohne die erforderlichen Erklärungen zu geben, usw. -, bewirkt oft Leid, Bitterkeit, Enttäuschung und Mutlosigkeit<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Vgl. GROCHOLEWSKI, *La tutela dei diritti* (Anm. 26), 275; DERS., *Specyfika wymiaru sprawiedliwi ci w Ko cie*: *Prawo Kanoniczne* 41 (1998) 17-18.

<sup>30</sup> Zu Punkt b. vgl. GROCHOLEWSKI, *La tutela dei diritti* (Anm. 26), 284-286; DERS., *Specyfika wymiaru* (Anm. 29), 20-21.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. ARENA, S., *La famiglia in tribunale*. (Il diritto di famiglia e delle persone: *Reihe Studi*, hrsg. von V. LOJACONO, Vol. 11) Milano 1998 (auch wenn sich dieses Buch auf die staatlichen Gerichte bezieht), sowie meine Rezension darüber: *MonEccl* 124 (1999) 597-599.

b. In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf das besondere Problem des seelsorglichen Beistandes zu sprechen kommen, der den Parteien während des Ehenichtigkeitsprozesses zu leisten ist.

Darüber habe ich vor kurzem geschrieben: „Der klagenden Partei wird oft nur im Hinblick auf die Erlangung der Nichtigkeitserklärung ihrer Ehe geholfen. Eine solche Hilfe, weil parteilich und einseitig, kann sich aber als trügerisch erweisen, sollte die Ehe nicht für ungültig erklärt werden.

Das mindeste an pastoraler Liebe der Person gegenüber, die ein Ehenichtigkeitsverfahren anstrengt, ist:

1) *Die richtige Auskunft* vor allem darüber:

- dass eine gültige Ehe vom Gericht nicht annulliert werden kann;

- dass das Gericht lediglich zu ermitteln befugt ist, ob wegen irgend eines Grundes die Ehe von Beginn an ungültig war, und dass es deshalb, in Anbetracht der Schwierigkeit dieser Frage, alle Argumente „pro“ und „contra“ abzuwägen hat;

- dass also nur eine ehrliche Zusammenarbeit sinnvoll ist, weil Gott nicht betrogen werden kann; und dass, sollte sich das Urteil auf falsche oder nur zum Teil wahre Aussagen gründen, die Partei keineswegs annehmen kann, ihr eigenes Gewissensproblem gelöst zu haben, sondern vielmehr das eigene Gewissen damit noch mehr zu belasten;

- die im konkreten Fall in Frage kommenden Ehenichtigkeitsgründe, wobei irrtümliche Meinungen über die Nichtigkeitsgründe zu korrigieren sind: nicht selten schreibt eine klagende Partei verärgert an die Apostolische Signatur, indem sie gegen eine negative Entscheidung protestiert und betont, dass ihr Partner ein Egoist sei, dass er Geld gestohlen und sie betrogen habe, usw.; dies sind keine Argumente für das Nichtzustandekommensein einer Ehe. Vielleicht hätte man der Partei diesen Ärger durch eine korrekte Aufklärung über die Unerheblichkeit genannter Umstände als solcher im Hinblick auf eine eventuelle Nichtigkeit der Ehe ersparen können.

2) *Die Vorbereitung auf die Annahme der Entscheidung*, ob sie nun positiv oder negativ ist, und zwar als das von der Kirche ausgesprochene Urteil<sup>32</sup>.

c. Ich bin der Meinung, dass der Haltung des kirchlichen Anwalts, der mit der Partei (oder den Parteien) in ständigem und unmittelbarem Kontakt steht, große Bedeutung zukommt, nämlich seinen Erklärungen, seinem unmittelbaren Beistand im Fall eines negativen Urteils, seiner Ehrlichkeit.

---

32 GROCHOLEWSKI, Il sistema di amministrazione (Anm. 16), V.

Die Aufgabe des kirchlichen Anwalts ist in seelsorglicher Hinsicht und daher auch in Bezug auf die Ausübung der unverfälschten Liebe maßgeblich und mit großer Verantwortung verbunden. Sein auf diese Weise ausgeübter Beruf muss hervorgehoben und aufgewertet werden<sup>33</sup>.

d. Was die Einstellung der gerichtlichen Mitarbeiter - insbesondere der Richter, Bandverteidiger und Anwälte - den Parteien gegenüber betrifft, ist schließlich noch zu betonen, dass diese Haltung nicht vom geistlich-spirituellen Leben getrennt werden darf.

In der Tat, wie könnte man Christus dienen, der sich in der Person des Bedürftigen an das kirchliche Gericht wendet, wenn man nicht mit Ihm, mit Christus selbst, über den Fall und über die darin verwickelten Personen spricht, nicht in Ihm das Licht und die Hilfe sucht? Wollen nicht auch die im kirchlichen Rechtsdienst Tätigen am Ende ihrer irdischen Pilgerschaft die Worte Christi hören: „Ich bin in einer, in deinem Gericht verhandelten Rechtssache Partei gewesen, und Du hast mich mit Gerechtigkeit, Fürsorge und Liebe behandelt“? Oder: „Du bist mein Anwalt gewesen: meine Ehe war nicht ungültig, aber Du hast mir die tröstende Kraft des Glaubens gegeben, hast mich den Sinn des mit Liebe zu tragenden Kreuzes verstehen gelehrt“?

Und wo können wir unser Herz mehr mit authentischer Liebe füllen als in der Eucharistie, in der Christus mit seinem Opfer am Kreuz und mit aller Macht seiner unermesslichen Liebe wirklich gegenwärtig ist?

## 6. Schlussbemerkung

Der in den kirchlichen Gerichten auszuübende Dienst der Liebe kann nicht als eine nebensächliche oder nur theoretische Frage abgetan werden, sondern ist: a) eine Frage, die *ans Wesen* rührt: je mehr in unseren Gerichten die authentische Liebe gelebt wird, umso mehr lebt die Gerechtigkeit und zwar die Gerechtigkeit im christlichen Sinn; b) eine Frage, die - wie wir gesehen haben - mit *vielfachen praktischen Auswirkungen* verbunden ist.

Es handelt sich um eine Frage, die nicht nur die Anwendung der Gerechtigkeit betrifft, sondern auch die Mitglieder des Gerichtes selbst. Tatsächlich ist jeder von uns so viel wert, wie er im eigenen Leben die Liebe verwirklicht. Am Ende unseres Weges oder unserer irdischen Pilgerschaft werden wir danach beurteilt werden, wie weit wir die Liebe verwirklicht haben (vgl. Mt 25,31-46).

---

33 Vgl. ebd.





# EHESCHLIESSUNG VON MENSCHEN MIT GEISTIGER BEHINDERUNG NACH DEM CIC/1983

von Bernhard Sven Anuth

## 1. PROBLEMSTELLUNG

Der Wunsch nach Partnerschaft spielt in der Lebensplanung von Menschen mit geistiger Behinderung eine zunehmend wichtige Rolle<sup>1</sup>. Pädagog(inn)en und Psycholog(inn)en befürworten Bemühungen um eine Normalisierung der Lebenssituation geistig behinderter Menschen ebenso wie Betreuer(innen) in den betroffenen Wohn- oder Arbeitseinrichtungen<sup>2</sup>. Zivile Eheschließungen von Menschen mit geistiger Behinderung sind nach der Reform des deutschen Vormundschafts- und Pflschaftsrechts von 1992 leichter möglich. Was aber, wenn geistig behinderte Menschen zudem kirchlich heiraten wollen? Können sie dies nach dem geltenden Recht der lateinischen Kirche? Die Antwort auf diese Frage ist auch ethisch bzw. theologisch-anthropologisch von Bedeutung: Die kirchliche Gesetzgebung will ein „wirksames Instrument“ sein, „mit dessen Hilfe sich die Kirche selbst entsprechend dem Geist des II. Vatikanischen Konzils vervollkommen kann und sich mehr und mehr als für die Erfüllung ihres Heildienstes in dieser Welt geeignet erweist“<sup>3</sup>. Der HI. Stuhl hat zum Jahr der Behinderten 1981 festgestellt: „Der Wert einer Gesellschaft und Zivilisation bemißt sich nach dem Respekt, den diese den schwächsten ihrer Mitglieder bezeigt.“<sup>4</sup> Die Kirche wird daran gemessen werden, wie sie im Rah-

1 Vgl. z.B. die im Magazin der Lebenshilfe-Zeitung Nr. 2 (1995) 8f unter dem Titel „Wie möchte ich am liebsten leben?“ zusammengestellten Äußerungen sowie: BUNDESVEREINIGUNG LEBENSHILFE (Hrsg.), Positionen, Wünsche und Forderungen geistig behinderter Menschen. Besuch einer Delegation der Bundesvereinigung Lebenshilfe beim Herrn Bundespräsidenten am 12. Mai 2000 [zitiert: 15.8.2001]. Available from: <http://www.lebenshilfe.de/navylink/bvhlhlink/InfoMmB/Forderungen/forder.htm>.

2 Zur Ambivalenz traditioneller Normalisierungskonzepte vgl. allerdings LOB-HÜDEPOHL, A., Menschenbilder in der Ethik „behinderten“ Lebens: StZ 219 (2001) 601-614, 603f.

3 Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution *Sacra disciplinae leges*: AAS 75 (1983) pars II, VII-XIV, XIII.

4 Dokument des HI. Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten v. 4.3.1981: Oss-Rom (dt.) 11 (1981) Nr. 12 v. 20.3.1981, 4. Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE

men ihrer Rechtsordnung mit Menschen umgeht, die körperlich oder geistig benachteiligt sind.

Eine Reflexion über das Phänomen „geistige Behinderung“ bzw. über davon betroffene Menschen steht vor dem „Dilemma der objektivierenden Beschreibung“<sup>5</sup>: Sie erfolgt aus der Distanz, d.h. aus der Sicht von Nichtbehinderten. Es wird über Menschen gesprochen, die aufgrund bestimmter, von Nichtbehinderten definierter Kriterien als „geistig behindert“ gelten<sup>6</sup>. Ohne terminologische Klärung und sachliche Beschreibung dessen, was „geistig behindert“ meint, ist eine adäquate Auslegung des geltenden Kirchenrechts im Hinblick auf eine Eheschließung geistig behinderter Menschen gleichwohl nicht möglich.

Zu beginnen ist daher mit der psychologischen und pädagogischen Sicht von „geistiger Behinderung“. Vor dem Hintergrund dieser Einsichten erklären sich die jüngsten Erleichterungen im bundesdeutschen Zivilrecht für eine Eheschließung von Menschen mit geistiger Behinderung. Der Schwerpunkt liegt auf der kanonistischen Analyse des Eherechts des CIC/1983. Ihr folgen Überlegungen zur lehramtlich vertretenen theologischen Anthropologie. Abschließend werden einige Konsequenzen für den kirchlichen Umgang mit Partnerschaften geistig behinderter Menschen benannt.

## **2. MENSCHEN MIT GEISTIGER BEHINDERUNG UND IHRE PARTNERSCHAFT BZW. EHE IN PSYCHOLOGISCHER UND PÄDAGOGISCHER SICHT**

Von einem wissenschaftlich eindeutig handhabbaren Terminus „geistige Behinderung“, d.h. „von einem bündig klaren Begriff, dessen Inhalt sich überprüfen

/ CENTRO EDUCACIÓN FAMILIAR ESPECIAL / PROGRAMM „LEOPOLD“, Schlussbericht des Kongresses über „Familie und Integration von Behinderten im Kinder- und Jugendalter“, 19.1.2000: OssRom (dt.) 30 (2000) Nr. 16 v. 21.4.2000, 9-11, 11.

- 5 WALTER, J. / HOYLER-HERRMANN, A., *Erwachsensein und Sexualität in der Lebenswirklichkeit geistigbehinderter Menschen. Biographische Interviews* (Schriftenreihe der Gesellschaft für Sexualerziehung und Sexualmedizin Baden-Württemberg e.V. 3), Heidelberg 1987, 15.
- 6 In der Beurteilung „behinderter“ Menschen durch nicht behinderte Experten besteht „die durchgängige Gefahr (...), daß alle ‚Kriterien, die das Erleben intelligenzbehinderter Menschen definieren und interpretieren (...) sich für ihn determinierend ins Negative‘ auswirken können“ (WALTER / HOYLER-HERRMANN, *Erwachsensein* [Anm. 5], 15).

lässt, kann keine Rede sein“<sup>7</sup>. Eine wichtige hermeneutische Voraussetzung für eine inhaltliche Abgrenzung hat Otto SPECK in seinem heilpädagogischen Standardwerk so formuliert: „Das Ausschlaggebende und allgemein Verbindende am Phänomen einer geistigen oder mentalen Behinderung ist anthropologisch gesehen das Menschsein. (...) Menschen mit und Menschen ohne zu definierende geistige Behinderung sind demnach Menschen und nichts anderes. Wenn also unterschieden werden soll, so kann es sich nur um den individuellen, mehr instrumentellen Vollzug dieses Menschseins handeln, also um nachgeordnete, akzidentelle Abweichungen. Eine entsprechende Aufteilung (Klassifikation) kann im wesentlichen von administrativen und wissenschaftlichen Zwecken her begründet und gerechtfertigt werden.“<sup>8</sup>

Vor diesem Hintergrund geht es im Folgenden weniger um unterschiedliche Ursachen und Formen geistiger Behinderung, sondern v.a. um die Problematik des „Sammelbegriffs“ geistige Behinderung und seiner Definitionen sowie um eine nähere Bestimmung jenes Kreises geistig behinderter Menschen, für die eine Partnerschaft bzw. Ehe als realistische Option angesehen werden.

## 2.1 Geistige Behinderung - Probleme des Begriffs und seiner Definitionen

Vor dem derzeit im deutschsprachigen Raum gängigen, 1958 von der Bundesvereinigung Lebenshilfe geprägten<sup>9</sup> Terminus „geistige Behinderung“ (und zum Teil noch in paralleler Verwendung) finden sich verschiedene Begriffe, darunter „Blödsinn“, „Demenz“, „Idiotie“, „Imbezillität“, „Oligophrenie“, „Schwachsinn“ oder „Geistesschwäche“<sup>10</sup>. Einige dieser Ausdrücke sind über ihre alltägliche Verwendung hinaus Bestandteil verschiedener Fachsprachen. Eine einheitliche Terminologie ist gleichwohl nicht auszumachen. Schon 1978 bemerkte SPREEN, Begriffe dieser Art würden „oft als Sammelbegriffe, dann

---

<sup>7</sup> SPECK, O., Menschen mit geistiger Behinderung und ihre Erziehung. Ein heilpädagogisches Lehrbuch, München-Basel <sup>9</sup>1999, 38. Vgl. THUST, W. / TRENK-HINTERBERGER, P., Recht der Behinderten. Eine systematische Darstellung für Praxis und Studium (Edition sozial), Weinheim-Basel <sup>2</sup>1989, 31.

<sup>8</sup> SPECK, Menschen (Anm. 7), 42. Vgl. MOLINSKI, W., Westliche Kultur und behinderte Menschen: Arzt und Christ 38 (1992) 231-248, 241; LIEDTKE, M., Behinderung - Anthropologische und pädagogische Aspekte: DERS. (Hrsg.), Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung. Historische und systematische Aspekte (Schriftenreihe zum Bayerischen Schulmuseum Ichenhausen 14), Bad Heilbrunn 1996, 21-31, 25.

<sup>9</sup> Vgl. MÜHL, H., Einführung in die Geistigbehindertenpädagogik, Stuttgart <sup>3</sup>1994, 24.

<sup>10</sup> Vgl. SPECK, Menschen (Anm. 7), 39; MÜHL, Einführung (Anm. 9), 24; HENSLE, U., Einführung in die Arbeit mit Behinderten. Psychologische, pädagogische und medizinische Aspekte, Heidelberg-Wiesbaden <sup>4</sup>1988, 106-108; SPREEN, O., Geistige Behinderung, Berlin-Heidelberg-New York 1978, 2.

wieder mit genau eingeschränkter Bedeutung als diagnostische Spezialbegriffe gebraucht“<sup>11</sup>.

Der Ausdruck „geistige Behinderung“ taugt nicht zur Klassifizierung. Das Phänomen „geistige Behinderung“ wird weder einheitlich bestimmt noch diagnostiziert: „Die am weitesten verbreitete Auffassung von geistigem Behindertsein wie auch die Einschätzung dieser Menschen orientiert sich an einem Katalog, dessen ausschlaggebende Kriterien vor allem Verhaltensabweichungen und Leistungsdefizite darstellen. Eine den Eindruck von Krankheit hervorrufofende terminologische Etikettierung, die sich als Diagnose ausgibt (...), verstärkt eine derartig einseitige Betrachtungsweise. Tatsächlich jedoch ist ‚geistige Behinderung‘ ein Begriff, der sich insgesamt (mehrdimensional) auf eine menschliche Seinsweise bezieht und der nicht nur durch den aktuellen Messwert eines Tests (z.B. den ‚IQ‘) zu fassen ist.“<sup>12</sup>

Verschiedene Autor(inn)en und Institutionen haben sich - maßgeblich in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts - um eine differenzierte Begriffsbestimmung bemüht. Gemeinsam ist diesen „neueren“ Definitionsversuchen das Bestreben, neben der Intelligenz weitere Kriterien zu berücksichtigen, so u.a. soziale Kompetenz bzw. adaptives Verhalten, Lernfähigkeit und soziokulturelle Bedingtheit von „geistiger Behinderung“. Dabei ergeben sich je nach Gewichtung dieser Kriterien verschiedene, fachspezifische Sichtweisen, die wiederum zu je eigenen Ansätzen einer Definition dessen führen, was bzw. wer als „geistig behindert“ bezeichnet wird<sup>13</sup>.

---

11 SPREEN, Geistige Behinderung (Anm. 10), 2.

12 KREBS, H., Sexualität und Partnerschaft im Leben von Menschen mit geistiger Behinderung - Einführung in das Thema: NEUER-MIEBACH, Th. / KREBS, H. (Hrsg.), Schwangerschaftsverhütung bei Menschen mit geistiger Behinderung - notwendig, möglich, erlaubt? Referate und Diskussionsergebnisse der Fachtagung im Juni 1987 in Marburg/Lahn (Große Schriftenreihe 18), Marburg 1987, 8-18, 10f (H.i.O.). So auch die American Association on Mental Retardation (AAMR): „Mental retardation is not something you have, like blue eyes, or a bad heart. Nor is it something you are, like short, or thin. It is not a medical disorder, nor a mental disorder. Mental retardation is a particular state of functioning“ (AAMR, Fact Sheet: What is Mental Retardation? [online]. Updated 06.03.2001 [zitiert 15.8.2001]. Available from: [http://161.58.153.187/Policies/faq\\_mental\\_retardation.shtml](http://161.58.153.187/Policies/faq_mental_retardation.shtml)). Vgl. THIMM, W., Epidemiologie und soziokulturelle Faktoren: NEUHÄUSER, G. / STEINHAUSEN, H.-Ch. (Hrsg.), Geistige Behinderung. Grundlagen, klinische Syndrome, Behandlung und Rehabilitation, Stuttgart <sup>2</sup>1999, 9-25, 10f; WALTER / HOYLER-HERRMANN, Erwachsensein (Anm. 5), 19; LOB-HÜDEPOHL, Menschenbilder (Anm. 2), 601.

13 Als fachspezifische Sichtweisen werden nach den jeweils betonten Aspekten geistiger Behinderung i.d.R. die medizinische, psychologische, soziologische und pädagogische Perspektive unterschieden (vgl. SPECK, Menschen [Anm. 7], 45-63; SPREEN, Geistige Behinderung [Anm. 10], 2).

Für die Frage nach einer (ehelichen) Partnerschaft geistig behinderter Menschen und deren Einordnung aus zivilrechtlicher, kanonistischer sowie theologisch-anthropologischer Perspektive sind weniger die medizinische *Beschreibung klinischer Syndrome*<sup>14</sup> oder bestimmte, soziologisch erfassbare *Ursachen* einer geistigen Behinderung<sup>15</sup> maßgeblich. Wichtiger sind die psychologischen bzw. pädagogischen<sup>16</sup> *Konsequenzen eines vorliegenden, möglicherweise variablen Zustandes*<sup>17</sup> geistiger Behinderung.

Die Definition geistiger Behinderung „mit der größten internationalen Gültigkeit“<sup>18</sup> stammt von der American Association on Mental Retardation (AAMR,

- 14 Klinische Syndrome sind „regelhafte Kombinationen bestimmter pathologischer Symptome“ (SPECK, Menschen [Anm. 7], 46; vgl. NEUHÄUSER, G., Klinische Syndrome: DERS. / STEINHAUSEN, Geistige Behinderung [Anm. 12], 110-217, 102f), wobei im medizinischen Kontext v.a. „nach Ursache und Entstehungsgeschichte gefragt“ wird (ebd., 115). Zu solchen Ursachen i.S. der AAMR-Systematik vgl. SPREEN, Geistige Behinderung (Anm. 10), 30-43 bzw. die Zusammenstellung in: AAMR, Mental Retardation. Definition, Classification, and Systems of Support, Washington 1992, 81-91. Dabei macht bereits die Vielfalt der klinischen Syndrome (vgl. deren ausführliche Beschreibung bei NEUHÄUSER, Klinische Syndrome) deutlich, dass eine geistige Behinderung ein überaus „komplexes Phänomen“ und „keine bloße medizinische Kategorie darstellt“ (SPECK, Menschen [Anm. 7], 46).
- 15 Neben medizinisch erfassbaren Ursachen existiert „auch eine primäre soziale Kausalität für die Entstehung einer geistigen Behinderung“ (SPECK, Menschen [Anm. 7], 51). Zum soziologischen Aspekt vgl. ebd., 51-54; MÜHL, Einführung (Anm. 9), 37f sowie die Überlegungen zu Umwelteinflüssen und ihren Konsequenzen in: AAMR, Mental Retardation (Anm. 14), 93-99, bes. 96. - Soziale, sozioökonomische wie kulturelle Faktoren beeinflussen unabhängig von der Ursache i.d.R. auch die weitere Entwicklung einer geistigen Behinderung. Vgl. THIMM, Epidemiologie (Anm. 12), 10; WALTER / HOYLER-HERRMANN, Erwachsensein (Anm. 5), 19; CLOERKES, G., Soziologie der Behinderten. Eine Einführung, Heidelberg 1997, 8f sowie 69-72.
- 16 „Diese beiden Aspekte lassen sich nicht voneinander trennen, da sie ineinander übergreifen“ (SUHRWEIER, H., Geistige Behinderung. Psychologie, Pädagogik, Therapie, Neuwied-Berlin 1999, 23).
- 17 Während geistige Behinderungen in medizinischer Perspektive meist als „statische“ Zustände verstanden werden (vgl. NEUHÄUSER, Klinische Syndrome [Anm. 14], 213), sind sie aus (heil-)pädagogischer Sicht „trotz verhältnismäßiger Dauer grundsätzlich als veränderbare Gegebenheiten aufzufassen“ (BACH, H., Personenkreis Geistigbehinderter: DERS. [Hrsg.], Pädagogik der Geistigbehinderten [Handbuch der Sonderpädagogik 5], Berlin 1979, 3-18, 11). Vgl. hierzu auch das „Polaritätenmodell zur Kennzeichnung unterschiedlicher Haltungen zum Phänomen ‚Geistige Behinderung‘“ bei SUHRWEIER, Geistige Behinderung (Anm. 16), 20 (H.i.O.).
- 18 BREMER-HÜBLER, U. / EGGERT, D., Psychodiagnostik: NEUHÄUSER / STEINHAUSEN, Geistige Behinderung (Anm. 12), 61-71, 62. - Zwar hat auch die WHO eine eigene Definition zur geistigen Behinderung vorgelegt, doch konnte sich diese nicht gegen die

vormals: AAMD[eficiency]) aus dem Jahr 1973<sup>19</sup>. Sie lautet: „Mental retardation refers to significantly subaverage general intellectual functioning existing concurrently with deficits in adaptive behavior, and manifested during the developmental period.“<sup>20</sup>

Der spezifische Intelligenzmangel („significantly subaverage general intellectual functioning“) ist nur noch ein Merkmal unter anderen<sup>21</sup>. Das neue Kriterium des sog. „adaptiven Verhaltens“ erfasst die „Fähigkeit, sich an eine komplexe Umwelt anzupassen, sich mit ihr auseinanderzusetzen und soweit wie

---

„geradezu klassische Definition“ (SPECK, Menschen [Anm. 7], 48) der AAMD durchsetzen. Vgl. SPREEN, Geistige Behinderung (Anm. 10), 3.

- 19 Die 1973 von GROSSMAN vorgelegte, maßgeblich revidierte Fassung der ursprünglichen AMMD-Definition, erfuhr bis zu ihrer gegenwärtigen Fassung in der neunten Auflage des AAMR-Handbuchs (1992) nur geringfügige Veränderungen. Die Fassung von 1973 enthält erstmalig die inhaltlich entscheidenden Neuerungen gegenüber allen früheren Definitionsversuchen und wird - wenigstens in der deutschsprachigen Literatur - als *die AAMD-Definition* rezipiert. Sie soll deshalb mit Blick auf die rechtlichen Aspekte einer möglichen Eheschließung geistig behinderter Menschen das Problem der Erfassung und angemessenen Definition von „geistiger Behinderung“ verdeutlichen. Gleichwohl können dieser u.a. Definitionsansätze aus den 70er Jahren „heute nicht mehr befriedigen“ (THIMM, Epidemiologie [Anm. 12], 12).
- 20 GROSSMANN, H.J. (Hrsg.), *Manual on Terminology and Classification in Mental Retardation. 1973 Revision* (AAMD. Special Publication Series 2), Washington D.C. 1973, 11. Vgl. auch SPREEN, *Geistige Behinderung* (Anm. 10), 2f; BREMER-HÜBLER / EGGERT, *Psychodiagnostik* (Anm. 18), 62; SPECK, *Menschen* (Anm. 7), 48. Zum Vergleich die aktuelle AAMR-Definition (1992): „Mental retardation refers to substantial limitations in present functioning. It is characterized by significantly subaverage intellectual functioning, existing concurrently with related limitations in two or more of the following applicable adaptive skill areas: communication, self-care, home living, social skills, community use, self-direction, health and safety, functional academics, leisure, and work. Mental retardation manifests before age 18“ (AAMR, *Mental Retardation* [Anm. 14], 1 bzw. 5 [H.i.O.]).
- 21 Die von der AAMD eingeführte Stufen-Skala zur Einteilung geistiger Behinderung nach Schweregraden, die ursprünglich auch den Grenzbereich der Lernbehinderung („borderline“) umfasste, kennt heute nur noch „leicht“ (mild), „mittel“ (moderate), „schwer“ (severe) und „schwerst“ (profound). Nach dem Stanford-Binet-Intelligenztest werden diesen Stufen folgende Intelligenzquotienten zugeordnet: 67-52 (leicht), 51-36 (mittel), 35-20 (schwer), unter 20 (schwerst). Vgl. die Tabellen bei SPECK, *Menschen* (Anm. 7), 50 bzw. SPREEN, *Geistige Behinderung* (Anm. 10), 22 und SUHRWEIER, *Geistige Behinderung* (Anm. 16), 33. Die AAMR-Definition von 1992 sieht zudem vor, bei ansonsten einschlägigen Befunden schon bei einem IQ von 70-75 und darunter eine geistige Behinderung zu diagnostizieren (vgl. AAMR, *Mental Retardation* [Anm. 14], 14; vgl. den ausführlichen Diagnosebogen sowie allgemein zum „multidimensional approach“ der AAMR ebd., 23-34).

möglich selbständig und kompetent darin zu handeln und zu leben<sup>22</sup>. Dieses adaptive Verhalten lässt sich in einem „Sozialquotienten“ ausdrücken. Er berücksichtigt neben der Fähigkeit zur unabhängigen Lebensführung insbesondere die persönliche, soziale und ökonomische Verantwortung der Betroffenen<sup>23</sup>. Ohne Angaben zu dieser sozialadaptiven Kompetenz ist im Sinne der AAMD-Kriteriologie<sup>24</sup> eine geistige Behinderung nicht mehr zu diagnostizieren bzw. klassifizieren; Messwerte von Intelligenztests haben fortan lediglich den Charakter von Richtwerten<sup>25</sup>.

Gleichwohl kommt auch diese Definition von geistiger Behinderung nicht ohne Defizitaussagen aus: „Der Maßstab ist immer ein fiktiver Durchschnitt, von dem die als geistigbehindert definierten Menschen negativ abweichen“<sup>26</sup>. Es

- 
- 22 WALTER / HOYLER-HERRMANN, *Erwachsensein* (Anm. 5), 18.
- 23 Vgl. WALTER / HOYLER-HERRMANN, *Erwachsensein* (Anm. 5), 18. Zur psychologischen Klassifizierung nach adaptivem Verhalten vgl. ausführlich SPREEN, *Geistige Behinderung* (Anm. 10), 25-29, bes. die Tabelle ebd., 26, sowie SPECK, *Menschen* (Anm. 7), 159f.
- 24 Das dritte, hier zu vernachlässigende Kriterium der AAMD-Definition verlangt, „daß sich die geistige Behinderung während des Entwicklungsalters manifestiert, d.h. spätestens vor dem 19. Lebensjahr auffällig wird“ (SPREEN, *Geistige Behinderung* [Anm. 10], 3; vgl. auch AAMR, *Mental Retardation* [Anm. 14], 1.5 sowie den Kommentar ebd., 6 und 16-18).
- 25 Vgl. SPECK, *Menschen* (Anm. 7), 49; RAUH, H., *Geistige Behinderung*: OERTER, R. / MONTADA, L. (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch*, Weinheim 41998, 929-942, 930; HENSLE, *Einführung* (Anm. 10), 108. - So auch BACH, *Personenkreis* (Anm. 17), 4 im Kontext eines explizit pädagogischen Ansatzes. Die Definition des Deutschen Bildungsrates von 1973 macht ebenfalls deutlich, dass eine geistige Behinderung in pädagogischer Sicht auch durch Defizite in der sozialen Kompetenz und im adaptiven Verhalten qualifiziert wird (vgl. DEUTSCHER BILDUNGSRAT [Hrsg.], *Zur pädagogischen Förderung behinderter und von Behinderung bedrohter Kinder und Jugendlicher* [Empfehlungen der Bildungskommission], Stuttgart 1974, 37). Vgl. SPREEN, *Geistige Behinderung* (Anm. 10), 147.
- 26 PIXA-KETTNER, U., *Darstellung des Forschungsprojekts und Hauptergebnisse einer bundesweiten schriftlichen Befragung*: DIES. / BARGFREDE. St. / BLANKEN, I. (Hrsg.), *Elternschaft von Menschen mit geistiger Behinderung. Dokumentation einer Fachtagung am 9. und 10. März 1995 an der Universität Bremen*, Bremen 1995, 13-23, 15. Vgl. STENGEL-RUTKOWSKI, S., *Medizinische Aspekte von „Behinderungen“*: Arzt und Christ 38 (1992) 263-270, 263 sowie die diesbezüglich kritischen Ausführungen bei STADLER, H., *Menschenwürde und Behinderung*: ZWIERLEIN, E. (Hrsg.), *Handbuch Integration und Ausgrenzung. Behinderte Mitmenschen in der Gesellschaft*, Neuwied-Kriftel-Berlin 1996, 165-174, 167 bzw. HÖVER, G., *Menschenbilder. Der caritative Auftrag und die gesellschaftliche Verpflichtung der Kirche für Menschen mit Behinderungen*: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 43 (1997) 111-130, 114.

bleibt bei vorläufigen Versuchen, der Komplexität geistiger Behinderung in Beschreibung und Deutung gerecht zu werden.

## 2.2 Ehwunsch bei Menschen mit geistiger Behinderung

Bei welchen Menschen mit geistiger Behinderung ist mit einem ernsthaften Ehwunsch zu rechnen?<sup>27</sup> Die Identifizierung einer solchen Gruppe bzw. „Klasse“ geistig behinderter Menschen birgt erneut die Gefahr der Glättung und Simplifizierung. Eine Abgrenzung „ehefähiger“ Menschen mit geistiger Behinderung aus der sehr heterogenen Gruppe der „Geistigbehinderten“<sup>28</sup> muss sich an ehe- bzw. partnerschaftsrelevanten Fähigkeiten bzw. Defiziten orientieren. Andere Kompetenzen bleiben unberücksichtigt.

In der Fachliteratur werden unterschiedliche medizinische, psychologische und pädagogische Kriterien für eine „Ehefähigkeit“ geistig behinderter Menschen genannt. Die „Grenzen zwischen der Befähigung und Nichtbefähigung zum Eheabschluss und zu Beziehungen lassen sich in der Lebenspraxis manchmal sehr schwer ziehen“<sup>29</sup>. Schon „die Fähigkeit, partnerschaftliche Wünsche und

---

27 Ob TEN THUS Einschätzung aus dem Jahr 1974, „daß diese Frage (...) in der Praxis nicht allzuoft gestellt wird“ (TEN THUS, T., Das Problem aus pädagogischer Sicht. Die Praxis: SPORKEN, P. [Hrsg.], Geistig Behinderte, Erotik und Sexualität, Düsseldorf 1974, 71-82, 79) heute noch zutrifft, ist umstritten. Nach HUBER, N., Partnerschaft, Liebe, Sexualität. Geschlechterziehung als Herausforderung konkreter Behindertenarbeit: Arzt und Christ 38 (1992) 285-290, 288 (bzw. DERS., Partnerschaft - Liebe - Sexualität. Gedanken zum Thema: WALTER, J. [Hrsg.], Sexualität und geistige Behinderung [Schriftenreihe der Gesellschaft für Sexualerziehung und Sexualmedizin Baden-Württemberg e.V. 1], Heidelberg <sup>4</sup>1996, 22-28, 26) ist „die Anzahl dieser Ehen (...) in der Bundesrepublik vermutlich gering“. Auch die bei WALTER, J., Sexuelle Partnerschaft, Kinderwunsch und Elternschaft geistigbehinderter Menschen: DERS., Sexualität, 290-296, 292 referierten Zahlen scheinen die Aussage TEN THUS zu bestätigen. Im Gegensatz dazu jedoch eine Pressemitteilung der Bundesvereinigung Lebenshilfe vom 6.8.1997, wonach seit 1992 immer mehr Paare mit geistiger Behinderung eine Ehe schließen.

28 Vgl. BACH, Personenkreis (Anm. 17), 8.

29 BEJAERT, J., Die Sorge für geistig Behinderte. Einleitende Betrachtungen: SPORKEN, Geistig Behinderte (Anm. 27), 15-42, 37. - Die bloße Klassifikation einer Behinderung nach Schweregraden eignet sich zur Abgrenzung eines „ehefähigen“ Personenkreises von Menschen mit geistiger Behinderung kaum. Es bleibt meist offen, wie bzw. anhand welcher Kriterien „schwere“ von „leichten“ geistigen Behinderungen unterschieden werden. Dementsprechend variiert die „untere Grenze“ der „Ehefähigkeit“ stark: Während für manche z.B. schon das Wohnen in einer „Anstalt“ ein Indiz für mangelnde Ehefähigkeit ist (vgl. KÜHL, H., Die Rechtsstellung geistig Behinderter in der Bundesrepublik: SPORKEN, Geistig Behinderte [Anm. 27], 129-156, 151 bzw. SPORKEN, P., Sexualethik und geistig Behinderte: DERS., Geistig Behinderte [Anm. 27], 157-188, 176), hält SCHRÖDERS Modell der „Beschützten Ehe“ geistig behinder-



Wünsche nach sexueller Betätigung zu äußern, korrespondiert bei geistig behinderten Menschen in der Regel mit einem gewissen Maß an Beobachtungs- und Erkenntnisfähigkeit<sup>30</sup>. Zu unterscheiden ist zwischen einem möglicherweise eher kindlichen Imitationsbedürfnis<sup>31</sup> und dem im Wissen um Sinn und Konsequenzen einer Eheschließung geäußerten Ehwunsch. „Die Entscheidung, zu heiraten, hängt hauptsächlich von der faktischen Möglichkeit ab, über diese dauerhafte Beziehung zu entscheiden.“<sup>32</sup> Partnerschaften geistig behinderter Menschen erweisen sich nicht selten als beständig<sup>33</sup>.

Neben der Fähigkeit, eine dauerhafte Beziehung einzugehen, setzt die o.g. Entscheidungskompetenz Einsicht in die Bedeutung der Ehe voraus wie auch den Willen und die Fähigkeit, die daraus erwachsenden Aufgaben zu erfüllen: „Da zu einer menschlichen Ehe über die biologisch-sexuelle Partnerschaft, also über die sog. Coitus-Fähigkeit hinaus, eine personal-menschliche Partnerschaft in gegenseitiger Achtung und Ergänzung wesentlich gehört, kann von einem Recht auf Ehe, so sehr es prinzipiell bejaht wird, nur insofern die Rede sein, als auch diese personalen Fähigkeiten aktualisierbar sind.“<sup>34</sup>

Die hierzu notwendige Einsichtsfähigkeit ist eine mehrfach und auf verschiedene Weise vermittelte. Bereits „die ‚Einsicht‘ (hat) immer zwei Seiten (...): einmal den geistig behinderten Menschen, der etwas einsehen soll, zum an-

ter Menschen eine solche auch in Wohneinrichtungen nicht nur für möglich, sondern sieht sie ausdrücklich vor (vgl. SCHRÖDER, S., Beschützte Ehe bei Geistigbehinderten: KLUGE, K.-J. / SPARTY, L. [Hrsg.], „Sollen, können, dürfen Behinderte heiraten?“ [Schriftenreihe der Bundesarbeitsgemeinschaft Hilfe für Behinderte 11], Bonn-Bad Godesberg 1977, 70-81, bes. 70-73).

- 30 SCHRÖDER, S., Einsichtsfähigkeit und Sterilisation: NEUER-MIEBACH / KREBS, Schwangerschaftsverhütung (Anm. 12), 82-101, 85.
- 31 Vgl. SCHRÖDER, Beschützte Ehe (Anm. 29), 71. WALTER warnt jedoch ausdrücklich vor einer „psychologischen Uminterpretation“ der Ehwünsche geistig behinderter Menschen (vgl. WALTER, Sexuelle Partnerschaft [Anm. 27], 292).
- 32 SPORKEN, Sexualethik (Anm. 29), 177.
- 33 Vgl. KATZ, G., Sexualität und Partnerschaft bei geistig Behinderten: Verband katholischer Einrichtungen für Lern- und geistig Behinderte, Geschlechterziehung bei geistig Behinderten. Überlegungen - Anregungen - Fragestellungen, Emmendingen 1975, 27-63, 61 sowie SCHRÖDER, Beschützte Ehe (Anm. 29), 79. Es gibt keinen Grund, die Möglichkeit dauerhafter Beziehungen von Menschen mit geistiger Behinderung zu bezweifeln, wie dies z.B. SPORKEN, Sexualethik (Anm. 29), 176f und HUBER, N., Geschlechterziehung bei geistig Behinderten: Verband katholischer Einrichtungen für Lern- und geistig Behinderte [Hrsg.], Geschlechterziehung, 11-36, 32, tun.
- 34 FURGER, F., Ehe und Schwangerschaft - ihre christlich ethische Problematik angesichts körperlicher und geistiger Behinderung: KLUGE / SPARTY, Sollen, können, dürfen (Anm. 29), 357-365, 363.

deren natürlich die soziale Umwelt (Angehörige, Betreuer usw.), die schließlich dafür zu sorgen hat, daß etwas ‚einschbar‘ und ‚einsichtig‘ wird“<sup>35</sup>. Somit ist die Einsichtsfähigkeit bzw. ihre Förderung hinsichtlich einer möglichen Eheschließung auch eine pädagogische Aufgabe: Eltern und Erziehende können ihren Teil dazu beitragen, Menschen mit geistiger Behinderung auf eine Ehe vorzubereiten und sie zu ihr zu befähigen.

Zwei Kriterien erweisen sich mithin als maßgeblich: Die Ehemülligen müssen von ihrer psychischen und emotionalen Disposition her zur Führung einer dauerhaften Beziehung fähig sein. Und sie müssen in der Lage sein, Tragweite und Bedeutung einer Eheschließung angemessen zu erfassen. Mit einem ernsthaften und gegebenenfalls beharrlichen Ehemunsch ist gleichwohl nur bei jenen Menschen mit geistiger Behinderung zu rechnen, die sowohl um die prinzipielle Dauerhaftigkeit einer Ehe wie auch um deren wichtige Inhalte wissen<sup>36</sup>.

Bei geistigen Behinderungen, die im Grenzbereich zur bloßen Lernbehinderung liegen, muss „uneingeschränkt und selbstverständlich von einer allgemeinen Einsichtsfähigkeit ausgegangen werden“. Umgekehrt ist „im Bereich der Schwerstbehinderung (...) keine Einsichtsfähigkeit erkennbar“<sup>37</sup>. Schwierig zu bewerten ist der Bereich der „leichten“ (mild) und v.a. der „mittleren“ (moderate) geistigen Behinderung im Sinne der AAMD-Klassifikation. Hier ist die Beurteilung des Einzelfalls unerlässlich. Den betroffenen Menschen darf die Ehefähigkeit im o.g. Sinn bei der Diagnose „geistig behindert“ nicht abgesprochen werden, sondern ist bis zum begründeten Nachweis des Gegenteils vorzusetzen.

---

35 SCHRÖDER, Einsichtsfähigkeit (Anm. 30), 95. - SCHRÖDER konzipiert die Einsichtsfähigkeit eines Menschen überzeugend als „durch unterschiedliche Faktoren bestimmt: - durch den Gegenstand oder Sachverhalt, der vermittelt und ‚eingesehen‘ werden soll; - durch die Fähigkeit des betreffenden Menschen, trotz seiner Behinderung bestimmte Sachverhalte verstehen und beurteilen zu können; - durch die Gesellschaft als Verbund unterschiedlicher Interessengruppen (der unmittelbar Betroffenen, der normativen Institutionen, der gesellschaftlichen Dienstleistungsgruppen usw.), die an dieser ‚Einsichtsfähigkeit‘ interessiert sind und sie entsprechend definieren; - durch Mittler und Methoden, die den Sachverhalt so aufbereiten wollen, daß er erkennbar, durchschaubar und ‚einschbar‘ wird; - durch die Vereinbarung von Verfahren und Maßstäben, die Einsichtsfähigkeit von Menschen zu beschreiben, zu überprüfen, zu bewerten und festzustellen“ (ebd., 89f).

36 Vgl. WALTER, Sexuelle Partnerschaft (Anm. 27), 291; SCHRÖDER, Beschützte Ehe (Anm. 29), 80.

37 SCHRÖDER, Einsichtsfähigkeit (Anm. 30), 92f.

## 2.3 Zur Bedeutung von Partnerschaften für geistig behinderte Menschen aus der Sicht von Psychologie und Heilpädagogik

Welche Bedeutung messen Psychologie und (Heil-)Pädagogik einer ehelichen bzw. eheähnlichen Partnerschaft für den o.g. Personenkreis von geistig behinderten Menschen zu? Nicht nur die geschlechtliche Befriedigung gilt als menschliches Grundbedürfnis<sup>38</sup>, sondern ebenso das „Streben nach Partnerschaft“<sup>39</sup>. Dieses äußert sich unabhängig von einer geistigen Behinderung. Und doch waren Partnerschaften von Menschen mit geistiger Behinderung, die über die Ebene bloßer Freundschaften hinausgingen<sup>40</sup>, für Außenstehende lange ein mit Unsicherheiten und bisweilen Angst besetztes Thema, das entsprechend unbedachte, z.T. bedenkliche Abwehrreaktionen hervorrief<sup>41</sup>. Demgegenüber ist „heute den meisten behindertenpädagogischen Überlegungen gemeinsam, geistigbehinderten Menschen dasselbe Recht auf Entfaltung ihrer Persönlichkeit zuzugestehen und dabei den Wunsch nach partnerschaftlichen

---

38 Obgleich nicht über die Ehe gesprochen werden kann „ohne den Einbezug der Sexualität als eines naturgegebenen Faktums“ (MONTALTA, E., Behinderung, Ehe und Schwangerschaft aus heilpädagogischer Sicht: KLUGE / SPARTY, Sollen, können, dürfen [Anm. 29], 298-309, 304), wird die Erörterung der sexuellen Dimension einer Partnerschaft von Menschen mit geistiger Behinderung zunächst aufgeschoben. Vgl. hierzu unter 2.4. Einer frühzeitigen und unsachgemäßen Engführung der Diskussion ist vorzubeugen. Der Ehwunsch geistig behinderter Menschen darf nicht mit dem Bedürfnis nach genital-sexueller Triebbefriedigung gleichgesetzt werden.

39 SCHRÖDER, Beschützte Ehe (Anm. 29), 71.

40 Die grundsätzliche Fähigkeit geistig behinderter Menschen zu emotional tiefen und verantwortlichen (Paar-)Beziehungen wird - im Gegensatz zu früher (vgl. z.B. BEJAERT, Sorge [Anm. 29], 37; HUBER, Geschlechterziehung [Anm. 33], 31) - heute nicht mehr in Frage gestellt (vgl. WILHELM, M., Behindertenintegration und Sexualerziehung. Eine Studie zur schulischen Sexualpädagogik [Dissertationen der Universität Wien 25], Wien 1996, 61). Dies belegen u.a. das schon erwähnte Modell der „Beschützten Ehe“ (vgl. SCHRÖDER, Beschützte Ehe [Anm. 29]), das „Treuegelbnis“ der Evangelischen Stiftung Alsterdorf (in: MOHR, J. / SCHUBERT, Ch. [Hrsg.], Partnerschaft und Sexualität bei geistiger Behinderung, Berlin-Heidelberg 1991, 116f bzw. in: WALTER, Sexualität [Anm. 27], 297f) sowie verschiedene Konzepte betreuten Wohnens von Paaren (vgl. z.B. WALTER, Sexuelle Partnerschaft [Anm. 27], 292).

41 So z.B. bei EGG, M., Andere Menschen - anderer Lebensweg. Ein Wegweiser für Eltern, Betreuer und Freunde herangewachsener geistig Behinderter, Zürich 1966, 43. Vgl. dazu SCHRÖDER, Beschützte Ehe (Anm. 29), 76; WALTER / HOYLER-HERRMANN, Erwachsensein (Anm. 5), 130 sowie WALTER, Sexuelle Partnerschaft (Anm. 27), 291f).

Beziehungen, einschließlich sexueller Kommunikation, als integralen Bestandteil der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben zu akzeptieren“<sup>42</sup>.

Mit WALTER kann „davon ausgegangen werden, daß sich das partnerschaftliche Interesse geistig behinderter Menschen nicht primär auf den Geschlechtsverkehr bezieht. Mit Freund oder Freundin wird eher jemand gesucht, der ganz zu ihnen gehört“<sup>43</sup>. Diese Suche nach einem (Lebens-)Partner bzw. einer (Lebens-)Partnerin ist Teil eines „normalen“ Selbstwertungsprozesses, also derselben Entwicklung, die auch nicht behinderte Menschen im Zuge ihres Erwachsenwerdens durchlaufen, wenn sich neben dem körperlichen Reifungsprozess „das zentrale Bedürfnis nach personaler Ergänzung durch einen Partner ein(stellt)“<sup>44</sup>. Eine Partnerschaft bzw. die Möglichkeit, eine solche überhaupt einzugehen, ist für die Identitätsentwicklung von Menschen mit geistiger Behinderung somit nicht weniger relevant als bei Menschen ohne Behinderung; möglicherweise hat sie für geistig behinderte Menschen eine größere entwicklungsfördernde und identitätsstabilisierende Bedeutung als für Nichtbehinderte<sup>45</sup>. Zudem beeinflussen sich die (Lebens-)Partner i.d.R. gegenseitig positiv<sup>46</sup> in ihrem Sozialverhalten und in der Bewältigung des gemeinsamen Alltags<sup>47</sup>.

---

42 WALTER, Sexuelle Partnerschaft (Anm. 27), 290. Vgl. DERS., Überlegungen zu Sexualität und Partnerschaft, zu Kinderwunsch und Sterilisation geistig behinderter Menschen - ein Plädoyer für die Sexualpädagogik: MOHR / SCHUBERT, Partnerschaft (Anm. 40), 26-39, 26; SPREEN, Geistige Behinderung (Anm. 10), 86.

43 WALTER, Sexuelle Partnerschaft (Anm. 27), 291. Vgl. WALTER / HOYLER-HERRMANN, Erwachsensein (Anm. 5), 129; SCHRÖDER, Beschützte Ehe (Anm. 29), 80. Diese These stützen auch KIESOW, D. / MÜLLER-ERICHSEN, M., Hoffnungen und Ängste - die Sexualität unserer geistig behinderten Kinder bzw. der Frauen und Männer in unseren Heimen: MOHR / SCHUBERT, Partnerschaft (Anm. 40), 16-25, 18. Vgl. „Wie möchte ich am liebsten leben?“: Magazin der Lebenshilfe-Zeitung Nr. 2 (1995) 8f (Anm. 1).

44 SPECK, Menschen (Anm. 7), 334.

45 Vgl. WALTER, Sexuelle Partnerschaft (Anm. 27), 295. SPECK, Menschen (Anm. 7), 334f betont, „daß das Erwachsenwerden bei einer geistigen Behinderung dann eher gelingt, wenn für die Loslösung von den Eltern partnerschaftliche Beziehungen eingetauscht werden können.“ Vgl. auch VERBAND KATHOLISCHER EINRICHTUNGEN FÜR LERN- UND GEISTIGBEHINDERTE (Hrsg.), Sexualität und Partnerschaft geistig Behinderter. Eine Handreichung für die Mitgließeinrichtungen, Freiburg 21987, 34.

46 Vgl. KATZ, Sexualität (Anm. 33), 61; LEMPP, R., Pubertät und Adoleszenz beim geistigbehinderten Menschen: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 174-186, 184.

47 Vgl. z.B. STÖCKMANN, F., Mögliche Eheprobleme bei Geistigbehinderten: KLUGE / SPARTY, Sollen, können, dürfen (Anm. 29), 59-69, 68 und WALTER, Sexuelle Partnerschaft (Anm. 27), 295. Ähnlich auch schon SCHRÖDER, Beschützte Ehe (Anm. 29), 79.

Aus psychologischer und pädagogischer Perspektive bestehen keine grundsätzlichen Bedenken gegen eine partnerschaftliche, d.h. eheähnliche Beziehung geistig behinderter Menschen. Vielmehr wird prinzipiell vorausgesetzt, „daß sie wie alle Menschen dazu imstande sind, Beziehungen mit anderen zu bilden und aufrechtzuerhalten, und daß diese Beziehungen für sie von größtmöglicher Wichtigkeit sind“<sup>48</sup>.

#### 2.4 Sexualität und Elternschaft von Menschen mit geistiger Behinderung

Die Frage nach dem Umgang mit potentiellen Schwangerschaften geistig behinderter Menschen und mit Kindern, die aus Beziehungen hervorgehen, an denen Menschen mit geistiger Behinderung beteiligt sind, wird kontrovers diskutiert. Eine intensive Debatte wurde und wird v.a. über angemessene Methoden der Schwangerschaftsverhütung geführt, insbesondere über die Frage der (Zwangs-)Sterilisation<sup>49</sup>. Über die Zeugung hinausgehende Aspekte einer Elternschaft von Menschen mit geistiger Behinderung fanden hingegen selbst in der einschlägigen Fachliteratur nur selten Interesse bzw. thematische Berücksichtigung<sup>50</sup>. Dies geschieht erst seit einigen Jahren<sup>51</sup>.

Die Frage nach der Fähigkeit geistig behinderter Menschen, Kinder zu versorgen und zu erziehen, wird in Psychologie und Heilpädagogik i.d.R. klar unterschieden von der Frage nach ihrer Ehefähigkeit<sup>52</sup>. Schon 1974 galt eine Verknüpfung beider Fragestellungen als „überholt“<sup>53</sup>. Wer aber das Recht geistig behinderter Menschen auf Partnerschaft bzw. Ehe anerkennt, muss auch

48 WILHELM, Behindertenintegration (Anm. 40), 61.

49 Vgl. z.B. den Tagungsband NEUER-MIEBACH / KREBS, Schwangerschaftsverhütung (Anm. 12) sowie entspr. Beiträge in einschlägigen Sammelwerken wie z.B. MOHR / SCHUBERT, Partnerschaft (Anm. 40) bzw. WALTER, Sexualität (Anm. 27).

50 Vgl. GRIMM, B., Elternschaft geistigbehinderter Menschen: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 299-304, 299.

51 Die Universität Bremen hat sogar ein eigenes Forschungsprojekt ins Leben gerufen (vgl. PIXA-KETTNER / BARGFREDE / BLANKEN, Elternschaft [Dokumentation] [Anm. 26] bzw. die Zusammenfassung: DIES., Elternschaft von Menschen mit geistiger Behinderung. Ergebnisse einer quantitativen und qualitativen empirischen Untersuchung: WALTER, Sexualität [Anm. 27], 305-317). Aus verschiedenen Perspektiven beleuchten dieses Thema z.B. auch GRIMM, Elternschaft (Anm. 50) und HEINZ-GRIMM, R., Rechtliche Aspekte des Sorgerechtes der Elternschaft von Menschen mit geistiger Behinderung: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 318-342.

52 Vgl. z.B. BEJAERT, Sorge (Anm. 29), 37; KATZ, Sexualität (Anm. 33), 62; SPORKEN, Sexualethik (Anm. 29), 177.

53 TEN THU, Problem (Anm. 27), 81.

„die Möglichkeit des Geschlechtsverkehrs und die weiteren Folgen einer Schwangerschaft einkalkulieren“<sup>54</sup>.

Die personale und die sexuelle Dimension einer Partnerschaft sind bei geistig behinderten Menschen ebenso wie bei Nichtbehinderten nicht voneinander zu trennen. Die Bedeutung gelebter Sexualität für Menschen mit geistiger Behinderung ist „im Prinzip der für nichtbehinderte Menschen gleich, das heißt, sie ist Möglichkeit zur Selbstentfaltung und zum Ausdruck von Kontakt, Kommunikation und Liebe“<sup>55</sup>. Eine „besondere“ Sexualität von Menschen mit geistiger Behinderung gibt es nicht<sup>56</sup>.

Der Diskussion, die um mögliche Formen sexueller Beziehungen von Menschen mit geistiger Behinderung sowie eine diesbezüglich angemessene Vorbereitung und Erziehung geführt wird, „liegt durchgängig ein weit gefaßter Begriff von Geschlechtlichkeit zugrunde“<sup>57</sup>. In der Heil- bzw. Sonderpädagogik hat sich die Überzeugung durchgesetzt, geistig behinderten Menschen sei wie

---

54 WALTER, Überlegungen (Anm. 42), 26.

55 SPORKEN, Sexualethik (Anm. 29), 161. Diese Sichtweise menschlicher Sexualität und damit auch der Sexualität geistig behinderter Menschen ist nach KREBS, Sexualität (Anm. 12), 11 „inzwischen allgemein anerkannt“. Vgl. KIESOW / MÜLLER-ERICHSEN, Hoffnungen (Anm. 43), 17; MOLINSKI, W., Bemerkungen zur ethischen Dimension der Sexualität und Partnerschaft Geistigbehinderter: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 87-100, 89-94 bzw. DERS., Fragen der Sexualität und Partnerschaft Geistigbehinderter aus anthropologisch-theologischer Sicht: *KatBl* 105 (1980) 349-356, 349-352; MONTALTA, Behinderung (Anm. 38), 304; MÜHL, Einführung (Anm. 9), 101; WALTER, Sexuelle Partnerschaft (Anm. 27), 290.

56 Vgl. KATZ, Sexualität (Anm. 33), 42-47; KOCKOTT, G., Sexuelle Variationen. Anhang: Sexualität Behinderter (Psychiatrie für den Praxisalltag), Stuttgart 1988, 80-86, bes. 84; KREBS, H., Medizinische Aspekte zur Sexualität geistigbehinderter Menschen. Aufgaben - Möglichkeiten - Grenzen: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 40-58, 56f; LOB-HÜDEPOHL, Menschenbilder (Anm. 2), 612 sowie SCHRÖDER, S., Sonderpädagogische Aspekte zur Sexualität geistigbehinderter Kinder und Jugendlicher: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 128-147, 128-137. Ein behinderungsspezifisches Sexualverhalten dürfe „nicht als abweichendes Sexualverhalten bezeichnet, sondern muß als ‚Anstaltsartefakt‘ eingestuft werden“ (vgl. WALTER, J., Am vollen Leben Anteil haben. Zur Sexualität Geistigbehinderter: *Sozialpädagogik* 22 [1980] 106-117, 112).

57 MÜHL, Einführung (Anm. 9), 101. Neben den Belegen ebd. vgl. KREBS, Medizinische Aspekte (Anm. 56), 56; MOLINSKI, Fragen (Anm. 55), 349-352. Ein solch weiter Begriff von Sexualität umfasst „das ganze Gebiet von Verhaltensweisen in den allgemein-menschlichen Beziehungen, im Mittelbereich von Zärtlichkeit, Sensualität, Erotik und in der Genitalsexualität“ (SPORKEN, Sexualethik [Anm. 29], 159). Vgl. auch die Klarstellungen bei WALTER, Am vollen Leben Anteil haben (Anm. 56), 108.

allen anderen auch das Recht auf eine frei gestaltete Sexualität zuzusprechen<sup>58</sup>. Ziel einer in dieser Hinsicht unterstützenden Sexualpädagogik könne gleichwohl nicht sein, geistig behinderte Menschen zum uneingeschränkten Ausleben ihrer Geschlechtlichkeit zu bewegen oder gar zu drängen<sup>59</sup>. Sie seien im Rahmen ihrer geschlechtlichen Erziehung vielmehr zu befähigen, die verschiedenen Seiten und Gestaltungsformen ihrer Sexualität als (variable) Ausdrucksmöglichkeiten im o.g. Sinn wahrzunehmen und zu leben<sup>60</sup>. Menschen mit geistiger Behinderung dürften nicht auf einen „Mittelbereich“ von Erotik und Sexualität vertröstet werden. Obgleich gerade dieser Mittelbereich als ein wichtiges „kommunikatives Potential“ angesehen werden kann<sup>61</sup>, ist auch mit genitalgeschlechtlichen Kontakten und sich daraus potentiell ergebenden Schwangerschaften geistig behinderter Menschen zu rechnen.

Die Frage nach einer Elternschaft von Menschen mit geistiger Behinderung stellt sich allerdings nicht nur hinsichtlich ungewollter Schwangerschaften. Insbesondere geistig behinderte Frauen äußern ihren Kinderwunsch häufig sehr direkt<sup>62</sup>. Während sich deutschsprachige Autor(inn)en lange darüber einig wa-

- 
- 58 Dieses Recht auf Sexualität ist gleichwohl nicht unumstritten (vgl. WALTER, Überlegungen [Anm. 42], 28f). Auch „fällt auf, daß vielerorts dem liberalen Anspruch einer vorgeblich positiven Grundeinstellung zur Sexualität behinderter Menschen eine repressive Realität des Erzieheralltags gegenübersteht“ (ebd., 30).
- 59 Vgl. FURGER, Ehe (Anm. 34), 362 sowie den bei WALTER, Überlegungen (Anm. 42), 28f zitierten Vorwurf, „inkompetente Behinderten-Romantiker“ leiteten Menschen mit geistiger Behinderung „quasi mit dem Kondom in der Hand (...) aktiv zu Koitus und Cunnilingus an“ (ebd., 28). Auch LOB-HÜDEPOHL, Menschenbilder (Anm. 2), 611 kennt solche „extremen Auffassungen“. Sie „dämpfen die Bereitschaft, sich einer zugegeben schwierigen ethischen Reflexion nicht länger zu verschließen“. - Umgekehrt darf es natürlich auch nicht darum gehen, „geistigbehinderte Menschen in eine eheähnliche Partnerschaft oder gar Ehe zu drängen, um die eigene traditionelle Ehe- und Sexualmoral zu retten“ (WALTER, Sexuelle Partnerschaft [Anm. 27], 293).
- 60 Vgl. dazu auch die Überlegungen bei HAHN, M., Pädagogische Ansätze - Überlegungen zur Sexualpädagogik bei Menschen mit Geistigbehinderung: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 110-127 und konkret bei HOYLER-HERRMANN, A., Überlegungen zur Sexualpädagogik bei geistigbehinderten Erwachsenen: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 197-214.
- 61 Vgl. MÜHL, Einführung (Anm. 9), 101.
- 62 Vgl. KIESOW / MÜLLER-ERICHSEN, Hoffnungen (Anm. 43), 20. Psychologisch erklärt sich das Festhalten vieler geistig behinderter Frauen am Kinderwunsch u.a. damit, dass seine „Erfüllung (...) Bestätigung der eigenen Normalität bedeuten und damit die abgelehnte Behinderung kompensieren helfen“ kann (WALTER, J., Sexualerziehung, Verhütungsmittel und Normalisierung: NEUER-MIEBACH / KREBS, Schwangerschafts-Verhütung [Anm. 12], 69-81, 75). Vgl. PRO FAMILIA (Hrsg.), Sexualität und geistige Behinderung (Körper und Sexualität), Frankfurt a.M. 1998, 22.

ren, eine Selbstbestimmung von Menschen mit geistiger Behinderung im Hinblick auf Nachkommenschaft abzulehnen<sup>63</sup>, wird dieses „Tabuthema“<sup>64</sup> in den letzten Jahren angesichts der durch das Betreuungsgesetz (BtG) von 1992 geänderten Rechtslage neu diskutiert: Mit dem Verbot der Zwangssterilisation durch § 1905 Abs. 1 Nr. 1 BGB „ist logischerweise, wenn auch unausgesprochen, die Möglichkeit der eigenständigen Entscheidung geistigbehinderter Menschen für oder gegen eigene Kinder vorgesehen“<sup>65</sup>.

Die Elternschaft von Menschen mit geistiger Behinderung bleibt aber aus verschiedenen Gründen umstritten: „Manche Aspekte aus medizinischer (genetischer bzw. konstitutions- und funktionspathologischer Sicht) wie auch bezüglich psychosozialer Bedingungen müssen zu kritischen Überlegungen anregen und führen bei individueller Prüfung oft zu nicht unerheblichen Bedenken.“<sup>66</sup>

Menschen mit geistiger Behinderung sind oft nicht in der Lage, ihre Kinder selbstständig zu versorgen und zu erziehen. Mit einer den jeweiligen Umständen angepassten Unterstützung kann eine Elternschaft geistig behinderter Menschen jedoch durchaus gelingen<sup>67</sup>. Dies belegen nicht zuletzt verschiedene

---

63 In anderen Ländern, v.a. in Skandinavien, herrscht „in der Frage der Elternschaft nicht dieselbe ablehnende Übereinstimmung“ (WALTER, Sexuelle Partnerschaft [Anm. 27], 293).

64 GRIMM, Elternschaft (Anm. 50), 299 und PIXA-KETTNER / BARGFREDE / BLANKEN, Elternschaft (Ergebnisse) (Anm. 51), 305.

65 PIXA-KETTNER, Darstellung (Anm. 26), 14. Schon einige Jahre vor Inkrafttreten des BtG hatte das Berliner LG in einem Urteil vom 2.8.1988 unter Berufung auf Art. 1 Abs. 1 GG und Art. 6 Abs. 1 und 2 Satz 1 GG geistig behinderten Eltern das Sorgerecht für ihre Tochter zuerkannt (vgl. NJW - Rechtsprechungs-Report Zivilrecht 3 [1988] 1419f). Damit folgten die Berliner Richter(innen) u.a. einer Entscheidung des BVerfG aus dem Jahr 1982. Danach ist die „Trennung eines Kleinkindes von seinen Eltern mit der Begründung, sie garantierten nicht die ‚sich in wandelnden Normsystemen und schulischen wie beruflichen Anforderungen bewegende Sozialisation‘ des Kindes, (...) mit dem Grundgesetz nicht vereinbar“ (BVerfG, Beschluss v. 17.2.1982, in: NJW 35 [1982] 1379-1381, 1381; kritisch dazu allerdings HINZ, M., Zu den Voraussetzungen der Trennung eines gesunden Kindes von seinen behinderten Eltern. Familienrechtliche Anmerkungen zu BVerfG, NJW 1982, 1379; NJW 36 [1983] 377-379).

66 NEUHÄUSER, G. / STEINHAUSEN, H.-Ch. / KREBS, H., Medizinische Maßnahmen: NEUHÄUSER / STEINHAUSEN, Geistige Behinderung (Anm. 12), 219-235, 232. MÜHL, Einführung (Anm. 9), 104 hat in diesem Kontext zahlreiche Argumente gegen eine Elternschaft geistig behinderter Menschen zusammengetragen.

67 Vgl. WALTER, Überlegungen (Anm. 42), 35. So leben nach der vom Bremer Forschungsprojekt durchgeführten Erhebung immerhin 25% der Kinder geistig behinderter Eltern mit diesen zusammen (vgl. PIXA-KETTNER / BARGFREDE / BLANKEN, Elternschaft [Ergebnisse] [Anm. 51], 307). Der Studie zufolge „benötigen geistigbehin-



Projekte, die geistig behinderten Eltern ambulant Hilfestellung leisten, wie auch unterschiedliche Wohnmodelle, in denen geistig behinderte Mütter oder Eltern zusammen mit ihren Kindern leben und im je notwendigen Maße unterstützt werden<sup>68</sup>. WALTER schlussfolgert: „Wenn trotz intensiver Sexualberatung der Kinderwunsch nicht auszuräumen ist, dann gibt es ethisch wie rechtlich keine Möglichkeit der anderweitigen Zwangsbeeinflussung“<sup>69</sup>.

### 3. ZIVILE EHESCHLIEßUNG VON MENSCHEN MIT GEISTIGER BEHINDERUNG NACH STAATLICHEM RECHT IN DEUTSCHLAND

Vor dem Hintergrund der geschilderten humanwissenschaftlichen Erkenntnisse ist in Deutschland seit etwa zehn Jahren die Eingehung einer Zivilehe für Menschen mit geistiger Behinderung erheblich erleichtert.

#### 3.1 Gesetzliche Regelungen der Geschäfts- und Ehefähigkeit

Jeder Bürger und jede Bürgerin der BRD hat ein subjektives Recht auf die Schließung einer Ehe mit einem andersgeschlechtlichen Menschen seiner bzw. ihrer Wahl. Diese „Eheschließungsfreiheit“ gründet in Art. 6 Abs. 1 GG<sup>70</sup> und ist Richtnorm für alle staatlichen Regelungen der Ehe, sei es zur Ehemündigkeit und -fähigkeit, über Formvorschriften für die Eheschließung, zu Ehescheidung oder möglichen Eheverboten<sup>71</sup>.

Die staatlichen Beschränkungen der Eheschließungsfreiheit finden sich seit Inkrafttreten des Eheschließungsrechtsgesetzes (EheschlRG) zum 1.7.1998 (wieder) im vierten Buch des BGB, also im Familienrecht. Die §§ 1303-1312 BGB regeln die „Eingehung der Ehe“. Die Möglichkeit einer Eheschließung von

---

derte Eltern (dabei) für eine angemessene Bewältigung ihrer Aufgaben als Eltern individuell sehr unterschiedliche Unterstützung“ (ebd., 317).

68 Vgl. z.B. die bei PIXA-KETTNER / BARGFREDE / BLANKEN, Elternschaft (Dokumentation) (Anm. 26) publizierten Projektberichte von MCGAW (S. 51-57), ENDRISS, R. (S. 58-74), BERGMANN, H. (S. 75-87) und FAUREHOLM, J. (S. 88-97) sowie den Bericht des Wohngruppenverbands der Gustav Werner Stiftung Reutlingen: WALTER, Sexualität (Anm. 27), 343-349.

69 WALTER, Sexualerziehung (Anm. 62), 79.

70 Vgl. STAUDINGER / STRÄTZ (2000), Einl. zu §§ 1303ff Rn. 55. Auch das BayObLG spricht von „der in Art. 6 I GG verfassungsrechtlich garantierten Eheschließungsfreiheit“ (BayObLG, Beschluss v. 24.4.1996: MDR 50 [1996] 822f, 822).

71 Vgl. STAUDINGER / STRÄTZ (2000), Einl. zu §§ 1303ff Rnn. 55f.

Menschen mit geistiger Behinderung ist allein abhängig von ihrer Ehefähigkeit nach §§ 1303f BGB.

*Ehefähig* ist, wer *ehemündig* nach § 1303 BGB (ehemals § 1 EheG) und *eheschäftsfähig* nach § 1304 BGB (ehemals § 2 EheG) i.V.m. § 104 BGB ist<sup>72</sup>. § 1303 BGB bindet die Ehemündigkeit an die Volljährigkeit (§ 2 BGB) und regelt Ausnahmen davon. Unabhängig vom körperlichen oder geistig-seelischen Zustand ist ehemündig, wer das 18. Lebensjahr vollendet hat. Die Eheschäftsfähigkeit nach § 1304 BGB ist ein Unter- bzw. Sonderfall der allgemeinen Geschäftsfähigkeit (§ 104 BGB)<sup>73</sup>. „Geschäftsunfähigkeit ist also ein die Eheschließung bis zum Erreichen wenigstens der beschränkten Geschäftsfähigkeit *aufschiebendes Ehehindernis*.“<sup>74</sup>

Das BGB geht „im Regelfall von der (vollen) Geschäftsfähigkeit einer natürlichen Person aus (...), während Geschäftsunfähigkeit und beschränkte Geschäftsfähigkeit als Ausnahme vom Regelfall gesetzlich“<sup>75</sup> geregelt sind. Bei einer Eheschließung hat die Standesbeamtin bzw. der „Standesbeamte (...) die Frage der Geschäftsfähigkeit selbständig zu beurteilen“<sup>76</sup>. Eine geistige Behin-

72 Vgl. PALANDT / BRUDERMÜLLER (2000), § 1304 Rn. 1. MÜLLER versteht in diesem Sinn „Ehefähigkeit“ als „die Fähigkeit, eine Ehemündigkeitserklärung selbständig abzugeben“ (MÜLLER, G., *Betreuung und Geschäftsfähigkeit* [Schriften zum deutschen und europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht 179], Bielefeld 1998, 7f). SCHWAB bezeichnet dagegen die „Fähigkeit, selbständig und alleinverantwortlich eine Ehe einzugehen“, als „Ehemündigkeit“ (SCHWAB, D., *Die Ehefähigkeit und das neue Betreuungsrecht*: EYRICH, H. / ODESKY, W. / SÄCKER, F.J. [Hrsg.], *Festschrift für Kurt REBMANN zum 65. Geburtstag*, München 1989, 685-701, 691). Dass Ehemündigkeit und (Ehe-)Geschäftsfähigkeit jedoch eigenständige Ehevoraussetzungen sind, unterstreicht auch MüKo / MÜLLER-GINDULLIS (1993), § 1 EheG Rn. 5.

73 Vgl. MÜLLER, *Betreuung* (Anm. 72), 7. „Geschäftsfähigkeit“ meint „die Fähigkeit, Rechtsgeschäfte selbständig vollwirksam vorzunehmen“, d.h. „selbständig und wirksam rechtsgeschäftliche Willenserklärungen abzugeben und zu empfangen“ (ebd., 3 [H.i.O.]). Vgl. STAUDINGER / DILCHER (1980), § 104 Rn. 2; SÖRGEL / HEFERMEHL (1987), § 104 Rn. 1; MüKo / GITTER (1993), § 104 Rn. 2; PALANDT / HEINRICHS (2000), Einf. v. § 104 Rn. 2.

74 STAUDINGER / STRÄTZ (2000), § 1304 Rn. 6 (H.i.O.).

75 MÜLLER, *Betreuung* (Anm. 72), 9. Die Beschränkung bzw. Aufhebung der Geschäftsfähigkeit dient dabei dem Schutz der betroffenen Personen „vor den Risiken der Teilnahme am allgemeinen Geschäftsverkehr“ (THUST / TRENK-HINTERBERGER, *Recht der Behinderten* [Anm. 7], 76). Vgl. dazu ausführlich SÖRGEL / HEFERMEHL (1987), Vor § 104 Rnn. 10-16.

76 MüKo / MÜLLER-GINDULLIS (1993), § 2 EheG Rn. 6. Dabei hat der Standesbeamte „von der Geschäftsfähigkeit der Eheschließenden auszugehen, solange ihm keine konkreten Umstände Anlaß zum Zweifel geben“ (RGRK / LOHMANN [1999], § 1304 Rn. 9).

derung kann - insofern sie für Außenstehende erkennbar ist - Zweifel an der Geschäfts- und damit auch an der Ehefähigkeit der Heiratswilligen erregen<sup>77</sup>. In einem solchen Fall trägt der Standesbeamte bzw. die Standesbeamtin die Beweislast und ist zu entsprechenden Recherchen angehalten<sup>78</sup>.

Inwiefern kann für geistig behinderte Menschen aus ihrer Behinderung eine Beschränkung oder gar der Verlust ihrer Geschäftsfähigkeit resultieren?

### 3.2 Die Ehefähigkeit geistig behinderter Menschen im Falle einer Betreuung nach dem neuen BtG sowie nach § 104 Nr. 2 BGB

Die Reform des Vormundschafts- und Pflegschaftsrechts von 1992 änderte auch die Regelungen zur beschränkten Geschäftsfähigkeit und zur Geschäftsunfähigkeit. Die Entmündigung wurde ersatzlos abgeschafft<sup>79</sup>; es gibt nur noch die sogenannte „natürliche Geschäftsunfähigkeit“<sup>80</sup> i.S.v. § 104 Nr. 2 BGB<sup>81</sup>. Entmündigungen, die vor Inkrafttreten des Betreuungsgesetzes (BtG) zum Stichtag 1.1.1992 ausgesprochen wurden, sind „weggefallen und beeinträchtigen als solche die Geschäftsfähigkeit des ehemals Entmündigten nicht

<sup>77</sup> Nach SCHWAB ist es nur eine „abstrakte Möglichkeit, daß der Standesbeamte die mangelnde Geschäftsfähigkeit selbst am Auftreten einer Person erkennt“, da „es hier um Erkenntnisse geht, die der Fachmedizin, insbesondere der Psychiatrie vorbehalten sein müssen“. Er vermutet deshalb, „daß das Problem der Ehefähigkeit und Ehemündigkeit Erwachsener in der Rechtspraxis keine bedeutende Rolle spielt“ (SCHWAB, Ehefähigkeit [Anm. 72], 687).

<sup>78</sup> Da Geschäftsfähigkeit als Regelfall gilt, hat „derjenige, der sich gem. § 104 BGB auf Geschäftsunfähigkeit beruft, deren Voraussetzungen zu beweisen“ (MÜLLER, Betreuung [Anm. 72], 31 [H.i.O.]). Vgl. STAUDINGER / DILCHER (1980), § 104 Rn. 28; RGRK / KRÜGER-NIELAND (1982), § 104 Rn. 22; MüKo / GITTER (1993), § 104 Rn. 12; PALANDT / HEINRICHS (2000), § 104 Rn. 8 sowie HEINZ-GRIMM, R., Rechtliche Vertretung von Menschen mit geistiger Behinderung, u.a. auch bei der Sterilisation: NEUHÄUSER / STEINHAUSEN, Geistige Behinderung (Anm. 12), 332-389, 336.

<sup>79</sup> Seit dem BtG vom 12.9.1990, das am 1.1.1992 in Kraft getreten ist, gibt es keine Vormundschaft über Volljährige „mehr, desgleichen nicht mehr den beschränkt geschäftsfähigen Volljährigen. Geschäftsunfähig sind Volljährige nur noch aus dem in § 104 Nr. 2 genannten Grund“ (MüKo / SCHWAB [1992], Vor § 1896 Rn. 4).

<sup>80</sup> SCHWAB, Ehefähigkeit (Anm. 72), 689 bzw. MüKo / SCHWAB (1992), Vor § 1896 Rn. 4. So auch der Sprachgebrauch bei PALANDT / HEINRICHS (2000), Einf. v. § 104 Rn. 2.

<sup>81</sup> Nach § 104 Nr. 2 BGB ist geschäftsunfähig, „wer sich in einem die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustande krankhafter Störung der Geistestätigkeit befindet, sofern nicht der Zustand seiner Natur nach ein vorübergehender ist“.

mehr<sup>82</sup>. Zudem hat der Gesetzgeber im Rahmen des neuen BtG ganz „auf eine konstitutive Feststellung der Geschäftsunfähigkeit verzichtet“<sup>83</sup>.

An die Stelle von Entmündigung und Gebrechlichkeitspflegschaft tritt das einheitliche Rechtsinstitut der „Betreuung“ (§§ 1896-1908 k BGB). Voraussetzung für eine Betreuerbestellung ist nach § 1896 Abs. 1 Satz 1 BGB, dass „ein Volljähriger auf Grund seiner psychischen Krankheit oder einer körperlichen, geistigen oder seelischen Behinderung seine Angelegenheiten ganz oder teilweise nicht besorgen“ kann. Kriterium ist neben der genannten Krankheit oder Behinderung ein daraus resultierendes, die gesetzliche Vertretung betreffendes Fürsorgebedürfnis<sup>84</sup>. Der Aufgabenbereich des Betreuers gemäß § 1896 Abs. 2 Satz 1 BGB richtet sich allein nach dem Betreuungsbedarf<sup>85</sup>.

„Im Gegensatz zum bisherigen Vormundschafts- und Pflegschaftsrecht für Volljährige hat die Bestellung eines Betreuers (...) keine unmittelbar verändernden Auswirkungen auf die bestehende Geschäftsfähigkeit oder Geschäftsunfähigkeit (§ 104 Nr. 2). (...) Ferner hat die Bestellung eines Betreuers keine Auswirkungen auf die *Ehefähigkeit* des Betreuten.“<sup>86</sup>

Selbst ein gemäß § 1903 BGB angeordneter Einwilligungsvorbehalt macht die Betroffenen nicht geschäftsunfähig. Zwar sind Betreute „für den Bereich, für den der Einwilligungsvorbehalt gilt, grundsätzlich einem beschränkt Geschäfts-

82 RGRK / LOHMANN (1999), § 1304 Rn. 3.

83 MÜLLER, *Betreuung* (Anm. 72), 50 (H.i.O.). Vgl. GITTER, W. / PETERS, B., *Die Stellung des Behinderten im neuen Betreuungsrecht: Arzt und Christ* 38 [1992] 271-283, 272; STAUDINGER / BIENWALD (1999), § 1896 Rnn. 18f. Die einzig verbliebene Möglichkeit einer gerichtlichen Beschränkung der Geschäftsfähigkeit ist der Einwilligungsvorbehalt i.S.v. § 1903 BGB, eine „letzte Reminiszenz an die Entmündigung“ (MüKo / SCHWAB [1992], Vor § 1896 Rn. 15).

84 Vgl. HEINZ-GRIMM, *Rechtliche Aspekte* (Anm. 51), 322; MüKo / SCHWAB (1992), § 1896 Rn. 18; STAUDINGER / BIENWALD (1999), § 1896 Rn. 47; PALANDT / DIEDERICHSEN (2000), § 1896 Rn. 8.

85 Zum Erforderlichkeitsgrundsatz vgl. MüKo / SCHWAB (1992), § 1896 Rn. 24; HEINZ-GRIMM, *Rechtliche Aspekte* (Anm. 51), 322; STAUDINGER / BIENWALD (1999), § 1896 Rnn. 103-113; PALANDT / DIEDERICHSEN (2000), § 1896 Rnn. 7-10.

86 STAUDINGER / BIENWALD (1999), § 1896 Rn. 168 (H.i.O.). Vgl. MüKo / SCHWAB (1992), Vor § 1896 Rn. 9; HEINZ-GRIMM, *Rechtliche Aspekte* (Anm. 51), 323; MÜLLER, *Betreuung* (Anm. 72), 49-54, 86f; TRENK-HINTERBERGER, P., *Die Rechte behinderter Menschen und ihrer Angehörigen* (Schriftenreihe der Bundearbeitsgemeinschaft Hilfe für Behinderte 103), Düsseldorf <sup>26</sup>1998, 203, 206; HEINZ-GRIMM, *Rechtliche Vertretung* (Anm. 78), 357. Ungeklärt ist nach DIEDERICHSEN allerdings das Verhältnis von Betreuungsbefähigung und Geschäftsunfähigkeit (PALANDT / DIEDERICHSEN [2000], Einf. v. §1896 Rn. 18).

fähigen gleichgestellt“<sup>87</sup>. Sie werden aber nicht - wie früher im Fall einer Entmündigung wegen Geistesschwäche - in einen dauerhaften Zustand beschränkter Geschäftsfähigkeit versetzt<sup>88</sup>. Ausdrücklich nicht unter Einwilligungsvorbehalt gestellt werden darf gemäß § 1903 Abs. 2 BGB u.a. die Eheschließung. Betreuung und Einwilligungsvorbehalt können allenfalls „Anlaß zu Zweifeln an der Ehefähigkeit und zu näheren Ermittlungen“<sup>89</sup> durch die Standesbeamtin bzw. den Standesbeamten sein.

Maßgeblich bleibt allein § 104 Nr. 2 BGB. Danach ist geschäftsunfähig, „wer sich in einem die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustande krankhafter Störung der Geistestätigkeit befindet, sofern nicht der Zustand seiner Natur nach ein vorübergehender ist“. Unter welchen medizinischen oder psychologischen Begriff diese „krankhafte Störung der Geistestätigkeit“ fällt, ist irrelevant; sie beinhaltet eine wie auch immer geartete geistige Abweichung und umfasst sowohl den Zustand der Geisteskrankheit wie auch den der Geistesschwäche<sup>90</sup>. Zur natürlichen Geschäftsunfähigkeit führt eine geistige Störung nur, wenn sie dauerhaft ist<sup>91</sup> und die freie Willensbildung und -bestimmung nicht nur beeinträchtigt, sondern ausschließt<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> RGRK / DICKESEID (1999), § 1903 Rn. 12 (H.i.O.).

<sup>88</sup> Vgl. STAUDINGER / BIENWALD (1999), § 1903 Rn. 65; MÜLLER, Betreuung (Anm. 72), 70. Zur uneingeschränkten Ehefähigkeit vgl. ebd., 88-90 sowie MüKo / SCHWAB (1992), § 1896 Rn. 43; JÜRGENS, A. u.a., Das neue Betreuungsrecht. Systematische Darstellung mit den Änderungen zum 1. Januar 1999, München <sup>4</sup>1999, Rn. 135; STAUDINGER / BIENWALD (1999), § 1903 Rn. 44; PALANDT / DIEDERICHSEN (2000), § 1903 Rn. 11.

<sup>89</sup> MüKo / MÜLLER-GINDULLIS (1993), § 2 EheG Rn. 6. Vgl. STAUDINGER / STRÄTZ (2000) § 1304 Rn. 5.

<sup>90</sup> Vgl. STAUDINGER / DILCHER (1980), § 104 Rn. 20; RGRK / KRÜGER-NIELAND (1982), § 104 Rn. 17; SÖRDEL / HEFERMEHL (1987), § 104 Rn. 5; MüKo / GITTER (1993), § 104 Rn. 5; PALANDT / HEINRICHS (2000), § 104 Rn. 3. „Tatsächlich dürfte das Merkmal der ‚krankhaften Störung der Geistestätigkeit‘ also weit zu fassen sein; man könnte darunter also zumindest eine psychische Krankheit i.S. der heutigen psychiatrischen Krankheitslehre, aber auch Fälle geistiger Behinderung (...) subsumieren“ (MÜLLER, Betreuung [Anm. 72], 13 [H.i.O.]).

<sup>91</sup> Der Anspruch des § 104 Nr. 2 BGB ist demnach nicht erfüllt, wenn Zeiträume vorkommen, in denen die Betroffenen von ihrer geistigen Störung unbeeinträchtigt sind. In diesen lichten Momenten sind sie geschäftsfähig. Vgl. STAUDINGER / DILCHER (1980), § 104 Rn. 21; RGRK / KRÜGER-NIELAND (1982), § 104 Rn. 20; MüKo / GITTER (1993), § 104 Rn. 6; MÜLLER, Betreuung (Anm. 72), 13f; PALANDT / HEINRICHS (2000), § 104 Rn. 4.

<sup>92</sup> „Ein Ausschluß der freien Willensbestimmung liegt vor, wenn jemand nicht imstande ist, seinen Willen frei und unbeeinflußt von der vorliegenden Geistesstörung zu bilden und nach zutreffend gewonnenen Einsichten zu handeln. Abzustellen ist dabei darauf,

Intellektuelle Minderbegabung ist nach Auslegung des BGH kein hinreichendes Kriterium für natürliche Geschäftsunfähigkeit<sup>93</sup>. Die Geschäfts- bzw. Eheunfähigkeit von Menschen mit geistiger Behinderung ist im Einzelfall nachzuweisen. Hinzu kommt: Die Rechtsprechung kennt die partielle Geschäftsunfähigkeit<sup>94</sup> ansonsten geschäftsfähiger wie auch die partielle Geschäftsfähigkeit ansonsten geschäftsunfähiger Personen<sup>95</sup>. Beides verstärkt die Notwendigkeit einer Einzelfallprüfung insbesondere im Hinblick auf die Ehegeschäftsfähigkeit. Für diese sind „nicht so sehr die Fähigkeiten des Verstandes ausschlaggebend (...), sondern die *Einsicht in das Wesen der Ehe und die Freiheit des Willensentschlusses zur Eingehung einer Ehe*“<sup>96</sup>.

---

ob eine freie Entscheidung nach Abwägen des Für und Wider bei sachlicher Prüfung der in Betracht kommenden Gesichtspunkte möglich ist oder ob umgekehrt von einer freien Willensbildung nicht mehr gesprochen werden kann, etwa weil infolge der Geistestörung Einflüsse dritter Personen den Willen übermäßig beherrschen“ (BGH, Urteil v. 5.12.1995, in: NJW 49 [1996] 918f, 919). Vgl. BGH, Urteil v. 19.6.1970, in: NJW 23 [1970] 1681f, 1681; STAUDINGER / DILCHER (1980), § 104 Rn. 22; RGRK / KRÜGER-NIELAND (1982), § 104 Rn. 16; SÖRSEL / HEFERMEHL (1987), § 104 Rn. 4; MüKo / GITTER (1993), § 104 Rn. 7; PALANDT / HEINRICHS (2000), § 104 Rn. 5; HEINZ-GRIMM, Rechtliche Vertretung (Anm. 78), 336. Für MÜLLER, Betreuung (Anm. 72), 14 ist der Ausschluss der freien Willensbestimmung das „problematischste Tatbestandsmerkmal des § 104 Nr. 2“ (ähnlich QUAMBUSCH, E., Das Recht der Geistigbehinderten. Lehrbuch und Nachschlagewerk für die Behindertenbetreuung, Stuttgart-New York 21985, Rn. 56).

93 Vgl. BGH, Urteil v. 19.6.1970 (Anm. 92), 1681 sowie BayObLG, Beschluss v. 24.4.1996 (Anm. 70), 823. Vgl. auch die Ausführungen bei MÜLLER, Betreuung (Anm. 72), 15-17.

94 „Partielle Geschäftsfähigkeit“ meint dabei allerdings „nicht, daß nur eine partielle Störung der Geistestätigkeit vorliegt, sondern, daß sich die Störung nur partiell auswirkt“ (MÜLLER, Betreuung [Anm. 72], 17; vgl. Entscheidungen des BGH in Zivilsachen 18 (1956) 184-190; STAUDINGER / DILCHER [1980], § 104 Rn. 24; RGRK / KRÜGER-NIELAND [1982], § 104 Rn.18; SÖRSEL / HEFERMEHL [1987], § 104 Rn. 7; MüKo / GITTER [1993], § 104 Rn. 8; PALANDT / HEINRICHS [2000], § 104 Rn. 6).

95 Vgl. BayObLG, Beschluss v. 24.4.1996 (Anm. 70), 822 sowie PALANDT / HEINRICHS (2000), § 104 Rn. 6.

96 BayObLG, Beschluss v. 24.4.1996 (Anm. 70), 823 (H.i.O.). Vgl. HEINZ-GRIMM, Rechtliche Vertretung (Anm. 78), 357. Das BayObLG begründet seine Meinung damit, dass es bei der Eheschließung „um ein besonderes ‚Rechtsgeschäft‘ (geht), dessen Inhalt wesentlich mehr als sonstige typische Rechtsgeschäfte von in der Gesellschaft fest verankerten Vorstellungen geprägt wird. Es ist daher im Einzelfall zu prüfen, ob sich die Beeinträchtigung der Geistestätigkeit auch auf die Ehe erstreckt und ob der Verlobte insoweit die notwendige Einsichtsfähigkeit besitzt und zur freien Willensentscheidung in der Lage ist, mag diese Einsichtsfähigkeit auch für andere Rechtsgeschäfte fehlen“ (BayObLG, Beschluss v. 24.4.1996 [Anm. 70], 822 [H.i.O.]).

Das geltende Recht kennt keine für Menschen mit geistiger Behinderung spezifischen Eehindernisse. Da „nicht jede krankhafte Störung der Geistestätigkeit den freien Willensentschluß, eine Ehe einzugehen, in Frage stellt (...), ist (...) im Einzelfall zu prüfen, ob sich die Störung auch auf den Bereich der Ehe erstreckt oder ob der Betreffende insoweit die notwendige Einsichtsfähigkeit besitzt und zur freien Willensentscheidung in der Lage ist“<sup>97</sup>. Bei Zweifeln an der Ehefähigkeit der Heiratswilligen gemäß § 45 Abs. 2 Satz 1 PStG kann der Standesbeamte oder die Standesbeamtin das Amtsgericht anrufen<sup>98</sup>. „Dort wird die Ehegeschäftsfähigkeit (...) durch Sachverständigengutachten festgestellt“<sup>99</sup>. Lehnt die Standesbeamtin bzw. der Standesbeamte eine Eheschließung wegen Geschäftsunfähigkeit ab, ohne von sich aus ein Verfahren beim Amtsgericht einzuleiten, haben nach § 45 Abs. 1 PStG die Nupturienten ebenfalls die Möglichkeit, eine gerichtliche Prüfung und gegebenenfalls die Feststellung ihrer Ehefähigkeit auf der Basis eines Sachverständigengutachtens zu veranlassen<sup>100</sup>. Insoweit wird der aus Art. 6 Abs. 1 GG abgeleiteten Eheschließungsfreiheit angemessen Rechnung getragen<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> MüKo / MÜLLER-GINDULLIS (1993), EheG § 2 Rn. 4. Vgl. STAUDINGER / STRÄTZ (2000) § 1304 Rn. 4; HEINZ-GRIMM, *Rechtliche Vertretung* (Anm. 78), 357.

<sup>98</sup> Vgl. STAUDINGER / STRÄTZ (2000) § 1304, Rn. 5; RGRK / LOHMANN (1999), § 1304 Rn. 9. Durch Veranlassung einer gerichtlichen Feststellung der Ehegeschäftsfähigkeit nach § 45 Abs. 2 Satz 1 PStG wird die Trauung gemäß § 45 Abs. 2 Satz 2 PStG abgelehnt. Bestätigt das Amtsgericht die Ehefähigkeit der Nupturienten, ordnet es die standesamtliche Vornahme der Eheschließung an.

<sup>99</sup> STAUDINGER / STRÄTZ (2000) § 1304 Rn. 5. Dies entspricht der Bestimmung, dass i.d.R. „zur Beurteilung einer krankhaften Störung der Geistestätigkeit das Gutachten von Sachverständigen maßgebend“ ist (STAUDINGER / DILCHER [1980] § 104 Rn. 28 [H.i.O.]).

<sup>100</sup> Vgl. STAUDINGER / STRÄTZ (2000) § 1304 Rn. 5; MüKo / MÜLLER-GINDULLIS (1993) § 2 EheG Rn. 9; PALANDT / BRUDERMÜLLER (2000), § 1304 Rn. 2.

<sup>101</sup> Problematisch bleibt allerdings der (Rechts-)Begriff der „Einsichtsfähigkeit“. Für ihn gibt es nach SCHRÖDER, *Einsichtsfähigkeit* (Anm. 30), 94 „nicht nur keine eindeutige Definition, es gibt die ‚Einsichtsfähigkeit an sich und als solche‘ nicht; vielmehr ist diese Erkenntnis- und Einschätzungsfähigkeit immer an bestimmte Inhalte gebunden (...) und wird durch diese bestimmt“. Schwierigkeiten bei der rechtlich relevanten Beurteilung der Einsichtsfähigkeit geistig behinderter Menschen in das Wesen der Ehe entstehen nach Auskunft der Bundesvereinigung Lebenshilfe in der gerichtlichen Praxis gleichwohl kaum: Die Gerichte gingen zumeist davon aus, dass für „die Ehegeschäftsfähigkeit (...) nicht so sehr die intellektuellen Fähigkeiten ausschlaggebend (sein). Wichtig sei, daß der Wunsch der Betroffenen zu heiraten echt und ehrlich gemeint ist“ (BUNDESVEREINIGUNG LEBENSHILFE, Pressemitteilung v. 6.8.1997).

#### 4. EHESCHLIESSUNG VON MENSCHEN MIT GEISTIGER BEHINDERUNG NACH GELTENDEM KIRCHENRECHT

Nur c. 777 n.4 spricht explizit von Menschen mit geistiger Behinderung. Er verpflichtet den Pfarrer, besonders dafür zu sorgen, „daß auch die körperlich und geistig Behinderten (= iis ..., qui corpore vel mente sint praepediti) katechetisch unterwiesen werden, soweit es ihre Situation zuläßt“. In anderen Vorschriften, die für Menschen mit geistiger Behinderung in Frage kommen können, ist von „Geisteskrankheit“ (*amentia*)<sup>102</sup> oder von einem mangelnden bzw. hinreichenden „Vernunftgebrauch“ (*usus rationis*)<sup>103</sup> die Rede.

##### 4.1 Der „hinreichende Vernunftgebrauch“

Der Vernunftgebrauch bzw. ein „hinreichender Vernunftgebrauch“ ist Kriterium für die Zulassung zu einzelnen Sakramenten<sup>104</sup>. Der „Vernunftgebrauch“ ist ein rechtlich relevanter Faktor bzw. (Lebens-)Umstand, durch welchen die je spezifische *condicio* der einzelnen Gläubigen i.S.v. c. 96 bestimmt wird<sup>105</sup>.

102 Der CIC verwendet „amentia“ nur in cc. 1041 n.1; 1044 § 2 n.2; 1105 § 4. Der Ausdruck „morbus mentis“ in c. 1680 wird von der bischöflich autorisierten Übersetzung ebenfalls mit „Geisteskrankheit“ wiedergegeben.

103 Die Wendung „usus rationis“ ist belegt in cc. 11; 97 § 2; 99; 852 § 1; 889 § 2; 914; 1004 § 1; 1005; 1095 n.1; 1191 § 2; 1322; 1323 n.6; 1324 § 1 nn.1 u. 2; 1345; 1478 §§ 1 u. 3.

104 Eine Ausnahme bildet c. 1041 n.1. Für den Empfang der Weihen irregulär ist, „wer an irgendeiner Form von Geisteskrankheit oder an einer anderen psychischen Erkrankung leidet (...)“. Der hier verwendete Begriff der *amentia* spielt jedoch im Hinblick auf die Möglichkeit einer Eheschließung von Menschen mit geistiger Behinderung keine Rolle. Es mag von der inhaltlichen Entwicklung und Füllung des Begriffes her zutreffen, dass in c. 1095 „die amentia in ihren einzelnen Gegebenheiten und Variationen beschrieben“ wird (ROTH, G., Pastoralmedizin und Kirchenrecht: ÖAKR 38 [1989] 192-208, 199); als Terminus kam und kommt amentia hier jedoch, anders als BIER, G., Urteilsfindung ohne Gutachten? Die Beiziehung von Sachverständigen in Fällen psychischer Eheunfähigkeit: DPM 6 (1999) 145-170, 151f behauptet, nicht vor (vgl. LÜDICKE, K., Canon 1095 CIC/1983. Genese und Exegese: RDC 26 [1986] 27-57, 28-31). - Allgemein ist für den Sakramentenempfang geistig behinderter Menschen einzig das Kriterium des „(hinreichenden) Vernunftgebrauchs“ einschlägig (Vgl. HUELS, J.M., „Use of Reason“ and Reception of Sacraments by the Mentally Handicapped: Jurist 44 [1984] 209-219, 210).

105 Zur Bestimmung der *condicio* vgl. z.B. PREE, H., MKCIC 96,6; AYMANS, W. / MÖRSDORF, K., Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici (Bd. 1), Paderborn 131991, 292 sowie 295ff bzw. die demgegenüber weitere Sicht z.B. bei LÜDECKE, N., Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983: WEIGAND, R. (Hrsg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung.



Nähere Klassifikationen des „Vernunftgebrauchs“ nehmen die cc. 97 und 99 vor.

#### 4.1.1 Der Vernunftgebrauch Minderjähriger nach c. 97 § 2

Die (kirchliche) Rechtsfähigkeit eines Menschen tritt nach c. 96 mit der Taufe ein. Die Geschäfts- bzw. Handlungsfähigkeit ist von weiteren Faktoren abhängig. Uneingeschränkt handlungs- und geschäftsfähig ist, wer mit 18 Jahren die kanonische Volljährigkeit erreicht (cc. 97 § 1 i.V.m. 98 § 1)<sup>106</sup>. Kinder, d.h. nach c. 97 § 2 Minderjährige unter sieben Jahren, gelten als ihrer nicht mächtig und sind damit handlungsunfähig<sup>107</sup>. Bei Minderjährigen über sieben Jahren wird der Vernunftgebrauch mit einfacher Rechtsvermutung (*praesumptio iuris tantum*)<sup>108</sup> vorausgesetzt<sup>109</sup>. Aufgrund des von diesem Lebensalter an vermuteten Vernunftgebrauchs, d.h. der Fähigkeit zur eigenen Willensbildung, die für die Teilnahme am Rechtsverkehr unabdingbar ist<sup>110</sup>, gelten dem Kin-

Gedenkschrift für H. MÜLLER (FzK 27), Würzburg 1997, 66-90, 74 oder PUZA, R., Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg<sup>2</sup>1993, 417.

- 106 Das Erreichen der vollen Geschäftsfähigkeit ist gleichwohl keine Voraussetzung für die kanonische Ehefähigkeit: Nach c. 1083 § 1 beträgt das Mindestalter für die Ehe bei der Frau vierzehn und beim Mann sechzehn Jahre.
- 107 Der vom infans „gesetzte Akt (ist) nicht bloß nichtig (...), sondern absolut, gegenüber jedem möglichen Rechtsgeschäftspartner und hinsichtlich jedweden Rechtsgeschäfts ein Nichtakt“ (PREE, MKCIC 97,3; vgl. auch POTOTSCHNIG, F., Rechtspersönlichkeit und rechterhebliches Geschehen: HdbKathKR<sup>2</sup>, 136-149, 146; SHEEHY, G. u.a. [Hrsg.], The Canon law letter & spirit. A practical guide to the Code of canon law, Collegeville 1995, Rn. 196).
- 108 Vgl. z.B. PREE, MKCIC 97,4; DE FUENMAYOR, A., in: MARZOA, A. / MIRAS, J. / RODRÍGUEZ-OCANA, R. (Hrsg.), Comentario exégetico al Código de Derecho Canónico (Bd. I), Pamplona<sup>2</sup>1997, 724. Ausführlich zu Inhalt und Konsequenzen dieser Rechtsvermutung: KNEAL, E., in: CORIDEN, J.A. / GREEN, Th.J. / HEINTSCHEL, D.E. (Hrsg.), The Code of Canon Law. A Text and Commentary, New York 1985, 72.
- 109 HUELS weist darauf hin: „Other than the presumption that is attained at the age of seven (c. 97, §2), the Code does not define the ‚use of reason‘ or limit the understanding of it to any epistemology (...). Traditionally the use of reason has been viewed in terms of the acquisition of abstract, cognitive skills, but the law does not exclude a broader definition which places primacy on symbolic and intuitive ways of knowing“ (HUELS, J.M., in: CORIDEN / GREEN / HEINTSCHEL, Code of Canon Law [Anm. 108], 652f). Dazu auch DERS., Use of Reason (Anm. 104), 217.
- 110 Vgl. AYMANS / MÖRSDORF, Kanonisches Recht (Anm. 105), 296 bzw. POTOTSCHNIG, Rechtspersönlichkeit (Anm. 107), 139 sowie SOCHA, H., MKCIC 11,9; HUELS, Use of Reason (Anm. 104), 217f.

desalter entwachsene Minderjährige als beschränkt handlungsfähig<sup>111</sup>. Sie bleiben nach c. 98 § 2 „in der Ausübung ihrer Rechte der Gewalt der Eltern oder eines Vormunds unterstellt“. Die Formulierung „habere usum rationis“ dient zur Markierung einer gesetzlichen Altersstufe. Es geht nicht um das „faktisch bzw. aktuell vorhandene Vernunftvermögen“<sup>112</sup>.

#### 4.1.2 Der dauernde Mangel des Vernunftgebrauchs nach c. 99

Um das faktische geistige (Un-)Vermögen geht es in c. 99. Wer auf Dauer keinen Vernunftgebrauch hat, nicht im Besitz „geistiger Selbstmacht“<sup>113</sup> ist, gilt wie Kinder unter sieben Jahren - als seiner nicht mächtig („non sui compos“). Er bzw. sie ist zu rechtserheblichem Handeln nicht fähig und zum Abschluss von Rechtsgeschäften auf seine(n) oder ihre(n) gesetzliche(n) Vertreter(in) angewiesen<sup>114</sup>.

Die Tatbestandsformulierung „quicumque usu rationis habitu caret“ erstreckt sich nach PREE auf „alle Formen des *vollständigen und dauerhaften* Mangels des Vernunftgebrauches, sei es, daß sich die Unzurechnungsfähigkeit auf alle Bereiche der Geistestätigkeit erstreckt (*amentia*), oder sei es, daß sie nur einzelne Sektoren betrifft (*partielle Unzurechnungsfähigkeit; dementia; monomania*)“<sup>115</sup>. Ein nur vorübergehender Verlust des Vernunftgebrauchs<sup>116</sup> macht die Betroffenen lediglich solange handlungsunfähig, wie dieser Zustand andauert; ebenso bewirkt ein zwar dauerhafter, jedoch nur partieller Mangel des Vernunftgebrauchs nicht zwangsläufig die Handlungsunfähigkeit der betroffe-

111 Vgl. AYMANS / MÖRSDORF, Kanonisches Recht (Anm. 105), 296-298; HEIMERL, H. / PREE, H., Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien-New York 1983, 81; PUZA, Kirchenrecht (Anm. 105), 147f; RUF, N., Das Recht der katholischen Kirche. Nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert, Freiburg i.Br. 1983, 48.

112 PREE, MKCIC 97,4.

113 AYMANS / MÖRSDORF, Kanonisches Recht (Anm. 105), 292. RUF, Recht (Anm. 111), 48 und POTOTSCHNIG, Rechtspersönlichkeit (Anm. 107), 139f bezeichnen die von c. 99 CIC/1983 Betroffenen als „(dauernd) Geisteskranke“ und entsprechen damit dem Sprachgebrauch von HEGGELBACHER, O., Geisteskrankheit und kirchenrechtliche Verantwortlichkeit: ÖAKR 18 (1967) 3-16, 5 bzgl. des von c. 88 § 3 CIC/1917 erfassten Personenkreises.

114 Vgl. PREE, MKCIC 99,5; DE FUENMAYOR, in: Comentario exégetico. Bd. I (Anm. 108), 728; URRUTIA, F.J., Les normes générales. Commentaire des canons 1-203, Paris 1994, Rn. 132.

115 PREE, MKCIC 99,2 (H.i.O.).

116 Zum Beispiel „aufgrund von Schock, Hypnose, Volltrunkenheit“ (PREE, MKCIC 99,3; vgl. SHEEHY, Canon Law [Anm. 107], Rn. 201).

nen Personen gemäß c. 99<sup>117</sup>. Wer entgegen der Rechtsvermutung von c. 97 § 2 den Mangel des Vernunftvermögens behauptet, trägt die Beweislast in foro externo, dass der Vernunftgebrauch im konkreten Einzelfall vollständig und dauerhaft fehlt<sup>118</sup>.

#### 4.1.3 Der „hinreichende Vernunftgebrauch“ nach c. 11

Nach c. 11 hängt die Verpflichtungskraft rein kirchlicher Gesetze neben dem Alter i.S.v. c. 97 § 2 auch vom „hinreichenden Vernunftgebrauch“<sup>119</sup> ab. Auch hier ist das tatsächliche geistige Vermögen gemeint. Kenntnis, Verständnis und Erfüllung der Gesetze erfordern eine intellektuelle Kompetenz, deren Umfang vom jeweiligen Gesetzesinhalt abhängt<sup>120</sup>. Der hinreichende Vernunftgebrauch ist eine relative Größe. Sie bestimmt sich nach den unterschiedlich hohen Anforderungen, die kirchliche Gesetze an das geistige Vermögen und die Urteilsfähigkeit ihrer Adressat(inn)en stellen<sup>121</sup>.

- 
- 117 Partielle Entbehrung des Vernunftgebrauchs liegt vor bei sog. „Geistesschwäche“, die der CIC/1983 unterschiedlich umschreibt (vgl. PREE, MKCIC 99,3). „Geistesschwäche“ dient damit - wie im bundesdeutschen Zivilrecht - der Abgrenzung geringerer bzw. weniger schwerer Einschränkungen des geistigen Vermögens von der „Geisteskrankheit“ als dem umfassenden Verlust bzw. Mangel des Vernunftgebrauchs.
- 118 Vgl. PREE, MKCIC 99,3f. Dabei „ist davon auszugehen, daß auch in sog. lucida intervalla im forum externum die Handlungsfähigkeit gegeben ist“ (ebd., Rn. 2 [H.i.O.]; vgl. SHEEHY, Canon Law [Anm. 107], Rn. 31; AYMANS / MÖRSDORF, Kanonisches Recht [Anm. 105], 169).
- 119 Die Wendung „usus rationis sufficiens“ findet sich sonst nur noch in c. 1095 n.1.
- 120 Vgl. SHEEHY, Canon Law (Anm. 107), Rn. 31; ORSY, L., in: CORIDEN / GREEN / HEINTSCHEL, Code of Canon Law (Anm. 108), 32 (eig. Hervorh.); URRUTIA, Normes générales (Anm. 114), Rn. 128. Unter Berufung auf das Naturrecht: AYMANS / MÖRSDORF, Kanonisches Recht (Anm. 105), 169. Vgl. SOCHA, MKCIC 11,8; PUZA, Kirchenrecht (Anm. 105), 123.
- 121 Vgl. SOCHA, MKCIC 11,10; AYMANS / MÖRSDORF, Kanonisches Recht (Anm. 105), 169; SHEEHY, Canon Law (Anm. 107), Rn. 31. Diese Differenzierung fehlt bei HEIMERL / PREE, wenn sie kommentieren, durch rein kirchliche Gesetze seien nach c. 11 Rechtspersonen in der Kirche nur verpflichtet, „wenn sie den Vernunftgebrauch besitzen“ (HEIMERL / PREE, Kirchenrecht [Anm. 111], 40 [eig. Hervorh.]; ähnlich PUZA, Kirchenrecht [Anm. 105], 123). C. 11 spricht aber explizit von „hinreichendem Vernunftgebrauch“. - Die hier im Anschluss an AYMANS / MÖRSDORF und SHEEHY vorgetragene Interpretation des „hinreichenden Vernunftgebrauchs“ i.S.v. c. 11 deckt sich zudem mit der gängigen Auslegung des vom CIC/1983 für den Empfang verschiedener Sakramente geforderten „Vernunftgebrauchs“. Dabei entsprechen die konkreten Anforderungen an das geistige Vermögen den zum Erkennen und Verstehen des jeweiligen Sakraments notwendigen Fähigkeiten, sind also von Sakrament zu Sakrament verschieden.

## 4.2 Das Recht auf Ehe und seine möglichen Einschränkungen für Menschen mit geistiger Behinderung

Nach dem geltenden Sakramentenrecht sind geistig behinderte Menschen in ihrem Recht auf Sakramentenempfang nur bezüglich der Weihe<sup>122</sup> und möglicherweise - je nach Auslegung des c. 914 i.V.m. c. 913 § 2<sup>123</sup> - der Eucharistie beschränkt. Was sagt das Eherecht?

### 4.2.1 Das subjektive Recht aller Menschen auf Ehe gemäß c. 1058

C. 1058 legt fest: „Alle können die Ehe schließen, die rechtlich nicht daran gehindert werden.“<sup>124</sup> Dieses Recht gilt für alle Menschen. Es wird auf das Na-

<sup>122</sup> Da c. 1041 n.1 von irgendeiner Form („aliqua forma“) der *amentia* spricht, ist die beschriebene Irregularität wesentlich zu verstehen im Hinblick auf die nachfolgend angeführte Unfähigkeit zur Amtsausübung. Für geistig behinderte Menschen ist hier nicht mit einem positiven Urteil zu rechnen.

<sup>123</sup> Wenn Menschen mit geistiger Behinderung die „Mindestanforderungen“ (LÜDICKE, MKCIC 913,3) für den Empfang der Erstkommunion i.S.v. c. 913 (hinreichende Erkenntnis und angemessene Vorbereitung) nicht oder nur teilweise erfüllen bzw. keinen Vernunftgebrauch haben, dürfen sie nach c. 914 die Eucharistie nicht empfangen. Dennoch existieren in einigen Diözesen und Bischofskonferenzen partikularrechtliche Normen zur erlaubten Spendung der Eucharistie an geistig behinderte Menschen (vgl. HUELS, in: CORIDEN / GREEN / HEINTSCHEL, Code of Canon Law [Anm. 108], 653). Vgl. DERS., Use of Reason (Anm. 104), 209 bzw. 215; ZUBERT, B.W., Die Rechtsstellung der Kranken in der Communio Ecclesiae: AYMANS, W. / GERINGER, K.-Th. (Hrsg.), Iuri Canonico Promovendo, FS H. SCHMITZ. Regensburg 1994, 127-149, 137; VERBAND KATHOLISCHER EINRICHTUNGEN FÜR LERN- UND GEISTIGBEHINDERTE (Hrsg.), Hilfe für geistig Behinderte - Begründung und Empfehlungen. Empfehlungen des Verbandes katholischer Einrichtungen für Lern- und Geistigbehinderte, Freiburg 1980, 35. Häufig wird der Kommunionempfang geistig behinderter Menschen für möglich gehalten, wo diese auch außerhalb von Todesgefahr die herabgesetzten Anforderungen des c. 913 § 2 erfüllen, d.h. fähig sind, den Leib Christi von gewöhnlichem Brot zu unterscheiden und die Kommunion mit Ehrfurcht zu empfangen (vgl. z.B. GRAMUNT, I., in: Comentario exégetico. Bd. III/1 [Anm. 108], 626f; SHEEHY, Canon Law [Anm. 107], Rn. 1796 und ZUBERT, Rechtsstellung, 136f) Menschen mit geistiger Behinderung, die dem eingangs abgegrenzten Personenkreis angehören (vgl. oben 2.2.), sind hiervon gleichwohl nicht betroffen. Ihnen ist der Vernunftgebrauch nicht i.S.v. c. 99 abzusprechen.

<sup>124</sup> Die Bestimmung des c. 1058 CIC/1983 entspricht wörtlich c. 1035 CIC/1917. Sie wurde rechtssystematisch umplatziert und unter die grundlegenden Normen des Eherechts eingeordnet. Dies hebt „ihren verfassungsmäßigen Charakter deutlicher ans Licht“ (GEROSA, L., Das Recht der Kirche [AMATECA 12], Paderborn 1995, 285f). So auch KRÄMER, P., Kirchenrecht I. Wort - Sakrament - Charisma (KSrTh 24,1), Stuttgart 1992, 113; DERS., Das Recht des Behinderten auf Ehe und Familie. Kirchenrechtliche Überlegungen: MThZ 37 (1986) 75-86, 77; ZAPP, H., Die rechtliche Ehefähigkeit und die Ehehindernisse: HdbKathKR<sup>2</sup>, 914-926, 914; SHEEHY, Canon

turrecht zurückgeführt<sup>125</sup> und gilt „als eine Ausformung des Rechts auf freie Wahl des Lebensstandes“ gemäß c. 219<sup>126</sup>. Da „die Ehe eine nach göttlicher Ordnung feste Institution und Grundlage der menschlichen Gemeinschaft ist, unterliegt dieses Grundrecht notwendigen Einschränkungen durch göttliches und menschliches Recht.“<sup>127</sup> Allein die oberste kirchliche Autorität kann nach c. 1075 Ehehindernisse aufstellen<sup>128</sup>. Solche Restriktionen dürfen gleichwohl nicht willkürlich oder leichtfertig erfolgen; sie müssen sich nach objektiven Maßstäben richten, positiv-rechtlich exakt fixiert sein und gemäß c. 18 angelegt werden<sup>129</sup>. Es gilt: „Eingriffe des kirchlichen Gesetzgebers in das fundamentale Recht des Menschen auf Ehe dürfen (...) nur aus schwerwiegenden Gründen im recht verstandenen Interesse des Wohls der kirchlichen Gemeinschaft und der Institution Ehe erfolgen, dem gegenüber das Recht des einzelnen zurückgestellt werden muß.“<sup>130</sup>

---

Law (Anm. 107), Rn. 2068; BAÑARES, J.I., in: Comentario exégetico. Bd. III/2 (Anm. 108), 1064.

- <sup>125</sup> Vgl. Papst PAUL VI., MP *Matrimonia mixta* v. 31.3.1970: AAS 62 (1970) 257-263, 258. Vgl. z.B. ZAPP, Ehefähigkeit (Anm. 124), 914; HEIMERL / PREE, Kirchenrecht (Anm. 111), 195 sowie ausführlich OLSCHESKI, J., Das Recht auf Ehe. Zur Interpretation des c. 1058 CIC im Licht des Fundamentalrechtes aller Christgläubigen auf Sakramentenempfang (c. 213 CIC): DPM 4 (1997) 137-154, 141-145.
- <sup>126</sup> KRÄMER, Kirchenrecht I (Anm. 124), 113. Nahezu wörtlich: LÜDICKE, MKCIC 1058,2. Vgl. HUBER, Ch., Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches (DiKa 2), St. Ottilien 1988, 114. Weil mit c. 1058 zugleich eine Konkretisierung des Rechts der Gläubigen auf Sakramentenempfang nach c. 213 vorliegt, spricht OLSCHESKI, Recht auf Ehe (Anm. 125), 137, mit REINHARDT, H.J.F., Das Recht der Gläubigen auf Sakramentenempfang. Eine kirchenrechtliche Fundamentalnorm in der Schnittmenge von Dogmatik und Pastoraltheologie: LS 47 (1996) 253-258, 257 von einer „Multikausalität“ des Rechtes auf Ehe gemäß c. 1058.
- <sup>127</sup> PRADER, J., Die Ehe in der kirchlichen Rechtsordnung: HdbKathKR<sup>2</sup>, 884-904, 898.
- <sup>128</sup> Ein Eheverbot kann demgegenüber nach c. 1077 § 1 auch vom Ortsordinarius bzw. nach c. 1684 § 1 vom kirchlichen Gericht ausgesprochen werden (vgl. REINHARDT, H.J.F., Die kirchliche Trauung. Ehevorbereitung, Trauung und Registrierung der Eheschließung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Texte und Kommentar [MKCIC, Beihefte 3], Essen 1990, Rn. 41).
- <sup>129</sup> Vgl. ausführlich OLSCHESKI, Recht auf Ehe (Anm. 125), 148-150. Dazu auch: KRÄMER, Kirchenrecht I (Anm. 124), 113f; GEROSA, Recht (Anm. 124), 286; LÜDICKE, MKCIC 1058, 3.
- <sup>130</sup> ZAPP, Ehefähigkeit (Anm. 124), 915 (H.i.O.). Vgl. z.B. HEIMERL / PREE, Kirchenrecht (Anm. 111), 195 sowie KREMSMAIR, J., Der Umfang der Ehehindernisse und Konsensmängel im Hinblick auf die Grundrechtskodifikation in c. 1058: PUZA, R. / WEIß, A. (Hrsg.), *Iustitia in caritate*, FS E. RÖBLER (AIC 3). Frankfurt a.M. 1997, 231-245, 235.

Ob Brautleute zur Ausübung ihres Rechts auf Ehe befähigt sind, also zu den „personae iure habiles“ i.S.v. c. 1057 § 1 zählen, und eine Ehe erlaubt schließen können, ist nach c. 1066 im Rahmen der ehvorbereitenden Maßnahmen zu überprüfen<sup>131</sup>. Wenn die Brautleute den Anforderungen des CIC genügen, steht einer Eheschließung nichts im Wege. Andernfalls ist die „Eheschließung zu ermöglichen, sofern das etwa durch eine Dispens geschehen kann“, oder „das Paar über die Unmöglichkeit der Eheschließung zu unterrichten“<sup>132</sup>.

#### 4.2.2 Einschränkungen des Rechts auf Ehe für Menschen mit geistiger Behinderung durch Eehindernisse, Ehe- und Trauverbote sowie Konsensmängel außer c. 1095?

Beschränkungen des Rechts auf Ehe, wie sie im Rahmen der kirchenamtlichen Ehvorbereitung zu prüfen sind, können in einem Eehindernis, einem Trau- oder Eheverbot oder einem Mangel im Ehewillen bestehen<sup>133</sup>. Eehindernisse und Konsensmängel betreffen die Gültigkeit der Eheschließung, Trau- bzw. Eheverbote ihre Erlaubtheit<sup>134</sup>. Weil die „Gründe, die einer Eheschließung entgegenstehen, (...) in der kirchlichen Rechtsordnung abschließend festgelegt“<sup>135</sup> sind, können geistig behinderte Menschen in ihrer Freiheit zur Ehe-

---

131 Die Pflicht zur Nachforschung hat, „wie aus c. 1070 ersichtlich, der durch Wohnsitz oder Nebenwohnsitz bestimmte Heimatpfarrer (parochus proprius) der Braut oder des Bräutigams“ (ZAPP, H., Die Vorbereitung der Eheschließung: HdbKathKR<sup>2</sup>, 904-914, 908). Vgl. Puza, Kirchenrecht (Anm. 105), 334. „Zielgruppenseelsorger wie etwa [...] Behindertenseelsorger haben in den (Erz-)Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland keine Jurisdiktion über die ihnen in besonderer Weise anvertrauten Gläubigen“ (REINHARDT, Trauung [Anm. 128], Rn. 24), sind also auch nicht zuständig für die kirchenamtliche Ehvorbereitung. - Neben „Brautexamen“ und Aufgebot hat der Pfarrer bzw. der für die kirchenamtliche Ehvorbereitung zuständige Geistliche verschiedene weitere Mittel, um zu prüfen, ob die kanonischen Zulassungsbedingungen erfüllt sind; entsprechende Normen sind gemäß c. 1067 von der Bischofskonferenz zu erlassen. Dieser Verpflichtung ist die DBK durch Ehvorbereitungsprotokoll und Anmerkungstafel nachgekommen, die am 1.1.1990 in Kraft traten (vgl. REINHARDT, Trauung [Anm. 128], 15).

132 LÜDICKE, MKCIC 1066,3.

133 Vgl. z.B. LÜDICKE, MKCIC 1066,3; KREMSMAIR, Umfang (Anm. 130), 235 und Teil B des Ehvorbereitungsprotokolls (REINHARDT, Trauung [Anm. 128], 20f).

134 Nach HUBER, Grundrecht (Anm. 126), 121 haben Trau- und Eheverbote „den Charakter einer erlaubnispflichtigen Handlung. Sie zielen nicht zuerst auf die Verhinderung der Ehe, sondern wollen größere Sicherheit über die geforderten Voraussetzungen gewährleisten“ (H.i.O.).

135 REINHARDT, Trauung (Anm. 128), Rn. 41.

schließung ebenso wie Nichtbehinderte nur aufgrund eindeutiger gesetzlicher Vorschriften eingeschränkt sein<sup>136</sup>.

Menschen mit geistiger Behinderung sind von keinem der in den cc. 1083-1094 aufgestellten *Ehehindernisse* in spezifischer Weise betroffen<sup>137</sup>. Auch die kodikarischen *Eheverbote*<sup>138</sup> sowie die durch c. 1071 § 1 geregelten *Trauer-*

136 Die einschlägigen Normen finden sich für die Ehehindernisse in cc. 1083-1094, für Trauerverbote in c. 1071 sowie für Eheverbote in cc. 1077, 1091 § 4, 1124 und 1684 § 1. Die verschiedenen Konsensdefekte werden durch cc. 1095-1107 geregelt.

137 Das gilt auch für das Ehehindernis der Beischlafsunfähigkeit. Vgl. KOCKOTT, Variationen (Anm. 56), 81-84, der bezüglich verschiedener Formen geistiger Behinderung die prinzipiell vorhandene Beischlafsbarkeit der betroffenen Personen attestiert. Zeugungsunfähigkeit, wie sie z.B. bei Männern mit Down-Syndrom oft pauschal vorausgesetzt wird, jedoch - ebenso wie bei anderen Formen geistiger Behinderung - nicht zwangsläufig vorliegt (vgl. KREBS, Medizinische Aspekte [Anm. 56], 51), ist gemäß c. 1084 § 3 kein Ehehindernis.

Zur Problematik der *impotentia coeundi* als Ehehindernis und seiner Anwendung vgl. KRÄMER, Recht (Anm. 124), 78-81; BIER, G., Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft (FzK 9), Würzburg 1990, 488f; PRIMETSHOFER, B., Impotenz, Ehehindernis oder Konsensmangel?. Überlegungen zur kirchenrechtlichen Einordnung der „*impotentia coeundi*“: POTOTSCHNIG, F. / RINNERHALER, A. (Hrsg.), Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam C. HOLBÖCK (KuR 17), Wien 1985, 481-496, bes. 495f. - LÜDECKE, N., Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „*Gaudium et spes*“ in kanonistischer Auswertung (2 Bde.) (FzK 7), Würzburg 1989, 948-963 kommt anders als u.a. KRÄMER, Kirchenrecht I (Anm. 124), 80 zu dem Ergebnis, dass „ein Pfarrer im Falle vermuteter oder offenkundiger Beischlafsunfähigkeit die Trauung nicht verweigern (darf). Er muß vielmehr die Eheschließung vornehmen“ (ebd., 963 [H.i.O.]). Ähnlich kritisch zur restriktiven Auslegung des Ehehindernisses der Impotenz: KURSAWA, W., *Impotentia coeundi* als Ehenichtigkeitsgrund. Eine kanonistische Untersuchung zur Auslegung und Anwendung von Canon 1084 des Codex Iuris Canonici 1983 (FzK 22), Würzburg 1995, bes. 316-324.

138 C. 1124 verbietet die Ehe von Getauften, von denen eine(r) nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche steht, c. 1091 § 4, wenn Zweifel hinsichtlich des Grades der Blutsverwandtschaft der Brautleute bestehen. Ein vom Ortsordinarius gemäß c. 1077 § 1 aus schwerwiegendem Grund (ein solcher könnte im Fall geistig behinderter Nupturienten aus Sicht des Ordinariates in einer dringend vermuteten Eheunfähigkeit nach c. 1095 bestehen; vgl. REINHARDT, Trauung [Anm. 128], Rn. 46) erlassenes Eheverbot ist stets zeitlich befristet. Auch ein gerichtliches Eheverbot gemäß c. 1684 § 1 CIC kann sich gezielt gegen eine Eheschließung geistig behinderter Menschen richten: So könnte ein kirchliches Gericht nach der Nichtigkeitserklärung einer vorherigen Ehe seinem Urteil bzw. Dekret ein Verbot beifügen, das den Partnern eine erneute Eheschließung untersagt. Ein solches Eheverbot kann - anders als in Fällen des c. 1077 § 2 - dauerhaft sein (vgl. SCHÖCH, N., Verhängung und Aufhebung von

bote verhindern die erlaubte Eheschließung geistig behinderter Menschen nicht<sup>139</sup>.

Als möglicher Grund für eine eingeschränkte Ehefähigkeit von Menschen mit geistiger Behinderung kommt nur ein „behinderungstypischer“ Mangel bzw. Defekt des ehelichen Konsenses in Frage. Der Konsens ist nach c. 1057 § 1 CIC/1983 einzige Wirkursache der Ehe und kann als solche „durch keine menschliche Macht ersetzt werden“. In Rezeption der Ehelehre des II. Vatikanischen Konzils<sup>140</sup> wird der Inhalt des Konsenses anders bestimmt als in c. 1081 § 2 CIC/1917<sup>141</sup>. So ist der Ehekonsens nach c. 1057 § 2 CIC/1983 jener „Willensakt, durch den Mann und Frau sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen“<sup>142</sup>. In diesem Sinn bildet c. 1057 die maßgebliche „Grundlage für alle Anforderungen, die an den Ehekonsens gestellt werden müssen. An sich könnte man aus dieser Formel jeden Nichtigkeitsgrund ablesen. Die Ehe ist nichtig, wenn ein Wille, wie er hier beschrieben ist, nicht vorliegt.“<sup>143</sup> Der Gesetzgeber normiert in cc. 1095-1107 eine Reihe solcher Konsensmängel<sup>144</sup>.

---

Eheverboten durch die kirchlichen Gerichte: DPM 4 [1997] 281-318, 287). Eine dennoch geschlossene Ehe ist gültig bis zum Beweis des Gegenteils im Rahmen eines Ehenichtigkeitsverfahrens.

- 139 Zu den einzelnen Trauverboten vgl. z.B. HUBER, Grundrecht (Anm. 126), 122f; LÜDICKE, MKCIC 1071,3-9; REINHARDT, Trauung (Anm. 128), Rnn. 150-160; ZAPP, Vorbereitung (Anm. 131), 911-914; DOYLE, in: CORIDEN / GREEN / HEINTSCHEL, Code of Canon Law (Anm. 108), 753-756.
- 140 Zur Ehelehre des II. Vatikanums in GS 48-52 vgl. in diesem Kontext ausführlich LÜDECKE, Eheschließung als Bund (Anm. 137), 690-821, bes. 804-817.
- 141 Im Rahmen des altkodikarischen Eheverständnisses formuliert c. 1081 § 2 CIC/1917 als Formalobjekt des ehelichen Konsenses die Übertragung des „ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem“. Vgl. bes. LÜDECKE, Eheschließung als Bund (Anm. 137), 57-59 sowie DERS., Der Ausschluß des bonum coniugum. Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten: DPM 2 (1995) 117-192, 122f; dazu auch: SCHWENDENWEIN, H., Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung, Graz-Wien-Köln 1983, 379.
- 142 Mit dieser Formulierung präzisiert der Gesetzgeber, dass es sich beim Ehekonsens „um einen qualifizierten Konsens handeln muß“ (GEROSA, Recht [Anm. 124], 289). Durch die Rezeption konziliarer Ehelehre rückt auch im CIC/1983 „die personale und religiöse Sinnbestimmung der Ehe deutlicher in den Blick“ (KRÄMER, Kirchenrecht I [Anm. 124], 102). Vgl. BIER, Psychosexuelle Abweichungen (Anm. 137), 335-338.
- 143 LÜDICKE, K., Zur Systematik der Konsensmängel im CIC/1983: DERS. / PAARHAMMER, H. / BINDER, D.A. (Hrsg.), Neue Positionen im Kirchenrecht, Graz 1994, 29-48, 30.
- 144 Vgl. DOYLE, in: CORIDEN / GREEN / HEINTSCHEL, Code of Canon Law (Anm. 108), 774. „Can. 1057 einerseits und cann. 1095-1103 andererseits erscheinen wie positive



Eine eigene Bestimmung über den Ehekonsens von Nupturienten mit geistiger Behinderung gibt es nicht. Dass der Konsens weder in kognositiver (cc. 1096-1099) noch in volitiver (cc. 1101 § 2 - 1103) Hinsicht<sup>145</sup> Mängel aufweisen darf, gilt für geistig behinderte Menschen ebenso wie für nicht behinderte<sup>146</sup>.

---

und negative Aussageformen über dieselbe Sache“ (LÜDICKE, Systematik [Anm. 143], 31). Dennoch ist sich LÜDICKE „sicher, daß beide Beschreibungen inhaltlich nicht deckungsgleich sind“. Cc. 1095-1107 enthalten „die im Laufe der Rechtsgeschichte gewachsenen Bestimmungen (...), die differenzierend beschreiben, wie der Konsens nicht sein soll“ (ebd. [H.i.O.]).

- <sup>145</sup> Zum manifestativen Bereich vgl. cc. 1104-1106. Menschen mit geistiger Behinderung sind auch hier nicht in besonderer Weise betroffen. Zwar ist gemäß c. 1105 § 4 eine Eheschließung durch Stellvertreter ungültig, wenn „der Auftraggeber den Auftrag widerruft oder in Geisteskrankheit (amentia) fällt, bevor der Stellvertreter in seinem Namen die Ehe schließt“. Menschen mit geistiger Behinderung sind von c. 1105 § 4 jedoch nicht erfasst, da eine geistige Behinderung gemäß AAMR-Definition bereits während des Entwicklungsalters auffällig wird (vgl. AAMR, Mental Retardation [Anm. 14], 6 sowie 16-18). Ein Anwendungsbeispiel für c. 1105 § 4 nennt GERINGER, K.-Th., Zur Systematik der kanonischen Ehenichtigkeitsgründe: AfkKR 150 (1981) 91-136, 101.
- <sup>146</sup> Einzig hinsichtlich des von c. 1096 geforderten Mindestwissens können in Bezug auf eine Eheschließung von Menschen mit geistiger Behinderung Zweifel bestehen. Wie dargelegt, ist für geistig behinderte Menschen, die dem oben abgegrenzten Personenkreis zuzurechnen sind, jedoch begründet davon auszugehen, dass sie das kanonisch geforderte Wissen um Heterosexualität, Dauerhaftigkeit und Hinordnung der Ehe auf Nachkommenschaft besitzen oder zu seinem Erwerb in der Lage sind. Nach PRIMETSHOFER, B., Der Ehekonsens: HdbKathKR<sup>2</sup>, 927-947, 931 muss „das erforderliche Mindestwissen nicht unbedingt alle in c. 1056 angeführten Wesenseigenschaften der Ehe umfassen“. Kritisch zu c. 1096 § 1: ZUBERT, B.W., Das notwendige Mindestwissen und der Konsens zur sakramentalen Eheschließung: AfkKR 161 (1992) 68-85. Vgl. auch GERINGER, K.-Th., Das Mindestwissen über die Ehe: AYMANS / GERINGER, Iuri Canonico Promovendo (Anm. 123), 227-249.

### 4.3 Einschränkung des Rechts auf Ehe für Menschen mit geistiger Behinderung nach c. 1095?

C. 1095 nimmt im Kapitel über den Ehekonsens eine Sonderstellung ein: Nach ihrem Wortlaut regeln die nn.1-3 des c. 1095 - anders als cc. 1096-1103 - die *Unfähigkeit*, eine Ehe zu schließen. Daher wird diskutiert, ob hier nicht Ehehindernisse normiert werden<sup>147</sup>. Aus der Entscheidung des Gesetzgebers, das Kapitel über den ehelichen Konsens mit c. 1095 zu beginnen<sup>148</sup>, geht gleichwohl hervor, „daß der Gesetzgeber diese Unfähigkeit nicht als Ehehindernis im technischen Sinn, sondern als Konsensmangel auffaßt“<sup>149</sup>.

147 Vgl. z.B. PRIMETSHOFER, B., Die Fähigkeit zum Ehekonsens nach kanonischem Recht: DirEccI 106 (1995) 706-731, 721: „Aus der Tatsache, daß der gesamte c. 1095 (...) im Kapitel über den Ehekonsens aufscheint, läßt sich keinesfalls zwingend ableiten, daß alle hier angeführten Nichtigkeitsgründe automatisch den Konsensmängeln zuzuzählen seien.“ Vgl. BRUNS, B., Erfüllungsunvermögen: Ehe- oder Konsenshindernis?: ÖAKR 31 (1980) 6-25, 8f sowie ZAPP, H., Kanonisches Eherecht, Freiburg i.Br. 71988, 128 und jüngst HEUERMANN, B., „Offene Stellen“ in der Beurteilung der Ehenichtigkeit in Fällen von c. 1095: DPM 8/1 (2001) 173-198, 182-186. Auch LÜDICKE geht davon aus, dass es sich in c. 1095 „nicht um Konsensmängel derselben Konzeption handelt, wie in den cann. 1096-1103, sondern um Ehehindernisse, die aus bestimmten Gründen durch die CIC-Reform-Kommission an diese Stelle gesetzt wurden“ (LÜDICKE, Systematik [Anm. 143], 34; ähnlich GERINGER, Systematik [Anm. 145], 132 bzw. 100-107). An anderer Stelle gesteht er jedoch zu, dass „sich die Nrn. 1 und 2 des 1095 (...) noch als sekundäre Willensmängel konzipieren lassen“ (LÜDICKE, MKCIC vor 1095,1). Die von ihm demgegenüber postulierte Einigkeit bzgl. des rechtssystematischen Ortes von c. 1095 n.3 (vgl. ebd., 3) besteht in dieser Form nicht (vgl. hierzu unten 4.3.3).

148 Schon die PCR hat die Norminhalte von c. 1095 bewusst im Kontext der Konsensmängel behandelt (vgl. Communicationes 3 [1971] 77).

149 SEBOTT, R., Das neue kirchliche Eherecht, Frankfurt a.M. 21990, 127. Zwar legt die Formulierung „Sunt incapaces matrimonii contrahendi“ (eig. Hervorh.) eine inhaltliche Zuordnung solcher *incapacitates* zu den Ehehindernissen nahe, die nach c. 1073 „unfähig“ (inhabilis) machen, eine Ehe gültig einzugehen, doch steht einer solchen Interpretation die terminologische Differenz von (in)capax und (in)habilis entgegen (vgl. BURKE, R.L., The Psychology of Christian Vocation: Interpretative Key of Canon 1095: LÜDICKE, K. / MUSSINGHOFF, H. / SCHWENDENWEIN, H. [Hrsg.], Iustus Iudex, FS P. WESEMANN, o.O. [Essen] o.J., 199-213, 231). Für die bewusste Konzeption des c. 1095 als Konsensmangel spricht zudem, dass der Gesetzgeber ungeachtet aller kanonistischen Kritik am rechtssystematischen Ort des c. 1095 CIC den entsprechenden c. 818 CEO ebenfalls im Kapitel über den Ehekonsens eingeordnet hat.

Mit c. 1095 führt der CIC/1983 neue Nichtigkeitsgründe ein und schließt so eine Lücke des alten Codex<sup>150</sup>. Der Gesetzgeber greift dabei „erstmalig in einem formellen Gesetzestext auf, was in der Rechtsprechung und wissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte entwickelt wurde“<sup>151</sup>. Die nähere Be-

- 
- 150 Auf diese Lücke des CIC/1917 hat nach DORDETT die Rota Romana schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Urteilen zur Ehenichtigkeit aufgrund von Geisteskrankheit hingewiesen. Da die psychische Eheunfähigkeit positivrechtlich weder Ehehindernis noch -nichtigkeitsgrund war, beriefen sich die Rota-Richter auf das Naturrecht, wonach Geisteskrankheit den gemäß c. 1081 § 1 CIC/1917 unersetzlichen Ehemillen ausschließt (vgl. DORDETT, A., Eheschließung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der Rota Romana, Wien 1977, 13). Die PCR ging allerdings davon aus, dass die Normen des c. 1095 CIC/1983 zumindest implizit schon im CIC/1917 enthalten waren (vgl. *Communications* 4 [1977] 77), und auch BURKE, *Psychology* (Anm. 149), 202f verneint, dass c. 1095 CIC/1983 eine Lücke des CIC/1917 schließe. - Der naturrechtliche Charakter des c. 1095 ist unstrittig (vgl. u.a. LÜDICKE, MKCIC vor 1095,1; PRIMETSHOFER, *Fähigkeit* [Anm. 147], 708; PROVOST, *Canon 1095* [Anm. 151], 82-84; MENDONÇA, A., *Consensual Incapacity for Marriage*: *Jurist* 54 [1994] 477-559, 481).
- 151 KRÄMER, *Kirchenrecht I* (Anm. 124), 131. Ähnlich z.B. LÜDICKE, MKCIC 1095,1; GEROSA, *Recht* (Anm. 124), 290; PRADER, J., *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis. Orientierungshilfe für die Ehevorbereitung und Beratung in Krisenfällen, mit Hinweisen auf die Rechtsordnungen der Ostkirchen*, Bozen u.a. <sup>3</sup>1991, 99. Vgl. DI FELICE, A., *Le innovazioni normative del diritto matrimoniale del nuovo „Codex Iuris Canonici“*: *ME* 108 (1983) 168-195, 182; PROVOST, J.H., *Canon 1095: Past, Present, Future*: *Jurist* 54 (1994) 81-112, 86-88. Gegen BURKE, der c. 1095 auf Quellen der kirchlichen Rechtsgeschichte zurückführt (vgl. BURKE, *Psychology* [Anm. 149], 202f; DERS., *Lack of Discretion of Judgement: Canonical Doctrine and Legislation*: *Jurist* 45 [1985] 171-209, 185f) ist die klare Aussage von Papst JOHANNES PAUL II. in seiner Rota-Ansprache v. 23.1.1992 geltend zu machen (vgl. *OssRom* [dt.] 22 [1992] Nr. 6 v. 7.2.1992, 9). - Zur Entwicklung der Norminhalte von c. 1095 in der Rota-Rechtsprechung vgl. DORDETT, *Eheschließung* (Anm. 150); WEBER, J., „Erfüllungsunvermögen“ in der Rechtsprechung der *Sacra Romana Rota*. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche (Eichstätter Studien NF XVII), Regensburg 1983; MOSIEK, U., *Neuestes aus der Rechtsprechung der R. Rota*: *ÖAKR* 26 (1975) 241-270, 243-257; WIRTH, P., *Die bisherige Rechtsprechung der römischen Rota zur Frage der psychischen Eheunfähigkeit*: *AfkKR* 147 (1978) 71-98 sowie die Auswahl einschlägiger Urteile bei VLADRICH, P.-J., in: *Comentario exégetico*. Bd. III/2 (Anm. 108), 1211. Die kanonistische Literatur zu Ehenichtigkeitsgründen i.S. des heutigen c. 1095 war nach SEBOTT, *Eherecht* (Anm. 149), 126 schon 1983 „nicht mehr zu überschauen“. Vgl. z.B. die zu c. 1095 dokumentierte Literatur bei ZIMMERMANN, M., *Marriage and Code of Canon Law*. *International Documentation 1975-1983*, Strasbourg 1983, 79-90.

stimmung bzw. inhaltliche Füllung der allgemein formulierten Norm ist Aufgabe von Kanonistik und kirchlicher Rechtsprechung<sup>152</sup>.

Die von c. 1095 erfassten Ehenichtigkeitsgründe werden in der deutschsprachigen Fachliteratur häufig unter dem Begriff der „psychischen Eheunfähigkeit“ zusammengefasst<sup>153</sup>. Der CIC spricht nur in c. 1095 n.3 explizit von „causae naturae psychicae“, die es den Betroffenen unmöglich machen, „wesentliche Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen“. Demgegenüber regeln c. 1095 nn.1-2 die Konsensunfähigkeit bei einem Mangel des hinreichenden Vernunftgebrauchs (n.1) bzw. wegen eines „defectus discretionis iudicii“ (n.2). Während diese Vorschriften der nn.1 und 2 die „Eheschließungsunfähigkeit“ normieren<sup>154</sup>, hat c. 1095 n.3 die „Eheführungsunfähigkeit“ zum Gegenstand<sup>155</sup>. Auch hat die in den drei Bestimmungen des c. 1095 normierte *incapacitas* nicht ausschließlich „its cause in the psychological structure of the per-

- 
- 152 Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., Rota-Ansprache v. 26.1.1984: AAS 76 (1984) 643-649, 648. Dazu vgl. auch PROVOST, Canon 1095 (Anm. 151), 110-112.
- 153 Vgl. z.B. BIER, Urteilsfindung (Anm. 104), 145, der dabei auf LÜDICKE verweist (vgl. LÜDICKE, MKCIC 1095,2). Vgl. HEIMERL / PREE, Kirchenrecht (Anm. 111), 216 sowie entsprechend BURKE, C., Some Reflections on Canon 1095: ME 117 (1992) 133-150, 136.
- 154 Über den inhaltlichen Konnex von cc. 1095 nn.1-2 herrscht Konsens. Vgl. LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 40; BURKE, Psychology (Anm. 149), 203f; DERS., Lack (Anm. 151), 193-196; ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 132. Ähnlich BIER, Psychosexuelle Abweichungen (Anm. 137), 359, der jedoch zugleich die rechtssystematisch notwendige Unterscheidung beider Normen betont. Vgl. PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 714; BIANCHI, P., Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. X: L'incapacità a consentire (can. 1095, 1° e 2°): QDirEccl 8 (1995) 201-227, 204-206.
- 155 Dem entspricht die von LÜDICKE (Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Begriffe - Abgrenzungen - Kriterien [EHS.T 105], Frankfurt a.M. 1978) eingeführte Unterscheidung zwischen „Ehevertragsunfähigkeit“ (c. 1095 nn.1-2) und „Eheführungsunfähigkeit“ (c. 1095 n.3). So auch DERS.: MKCIC 1095,1.3-17; HEIMERL / PREE, Kirchenrecht (Anm. 111), 219 und PUZA, Kirchenrecht (Anm. 105), 371. Angesichts der Abkehr des konziliaren Eheverständnisses vom Vertragsmodell wird auch von „Eheschließungs-“ statt von „Ehevertragsunfähigkeit“ gesprochen (so z.B. LÜDECKE, N., Der willensbestimmende Irrtum über das Wesen der Ehe nach c. 1099 CIC als eigenständiger Ehenichtigkeitsgrund: ÖAKR 40 [1991] 23-69, 48; RUF, Recht [Anm. 111], 267). Die von c. 1095 n.3 beschriebene *incapacitas assumendi* wird häufig auch als „Erfüllungsvermögen“ bezeichnet (vgl. DORDETT, Eheschließung [Anm. 150], bes. 68-99; WEBER, Erfüllungsvermögen [Anm. 151]; BIER, Psychosexuelle Abweichungen [Anm. 137], bes. 370; SEBOTT, Eherecht [Anm. 149], 126f; ZAPP, Eherecht [Anm. 147], 138-143). Zum (strittigen) Verhältnis der jeweiligen Norminhalte vgl. z.B. BURKE, C., The Distinction between 2° and 3° of Canon 1095: Jurist 54 (1994) 228-233 bzw. ERRÁZURIZ M., C.J., Riflessioni sulla capacità consensuale nel matrimonio canonico: Ius Ecclesiae 6 (1994) 449-464.

son“<sup>156</sup>. Vielmehr können auch vorübergehende Verwirrungs- oder Schockzustände sowie Einwirkungen von Alkohol o.ä. eine Eheunfähigkeit i.S.v. c. 1095 nn.1-2 bewirken.

#### 4.3.1 Eheunfähigkeit nach c. 1095 n.1

Gemäß c. 1095 n.1 ist unfähig, die Ehe zu schließen, wer keinen „hinreichenden Vernunftgebrauch“ (*usus rationis sufficiens*) hat<sup>157</sup>. Wie in c. 11 - der einzigen weiteren Belegstelle dieser Wendung im CIC/1983 - geht es um ein faktisch vorliegendes und qualifiziertes Vernunftvermögen. Sein erforderlicher Umfang hängt ab vom Gegenstand bzw. Inhalt der jeweiligen Norm: „Sufficient use of reason‘ means the *necessary degree of intelligence* to understand the law and the freedom to implement it“<sup>158</sup>. Der nach c. 1095 n.1 erforderliche *usus rationis sufficiens* ist nach den Ansprüchen zu bemessen, die eine Eheschließung an das Vernunftvermögen der Nupturienten stellt<sup>159</sup>.

Woraus ein Mangel des hinreichenden Vernunftgebrauchs gemäß c. 1095 n.1 resultieren kann, sagt der CIC nicht<sup>160</sup>. In der Fachliteratur werden neben der

<sup>156</sup> BURKE, Psychology (Anm. 149), 206.

<sup>157</sup> Hier wird erstmals „im materiellen Ehe recht der naturrechtliche Grundsatz ausformuliert, daß es ohne hinreichenden Vernunftgebrauch keine gültige Ehe geben könne“ (PRIMETSHOFER, Fähigkeit [Anm. 147], 710). Zur Textgeschichte vgl. LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 28-31.

<sup>158</sup> ORSY, in: CORIDEN / GREEN / HEINTSCHEL, Code of Canon Law (Anm. 108), 32 (eig. Hervorh.). Vgl. SHEEHY, Canon Law (Anm. 107), Rn. 31. Unter offenkundiger Absehung vom Wortlaut des c. 1095 n.1 konstatiert hingegen KAHLER: „Beurteilungsmaßstab ist die Fähigkeit zum Vernunftgebrauch; sie ist absolut, weil sie nicht nur den Vernunftgebrauch im Hinblick auf die Ehe betrifft, sondern den Vernunftgebrauch überhaupt“ (KAHLER, H., Absentia consensus. Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund [AIC 14], Frankfurt a.M. 1999, 350).

<sup>159</sup> Der Gesetzgeber bringt mit c. 1095 n.1 zum Ausdruck, „daß ein Kontrahent nicht nur dann als konsensunfähig zu bezeichnen ist, wenn ihm der Vernunftgebrauch völlig fehlt (amentia), sondern auch, wenn er zwar eine gewisse Fähigkeit zum Erkennen besitzt, aber von der Gewichtigkeit der zu treffenden Entscheidung, nämlich dem personalen Sich-Übergaben und -Annehmen (vgl. c. 1057 § 2) erkenntnismäßig überfordert wird“ (PRIMETSHOFER, Fähigkeit [Anm. 147], 711). Vgl. LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 32; ZAPP, Ehe recht (Anm. 147), 130. Nach LÜDICKE, MKCIC 1095,18 entsprechen die Fälle des c. 1095 n.1 der zivilrechtlichen Nichtigkeit einer Willenserklärung bei Geschäftsunfähigkeit gemäß § 104 Nr. 2 BGB i.V.m. § 105 Abs. 1 BGB sowie bei Bewusstlosigkeit oder vorübergehender Störung der Geistestätigkeit nach § 105 Abs. 2 BGB.

<sup>160</sup> Vgl. MENDONÇA, A., The Incapacity to Contract Marriage: Canon 1095: StCan 19 (1985) 259-325, 266; VILADRICH, in: Comentario exégetico. Bd. III/2 (Anm. 108), 1219-1221. Nach PRIMETSHOFER, Ehe konsens (Anm. 146), 930 vermeidet c. 1095

Geisteskrankheit (v.a. Schizophrenie) verschiedene psychische Krankheiten angeführt sowie schwerwiegende seelische Störungen, Alkoholismus und andere chronische Intoxinationen durch Sucht- oder Rauschmittel<sup>161</sup>. Geistige Behinderungen werden selten erwähnt. Wo sie zur Sprache kommen, wird die Grenze zur Unfähigkeit mit Hilfe von IQ-Werten gezogen: So kann nach HEIMERL / PREE als „grobe Richtlinie“ für die Anwendung des c. 1095 n.1 „gelten: Wer einen IQ von 50% übersteigt, ist fähig zur Abgabe des Ehekonsenses“<sup>162</sup>. Bei aller Vorsicht gegenüber Abgrenzungen, die sich allein nach dem IQ richten, weist der hier genannte Grenzwert doch in dieselbe Richtung wie die eingangs vorgenommene Eingrenzung des Personenkreises von Menschen mit geistiger Behinderung, für den eine Eheschließung in Frage kommt: Entsprechend der AAMR-Klassifizierung gilt ein IQ von über 50 als leichte bzw. allenfalls mittlere geistige Behinderung.

Menschen mit einer geistigen Behinderung dieses Grades sind zum Erwerb des notwendigen Mindestwissens ebenso in der Lage wie sie grundsätzlich die nötige Einsichtsfähigkeit in das Wesen der Ehe aufbringen können. Für den aus der Sicht von Psychologie und Pädagogik für eine Eheschließung in Frage kommenden Personenkreis ist demnach auch aus kirchenrechtlicher Sicht das Vorliegen eines hinreichenden Vernunftgebrauchs anzunehmen<sup>163</sup>. Eine Eheunfähigkeit nach c. 1095 n.1 besteht nicht.

#### 4.3.2 Eheunfähigkeit nach c. 1095 n.2

Gemäß c. 1095 n.2 liegt eine Eheschließungsunfähigkeit vor bei Menschen, die zwar einen hinreichenden Vernunftgebrauch haben, jedoch zum Zeitpunkt der

„offensichtlich mit Bedacht den Hinweis auf konkrete psychische oder physische Störungen“. Vgl. KRÄMER, Kirchenrecht I (Anm. 124), 131; PROVOST, J.H., Sources for Canon 1095, 1°: Jurist 54 (1994) 257-333.

161 Vgl. z.B. HEIMERL / PREE, Kirchenrecht (Anm. 111), 216; LÜDICKE, MKCIC 1095,3; PRADER, Eherecht (Anm. 151), 100; PUZA, Kirchenrecht (Anm. 105), 372; RUF, Recht (Anm. 111), 267f; SCHWENDENWEIN, Kirchenrecht (Anm. 141), 380f; ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 130; MENDONÇA, Consensual Incapacity (Anm. 150), 491.

162 HEIMERL / PREE, Kirchenrecht (Anm. 111), 217. Entsprechend DORDETT, der zudem auf ein Urteil coram Fiore vom 17.1.1963 verweist, das Debität, die nach traditionellen Einteilungen bei ca. 50-70% der Normalintelligenz liegt (vgl. ebd.), „lediglich als eine geistige Einfältigkeit (simplicitas spiritus) (versteht), die den Ehekonsens nicht verungültigt“ (DORDETT, Eheschließung [Anm. 150], 46). Auch STUART subsumiert nur „severe mental retardation“ unter c. 1095 n.1 (STUART, E.F., Dissolution and Annulment of Marriage by the Catholic Church, Sydney 1994, 159 [eig. Hervorh.]).

163 Zu Nachweis- und Definitionsproblemen eines „hinreichenden“ Vernunftgebrauchs gemäß c. 1095 n.1 vgl. zudem LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 33f.

Eheschließung „an einem schweren Mangel des Urteilsvermögens leiden hinsichtlich der wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten, die gegenseitig zu übertragen und zu übernehmen sind“. Mit dieser Norm hat der Gesetzgeber vor dem Hintergrund zeitgenössischer psychologischer Erkenntnisse über die menschliche Persönlichkeit, ihre Struktur und mögliche Störungen einen neuen Ehenichtigkeitsgrund in den CIC aufgenommen<sup>164</sup>. So setzt c. 1095 n.2 maßgeblich „die Erfahrung und Einsicht voraus, daß es bei Verstand und Willen in ihrer Bedeutung für die Ehegültigkeit nicht um die Intaktheit zweier real voneinander getrennter ‚Persönlichkeitsbereiche‘ geht, sondern vielmehr um eine der Bedeutung der Ehe im kirchlichen Verständnis proportionierten Interaktionsfähigkeit von Verstand und Wille, da durch Störung einer der Komponenten immer die Gesamtpersönlichkeit in ihrer ‚psychischen Einheit‘ tangiert ist“<sup>165</sup>.

Über das in c. 1095 n.2 konkret Gemeinte hat nach LÜDICKE „in der Codex-Reformkommission wenig Klarheit bestanden“<sup>166</sup>. Die Interpretation des *defectus discretionis iudicii* wie auch die inhaltliche Füllung und Bewertung dessen, was der CIC *iura et officia matrimonialia essentialia* nennt, obliegen in besonderer Weise kanonistischer Forschung und kirchlicher Judikatur<sup>167</sup>.

Mit der Rede von „wesentlichen ehelichen Rechten und Pflichten“ in c. 1095 n.2 fällt der Gesetzgeber zumindest terminologisch in die Vorstellungswelt des Vertragsmodells zurück, während der CIC durch das geänderte Ehe- und Konsensverständnis der cc. 1055-1057 „Abstand nehmen (wollte) von einem Eheverständnis, das sich auf präzise beschreibbare und womöglich erschöpfend benennbare Rechte und Pflichten stützt“<sup>168</sup>. Zwar spricht c. 1095 n.2 dessen

<sup>164</sup> Vgl. ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 132; PRADER, Eherecht (Anm. 151), 100.

<sup>165</sup> LÜDECKE, Irrtum (Anm. 155), 48. Vgl. ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 132f; SHEEHY, Canon Law (Anm. 107), Rn. 2185; HUBER, J., Verstand und Wille in der menschlichen Freiheit. Philosophisches, Psychologisches und Kanonistisches zur *discretio iudicii*: MIRABELLI, C. u. a. (Hrsg.), Winfried SCHULZ in memoriam. Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht (AIC 8), Frankfurt a.M. 1999, 209-223, 389-391.

<sup>166</sup> LÜDICKE, MKCIC 1095,4. Vgl. *Communicationes* 7 (1975) 41-49, die Vor- und Textgeschichte des c. 1095 n.2 bei LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 34-36 sowie seine „fontes“ bei PROVOST, J.H., Canon 1095, 2° Seen from Its Sources: *Jurist* 56 (1996) 824-874.

<sup>167</sup> Vgl. die bereits zitierte Rota-Ansprache v. 26.1.1984 (Anm. 152), 648 sowie dazu: LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 36; LÜDECKE, Ausschuß (Anm. 141), 133.

<sup>168</sup> LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 38. Vgl. DERS., *Matrimonial Consent in Light of a Personalist Concept of Marriage: On the Councils's New Way of Thinking about Marriage*: *StCan* 433 (1999) 473-503, 495. Nach DERS., Canon 1095 (Anm. 104), 38 bleibt unklar, was die PCR „dazu bewogen hat, die *discretio iudicii* auf Rechte und Pflichten zu beziehen, die wechselseitig zu geben und zu nehmen sind“. LÜDECKE

ungeachtet von *iura et officia matrimonialia essentialia*; eine Definition dieser Rechte und Pflichten gibt der Gesetzgeber gleichwohl nicht. Die konkreten Inhalte sind aus der Wesensumschreibung der Ehe in cc. 1055 § 1 und 1056 i.V.m. c. 1101 § 2 zu erschließen<sup>169</sup>.

Unter dem Vorbehalt, dass die Formulierung einzelner Rechte und Pflichten dem Eheverständnis des II. Vatikanums wie auch des CIC nur eingeschränkt gerecht wird<sup>170</sup>, gelten als *iura et officia matrimonialia essentialia* gemäß c. 1095 n.2 unter anderem: die Pflicht zur Wahrung der Einheit der Ehe und zur ehelichen Treue, das Recht auf wie auch die Pflicht zur Gestaltung eines *consortium totius vitae* sowie das gegenseitig einzuräumende Recht auf Geschlechtsgemeinschaft und Elternschaft<sup>171</sup>. Auch die Pflicht zur Versorgung und Erziehung von Nachkommenschaft (*educatio proles*) sei unter die ehelichen Rechte und Pflichten i.S.v. c. 1095 n.2 zu subsumieren<sup>172</sup>.

---

spricht diesbezüglich von rechtspolitisch oder redaktionell motivierten „Relikten“ (LÜDICE, Ausschuß [Anm. 141], 171).

169 Vgl. PREE, H., Neuestes aus der Ehejudikatur der Rota Romana: AfkKR 159 (1990) 60-93, 61 bzw. DERS., Neuestes aus der Rota-Judikatur zu den Tatbeständen des c. 1095, 2° und 3° CIC: AfkKR 163 (1994) 365-405, 375. Vgl. BURKE, Psychology (Anm. 149), 204f; LÜDICE, Canon 1095 (Anm. 104), 39; DERS., MKCIC 1095,4; SCHWENDENWEIN, Kirchenrecht (Anm. 141), 379f; WRENN, L.G., Canon 1095: A Bird's Eye View: Jurist 44 (1984) 220-242, 241f; ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 133; ähnlich VILADRICH, in: Comentario exégetico. Bd. III/2 (Anm. 109), 1224. Vgl. MENDONÇA, Incapacity (Anm. 160), 278; zudem auch CUSCHIERI, A., Bonum Coniugum (c. 1055,1) and Incapacitas Contrahendi (c. 1095, 2-3) in the New Code of Canon Law: ME 108 (1983) 334-347, 344f.

170 Dies betont auch LÜDICE, Canon 1095 (Anm. 104), 55f.

171 Vgl. LÜDICE, MKCIC 1095,4; BURKE, Psychology (Anm. 149), 204; ähnlich PRIMETSHOFER, Ehekonsens (Anm. 146), 938-941. Vgl. LAUKEMPER-ISERMANN, B., Ausgewählte Beispiele englischsprachiger Ehejudikatur zum mangelnden Urteilsvermögen (c. 1095, 2° CIC): DPM 3 (1996) 217-223, 219. Gleichwohl sind „die *iura et officia essentialia* begrifflich noch nicht abschließend als geklärt anzusehen“ (PREE, Neuestes aus der Rota-Judikatur [Anm. 169], 375; vgl. LÜDICE, Canon 1095 [Anm. 104], 29). Vgl. MENDONÇA, Incapacity (Anm. 160), 278; WRENN, Canon 1095 (Anm. 169), 242 sowie BIER, Psychosexuelle Abweichungen (Anm. 137), 375, der zudem darauf hinweist, dass „die Bandbreite der möglicherweise relevant werdenden Elemente der Ehe theoretisch auch nicht vollständig erfassbar“ sei. Dies gilt v.a. hinsichtlich der Bestimmung des *bonum coniugum* und der ihm zuzurechnenden Elemente (vgl. ebd., 345).

172 Vgl. PRIMETSHOFER, Ehekonsens (Anm. 146), 939. So BIER, Psychosexuelle Abweichungen (Anm. 137), 375; BURKE, Psychology (Anm. 149), 204 sowie bes. SCHMIDT, K.W., „*Educatio Proles*“ and the Validity of Marriage: Jurist 55 (1995) 243-280, 274, während LÜDICE, MKCIC 1095,4 diese Zuordnung für strittig hält. Allerdings bezeichnet Papst JOHANNES PAUL II. schon 1981 im Apost. Schreiben „*Familiaris con-*



Wenn das Urteilsvermögen der Nupturienten im Hinblick auf diese *iura et officia matrimonialia essentialia* stark eingeschränkt ist, gelten sie nach c. 1095 n.2 als unfähig (*incapax*), die Ehe zu schließen. Ein entsprechender *defectus discretionis iudicii* liegt vor, wenn „eine Person, ohne dauernd oder vorübergehend geisteskrank zu sein, in ihrer Werteinsicht, Urteilsfähigkeit und freien Entscheidungsfähigkeit so stark beeinflusst ist, daß die Abgabe eines den Erfordernissen des Naturrechts entsprechenden Ehekonsenses nicht möglich ist. M.a.W., das Fehlen der ‚discretio iudicii‘ bedeutet, daß der Betreffende, aus welchen Gründen immer, die Ehe nicht als das sieht und bewertet, was sie in der Tat ist. Infolgedessen kann sein Wille gar nicht auf die Ehe gerichtet sein“<sup>173</sup>.

Für eine Eheschließung ist neben dem kognitiven Erfassen der abstrakten ehelichen Rechte und Pflichten ein gereiftes Urteilsvermögen erforderlich: Die Brautleute müssen in der Lage sein, kritisch zu beurteilen und abzuwägen, was die Eheschließung mit dem bzw. der konkreten Partner(in) bedeutet und welche Folgen diese Entscheidung hat<sup>174</sup>. Nicht jede Einschränkung des Urteilsvermögens bewirkt eine Konsensunfähigkeit gemäß c. 1095 n.2. Ein entsprechender *defectus discretionis iudicii* muss nach dem Wortlaut des Canons „schwer“ (*gravis*) sein. Verlangt wird „nicht ein idealisiertes Höchstmaß an Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit, sondern - wegen des zu wahrenen natürlichen Rechtes auf Ehe - eben das notwendige Mindestmaß“<sup>175</sup>. Mangels näherer Bestimmungen muss die Rechtsprechung die allgemeinen Formulierungen

---

sortio“ (n. 36) das eheliche Recht und die Pflicht zur Erziehung als „wesentlich“ (vgl. AAS 74 [1982] 81-191, 126f).

- 173 PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 715. Vgl. KRÄMER, Kirchenrecht I (Anm. 124), 131; PRADER, Eherecht (Anm. 151), 100f; RUF, Recht (Anm. 111), 268; SCHWENDENWEIN, Kirchenrecht (Anm. 141), 381; WRENN, Canon 1095 (Anm. 169), 240 sowie O'ROURKE, J.J., Lack of Due Discretion: Jurist 52 (1992) 715-722.
- 174 Vgl. LAUKEMPER-ISERMANN, Ausgewählte Beispiele (Anm. 171), 218; KAHLER, Absentia consensus (Anm. 158), 350 sowie MENDONÇA, A., The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent: StCan 21 (1987) 67-123, 100f; DERS., Consensual Incapacity (Anm. 150), 493-499; PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 716; WRENN, Canon 1095 (Anm. 169), 240. Zur Konsensfähigkeit gemäß c. 1095 n.2 genügt nach PRIMETSHOFER, Ehekonsens (Anm. 146), 930 „ein Entwicklungsstadium in bezug auf Erkennen und Wollen, das in einem normalen Menschen nach erreichter Pubertät anzutreffen ist“.
- 175 LAUKEMPER-ISERMANN, Ausgewählte Beispiele (Anm. 171), 219. Vgl. PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 718f; SCHÖCH, N., Die kirchenrechtliche Interpretation der Grundprinzipien der christlichen Anthropologie als Voraussetzung für die eheprozessrechtliche Beurteilung der psychischen Ehekonsensunfähigkeit. Eine kanonistische Studie unter besonderer Berücksichtigung der päpstlichen Allokutionen und der Judikatur der Römischen Rota (AIC 15), Frankfurt a.M. 1999, 173-177.

des c. 1095 n.2 „für jeden konkreten Fall inhaltlich näher bestimmen“<sup>176</sup>. Die Gründe, die in kirchlicher Judikatur und Kanonistik als Tatbestände des c. 1095 n.2 gewertet werden, sind vielfältig und durch pauschale Normen oder Richtlinien kaum erfassbar<sup>177</sup>. Die Entscheidung über das Vorliegen eines *gravis defectus discretionis iudicii* ist nur im Einzelfall möglich.

Ein schwerer Mangel des Urteilsvermögens i.S.v. c. 1095 n.2 kann sich aus permanenten ebenso wie aus nur vorübergehenden Zuständen der Person ergeben. Entsprechende Unzulänglichkeiten bzw. Defekte können im Bereich des intellektuellen oder auch des volitiven Vermögens bestehen und unterschiedlichste Ursachen haben<sup>178</sup>. Verschiedene Formen geistiger Behinderung können dazu gehören. Als Regel darf dies vor dem Hintergrund der Einsicht aus Psychologie und Pädagogik und angesichts der nur begrenzten Verlässlichkeit von Prognosen gleichwohl nicht vermutet werden. Eine solche Annahme hätte zudem keine gesetzliche Grundlage im CIC.

Bei dem hier behandelten Personenkreis von Menschen mit geistiger Behinderung ist die Einsichtsfähigkeit in Sinn und Konsequenzen einer Eheschließung vorauszusetzen<sup>179</sup>. Gleichwohl kann eine geistige Behinderung den Tatbestand des c. 1095 n.2 erfüllen, wenn sie das Urteilsvermögen der Nupturienten zum Zeitpunkt der Eheschließung in einem Ausmaß beeinträchtigt, das aus der

<sup>176</sup> WEBER, M., Die Rechtsprechung der Romana Rota zu c. 1095, 2° und 3° CIC im Gerichtsjahr 1991: DPM 2 (1995) 193-206, 195. „Das einzig objektiv gültige und juristisch relevante Kriterium liegt in der Bezugsetzung der psychischen Unfähigkeit mit den wesentlichen ehelichen Pflichten“ (SCHÖCH, Interpretation [Anm. 175], 222). Die Schwierigkeiten, das zur Eheschließung nötige Mindestmaß der *discretio iudicii* in Ermangelung objektiver Kriterien zu bestimmen, zeigt EGAN, E.F., The Nullity of Marriage for Reason of Insanity or Lack of Due Discretion of Judgement: EIC 39 (1983) 9-54, 21-26.

<sup>177</sup> Vgl. HEIMERL / PREE, Kirchenrecht (Anm. 111), 218.

<sup>178</sup> Vgl. PRIMETSHOFER, Ehekonsens (Anm. 146), 930f bzw. DERS., Fähigkeit (Anm. 147), 717. Dazu auch MENDONÇA, Incapacity (Anm. 160), 275f; DERS., Consensual Incapacity (Anm. 150), 499-505 sowie SHEEHY, Canon Law (Anm. 107), Rn. 2187, der als Gründe eines *gravis defectus discretio iudicii* exemplarisch „very low intelligence, brain damage, mental illness, personality disorder“ anführt. Hinzu kommen u.a. chronischer Alkoholismus (vgl. z.B. WEBER, Rechtsprechung [Anm. 176], 195f; CASTELL, E., Alkoholismus in der Rechtsprechung der Rota Romana [AIC 4], Frankfurt a.M. 1997, bes. 165-170), schwerwiegende alters- oder anderweitig bedingte Unreife (vgl. PRIMETSHOFER, Fähigkeit [Anm. 147], 718f; WEBER, Rechtsprechung [Anm. 176], 196-198) sowie Zustände tiefgreifender seelischer Erschütterung zum Zeitpunkt der Eheschließung, z.B. ausgelöst durch einen „*metus ab intrinseco incus-sus*“ (vgl. PRIMETSHOFER, Ehekonsens [Anm. 146], 931; HEIMERL / PREE, Kirchenrecht [Anm. 111], 229).

<sup>179</sup> Vgl. oben 2.2.

Sicht kirchlicher Judikatur rechtlich relevant ist. Eine Entscheidung darüber ist jedoch stets nur im Einzelfall<sup>180</sup> und im Nachhinein möglich<sup>181</sup>. C. 1095 n.2 ist kein Ehehindernis; eine rechtliche Handhabe, die Eheschließung zu verhindern, bietet er nicht.

#### 4.3.3 Eheunfähigkeit nach c. 1095 n.3

Sind geistige Behinderungen „Ursachen psychischer Natur“<sup>182</sup> gemäß c. 1095 n.3, aufgrund derer die Eheleute „wesentliche Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen nicht imstande sind“? Die Gründe für eine Eheführungsunfähigkeit müssen nach geltendem Recht „im weitesten Sinne psychischer Natur sein“<sup>183</sup>. Ob sie dauerhaft oder heilbar sind, ist ohne rechtliche Relevanz. Maßgeblich ist allein, ob die Eheführungsunfähigkeit zum Zeitpunkt der Ehe-

180 Denn nur im Einzelfall ist der von der Rota-Rechtsprechung erhobene Anspruch zu erfüllen, dass bei „der Beurteilung der Frage, ob eine im Sinne von c. 1095, n.2° ausreichende *discretio iudicii* vorliege, (...) nicht punktuell, gleichsam monokausal auf Reife des Intellekts und/oder des Willens abzustellen (sei), sondern (...) die Gesamtpersönlichkeit des Kontrahenten entsprechend berücksichtigt werden (müsse)“ (PRIMETSHOFER, Fähigkeit [Anm. 147], 718).

181 Vgl. z.B. RUF, Recht (Anm. 111), 269.

182 So die gegenüber der bischöflich autorisierten Übersetzung von „*causas naturae psychicae*“ in c. 1095 n.3 („Gründe der psychischen Beschaffenheit“) angemessenere Übertragung von LÜDICKE, MKCIC 1095,1. Vgl. hierzu sowie zu Übersetzungsschwierigkeiten im Englischen PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 719; PUZA, Kirchenrecht (Anm. 105), 379; STUART, Dissolution (Anm. 162), 165f.

183 BIER, G., Ehenichtigkeit in Fällen des c. 1095, 3° nur bei dauerhaftem Unvermögen? Anmerkungen zu einer immer noch strittigen Frage: DPM 3 (1996) 155-165, 156 (eig. Hervorh.). Vgl. dazu auch MENDONÇA, Incapacity (Anm. 160), 296f. - Die Kodifizierung der *incapacitas assumendi* als eigenständiges *caput nullitatis* ist die Folge einer Entwicklung in der Rota-Rechtsprechung. Diese hatte die Unfähigkeit zur Übernahme bzw. Erfüllung wesentlicher ehelicher Verpflichtungen zunehmend als Ehenichtigkeitsgrund anerkannt. Ausgangspunkt waren dabei Fälle psychosexueller „Anomalien“. Vgl. WEBER, Erfüllungsunvermögen (Anm. 151), 75; BURKE, Psychology (Anm. 149), 205 (zu Tatbeständen vgl. die Zusammenstellungen von Rota-Sentenzen bei BIER, Psychosexuelle Abweichungen [Anm. 137], 214-290; DORDETT, Eheschließung [Anm. 150], 77-84 und WEBER, Erfüllungsunvermögen [Anm. 151], 36-68). Hier setzte auch die Arbeit der PCR am Norminhalt des c. 1095 n.3 CIC/1983 an (vgl. *Communicationes* 3 [1971] 77). Gleichwohl war die Einbeziehung auch nicht-sexueller psychischer Anomalien stets in der Diskussion (vgl. *Communicationes* 7 [1975] 50). Erst in der Endredaktion wurde der Text des c. 1095 n.3 von „*ob gravem anomaliam psychicam*“ in „*ob causas naturae psychicae*“ geändert. Vgl. *Communicationes* 9 (1977) 370f. Während LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 47 dies nur als „Straffung“ interpretiert, misst BIER, Psychosexuelle Abweichungen (Anm. 137), 366 der Änderung größere Bedeutung zu (ähnlich WRENN, Canon 1095 [Anm. 169], 241).

schließung vorgelegen hat<sup>184</sup>. C. 1095 n.3 erfasst nicht nur psychosexuelle Anomalien oder psychische Krankheiten, sondern alle die Persönlichkeitsstruktur betreffenden Störungen, die eine Unfähigkeit im o.g. Sinn bewirken<sup>185</sup>.

Papst JOHANNES PAUL II. hat in seiner Rota-Ansprache vom 5.2.1987 den von der PCR verworfenen Ausdruck der (psychischen) Anomalie gleichwohl wie-

184 Vgl. ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 140. Dagegen u.a. PRADER, Eherecht (Anm. 151), 101; SCHÖCH, Interpretation (Anm. 175), 231; BOCCAFOLA, K., *De relatione inter postulatum perpetuitatis canonis 1084, § 1 ac incapacitatem assumendi onera essentialia, scilicet caput nullitatis canonis 1095, 3°*: PRC 83 (1994) 93-117. Der umstrittene Anspruch auf Dauerhaftigkeit resultiert rechtsgeschichtlich aus der Parallelisierung von physischer Impotenz und *incapacitas assumendi* als einer *impotentia moralis*. Es setzt sich in Rechtsprechung und Lehre jedoch zunehmend die Meinung durch, dass die *perpetuitas* einer *causa naturae psychicae* nach c. 1095 n.3 für die Beurteilung der Nichtigkeit einer Ehe rechtlich irrelevant sei. Vgl. LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 49; PREE, Neuestes aus der Ehejudikatur (Anm. 169), 77f; PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 725; MENDONÇA, *Incapacity* (Anm. 160), 308. Dazu ausführlich: BIER, Ehenichtigkeit (Anm. 183) sowie PAVANELLO, P. *Il requisito della perpetuità nell'incapacità di assumere le obbligazioni essenziali del matrimonio (can. 1095,3°)*: PRC 83 (1994) 119-144.

185 Vgl. PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 720f; BIANCHI, P., *Il pastore d'anime e la nullità del matrimonio. XI: L'incapacità ad assumere gli obblighi essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*: QDirEcl 8 (1995) 424-449, 435; VILADRICH, in: *Comentario exégetico*. Bd. III/2 (Anm. 108), 1231; WRENN, Canon 1095 (Anm. 169), 241; ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 141. „The psychic factor itself is not the cause of invalidity, rather the gravity of the affliction is the root of the incapacity“ (DOYLE, in: CORIDEN / GREEN / HEINTSCHEL, *Code of Canon Law* [Anm. 108], 778). Vgl. EGAN, Nullity (Anm. 176), 47-51; SCHÖCH, Interpretation (Anm. 175), 220; LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 54 sowie POMPEDDA, M.F., *Il consenso matrimoniale*: GROCHOLEWSKI, Z. / POMPEDDA, M.F. / ZAGGIA, C. (Hrsg.), *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e processuale*, Padua 1984, 132. „Beispiele solcher Persönlichkeitsstörungen, die trotz der rechtssystematisch grundsätzlich erforderlichen Abhebung allerdings de facto fließende Grenzen zu den in c. 1095 Nr.1-2 erfaßten Sachverhalten aufweisen können, sind etwa Psychose, Neurose, Psychopathie, Soziopathie, aber vor allem auch alters- wie entwicklungsbedingte Unreife zur Erfüllung der sich aus der Verantwortung für Ehe und Familie ergebenden Anforderungen“ (ZAPP, Eherecht [Anm. 147], 140 [H.i.O.]). Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1095,12.17; PRADER, Eherecht (Anm. 151), 101; PRIMETSHOFER, Ehekonsens (Anm. 146), 944. Vgl. auch den Versuch einer Zusammenstellung bei SCHÖCH, Interpretation (Anm. 175), 233f sowie die Sammlung von Tatbestandsformen nach der Rota-Judikatur bei MENDONÇA, *Effects* (Anm. 174), 106-120; WEBER, Rechtsprechung (Anm. 176), 198-206; PINTO GÓMEZ, J.M., *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*: GROCHOLEWSKI, Z. / CÁRCEL ORTÍ, V. (Hrsg.), *Dilexit iustitiam*, FS A. SABATTANI, Città del Vaticano 1984, 17-37, 30-34; PREE, Neuestes aus der Rota-Judikatur (Anm. 169), 388-390.

der aufgegriffen: Eine „wirkliche Unfähigkeit“ i.S.v. c. 1095 nn.2 und 3 sei nur dann anzunehmen, „wenn eine schwere Form von Anomalie vorliegt, die, wie auch immer man sie definieren will, die Fähigkeit des Partners, zu verstehen und/oder zu wollen, wesentlich beeinträchtigt“<sup>186</sup>. Zudem müsse bei der Beurteilung entsprechender Sachverhalte „das Prinzip klar bleiben, daß *nur die Unfähigkeit und nicht schon die Schwierigkeit*, das Jawort zu geben und eine echte Lebens- und Liebesgemeinschaft zu verwirklichen, die Ehe nichtig macht“<sup>187</sup>.

Eine vollständige Auflistung aller Tatbestände des c. 1095 n.3 ist nicht möglich<sup>188</sup>. Die kirchliche Rechtsprechung hat im kritischen Dialog mit den Humanwissenschaften darüber zu entscheiden, wann im Einzelfall zum Zeitpunkt der Eheschließung tatsächlich eine Eheführungsunfähigkeit vorgelegen hat<sup>189</sup>. Dies gilt auch für Ehen von Menschen mit geistiger Behinderung. Zwar wird v.a. die Fähigkeit geistig behinderter Menschen zur Erziehung von Nachkommen häufig in Frage gestellt<sup>190</sup>. Solche Zweifel erlauben aber keine pau-

- 
- 186 Papst JOHANNES PAUL II., Rota-Ansprache v. 5.2.1987: OssRom (dt.) 17 (1987) Nr. 8 v. 20.2.1987, 10. PREE, Neuestes aus der Ehejudikatur (Anm. 169), 77 konstatiert mit Verweis auf die Rota-Rechtsprechung, es muss „sich nicht um eine psychosexuelle Anomalie handeln, sondern es genügt eine psychische Anomalie“ (H.i.O.). Bei PREE ist der Begriff der Anomalie allerdings nicht auf Krankheiten im eigentlichen Sinn beschränkt (vgl. ebd.). Vgl. auch VILADRICH, in: Comentario exégetico. Bd. III/2 (Anm. 108), 1247f.
- 187 Papst JOHANNES PAUL II., Rota-Ansprache v. 5.2.1987: OssRom (dt.) 17 (1987) Nr. 8 v. 20.2.1987, 10 (eig. Hervorh.). Vgl. auch DERS., Rota-Ansprache v. 25.1.1988: OssRom (dt.) 18 (1988) Nr. 7 v. 12.2.1988, 9-11, 10. Vgl. BIER, Ehenichtigkeit (Anm. 183), 161; MENDONÇA, Effects (Anm. 174), 83; POMPEDDA, Consenso (Anm. 185), 136. Zur Relation von Schwierigkeit und Unmöglichkeit vgl. LÜDICKE, Canon 1095 (Anm. 104), 48 bzw. die Abgrenzung bei SCHÖCH, Interpretation (Anm. 175), 219-234.
- 188 Vgl. SHEEHY, Canon Law (Anm. 107), Rn. 2191; SCHÖCH, Interpretation (Anm. 175), 233. Die nach PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 729 „vollständigste, wengleich auch nicht erschöpfende Liste“ bietet PINTO GOMEZ, Incapacitas assumendi (Anm. 185), 30-34.
- 189 Vgl. ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 141f; BIER, Psychosexuelle Abweichungen (Anm. 137), 468f sowie die Aufarbeitung der Rota-Rechtsprechung bei GRESSIER, J., L'incapacité d'assumer les obligations essentielles du mariage (c. 1095, 3°). Acquis et incertitudes de la jurisprudence rotale en 1993: RDC 44 (1994), n.1, 1-55.
- 190 Vgl. KRÄMER, Kirchenrecht I (Anm. 124), 132; DERS., Recht (Anm. 124), 83. Nach ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 140 dürften geistig behinderte Menschen in vielen Fällen „zur Erfüllung der sich aus der Verantwortung für Ehe und Familie ergebenden Anforderungen“ nicht in der Lage sein. Gemäß GS 48 stellte jedoch auch ein grundsätzliches Unvermögen zur Kindeserziehung einen Tatbestand des c. 1095 n.3 dar (vgl. ZAPP, Eherecht [Anm. 147], 140). Vgl. u.a. BIER, Psychosexuelle Abweichungen

schale Feststellung der Eheunfähigkeit von Menschen mit geistiger Behinderung.

Die im Diskurs von Psychologie und Heilpädagogik übliche<sup>191</sup> Trennung von Ehefähigkeit und der Fähigkeit zur Kindesversorgung und -erziehung ist für das kirchliche Recht nicht möglich: Nach c. 1055 § 1 ist die Ehe ausdrücklich hingeordnet auf Zeugung *und* Erziehung von Nachkommen; dementsprechend „wird auch die Fähigkeit zur *Erziehung* von Kindern im Sinne einer grundsätzlichen Daseinsvorsorge als wesentliches Element der Ehe angesehen“<sup>192</sup>. Eine zum Zeitpunkt der Eheschließung bestehende Unfähigkeit zur Versorgung und Erziehung von Nachkommenschaft begründet die Eheunfähigkeit nach c. 1095 n.3<sup>193</sup>. Ob geistig behinderte Menschen a priori als erziehungsunfähig anzusehen sind, ist vor dem Hintergrund der eingangs angestellten Überlegungen mehr als fraglich: Eine gelungene Elternschaft von Menschen mit geistiger Behinderung ist durchaus möglich. Zudem legt der kirchliche Gesetzgeber nicht fest, in welchem Umfang die Eheleute zur Erziehung ihrer Kinder in der Lage sein müssen<sup>194</sup>. Selbst eine solche Grenzziehung könnte eine Ehe jedoch nicht verhindern, da c. 1095 n.3 kein Ehehindernis darstellt. Insofern darf geistig behinderten Menschen die Eheschließung nicht wegen vermuteter Probleme bei der Kindeserziehung verweigert werden.

Die weitergehende Präsomption, bei *jeder* geistigen Behinderung liege eine Eheführungsunfähigkeit nach c. 1095 n.3 vor, ist vor dem Hintergrund einschlägiger psychologischer und pädagogischer Erkenntnisse unzulässig. Da der Gesetzgeber c. 1095 n.3 zudem den Bestimmungen über den Ehekonsens zugeordnet hat, diese Norm also ungeachtet der kanonistischen Kritik an dieser

(Anm. 137), 375; MENDONÇA, Incapacity (Anm. 160), 301; PRIMETSHOFER, Ehekonsens (Anm. 146), 944.

191 Vgl. SPORKEN, Sexualethik (Anm. 29), 177; KATZ, Sexualität (Anm. 33), 62; TEN THIJ, Problem (Anm. 27), 81.

192 PRIMETSHOFER, Ehekonsens (Anm. 146), 944 (H.i.O.). Vgl. DERS., Fähigkeit (Anm. 147), 729; BIER, Psychosexuelle Abweichungen (Anm. 137), 375; MENDONÇA, Incapacity (Anm. 160), 301; ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 140.

193 Vgl. MUSSINGHOFF, H., Ausschluß der Erziehung als Ehenichtigkeitsgrund?: AfkKR 156 (1987) 63-94, 93; ZAPP, Eherecht (Anm. 147), 140.

194 Aus dem in c. 795 formulierten Ideal einer „wahren (katholischen) Erziehung“ lässt sich kein konkreter Maßstab ableiten, um eine Erziehungsunfähigkeit im Voraus festzustellen. Nach MUSSINGHOFF, Ausschluß (Anm. 193), 93 kann es im Sinne der Rota-Rechtsprechung bei der Erziehungsfähigkeit „nur um die Grundbefähigung gehen, d.h., der Ehepartner muß fähig sein, die Grunderziehung selbst zu besorgen oder durch Erzieher besorgen zu lassen“. Vgl. auch PRIMETSHOFER, Fähigkeit (Anm. 147), 729; GERINGER, K.-Th., Zur Ehefähigkeit von AIDS-Infizierten: AfkKR 156 (1987) 140-148, 147.

Einordnung rechtssystematisch nicht als Ehehindernis zu behandeln ist<sup>195</sup>, gilt wie schon für c. 1095 n.2: Eine Entscheidung über die potentielle Nichtigkeit einer Ehe von Menschen mit geistiger Behinderung ist nur nachträglich im jeweiligen Einzelfall möglich. Eine rechtliche Grundlage zur Verhinderung der Eheschließung gibt es nach geltendem Recht nicht<sup>196</sup>.

#### 4.4 Zusammenfassung und Folgerungen

Abgesehen von ihrer Erwähnung in c. 777 n.4 finden geistig behinderte Menschen im kirchlichen Gesetzbuch keine ausdrückliche Berücksichtigung. Auch wo der CIC vom „Vernunftgebrauch“ bzw. dessen Mangel spricht, sind Menschen mit geistiger Behinderung nicht zwangsläufig erfasst. Aufgrund des nach c. 97 § 2 Satz 2 vom siebten Lebensjahr an zu präsumierenden Vernunftgebrauchs ist die Anwendbarkeit des c. 99 im Einzelfall und im *forum externum* nachzuweisen. Menschen mit geistiger Behinderung können einen i.S.v. c. 11 qualifizierten *usus rationis* besitzen bzw. erlangen. Zudem ist für den hier in Frage stehenden Personenkreis ein nach c. 1095 n.1 für die Ehe hinreichender Vernunftgebrauch vorauszusetzen.

Menschen mit geistiger Behinderung unterliegen hinsichtlich der Ausübung ihres Rechts auf Ehe keinen spezifischen rechtlichen Beschränkungen: Weder die Ehehindernisse noch Trau- und Eheverbote stehen ihrer Eheschließung entgegen. Geistige Behinderungen können im jeweils zu beurteilenden Einzelfall die Tatbestände des c. 1095 nn.2 oder 3 erfüllen. Eine rechtliche Grundlage zur Verhinderung einer Eheschließung ergibt sich daraus nicht<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Auch das Ehevorbereitungsprotokoll zählt keine der Bestimmungen des c. 1095 zu den Ehehindernissen (vgl. Anm. 11 der Anmerkungstafel, in: REINHARDT, Trauung [Anm. 128], 24). Doch selbst wenn man c. 1095 n.3 als Ehehindernis verstünde, wäre fraglich, ob angesichts der bleibenden Zweifel an der tatsächlichen Tatbestandserfüllung die Eheschließung verhindert werden dürfte. Unbeschadet der Problematik einer inhaltlichen Parallelisierung von c. 1095 n.3 und c. 1084 § 1 (vgl. Anm. 184) vgl. in diesem Kontext die Bestimmung des c. 1084 § 2 sowie dazu LÜDECKE, Eheschließung als Bund (Anm. 137), 958.

<sup>196</sup> Vgl. die entsprechenden Schlussfolgerungen zu c. 1095 n.2 (vgl. oben 4.3.2.)

<sup>197</sup> RUF, Recht (Anm. 111), 269 meint, bei „zweifelsfreiem“ Vorliegen eines Tatbestandes nach c. 1095 könne „die Eheschließung nicht genehmigt werden“. Die erforderliche Gewissheit darüber wäre für den Seelsorger „(i)n der Regel“ nicht zu erlangen. Vgl. ähnlich KRÄMER, Recht (Anm. 124), 83 bzw. DERS., Kirchenrecht I (Anm. 124), 132. Dagegen ist einzuwenden: Dem Seelsorger stehen keine Kriterien zur Feststellung einer „Eheunfähigkeit“ nach c. 1095 zur Verfügung. „Offenkundigkeit“ im geäußerten Sinn besteht allenfalls dem subjektiven Eindruck nach, also vermeintlich; sie resultiert nicht selten aus Vorurteilen oder Klischees und ist somit rechtlich irrelevant. Daher ist zu bezweifeln, ob die geforderte Sicherheit von Seelsorgern überhaupt er-

Welche Konsequenzen hat dieses Ergebnis für die Praxis? Wie hat sich ein Pfarrer zu verhalten, wenn er einer Eheschließung assistieren soll, bei der ihm die Ehefähigkeit der Brautleute oder auch nur eines Partners bzw. einer Partnerin aufgrund bemerkbarer intellektueller Defizite oder einer erkennbaren geistigen Behinderung unsicher erscheint? Zunächst gilt: „Im kanonischen Bereich wird eine für die Eheschließung ausreichende psychische Reife mit Erreichen der biologischen Reife als *praesumptio* vermutet“<sup>198</sup>. Diese Rechtsvermutung greift für alle Nupturienten, bei denen das kanonische Mindestalter gegeben ist. Die genannten Zweifel an der Ehefähigkeit der Brautleute sind rechtlich irrelevant. Ratsam ist nach REINHARDT, solche „Bedenken bezüglich der Ehefähigkeit des oder der Partner schriftlich mit ausführlicher Begründung (... festzuhalten) und dem Ehevorbereitungsprotokoll (... beizufügen“<sup>199</sup>. Entsprechende Aufzeichnungen können in einem etwaigen kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren „eine beachtliche Beweisstütze“<sup>200</sup> sein.

REINHARDT sieht außerdem eine Eingabe an das Ordinariat vor. Sie habe zu erfolgen, wenn der Pfarrer von der Eheunfähigkeit der Brautleute überzeugt sei, und solle ein Eheverbot gemäß c. 1077 § 1 ermöglichen<sup>201</sup>. Das ist abzulehnen. Hier werden Augenschein und subjektiver Eindruck zum Kriterium. Gewollt oder ungewollt hängt es so u.a. von Klischees und Vorurteilen ab, in welchen Fällen der Geistliche eine Eingabe macht. Eine solch subjektive Auswahl diskriminiert jene Brautpaare, vor deren Trauung beim zuständigen Ordinariat angefragt wird. Die Empfehlung REINHARDTS entbehrt zudem der Rechtsgrundlage.

Seelsorger sind außer Stande, Eheschließungs- oder Eheführungsunfähigkeit nach c. 1095 nn.2 bzw. 3 mit der für eine Trauungsverweigerung notwendigen Sicherheit zu erkennen. Hierzu bedarf es einer speziellen psychologischen oder psychiatrischen Ausbildung<sup>202</sup>. Die Eheunfähigkeit von Menschen mit geisti-

---

langt werden kann. Sicher ist, dass sie bei Menschen mit leichten oder mittleren geistigen Behinderungen niemals gegeben ist.

198 SCHÖCH, Interpretation (Anm. 175), 175. Vgl. REINHARDT, Trauung (Anm. 128), Rn. 46.

199 REINHARDT, Trauung (Anm. 128), Rn. 47.

200 REINHARDT, Trauung (Anm. 128), Rn. 47.

201 Vgl. REINHARDT, Trauung (Anm. 128), Rn. 46.

202 Vgl. KRÄMER, Kirchenrecht I (Anm. 124), 132; REINHARDT, Trauung (Anm. 128), Rn. 46; RUF, Recht (Anm. 111), 269. Auch im Ehenichtigkeitsprozess muss der „Experte (...)“ im Fall der psychischen Eheunfähigkeit Psychiater oder Psychologe sein. Es genügt nicht eine mehr oder weniger große Erfahrung, über die auch ein Sachverständiger in einem ähnlichen Bereich verfügt, wie etwa ein Schulpsychologe, ein Lebensberater, ein praktischer Arzt“ (SCHÖCH, Interpretation [Anm. 175], 283).



ger Behinderung nach c. 1095 kann in keinem Fall als gesichert gelten. Im Zweifelsfall darf die Trauung nicht verweigert werden<sup>203</sup>. Mit BIER gilt: „Es wäre (...) unbillig, wenn das in c. 1058 verbürgte Grundrecht jedes Menschen auf Ehe nur aufgrund einer unsicheren und möglicherweise unzutreffenden Vermutung beschnitten würde. Zwar mögen in solchen Fällen eventuell Zweifel darüber bestehen, ob der gültigen Eheschließung tatsächlich nichts im Wege steht (vgl. c. 1066), da aber umgekehrt auch keine Gewißheit bezüglich der Nichtigkeit der zu schließenden Ehe besteht, gibt es keine gesetzliche Handhabe, um die Eheschließung zu verhindern. Auch hier besteht im übrigen durchaus keine Veranlassung, über die Ehefähigkeit des betreffenden Nupturienten Gutachten von Sachverständigen einzuholen. Abgesehen davon, daß eine solche Maßnahme im Eherecht des CIC nicht vorgesehen ist, gilt auch für einen Sachverständigen, daß er lediglich Prognosen über das Erfüllungsvermögen der Ehe(ber)werber abgeben kann, letztlich aber nicht in der Lage sein wird, eine etwaige Eheunfähigkeit mit Sicherheit vorherzusagen.“<sup>204</sup>

## 5. THEOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR KODIKARISCHEN RECHTSLAGE

Abschließend soll auf die Entsprechung zwischen der geltenden Rechtslage und der vom kirchlichen Lehramt vertretenen theologischen Anthropologie hingewiesen<sup>205</sup> sowie auf Konsequenzen für den Umgang mit Partnerschaften geistig behinderter Menschen aufmerksam gemacht werden.

### 5.1 Lehramtliche Aussagen über Menschen mit Behinderungen

Vom 2. bis 4. Dezember 1999 fand im Vatikan ein u.a. vom Päpstlichen Rat für die Familie organisierter Kongress über „Familie und Integration von Be-

<sup>203</sup> Vgl. REINHARDT, Trauung (Anm. 128), Rn. 47 sowie v.a. SCHÖCH, Verhängung (Anm. 138), 284.

<sup>204</sup> BIER, Psychosexuelle Abweichungen (Anm. 137), 469.

<sup>205</sup> Wenn dabei der für die Bewertung der Lebenssituation geistig behinderter Menschen relevante Ausschnitt kirchlicher Anthropologie skizziert wird, so nicht, um ein spezielles Menschenbild zu zeichnen; „damit wäre (...) der behinderte Mensch von vorneherein (...) als ein Sondermensch gesehen“ (BACH, U., Bausteine für ein theologisches Nachdenken über Menschenbild und Menschenwürde: DERS., „Gesunde“ und „Behinderte“. Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 1994, 56-76, 56f). Vielmehr ist das gemeinsame Menschsein von Menschen mit und ohne Behinderung in den Blick zu nehmen. Da lehramtliche Schreiben nur sehr selten Aussagen zu bzw. über Menschen mit (geistigen) Behinderungen enthalten, wird v.a. auf päpstliche Ansprachen zurückgegriffen.

hinderten im Kinder- und Jugendalter“ statt. In seiner Ansprache an die Teilnehmer(innen) dieses Kongresses sagte Papst JOHANNES PAUL II.: „Jede Person ist Subjekt von grundlegenden Rechten, die unveräußerlich, unverletzlich und unteilbar sind. Jede Person: also auch der Behinderte, der gerade aufgrund seiner Behinderung größeren Schwierigkeiten bei der konkreten Ausübung dieser Rechte begegnen kann. Deshalb darf er nicht alleingelassen werden, sondern muß von der Gesellschaft aufgenommen und - je nach Möglichkeit - als vollwertiges Mitglied in sie integriert werden.“<sup>206</sup>

Der Tenor dieser und anderer kirchenamtlicher Äußerungen ist eindeutig: Behinderte Menschen sind zunächst und vor allem Menschen. Dies gilt uneingeschränkt auch für Menschen mit einer *geistigen* Behinderung. In dieser grundsätzlichen Einschätzung treffen sich kirchliche und humanwissenschaftliche Sicht<sup>207</sup>.

Geistig behinderte Menschen sind nach den Worten des Papstes kraft ihres Mensch- und Personseins „mit allen entsprechenden angeborenen, heiligen und unverletzlichen Rechten“<sup>208</sup> ausgestattet. Thematisieren kirchliche Verlautbarungen vor diesem Hintergrund die Lebenssituation von Menschen mit (geistigen) Behinderungen? In welche Richtung weisen lehramtliche Aussagen für einen angemessenen Umgang mit möglichen Eheschließungen geistig behinderter Menschen?

Wie der Papst in einer Ansprache an das Internationale Forschungszentrum für die Selbstständigkeit der Behinderten vom 14.5.1993 feststellt, macht „die Hektik des modernen Lebens es nicht immer leicht (...), denen Beachtung zu

---

206 Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 4.12.1999: OssRom (dt.) 30 (2000) Nr. 2 v. 14.1.2000, 11. Vgl. auch DERS., Ansprache v. 21.11.1992: OssRom (dt.) 22 (1992) Nr. 52-53 v. 25.12.1992, 13 sowie DERS., Ansprache v. 10.9.1984: OssRom (dt.) 14 (1984) Nr. 38 v. 21.9.1984, 7f, 7. Ähnliches hatte schon die Enzyklika *Laborem exercens* n. 22 (vgl. AAS 73 [1981] 577-647, 634) formuliert. Vgl. auch das Dokument des Hl. Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten v. 4.3.1981 (Anm. 4), 4.

207 Vgl. SPECK, Menschen (Anm. 7), 42. Dabei stellen Christ(innen) der gesellschaftlich immer noch oft vertretenen, „von Mängeln, Beeinträchtigungen, Defiziten ausgehenden Beschreibung (von ‚Behinderung‘, B.A.) die unbedingte Annahme eines jeden Menschen von Gott gegenüber. Letzter Grund für ein solches Menschenbild ist die Aussage der Offenbarung, daß jeder Mensch von Gott geschaffen ist als sein Ebenbild, daß daher jedem die volle Würde der menschlichen Person zukommt“ (SEKRETARIAT DER DBK [Hrsg.], Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbindliches Engagement in Kirche und Gesellschaft [DDB - Kommission für pastorale Fragen 22], Bonn 1999, 7f).

208 Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 10.9.1984 (Anm. 206), 7. Vgl. DERS., Ansprache v. 17.9.1981: OssRom (dt.) 11 (1981) Nr. 40 v. 2.10.1981, 2.

schenken, die körperlich oder geistig behindert sind. (...) Nicht selten (...) verschließt man sich unseren behinderten Brüdern und Schwestern gegenüber in Gleichgültigkeit, oder aber man begnügt sich mit sterilen Formen der Mitleidsbekundung, die ihre Lage noch schmerzvoller und unerträglicher machen können“<sup>209</sup>.

Von Christ(inn)en wird dagegen ein anderer Umgang mit (geistig) behinderten Menschen erwartet: „Der Behinderte, wie jeder andere Benachteiligte, muß ermutigt werden, die Hauptrolle in seinem Leben zu übernehmen“<sup>210</sup>. Obwohl in dieser Hinsicht, so der Papst an anderer Stelle, „trotz Schwierigkeiten und Hindernissen schon viel erreicht wurde, so bleibt doch noch viel zu tun, um die kulturellen, sozialen und strukturellen Schranken endgültig zu überwinden und so den Behinderten die Erfüllung ihrer berechtigten Wünsche zu ermöglichen. Es muß gelingen, daß sie sich in der bürgerlichen Gesellschaft voll angenommen fühlen und daß ihnen die konkrete Gelegenheit gegeben wird, in Familie, Gesellschaft und Kirche eine aktive Rolle zu spielen“<sup>211</sup>.

Auf der Basis eindeutiger Aussagen<sup>212</sup> über Menschen mit Behinderungen betont Papst JOHANNES PAUL II. in seinen Ansprachen, Predigten und Schreiben

209 Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 14.5.1993: Der Apostolische Stuhl 1993. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hrsg. v. Sekretariat der DBK in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano, Città del Vaticano-Köln (o.J.), 908f, 909.

210 Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 4.12.1999 (Anm. 206), 11.

211 Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 21.11.1992 (Anm. 206), 13. Vgl. DERS., Ansprache v. 17.9.1981 (Anm. 208), 2.

212 So ist der Mensch mit einer Behinderung ausdrücklich „ein vollwertiger Mensch (...), dessen natürliche Rechte heilig und unverletzlich bleiben“ (Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 17.9.1981 [Anm. 208], 2). Er ist „einer von uns, er hat an unserer Menschlichkeit selbst teil“ (DERS., Ansprache v. 10.9.1984 [Anm. 206], 7), „unabhängig davon, ob er sein Gebrechen von Geburt an oder infolge chronischer Krankheiten oder Unfälle hat oder ob er an Geistes- oder Altersschwäche leidet und wie schwer der Grad seiner Schädigungen ist“ (ebd.; vgl. DERS., Ansprache v. 21.11.1992 [Anm. 206], 13). Dieses Verständnis der Würde der Person entstammt „einer präzisen Anthropologie, und zwar der biblischen Anthropologie vom Menschen, der ‚als Abbild Gottes‘ geschaffen wurde“ (PÄPSTL. RAT FÜR DIE FAMILIE u.a., Schlussbericht v. 19.1.2000 [Anm. 4], 9); „keine Form der Behinderung kann je die Würde der Person noch ihr Recht auf eine bessere Lebensqualität einschränken“ (Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 21.11.1992 [Anm. 206], 13). Dementsprechend lehrt der Weltkatechismus: „Kranke oder Behinderte sind zu unterstützen, damit sie ein möglichst normales Leben führen können“ (KKK Rn. 2276). Eine „gespaltene Anthropologie“ (BACH, U., Der behinderte Mensch als Thema der Theologie: MOLTSMANN, J., Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum

wiederholt die Pflicht aller Christ(inn)en, (geistig) behinderten Menschen bei der Verwirklichung ihrer Rechte beizustehen und sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten nach Kräften zu unterstützen. Dabei wird von „Familie, Staat und Kirche als den tragenden Strukturen des menschlichen Zusammenlebens (...) ein besonderes Engagement gefordert, damit sich die Kultur der Solidarität entwickeln und die Behinderten ihr Leben wirklich frei gestalten können“<sup>213</sup>. So fordert Papst JOHANNES PAUL II., man müsse dem behinderten Menschen „die Teilnahme am Leben der Gesellschaft in allen seinen Dimensionen und auf allen ihm möglicherweise zugänglichen Ebenen erleichtern: Familie, Schule, Arbeit, soziale Gemeinschaft, Politik, religiöses Leben“<sup>214</sup>. Hierbei ist ausdrücklich anzuerkennen, dass die Bedürfnisse (geistig) behinderter Menschen „normale Bedürfnisse von Menschen (sind), die zwar unter gewissen Gesichtspunkten schwächer, aber doch immer Personen sind, die voll anerkannt werden möchten“<sup>215</sup>.

In der Konsequenz dieser kirchlichen Stellungnahmen erweist sich, dass eine Ehe von Menschen mit geistiger Behinderung vor dem Hintergrund christlicher Anthropologie möglich ist: Auch die Ehe zählt zur o.g. „Teilnahme am Leben

---

aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984, 92-105, 103), die den behinderten Menschen zwar als Menschen anerkennt, zugleich aber „wichtige theologische Aussagen als für ihn nicht geltend (oder weniger geltend)“ (ebd.) ausweist, ist mit dem christlichen Menschenbild unvereinbar: „Nach dem Willen der Vorsehung Gottes bedeutet eine Behinderung keine geringere Befähigung zur Heiligkeit oder zum Dienst an der Welt.“ (Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 9.10.1988: Der Apostolische Stuhl 1988 (Anm. 209), 849f, 850; vgl. DERS., Ansprache v. 16.11.1980: Sekretariat der DBK (Hrsg.), Papst JOHANNES PAUL II. in Deutschland, 15.-19.11.1980, Offizielle Ausgabe [VApSt 25], Bonn 1980, 56-58, 57; DERS., Ansprache v. 30.11.1996: Oss-Rom [dt.] 27 [1997] Nr. 3 v. 17.1.1997, 11f, 12).

- 213 Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 21.11.1992 (Anm. 206), 13. Im Zuge solcher Bemühungen kommt es „darauf an, daß der behinderte Mensch nicht nur Hilfe und Liebe findet, sondern daß er sich - soweit als möglich - seiner Würde, seiner Mittel und Möglichkeiten, zu wollen, sich mitzuteilen, zusammenzuarbeiten, zu lieben, seinerseits etwas zu geben bewußt wird, während er sich Tag für Tag bemüht, seine Fähigkeiten zu festigen und weiterzuentwickeln“ (DERS., Ansprache v. 10.9.1984 [Anm. 206], 7). Vgl. VERBAND KATHOLISCHER EINRICHTUNGEN FÜR LERN- UND GEISTIGBEHINDERTE, Hilfe (Anm. 123), 10f.
- 214 Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache v. 10.9.1984 (Anm. 206), 7. Vgl. *Laborem exercens* n. 22 (Anm. 206); Dokument des Hl. Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten v. 4.3.1981 (Anm. 4), bes. 4.
- 215 Papst JOHANNES PAUL II., Predigt v. 31.3.1984: Der Apostolische Stuhl 1984 (Anm. 209), 1118-1123, 1122. Darum haben auch Menschen mit Behinderungen „das unveräußerliche Recht, nicht nur als Abbild Gottes und daher als Person betrachtet (...), sondern auch als solche behandelt zu werden“ (DERS., Ansprache v. 30.11.1996 [Anm. 212], 12).

der Gesellschaft“. Wenn Menschen mit geistiger Behinderung in einer Ehe leben möchten, kommt darin eine Grunddimension menschlicher Existenz zum Ausdruck<sup>216</sup>. Schließlich sind - so die deutschen Bischöfe - Ehe und Familie „nicht nur Grundeinheiten der menschlichen Gesellschaft, sondern Grundformen des menschlichen Lebens“<sup>217</sup>. In Übereinstimmung mit den Humanwissenschaften erkennt deshalb auch die Kirche an, „daß das behinderte Kind (...) die Anlagen zum Leben einer Beziehung besitzt, und diese Anlagen müssen in dem Maß gefördert werden, in dem es der Grad der Behinderung, die Möglichkeit der eigenen Persönlichkeitsentfaltung und die durch die Behinderung auferlegten Grenzen der Freiheit zulassen“<sup>218</sup>.

## 5.2 Konsequenzen für den (kirchlichen) Umgang mit Partnerschaften von Menschen mit geistiger Behinderung

Der HI. Stuhl hat bereits 1981 in seinem Dokument zum Internationalen Jahr der Behinderten gefordert, es müssten „psychologische, soziale, familiäre, bildungsmäßige und legislative Bedingungen und Strukturen geschaffen werden, die geeignet sind, die behinderten Personen anzunehmen und ihnen eine ganzheitliche Entwicklung zu ermöglichen“<sup>219</sup>. Das kirchliche Gesetzbuch von 1983 entspricht dieser Forderung, wenn es geistig behinderten Menschen den Weg zu einer kirchlichen Eheschließung nicht verstellt. Dies ist die rechtliche Konsequenz einer theologischen Anthropologie, welche die Personwürde (geistig-)behinderter Menschen und alle daraus resultierenden Rechte anerkennt. Menschen mit geistiger Behinderung, die eine Eheschließung anstreben, sind darin zu unterstützen<sup>220</sup>.

<sup>216</sup> Vgl. KKK Rn. 1603. Nach *Christifideles laici* n. 40 hat der Mensch von seinem Wesen her „eine eingeborene, seiner Struktur eingegebene soziale Dimension“, die „ihren ersten und ursprünglichen Ausdruck im Ehepaar und in der Familie“ findet (vgl. AAS 81 [1989] 393-521, 468).

<sup>217</sup> SEKRETARIAT DER DBK (Hrsg.), *Ehe und Familie - in guter Gesellschaft*, 17.1.1999 (DDB 61), Bonn 1999, 9.

<sup>218</sup> PÄPSTL. RAT FÜR DIE FAMILIE u.a., *Schlussbericht v. 19.1.2000* (Anm. 4), 9. Dies impliziert die Anerkennung, „daß es für diese Menschen nicht unmöglich ist, wirklich die Fähigkeit entfalten zu können, zu lieben und auch Sexualverkehr zu haben“ (ebd.).

<sup>219</sup> Dokument des HI. Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten v. 4.3.1981 (Anm. 4), 4. Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., *Ansprache v. 10.12.1988: Der Apostolische Stuhl 1988* (Anm. 209), 1424-1426, 1425, wonach „jede Rechtsordnung im Dienst der Person steht, das Gemeinwohl sichern und von der Achtung für die unveräußerlichen Rechte der Personen und der Gemeinschaften beseelt sein muß“.

<sup>220</sup> Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., *Ansprache v. 30.11.1996* (Anm. 212), 12: „Durch Taten muß man beweisen, daß die Geisteskrankheit weder unüberwindbare Gräben aufreißt noch das Verhältnis echter christlicher Nächstenliebe denen gegenüber einschränkt, die Opfer dieser Krankheiten sind.“

Der Schlussbericht des Kongresses über „Familie und Integration von Behinderten im Kinder- und Jugendalter“ konstatiert, es sei „klar, daß man sie (d.h. die behinderten Kinder und Jugendlichen, B.A.) über ihre eigenen und wirklichen Grenzen informieren muß, die ihnen ihre mehr oder weniger schwere Behinderung für eine eventuelle Heiratsabsicht auferlegt“. Zugleich geht das Dokument davon aus, dass geistig behinderte Menschen „oftmals nicht in der Lage sind, einen echten durchdachten Konsens zu leisten“<sup>221</sup>. Die Offenheit der kirchlichen Gesetzgebung warnt jedoch, Menschen mit geistiger Behinderung die Fähigkeit zur Abgabe eines Ehekonsenses vorschnell abzusprechen.

C. 1063 verpflichtet die Seelsorger(innen), den Nupturienten sowohl in der Vorbereitung auf die Ehe wie auch in ihrer Begleitung im Eheleben allen notwendigen Beistand zu leisten. Aus dieser Pflicht ergibt sich eine spezifische Verantwortung für geistig behinderte Paare: Zusammen mit Eltern und Betreuer(inne)n sind Kompetenzen gezielt aufzubauen und zu fördern. Eine auf die jeweiligen Fähigkeiten des Paares abgestimmte, intensive Begleitung vor und nach der Trauung kann maßgeblich zum Gelingen der Ehe beitragen.

Menschen mit (geistigen) Behinderungen haben das Recht auf eine in diesem Sinn „angepaßte Katechese“<sup>222</sup>. Sie dürfen nicht zu bloßen „Objekten“ kirchlicher Fürsorge degradiert, sondern müssen in ihrer vollen Personwürde ernstgenommen werden<sup>223</sup>.

## 6. SCHLUSS

„Wenn junge Männer und Frauen mit geistigen Behinderungen durch entsprechende Erziehung Selbstsicherheit gewonnen und gelernt haben, daß Freundschaft und Partnerschaft auf gegenseitigem Vertrauen aufgebaut sind, wird es

---

221 PÄPSTL. RAT FÜR DIE FAMILIE u.a., Schlussbericht v. 19.1.2000 (Anm. 4), 9.

222 KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, Allgemeines Direktorium für die Katechese, 15.8.1997, hrsg. v. Sekretariat der DBK (VApSt 130), Bonn 1997, 177. Eine solche „Glaubenserziehung (...) erfordert angepaßte und personalisierte Verfahren, soll die Hinweise aus der pädagogischen Forschung berücksichtigen und erfolgt am erfolgreichsten im Rahmen einer Gesamterziehung des Menschen“ (ebd.).

223 Nicht eine „Seelsorge an Behinderten“ (so noch der Titel einer Empfehlung der DBK v. 19.5.1976; vgl. SEKRETARIAT DER DBK [Hrsg.], Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz zur Seelsorge an Behinderten, 19.5.1976 [DDB 10], Bonn 1976) ist demnach gefordert, sondern vielmehr die geistliche Sorge *für* Menschen mit einer (geistigen) Behinderung.

in diesen Beziehungen kaum mehr Probleme geben, als allgemein in unserer Gesellschaft“<sup>224</sup>.

Das geltende lateinische Kirchenrecht trägt diesem Sachverhalt in angemessener Weise Rechnung. Die Möglichkeit einer späteren Eheschließung kann deshalb auch in der Betreuung und Erziehung geistig behinderter Menschen von Anfang an bewusst wahrgenommen und thematisiert werden. Indem die Kirche Menschen mit geistiger Behinderung in ihrem Streben nach mehr Eigenverantwortung und Entscheidungsfreiheit unterstützt, legt sie zugleich Rechenschaft über Bedeutung und Konsequenzen ihres Menschenbildes ab<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> VERBAND KATHOLISCHER EINRICHTUNGEN FÜR LERN- UND GEISTIGBEHINDERTE (Hrsg.), *Hilfen für Menschen mit geistiger Behinderung. Fortschreibung der Empfehlungen „Hilfe für geistig Behinderte“*, Freiburg 1980, des Verbandes katholischer Einrichtungen für Lern- und Geistigbehinderte, *Unser Standpunkt* Nr. 15, Freiburg <sup>3</sup>1992 (Auszüge): DEUTSCHER CARITASVERBAND (Hrsg.), *Denkschriften und Standpunkte der Caritas in Deutschland*. Bd. 2: *Die Zeit von 1950-1997*, bearb. v. D. SCHLENKER, Freiburg i.Br. 1997, 750-761, 753.

<sup>225</sup> „Der Umgang mit Behinderten ist ein Gradmesser für den Entwicklungsstand einer Gesellschaft. Die Qualität einer anthropologischen Theorie, das Sensibilitätsniveau einer Ethik und der rechtliche Rang einer sozialen Verfassung hängen davon ab, inwieweit berücksichtigt ist, daß der Mensch körperlich und geistig beeinträchtigt sein kann, daß aber niemand durch solche Beeinträchtigungen seines Lebensrechtes und seiner Menschenwürde verlustig gehen kann“ (LIEDTKE, M., Vorwort: DERS. [Hrsg.], *Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung* [Anm. 8], 7f, 7.) Vgl. HÖVER, *Menschenbilder* (Anm. 26), 111.





# GERICHTLICHER SCHUTZ IM KIRCHLICHEN ARBEITSRECHT

von Joachim Eder

## 1. EINFÜHRUNG

Gemäß Art. 137 Abs. 3 WRV i.V.m. Art. 140 GG steht der Katholischen Kirche das Selbstbestimmungsrecht zu, das eine kirchliche Regelungsautonomie ermöglicht. Der Bereich des kollektiven kirchlichen Arbeitsrechts wird dem Selbstbestimmungsrecht zugeordnet, teilweise auch der Bereich des individuellen kirchlichen Arbeitsrechts, soweit durch das kirchliche Selbstverständnis begründete Loyalitätsverpflichtungen der kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter betroffen sind. Mit der Befugnis, eigenständiges Recht zu setzen und dem Selbstverständnis der Kirche entsprechende Rechtsformen zu entwickeln<sup>1</sup>, ist auch die „Befugnis zur Kontrolle des autonom gesetzten Rechts“<sup>2</sup> gegeben. Es ist demnach den Kirchen gewährleistet, eine eigene kirchliche Gerichtsbarkeit zur Sicherung einer richtigen Anwendung des eigenen Rechts einzuführen. In der Begründung von Art. 10 der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ (GO)<sup>3</sup> wird angesprochen, dass es staatliche, allgemein-öffentliche und auch innerkirchliche Erwartungen gab, dass die Kirche eigene unabhängige Gerichte zu Entscheidungen von Streitigkeiten einrichtet, in denen ihr eine arbeitsrechtliche Regelmacht zusteht.

Die Katholische Kirche hat im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechts inzwischen verschiedenste Rechtsschutzeinrichtungen geschaffen, mit dem Entwurf

---

<sup>1</sup> Vgl. DÜTZ, W., Aktuelle kollektivrechtliche Fragen des kirchlichen Dienstes: EG 18 (1984) 83.

<sup>2</sup> RICHARDI, R., Staatlicher und kirchlicher Gerichtsschutz für das Mitarbeitervertretungsrecht der Kirchen: NZA 17 (2000) 1306 m.w.N.

<sup>3</sup> Vgl. Hefreihe „Die deutschen Bischöfe“ Bd. 51, hrsg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ, Bonn 1993, Begründung zu Art. 10, 35. Es sind die „Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst“, die Grundordnung und eine Begründung abgedruckt.

der Kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung (KAGO)<sup>4</sup> ist ein umfassend ausgestalteter Gerichtsschutz geplant.

Der verfassungsrechtlich gewährleisteten Befugnis, in bestimmten Bereichen des kirchlichen Arbeitsrechts eigene kirchliche Gerichte zu schaffen, steht das Selbstverständnis der Katholischen Kirche gegenüber, gemäß c. 1401 n. 2 CIC über die Verletzung kirchlicher Gesetze sogar ausschließlich zu entscheiden. Die staatliche Anerkennung der derzeit bestehenden rechtsprechenden Einrichtungen als kirchliche Gerichte ist unabhängig von der innerkirchlichen Legitimation dieser Organe. Zu beachten ist, dass die Verfassungsgarantie sich auch auf privatrechtlich organisierte kirchliche Einrichtungen bezieht, wenn diese im Einklang mit dem kirchlichen Bekenntnis und in Verbindung mit den Amtsträgern tätig werden<sup>5</sup>. Allerdings kommt dieses Recht nicht den Einrichtungen als solchen, sondern der verfassten Kirche zu<sup>6</sup>. Die Entscheidung, ob die Einrichtung der Kirche zugeordnet ist, obliegt nach dieser Rechtsprechung auch allein der verfassten Kirche<sup>7</sup>. Inwieweit diese privatrechtlich organisierten Einrichtungen kirchenrechtlich verpflichtend Entscheidungen kircheneigener Gerichte unterworfen werden können, ist kirchenrechtlich bislang nicht ausreichend geklärt.

Im Rahmen dieser Grundfragen soll das derzeitige Gerichtsschutzsystem der Katholischen Kirche in Deutschland im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechts dargestellt und einer Bewertung unterzogen werden.

---

4 In einem Anhörungsverfahren vor verschiedenen kirchlichen Dienstgeber- und Mitarbeitergremien wurde ein Anhörungsentwurf der KAGO v. 17.1.1997 mit entsprechenden Erläuterungen ausführlich behandelt. Das Ergebnis liegt derzeit zur Begutachtung und evtl. Approbation bei den zuständigen kirchlichen römischen Behörden.

5 Vgl. statt vieler: BverfGE 53, 366 (392).

6 Nach RICHARDI, Gerichtsschutz, 1306, ist das Selbstbestimmungsrecht kein Recht der Einrichtung, sondern der Religionsgesellschaft. Vgl. auch Urteil des AG Mönchengladbach, Beschluss v. 12.7.2001: ZMV 11 (2001) 244-247.

7 BAG v. 6.12.1977, AP Nr. 10 zu § 118 BetrVG 1972. Dies wurde 1988 durch das BAG insoweit eingegrenzt, dass zusätzlich auch ein ordnender und verwaltender Einfluss der Kirche gegeben sein muss. Vgl. BAG v. 14.4.1988, AP Nr. 36 zu § 118 BetrVG 1972 und BAG v. 30.4.1997, AP 60 zu § 118 BetrVG 1972.

## 2. STAATLICHE RECHTSGRUNDLAGEN FÜR EINEN KIRCHLICHEN GERICHTSSCHUTZ

### a) Allgemein

Staatskirchenrechtlich ergibt sich generell die Rechtsgrundlage aus Art. 137 Abs. 3 WRV. Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht betrifft auch den Bereich des kollektiven kirchlichen Arbeitsrechts; dieser Bereich ist damit einer eigenständigen kirchlichen Regelungsautonomie zugeordnet. Als weitere Rechtsgrundlage ist auch Art. 4 Abs. 2 GG, das Grundrecht der freien Religionsausübung, anzusehen.

In Konsequenz sind die Religionsgemeinschaften und ihre caritativen und erzieherischen Einrichtungen aus dem Geltungsbereich des staatlichen Mitbestimmungs-, Betriebsverfassungs- und Personalvertretungsrechts<sup>8</sup> herausgenommen worden.

Für Streitigkeiten aus dem kirchlichen Mitarbeitervertretungsrecht, also aus der innerbetrieblichen Mitwirkungsebene, besteht aus staatlicher Sicht eine Lücke, da der Bereich des kirchlichen Betriebsverfassungsrechts aus dem BetrVG ausgenommen wird. So weist das System der staatlichen Gerichtsverfassung nur Streitigkeiten aus dem Arbeitsverhältnis einem arbeitsgerichtlichen Urteilsverfahren gemäß § 2 Abs. 1 ArbGG zu, nicht aber Streitigkeiten aus dem kirchlichen Mitarbeitervertretungsrecht. Betriebsverfassungsrechtliche Streitigkeiten werden gemäß § 2 a Abs. 1 ArbGG vom Arbeitsgericht im Beschlussverfahren entschieden, personalvertretungsrechtliche Streitigkeiten gemäß § 83 BPersVG durch Verwaltungsgerichte<sup>9</sup>. Allerdings ist davon auszugehen, dass unabhängig vom Fehlen einer gesetzlichen Zuweisung in diesen Bereichen der Rechtsweg zu den staatlichen Gerichten grundsätzlich verschlossen ist, da es beim Streitgegenstand ausschließlich um eine Streitigkeit über die Rechtsposition innerhalb einer kircheneigenen Regelung geht<sup>10</sup>.

Das Tarifvertragsgesetz (TVG) ist für die Kirchen aufgrund der mit dem Tarifvertragssystem verbundenen Funktionsvoraussetzungen - dem Arbeitskampf - nicht mit der Eigenart des kirchlichen Dienstes vereinbar<sup>11</sup>. Das KODA-System stellt die kirchliche Alternative zum TVG dar. Für diese Alternative kommt den staatlichen Arbeitsgerichten keine Zuständigkeit wie für bürgerlich-

---

<sup>8</sup> Vgl. § 118 Abs. 2 BetrVG, § 112 BPersVG, § 1 Abs. 4 Satz 2 MitbestG.

<sup>9</sup> Vgl. BERNARDS, K., Die Schlichtungsstelle im Mitarbeitervertretungsrecht der katholischen Kirche. Neuwied-Kriftel-Berlin 1991, 12.

<sup>10</sup> RICHARDI, R., Kirchliches Arbeitsrecht. München <sup>2</sup>1992, 299.

<sup>11</sup> Vgl. Erklärung der Bischöfe zum kirchlichen Dienst IV.1.

rechtliche Streitigkeiten zwischen Tarifvertragsparteien oder zwischen diesen und Dritten aus Tarifverträgen oder über das Bestehen von Tarifverträgen<sup>12</sup> sowie über die Tariffähigkeit einer Vereinigung<sup>13</sup> zu.

## **b) Streitigkeiten aus dem kollektiven Arbeitsrecht**

Die Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO) und die KODA-Ordnung<sup>14</sup> (KO) als innerbetriebliche und überbetriebliche Bestandteile des kollektiven kirchlichen Arbeitsrechts sind generell als kirchliche Gesetze zu qualifizieren. Als Kirchenrecht führt es wegen des verfassungsrechtlich gewährleisteten Selbstbestimmungsrechtes eine Bindung auch im weltlichen Rechtskreis herbei. Für diese Bereiche gibt es keinen staatlichen Gerichtsschutz, sondern eine alleinige kirchliche Entscheidungskompetenz<sup>15</sup>.

Die staatliche Gerichtsbarkeit ist im Bereich des inner- und überbetrieblichen kollektiven Arbeitsrechts nicht eröffnet, da die MAVO und die KO innerkirchliche Rechtsvorschriften darstellen. Es wird keine unmittelbare Rechtswirkung im staatlichen Zuständigkeitsbereich entfaltet, so dass auch kein Akt „öffentlicher Gewalt“ im Sinne des Art. 19 Abs. 4 GG vorliegt<sup>16</sup>.

Als eigene Angelegenheit der Kirche kann es keine Streitentscheidung durch staatliche Gerichte geben. In der Urteilsbegründung des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofes vom 22.4.1998 wird ausgeführt, dass die Rechtslage bei innerkirchlichen Streitigkeiten allenfalls dann anders zu beurteilen wäre, wenn alle Möglichkeiten der Abklärung strittiger Fragen innerhalb der Religionsgesellschaft ausgeschöpft wären und es etwa nur noch um die Durchsetzung der Rechtsfolgen des internen Entscheidungsprozesses ginge, oder wenn die Autorität staatlicher Gerichte aus rechtsstaatlichen Gründen schlechthin geboten und unumgänglich wäre. Vor staatlichen Gerichten können so keine arbeitsgerichtlichen Beschlussverfahren über Fragen aus der MAVO bzw. KO geführt werden. Nur in Ausnahmefällen - z.B. beim Ausfall jeglicher kirchlicher Gerichte - sind staatliche Gerichte zur Entscheidung in den kirchlichen Angelegenheiten befugt.

---

12 Vgl. § 2 Abs. 1 Nr. 1 und 2 ArbGG.

13 Vgl. § 2 a Abs. 1 Nr. 3 ArbGG.

14 KODA ist die Abkürzung für „Kommission zur Gestaltung des kirchlichen Arbeitsrechts“.

15 Vgl. BAG - Beschluss v. 11.3.1986, NZA 1986, 685; BAG - Beschluss v. 25.4.1989, NJW 1989, 2284; BAG - Beschluss v. 9.9.1992, NZA 1993, 597.

16 Vgl. Das Urteil des Bayer. Verwaltungsgerichtshofes v. 22.4.1998 zu einer Normenkontrollklage gegen § 23 a MAVO München, dargestellt und kommentiert von EDER, J., Normenkontrolle durch staatliche Gerichte: ZMV 9 (1999) 96-97.

### c) Streitigkeiten aus dem Einzelarbeitsverhältnis

Rechtsstreitigkeiten aus dem Arbeitsverhältnis sind auch bei kirchlichen Mitarbeitern generell dem staatlichen Arbeitsgericht im Urteilsverfahren zugeordnet. Auch den Bereich der Loyalitätsobliegenheiten, der dem individuellen Arbeitsrecht zugeordnet ist, regelt der Staat aufgrund der ihm verpflichtend übertragenen Aufgabe der Rechtsschutzgewährung durch seine eigenen Gerichte. Der Staat beansprucht neben dem Rechtsstaatsmonopol in Art. 19 Abs. 4 GG in Art. 92 GG ein Rechtsprechungsmonopol, das ihn zu einem umfassenden Rechtsschutz verpflichtet. Die staatliche Justizgewährungspflicht in Art. 19 Abs. 4 GG verpflichtet die staatlichen Gerichte demnach zu Entscheidungen über alle Rechtsstreitigkeiten kirchlicher Arbeitnehmer aus dem Einzelarbeitsverhältnis, auch wenn das zugrunde liegende Vertragsrecht als ein durch die KODA beschlossenes und vom zuständigen Diözesanbischof in Kraft gesetztes Arbeitsvertragsrecht als Kirchenrecht zu qualifizieren ist. Dies ergibt sich aus der Rechtswahl eines Arbeitsvertrages; mit der Wahl der privatautonomen Gestaltung der Arbeitsverhältnisse hat die Kirche auf das ihr zustehende Recht verzichtet, für diesen Bereich ein kirchliches Sonderarbeitsrecht mit eigener Rechtsprechung zu schaffen.

Auch die verpflichtende Anrufung einer kirchlichen Schlichtungsstelle vor Einleitung eines staatlichen Arbeitsgerichtsverfahrens begründet kein Prozesshindernis.

## 3. RECHTSGRUNDLAGEN IM GESAMTKIRCHLICHEN RECHT

### a) Rechtsschutzverpflichtung im CIC

Das kirchliche Grundrecht des c. 221 CIC normiert den kirchlichen Rechtsschutz. Der Rechtsanspruch in § 1 bezieht sich auf das Geltendmachen und Verteidigen aller Rechte, welche die Gläubigen in der Kirche haben<sup>17</sup>. Inwieweit die berufliche Tätigkeit aufgrund eines bürgerlichen Arbeitsvertrages - nicht einer kirchlichen Beamten­tätigkeit - mit den Rechten von Christgläubigen zu tun haben, die sie in der Kirche besitzen („quibus in Ecclesia gaudent“), ist bislang nicht näher untersucht worden. Solche Tätigkeiten können in vielen Bereichen auch von Nichtchristen und Ungetauften ausgeübt werden. Eine spezifische kirchliche Gerichtsbarkeit in allen Bereichen des kirchlichen Arbeitsrechts findet dort eine Grenze, wo keine kirchlichen Gesetze verletzt werden. Dies ist in weiten Bereichen des Individualarbeitsrechtes der Fall. Streitigkeiten zwischen Dienstgebern und Arbeitnehmern beruhen auf vertraglich einge-

---

<sup>17</sup> REINHARDT, H.J.F., MKCIC 221/1 (Stand: 6. Erg.Lfg. Oktober 1987).

gangenen Pflichten und Rechten, die nicht die hierarchisch ausgerichtete Verfassungsstruktur der Kirche tangieren.

## b) Kirchliches Prozessrecht

Gemäß c. 1402 CIC gelten für alle kirchlichen Gerichte die prozessrechtlichen Normen des Codex. Dies gilt auch für kirchliche Arbeitsgerichte, wenn diese als „kirchliche Gerichte“ konzipiert werden, soweit keine eigenen Normen des Apostolischen Stuhles bestehen.

Umfassenden Rechtsschutz für alle Menschen, getauft oder ungetauft, normiert c. 1476<sup>18</sup>. Aus c. 1491 ergibt sich die Einklagbarkeit jeglicher Rechte vor einem kirchlichen Gericht, wobei „die Klage nur subjektive Rechte durchsetzbar macht oder schützt“<sup>19</sup>. Nach LÜDICKE garantieren diese Canones die Durchsetzbarkeit kirchlichen Rechts durch die kirchlichen Gerichte, so dass diese verpflichtet sind, auch Streitigkeiten über subjektive Rechte aus dem kirchlichen Arbeitsrecht gerichtlich zu entscheiden<sup>20</sup>.

C. 1491 nimmt c. 221 für das Prozessrecht auf<sup>21</sup>, wobei in c. 1400 § 2 eine Einschränkung erfolgt, da Maßnahmen der ausführenden Gewalt nicht auf dem allgemeinen Prozessweg entschieden werden können. Der Hinweis auf die kanonische Billigkeit als einem katholischen Rechtsprinzip macht deutlich, dass eine milde Rechtsauslegung für den Einzelnen grundrechtlich zu beachten ist. Das Prozessrecht kennt verschiedene Prozesswege, die eingehalten werden müssen. Hauptwege sind das gemeingerichtliche und das verwaltungsgerichtliche Verfahren, dazu kommen die Einigungsstelle gemäß c. 1733 und die Schlichtungsstelle gemäß der cc. 1713ff. C. 1400 § 1 n. 1 regelt die Zuständigkeit kirchlicher Gerichte, wobei c. 1423 und c. 1439 einen Anhaltspunkt für kirchliche Gerichte in Arbeitssachen geben können.

Der Romana Rota (RR) als oberstem Berufungsgericht in der Kirche kommt gemäß c. 1444 § 1 n. 1 CIC zu, in zweiter Instanz über Sachen, die von ordentlichen Gerichten in erster Instanz entschieden worden sind und dur-

18 LÜDICKE, K., MKCIC 1487/2 (Stand: 7. Erg.Lfg. März 1988), weist daraufhin, dass von Ungetauften oder Nichtkatholiken die Kompetenz kirchlicher Gerichte möglicherweise nicht anerkannt wird. Diese Problematik kann sich gerade im kirchlichen Arbeitsrecht stellen.

19 LÜDICKE, MKCIC 1491/1.

20 LÜDICKE, K., Möglichkeit und Notwendigkeit einer partikularrechtlichen Gerichtsbarkeit: DPM 6 (1999) 67.

21 HEINEMANN, H., Recht und Rechtsschutz im neuen kirchlichen Gesetzbuch: Recht und Dienste des Menschen. Festgabe Hugo SCHWENDENWEIN, hrsg. von K. LÜDICKE, H. PAARHAMMER und D.A. BINDER. Zürich 1987, 335 f.

rechtmäßige Berufung an den Apostolischen Stuhl herangetragen wurden, zu urteilen. Rechtsfragen aus dem Bereich des kollektiven Arbeitsrechts können demnach an die RR gelangen.

Eigene Regelungen für Streitigkeiten im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechts kennt der CIC nicht. Es ist nur auf drei Canones zu verweisen; c. 1286 spricht die Beachtung auch des weltlichen Arbeitsrechts an, c. 1290 die Kanonisation des bürgerlichen Vertragsrechtes und c. 231 handelt von Laien mit einer besonderer Sendungsaufgabe in der Kirche. Diese Canones sind für den kirchlichen Gerichtsschutz nicht von Belang; deutlich wird aber, dass der Codex sehr wohl eine Unterscheidung zwischen Laien im allgemeinen kirchlichen Dienst und im besonderen kirchlichen Dienst vornimmt, was auch im Bereich einer kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit zu beachten ist.

### **c) Verweise auf staatliches Recht**

Ausgeschlossen sind den staatlichen Gerichten gemäß c. 1401 CIC nur solche Streitsachen, die geistliche und damit verbundene Angelegenheiten zum Gegenstand haben; diese sind „iure proprio et exclusivo“ den kirchlichen Gerichten vorbehalten. Bei Streitigkeiten aus dem Arbeitsverhältnis handelt es sich aber um Streitigkeiten, die sich aus einem Vertragsverhältnis ergeben. Vertragsverhältnisse, die im staatlichen Rechtskreis anzusiedeln sind, sind keine exklusiv kirchlichen Angelegenheiten. Das kirchliche Gegenüber handelt nicht in seiner Stellung als hierarchischer Vorgesetzter, sondern in seiner Stellung als Vertragspartner. Im innerkirchlichen Bereich wird von Dienstgeber anstelle von Arbeitgeber gesprochen, gemeint ist aber derselbe Sachverhalt. Hoheitlich-hierarchisches Denken kann nicht auf den arbeitsrechtlichen Bereich übertragen werden. Zum einen ist nicht jeder Dienstgeber Kleriker mit ordentlicher ausführender Gewalt; darüber hinaus werden im überwiegenden Maße die Dienstgeberfunktionen von Laien ausgeübt. Selbst wenn der Generalvikar für den Anstellungsträger „Diözese“ handelt, ist diese Funktion von seiner Funktion als Vertreter des Diözesanbischofs zu unterscheiden. Er handelt in einer Dienstgeberfunktion wie ein vertretungsberechtigter Laie für seine entsprechende kirchliche Einrichtung. So wie ein Laie, der als Dienstgeber handelt, ohne hoheitliche Vollmacht handelt, so handelt auch ein Generalvikar, wenn er als Dienstgeber im Bereich des Arbeitsvertragsrechtes bzw. im arbeitsrechtlichen Bereich seiner ihm zugeordneten Einrichtung handelt, ohne hoheitliche Vollmacht. Dies hat zur Folge, dass in den Fällen, in denen Inhaber ausführender Vollmacht nur als Dienstgeber handeln, deren Akte keine kirchlichen Verwaltungsakte im Sinne des c. 35 darstellen. Durch den Eintritt der Kirche in eine staatlich vorgegebene Rechtsordnung bzw. als schlichte Folge der Rechtswahl der privatautonomen Gestaltung der Arbeitsverhältnisse

ist der Dienstgeberbegriff wie der Arbeitgeberbegriff im staatlichen Bereich zu verwenden.

Von Seiten des kanonischen Rechts ist es staatlichen Gerichten grundsätzlich auch nicht verwehrt, über Streitigkeiten zu urteilen. Wenn staatliche Gerichte den Gerichtsverfahren das Selbstverständnis der Kirche zugrunde legen, ist ein Verfahren wegen Verletzung kirchlicher Gesetze auch vor staatlichen Gerichten möglich. Für ein solches Vorgehen kann c. 1500 in analoger Weise herangezogen werden. C. 1500 verweist für die Behandlung von Besitzklagen auf das Zivilrecht des Ortes, an dem sich die Sache befindet. Nach LÜDICKE<sup>22</sup> sind damit die jeweils einschlägigen materiell-rechtlichen Bestimmungen kanonisiert, die der Richter auch im kirchlichen Prozess zu beachten hat. Der Grund für diese Regelung liegt darin, den Bereich der Pfründe rechtlich ausreichend zu sichern<sup>23</sup>. Gemäß c. 1290 wird das bürgerliche Vertragsrecht mit vermögensrechtlichem Inhalt zu einer *lex canonicata*. Dies bedeutet, dass die staatlichen Bestimmungen dieselbe Geltung auch im innerkirchlichen Bereich besitzen<sup>24</sup>. Da es sich bei den Streitigkeiten aus dem Einzelarbeitsverhältnis um Streitigkeiten aus einem Vertrag handelt, spricht nichts dagegen, wenn diese Streitigkeiten auch vor einem staatlichen Gericht behandelt werden.

LÜDICKE weist auch darauf hin, dass trotz der Streichung entsprechender Passagen des c. 1553 CIC/1917 weiterhin eine Doppelzuständigkeit von kirchlichen und staatlichen Gerichten vorliegen kann, wenn Straftaten gegeben sind, die sowohl nach zivilem wie kirchlichem Recht verfolgt werden können, da die Kirche zwar ihr *ius proprium* zum Richten behält, aber kein *ius exclusivum* mehr beansprucht<sup>25</sup>.

Die Zuständigkeit eines kirchlichen Gerichts ergibt sich immer, wenn gegen ein kirchliches Gesetz verstoßen wird; wenn dieser Gesetzesverstoß aber wegen seines privatrechtlichen Charakters Auswirkungen in das bürgerliche Recht hat, ist von kanonischer Sicht aus eine gerichtliche Klärung solcher Fragen vor einem staatlichen Gericht zulässig.

---

22 LÜDICKE, MKCIC 1500/1.

23 Vgl. Communicationes 11 (1979) 80.

24 Vgl. EDER, J., Tarifpartnerin Katholische Kirche? Passau 1991, 162-164. Widersprochen werden muss allerdings THIEL, Zum Rechtsschutz im Falle der Benachteiligung eines Mitglieds der Mitarbeitervertretung: ZMV 8 (1998) 172, wenn er behauptet, aus den cc. 1290 und 22 folge, dass Vergütungsansprüche der Prüfung durch staatliche Arbeitsgerichte unterliegen. So weit können diese Canones nicht interpretiert werden.

25 LÜDICKE, MKCIC 1401/2.



#### d) *Pastor Bonus*

Gemäß Art. 154 der Apostolischen Konstitution *Pastor Bonus* ist dem päpstlichen Rat zur Interpretation von Gesetzestexten die authentische Interpretation von Gesetzen vorbehalten, nach Art. 155 die authentische Interpretation der gesamtkirchlichen Gesetze, nach Art. 157 die rechtliche Überprüfung der Allgemeindekrete der Bischofskonferenzen. Gemäß Art. 158 entscheidet sie auf Bitten derjenigen, die ein rechtliches Interesse geltend machen können, ob teilkirchliche Gesetze und vom Gesetzgeber unterhalb der höchsten Autorität erlassene Allgemeindekrete mit den gesamtkirchlichen Gesetzen übereinstimmen oder nicht. Der PCI kommt damit auch die Überprüfung eines untergeordneten Gesetzes mit höherrangigem Recht zu. Der Rat hat somit unter rechtlichem Gesichtspunkt zu prüfen, ob Partikulargesetze mit dem CIC übereinstimmen und dem allgemeinen Kirchenrecht entsprechen. Dies betrifft auch kirchliche Schlichtungs- und Gerichtsordnungen.

In Art. 121 ist die generell umschriebene Zuständigkeit der Apostolischen Signatur festgelegt, demzufolge sie dafür Sorge trägt, dass das Rechtswesen in der Kirche richtig verwaltet wird. In Art. 124 Ziff. 1 wird ausgeführt, dass die Überwachung der Gerichte der Apostolischen Signatur übertragen ist. Solange kirchliche Arbeitsgerichte nicht als Gerichte im Sinne des kanonischen Rechts qualifiziert werden können, ist die Apostolische Signatur für diesen Bereich nicht zuständig.

## 4. RECHTSGRUNDLAGEN IM TEILKIRCHLICHEN RECHT

Kirchenrechtlich ergeben sich für den Gerichtsschutz im kirchlichen Arbeitsrecht die Rechtsgrundlagen aus den entsprechenden teilkirchenrechtlich erlassenen arbeitsrechtlich relevanten Ordnungen. Die generelle Rechtsgrundlage stellt Art. 10 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes dar; im weiteren kommen dazu auch die §§ 40-42 MAVO, die MAVO-Schlichtungsverfahrensordnung, § 17 a der KODA-Ordnung und die verschiedenen Schlichtungsverfahrensordnungen für den individuellen Bereich.

### a) Grundordnung des kirchlichen Dienstes

Innerkirchlich gibt es keine Hierarchie der Gesetze. Mit der Verabschiedung einer „Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst von 1993“ - die allerdings nur die rechtliche Qualität einer moralischen Selbstverpflichtung der Bischöfe mit Außenwirkung hat<sup>26</sup> - und ihrer Umsetzung in die in allen

---

<sup>26</sup> Vgl. EDER, J., Entwurf einer neuen „Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst“ vorgestellt: ZMV 2 (1992) 233-235.

deutschen Diözesen in Kraft gesetzte „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ (GO) hat die Katholische Kirche in Deutschland eine umfassende rechtliche Darstellung ihres arbeitsrechtlichen Systems in Deutschland geschaffen. Die Artikel 7, 8 und 10 der Grundordnung sind Basis für die entsprechenden Verfahrensordnungen.

In GO 10 wird der Rechtsschutz geregelt. Abs. 1 und 2 stellen Zuweisungsnormen dar. In Abs. 1 wird für individualrechtliche Streitigkeiten auf den staatlichen Gerichtsweg verwiesen. Zu fragen ist, wie weit die Zuweisungsnorm in Abs. 1, die den Bereich des Individualarbeitsrechts der staatlichen Rechtsordnung überträgt, greift und ob damit gleichzeitig ein genereller Ausschluss individueller Verfahren vor einem diözesanen Kirchengericht möglich ist. Nach einer Entscheidung eines deutschen zweitinstanzlichen Berufungsgerichtes, bei dem eine Individualklage eines kirchlichen Mitarbeiters anhängig war<sup>27</sup>, wurde die Klage nicht zur Verhandlung angenommen, da es sich um eine individuelle arbeitsrechtliche Streitigkeit handle, für die in GO 10,1 ausdrücklich die staatlichen Arbeitsgerichte für zuständig erklärt wurden.

Im CIC ist keine Zuweisungsnorm arbeitsrechtlicher Streitigkeiten an ein kirchliches Gericht verpflichtend vorgesehen. C. 1400 § 1 CIC, der den Gegenstand eines Gerichtsverfahrens festlegt, ist i.V.m. c. 221 dahingehend zu interpretieren, dass auch im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechtes Rechte eines Christgläubigen in der Kirche betroffen sein können. Die Zuweisungsnorm in GO 10,1, die den Bereich des individuellen kirchlichen Arbeitsrechts der staatlichen Rechtsordnung überträgt, greift dementsprechend in allen Bereichen, in denen kein Recht eines Christgläubigen in der Kirche betroffen ist. Dies gilt auf jeden Fall für nahezu alle Streitigkeiten aus den Einzelarbeitsverhältnissen von Ungetauften und Nichtkatholiken, aber auch für die meisten Streitigkeiten aus den Arbeitsverhältnissen getaufter Katholiken.

Wenn Rechte in der Kirche betroffen sind, wird die Zuständigkeit der staatlichen Arbeitsgerichte nicht aufgehoben; sie bleibt unabhängig von einer zusätzlichen Zuständigkeit kirchlicher Gerichte bestehen, wobei eine Kompetenzabgrenzung zwischen staatlichen und kirchlichen Gerichte zu erfolgen hat. Die Zuweisungsnorm in GO 10,1 ist nicht absolut formuliert, überträgt nur Streitigkeiten aus dem Einzelarbeitsverhältnis an staatliche Gerichte, soweit „die Arbeitsverhältnisse ... dem staatlichen Arbeitsrecht unterliegen“, d.h. soweit Rechte und Pflichten von Arbeitgebern und Arbeitnehmern betroffen sind, die auf staatlich-rechtlicher privatautonomer Gestaltung beruhen. Hier wird deutlich, dass bereits in vielen Bereichen Grenzziehungen erforderlich sind. So ist

---

<sup>27</sup> Der Verfahrensablauf und die Darstellung des Sachverhaltes findet sich ausführlich dargestellt bei EDER, J., Individualverfahren vor kirchlichen Gerichten?: ZMV 9 (1999) 120-122.

die Einhaltung des Loyalitätsbereiches zwar vertraglich geregelt, die Überprüfung der Schwere eines Loyalitätsverstößes kommt aber nicht den staatlichen Gerichten zu. Die vertragliche Ebene wird überlagert durch eine kirchliche Ebene. Die Feststellung der Schwere des Loyalitätsverstößes kann nur durch ein kirchliches Gericht erfolgen, die Festlegung der arbeitsrechtlichen Konsequenzen aufgrund der innerkirchlich festgestellten Schwere des Loyalitätsverstößes im Einzelfall aber durch ein staatliches Gericht anhand kirchlich vorgegebener Normen.

Mit GO 10,1 verzichtet die Kirche auch auf einen Anspruch auf kircheneigene Behandlung von Streitigkeiten, die nach der staatlichen Rechtsordnung dem Staat unverzichtbar zustehen, also die staatliche Rechtsschutzgewährung für individuelle Streitigkeiten, die nicht ausgeschlossen werden kann. Solche Streitigkeiten können nicht vor ein kirchliches Gericht gebracht werden. Ausgeschlossen wird damit eine Doppelzuständigkeit des staatlichen und des kirchlichen Bereiches für alle Streitigkeiten, die nicht Rechte eines Christgläubigen in der Kirche betreffen.

Es ist damit auch keine Anrufung sowohl des staatlichen wie auch des kirchlichen Gerichtes möglich; nicht möglich ist damit auch, dass auf die Anrufung des staatlichen Gerichtes zugunsten des kirchlichen Gerichtes verzichtet wird. Das kirchliche Gericht muss wegen Unzuständigkeit solche Klagen abweisen<sup>28</sup>.

Die Einschränkung in GO 10,1 „soweit die Arbeitsverhältnisse kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dem staatlichen Arbeitsrecht unterliegen“, festigt diese Interpretation. Es bedeutet, dass in den Fällen, in denen sich Rechte für das individuelle Arbeitsverhältnis aus einer kircheneigenen Ordnung ergeben, die jedoch nicht vor einem staatlichen Arbeitsgericht eingeklagt werden können, die Zuständigkeit kirchlicher Gerichte bestehen bleibt. Eine Unzuständigkeit staatlicher Gerichte ist auch bei Streitigkeiten im Zusammenhang mit der bischöflichen Sendung für pastorale Dienste oder religiöse Unterweisung gegeben. Eine Klärung dieser Fragen hat auf dem kirchlichen Verwaltungsgerichtsweg zu erfolgen, da bislang keine eigene diözesane Verwaltungsgerichtsbarkeit<sup>29</sup> für diesen Bereich geschaffen worden ist.

In GO 10, 2 wird für Rechtsstreitigkeiten auf den Gebieten der kirchlichen Ordnungen für das Arbeitsvertrags- und das Mitarbeitervertretungsrecht be-

---

28 Anders LÜDICKE, Möglichkeit und Notwendigkeit, 67f. Nach ihm stellt GO 10,1 keine Rechtswegeverweisung dar, weil die Bischöfe nicht in der Lage sind, von Prozessrechtsnormen Ausnahmen anzuordnen.

29 Vgl. zu dieser Frage MEIER, D., Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland. Essen 2001, der auch kurz die Abgrenzung zur kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit behandelt.

zöglich des gerichtlichen Rechtsschutzes auf eigene unabhängige kirchliche Gerichte verwiesen. Als solche würden sie aber gemäß c. 1402 dem kirchlichen Prozessrecht unterliegen. Obwohl dies bislang nicht der Fall ist, ist die Entscheidung solcher kollektivrechtlicher Streitigkeiten durch GO 10,2 den ordentlichen kirchlichen Gerichten entzogen worden. Bis zur Einführung der in Abs. 2 genannten unabhängigen kirchlichen Gerichte wird diese Aufgabe von den bisher kirchengesetzlich errichteten kircheneigenen Rechtsprechungsorganen unabhängig von ihrer kirchenrechtlichen Qualifizierung wahrgenommen.

Nach RICHARDI<sup>30</sup> wurde mit Abs. 2 eine Generalklausel eingeführt, aufgrund derer alle mitarbeitervertretungsrechtlichen Streitigkeiten vor die Schlichtungsstelle gebracht werden können<sup>31</sup>.

Generell ist zu beachten, dass bei Annahme kollektivrechtlicher oder individualrechtlicher Streitigkeiten durch ordentliche kirchliche Gerichte der Vorwurf des Amtsmissbrauches und der Unzuständigkeit erhoben werden kann. Der in GO 10,2 eröffnete Rechtsweg ist auch für die Offizialate bindend; mit Hinweis auf die kirchenrechtliche Unzulässigkeit dieser Gerichte können einem Antragsteller die gesetzlich festgelegten Rechtswegemöglichkeiten mitgeteilt werden.

## b) Kirchliche Verfahrensordnungen

Teilkirchliche Rechtsgrundlagen sind auch die entsprechenden arbeitsrechtlichen Ordnungen. Die MAVO<sup>32</sup> als Ordnung zur Regelung der innerbetrieblichen Mitwirkung regelt in den §§ 40-42 Grundfragen für das Schlichtungsverfahren für Streitigkeiten aus der MAVO. Zusätzlich wurde auch eine eigene „Ordnung für Schlichtungsverfahren gemäß §§ 40ff MAVO<sup>33</sup> erlassen. Die

---

30 RICHARDI, R., Die Bedeutung der Grundordnung für die Zuständigkeit der Schlichtungsstelle: ZMV 5 (1995) 3 ff.

31 Anders FINK, B., Defizite des kirchlichen Gerichtsschutzes: ZMV 5 (1995) 112. Anders auch die Entscheidung der Schlichtungsstelle Köln zu § 41 Abs. 1 a MAVO v. 23.3.1995, wonach damit keine Allzuständigkeit der Schlichtungsstelle MAVO geschaffen worden sei. Vgl. ZMV 5 (1995) 134-135. Die Programmvorschrift von GO 10,2 bilde keine Rechtsgrundlage dafür. Dargestellt auch bei THIEL, A., Die Zulässigkeit des Rechtsweges nach der MAVO in der Rechtsprechung von Schlichtungsstellen: ZMV 6 (1996) 67. Im Sinne RICHARDIS dagegen die Entscheidung der MAVO-Schlichtungsstelle der Erzdiözese München und Freising v. 28.2.1996: ZMV 6 (1996) 144, wonach mit Art. 10,2 GO ein umfassender Rechtsschutz im Bereich der MAVO garantiert wird.

32 Vgl. MAVO der Diözese Passau, AB v. 15.9.1996, 69-88.

33 Vgl. AB Passau v. 4.5.2001, 65-69.

verschiedenen KODA-Ordnungen<sup>34</sup> sowie die Ordnung der Arbeitsrechtlichen Kommission des DCV<sup>35</sup> als Ordnungen zur Regelung der überbetrieblichen Mitwirkung im Bereich des kirchlichen Arbeitsvertragsrechtes sowie die dazugehörigen Wahlordnungen, weiterhin die Schlichtungsverfahrensordnungen für individuelle Streitigkeiten<sup>36</sup> sind zu nennen.

In Ausgestaltung von Art. 10 GO wurde in den einzelnen deutschen Diözesen durch eine Ergänzung der KO auch der noch fehlende Rechtsschutz für Streitigkeiten aus der KO geschlossen<sup>37</sup>.

## 5. RECHTSSCHUTZ IM INDIVIDUALARBEITSRECHT

### a) Individualschlichtung

Die Individualschlichtung ist in der Regel durch KODA-Beschluss als Vorschaltstelle vor einem Verfahren vor einem staatlichen Arbeitsgericht bei Streitigkeiten aus dem einzelnen Arbeitsverhältnis vorgeschrieben. Sie findet sich in den einzelnen Arbeitsvertragswerken der KODAen<sup>38</sup> und der AK<sup>39</sup>.

Unabhängig von einer verabschiedeten empfohlenen Rahmenordnung des Zentralrates des DCV gilt die für den Diözesanverband in Kraft gesetzte Ordnung. Auch bei Schlichtungsstellenanträgen muss dabei ein Rechtsschutzinteresse für

---

34 Vgl. z.B. „Ordnung zur Gestaltung des Arbeitsvertragsrechtes durch eine Kommission für den Bereich der bayerischen (Erz-)Diözesen: Bayerische Regional-KODA-Ordnung (BayRKO) v. 1.1.1998“ mit allen nachfolgenden Änderungen sowie die „Wahlordnung für die Vertreter der Mitarbeiter in der Bayerischen Regional-KODA und der Lehrerkommission v. 1.1.1998“, abgedruckt in: Arbeitsvertragsrecht der Bayerischen (Erz-)Diözesen (ABD), hrsg. von der Bayerischen Regional-KODA, Augsburg 2000, 470-487. Hier sind auch die Zentral-KODA-Ordnung und verschiedene andere relevante Ordnungen abgedruckt.

35 Abgedruckt in „Richtlinien für Arbeitsverträge in den Einrichtungen des DCV (AVR)“, hrsg. vom REFERAT ARBEITSRECHT IM DEUTSCHEN CARITASVERBAND. Freiburg 2000, 277-289.

36 Vgl. beispielhaft die Schlichtungsverfahrensordnung im AB Passau v. 4.5.2001, 62-65.

37 Vgl. z.B. § 17a BayRKO.

38 Vgl. § 8 ABD. Hier zeigt sich eine unterschiedliche Ausgestaltung in den Diözesen; z.B. sind gemäß § 16 AVO Limburg Anstellungskörperschaften und Mitarbeiter vor Anrufung staatlicher Behörden oder Gerichte verpflichtet, ein Güteverfahren bei der Schlichtungsstelle für Arbeitsstreitigkeiten zu beantragen, gemäß § 47 KAVO NRW sowie gemäß § 46 KAVO Trier soll der Schlichtungsausschuss angerufen werden.

39 Vgl. § 22 AVR.

die Zulässigkeit eines Verfahrens bestehen<sup>40</sup>, so dass der Begriff „Meinungsverschiedenheit“ in § 22 AVR einschränkend auszulegen ist.

Individualschlichtungsstellen können keine verbindliche Entscheidung treffen<sup>41</sup>; in einigen Schlichtungsverfahrenordnungen ist dies sogar explizit geregelt<sup>42</sup>, implizit aber wegen der Rechtsschutzgarantie durch staatliche Gerichte, die eine verbindliche innerkirchliche Rechtsklärung ausschließt. Damit handelt es sich um eine echte Schlichtung<sup>43</sup>. Die Zuständigkeit des staatlichen Arbeitsgerichtes bleibt gewahrt; das Recht, das Arbeitsgericht fristgerecht anzurufen, bleibt unberührt. Das staatliche Arbeitsgericht kann trotz der normierten arbeitsvertragsrechtlichen Verpflichtung auch ohne Einhaltung des Schlichtungsverfahrensweges angerufen werden<sup>44</sup>.

## b) Rechtsschutz durch staatliche Arbeitsgerichte

Wie bereits dargestellt, haben die staatlichen Arbeitsgerichte umfassenden Rechtsschutz für alle Streitigkeiten aus dem Einzelarbeitsverhältnis zu gewähren. Mit der Rechtswahl der privatautonomen Gestaltung ihrer Arbeitsverhältnisse hat sich die Kirche in den staatlichen Rechtskreis begeben und ist damit auch der staatlichen Justizgewährungspflicht unterworfen.

Der kirchliche Innenbereich ist einer staatlichen Kontrolle entzogen. Erst wenn dieser Innenbereich verlassen wird und staatliche Rechtspositionen mitbetroffen sind, ist die staatliche Rechtskontrolle gefordert, wobei die staatlichen Gerichte eventuell sogar auf die Einhaltung kirchlicher Rechtspositionen bei ihrer Entscheidung pochen müssen. „Der Ausgangspunkt der Prüfung beim staatlichen Recht schließt nicht aus, dass die staatlichen Gerichte bei der Entscheidung einschlägiger Rechtsfälle im weiten Umfang auch kirchliche Rechtsnor-

40 PAPENHEIM, H.-G., Schlichtungsverfahren nach § 22 Absatz 1 AVR - Caritas: ZMV 6 (1996) 75.

41 ENGELHARDT, E., Schiedsgerichtsbarkeit im Kirchenrecht: KuR 4 (1998) 113, weist auf die im CIC/1917 bestehende Unterscheidung zwischen der Übertragung der Entscheidung auf „arbitres“, die nach den Grundsätzen des Rechts entscheiden sollten, und auf „arbitratores“, die *ex aequo et bono* entscheiden dürfen, hin. Diese ist im CIC/1983 aufgegeben, so dass die Entscheidungsform von der Vereinbarung der Parteien abhängt.

42 Vgl. § 18 Schlichtungsverfahrenordnung der bayerischen (Erz-)Diözesen: AB München 2001, 192, wonach der Beschluss der Schlichtungsstelle ausdrücklich als „Einiungsempfehlung“ bezeichnet wird.

43 Für den Bereich der Schlichtungsverfahrenordnung der bayerischen Diözesen stellt von SCZEPANSKI, E., Ordnung für Schlichtungsverfahren in den bayerischen (Erz-) Diözesen: ZMV 11 (2001) 67-69.

44 Vgl. BAG v. 18.5.1999, NZA 1999, 1350.

men anzuwenden (und damit auch auszulegen) haben. Das ist dann der Fall, wenn auch nach staatlichem Recht für die Entscheidung des Falls kirchliches Recht maßgeblich ist, das ‚für alle geltende Gesetz‘ also gerade die Einhaltung dieses kirchlichen Rechts verlangt.“<sup>45</sup>

### c) Rechtsschutz durch Diözesengerichte

Von einem einzelnen kirchlichen Mitarbeiter wurde vor ein deutsches Diözesengericht eine Streitigkeit eingebracht, die einen individualrechtlichen Anspruch auf Zahlung einer Zulage in Ausführung der Bestimmung des Kirchengesetzes MAVO zum Inhalt hatte<sup>46</sup>. Das angerufene Diözesengericht entschied, dass die Klage gemäß c. 1505 § 2 n. 1 CIC nicht zur Verhandlung angenommen wird, da es sich bei dem vorgebrachten Klagebegehren um eine aus dem Arbeitsvertragsverhältnis hervorgehende Streitfrage über finanzielle Ansprüche zwischen dem Kläger und dem Bistum handle. Da es bei der Streitfrage um Vermögenswerte einer juristischen Person gehe, sei das Berufungsgericht erstinstanzlich zuständig. Die Zulässigkeit dieses Verfahrens vor einem kirchlichen Gericht wurde bejaht, nur die Zuständigkeit des erstinstanzlichen Gerichts wurde verneint. Nach Annahme der Klage durch das zuständige Metropolitangericht wurde per Dekret entschieden, dass die Klage nicht angenommen wird, da es sich um eine individuelle Streitigkeit aus dem Einzelarbeitsverhältnis handle, für die in GO 10,1 ausdrücklich die staatlichen Arbeitsgerichte für zuständig erklärt worden seien. Auch die Beschwerde beim Richterkollegium blieb erfolglos; mit Hinweis auf c. 1629 n. 5 CIC wurde das Rechtsmittel der Berufung versagt<sup>47</sup>.

Die Klärung der Frage nach dem Gerichtsschutz durch Diözesengerichte im Bereich des Individualarbeitsrechtes ist gerichtlich jedoch noch nicht abschließend beantwortet.

Mit dem Eintritt der Kirche in die staatliche Rechtsordnung - Wahl der Privatautonomie - ist jedoch innerkirchlich eine Entscheidung getroffen worden, die in Konsequenz auch die Anerkennung der mit der Privatautonomie verbundenen staatlichen Justizgewährungspflicht beinhaltet.

---

<sup>45</sup> WEBER, H.: NJW 42 (1989) 2221f mit entsprechenden Beispielen. Er hält es jedoch für unzulässig, dass durch Kirchengesetze mit unmittelbarer Wirkung für die kirchlichen Arbeitsverhältnisse zwingendes staatliches Recht außer Kraft gesetzt wird.

<sup>46</sup> EDER, Individualverfahren, 120-122.

<sup>47</sup> Problematisch war diese Fallgestaltung insofern, dass eine Verletzung eines kirchlichen Gesetzes gegeben war, die vom Metropolitangericht nicht entsprechend gewürdigt worden ist.

## 6. VON DER SCHLICHTUNG AUSGESCHLOSSENE STREITIGKEITEN

Wie bereits dargelegt, sind bestimmte Streitigkeiten von der Schlichtung sowohl explizit wie auch implizit ausgeschlossen.

Diese das öffentliche Wohl betreffenden Streitigkeiten sind hinsichtlich der Verfahrenswege zu unterscheiden. Es handelt sich einerseits um Streitigkeiten, die dem kirchlichen Gerichtsweg, andererseits aber dem kirchlichen Verwaltungsgerichtsweg zuzuordnen sind.

### a) Kirchlicher Verwaltungsgerichtsweg

Die Individualschlichtungsstelle ist nicht zuständig bei Streitigkeiten im Zusammenhang mit der bischöflichen Sendung für pastorale Dienste oder religiöse Unterweisung. Betroffen sind Streitigkeiten wie z.B. die Verweigerung oder der Entzug der *missio canonica*, die sich insoweit auf das Arbeitsverhältnis auswirken, dass mit dem Fehlen der *missio canonica* die Leistungspflichten nicht erfüllt werden können. Der Entzug der *missio* bedingt, dass die vertraglich vereinbarte Hauptpflicht nicht mehr geleistet werden kann, was in der Regel auch zur Kündigung des Arbeitsverhältnisses durch den Dienstgeber - Anstellungsträger ist vorwiegend die jeweilige Diözese - führt.

Der betroffene Mitarbeiter ist ein auf privatautonomer Basis angestellter Mitarbeiter. Es ist deshalb erforderlich, die Rechte und Pflichten zu trennen, die für die Gewährung der *missio canonica* eine Rolle spielen und solchen, die mit dem Dienstverhältnis in einem Zusammenhang stehen.

Streitigkeiten, die mit den Voraussetzungen und dem Bestand der *missio* zu tun haben, sind auf dem innerkirchlichen Verwaltungsgerichtsweg einzuklagen. Der Entzug der *missio* stellt einen Verwaltungsakt dar, gegen den auf dem verwaltungsrechtlichen Wege im Rahmen des *recursus hierarchicus* vorzugehen ist. Die Legitimation zum hierarchischen Rekurs besitzt gemäß c. 1476 CIC jeder Mensch. Auch Dritte, die sich benachteiligt fühlen, sind zum Rekurs berechtigt, wobei die persönliche Rechtsstellung betroffen sein muss<sup>48</sup>. Entscheidendes Kriterium für den Rekurs ist, ob es sich um subjektiv-öffentliche Rechte handelt, bei denen es um die Durchsetzung von Rechten gegenüber der kirchlichen Autorität geht.

Als weitere Fallgestaltung ist die Überprüfung von Einzelverwaltungsakten im Bereich des kollektiven Arbeitsrechtes denkbar. So besteht für den Vorsitzenden einer MAV nach der MAVO in der Fassung der bayerischen Diözesen das Erfordernis, katholisch zu sein. Dies bedeutet aber, dass eine mit einem Nicht-

<sup>48</sup> HEIMERL, H. / PREE, H., Der hierarchische Rekurs: ÖAKR 35 (1985) 165f.



katholiken besetzte MAV ungültig besetzt ist und von daher eventuell die ihr als MAV zukommenden Zustimmung- und Anhörungsrechte nicht wahrnehmen kann. Die Klärung dieser Fragen kommt der MAVO-Schlichtungsstelle zu; wenn aber die MAV aufgrund eines bischöflichen Einzelverwaltungsaktes für ihren Einzelfall eine Dispens von der Vorschrift des Katholisch-Seins des Vorsitzenden erhalten hat, sind Streitigkeiten in diesem Bereich dem Verwaltungsgerichtsweg zuzuordnen.

Die Nichtanerkennung eine Einrichtung als „kirchliche Einrichtung“ erfolgt in der Regel durch einen Einzelverwaltungsakt; gegen diesen kann ebenfalls auf dem Verwaltungsweg vorgegangen werden. Dies betrifft auch den Entzug der Anerkennung als „kirchliche Einrichtung“.

Wenn von Seiten des Bischofs ein Erlass über den Vollzug einer Entscheidung einer MAVO-Schlichtungsstelle oder des KODA-Gerichtes erfolgt, kann dies ebenfalls als Verwaltungsentscheidung angesehen werden, gegen die auf dem Verwaltungsgerichtsweg vorgegangen werden kann.

C. 1732 CIC, der einleitende Canon für die Verwaltungsbeschwerde, gibt die Grundbedingungen an, die für die Verwaltungsbeschwerde erforderlich sind:

es muss sich um einen Verwaltungsakt für einen Einzelfall handeln,

er muss im äußeren Bereich erlassen sein,

außergerichtlich, wobei hier zwei Möglichkeiten der Interpretation bestehen; entweder darf zuvor noch nicht kirchengerichtlich eine Regelung erfolgt sein oder es ist kirchengerichtlich keine Möglichkeit gegeben, eine Regelung zu erreichen. Da gemäß c. 18 CIC Gesetze, welche die freie Ausübung von Rechten einschränken, enger Auslegung unterliegen, ist nur die erste Möglichkeit gegeben,

gemäß c. 57 § 1 CIC ist ein rechtliches Interesse erforderlich.

Diese Kriterien gelten auch im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechtes, wenn von der Möglichkeit der Verwaltungsbeschwerde Gebrauch gemacht werden soll. Die Vielzahl von verwaltungsrechtlichen Streitmöglichkeiten, die auch im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechts gegeben sind, sollte Anlass sein, gemäß c. 1733 § 2 CIC ein entsprechendes Amt oder einen Rat auf Dauer ausschließlich für diesen Bereich einzurichten. Auch bei der eventuell erfolgenden Ausgestaltung einer teilkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit sollte dieser Bereich einer eigenständigen Lösung zugeführt werden.

Mitarbeiter, die mit einer arbeitsrechtlichen Regelung nicht einverstanden sind und für sich eine andere Regelung erreichen möchten, die auf staatlichem Gerichtsweg nicht mit Aussicht auf Erfolg erreichbar ist, könnten ebenfalls direkt den Bischof angehen. Da für die Beantragung eines Dekretes keine bestimmte Form vorgeschrieben ist, gemäß c. 57 CIC nur ein rechtliches Interesse gege-

ben sein muss, kann ein Antwortschreiben des Bischofs als Einzelverwaltungsakt verstanden werden. Aus diesem Grund kann den hierarchischen Oberen nur empfohlen werden, Einzelanfragen von Mitarbeitern zu dienstrechtlichen Themen nicht zu beantworten, damit keine Vermischung der dienstrechtlichen Ebene mit der verwaltungsrechtlichen Ebene erfolgt.

### **b) Kirchlicher Gerichtsweg**

Streitigkeiten aus dem Bereich der pastoralen Sendung können aber auch zwischen pastoralen Mitarbeitern und dem Generalvikar als Anstellungsträger und gleichzeitigem hierarchischen Vorgesetzten auftreten. Dabei ist zu klären, in welchen Funktionen der Generalvikar als hierarchischer Vorgesetzter handelt. Streitigkeiten, die diesen Bereich betreffen, sind von der Schlichtung ausgeschlossen und können nur vor ein kirchliches Gericht gebracht werden.

Betroffen ist ebenfalls die Festlegung der Sanktionen bei Verletzung von Loyalitätsobliegenheiten. Eine Kündigung wegen Verletzung von Loyalitätsobliegenheiten ist vom staatlichen Arbeitsgericht zu überprüfen; der Ermessensspielraum der staatlichen Arbeitsgerichte ist jedoch wegen der vom Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung vom 5.6.1985 entwickelten Kriterien gering. Sie haben sich an die von der jeweiligen Diözese vorgegebenen Kriterien im Einzelfall zu halten und können nur überprüfen, ob gegen den *ordre public*, die guten Sitten oder gegen das Willkürverbot verstoßen worden ist. Ob eine Verletzung der Loyalitätsverpflichtungen im Einzelfall erfolgt ist, ist nur von einem kirchlichen Gericht zu klären; damit ist dies Aufgabe der Diözesengerichte, da keine eigenen Gerichte mit dieser Aufgabe betraut worden sind. Bereits bei der Erstellung der Grundordnung 1993 ist überlegt worden, die Beurteilung eines Loyalitätsverstoßes einer eigenen innerkirchlichen Prüfungsinstanz zuzuordnen; die dort getroffene Entscheidung wäre dann für das staatliche Arbeitsgericht im Rahmen der Kriterien des Urteils des Bundesverfassungsgerichtes verbindlich gewesen. Da keine eigenen zuständigen kirchlichen Gerichte geschaffen worden sind, im Loyalitätsbereich eindeutig eine Verletzung kirchliches Gesetze gegeben ist, kann die Zuständigkeit der kirchlichen Diözesengerichte nicht ausgeschlossen werden. Eine Klage vor einem Diözesengericht kann in einem solchen Fall nicht abgewiesen werden.

## **7. RECHTSSCHUTZ IM KOLLEKTIVARBEITSRECHT**

### **a) Die MAVO-Schlichtungsstelle**

Gemäß § 41 Abs. 1 MAVO kann die Schlichtung zur Klärung von Regelungsstreitigkeiten in einzelnen Bereichen angerufen werden. Die Schlichtungsstelle entscheidet endgültig und bindet die Beteiligten. Damit erfüllt sie eine echte

Schlichtungsfunktion, auch wenn die entsprechende Entscheidung verbindlich ist. Sie stellt eine vom jeweiligen Diözesanbischof in Ausübung seiner Jurisdiktionsgewalt geschaffene Schlichtung dar.

Gemäß § 41 Abs. 2 MAVO kann die Schlichtungsstelle darüber hinaus in allen sonstigen Rechtsstreitigkeiten mitarbeitervertretungsrechtlicher Art einschließlich solcher des Wahl- und Schlichtungsverfahrensrechtes angerufen werden. Damit handelt die MAVO-Schlichtungsstelle auch in einer rechtsprechenden Funktion im Bereich der innerbetrieblichen Mitwirkung. Im Wahlverfahrensrecht besteht damit Klagemöglichkeit für jeden Mitarbeiter und Dienstgeber, für die einem einzelnen MAV-Mitglied zukommenden Rechte jedes MAV-Mitglied für die der MAV und den Dienstgeber zukommenden Rechte die jeweilige MAV bzw. der jeweilige Dienstgeber. Eine Bewertung der MAVO-Schlichtungsstelle als „kirchliches Gericht“ ist jedoch aufgrund des kodikarischen Befundes nicht möglich, obwohl sie gemäß § 41 Abs. 2 MAVO ausschließlich und letztinstanzlich für alle mitarbeitervertretungsrechtlichen Rechtsstreitigkeiten zuständig ist. Es ist bislang keine Berufung oder Revision an eine übergeordnete Instanz möglich; die KAGO sieht in Zukunft eine einzige Revisionsinstanz auf der Ebene der Deutschen Bischofskonferenz vor.

## b) KODA-Gericht

Gemäß jeder KO wird eine explizit in der jeweiligen Ordnung genannte MAVO-Schlichtungsstelle als KODA-Gericht in allen Rechtsstreitigkeiten aus dem Gebiet der KO angerufen. Mit dieser Generalklausel ist eine umfassende generelle Ausgestaltung des Rechtsschutzes gewährleistet. Die Antragsberechtigung ist zu unterscheiden, je nachdem, wer durch ein Handeln oder ein Unterlassen in eigenen Rechten verletzt ist. So ist die Dienstgeberseite bzw. die Mitarbeiterseite jeweils antragsberechtigt, ohne dass diese Gremien formal eigene Rechte besitzen oder als eigenes Gremium kirchenrechtlich auftreten können. Damit ist entweder die KODA als solche, die Mitarbeiter- oder Dienstgeberseite, einzelne KODA-Mitglieder, im Falle des Wahlverfahrensrechtes zum Teil auch der einzelne Mitarbeiter oder Dienstgeber antragsberechtigt. In Zukunft ist zu erwarten, dass darüber hinaus auch Koalitionen, die am Dritten Weg<sup>49</sup> beteiligt werden, antragsberechtigt sind, wenn sie in ihren Rechten aus der KO tangiert sind<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> So die Bezeichnung für das System der kircheneigenen Arbeitsrechtsregelungsverfahren in Deutschland.

<sup>50</sup> Im Bereich der bayerischen Diözesen wird im Rahmen der Novellierung der BayRKO die Frage der Beteiligung von Koalitionen am Dritten Weg behandelt.

Aufgrund der teilkirchlichen Gesetzgebungsbefugnis<sup>51</sup> sind auch spezielle Rechtsschutzausgestaltungen im überbetrieblichen Bereich gegeben. So kann im Bereich der BayRK nach Abschluss eines Vermittlungsverfahrens, dessen Vermittlungsvorschlag keine Zustimmung in der BayRK findet, gemäß § 17 Abs. 4 b BayRKO mit der Begründung eines unabweisbaren Regelungsbedürfnisses von den Vertretern der Mitarbeiter oder der Dienstgeber mit der Gesamtzahl ihrer jeweiligen Stimmen das kirchliche KODA-Gericht angerufen werden. Soweit im Einzelfall ein unabweisbares Regelungsbedürfnis von diesem festgestellt wird, setzt das kirchliche Gericht einen Termin, bis zu dem in dieser Angelegenheit ein Beschluss herbeizuführen ist. Im Gegensatz zu den Regelungen in anderen deutschen KODAs gibt es damit im Bereich der bayerischen Diözesen kein sog. Letztentscheidungsrecht des Diözesanbischofs; unabhängig von der weiter bestehenden und nicht tangierten Inkraftsetzungsbefugnis des Diözesanbischofs verbleibt die Kompetenz zur Erarbeitung arbeitsvertragsrechtlicher Regelungen bei der zuständigen BayRK.

Einzelne Schlichtungsstellen handeln dabei in gleicher Besetzung in unterschiedlichen Funktionen und aufgrund unterschiedlicher Rechtsgrundlage. So ist die MAVO-Schlichtungsstelle Köln auch zuständig für Rechtsstreitigkeiten aus der KO-NRW, aus der Zentral-KODA-Ordnung, der KO des VDD und der Bereichs-KODA-Ordnung Klausenhof, jeweils aber aufgrund einer eigenen Rechtsgrundlage<sup>52</sup>.

Auch für Rechtsstreitigkeiten aus der Ordnung der AK sowie beider Wahlordnungen<sup>53</sup> ist eine gerichtliche Instanz geschaffen worden; für zuständig erklärt wurde die MAVO-Schlichtungsstelle beim Erzbistum Freiburg. Zusätzlich zu den Mitgliedern bzw. den einzelnen Seiten der AK sind auch die betroffenen Diözesancaritasverbände und der DCV antragsberechtigt.

Im Bereich der KO stellt sich die Problematik anders als im Bereich der MAVO dar, da die überbetriebliche Mitwirkung unter Einschluss der bischöflichen

- 
- 51 Die Regelung des arbeitsrechtlichen Verfahrens verbleibt in der bischöflichen Gesetzgebung; die Bischofskonferenz hat hier keine Beschlusskompetenz. Aus diesem Grund werden zwar Rahmenordnungen für alle Deutschen Diözesen erstellt; die konkrete Umsetzung hat jedoch in jeder Diözese zu erfolgen, diözesane und regionale Abweichungen sind daher die Regel.
- 52 Zu beachten ist, dass die ZKO ebenfalls ein diözesanes Gesetz ist, allerdings mit einem überdiözesanen Geltungsbereich, aber gleichlautend in allen deutschen Diözesen erlassen. Die Bereichs-KODA-Ordnung Klausenhof konnte bis Oktober 2001 nur als Statut i.S. des c. 94 § 1 verstanden werden; seit der Inkraftsetzung der Bereichs-KO durch den zuständigen Diözesanbischof zwar weiterhin als Statut, das aber nach c. 94 § 3 zu qualifizieren ist.
- 53 Wahlordnung-Vertreter der Mitarbeiter gemäß § 4 Abs. 4 der AKO und Wahlordnung-Vertreter der Dienstgeber gemäß § 5 Abs. 3 AKO.

Normsetzungsbefugnis geregelt wird. Der jeweilige Diözesanbischof ist für die Inkraftsetzung der von der KODA beschlossenen Regelungen zuständig. Damit ist hier kein Handeln in der Funktion als Dienstgeber gegeben, sondern als hierarchische Autorität. Damit kann aber ein Konflikt zwischen der KODA als solcher und dem Diözesanbischof in seiner Eigenschaft als hierarchische Autorität auftreten<sup>54</sup>. Hier ist zu klären, inwieweit es sich um unzulässige Verfahren gegen Diözesanbischöfe - keine gerichtliche Entscheidungsbefugnis über die Zulässigkeit kirchlicher Gesetze<sup>55</sup> - oder um zulässige Verfahren - Verstöße beim Inkraftsetzungsverfahren - handelt.

### **c) Individueller Rechtsschutz durch kollektivrechtliche Rechtsprechungsorgane**

Wenn ein einzelner Mitarbeiter einer MAV oder einer KODA aufgrund seiner Tätigkeit in seinen Rechten aus dem Arbeitsvertrag verletzt ist, ist zu fragen, welches Rechtsprechungsorgan für die Behandlung dieses Themas zuständig ist. Nach einer Entscheidung des KODA-Gerichtes Bayern<sup>56</sup> ist in diesem Fall ein klagender einzelner Mitarbeitervertreter unter Hinweis auf § 35 ZPO berechtigt, unter mehreren Gerichten/Schlichtungsstellen zu wählen. Eine Entscheidung des KODA-Gerichtes schließt bei Vorliegen der entsprechenden Voraussetzungen die staatlichen Arbeitsgerichte nicht aus; ein zusätzliches Anrufen der örtlichen Schlichtungsstelle nach Maßgabe der Ordnung für Schlichtungsverfahren zur Beilegung von Streitigkeiten zwischen Dienstgebern und Mitarbeitern aus dem Arbeitsverhältnis kann danach jedoch nicht mehr verlangt werden.

### **d) Rechtsschutz durch Diözesengerichte**

Unabhängig von der Zuweisungsnorm in GO 10,2 ist zu fragen, ob ein Diözesengericht eine Angelegenheit aus dem Bereich des kollektiven Arbeitsrechts behandeln kann. So wurde in der Diözese Limburg in einem KODA-Verfahren ein Antrag der Mitarbeiterseite als unzulässig abgewiesen<sup>57</sup>. Die

---

<sup>54</sup> So hat es bereits Verfahren gegen Diözesanbischöfe im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechts gegeben. Vgl. EDER, J., Kirchengerechtliche arbeitsrechtliche Verfahren gegen Diözesanbischöfe im Bereich des Dritten Weges: KuR 5 (1999) 9-33.

<sup>55</sup> Es geht um nach Kirchenrecht unzulässige Normenkontrollverfahren; diese Thematik spielt auch im Entwurf der KAGO eine Rolle.

<sup>56</sup> Vgl. Beschluss des KODA-Gerichtes Bayern v. 4.12.1997, dargestellt von EDER, J., Benachteiligung im Rahmen der Freistellung für KODA-Tätigkeit - Zulässiger Antrag: ZMV 8 (1998) 79-80.

<sup>57</sup> Vgl. EDER, J., Änderung der Weiterbildungsverordnung - Unzulässiger Antrag: ZMV 9 (1999) 142-43.

Mitarbeiterseite hat deshalb das diözesane Kirchengericht angerufen, wo der Antrag angenommen worden ist.

Zu fragen ist, ob damit das Diözesangericht als unzuständiges Gericht gehandelt hat, da die Zuweisungsnorm eindeutig den Bereich der Rechtsstreitigkeiten auf den Gebieten der kirchlichen Ordnungen für ein Arbeitsvertrags- und Mitarbeitervertretungsrecht unabhängigen kirchlichen Gerichten zuordnet. Auch wenn diese noch nicht gebildet sind, ist den Diözesangerichten dieser Bereich generell entzogen.

Als weitere Fallgestaltung ist denkbar, wenn in der MAVO oder KO die Aufzählung der zur Schlichtungsstelle Antragsberechtigten unvollständig ist<sup>58</sup>. Auch in diesen Fällen kann das Diözesangericht nicht angerufen werden; es bedarf eines Anstoßes an den zuständigen Gesetzgeber, die Ordnungen entsprechend zu novellieren und zu vervollständigen. Der zuständigen kirchlichen Autorität verbleibt die freie Handlungsentscheidung.

## 8. SCHLICHTUNGSSTELLEN IM KOLLEKTIVARBEITSRECHT

### a) Zentrale Gutachterstelle

Beim VDD ist eine Zentrale Gutachterstelle<sup>59</sup> eingerichtet worden, die von den MAVO-Schlichtungsstellen angerufen werden kann. Sie soll der Einheitlichkeit im kirchlichen Rechtsbereich dienen, da es bisher keine Berufungs- oder Revisionsinstanz im MAVO- und KODA-Gerichtsbereich gibt. Allerdings hat diese Gutachterstelle keine Entscheidungskompetenz, muss nicht unter bestimmten Bedingungen angerufen werden, erstellt Gutachten auch nur aufgrund eines Antrags einer Schlichtungsstelle<sup>60</sup>. Sie hat die Aufgabe, auf Antrag einer Schlichtungsstelle schriftliche Gutachten über die Auslegung der MAVO zu erstellen, wenn eine Schlichtungsstelle in ihrer Entscheidung von der Entscheidung einer anderen Schlichtungsstelle abweichen will oder wenn es sich um einen Fall von grundsätzlicher Bedeutung handelt.

Es kann jedoch keine Schlichtungsstelle zur Antragstellung verpflichtet und keine Vorlage einer Rechtsfrage erzwungen werden; die antragstellende Schlichtungsstelle kann auch nicht verpflichtet werden, die im Gutachten vertretene Rechtsauffassung zu übernehmen<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Vgl. zu dieser Thematik THIEL, Zum Rechtsschutz, 172.

<sup>59</sup> Ordnung für die Zentrale Gutachterstelle, AB Berlin, Nr. 1, 1990, 9.

<sup>60</sup> Vgl. BERNARDS, Die Schlichtungsstelle, 108.

<sup>61</sup> Vgl. FINK, Defizite 113.

## b) Vermittlungsausschuss

In den deutschen KODA-Ordnungen finden sich sog. Vermittlungsausschüsse. Diese innerhalb der teilkirchlichen Arbeitsrechtsregelungsverfahren eingerichteten Einigungs- und Vermittlungsstellen üben innerhalb des KODA-Verfahrens zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerseite eine Vermittlungsfunktion aus, um regelungsbedürftige arbeitsvertragliche Normen in Konfliktfällen einer Lösung zuführen zu können.

Entscheidend ist, dass diese Vermittlungsvorschläge keinen Zwangscharakter haben, also nicht durchsetzbar sind. Die endgültige Entscheidung verbleibt bei den KODAs bzw. beim Letztentscheidungsrecht des Diözesanbischofs.

Es finden sich zwei unterschiedliche Ausgestaltungen.

Im bayerischen Rechtskreis stellt der Vermittlungsausschuss ein Hilfsorgan dar, das in verfahrenen Situationen zur Klärung durch einen Vermittlungsvorschlag beitragen soll. Es gibt nur ein einstufiges Vermittlungsverfahren.

Zum Teil gibt es in den außerbayerischen Diözesen und v.a. im Bereich der Zentral-KODA ein zweistufiges Vermittlungsverfahren. Der Erlass einer Regelung steht nach Abschluss des Vermittlungsverfahrens bei Feststellung eines „unabweisbaren Regelungsbedürfnisses“ durch den Bischof im Ermessen des Diözesanbischofs. Die Entscheidung des Bischofs stellt hier quasi eine „Zwangsschlichtung“ dar, die der Vermittlungsstelle übergeordnet ist. Da der KODA nur die Gestaltung des Arbeitsvertragsrechtes in dem Rahmen zukommt, der nicht das *proprium* des kirchlichen Dienstes betrifft, besteht die Gefahr, dass dem Diözesanbischof die Durchsetzung von Arbeitgeberinteressen vorgeworfen wird. Die Klärung der Frage, wie weit das Ermessen des Diözesanbischofs bei der Beurteilung des unabweisbaren Regelungsbedürfnisses geht, kann nicht vom KODA-Gericht überprüft werden.

## c) Ältestenrat

Nach § 13 der Ordnung der AK des DCV gibt es einen Ältestenrat, der an die Stelle des Vermittlungsausschusses im Bereich der KODAs tritt, allerdings nicht dieselbe Kompetenz besitzt. Er soll auf eine gütliche Einigung innerhalb der AK bei der Behandlung überbetrieblicher Fragen hinwirken.

## 9. ABGRENZUNGSPROBLEME ZWISCHEN STAATLICHER UND KIRCHLICHER GERICHTSBARKEIT

### a) Vorfragenkompetenz der staatlichen Gerichte

Bei Überschreiten der Schranken des für alle geltenden Gesetzes wirkt eine kirchliche Streitigkeit unmittelbar in das staatliche Arbeitsrecht hinein. Dies ist der Fall, wenn eine Streitigkeit um ein kirchliches Mitarbeitervertretungsrecht die individualrechtliche Position eines kirchlichen Mitarbeiters berührt. Eine damit gegebene Inzidentkontrolle der staatlichen Gerichte besteht nach RICHARDI aber nur, solange die Kirche nicht durch Kirchengesetz festgelegt hat, dass kircheneigene Gerichte zur Klärung von Vorfragen zuständig sind. Die Kirchen haben auf die vom Staatskirchenrecht eröffnete Möglichkeit verzichtet, bei in Wahrnehmung ihres Selbstbestimmungsrechtes getroffenen Regelungen die Rechtskontrolle über die richtige Anwendung des von ihnen geschaffenen Rechtes auszuüben, so dass die kirchliche Beantwortung der Vorfrage nicht einer staatlichen Entscheidung zugrunde gelegt werden muss<sup>62</sup>. Somit haben die staatlichen Gerichte die Vorfragenkompetenz. Dies schließt jedoch die Anwendung kirchlichen Rechts für die staatlichen Arbeitsgerichte ein. Wenn ein nach kirchlichem Recht bestehendes Mitarbeitervertretungsrecht nicht beachtet worden ist und damit die individualrechtliche Stellung eines Mitarbeiters beeinträchtigt wird, muss das staatliche Arbeitsgericht diese Vorfrage klären.

Auch wenn der Rechtsweg zu den staatlichen Arbeitsgerichten bei Rechtsstreitigkeiten aus dem Arbeitsverhältnis nicht ausgeschlossen werden kann, kann durch Kirchengesetz die Zuständigkeit eines kirchlichen Gerichts zur Klärung der Vorfrage festgelegt werden. Dies ist bei der richtigen Anwendung von MAVO- oder KODA-Recht der Fall, wenn die Klärung dieser Fragen für die Entscheidung bei einer Streitigkeit aus dem Einzelarbeitsverhältnis von Bedeutung ist.

Explizit ist für alle diese Bereiche kein kircheneigenes Gericht für zuständig erklärt worden. Da keine Zuweisungsnorm besteht, gleichzeitig eine Unzuständigkeit der bestehenden diözesanen Gerichte nicht normiert worden ist, steht m.E. der Rechtsweg zu den Diözesangerichten für diesen eng begrenzten Bereich gemäß dem kanonischen Prozessrecht dann offen, wenn man zu dem Schluss gelangt, dass das Mitarbeitervertretungsrecht und das KODA-Recht als Teil einer inneren kirchlichen Dienstverfassung einer kirchengerichtlichen Überprüfung zugänglich ist. Werden das kirchliche Mitarbeitervertretungsrecht und das KODA-Recht dagegen von der zuständigen kirchlichen Autorität als

<sup>62</sup> RICHARDI, Kirchliches Arbeitsrecht, 302.



Teile einer eigenständigen arbeitsrechtlichen Disziplinarordnung qualifiziert, bedarf es eines eigenen dafür zuständigen Disziplinargerichtes. Ansonsten verbleibt die Vorfragenkompetenz den staatlichen Gerichten.

Die von diesen kirchlichen Gerichten getroffene Entscheidung der richtigen Auslegung und Anwendung der MAVO bzw. KO ist dann für das staatliche Arbeitsgericht bei der vorzunehmenden Entscheidung über die Streitigkeiten aus dem Einzelarbeitsverhältnis bindend.

### **b) Keine kirchliche Zuweisungskompetenz aus dem selbstbestimmten Bereich an staatliche Gerichte**

RICHARDI weist auch darauf hin, dass die Kirchen auch keine Befugnis haben, die Zuständigkeit eines staatlichen Gerichtes für den selbstbestimmten Bereich zu begründen<sup>63</sup>, indem z.B. für den kircheneigenen Bereich anstelle der MAVO das staatliche Personalvertretungsgesetz Geltung erhält. Auch wenn materiell staatliches Recht übernommen wird, wird es durch die Übernahme Kirchenrecht und damit verbleibt der Kirche auch das ausschließliche Recht - und auch die Pflicht - der Rechtskontrolle. Wenn ein kirchlicher Arbeitgeber das PersVG anwendet, ist trotzdem die MAVO-Schlichtungsstelle als kirchliche Rechtsinstanz zuständig, da die materielle Transformation der Regelungen des PersVG in ein kircheneigenes Personalvertretungsrecht diese Regelungen zu kircheneigenen Normen macht.

### **c) Bischöflich erlassene Kodaregelungen**

Vom staatlichen Arbeitsgericht ist überprüfbar, ob eine einseitig ohne vorgängigen KODA-Beschluss vom Diözesanbischof erlassene Regelung nach Durchlaufen des Vermittlungsverfahrens Bestandteil des individuellen Arbeitsvertrages geworden ist. Dies hängt von der Formulierung der Einbeziehungsklausel in den individuellen Arbeitsvertrag ab. Sieht diese Einbeziehungsklausel - wie in den bayerischen Diözesen - vor, dass nur die „von der BayRK beschlossenen und vom Diözesanbischof in Kraft gesetzten“ Regelungen Bestandteil des Arbeitsvertrages werden, kann eine einseitig erlassene bischöfliche Regelung keine arbeitsvertragliche Wirksamkeit entfalten. Obwohl die Regelung innerkirchlich rechtmäßig mit Rechtsnormcharakter erlassen wurde, kann sie keine Wirksamkeit für das Arbeitsverhältnis erlangen, da die hierarchisch erlassene Regelung nicht Bestandteil des privatrechtlich abgeschlossenen Arbeitsvertrages wird. Die bischöflich erlassene Regelung bindet ausschließlich die Normadressaten. Dies können im Bereich vertraglicher Dienstbeziehungen aber nur die kirchlichen Dienstgeber im Geltungsbereich der Ordnung sein. Diese sind kirchengesetzlich verpflichtet, die Arbeitsverträge innerhalb

<sup>63</sup> RICHARDI, Gerichtsschutz, 1308, mit Verweis auf OVG Schleswig v. 12.4.1996.

ihrer Einrichtung entsprechend umzusetzen. Wenn eine vertragliche Regelung die Umsetzung verunmöglicht, gilt der Grundsatz „pacta sunt servanda“, soweit keine einvernehmliche Änderung der Arbeitsvertragsbedingungen möglich ist.

Mit der Wahl der privatrechtlichen Gestaltung und der teilkirchlichen gesetzlichen Vorgabe einer paritätischen Gestaltung der Arbeitsbedingungen ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter hat die katholische Kirche in diesen Fällen auf eine kirchengesetzliche Regelung der Arbeitsbedingungen verzichtet, was ihr sowohl mit einem kircheneigenen Sonderarbeitsrecht und v.a. bei Wahrnehmung von Art. 137 Abs. 5 WRV - Beamtenstatus ihrer Mitarbeiter - möglich gewesen wäre.

Sieht die Einbeziehungsklausel dagegen vor, dass „die gemäß KODA-Ordnung erlassene Regelung“ Bestandteil des Arbeitsvertrages wird und sieht die KO die Möglichkeit der einseitigen bischöflichen Regelung in Ausnahmefällen vor, wird auch eine bischöflich erlassene Regelung Bestandteil des Arbeitsvertrages. Dann unterliegen diese bischöflichen Regelungen vor einem staatlichen Arbeitsgericht jedoch der Billigkeitskontrolle<sup>64</sup>. Eine innerkirchliche Überprüfung solcher einseitiger bischöflicher Regelungen ist nicht möglich, da keine Verletzung höherrangigen Rechts vorliegt.

#### d) Loyalitätsbereich

Staatliche Arbeitsgerichte sind für alle Streitigkeiten aus dem individuellen Arbeitsverhältnis zuständig, so dass auch der Bereich der Verletzung der Loyalitätsobliegenheiten von einem staatlichen Arbeitsgericht entschieden werden muss. Sie haben sich bei der Urteilsfindung an die Einhaltung der in der GO genannten Vorgehensweise bei Verstoß gegen die Loyalitätsobliegenheiten zu halten<sup>65</sup>.

Allerdings ist durch die Entscheidung des BverfG vom 5.6.1985<sup>66</sup> den staatlichen Gerichten vorgegeben worden, dass die staatlichen Arbeitsgerichte eine Stellungnahme des zuständigen kirchlichen Vertreters einzuholen haben und in ihrer Entscheidung daran gebunden sind, solange die Vorgabe nicht aufgrund der Kriterien des *ordre public*, der guten Sitten und dem Willkürverbot zu ver-

<sup>64</sup> Zu beachten ist jedoch dann, dass Beschlüsse, die gemäß einer so gestalteten KO erlassen werden, im staatlichen Rechtskreis nicht nach § 317 BGB qualifiziert werden können, sondern nur als allgemeine Arbeitsbedingungen.

<sup>65</sup> Vgl. BAG-Urteil v. 16.9.1999, dargestellt von ZILLES, H., Abmahnung bei Verletzung von Loyalitätsobliegenheiten der Mitarbeiter im liturgischen Dienst: ZMV 10 (2000) 36-37.

<sup>66</sup> BverfGE 70, 138ff; 165.

ändern ist. RICHARDI weist im Bereich der Loyalitätsverpflichtungen jedoch darauf hin, dass die Kirchen „in diesem Falle die durch die Verfassungsgarantie des Selbstbestimmungsrechts gesicherte Befugnis der Rechtskontrolle über die richtige Anwendung des von ihnen geschaffenen Rechts“ haben<sup>67</sup>. Diese Aufgabe kommt den kirchlichen Gerichten zu, da bei Verletzungen im Verhaltensbereich immer kirchliche Gesetze - teilkirchliche wie auch universal-kirchliche - betroffen sind. Gemäß c. 209 § 1 CIC sind die Gläubigen verpflichtet, auch in ihrem eigenen Verhalten immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren. Gemäß § 2 haben sie mit großer Sorgfalt ihre Pflichten zu erfüllen, die ihnen gegenüber der Gesamtkirche wie gegenüber der Teilkirche obliegen, zu der sie gemäß den Rechtsvorschriften gehören. Aufgrund einer je unterschiedlichen Stellung obliegen den Gläubigen auch unterschiedliche Verpflichtungen, die im arbeitsrechtlichen Bereich in der GO teilkirchenrechtlich spezifiziert sind. Die Judikatur bei Verletzung dieser Pflichten obliegt kirchlichen Gerichten; im staatlichen Rechtskreis ist aufgrund der Zugehörigkeit des Loyalitätsbereiches zum selbstbestimmten Bereich das staatliche Gericht an die Entscheidung des kirchlichen Gerichts nach Maßgabe der vom BverfG erarbeiteten Kriterien gebunden.

#### e) Qualifizierung als kirchliche Einrichtung

Die Qualifizierung als kirchliche Einrichtung im Sinne der Grundordnung wird in GO 2 geregelt. Neben den in Abs. 1 genannten öffentlichen juristischen Personen des kanonischen Rechts, die der bischöflichen Gesetzgebung zugeordnet sind, ist die GO auch anzuwenden im Bereich der sonstigen kirchlichen Rechtsträger und ihrer Einrichtungen. Diese sind gehalten, die GO für ihren Bereich rechtsverbindlich zu übernehmen.

Die Überprüfung, ob die GO gemäß Abs. 1 gilt bzw. gemäß Abs. 2 übernommen worden ist, ist Sache des KODA-Gerichtes<sup>68</sup>. Ob eine Einrichtung auch als kirchliche Einrichtung anzusehen ist, wenn sie die GO nicht übernommen hat bzw. ob eine Einrichtung kirchenrechtlich zur Übernahme der GO gezwungen werden kann, ist im Streitfall ausschließlich Sache eines kirchlichen Gerichtes, in der Regel wohl auf dem Verwaltungsgerichtsweg zu klären.

---

<sup>67</sup> RICHARDI, Arbeitsrecht, 295f, im Gegensatz zu WEBER: NJW 42 (1989) 2224, demzufolge die Kirche nicht ermächtigt ist, die Zuständigkeit der staatlichen Arbeitsgerichte durch die Zuweisung einschlägiger Streitigkeiten an Kirchengerichte auszu-schließen.

<sup>68</sup> Vgl. Schlichtungsstelle Köln, Beschluss v. 18.10.2000, dargestellt: ZMV 11 (2001) 37-38.

## f) Koalitionsfreiheit

Die Frage, welches Gericht zuständig für die Anerkennung als eine kirchliche Koalition oder als Koalition im Sinne Art. 6 GO ist, hat sich bislang nicht gestellt, da Koalitionen bis auf die Ausnahmeregelung in NRW<sup>69</sup> keinen Einfluss auf das kirchliche Arbeitsrechtsregelungssystem haben. Soweit dieser Bereich keinem eigenen Rechtsweg zugewiesen wird, sind dafür ausschließlich die diözesanen Gerichte zuständig, welche die Reichweite der Koalitionsfreiheit, die Abgrenzung der Anforderungen an eine Koalition und die Überprüfung, ob eine Koalition den Vorgaben der Grundordnung gerecht wird, zu entscheiden haben. GO 10,2 ordnet nur Rechtsstreitigkeiten auf den Gebieten der MAVO und der KO eigenen kirchlichen Gerichten zu, nicht aber Rechtsstreitigkeiten aus der Grundordnung. Streitigkeiten aus GO 6 obliegen demnach den Diözesangerichten. Wenn aber Fragen zu behandeln sind, ob eine gemäß GO 6 anerkannte Koalition im kollektiven kirchlichen Arbeitsrecht - entweder im Verfahren des Dritten Weges oder im kirchlichen Betriebsverfassungssystem - tätig sein kann, ist eine solche Streitigkeit aufgrund von GO 10,2 den zu schaffenden unabhängigen kirchlichen Gerichten zugeordnet.

Zu beachten ist, dass Art. 6 der Grundordnung zwar den Anschein erweckt, den aus Art. 9 Abs. 3 GG entwickelten Koalitionsbegriff zu übernehmen, aber einen eigenständigen kirchlichen Begriff der Koalitionsfreiheit geschaffen hat. Die Anforderungen an Koalitionen, die im kirchlichen Bereich anerkannt werden, können teilkirchenrechtlich eigens festgelegt werden.

## g) Ausgestaltung des Arbeitsvertrages

Wenn ein Mitarbeiter in einer kirchlichen Einrichtung gemäß Art. 2 Abs. 1 GO nicht gemäß dem dieser Einrichtung zugrunde liegendem Arbeitsvertragsrecht behandelt wird, also keinen KODA-Arbeitsvertrag erhält, muss das staatliche Arbeitsgericht den abgeschlossenen Arbeitsvertrag wegen der im staatlichen Bereich bestehenden Vertragsfreiheit als zulässig ansehen, soweit die entsprechenden staatlichen Mindestbedingungen erfüllt sind und der Gleichbehandlungsgrundsatz im Betrieb gewahrt ist. Nach Art. 7 GO und den darauf aufbauenden KODA-Ordnungen besteht eine Verpflichtung aller kirchlicher Arbeitgeber, ihre Mitarbeiter gemäß dem zugrundeliegenden KODA-Recht zu behandeln.

Erforderlich ist die Übernahme eines entsprechenden paritätisch gestalteten kirchlichen Arbeitsvertragsrechtes. Die Nichteinhaltung dieser in Art. 7 GO grundgelegten und in den KODA-Ordnungen für den jeweiligen Bereich spezi-

---

<sup>69</sup> Dort hat der Zentralverband der Kirchenangestellten Deutschlands das Recht, einige Mitarbeitervertreter in die KODA-NRW zu entsenden.

fizierten Verpflichtung ist demnach vor den kirchlichen Arbeitsgerichten einklagbar.

Der kirchliche Arbeitgeber verstößt in einem solchen Fall gegen ein kirchliches Gesetz, nicht aber gegen ein staatliches Gesetz. Die Klärung dieser Frage verbleibt dem kirchlichen Arbeitsgericht. Auch wenn sich die Begründung auf die GO 7 stützt, ist in diesem Fall die Frage des Geltungsbereiches der KODA-Ordnung betroffen. Wenn ein kirchlicher Arbeitgeber dem Geltungsbereich einer KODA zugeordnet ist, entsteht ein Anspruch des Mitarbeiters auf entsprechende Behandlung nach dem zugrunde liegenden KODA-Recht.

Der einzelne Mitarbeiter kann zwar diese Frage nicht vor einem kirchlichen Arbeitsgericht gemäß Art. 10 GO behandeln lassen, jedoch zumindest in der kirchlichen Individualschlichtung die grundsätzliche Fragestellung klären lassen. Für die individualrechtliche Behandlung der Frage vor einem staatlichen Gericht bedarf es einer Entscheidung eines kirchlichen Arbeitsgerichtes in der Vorfrage, dass ein kirchenrechtlicher Anspruch auf Behandlung nach KODA-Recht gegeben ist. Ist keine solche gegeben, entscheidet das staatliche Gericht unter Beachtung des kirchlichen Rechts selbstständig.

## 10. BEWERTUNG DER ARBEITSRECHTLICHEN RECHTSPRECHUNGSORGANE

### a) Individualarbeitsrechtliche Schlichtungsstellen

Kirchenrechtlich findet sich für diese Schlichtung eine Rechtsgrundlage in den cc. 1713 ff CIC. Zur Abwendung von Gerichtsverfahren besteht die Möglichkeit eines Vergleiches. Gemäß c. 1714 CIC gelten für den Vergleich, den Schiedsvertrag und das Schiedsverfahren die Regeln, die die Parteien vereinbart haben, oder, wenn solche Regeln nicht bestehen, das etwa von der Bischofskonferenz erlassene Gesetz oder das am Ort der Vereinbarung geltende weltliche Recht<sup>70</sup>. Es ist so auch eine allein von rechtskundigen Laien besetzte Schlichtungskommission möglich.

Die Schlichtungsverfahrensordnung ist demnach als Parteienvereinbarung anzusehen, die von der KODA als legitimer Vertretung der Parteien - Dienstgeberseite und Mitarbeiterseite - beschlossen und vom jeweiligen Bischof als

---

<sup>70</sup> Nach zwingend ist die Auffassung von ENGELHARDT, Schiedsgerichtsbarkeit, 11, wonach im Rahmen des kirchlichen Schiedsverfahrensrechts die Bestimmungen der ZPO über das Schiedsverfahren ergänzend anzuwenden sind.

KODA-Beschluss in Kraft gesetzt wird<sup>71</sup>. Die Verfahrensregeln sind zulässig, wenn sie von der zuständigen arbeitsrechtlichen Kommission als Vertreter der beteiligten Mitarbeiter und Dienstgeber in gemeinsamer Absprache vereinbart wurden. C. 1714 stellt einen Ansatz für ein Privatrecht im kirchlichen Recht dar, er ist eine Ermächtigung zur Setzung privatrechtlicher Regelungen für diesen Bereich.

Gemäß c. 1715 § 1 werden nur solche Streitigkeiten aus einem Schlichtungsverfahren ausgeschlossen, die das öffentliche Wohl betreffen, also überall dort, wo gemäß CIC ein Kirchenanwalt fungieren kann. Gemäß c. 1431 obliegt die Entscheidung, ob das öffentliche Wohl gefährdet sein kann oder nicht, dem Diözesanbischof. Damit verbleibt der nicht-schlichtungsfähige Bereich in der Kompetenz der zuständigen hierarchischen Autorität.

Ebenso werden Streitsachen ausgeschlossen, über die die Parteien nicht frei verfügen können. Gemäß c. 1715 § 2 wird, wenn es sich um zeitliche Güter der Kirche handelt und es vom Gegenstand her gefordert ist, die Beachtung der für die Veräußerung von Kirchengut vorgeschriebenen Förmlichkeiten verlangt.

Die in c. 1716 § 1 genannte Bedingung, falls das weltliche Recht die Wirkung eines Schiedsspruches nur anerkennt, wenn er vom Richter bestätigt wird, ist hinfällig, da eine von beiden Seiten angenommene Schlichtungsentscheidung zu keinem Verfahren vor einem staatlichen Gericht führt. Anders verhält es sich mit § 2, der für den Fall, dass das weltliche Recht gegen einen Schiedsspruch eine Anfechtung vor dem weltlichen Richter zulässt, im Bereich des kanonischen Rechts die gleiche Anfechtung beim kirchlichen Richter zulässt. Allerdings ist gegen einen Schiedsspruch einer Individualschlichtung formal keine Anfechtung vor dem staatlichen Gericht möglich; für das staatliche Gericht ist die Schlichtung gescheitert und es beginnt völlig unabhängig vom Schlichtungsverfahren das staatliche arbeitsgerichtliche Verfahren. C. 1716 ist damit für den Bereich des kirchlichen Arbeitsrechtes nicht von Belang.

## **b) Kollektivrechtliche Schlichtungsstellen für Regelungsstreitigkeiten**

Die kollektivrechtliche Schlichtungsstelle hat zum Teil auch die Kompetenz zur Beilegung von Regelungsstreitigkeiten; diese Funktion soll nach dem Entwurf der KAGO in Zukunft einer eigenständigen „Einigungsstelle“ übertragen werden. Begrifflich ist die Regelungsstreitigkeit immer ein Streit über ein volles Mitbestimmungsrecht. Damit ist keine richterliche Funktion verbunden, so dass die Einigungsstelle in kirchenrechtlich zulässiger Weise besteht. Die Rechtsgrundlage findet sich in der unveräußerlichen bischöflichen Gewalten-

<sup>71</sup> Anderer Auffassung HEIMERL, H. / PREE, H., Handbuch des Vermögensrechts der Katholischen Kirche. Regensburg 1993, 795f, RdNr. 6/568.

einheit gemäß c. 381 § 1 i.V.m. c. 391 CIC. Dem Diözesanbischof kommt es zu, für den Bereich der innerbetrieblichen Mitwirkungsordnungen zu erlassen und auch eine Instanz zu schaffen, die bei Regelungsstreitigkeiten entsprechende Entscheidungen trifft.

### c) Vermittlungsausschüsse

Die Vermittlungsausschüsse haben keine richterliche Funktion; sie dienen ausschließlich dazu, die Klärung relevanter Fragen voran zu treiben. Auch diese Vermittlungsausschüsse gründen in der Kompetenz des Diözesanbischofs bzw. in der satzungsrechtlichen Kompetenz der Vereinigungen, die im Rahmen des Dritten Weges die Kompetenz zum Erlass von satzungsrechtlichen Regelungen besitzen.

### d) „MAVO-Gericht“ und „KODA-Gericht“

Gemäß c. 87 § 1 CIC kann der Diözesanbischof nicht von das Prozess- oder Strafrecht betreffenden Gesetzen dispensieren, so dass keine eigene kirchliche Gerichtsbarkeit unabhängig vom Prozessrecht des CIC ohne Zustimmung des Apostolischen Stuhles geschaffen werden kann. C. 1402 CIC bestimmt, dass für alle kirchlichen Gerichte die prozessrechtlichen Normen des Codex gelten. Das kirchliche Recht hat das kirchliche Prozessrecht in den cc. 1400 bis 1752 CIC vollständig und umfassend geregelt. Das Verbot in c. 87 § 1 CIC, das dem Diözesanbischof u.a. keine Dispensbefugnis von prozessrechtlichen Gesetzen einräumt, belässt die Gestaltung des Prozessrechtes allein in der Kompetenz des Apostolischen Stuhles. Der Diözesanbischof hat sich damit bei der Errichtung von kirchlichen Gerichten an das kodikarische Prozessrecht zu halten.

In besonderer Weise ist dabei auf c. 1517 zu verweisen; danach beginnt der Prozesslauf mit der Ladung, er wird aber nicht nur durch die Fällung des Endurteils, sondern auch auf andere vom Recht vorgesehene Weisen beendet. Kirchliche Gerichtsordnungen können daher nicht wie bisher abschließend formuliert sein, da der Grundsatz in c. 1517 in einem kirchlichen Gerichtsverfahren neben dem Endurteil auch alle anderen im kirchlichen Recht vorgesehenen Rechtswegemöglichkeiten zulässt.

Die gesamtkirchliche Rechtslage zeigt eindeutig, dass durch die teilkirchenrechtlichen Ordnungen keine kirchlichen Gerichte im Sinne des CIC geschaffen worden sind, sondern „kircheneigene Rechtsprechungsorgane“, die aber nicht als kirchliche Gerichte im Sinne des Codex zu qualifizieren sind. Diese Problematik wurde nach dem Entwurf der Kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung erkannt; aus diesem Grund wurde die KAGO auch zur Begutachtung und zur Approbation nach Rom an die zuständigen Dikasterien weitergeleitet.

Inzwischen ist auch eine Klärung durch die Apostolische Signatur erfolgt. Eine KODA-Mitarbeiterseite hatte ihren zuständigen Diözesanbischof aufgefordert, auf die Untätigkeit einer Schlichtungsstelle zu reagieren. Da die MAVO-Schlichtungsstelle als innerkirchliche letztinstanzliche Einrichtung für Streitigkeiten aus den Ordnungen des kollektiven Arbeitsrechts angesehen werden muss, intervenierte das Mitarbeitergremium über den zuständigen Diözesanbischof gemäß c. 1445 § 3 n. 1 CIC bei der Apostolischen Signatur in Rom, da die Signatur als oberstes kirchliches Gericht auch Überwachungsgericht für alle kirchlichen Gerichte im Bereich der Katholischen Kirche ist. Zu ihrem Aufgabenbereich gehört, die geordnete Amtsführung im Gerichtsbereich zu überwachen. Vom Präfekten der Apostolischen Signatur Kardinal POMPEDDA<sup>72</sup> ist dem zuständigen Diözesanbischof mitgeteilt worden, dass der Oberste Gerichtshof nicht beabsichtigt, in dieser Angelegenheit zu intervenieren, da die Aufgabe der Apostolischen Signatur - die Überwachung der Rechtmäßigkeit der Verwaltungstätigkeit - gemäß der geltenden Praxis sich nur auf die kirchlichen Gerichte bezieht. Mit dieser „Nicht-Entscheidung“ hat die Apostolische Signatur jedoch klargestellt, dass die MAVO-Schlichtungsstelle kein kirchliches Gericht im Sinne des kirchlichen Gesetzbuches CIC ist. Dies ist erstmalig in dieser eindeutigen Form geschehen.

Damit ist zu fragen, wie die MAVO-Schlichtungsstelle hinsichtlich ihrer Kompetenz zur Beilegung von Rechtsstreitigkeiten derzeit kirchenrechtlich zu charakterisieren ist. Die MAVO-Schlichtungsstelle und auch das KODA-Gericht sind als „Disziplinargerichte“ für den Bereich des kollektiven kirchlichen Arbeitsrechts anzusehen, die diesen Rechtsbereich auch verbindlich und abschließend entscheiden. Für deren Errichtung ist der Diözesanbischof zuständig; er behält allerdings dafür auch die Verantwortung.

Die Frage der Disziplinargerichtsbarkeit ist bereits im Vorbericht zu den Erläuterungen zum Entwurf „Neuordnung der Kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit“ angesprochen worden, allerdings ohne diese Möglichkeit für die Arbeitsgerichtsbarkeit selbst ins Auge zu fassen und zu begründen. Es wurde dort auf die Disziplinarordnung des Bayerischen Schulwerkes verwiesen. Die Apostolische Nuntiatur hatte im Auftrag des Heiligen Stuhles damals mitgeteilt, dass die Einsetzung eines Disziplinargerichtes nach weltlichen Maßstäben in die Zuständigkeit der bayerischen Bischöfe falle.

Die Verfahrensordnungen sind als Ordnungen zu verstehen, die der Diözesanbischof kraft seiner ordentlichen Gewalt für seinen Jurisdiktionsbereich errichten kann. Sie betreffen keine kirchlichen Gerichte, die endgültige gerichtliche Entscheidungen treffen können. Der Bereich des kollektiven kirchlichen

<sup>72</sup> SSA Prot. N. 31493/00 VT v. 28.7.2001, dargestellt von EDER, J., MAVO-Schlichtungsstelle ist kein kirchliches Gericht: ZMV 11 (2001) 300-301.



Arbeitsrechtes - innerbetriebliche und überbetriebliche Mitwirkung - stellt keinen der Verfassungsstruktur der Kirche zugeordneten Bereich dar, da weder ein unzulässiger Zugriff auf das kirchliche Vermögen besteht noch die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung tangiert wird. Es ist auch kein Eingriff in pastorale oder apostolische Unternehmungen möglich. Auch wenn die innerbetriebliche Mitwirkung Teil einer „Dienstverfassung“ ist, ist diese Dienstverfassung nicht Teil des hierarchischen Systems der Kirche. Damit kann der Diözesanbischof kraft seiner allgemeinen Jurisdiktionsgewalt gemäß c. 381 i.V.m. c. 391 CIC für diese Rechtsprechungsorgane auch ein eigenes Disziplinarrecht schaffen und Sanktionen für das „Personal“ festlegen. Die Übernahme des kirchlichen Prozessrechtes ist nicht erforderlich; die Ausgestaltung der prozessrechtlichen Normen kann sich an die staatliche Gerichtsbarkeit anlehnen.

Unabhängig von dieser derzeitigen Bewertung der Gerichtsbarkeit im Bereich des kollektiven Arbeitsrechts bleibt es der zuständigen hierarchischen Autorität - in diesem Fall dem Apostolischen Stuhl - überlassen, den Bereich des gesamten kirchlichen Arbeitsrechtes vollständig in das kirchliche Rechtssystem einzubauen.

## 11. AUSWIRKUNGEN AUF DEN STAATLICHEN RECHTSKREIS

Zu fragen ist, welche Konsequenzen eine solche Entscheidung für den Bereich des staatlichen Rechts hat, da die MAVO-Schlichtungsstelle im staatlichen Rechtskreis gemäß der Entscheidung des Bundesarbeitsgerichts vom 25.4.1989<sup>73</sup> als besonderes kirchliches Gericht angesehen wird. Auch wenn gemäß BAG aus rechtsstaatlicher Sicht einige Mängel bestehen würden, sei für den kirchlichen Bereich festzuhalten, „dass Organisation und Verfahren des Gerichtsschutzes in der eigenen Verantwortung der Kirchen liegen. Entscheidend ist allein, ob die Organisation der kirchlichen Schlichtungsstellen so gestaltet ist, dass die rechtsstaatlichen Mindestvoraussetzungen an ein Gericht erfüllt sind“. Die MAVO-Schlichtungsstelle ist damit zwar ein im staatlichen Bereich anerkanntes Gericht, das aber im innerkirchlichen Bereich derzeit keine Qualität als „kirchliches Gericht“ besitzt. Zu fragen ist deshalb, ob der Staat damit die MAVO-Schlichtungsstellen und die KODA-Gerichte weiterhin auf Dauer als kirchliche Gerichte ansehen kann.

Dies kann eindeutig bejaht werden. Das Selbstbestimmungsrecht gibt der Katholischen Kirche einen Freiraum, den sie auch so ausfüllen kann, dass der erforderliche Rechtsschutz über Disziplinargerichte erfolgen kann. Der Staat kann der Kirche nicht vorschreiben, in welcher kirchenrechtlichen Qualität sie

---

<sup>73</sup> Vgl. NJW 42 (1989) 2284-2285.

ihre Rechtsprechungsorgane errichtet. Der Kirche kommt es zu, ihre Gerichte gemäß ihren eigenen innerkirchlichen Grundsätzen auszugestalten. Für den Staat ist es allein entscheidend, dass die kirchengerichtlichen Entscheidungen endgültig getroffen werden und die rechtsstaatlichen Mindestvoraussetzungen an ein staatliches Gericht erfüllt werden. Dies ist auch mit Disziplinargerichten möglich.

Der Staat hat zu akzeptieren, wenn die katholische Kirche die Rechtskontrolle im Bereich des kollektiven Arbeitsrechtes aufgrund ihrer eigenen Rechtsordnung dem Disziplinarrecht zuordnet und die Rechtsschutzgewährung entsprechend ausgestaltet.

# **DAS PRIVILEGIUM PETRINUM. DIE AUFLÖSUNG EINER NICHTSAKRAMENTALEN EHE DURCH PÄPSTLICHEN GNADENAKT**

von Elmar Güthoff

## **1. VORBEMERKUNG UND EINFÜHRUNG**

Die Behandlung des *Privilegium Petrinum* ist Bestandteil des kirchenrechtlichen Curriculums im Rahmen des Diplomstudienganges Katholische Theologie und zählt zum eherechtlichen Traktat im Rahmen des Aufbaustudiums Kanonisches Recht.

*Privilegium Petrinum* - Was bedeutet das konkret? Welchen Sitz im Leben hat die gewählte Thematik? Dies sei anhand einer konkreten Fallkonstellation aufgezeigt:

Die evangelische Katharina lernt den ungetauften Mustafa kennen, mit dem sie die Ehe in ziviler Form eingeht. Aus der Ehe gehen zwei Kinder hervor, die nicht getauft wurden. Nach einigen Jahren scheitert diese Ehe und wurde auf Antrag von Mustafa bürgerlich geschieden. Mehrere Jahre später lernt Katharina den ledigen Katholiken Pius kennen, mit dem sie die Ehe eingehen möchte. Katharina möchte nicht katholisch werden, stimmt aber dem Wunsch des Pius nach einer Eheschließung in kanonischer Form zu. Der kirchlichen Eheschließung steht jedoch die Ehe von Katharina und Mustafa entgegen. Im vorliegenden Fall scheinen keine Anhaltspunkte für ein kirchliches Ehenichtigkeitsverfahren vorzuliegen. Daher stellt sich die Frage, ob Katharina und Pius die Ehe überhaupt in kanonischer Form eingehen können - und zwar zu Lebzeiten des Mustafa. Die Fülle der Gegenargumente lassen die gewünschte kirchliche Eheschließung von Katharina und Pius zunächst unwahrscheinlich erscheinen.

## **2. DAS PRINZIP DER UNAUFÖSLICHKEIT DER EHE**

Die Kirche bekennt sich nachhaltig zur Unauflöslichkeit der Ehe<sup>1</sup>. Die Unauflöslichkeit der Ehe zählt zu den Wesenseigenschaften der Ehe (c. 1056

---

<sup>1</sup> Vgl. beispielsweise die Ansprache von Papst JOHANNES PAUL II. vom 21.1.2000 an die Römische Rota, in der er das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe nachhaltig be-

CIC/1983, c. 1013 § 2 CIC/1917, c. 776 § 3 CCEO). Aber auch wenn sich die Kirche vorbehaltlos zur Unauflöslichkeit der Ehe bekennt, so stellt sich - wie bei nahezu allen Situationen des Lebens - die Frage der Grenzziehung: Ist jede Ehe unauflöslich? Welche Ehe ist unauflöslich? Wann ist eine Ehe unauflöslich und wann nicht?

Zur Beantwortung dieser Fragen sei auf c. 1141 CIC/1983 verwiesen, der mit c. 1118 CIC/1917 inhaltlich und sprachlich übereinstimmt: Eine gültige und vollzogene Ehe kann durch keine menschliche Macht und aus keinem Grunde, außer durch den Tod aufgelöst werden. Dass es sich hier nur um sakramentale Ehen handeln kann, wird durch die Hinzuziehung von c. 1056 CIC/1983 deutlich, der wörtlich mit c. 1013 § 2 CIC/1917 übereinstimmt: Die Unauflöslichkeit der Ehe erlangt in der christlichen Ehe im Hinblick auf das Sakrament eine besondere Festigkeit. Inhaltsgleich aber sprachlich klarer wird dies im CCEO ausgedrückt: „Das sakramentale Band der Ehe kann nach dem Vollzug der Ehe durch keine menschliche Macht und aus keinem Grunde, außer durch den Tod aufgelöst werden“ (c. 853 CCEO).

Nach Josef PRADER und Heinrich J.F. REINHARDT ist „der Grundsatz der absoluten Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe ... zwar nicht definierter Glaubenssatz, sondern verbindliche Glaubenslehre der Kirche, die für den Gesetzgeber unverfügbar ist“<sup>2</sup>.

Nur wer die Taufe empfangen hat, kann die anderen Sakramente gültig empfangen (c. 842 § 1 CIC/1983); die Taufe ist die Eingangspforte zu den anderen Sakramenten (c. 849 CIC/1983, c. 737 § 1 CIC/1917, c. 675 § 2 CCEO). Folglich kann der Ehebund auch nur zwischen Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben sein (c. 1055 § 1 CIC/1983, c. 1012 CIC/1917, c. 776 § 2 CCEO). Eine sakramentale Ehe liegt somit nur dann vor, wenn beide Partner getauft sind. Sind hingegen beide Partner oder nur ein Partner ungetauft, dann können sie nach katholischer Auffassung durchaus eine gültige Ehe miteinander eingehen, aber sakramental ist eine solche Ehe nicht.

Wenden wir das Gesagte auf unsere Fragestellung an: Wenn der kirchliche Gesetzgeber den Grundsatz kodifiziert, dass das sakramentale Band der Ehe nach dem Vollzug der Ehe durch keine menschliche Macht und aus keinem Grunde, außer durch den Tod aufgelöst werden, kann, dann berechtigt dies zu drei Schlussfolgerungen:

---

kräftigte: OR 22.1.2000, in deutscher Übersetzung: OssRom (dt.) vom 18.2.2000, 8f; DPM 8/2 (2001) 359-364.

<sup>2</sup> PRADER, J. / REINHARDT, H.J.F., Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis. Orientierungshilfe für die Ehevorbereitung und Krisenberatung. Hinweise auf die Rechtsordnungen der Ostkirchen und auf das islamische Eherecht. Essen 42001, 194.

1. Absolut unauflöslich ist nur die sakramentale und als solche auch vollzogene Ehe - eine Ehe also, die von zwei Getauften eingegangen wurde, die als Getaufte nach der Eheschließung vollendeten Geschlechtsverkehr hatten.
2. Nicht absolut unauflöslich ist die nicht vollzogene Ehe - eine Ehe also, die beendet ist, bevor die Partner vollendeten Geschlechtsverkehr hatten. Dabei ist es unerheblich, ob einer oder beide Partner getauft oder ungetauft sind.
3. Nicht absolut unauflöslich ist ferner die nicht sakramentale Ehe - eine Ehe also, an der ein oder zwei Ungetaufte beteiligt sind<sup>3</sup>.

### 3. ZUR AUFLÖSUNG NICHT ABSOLUT UNAUFLÖSLICHER EHEN

An diese Schlussfolgerungen schließt sich die Frage an, ob und inwieweit die Kirche nicht absolut unauflösliche Ehen (also nicht vollzogene und nicht sakramentale Ehen) aufgelöst hat und auflöst. Die Auflösung einer nicht vollzogenen Ehe kann nachfolgend außer Betracht bleiben<sup>4</sup>. Im Rahmen unserer Fallkonstellation kann kein Nichtvollzugsverfahren geführt werden, da aus der Ehe von Katharina und Mustafa zwei Kinder hervorgingen. Dies ist ein schwer zu widerlegendes Indiz dafür, dass die Ehe von Katharina und Mustafa vollzogen wurde.

Oftmals möchte ein Ungetaufter, der zuvor mit einer Ungetauften verheiratet war, nach dem Scheitern seiner ersten Ehe getauft werden und eine Ehe in kanonischer Form eingehen. Eine solche Eheschließung setzt die Anwendung des *Privilegium Paulinum* voraus, das auf 1 Kor 7, 12-15 zurückgeführt wird. Auf Grund des Paulinischen Privilegs wird die von zwei Ungetauften geschlossene Ehe von selbst aufgelöst und zwar durch die erneute Eheschließung desjenigen Ehepartners, der zuvor die Taufe empfangen hat. Das theologisch-rechtliche Institut des *Privilegium Paulinum* liegt in den wesentlichen Punkten seit Beginn des 13. Jahrhunderts vor und ging in den cc. 1120-1124 u. 1126 CIC/1917, cc. 1143-1147 CIC/1983, cc. 854-858 CCEO in die Kodifikationen des kanonischen Rechts ein.

Das Paulinische Privileg kann nur dann zur Anwendung kommen, wenn wir zwei Ungetaufte, ihre gescheiterte Ehe, die Taufe eines der beiden Ungetauften

---

<sup>3</sup> Vgl. WEISS, A., Wie unauflöslich ist die Ehe? Wichtigkeit und Auflösung der Ehe in Recht und Praxis der katholischen Kirche: PUZA, R. / KUSTERMANN, A.P. (Hrsg.), Beginn und Ende der Ehe. Aktuelle Tendenzen in Kirchen- und Zivilrecht. (Motive-Texte-Materialien, Bd. 66) Heidelberg 1994, 53-72.

<sup>4</sup> Vgl. beispielsweise STAMM, H.-M., Das Verfahren zur Erlangung der Dispens von der nichtvollzogenen Ehe: DPM 5 (1998) 75-85.

und dessen Wunsch nach einer neuen Ehe - diesmal auch in kanonischer Form - haben. In unserem Fallbeispiel ist Katharina evangelisch - also getauft. Sie ist zwar mit einem Ungetauften in erster Ehe verheiratet und möchte in zweiter Ehe einen Katholiken heiraten. Aber da sie bereits getauft ist, kann das Paulinische Privileg nicht zur Anwendung kommen<sup>5</sup>.

Diese negative Feststellung bedarf noch einer Ergänzung: Bei der Ehe von Katharina und Mustafa handelt es sich nicht um eine sakramentale Ehe, da zumindest ein Partner nicht getauft war. Anders ausgedrückt: Die Ehe von Mustafa und Katharina ist nicht absolut unauflöslich. Mit dieser Feststellung ist die Frage verbunden, ob auch solche nichtsakramentale Ehen kirchlich aufgelöst werden können, für die das Paulinische Privileg keine Anwendung finden kann.

#### 4. DIE ENTWICKLUNG NACH DEM INKRAFTTRETEN DES CIC/1917

Bis ins frühe 20. Jahrhundert gab es kaum Situationen, in denen sich die Frage nach der Auflösung einer nichtsakramentalen Vorehe zur Ermöglichung einer Eheschließung in kanonischer Form stellte. Daher ist es begreiflich, dass der CIC/1917 keine Möglichkeit zur Auflösung einer solchen Ehe vorsah. Doch die Ausgangslage veränderte sich im 20. Jahrhundert grundlegend:

\* Vor dem Inkrafttreten des CIC/1917 bestand das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit für alle religionsverschiedenen Ehen, also auch für die Ehen von evangelischen Christen und Ungetauften, was erst durch den CIC/1917 abgeschafft wurde.

\* Im 20. Jahrhundert verschwand die Trennung zwischen in sich geschlossenen religiösen Kreisen, die in den vorhergegangenen Jahrhunderten bestand, immer mehr und schließlich fast vollständig. In diesem Zusammenhang ist aber auch der generelle und fortschreitende Verfall der Familienbande im 20. Jahrhundert zu nennen.

\* Es kommt hinzu, dass die Ehescheidung im 20. Jahrhundert in beinahe allen Staaten der Welt eingeführt wurde und zunehmend in den Gesetzgebungen erleichtert wurde und wird<sup>6</sup>.

---

5 Das Paulinische Privileg könnte auch dann nicht zur Anwendung kommen, wenn Katharina ungetauft wäre und nicht den Wunsch nach einer Taufe verspürte.

6 Beispielsweise war die bürgerliche Scheidung einer Ehe in der ehemaligen DDR leichter durchzuführen als die standesamtliche Eheschließung.

So mehrten sich die Fälle, in denen ein Ungetaufter nach der Scheidung seiner gescheiterten ersten Ehe eine neue Ehe mit einem katholischen Partner eingehen wollte. Nach einer Zivileheschließung lebte der katholische Partner solange in einer ungültigen Ehe, solange die Naturehe des ungetauften Partners bestand. Die bürgerliche Scheidung änderte an der Gültigkeit der Naturehe nichts.

Auf dem Hintergrund der sich wandelnden sozialen Verhältnisse des 20. Jahrhunderts setzte nach der Promulgation des CIC/1917 schrittweise eine interessante Entwicklung ein. Obwohl der CIC/1917 die Auflösung nichtsakramentaler Ehen über das Paulinische Privileg hinaus nicht vorsah, wurden solche Auflösungen nachfolgend vorgenommen - aber nur in Einzelfällen. „In keinem Bereich des kanonischen Eherechts hat sich seit Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici von 1917 eine so weitreichende *Entwicklung* vollzogen wie bei der päpstlichen Auflösung nichtsakramentaler Ehen“<sup>7</sup>. „Die Entwicklung ... verlief nach Inkrafttreten des CIC von 1917 selbst für Kanonisten erstaunlich und stürmisch“<sup>8</sup>. Eheauflösungen, „wie sie seither vorgenommen worden sind, sind noch bis zu ihrer Gewährung von manchen Autoren als unmöglich ausgeschlossen worden“<sup>9</sup>.

Erstmals wurde im Jahr 1924 die päpstliche Auflösung der Ehe einer ungetauften und einer nichtkatholisch getauften Person bekannt<sup>10</sup>. Der Auflösung lag die Anfrage eines Diözesanbischofs zugrunde (Kardinal BERTRAM aus Breslau), die von der Kongregation des Heiligen Offiziums überprüft wurde; die nachfolgende Auflösung der Ehe erfolgte durch einen päpstlichen Gnadenbescheid, auf den kein Rechtsanspruch bestand.

Um die Besonderheit dieses Tuns aufzuzeigen, sind einige Ausführungen zum Charakter der Eheauflösung unverzichtbar: Die Auflösung einer Ehe ist die

---

<sup>7</sup> ASSENMACHER, G., Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe: Hdb-KathKR<sup>2</sup>, 988-1000, 998; vgl. IHLI, S., Die *potestas vicaria* des Papstes zur Auflösung kanonischer Ehen. Ursprung, Reichweite und Grenzen: NomoK@non-Webdokument: <http://www.nomokanon.de/aufsaeetze/004.htm>, Rdnr 1-77 (online-Version: 4.5.2000), 75-77.

<sup>8</sup> ZAPP, H., Das kanonische Eherecht. Begründet von U. MOSIEK. Freiburg/Br. 71988, 227.

<sup>9</sup> HOPFENBECK, A., Privilegium Petrinum. Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Bd. 35) St. Ottilien 1976, 40.

<sup>10</sup> Nach WEGAN, M., Ehescheidung möglich? Auswege mit der Kirche. Mit praktischen Hinweisen. Graz 1993, 250, gehen „die ersten Fälle dieser Eheauflösung ... auf das 19. Jahrhundert zurück“.

Durchtrennung des Ehebandes, wodurch den Partnern das Recht der Wieder-  
verheiratung gegeben wird.

\* Die Auflösung einer Ehe unterscheidet sich von der Trennung von Tisch  
und Bett, bei der das Eheband nicht aufgelöst wird und bei der die Partner  
nicht das Recht der Wiederverheiratung erhalten.

\* Die Auflösung einer Ehe unterscheidet sich auch von der Nichtigkeitser-  
klärung, bei der das rechtlich ungültige Zustandekommen der Ehe festgestellt  
wird, wobei der Zeitpunkt der Eheschließung relevant ist; im Unterschied dazu  
interessiert bei der Auflösung der Ehe der Zeitpunkt der Eheschließung nicht  
mehr. Die Ehe wird hier und jetzt aufgelöst, das bestehende Eheband wird hier  
und jetzt durch die zuständige Autorität durchtrennt. Eheauflösung und Nicht-  
tigkeitserklärung haben eine gemeinsame Konsequenz: Nachher können die  
Partner eine neue Ehe eingehen.

Im Jahr 1924 wurde also erstmals eine Ehe kirchenamtlich aufgelöst. Es han-  
delte sich hier - wie gesagt - um die Auflösung der Ehe einer ungetauften und  
einer nicht katholisch getauften Person. Die Auflösung solcher Ehen wurde in  
dieser Zeit nur dann gewährt, wenn ein ungetaufter oder nicht katholisch ge-  
taufte Geschiedener die Ehe mit einem Katholiken in kanonischer Form ein-  
gehen oder eine bereits zivil geschlossene Ehe nachträglich kirchenrechtlich  
gültig machen (also konvalidieren) wollte. Waren es zunächst nur relativ weni-  
ge Fälle, so stieg die Zahl in den darauffolgenden Jahren infolge der Zunahme  
der staatlichen Ehescheidungen stark an.

Zehn Jahre nach der Promulgation des CIC/1917 war die Zahl der Auflösun-  
gen von Ehen durch päpstlichen Gnadenbescheid so hoch, dass das Heilige Of-  
fizium erstmals eine Instruktion zur Durchführung des Verfahrens zur Lösung  
des Ehebandes durch päpstlichen Gnadenbescheid herausgab, die auf den  
1.5.1934 datiert war<sup>11</sup>. Art. 1 bekräftigt die Autorität des Papstes zur Lösung  
von Ehen, die von zwei Nichtkatholiken eingegangen wurden, von denen we-  
nigstens einer ungetauft war.

In der Folgezeit erfolgte eine Ausweitung dieser Praxis. Es wurden nämlich  
nicht nur die Ehen von Nichtkatholiken aufgelöst, wenn mindestens einer der  
Partner nicht getauft war und worauf sich die Instruktion von 1934 ausschließ-  
lich bezog. Päpstliche Auflösungsbescheide ergingen in der Folgezeit auch für  
andere nichtsakramentale Ehen:

---

<sup>11</sup> Sacra CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Normae pro conficiendo processu in casibus so-  
lutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei per supremam Summi Pontificis aucto-  
ritatem* (1.5.1934). Vatikanstadt 1934; vgl. hierzu HOPFENBECK, *Privilegium Pe-  
trinum* (Anm. 9), 195 mit weiterem Literaturnachweis in Anm. 533



\* Seit 1947 wurden Auflösungen von Ehen gewährt, die zwischen einem Ungetauften und einem Katholiken geschlossen wurden. Aufgelöst wurden hier also Ehen, die mit Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit in kanonischer Form geschlossen wurden<sup>12</sup>.

\* Seit 1957 wurden Auflösungen von Ehen gewährt, die von zwei Ungetauften eingegangen wurden, ohne dass ein Partner die Taufe empfing oder dies beabsichtigte.

Seit 1957 konnten somit alle Formen nichtsakramentaler Ehen durch päpstlichen Gnadenbescheid aufgelöst werden. Es verwundert nicht, dass nach dem II. Vatikanischen Konzil innerkirchlich Bedenken laut wurden hinsichtlich der Rechtmäßigkeit einer solchen Ausweitung der päpstlichen Eheauflösungen. Auf diesem Hintergrund entschied Papst PAUL VI. im Jahr 1970, dass die ganze Materie genau erforscht und dass die Instruktion aus dem Jahr 1934 überprüft und den neuen Verhältnissen angepasst werden müsse. Konsequenz dieser Entscheidung war zunächst die Aussetzung der laufenden Verfahren.

Nach dreijähriger Behandlung und gründlichem Studium erließ die Glaubenskongregation am 6.12.1973 eine Instruktion über die Lösung der Ehe zugunsten des Glaubens zusammen mit Verfahrensnormen für die Durchführung des in diesem Fall durchzuführenden Verwaltungsverfahrens, die von Papst PAUL VI. approbiert wurden<sup>13</sup> und die zusätzliche Kriterien für die Auflösung von Ehen enthielten. Es blieb aber dabei, dass grundsätzlich alle Konstellationen einer nicht sakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid aufgelöst werden konnten. Die Auflösungsverfahren von nichtsakramentalen Ehen konnten daraufhin weitergeführt werden.

Im Hinblick auf die erst nach der Promulgation des CIC/1917 einsetzende Praxis der päpstlichen Auflösung nichtsakramentaler Ehen und angesichts der Vorarbeiten der CIC-Reformkommission wurde allgemein damit gerechnet, dass der revidierte CIC zumindest eine Grundsatznorm über die Auflösbarkeit nichtsakramentaler Ehen enthalte. In den Entwürfen zum CIC und zum CCEO waren Normen zur Auflösung nichtsakramentaler Ehen durch päpstlichen Gnadenbescheid enthalten<sup>14</sup>. Doch in der Schlussredaktion des CIC wurde der

<sup>12</sup> „Entgegen der Norm des c. 1120 § 2 wird das Glaubensprivileg ausnahmsweise auch angewendet bei halbchristlichen Ehen, die mit Befreiung von dem Hindernis der Kultusverschiedenheit geschlossen worden sind“ (MÖRSDORF, K., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. II. München <sup>11</sup>1967, 281).

<sup>13</sup> SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instructio pro solutione matrimonium in favorem fidei, Normae procedurales pro conficiendo processu dissolutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei*. Vatikanstadt 1973.

<sup>14</sup> Entsprechende Normen fanden sich im Teilentwurf zum Sakramentenrecht aus dem Jahr 1975 (c. 346), im ersten Gesamtentwurf für einen CIC aus dem Jahr 1980

Grundsatzkanon über die Auflösbarkeit nichtsakramentaler Ehen gestrichen<sup>15</sup>. Auch im CCEO aus dem Jahr 1990 ist keine Norm über die Auflösung nichtsakramentaler Ehen durch päpstlichen Gnadenbescheid enthalten<sup>16</sup>. Das Nichtvorhandensein einer Norm über die Auflösung nichtsakramentaler Ehen durch päpstlichen Gnadenbescheid stellt die Vollmacht des Papstes zur Auflösung nichtsakramentaler Ehen nicht in Frage<sup>17</sup>. Dem Papst erschien es angemessener, dass diese schwierige Materie nicht in den *Codex* eingefügt, sondern speziellen Normen überlassen würde, die von der Kongregation für die Glaubenslehre erlassen und vom Papst approbiert werden sollten.

Nach gründlicher Überprüfung der Instruktion und der Verfahrensnormen von 1973 und nach einer Anpassung an die Bestimmungen des CIC/1983 und des CCEO erließ die Kongregation für die Glaubenslehre am 30.4.2001 neue Normen zur Durchführung des Verfahrens zur Lösung des Ehebandes zugunsten des Glaubens<sup>18</sup>, die am 16.2.2001 von Papst JOHANNES PAUL II. approbiert wurden. Nach Art. 1 kann eine Ehe, die von Teilen eingegangen wurde, von denen wenigstens einer nicht getauft ist, vom Papst gelöst werden. Die folgenden Normen nennen die Bedingungen, unter denen die Auflösung einer solchen Ehe geschehen kann und enthalten Verfahrensnormen, die bei der Durchführung des bischöflichen Verwaltungsverfahrens zu beachten sind. Vor der Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid, der nur erbeten werden kann und auf den kein Rechtsanspruch besteht, erfolgt ein Überprüfungsverfahren bei der Kongregation für die Glaubenslehre<sup>19</sup>.

---

(c. 1104 Schema CIC/1980) und im Schema CIC/1982 (c. 1150 Schema CIC/1982) sowie in c. 586 Schema CICO/1986.

- 15 Vgl. *Communicationes* 9 (1978) 117; 11 (1979) 280f.
- 16 Zu den Hintergründen vgl. SALACHAS, D., *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*. Rom 1994, 268.
- 17 Vgl. ASSENMACHER, *Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe* (Anm. 7), 999. So ging aus einem Reskript der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14.12.1983 (AfkKR 152 [1983] 534) hervor, dass die Instruktion aus dem Jahr 1973 weiterhin angewendet werden sollte. Die Instruktion und die Verfahrensnormen von 1973 wurden gemäß c. 6 § 1, 4 CIC/1983 als Disziplargesetz verstanden, das eine Materie betrifft, die durch den CIC nicht umfassend geordnet ist.
- 18 CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei* (30.4.2001). Vatikanstadt 2001.
- 19 Zur Zuständigkeit der Kongregation für die Glaubenslehre für dieses Überprüfungsverfahren vgl. Art. 53 der Apostolischen Konstitution *Pastor Bonus*.

## 5. DIE AUFLÖSUNG DER NICHTSAKRAMENTALEN EHE ALS EHESCHIEDUNG?

In zahlreichen theologischen und kirchenrechtlichen Publikationen wird die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid als Scheidung, *divorzio* (Italienisch), *divorcio* (Spanisch), *divorce* (Englisch) oder *divorce* (Französisch) bezeichnet und das sogar, wie Albert HOPFENBECK anmerkt „ohne Scheu“<sup>20</sup> und „ohne Bedenken“<sup>21</sup>. So bezeichnen beispielsweise Sabine DEMEL<sup>22</sup>, Richard PUZA<sup>23</sup>, Reinhold SEBOTT<sup>24</sup> und vor allem Hartmut ZAPP<sup>25</sup> die Auflösung einer nichtsakramentalen (oder einer nicht vollzogenen) Ehe als Scheidung.

Sachlich falsch ist diese Sprechweise nicht. Der Terminus Ehescheidung besagt nichts anderes als die äußere Auflösung der Ehe dem Bande nach, die Durchtrennung des Ehebandes, die rechtliche Beendigung einer konkreten Ehe durch die zuständige Autorität hier und jetzt. Und genau das geschieht bei der Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid. Sollte man daher das Substantiv Scheidung auch zur Bezeichnung der Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe verwenden? Sollte man auf diese Weise klarstellen, dass die Kirche doch die Möglichkeit der Ehescheidung kennt?

Es ist auffällig, dass das Substantiv *divortium* in kirchenamtlichen Texten des 20. Jahrhundert nicht für die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe verwendet wird, sondern nur zur Bezeichnung der bürgerlichen Scheidung. In den Kodifikationen des kanonischen Rechts finden wir nur ein einziges Mal das Substantiv *divortium*: Nach c. 1399, 8 CIC/1917 waren solche Bücher verboten, in denen die Scheidung (*divortium*) als erlaubt dargestellt wurde.

Vielfach wurde kritisiert, dass die Normen zur Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid der Jahre 1934 und 1973 nicht in den AAS publiziert wurden<sup>26</sup>. Die *Praefatio* zu den Normen aus dem Jahr 2001 gibt hierfür die Begründung: „Mit Blick auf die Gefahr, dass die Kirche - durch die sozialen Kommunikationsmittel - dargestellt würde, als ob

20 HOPFENBECK, *Privilegium Petrinum* (Anm. 9), 9.

21 HOPFENBECK, *Privilegium Petrinum* (Anm. 9), 202.

22 Vgl. DEMEL, S., Ehescheidung, *Kirchenrechtlich: LThK*<sup>3</sup> Bd. 3 (1995) 501f.

23 Vgl. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*. Heidelberg <sup>2</sup>1993, 393-395.

24 Vgl. SEBOTT, *Das neue kirchliche Eherecht*, 252.

25 Vgl. ZAPP, *Kanonisches Eherecht* (Anm. 8), 226-230; DERS., *Die Vorbereitung der Eheschließung: HdbKathKR*<sup>2</sup>, 904-914, 909.

26 Vgl. beispielsweise ZAPP, *Kanonisches Eherecht* (Anm. 8), 226f.

sie die Scheidung begünstigte, wurde(n) sie (die Normen aus den Jahren 1934 und 1973) ... nicht in den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht“. Eine Publikation der Normen der Jahre 1934 und 1973 in den AAS unterblieb also einzig und allein aus dem Grund, dass nicht der Eindruck entstehen solle, die Kirche begünstige die Ehescheidung. Nach Martha WEGAN waren es zudem „pastorale Erwägungen, ... Missverständnisse über eine nunmehr erlaubte kirchliche Ehescheidung zu vermeiden, die von der Aufnahme der Instruktion in den neuen Kodex abrieten“<sup>27</sup>.

Für die tatsächliche Auflösung einer konkreten nichtsakramentalen Ehe ist die Frage von besonderer Bedeutung, ob aus der Lösung der Ehe ein Ärgernis entsteht (so Art. 9 der Normen 2001). Für die kirchliche Autorität liegt ein solches Ärgernis vor, wenn die Gefahr besteht, dass angesichts einer konkreten Eheauflösung der Eindruck entstehe, auch in der Kirche gäbe es nun eine Ehescheidung<sup>28</sup>.

Diese Überlegungen lassen die Furcht der kirchlichen Autorität vor der Vermutung erkennen, die Kirche habe die Ehescheidung eingeführt und sich damit vom Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe verabschiedet. Auf diesem Hintergrund ist es pastoral und rechtssprachlich bedenklich, die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid als Scheidung zu bezeichnen. Damit stellt sich aber die Frage, welche Bezeichnung sachgerecht ist.

## 6. ZUR VERWENDUNG DES BEGRIFFS *PRIVILEGIUM PETRINUM*

In den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff *Privilegium Petrinum* zur Bezeichnung der Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid von einigen Kanonisten und Moraltheologen eingeführt<sup>29</sup>.

27 WEGAN, Ehescheidung möglich (Anm. 10), 251f.

28 „Es könnte z.B. jemand irrtümlich auf den Gedanken kommen, es gäbe in der katholischen Kirche eine regelrechte Ehescheidung, oder er könnte meinen, daß nunmehr bald jede Ehe auflösbar wäre“ (WEGAN, Ehescheidung möglich [Anm. 10], 255).

29 Die Dissertation von HUY, I., *Dissolutio matrimonii e privilegio fidei iuxta canones* 1127. Rom 1944, 16, ist die erste Veröffentlichung, in der dieser Terminus auftaucht. Maßgeblichen Einfluss an der Einführung und Verbreitung hatten ferner beispielsweise HÜRTH, F., *De statibus. Notae ad praelectiones Theologicae Moralis. Ad usus auditorum*. Rom 1946, 64f, 164, 276; ROMANI, S., *Institutiones Iuris Canonici*, Bd. 2, Teil 2 *De matrimonio*. Rom 1945, 791; CONTE A CORONATA, M., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*. Taurini 1946, 868; BESTE, U., *Intro*

Urbano NAVARRETTE bemerkte im Jahr 1964 im Rahmen eines Artikels mit dem aufschlussreichen Titel „De termino ‚Privilegium Petrinum‘ non adhibendo“, dass in der Kirche wohl jeder Kleriker und theologisch gebildeter Laie eine Vorstellung von dem zu haben meine, was es mit dem *Privilegium Petrinum* auf sich habe, dass sich aber dahinter eine Vielzahl divergierender Auffassungen verberge<sup>30</sup>.

In den Normen von 1934, 1973 und 2001 wird dieser Ausdruck nicht verwendet. Er findet sich nicht in den Protokollen der CIC-Reformkommission und in keinem kirchenamtlichen Dokument. Bislang wurde auch kein Fall bekannt, in dem in einem päpstlichen Gnadenbescheid zur Lösung einer nichtsakramentalen Ehe der Begriff des *Privilegium Petrinum* verwendet wurde. Auch in der Kirchenrechtswissenschaft, durch die dieser Ausdruck kreiert wurde, wurde und wird seine Angemessenheit heftig und kontrovers diskutiert, was von Albert HOPFENBECK systematisch aufgezeigt wurde<sup>31</sup>.

Bei der Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid handelt es sich um kein Privileg im Sinne der cc. 76-84 CIC/1983 (cc. 63-79 CIC/1917)<sup>32</sup>. Grundsätzlich kann auch die Vollmacht des Papstes zur Auflösung nichtsakramentaler Ehen „nicht adäquat mit dem Terminus *Privilegium* wiedergegeben werden“<sup>33</sup>.

Die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid ist also kein Privileg und kann darüber hinaus nicht sachgerecht durch das Adjektiv „petrinisch“ differenziert werden. Während das paulinische Privileg auf das Schriftwort 1 Kor 7,12-15 zurückgeführt wird, fehlt eine ver-

ductio in Codicem. Collegeville/Minnesota <sup>3</sup>1946, 605; vgl. grundsätzlich HOPFENBECK, *Privilegium Petrinum* (Anm. 9), 60-72.

30 Vgl. NAVARRETE, U., De termino ‚Privilegium Petrinum‘ non adhibendo: PMCL 53 (1964) 323-373, 323.

31 Vgl. HOPFENBECK, *Privilegium Petrinum* (Anm. 9), 163-205.

32 Vgl. ferner MCCORMACK, A., The Term „Privilege“. A Textual Study of its Meaning and Use in the 1983 Code of Canon Law. (TGCan, Bd. 23) Rom 1997, 168-170.

33 HOPFENBECK, *Privilegium Petrinum* (Anm. 9), 174. „Das schwerste Bedenken ... muss sich dagegen richten, die *Gewalt des Papstes* (der Kirche) zur Auflösung von Ehen als *Privilegium* zu bezeichnen“ (ebd., 203). „Es geht nicht an, die potestas, ... die Christus seiner Kirche (dem Petrus und seinen Nachfolgern) übertragen hat, als *privilegium* zu klassifizieren. Außerdem wäre nicht einsichtig, gerade und nur ... diesen Teilbereich der kirchlichen Gewalt (die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenakt) als *Privilegium* (Petrinum) gegenüber ... den anderen Bereichen der *einen* Gewalt abzusetzen“ (ebd., 173).

gleichbar konkrete biblische Grundlage für die Auflösung nichtsakramentaler Ehen durch päpstlichen Gnadenbescheid<sup>34</sup>.

Der Begriff *Privilegium Petrinum* ist folglich nicht geeignet, die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenakt zutreffend in Worte zu fassen. Dieser Begriff ist eher der Verwirrung als der exakten Bestimmung dieses Rechtsinstitutes dienlich<sup>35</sup>.

## 7. DIE KIRCHENAMTLICHE AUSDRUCKSWEISE

In den kirchenamtlichen Normen und Einzelfallentscheidungen ist von der Auflösung des ehelichen Bandes zugunsten des Glaubens die Rede: (*dis-*)*solutio vinculi matrimonialis in favorem fidei*<sup>36</sup>.

Diese Bezeichnung bringt das Motiv der Eheauflösung zum Ausdruck. Die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe wird durch den Papst nicht automatisch und nicht willkürlich vorgenommen. Durch die Auflösung der nichtsakramentalen Ehe soll vielmehr die rechte christliche Lebensführung im Rahmen einer kirchenrechtlich gültigen Ehe ermöglicht und gefördert werden<sup>37</sup>.

Dieser Zweck wird sicherlich erreicht, wenn die Vorehe eines Katholiken mit einem kirchenfeindlichen Ungetauften aufgelöst wird. Im Rahmen unseres Fallbeispiels ist dieser Zweck nicht ohne weiteres ersichtlich, denn Katharina und Mustafa sind nicht katholisch. Heribert SCHMITZ hatte 1976 diese Fallkonstellation vor Augen, als er kritisierte, „daß man kaum zu erkennen vermag, was bei dieser Eheauflösung noch zugunsten des Glaubens geschieht“<sup>38</sup>.

Die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe wird aber auch gewährt, wenn kein Partner der aufgelösten Ehe katholisch war, ist oder sein will. In diesem Fall kann eine Auflösung der nichtsakramentalen Ehe nur erfolgen, wenn der Antragsteller oder die Antragstellerin eine neue Ehe - diesmal in kanonischer Form - mit einer Katholikin oder mit einem Katholiken eingehen will. Die Auflösung der nichtsakramentalen Ehe geschieht hier zugunsten des Glaubens dieses Katholiken, also zugunsten des Glaubens einer dritten Person, des ka-

34 Vgl. HOPFENBECK, *Privilegium Petrinum* (Anm. 9), 174f, 204.

35 Vgl. HOPFENBECK, *Privilegium Petrinum* (Anm. 9), 172-175. 204.

36 So auch WEBER, M., *Privilegium Paulinum, P. Petrinum*: LThk 8 (31999) 606f, 607.

37 Vgl. SELGE, K.-H., *Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie. (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 12)* Frankfurt/M. 1999, 273.

38 SCHMITZ, H., *Neue Regelungen im Bereich des kirchlichen Verfahrensrechts: Nachkonziliare Dokumentation 39* (1976) 8-17, 16.

tholischen neuen Partners der Antragstellerin. Bei einer so ausgedehnten Eheauflösung *in favorem fidei* kommt in besonderer Weise der pastorale Charakter der Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe zum Ausdruck.

## 8. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Die vorgetragenen Überlegungen lassen erkennen, dass die bürgerlich geschiedene Ehe von Katharina, evangelisch, und Mustafa, ungetauft, kirchenrechtlich aufgelöst werden kann. Dies kann geschehen durch einen päpstlichen Gnadenbescheid, durch den Katharina frei wird für eine Eheschließung in kanonischer Form mit dem ledigen Katholiken Pius.

Diese Praxis des apostolischen Stuhles stellt keine Aushöhlung des theologischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe dar. Die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid setzt vielmehr eine exakte Begriffsbestimmung der unauflöselichen Ehe voraus. Absolut unauflöselich sind demzufolge nur vollzogene und sakramentale Ehen. Für gescheiterte nichtsakramentale Ehen stellt der Apostolische Stuhl im Einzelfall das - wies es in der *Praefatio* zu den Normen vom 30.4.2001 heißt - „pastorale Hilfsmittel der Auflösung des Ehebandes“ bereit.





# DIE ANSPRACHE PAPST JOHANNES PAUL II. VOM 1. FEBRUAR 2001 VOR DER RÖMISCHEN ROTA

von Heribert Heinemann

Am 1. Februar 2001 hielt Papst JOHANNES PAUL II. seine traditionelle Ansprache vor der Rota Romana zur Eröffnung des neuen Gerichtsjahres. Wie immer geht es dem Hl. Vater zunächst darum, allen in der Gerichtspraxis der Rota Romana für die Arbeit im abgelaufenen Gerichtsjahr zu danken und die „qualifizierte Kompetenz“ in ihrer Mitwirkung „zum Schutz der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe“ und so auch „die geheiligten Rechte der menschlichen Person“ anzusprechen. Ein Dank, der sicher auch eine Ermunterung für alle nachgeordneten kirchlichen Gerichte und ihr Gerichtspersonal bedeutet. Mit welchen Fragen beschäftigt sich diesmal der Papst, wenn er sich an das Gerichtspersonal der Rota Romana wendet?

Zunächst verdeutlicht der Hl. Vater, dass die Familie zu den Hauptakteuren der Feiern zum Hl. Jahr gehört. Die Familie drohe in einer „individualistischen Kultur“ immer mehr eine Einengung und Einschränkung auf das Private, auf den privaten Bereich zu erfahren. Gerade deshalb sei es notwendig, die Lehre von der „natürlichen Dimension der Ehe und Familie“ wieder stärker herauszustellen, wie dies auch schon in früheren Ansprachen geschehen ist. Der Papst weist sowohl auf die Aussage des II. Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes*, Art. 48) als auch im besonderen auf die Gesetzesbücher hin, die er für die Kirche erlassen hat, in denen vom Wohl der Ehegatten als auch von der Hinordnung auf Zeugung neuen Lebens und der Erziehung der Nachkommenschaft die Rede ist (c. 1055 CIC; c. 776 § 1 CCEO). Diese Hinordnung, so beklagt der Papst, wird in einer „privatisierende Gestaltung von Ehe und Familie“ -in säkularisierter Gesellschaft offen gelegnet. Deshalb beschäftigt sich der Hl. Vater mit dem Begriff „Natur“, dessen metaphysische Bedeutung offensichtlich in Vergessenheit geraten ist.

Es geht ihm dann darum, die Begriffe „Kultur“ und „Natur“ voneinander abzugrenzen, wobei er beklagt, dass das speziell Menschliche auf den Bereich der Kultur reduziert wird, „indem man für die Person eine auf individueller wie sozialer Ebene völlig unabhängige Kreativität und Handlungsfreiheit einfordert“. Kultur, so warnt er, wird zum „Spielball von Willkür und Macht“.

Das führt dazu, dass „de-facto“-Lebensgemeinschaften, auch die homosexuellen, sich als mit der Ehe vergleichbar darstellen (vgl. hierzu die Ansprache des Papstes vor den Bischöfen von Uruguay am 6.9.2001). Der natürliche Charakter der Ehe werde damit, wenn Ehe auf Kultur reduziert wird, geleugnet. Demgegenüber stellt der Papst mit Hinweis auf die Offenbarung die natürliche Realität der Ehe heraus (vgl. Mt 19,4-8; Gen 1,27; Gen 2,24). Es geht dem Hl. Vater vor allem darum festzuhalten, dass Ehe nicht ein Produkt der Kultur oder sogar der Zivilisation ist – es müsste hier auf die ganze Diskussion des ausgehenden 19. Jahrhunderts verbunden mit den Namen BACHOFEN, MORGAN, ENGELS erinnert werden –, sondern in der menschlichen Natur begründet ist und von Christus mit der Würde des Sakramentes ausgestattet und im Sakrament geheiligt ist. Dabei weist er auch auf den hl. THOMAS von AQUIN hin, der die Ehe eingebettet sieht in die natürliche Ordnung. Daher, sagt der Papst, ist jeder Gegensatz von Natur und Freiheit, von Natur und Kultur auf die Ehe bezogen irreführend. Es geht in Bezug auf die Ehe um Treue zum natürlichen Sein.

Wichtig erscheint die Aussage des Papstes: „Die Ehe ist nicht eine beliebige Verbindung zwischen Menschen, die nach einer Vielzahl kultureller Modestrukturen strukturiert werden kann“. Ehe ist in der Natur des Menschen grundgelegt. Der Hl. Vater warnt davor, dass der natürliche Plan der Verbindung von Mann und Frau relativiert wird und die Unterschiede auf Grund der Untersuchungen über Geschichte und Gegenwart herausgestellt werden. Es geht aber bei aller Verschiedenheit um die gelebte Treue, die in den natürlichen Erfordernissen grundgelegt sei. Die Eheleute schenken sich gegenseitig das „consortium totius vitae“ (vgl. c. 1057 § 2). Dieses Schenken erfordert aber ein permanentes Fundament, das in der Natur des Menschen begründet ist. Die natürliche Dimension der Ehe, in der die „Mann-Person“ sich mit der „Frau-Person“ verbindet, ist Grundlage; sie gehört unabdingbar zum Wesen der Ehe. In ihrem Konsens, dem Ja-Wort zur Ehe, stellen Mann und Frau aus freiem Willen die Verbindung her, die ihr von der Natur her vorbestimmt ist. Von daher sind auch die Ziele der Ehe – früher meist „Ehezwecke“ genannt – zu sehen, die der Natur des Menschen grundgelegt sind. Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe sind nicht etwas der Ehe Beigegebenes, sondern sie sind dem Wesen der Ehe „eingeschrieben“. Der Papst spricht auch die Veränderungen im Leben der Ehe an, „durch welche die menschliche Freiheit in der Erfüllung der Verpflichtungen nicht selten hindurch muß“. Der Ehekonsens, der Wille der Ehe, verwirklicht eine „Potentialität, die in der Natur des Mannes und der Frau schon vorhanden ist“. Die Unauflöslichkeit der Ehe gründet in dem Sinn der Verbindung, zu der sich Mann und Frau entscheiden. Von der in der menschlichen Natur grundgelegten Möglichkeit zur Ehe gründet dann auch das Recht auf Ehe, das vor allem in c. 1058 CIC, c. 1095 CCEO formuliert ist. Der Papst zitiert in diesem Zusammenhang CICERO: „Ex intima hominis nat-

haurienda est iuris disciplina“ (De Legibus II). Gerade dieser Satz des großen römischen Rechtsgelehrten und Philosophen sollte bedacht werden, wenn oft mit Leichtfertigkeit über Sinn und Zweck des kanonischen Rechtes debattiert wird – auch in kirchlichen Kreisen. Nicht außerhalb des Menschen liegende Eigenschaften werden, wenn man von c. 1058 ausgeht, gefordert, sondern es handelt sich um Eigenschaften, die in der Natur von Mann und Frau begründet sind. Auch der Ehekonsens ist in der Natur des Menschen grundgelegt. Deshalb warnt der Papst vor der Vorstellung, dass die Eigenschaften der Ehe wie auch ihre Dauer allein von den persönlichen Zuneigungen abhängig gemacht werden. Der Ehekonsens kann auch nicht als ein kulturelles Schema oder ein positives Gesetz verstanden werden. Die Entscheidung über die Ungültigkeit oder Gültigkeit der Ehe würde unnötig erschwert werden.

Dem Papst geht es in in allen Aussagen, wenn er über Konsens, Ehefähigkeit, Inhalt des Ehekonsenses spricht, immer wieder darum, dass dieses alles nicht Produkt einer zufälligen kulturellen Überlegung ist, sondern in der Natur des Menschen grundgelegt ist. Damit wird die im Eingang der Ausführungen getroffene Feststellung, dass Ehe nicht ein Produkt der Kultur ist, in den Einzelfragen, die den kirchlichen Richtern immer wieder zur Entscheidung anstehen, näher ausgeführt. Ehe ist kein Produkt geschichtlicher oder kultureller Entwicklungen sondern sie ist begründet in der Natur von Mann und Frau. Bei allen richterlichen Entscheiden kann es nur darum gehen festzustellen, dass die Eheleute die „natürliche Dimension ihrer ‚Ehelichkeit‘ erfasst haben“. Hier liegt die Aufgabe des kirchlichen Richters. Das alles muss in Sorgfalt aber auch nach dem einfachen kirchlichen Recht entschieden werden.

Ausdrücklich zitiert der Hl. Vater PIUS XII., dass auch die Rechtswissenschaft das Recht immer messen muss an jenem Recht „das schon mit dem bloßen Licht der Vernunft aus der Natur der Dinge und des Menschen selbst abzulesen ist“ (Verweis auf Röm 2,14-15). Diesem Recht ist die Rechtsordnung und die Rechtsanwendung verpflichtet.

Zum Schluss spricht der Papst das Verhältnis von der natürlichen Eigenart und der Sakramentalität der Ehe an. Dabei wird auch noch eine Frage angegangen, die immer wieder in der neueren kirchenrechtlichen Forschung diskutiert wird. Es geht um die Frage nach dem Glauben der Eheschließenden beim Abschluss einer Ehe – eine sehr brisante Themenstellung. Gerade diese Aussagen des Papstes sollten bei allen Überlegungen über die Voraussetzungen, die für die Glaubensüberzeugung der Eheleute gefordert werden, nachgelesen werden. Offensichtlich geht der Papst davon aus, dass das Ehesakrament in der natürlichen Wirklichkeit des Menschen grundgelegt ist und in der Siebenzahl der Sakramente eine eigene, in der Natur des Menschen schon grundgelegte sakramentale Struktur aufweist. Hier stellt sich aber dann doch wenigstens in Vorsicht die Frage nach der Auflösbarkeit nichtsakramentaler Ehen, die durch die

Apostolische Autorität im Privilegium fidei vorgenommen wird. Allerdings wird man auch bei aller Differenzierung, die der Papst zwischen dem Sakrament der Ehe und den übrigen Sakramenten vornimmt, aus der päpstlichen Ansprache herauslesen müssen, dass das sakramentale Zeichen „in der Antwort des Glaubens und des christlichen Lebens der Ehepartner“ liegt. „[...] es würde ihm eine objektive Konsistenz fehlen, die es uns ermöglicht, es zu den wahren christlichen Sakramenten zu zählen“. Hiermit wird doch in aller Deutlichkeit, wenn auch im Objektiven begründet, die subjektive Befindlichkeit, die Glaubensüberzeugung der Eheleute angesprochen.

Papst JOHANNES PAUL II. geht es in seiner Ansprache vor der Römischen Rota vor allem darum festzustellen, dass Ehe nicht Produkt geschichtlicher Entwicklungen, kultureller Gegebenheiten ist, sondern in der Natur des Menschen, der als Mann und Frau geschaffen ist, grundgelegt ist. Einheit und Unauflöslichkeit, Verpflichtung auf die Nachkommenschaft sind keine durch das menschliche Recht begründete Vorgegebenheiten, sondern sie gründen in der natürlichen Ordnung des Menschen, in der Schöpfungsordnung.

**ZUR FRAGE DES ERFORDERNISSSES VON  
SACHVERSTÄNDIGENGUTACHTEN IN DEN FÄLLEN  
EINES *GRAVIS DEFECTUS DISCRETIONIS IUDICII*  
GEM. C. 1095 N. 2 CIC/1983 -  
PROZESSUALE UND MATERIELL-RECHTLICHE  
ASPEKTE**

von Matthias Pulte

Immer wieder neu stellt sich bei der Frage der Beurteilung von Sachverhalten in Eheprozessen für den Rechtsanwender, sei er nun Richter oder Defensor, die Frage, wann tatsächlich ein Erfordernis dafür besteht, dass zur richterlichen Urteilsfindung ein Sachverständigengutachten oder ggf. auch mehrere beigezogen werden und wann eine ebensolche Praxis entbehrlich ist. Gerade in der fachlichen Diskussion an den Gerichten (nicht nur der Kölner Kirchenprovinz) zeigen sich immer wieder oft gravierende Unterschiede in der Einschätzung der Notwendigkeit eines solchen Gutachtens. Die folgenden Ausführungen haben den Zweck, anhand des Gesetzes und seiner höchstrichterlichen wie auch der durch die Lehre betriebenen Interpretationen Hinweise zur Entscheidungsfindung zu geben.

## I. RECHTSGRUNDLAGEN

Der Gesetzgeber hat in den Spezialnormen für das Eheprozessrecht verbindlich geklärt, für welche Fälle er es für unabdingbar hält, dass Sachverständigengutachten zur Urteilsfindung beigezogen werden. So steht in

*c. 1680: In Sachen wegen Impotenz oder wegen Konsensfehlers aufgrund von Geisteskrankheit bediene sich der Richter der Hilfe eines oder mehrerer Sachverständiger, wenn das nicht aus den Umständen offenkundig nutzlos erscheint; in den übrigen Sachen werde die Vorschrift des c. 1574 beachtet*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Übersetzung nach: Codex des Kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, u.a. Kevelaer 1983. Hervorhebung im Text von mir.

Der Normzweck des c. 1680 besteht darin, dem Richter in den Fällen, in denen es nicht nur auf die kanonistische Sachkompetenz zur Beurteilung der Lage ankommt, Instrumente an die Hand zu geben, die im Sinne des c. 1060 zu einer Sachverhaltherhellung und damit zu einer Urteilsfindung beitragen, die jeden vernünftigen Zweifel über das Bestehen oder Nichtbestehen eines Ehebandes ausschließen. Die Vorschrift lässt auch keinen Zweifel daran, wem die Beurteilung zukommt, ob ein Sachverständiger beizuziehen ist. Allein der Richter entscheidet nach Maßgabe des Gesetzes und den Erfordernissen des Falles<sup>2</sup>. Mit Richter ist hier der Vorsitzende oder der vom Vorsitzenden mit der Durchführung der Beweisaufnahme beauftragte Richter im Rahmen seiner Delegation gemeint. Außerdem haben die Parteien und der Defensor gem. c. 1575 das Recht, die Bestellung eines Sachverständigen zu beantragen. Ob diesem Antrag tatsächlich stattgegeben wird, ist wiederum richterliche Entscheidung, weil er beurteilen muss, ob ein Gutachten zu seiner Entscheidungsfindung notwendig ist.

Ferner ist der Verweis auf die soeben in c. 1680 genannte Vorschrift des allgemeinen Prozessrechts (c. 1574) systematisch sinnvoll, weil hier eine Erweiterung der Möglichkeit der Beiziehung von Gutachten geschaffen wird, die unter den engen Bedingungen von c. 1680 nicht möglich ist. Dort sind nämlich Gutachten nur für zwei Fallgruppen zwingend vorgeschrieben: Impotenz und *morbus mentis* i.S.v. c. 1095 n.1. Diese Aufzählung ist als erschöpfend anzusehen, weil alle übrigen potentiellen Fallgruppen den Regelungen des c. 1574 zugewiesen werden<sup>3</sup>. Bei der Komplexität der Fälle psychisch bedingter Eheschließungs- und Eheführungsunfähigkeit im Rahmen des c. 1095 n.2 und n.3, würde die Regelung des c. 1680 wohl auch nicht ausreichen, um die in c. 1060 zur richterlichen Entscheidung geforderte, moralische Gewissheit zu erlangen. In unserem Kontext lesen wir

*c. 1574: Der Dienst von Sachverständigen ist zu gebrauchen, sooft kraft Vorschrift des Rechtes oder Richters ihre Befragung und Stellungnahme, auf die Regeln der Kunst oder der Wissenschaft gestützt, gefordert sind, um eine Tatsache zu beweisen oder die wahre Natur einer Sache zu erkennen*<sup>4</sup>.

Eines wird nach der Lektüre dieser Vorschrift klar: Wann ein Sachverständigengutachten in den Fällen von Persönlichkeitsstörungen gefordert ist, wird kanonistisch nicht definiert. Es handelt sich bei der vom Gesetzgeber aufge-

2 Vgl. LÜDICKE, K., Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici. Normen und Kommentar. (MKCIC Beiheft 10) Essen <sup>2</sup>1996, 218 Rdn. 3.

3 Vgl. WIRTH, P., Anmerkungen zum Beweisrecht des CIC/1983: GABRIELS, A. / REINHARDT, H.J.F. (Hrsg.), Ministerium Iustitiae. FG Heribert HEINEMANN. Essen 1985, 393-402, 400.

4 Vgl. Anm. 1.

stellten Forderung um einen unbestimmten Rechtsbegriff, der vom *iudex* im konkreten Fall inhaltlich zu füllen ist. Die genannte Vorschrift öffnet daher das Tor, um weitere Fälle der psychisch bedingten Eheunfähigkeit einer gutachterlichen Sachverhaltserhellung zu unterziehen oder dies zu unterlassen. Freilich hat die sehr weite Formulierung von c. 1574 dazu geführt, dass die eingangs erwähnten unterschiedlichen Rechtsgebräuche sich in den letzten Jahren, je nach Richtung der Jurisprudenz, weltkirchlich unterschiedlich ausgeprägt haben. Die beiden Extreme bilden einerseits die Forderung, jeden Fall psychischer Eheunfähigkeit einer sachverständigen Begutachtung zu unterziehen, und andererseits der nahezu völlige Verzicht auf deren Hilfe, da der Richter mit seinem Intellekt und seiner Erfahrung bereits die rechtserheblichen Tatbestände erheben könne. Die Krux besteht nun darin, dass sich beide Rechtsauffassungen nicht ganz zu Unrecht in ihren Argumentationen auf c. 1574 berufen. Ob die Rechtsprechung der SRR in dieser Hinsicht einheitlich ist, vermag der Verfasser nicht zu beurteilen, da neueste Urteile, die diese Fragestellung berühren, eher selektiv publiziert worden sind. So führt der Rotarichter Josef HUBER in einem Artikel zu den Fallgruppen des c. 1095 n.2 beispielsweise nur solche Urteile an, die sich auf eines oder auf mehrere Gutachten stützen<sup>5</sup>. Sicherlich ist im Hinblick auf die Abwägung der Beiziehung von Sachverständigen die Feststellung von Günter ASSENMACHER hilfreich, der es für paradox hält, auf die Beiziehung von Sachverständigen bei so komplexen psychologischen Sachverhalten zu verzichten, während der Gesetzgeber für die Fälle der Impotenz und der Geisteskrankheit, in denen der Nachweis durch ärztliches Attest oft viel einfacher zu führen ist, ein Gutachten zwingend vorschreibt<sup>6</sup>. Dem richterlichen Ermessensgebrauch sind hier zweifelsohne Grenzen gesetzt, die der Gesetzgeber aber nicht eindeutig gezogen hat, weil die konkreten Fälle des c. 1095 n.2 stets einer individuellen Prüfung bedürfen. Andererseits ist auch zu berücksichtigen, dass gerade in den Fällen vorübergehender psychischer Störungen es geradezu aberwitzig sein kann, von einem Sachverständigen ein Gutachten zu verlangen, wenn diese psychische Störung tatsächlich nur rund um den Zeitpunkt der Eheschließung vorgelegen hat, gegenwärtig aber nicht mehr gegeben ist<sup>7</sup>. Ein Gutachten ist in solchen Fällen wohl nur dann einholbar, wenn die Beweisaufnahme ausgesprochen detailliert, ja nahezu filigran ausgearbeitet worden ist und damit ausreichendes Material für ein Aktengut-

---

<sup>5</sup> Vgl. HUBER, J., Verstand und Wille in der menschlichen Freiheit. Philosophisches, Psychologisches und Kanonistisches zur *Discretio iudicii*: MIRABELLI, C. u.a. (Hrsg.), Winfried SCHULZ in memoriam. Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht, Teil 1. (AIC Bd. 8) Frankfurt/M. u.a. 1999, 383-406.

<sup>6</sup> Vgl. ASSENMACHER, G., Die Eheverfahren: HdbKathKR<sup>2</sup>, 1185-1208, 1195.

<sup>7</sup> So die Ansicht von LÜDICKE, K., Die Nichtigserklärung der Ehe, Teil II (Vorlesung), als Manuskript veröffentlicht. Münster 1996/97, 77.

achten zur Verfügung steht. Ob eine Exploration der Parteien im Hinblick auf dieses Problem noch erkenntnisförderlich ist, hängt vom Einzelfall ab. Dieser erste Einstieg in das Thema aus prozessrechtlicher Sicht hat ergeben, dass auf diese Weise keine eindeutige Handlungsanweisung für den erkennenden Richter auszumachen ist. Ob und wann Sachverständige beizuziehen sind, dafür müssen aus dem materiellen Recht und den einzelnen Tatbeständen Erkenntnisse zu gewinnen versucht werden.

## II. VERSTAND, FREIHEIT, WILLE - DIE ELEMENTE FÜR EINEN ZURECHENBAREN KONSENS

Im Kern geht es, wie in jedem Eheprozess, um die Frage, ob in den Fällen einer behaupteten psychischen Eheschließungsunfähigkeit wenigstens einer Partei eine verantwortete Konsenserklärung nicht zugerechnet werden kann. Daher kommt es darauf an, was eigentlich dieser Konsens ist und wie er in seine Bestandteile zerlegt werden kann. Diese sind dann einer Analyse zuzuführen. Deren Ziel ist dann festzustellen, ob bei der Konsensleistung in irgendeinem Stadium eine Fehlleistung erfolgte, die die Zurechenbarkeit der Erklärung verunmöglicht.

Diesen Weg beschreitet auch J. HUBER in seinem bereits erwähnten Artikel. Er gibt damit gleichsam einen hermeneutischen Schlüssel zur Lösung des aufgeführten Problems an die Hand. So stellt er unter Rückgriff auf die kanonistische Tradition einleitend fest: „*Nuptias enim, non concubitus, sed consensus facit.*“ (Dig. 35 1,15). Die Konsenserklärung der Nupturienten ist die Wirkursache der Ehe. Dabei handelt es sich, wegen des ehebegründenden Charakters dieser wechselseitig übereinstimmenden Willenserklärungen, um einen Initialkonsens<sup>8</sup>. Er ist darauf gerichtet, die Ehe als eine dauerhafte und exklusive, ganzheitlich menschliche Gemeinschaft zu begründen; weil sie den Menschen in seiner Totalität beansprucht, ist die Ehe einmalig, d.h. unauflöslich, zumindest soweit den Partnern die Konsenserklärung vor dem Traualtar zuzurechnen ist. Das gilt für jede Ehe prinzipiell, für die christliche aber in besonderer

<sup>8</sup> Vgl. HUBER, Verstand und Wille, 384. Für das deutsche Rechtsgebiet dürfte es allerdings ausreichen, dass dieser Initialkonsens bei der vorgängigen Zwangszivilehe erklärt wird und bei der nachfolgenden kirchlichen Eheschließung fort dauert. Bei dieser Präsump tion ist allerdings darauf zu achten, dass Vertragsinhalt von Zivilehe und christlicher Ehe nicht zwingend deckungsgleich sind. Vgl. §§ 2 und 13 I EheG. Die Präsump tion gilt also nur, wenn sich *in casu* ermitteln läßt, dass eine solche Übereinstimmung tatsächlich vorgelegen hat.



Weise, weil hier noch der Zusammenhang von Unauflöslichkeit und Sakramentalität hinzukommt<sup>9</sup>.

Nach der - auch dem kanonischen Recht zugrundeliegenden - christlichen Anthropologie<sup>10</sup> ist die Willenserklärung jedes Menschen stets als ein freier Akt zu verstehen, der eine volitive Setzung aufgrund vorheriger Abwägung von Alternativen beinhaltet. D.h., die Tatsache der Möglichkeit der Setzung durch den Willen ermöglicht grundsätzlich auch eine alternative Willensentscheidung und -erklärung, für die sich der Handelnde in der konkreten Situation aber nicht entschieden hat. Bei unserer Fragestellung muss also jeder Kontrahent grundsätzlich wenigstens die Möglichkeit haben, sich für oder gegen die Ehe mit dem je konkreten Partner zu entscheiden. Dass es dabei nicht um absolute Freiheit i.S. eines Libertinismus geht, erklärt sich bereits aus dem Fundament des hiesigen Freiheitsverständnisses, dem christlichen Menschenbild. Unter dieser Prämisse bedeutet menschliche Freiheit, die reale Möglichkeit, sich kraft eigener volitiver Setzung, aufgrund von Erkenntnis, für das Gute zu entscheiden. Für eine zurechenbare Ehe-Entscheidung bedarf es dieser Freiheit des Individuums, wenigstens zwischen Alternativen wählen zu können. Es geht also nach diesem Verständnis um jene personale Freiheit, die zur Selbstbestimmung des Menschen, zwecks Verwirklichung seines eigenen Wesens, erforderlich ist<sup>11</sup>.

Demgegenüber wird unter Freiheit in der Psychologie ganz allgemein und in der hier unternommenen Darstellung sicherlich vergrößert auf einer ersten Ebene Unabhängigkeit von äußerem Zwang verstanden. Auf der zweiten Ebene beschreibt dann innere Freiheit das Freisein von vorher festgelegten Denk- und Reaktionsmustern<sup>12</sup>. Allerdings gibt es hier auch verschiedene Schulrichtungen, welche die Akzente in der beschriebenen Hinsicht unterschiedlich verschieben. Allen gemeinsam ist aber, dass mit der oben grob skizzierten Klassifizierung menschliche Freiheit empirisch fassbar wird. Damit wird aber ein engeres Freiheitsverständnis beschrieben, als es das philosophische beinhaltet.

Für die Kanonistik ist wie schon erwähnt der philosophische Freiheitsbegriff maßgeblich, da eine ausschließlich psychologische Interpretation von Freiheit

<sup>9</sup> Vgl. u.a. HEIMERL, H. / PREE, H., Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehe recht. Wien-New York 1983, 168-170.

<sup>10</sup> Vgl. zur theologischen Grundlegung des kanonischen Rechts, GEROSA, L., Gesetzesauslegung im Kirchenrecht. Anregungen und Zukunftsperspektiven für die katholische Kanonistik. Münster u.a. 1999, 30-33.

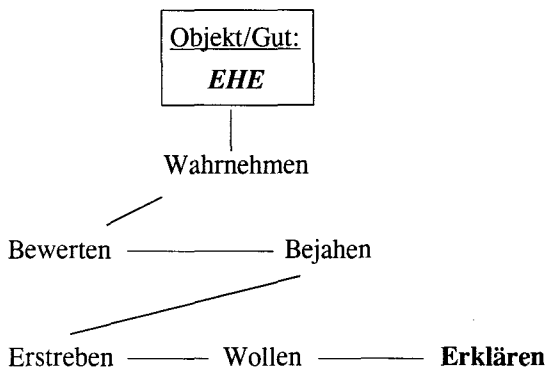
<sup>11</sup> Vgl. SPLETT, J., Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen. Frankfurt/M. 1974, 71-74.

<sup>12</sup> Vgl. PETERS, U.-H., Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie. Augsburg 1997, 187, Stichwort: Freiheit.

den Maßstäben des Gesetzgebers zur Beurteilung eines zurechenbaren Konsens nicht genügen würde. Denn eine solche begriffliche Engführung würde dem Menschen in seiner umfassenden Personalität und Würde nicht gerecht. Sie wäre auch nicht ausreichend, um die in c. 1095 geforderte, im Naturrecht begründete Unfähigkeit zur Konsensleistung zu dokumentieren. *In casu* hat der Richter bei der Analyse von Gutachten oder Sachverständigenaussagen im Blick zu behalten, welches Freiheitsverständnis bei der Analyse konkret verwendet worden ist. Freilich darf der Richter bei seiner Urteilsfindung die gesicherten Ergebnisse der Fachwissenschaften nicht außer Acht lassen. HUBER ist zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, dass diese Erkenntnisse daraufhin geprüft werden müssen, inwieweit sie sich in das integrieren lassen, was wir als personale Freiheit bezeichnen<sup>13</sup>. Dabei wird es hilfreich sein, sich auf ein Axiom des hl. THOMAS VON AQUIN zu berufen, der festgestellt hat: „*Totius libertatis radix in ratione constituta est.*“<sup>14</sup> Dieses Axiom ist auch die Basis der bereits erwähnten, philosophisch fundierten sog. rationalen Psychologie. Danach erfolgt der Prozess von der Wahrnehmung eines Objektes oder Gutes bis zur Willenserklärung folgendermaßen:

*Schaubild 1: Genese einer Willenserklärung*

(nach den Prinzipien der „Rationalen Psychologie“)



Dieses Ablaufschema macht deutlich, dass die Willenserklärung ganz überwiegend eine Verstandesleistung ist, die freilich nicht ohne die Elemente individu-

<sup>13</sup> Vgl. HUBER, Verstand und Wille, 389.

<sup>14</sup> THOMAS VON AQUIN, De veritate, q. 22, a.5. dt: „Die Wurzel der ganzen Freiheit im Verstand begründet.“

eller Freiheit auskommt. Freiheit kommt dort ins Spiel, wo jenseits der Wahrnehmung und Bewertung eine eigene Entscheidung gegenüber dem erkannten Objekt oder Gut erforderlich wird, welche dann die Voraussetzung der Erklärung des Willens ist. Mittels des Verstandes sind wir in der Lage, Alternativen zu erkennen, sie voneinander abzugrenzen und zwischen ihnen zu wählen. Diese Wahlmöglichkeit setzt notwendig die Freiheit voraus, sich auch anders entscheiden zu können. Die Alltagserfahrung lehrt, dass diese Entscheidungsfreiheit des Individuums tatsächlich besteht<sup>15</sup>. Einer Willensentscheidung muss stets eine verstandesmäßige Überlegung vorangehen, sei sie auch noch so minimal (vgl. die Erfordernisse des Mindestwissens über die Ehe gem. c. 1096).

Im Hinblick auf die aufgeworfene Frage der Zurechenbarkeit einer Konsenserklärung gilt dann, dass alle Elemente, die für eine solche Willenserklärung erforderlich sind, tatsächlich und uneingeschränkt vorhanden sein müssen. Liegt an irgendeiner Stelle in diesem Prozess eine Fehlfunktion vor, so durchbricht diese die Zurechenbarkeit der Erklärung. Allerdings kann dieses Modell nicht einfach statisch übernommen werden. Der Richter ist eben nicht der psychologische Experte, wie dies CUNEO und der vormalige Rota Richter und jetzige Kardinal EGAN gewissermaßen unterstellt haben<sup>16</sup>. Wenn das Axiom nämlich richtig ist, dass dort wo Verstand ist, sich auch ein Wille zu konstituieren vermag, dann kann es eine einseitige Beeinträchtigung des Willens nicht geben, bei der nicht auch der Verstand in Mitleidenschaft gezogen würde<sup>17</sup>. Im Hinblick auf die Bewertung von Ehwillenserklärungen hat die Rota die Theorie bisher nicht verworfen, dass der Verstand die Motive, die für die Heirat sprechen, mit denen vergleicht, die dagegen sprechen<sup>18</sup>. Der konkreten Willens-

15 In der Psychologie wird diese These von den Vertretern der „Theorie der persönlichen Konstrukte“ gestützt, die sagen, dass der Mensch von Natur aus bemüht ist, das Bessere dem Guten vorzuziehen. Vgl. SCHWERMER, J., *Den Menschen verstehen. Eine Einführung in die Psychologie für seelsorgliche Berufe*. Paderborn 1987, 201.

16 Vgl. CUNEO, J.J., *Lack of due Discretion: The Judge as Expert*: Jurist 42 (1982) 141-163; EGAN, E.M., *The Nullity of Marriage for Reason of Insanity or Lack of Due Discretion of Judgement*: EIC 39 (1983) 9-54, 13. Im deutschen Sprachraum wird diese Ansicht von einer respektablen Mindermeinung geteilt. Stellvertretend vgl. BIER, G., *Urteilsfindung ohne Gutachten? Die Beiziehung von Sachverständigen in Fällen von psychischer Eheunfähigkeit*: DPM 6 (1999) 145-170, 169. Die eigentlich sehr gute Übersichtsarbeit von G. BIER leidet darunter, dass er immer wieder den Begriff der Offenkundigkeit oder dessen Synonyme zur Begründung seiner Auffassung anführt. Letztlich ist aber kirchenrechtlich nicht geklärt, was gerade im Hinblick auf die Psychopathologien denn so offensichtlich sein kann. Insofern kann das Ergebnis von BIER nicht überzeugen.

17 Vgl. HUBER, *Verstand und Wille*, 391, 393.

18 Vgl. SRR Dec. vom 23.11.1979 c. Pinto, n. 3, zit. nach HUBER, *Verstand und Wille*, Anm. 39.

entscheidung geht diese Verstandesleistung voraus. Sie befindet sich auf der Ebene, die oben im Schema als Bewertung bezeichnet worden ist. Es stellt sich weiterhin in Frage, ob der kirchliche Richter mit seinem Instrumentarium aus der philosophischen und theologischen Anthropologie, mit dem er wohl die Durchbrechungen des Fließschemas zur Genese der Willenserklärung zu erkennen vermag, auch erklären kann, ob diese Pathologien so schwerwiegend sind, dass sie den Tatbestand des *gravis defectus discretionis iudicii* erfüllen. Um dies entscheiden zu können, ist eine eingehendere Betrachtung der Psychopathologien erforderlich, die den Tatbestand des c. 1095 n.2 ausfüllen.

### III. DIE TATBESTÄNDE DES *GRAVIS DEFECTUS DISCRETIONIS IUDICII*

**c. 1095 n.2:** *Unfähig eine Ehe zu schließen sind jene: die an einem schweren Mangel des Urteilsvermögens leiden hinsichtlich der wesentlichen Rechte und Pflichten, die gegenseitig zu übertragen und anzunehmen sind;*

Im Hinblick auf die Beantwortung der Frage, was nun eigentlich das für den Ehekonsens geforderte kritische Urteilsvermögen wenigstens enthalten muss, ist auf das in c. 1096 geforderte Mindestwissen für eine vollgültige Konsensabgabe hinzuweisen. Demnach muss der Nupturient über jenes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen verfügen, das ihn in die Lage versetzt, den konkreten Wert der in Aussicht genommenen Ehe mit den sich daraus ergebenden Rechten und Pflichten abzuwägen<sup>19</sup> und sich auf dieser Basis zu entscheiden. Aus dieser Umschreibung des Geforderten wird deutlich, dass die Konsenserklärung aus zwei vorgängigen Elementen zusammengesetzt wird, der Verstandesleistung und der Willensentscheidung. Dementsprechend können die mit *gravis defectus discretionis iudicii* umschriebenen Tatbestände sowohl auf der Seite des Verstandes, als Unvermögen die Ehe und ihre Folgen kritisch zu beurteilen und zu begreifen, als auch auf der Seite des Willens, als unzureichende innere Freiheit, sich für oder gegen die Ehe zu entscheiden, vorliegen. Die Übergänge sind, wie erwähnt, fließend. Rechtssystematisch gesehen handelt es sich, trotz der Einordnung des c. 1095 n.2 unter die Konsensmängel, um ein Ehehindernis, weil auf eine Unfähigkeit der Person und nicht (nur) auf einen Willensmangel tatbestandlich abgestellt wird.

Entsprechend des oben gewählten Schaubildes ergibt sich eine dreifache Gliederung, unter die die Einzeltatbestände der *inhabilitas* zu subsumieren sind:

1. Begriffliche Erkenntnis *cognitio conceptualis*
- Mangel an intellektuellen Fähigkeiten

<sup>19</sup> Vgl. HEIMERL / PREE, Kirchenrecht, 218.

## 2. Wertende Einsicht *cognitio aestimativa*

- Beeinträchtigung der Werteeinsicht
- Beeinträchtigung der kritischen Urteilsfähigkeit
- affektive Unreife

## 3. innere Freiheit *libertas interna*

- Defekte der Interaktion von Verstand und Wille mit der Folge einer geschwächten Willensleistung

Diese systematisch unterscheidbaren Einzelatbestände treten in verschiedenen Erscheinungsformen auf, die bereits vor der Kodifikation des CIC/1983 Gegenstand der höchstrichterlichen Rechtsprechung gewesen sind und insofern ihren Beitrag zur Rechtsentwicklung geleistet haben<sup>20</sup>. Dabei wird man von Fall zu Fall entscheiden müssen, ob der festzustellende Mangel eine naturrechtliche Inhabilität darstellt und dann entsprechend auf der kognitiven oder der volitiven Ebene liegt. Im einzelnen sind von der Rechtsprechung folgende Erscheinungsbilder als *gravis defectus discretionis iudicii* anerkannt:

### 1. Neuropathien

Es handelt sich um Erkrankungen des Nervensystems ohne nachweisbare anatomische Grundlage. Die Krankheitsursachen sind multikausal. Im Vordergrund stehen wohl zumeist seelische und zugleich körperliche Überforderungen. Dabei hängt die Toleranzschwelle des Individuums von seiner individuellen Belastbarkeit ab<sup>21</sup>. Es handelt sich, trotz ähnlichen Verlaufs, bei Neuropathien nicht um Geisteskrankheiten, sondern um seelische Störungen, die aber nicht zur Desintegration der Persönlichkeit oder zum Verlust der Realitätsanpassung führen<sup>22</sup>. Die Rota hat anerkannt, dass z.B. die *nevrosis obsessionalis* die intellektuelle Entscheidungsfähigkeit einschränken oder aufheben kann<sup>23</sup>. **Nichtigkeitsgrund** ist hier der **Mangel der inneren Freiheit** in der Dimension des praktischen Bewusstseins.

### 2. Heftige Emotionen

Unter Emotion wird ganz allgemein eine Reaktion des Organismus verstanden, die zugleich physiologisch wie psychologisch ist. Emotionen sind das Spiegel-

<sup>20</sup> Vgl. die zehn bei HUBER zusammengestellten Fallgruppen in der Rotajudikatur. HUBER, Verstand und Wille, 394-404

<sup>21</sup> Vgl. mit weiteren Beispielen, TÖLLE, R., Psychiatrie. Berlin u.a., 71985, 62.

<sup>22</sup> Vgl. PETERS, Wörterbuch der Psychiatrie, 592-593, Stichwort: Zwangsneurose.

<sup>23</sup> Vgl. HUBER, Verstand und Wille, mit weiteren Verweisen auf Rotaentscheidungen, 394.

bild des Gemütszustandes eines Menschen mit seiner individuellen Gestimmtheit und den für ihn typischen Akzentuierungen seiner Zustands-, Selbstwert- und Fremdwertgefühle. Es ist möglich, dass eine Emotion derartig heftig sein kann, dass sie die verstandesmäßigen und willentlichen Fähigkeiten einschränken. Dieser Vorgang entspricht einer Bewusstseinsstörung. Störungen zeigen sich vor allem in Untergrunddepressionen. Es werden aber auch Affektlabilität, emotionale Inkontinenz und emotionaler Stupor beobachtet<sup>24</sup>. Der **Nichtigkeitsgrund** liegt hier auf der Ebene von **Wahrnehmung und Bewertung** des Entscheidungsobjektes Ehe.

### 3. Psychopathien

Dabei handelt es sich ebenfalls nicht um Geisteskrankheiten, sondern um Persönlichkeitsstörungen, die sich zu schweren psychischen Störungen steigern können. Wegen der Vielfalt der Varianten kann nicht eindeutig von einer Krankheit gesprochen werden. Insofern sind Psychopathien von Psychosen abzugrenzen. Letztere sind Geisteskrankheiten, die mit der Veränderung der Gesamtpersönlichkeit einhergehen<sup>25</sup>. Psychopathien breiten sich auf der Ebene von Instinkt und Affekt aus und nicht unmittelbar auf der Ebene von Intellekt und Willen<sup>26</sup>. Die Merkmale dieser Normabweichung dominieren und prägen die Gesamtpersönlichkeit. Sie schaffen damit Störungen im Erleben und in den Umweltbeziehungen. Die Person ist unfähig, die Grenze zwischen normadäquatem und normabweichendem Verhalten zu bestimmen<sup>27</sup>. Die Rota anerkennt Psychopathien als konsensverunmöglichend, wenn die höheren geistigen Fähigkeiten eingeschränkt sind. Der **Nichtigkeitsgrund** liegt hier auf der **Ebene der begrifflichen Erkenntnis**.

### 4. Affektive Unreife

Der Begriff affektive Unreife ist kein *terminus technicus* der Psychologie oder Psychiatrie. Gleichwohl subsumiert die Rota-Rechtsprechung unter diesen Begriff defizitäre Persönlichkeitsentwicklungen, die nach ihren Phänomenen so benannt werden. Mit aller Vorsicht könnte man sagen, dass es sich dabei nach diesem Verständnis wohl um eine Spielart des inneren Zwangs handelt. Affektive Unreife wird dann als gegeben angesehen, wenn die Entwicklung der In-

24 Vgl. PAKESCH, E., Stichwort: Emotionalität: GASTAGER, H. (Hrsg.), Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen. Wien-Göttingen 1975, 225-226.

25 Vgl. GASTAGER, Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Stichwort: Psychosen, 877-883. GASTAGER stellt die einzelnen Erscheinungsformen der Psychose überblicksartig vor.

26 Vgl. HEIMERL / PREE, Kirchenrecht, 218.

27 Vgl. TÖLLE, Psychiatrie, 101-104

stunkte, Affekte, Gefühle und Emotionen, die direkt den Willen beeinflussen, inadäquat verlaufen ist. In der Psychiatrie wird eine Reifungshemmung meist im Zusammenhang mit einer neurotischen Erkrankung gesehen, deren Wirkung darin besteht, dass der Patient nicht über die von der Umwelt geforderten altersgemäßen Fähigkeiten verfügt, den von dort gestellten Leistungsanforderungen zu genügen<sup>28</sup>. Dabei muss im Kontext unseres Rechts jenes Maß an Urteilsreife unterschritten bleiben, mit dem die Natur und Tragweite des Ehevertrages verstanden wird. Der **Nichtigkeitsgrund** liegt hier auf der **Ebene der wertenden Einsicht**, da das Objekt Ehe zwar wahrgenommen, in seinen rechtlichen und tatsächlichen Dimensionen aber nicht adäquat wahrgenommen wird<sup>29</sup>.

### 5. Zwangsideen

Darunter werden Denkinhalte und Handlungsimpulse verstanden, die sich der Person immer wieder aufzwingen und nicht willentlich beherrscht werden können. Diese obsessiven Ideen können die innere Freiheit rauben, wenn die vorgestellte Alternative zur Ehe derartige Ängste auslöst, dass eine reife Abwägung von Alternativen nicht möglich ist. Zwangsideen hindern den Ablauf anderer Gedanken und werden als unsinnig erlebt. Innere Zwänge treten als Folge hirnerkranklicher Erkrankungen, insbesondere bei psychiatrischen Krankheitsbildern (s.o. Zwangsneurose) auf. Sie sind aber auch bei Personen mit einer übergewissenhaften und ängstlichen Persönlichkeit anzutreffen<sup>30</sup>. Insofern erscheint hier die von der Rota vorgenommene Abgrenzung zu Neuropathien und Neurosen sinnvoll. Der **Nichtigkeitsgrund** besteht darin, dass durch die **Beeinträchtigung der inneren Freiheit** die volitive Ebene der Entscheidungsfindung derartig gehemmt ist, dass es zu einer freien Willensbetätigung (schon im Bereich des inneren Bejahens des Konsensobjektes) nicht kommt.

### 6. Konfliktsituationen

Konfliktsituationen sind gekennzeichnet durch nicht zwangsläufig gegensätzliche Strebungen. Ein Kennzeichen besteht darin, dass zur gleichen Zeit zwei Ziele erstrebt werden, die nicht zugleich zu verwirklichen sind. Ein Konflikt ist ein intrapsychischer Vorgang. Dabei handelt es sich in Abgrenzung zur Neurose meist um eine akute kurzdauernde inadäquate Reaktion auf einen Konflikt, der sich in einer gesundheitlichen Störung ausdrückt<sup>31</sup>. Verbleibt der

---

28 Vgl. TÖLLE, Psychiatrie, 49.

29 Zahlreiche Beispiele bei HUBER, Verstand und Wille, 397.

30 Vgl. ROTH, G., Stichwort: Zwang: GASTAGER, Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, 1225.

31 Vgl. TÖLLE, Psychiatrie, 45.

intrapyschische Konflikt latent (d.h. verborgen und unverarbeitet), so kann er sich in einem Symptom einer Verhaltens- oder Charakterstörung manifestieren<sup>32</sup>. Die Freiheit der Wahl ist in solchen Fällen eingeschränkt, wenn der Konflikt Ängste hervorruft, die wiederum Abwehrmechanismen freisetzen. So ist dann trotz der Erkenntnis der Umstände eine freie Wahl nicht möglich. Der **Nichtigkeitsgrund** liegt m.E. in diesen Fällen auf der **Ebene der inneren Freiheit**. Die Rota hingegen sieht den Nichtigkeitsgrund auf der Ebene der wertenden Einsicht<sup>33</sup>, begründet ihre Entscheidung aber nach HUBER mit Argumenten, die auf der volitiven Ebene liegen.

### 7. Abnorme Angstzustände

Ob es sich bei diesem Zustand um einen *gravis defectus discretionis iudicii* handelt, hängt davon ab, inwieweit im konkreten Einzelfall eine Abgrenzung dieser Angstzustände von einer normalen Ängstlichkeit, die jeden befallen kann, möglich ist. Pure Ängstlichkeit allein wird von der Rechtsprechung nicht als zureichender Defekt bei der Willensbildung anerkannt, weil sie keinen wesentlichen Einfluss auf das kritische Denkvermögen nimmt und damit die Fähigkeit zu einer freien Willensentscheidung nicht beeinflusst. Erst wenn ein pathologischer Zustand erreicht ist, kann von einer abnormen Angst gesprochen werden. Ein solcher wäre z.B. im Falle neurotischer Angst zu bejahen, bei der, zur Vermeidung von Furcht vor den eigenen Antrieben, das eigentliche Objekt durch ein imaginäres ersetzt wird. Dessen Bedeutung bleibt dem in Angst stehenden jedoch unbewusst<sup>34</sup>. Diese Fälle sind systematisch aber schon von der Gruppe der Neuropathien miterfasst, so dass die von der Rota vorgenommene eigene Klassifizierung nicht erforderlich erscheint. Der **Nichtigkeitsgrund** liegt hier auf der **Ebene mangelnder innerer Freiheit**.

### 8. Einfluss des Unbewussten

Das Axiom aus der analytischen Psychologie, dass das Unbewusste großen Einfluss auf das bewusste Handeln ausübt, ist unbestritten. Im Normalfall wird dieses Unbewusste jedoch in die Freiheit des Individuums, sich so oder so zu entscheiden, integriert, so dass es die Entscheidung nicht praevaliert, sondern einen Beitrag zur Entscheidungsfindung leistet, die noch einmal durch das kritische Bewusstsein reflektiert wird, bevor es zur konkreten Erklärung kommt. Bewusstes Handeln einer Person ist zu bejahen, wenn die Gründe der Handlung vom Handelnden durchschaut werden. Wird ein Mensch allerdings so

32 Vgl. DOMANN, G., Stichwort: Konflikt: GASTAGER, Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie, 575-579.

33 Vgl. HUBER, Verstand und Wille, 399.

34 Vgl. PAKESCH, E., Stichwort: Angst: GASTAGER, Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie, 46-48.



sehr vom Unbewussten getrieben, dass er die Motive seines Handelns nicht mehr kritisch miteinander vergleichen kann, ist eine freie Wahl nicht mehr möglich. Der **Nichtigkeitsgrund** liegt in diesem Fall auf der Ebene der **Unfähigkeit zu einer sachgerechten Bewertung** des Für und Wider hinsichtlich der Eheentscheidung.

### 9. Pathologische Motivation

Bei diesem Erscheinungsbild eines möglichen *gravis defectus discretionis iudicii* handelt es sich m.E. nach der Klassifizierung der Rota um eine Art Aufgangtatbestand für solche Symptomaten, die von den bisher genannten Psychopathologien nicht hinlänglich erfasst sind. Der Begriff Motivation wird in Philosophie und Psychologie unterschiedlich definiert. Darauf ist bei Gutachten zu achten. In der Philosophie bezeichnen Motive alle Beweggründe des Willens. In der Psychologie handelt es sich um die Beweggründe des Handelns, also einen, bei Erkenntnis der Wahlmöglichkeit wirksam werdenden, praktischen pluriformen Mechanismus<sup>35</sup>. Unter Motivation wird von der Rechtsprechung die Gesamtheit aller Prozesse verstanden, die eine Wahl vorbereiten. Die Rota verwendet hier, ihrem Ansatz des Vorrangs der Philosophie vor der Psychologie folgend, den philosophischen Motivationsbegriff. Damit der Wille eine Entscheidung treffen kann, ist es erforderlich, dass ihm der Verstand Handlungsalternativen offeriert. Eine Wahl ist dann unmöglich, wenn der Verstand dem Willen aufgrund irgendwelcher unbewusster Dynamiken keine Handlungsalternativen vorstellt<sup>36</sup>. Das Pathologische der Motivation besteht darin, dass sie nicht aufgrund einer kritischen Abwägung des Für und Wider zustande gekommen ist, sondern aufgrund von Alternativlosigkeit. Der **Nichtigkeitsgrund** liegt hier, unter Zugrundelegung des philosophischen Motivationsbegriffs, auf der **Ebene einer geschwächten Willensleistung**. Unter Zugrundelegung des psychologischen Motivationsbegriffs läge der **Nichtigkeitsgrund** auf der **Handlungsebene** im Bereich des Erklärens des Willens.

### 10. Abulie

Dieser Begriff beschreibt das Auslöschung eines jeden Willensimpulses. Die Person ist unfähig, überhaupt irgendeinen Willensentschluss zu fassen, weil die Willensimpulse durch unkontrollierte Gegenantriebe gesperrt werden. Zwar hat der unter Abulie Leidende den Wunsch, in irgendeiner Weise zu handeln. Dieser Wunsch ist aber so kraftlos, dass es zu einer tatsächlichen Betätigung des Willens und damit zur Handlung nicht kommt<sup>37</sup>. Letztlich fehlt es an der

---

35 Vgl. PETERS, Wörterbuch der Psychiatrie, 338.

36 Vgl. HUBER, Wille und Verstand, 403, dort vor allem das instruktive Beispiel.

37 Vgl. PETERS, Wörterbuch der Psychiatrie, 4, Stichwort: Abulia.

erforderlichen Kraft, den Willen zu betätigen, weil dem Willen durch den Verstand erst gar kein Objekt der Entscheidung angeboten wird. Die Ursachen der Abulie können sowohl in einer Geisteskrankheit als auch in einer abnormen Persönlichkeitsentwicklung liegen<sup>38</sup>. Der **Nichtigkeitsgrund** liegt in diesem Fall auf der **Ebene der Bewertung**, weil es schon an der Fähigkeit der Person mangelt, sich überhaupt kritisch mit der Wahrnehmung auseinanderzusetzen.

### 11. Sucht

Weitere, von J. HUBER in seinem Aufsatz nicht berücksichtigte Formen des Tatbestandes von c. 1095 n.2 stellen Suchterkrankungen dar. Systematisch sind hier vor allem drei Gruppen zu unterscheiden. Alkoholismus, Drogenkonsum und Spielsucht. Insbesondere zu den Fällen des Drogenmissbrauchs und des Alkoholismus liegen bereits seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Urteilen der Rota vor<sup>39</sup>. Im Fall des Alkoholismus ist zwischen akutem und chronischem Stadium zu unterscheiden. Bei akutem Alkoholismus wird ein Defekt in der Willensbildung anzunehmen sein, wenn eine vernünftige Interaktion von Verstand und Wille nicht mehr möglich ist, der Nupturient vor dem Traualtar also betrunken erscheint. Bei chronischem Alkoholismus sind das Alter und der Schweregrad des toxischen Prozesses (evt. sogar mit hirnorganischen Störungen) nachzuweisen. Die Diagnose von Alkoholismus ist nur in Extremfällen einfach. Gesicherte Ergebnisse erzielt man wohl nur unter Zusammenschau der drei möglichen diagnostischen Verfahren: Abschätzung der Trinkmenge, Abschätzung der körperlichen und psychosozialen Schäden und Exploration des Patienten<sup>40</sup>. Bei Drogeneinwirkung ist festzustellen, ob die Konsenserklärung in einem Rauschzustand erfolgte oder irgendwann im Verlauf einer Drogenkarriere abgegeben wurde. Außerdem sind die Art und die je unterschiedliche chemische und physisch-psychische Wirkung der Droge zu unterscheiden. Handelt es sich um einen Dauergebrauch von Drogen, so gilt für die meisten Produkte, dass sie zu suchtbedingten Persönlichkeits- und/oder Wesensveränderungen führen<sup>41</sup>. Im Hinblick auf die Anerkennung von Spielsucht als Psychopathologie befindet man sich hierzulande noch weitgehend auf Neuland. Ob bei Spielsüchtigen die Fähigkeit besteht, sich ein kritisches Urteil über die Ehe und ihre Folgen zu bilden, ist eine

38 Vgl. CARUSO, I. A., Stichwort: Abulie: GASTAGER, Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie, 12-13.

39 Vgl. dazu die Auswahl bei DORDETT, A., Eheschließung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota. Freiburg u.a. 1977, 65-67.

40 Vgl. FEUERLEIN, W., Alkoholismus, Warnsignale, Vorbeugung, Therapie. München 1996, 72-75.

41 Vgl. LADEWIG, D., Sucht und Suchtkrankheiten. Ursachen, Symptome, Therapien. München 1996, 47-63.

Frage des Einzelfalles und bedarf sicherlich gutachterlicher Würdigung. Je nach Stadium und Intensität der jeweiligen Suchterkrankung wird die Störung der kritischen Urteilsfähigkeit an einem anderen Ort im Ablauf des o.g. Ablaufschemas anzusetzen sein. Je schwerer der Verlauf desto näher wird man an den Punkt der Unmöglichkeit einer realistischen Wahrnehmung des Entscheidungsobjektes herankommen.

#### IV. WANN IST NUN ALSO EIN GUTACHTEN ERFORDERLICH?

Die vorgestellten Psychopathologien erfüllen den Tatbestand des *defectus discretionis iudicii*. Das hat die Rota Romana mit Ausnahme der zuletzt genannten Spielsucht in langjähriger und kontinuierlicher Rechtsprechung herausgearbeitet. In allen Fällen, auf die J. HUBER in seinem zitierten Aufsatz zurückgegriffen hat, erachtete es die Rota nicht als entbehrlich, zur Urteilsfindung Sachverständige beizuziehen. Insofern hilft die beschriebene Krieteriologie nur in beschränkter Weise weiter. Aus HUBERS Übersicht lässt sich weder der Schluss ziehen, dass in den Fällen des c. 1095 n.2 stets ein Gutachten erforderlich sein soll, noch lässt sich damit die gegenteilige Ansicht begründen. Das geht noch nicht einmal mit dem Argument, dass die Rota selbst mit ihrer Krieteriologie dem Richter unterer Instanzen gleichsam das Handwerkszeug an die Hand gegeben hat, mit dem er die Fälle von Eheschließungsunfähigkeit allein zureichend analysieren könnte. Jeder Einzelfall ist doch in sich so komplex und einzigartig wie die Person, die von der prozessual behaupteten Störung betroffen ist. Deshalb wird man nicht umhin können, jeden Einzelfall sowohl in kanonistischer als auch in psychologischer Hinsicht gesondert zu prüfen.

Diesem Lebenssachverhalt trägt der Gesetzgeber Rechnung. Gem. c. 16 § 3 bleibt die Beiziehung von Sachverständigen, abgesehen von den Fällen des c. 1680, immer eine Einzelfallentscheidung des jeweils zuständigen Gerichts. Der Richter muss sich im Rahmen seines Ermessensgebrauchs die Frage beantworten, ob er Kraft eigener Durchdringung des Sachverhalts zur Erlangung der moralischen Gewissheit über die Sache gelangen kann. Wenn dies so ist, muss er es m.E. allerdings auch in seiner Urteilsbegründung so transparent und nachvollziehbar machen können, dass auch die Folgeinstanz die einzelnen Schritte der Beweisführung nachvollziehen kann, die zum vorinstanzlichen Urteil geführt haben, so dass eine Sache in der folgenden Instanz nicht schon deshalb negativ dekretiert wird, weil einfach kein Gutachten eingeholt wurde. Das wäre wohl zu einfach. Manche Richter sehen es hier als hilfreich an, sich auf die Methode der rationalen Psychologie zu verlassen, die einen detaillierten Ablaufplan für das Zustandekommen von Willenserklärungen anbietet, welches es auch dem psychologischen Laien ermöglichen kann, Defekte bei der Willensbildung aufzudecken, die eine zurechenbare Willenserklärung verunmögli-

chen<sup>42</sup>. Dem Richter seien auf diesem Wege solche Fälle klar erkennbar, in denen es aufgrund der psychiatrisch erfassten Krankheiten an der Selbstbestimmung der Person selbst fehle. Ebenso könne der Richter mit den Fällen von Drogen- bzw. Alkoholabusus verfahren, soweit die Unzurechnungsfähigkeit zum Zeitpunkt der Eheschließung offensichtlich sei. Nur in den Fällen des geminderten Vernunftgebrauchs müsse ein Sachverständiger zur Begutachtung beigezogen werden. Ansonsten hänge es vom Fachwissen des jeweiligen Richters ab, inwiefern er gem. c. 1574 einen Sachverständigen beiziehen müsse<sup>43</sup>.

Auf die vorgebrachte Argumentation ist an dieser Stelle näher einzugehen. Soweit es sich um psychiatrisch bereits erfasste und für den Zeitpunkt der Eheschließung oder die sog. unverdächtige Zeit dokumentierte Krankheitsbilder handelt, wird man auf die Einholung eines neuen Gutachtens verzichten können, wenn sich aus dem vorliegenden kompletten Aktenmaterial für die richterliche Wertung widerspruchsfrei ergibt, dass die Person damals aufgrund dieser Erkrankung bzw. Persönlichkeitsstörung keinen zurechenbaren Konsens erklären konnte. Hier könnte ohne neues Gutachten, mit Rückgriff auf parallele Fälle der Rota-Judikatur im Sinne der anglo-amerikanischen Rechtspraxis, eine entsprechend ausführliche Darstellung der Rechts- und Tatsachenlage ausreichen.

In den Fällen von Suchterkrankungen käme es darauf an, inwieweit der Richter in der Lage ist, den Grad der Beschränkung der *discretio iudicii* tatsächlich aus dem aufgekommenen Aktenmaterial festzustellen. Im Hinblick auf den *favor matrimonii* des c. 1060 und die vielen Spielarten und Stadien von Abhängigkeiten wäre es zum Zwecke der Rechtssicherheit ratsam, hier nicht auf sachverständige Hilfe zu verzichten. Das gilt m.E. auch dann, wenn noch so ausgefeilte Ergänzungsfragebögen für Zeugen der Sachverhaltserhellung dienen. Damit ist in den meisten Fällen längst noch nicht offensichtlich, ob ein Mangel in der Zurechnungsfähigkeit der Ehwillenserklärung besteht oder nicht. Bei eindeutigen Fällen (z.B. delirium tremens, beweisbare Depravation) liegt es freilich auf der Hand, auf ein Gutachten verzichten zu können. Die Gerichtspraxis lehrt aber auch, dass die eindeutigen Fälle eigentlich sehr selten sind.

42 Vgl. CUNEO, Lack of due Discretion, 146. CUNEO unterscheidet zwischen klinischer und rationaler Psychologie. Erste wird von Fachkundigen verwendet. Zweite geht nach dem philosophisch erarbeiteten Erkenntnismodell vor, wie es sich z.B. in der klassischen Scholastik findet. In dieser Hinsicht sei dann auch der Theologe und Kanonist durchaus sachkundig und kompetent.

43 Vgl. LÜDICKE, Die Nichtigerklärung der Ehe, 76, 77, 90.

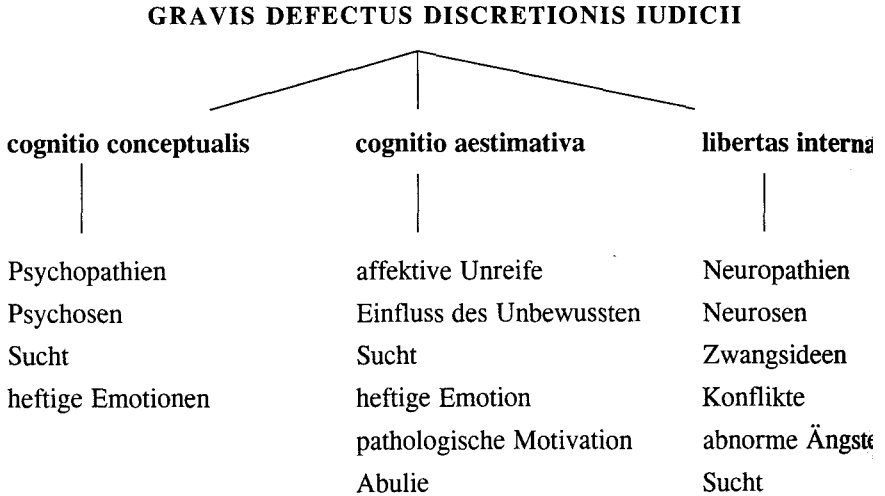
Dass es in manchen Fällen vom Fachwissen des Richters - wohlgermerkt in nichtkanonistischen Disziplinen - abhängen soll, ob ein Gutachten einzuholen ist, erscheint m.E. keine vertretbare Position zu sein. Das Dictum vom *Iudex als peritus peritorum* ist doch nur soweit berechtigt, als der Richter vor dem Hintergrund der christlichen Anthropologie die Ergebnisse der Fachwissenschaften zu reflektieren und dann richterlich zu bewerten hat. Eine Rechtspraxis, die diesen Rahmen überschreitet, verstößt einerseits gegen den Grundsatz der Rechtsgleichheit. Wieso soll einer Partei bei dem einen Richter das Gutachten erspart bleiben, bei dem anderen nicht? Judizieren dann nur noch „Laienpsychologen“ in den Fällen des c. 1095? Andererseits wird dem Richter der Folgeinstanz bei einem solchen richterlichen Selbstverständnis des Kollegen zugemutet, im Rahmen der verfahrensrechtlichen und materiellrechtlichen Überprüfung des vorgelegten Urteils, über die Sachverständigen-Qualifikation seines Kollegen der Vorinstanz zu entscheiden. Das ist aber gem. c. 1682 § 2 nicht die Aufgabe des Spruchkörpers der Folgeinstanz<sup>44</sup>. Da der Gesetzgeber, gem. Art. 127 *Pastor Bonus* mit Ausnahme der Romana Rota, keine herausragende Qualifikation für die Richter der jeweiligen Instanzen der Diözesengerichte fordert, führt eine Rechtspraxis, die sich nach der erwähnten Empfehlung richten würde, zu einem nur schwerlich vertretbaren *usus iuris contra legem*.

Als **Fazit** bleibt aus rechtsdogmatischer Sicht festzuhalten, dass man wohl in den meisten Fällen des c. 1095 n.2 auf sachverständige Hilfe nicht wird verzichten können. Ob es sich dabei aber immer schon um ein ausgefeiltes Gutachten handeln muss, oder ob nicht auch Arztberichte und Atteste aus der Zeit um die Eheschließung hinreichende Beweiskraft haben, unterliegt in jedem Einzelfall der richterlichen Wertung. Dazu gehört es abzuwägen, inwieweit den Parteien die Belastungen eines vollständigen Gutachtens zuzumuten sind und ob vernünftige Zweifel nicht auch auf andere, weniger aufwendige Weise der Beweiserhebung beseitigt werden können. Dabei wäre z.B. an die Befragung von Ärzten oder Psychotherapeuten, Sozialarbeitern oder Drogenberatern zu denken, mit denen die Parteien damals in Berührung gekommen sind. Im Ergebnis gilt es, einer ausufernden Praxis der Einforderung von Gutachten genauso Einhalt zu gebieten, wie gegenteiligen Usancen. Hier ist mit Nachdruck und Ernst das manchmal schon überstrapazierte Wort: *videant iudices* tatsächlich angebracht!

---

44 Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1682, 7 u. 14.

*Schaubild 2: Zuordnung von psychologisch-psychiatrischen Erscheinungsbildern zum Tatbestand des c. 1095 n.2 unter Berücksichtigung der intellektuellen oder volitiven Ebene des Defektes*



# **EHELICHE LIEBE ALS REFLEKTIERTE LIEBE UND LEBENSMANAGEMENT ODER TEILHABE AN EINER NATÜRLICHEN UND GEISTLICHEN INSTITUTION?**

von Josef Römelt

Liebe, Sexualität und Ehe haben in den letzten Jahrzehnten eine Entwicklung im Verständnis, in Sinngehalt und Bedeutung durchgemacht wie kaum eine andere persönliche und öffentliche Wirklichkeit. In ihnen schlägt sich gleichsam exemplarisch der ganze kulturelle Wandel nieder, der von der modernen in die postmoderne Welt führt. Was die Soziologie mit den Begriffen der Erlebnisbezogenheit, Individualisierung und Relativierung von Institutionen umschreibt, hat sich besonders auf die Wirklichkeit ehelicher Partnerschaft ausgewirkt. Soziologische Sprache benennt diese Auswirkung mit Begriffen wie Wandel der Liebe zur „reflexiven“, d.h. sich selbst autonom bestimmenden und planenden Liebe oder zum „Lebensmanagement“. Solche ausschließlich auf die Freiheit und den Selbstentwurf des Menschen bezogenen Deutungen der Erfahrung menschlicher Liebe stehen in einem sehr krassen Gegensatz zum traditionellen theologischen Verständnis der Ehe als natürlicher und spiritueller Institution. Nirgendwo wird dieser Gegensatz zwischen Tradition und postmoderner Realität deutlicher.

Das Papier des Päpstlichen Rates für die Familie: „Ehe, Familie und faktische Lebensgemeinschaften“<sup>1</sup> ist ein Zeugnis dieser Gegensätzlichkeit zwischen Tradition und Gegenwart. Die Autoren des Textes können ihre Enttäuschung über die Relativierung der traditionellen natürlichen und geistlichen Werte in Bezug auf die eheliche Liebe kaum verbergen. Und so prägt ein kämpferischer und z.T. anklagender Ton das Dokument.

Es ist wichtig, tiefer zu schauen und die sachlichen Anliegen hinter einer solchen Klage zu verstehen. Wo liegt das Ziel der Ausführungen des Päpstlichen Rates, wo stecken hier die befreienden und hilfreichen Gedanken zur Bewältigung der Erfahrungen von Krise und Hilflosigkeit im Umgang mit Liebe, Sexualität und Ehe in der postmodernen Gesellschaft? Im Folgenden soll auf dem Hintergrund der Beschreibung gegenwärtiger Differenzierung zwischen Liebe,

---

<sup>1</sup> Päpstlicher Rat für die Familie, Ehe, Familie und faktische Lebensgemeinschaften. Vatikanstadt 9.11.2000.

Sexualität, Partnerschaft und Familie, wie sie das postmoderne Leben in diese Erfahrungswirklichkeiten einträgt, das Modell des Verständnisses von Ehe als natürlicher und geistlicher Institution im Sinne der lehramtlichen Theologie an den Punkten des Papiers entlang verfolgt werden. Und es zeigt sich, dass in dieser Sichtweise eine Dimension von Freiheit und menschlichem Glück in der ehelichen Beziehung und für die Erfahrung von Familie aufbewahrt scheint, die im Sinne von Humanökologie und Geborgenheit der Freiheit - wenn sie nicht in einer kasuistischen und legalistischen Enge verstanden sind - gegenüber den Sackgassen moderner Hypothesisierung der Liebe verstanden werden will.

## I. LIEBE ALS LEBENS MANAGEMENT UND REFLEXIVE LIEBE

Wer die Differenzierungsprozesse zu beschreiben versucht, denen Liebe, Sexualität und Fortpflanzung im Kontext der modernen, pluralistischen und technisch entwickelten Welt unterworfen sind - und das kann hier nur andeutungsweise geschehen -, der muss eine Trennung zwischen Sexualität und Liebe, zwischen Liebe und Lebensentwurf, zwischen Liebe und Fortpflanzung beziehungsweise Sexualität und Fortpflanzung, zwischen sozialer Elternschaft und biologischer Elternschaft konstatieren<sup>2</sup>.

Ist durch die modernen Mittel der Empfängnisverhütung der enge Kreis zwischen Sexualität und Fortpflanzung durchbrochen, hat das auch Folgen für das Verständnis des Zueinanders von Liebe und Sexualität im Kontext moderner Lebensgestaltung. Es scheint, dass die Erfahrung der Liebe im postmodernen Lebensraum immer stärker von einer Lebenskonzeption zu einer kontingenten Beziehungskonzeption umgedeutet wird. Beziehungen werden nicht für das Leben geplant, sondern abhängig gemacht von der erlebten Dichte und emotionalen Qualität der konkreten Begegnung - nicht nur in Bezug auf die Gestaltung sexueller Intimität, sondern im Sinne einer körperlichen und emotionalen erlebnisbezogenen Kommunikation<sup>3</sup>. Die gelebte Sexualität bindet sich an diese auf die erfüllte Beziehung angelegte Erfahrung der Liebe, ist aber nicht gleichsam monopolartig daran gekettet. Hinzu kommt, dass die Trennung

2 Vgl. KOPP, I.L., Nichtehele Lebensgemeinschaften versus Ehe? Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit der Sinnhaftigkeit angemessener Lebensformen der Geschlechterbeziehung. (Studien der Moraltheologie. Abteilung Beihefte; Bd. 7) Münster 2000.

3 Vgl. KLEIN, Th. / LAUTERBACH, W. (Hrsg.), Nichtehele Lebensgemeinschaften. Analysen zum Wandel partnerschaftlicher Lebensformen. Opladen 1999; HÖPLER, G., Nichtehele Lebensgemeinschaften als Problem für das staatliche und kirchliche Recht. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 663) Frankfurt a.M. 1999.



zwischen Sexualität und Fortpflanzung auch in den heterosexuellen Paarbildungen die Erfahrung von Sexualität ebenfalls öffnet auf unterschiedliche Muster der Beziehung zwischen Frau und Mann, Frau und Frau, Mann und Mann. Gleichgeschlechtliche Liebesbeziehungen werden den verschiedengeschlechtlichen Beziehungen gleichgestellt<sup>4</sup>.

All diesen Formen sexueller und partnerschaftlicher Begegnungen ist dabei gemeinsam, dass Beziehung als Arbeit an den Emotionen erscheint. Dabei ist der Zielpunkt der Liebe nicht auf das Ende des Lebens bezogen, sondern letztlich auf das immer mögliche Ende der Gefühle<sup>5</sup>.

Elternschaft wird im Kontext dieser vielleicht etwas scharf gezeichneten Beziehungskultur - die postmoderne Wirklichkeit ist ja immer auch von der Gleichzeitigkeit unterschiedlichster Lebenskonzepte gekennzeichnet - zum Gegenstand der bewussten Entscheidung. Durch die Empfängnisverhütung ist das Kind sehr viel mehr als früher Gegenstand einer klaren Lebensplanung und Familienplanung. Auch hier sehen sich die Eltern vor bewusste Entscheidungen gestellt. Das Erleben vorgegebener oder gleichsam schicksalshafter Eingebundenheit tritt zurück. Kinder werden mit dieser planenden Reflektiertheit des Zeugungsverhaltens auch zum Objekt der eigenen Projektionen über gelingendes Leben. Das heißt, nicht nur die Familiengründung selbst wird als Bereich überlegter Entschlüsse erfahren, sondern auch die ganze Ausgestaltung der Förderung und Ausbildung der geborenen Kinder. Dabei korrespondiert der gegenwärtigen Pluralität der Erziehungskonzepte, Ausbildungschancen und Freizeitgestaltungsangebote auch die Pluralisierung der familialen Lebensformen. Auf Grund der Scheidungshäufigkeit (und verstärkt auch im Rahmen der assistierten Fortpflanzung) trennt sich das Verständnis von sozialer Elternschaft und biologischer Elternschaft. In den Rest- und Patchworkfamilien leben Paare mit Kindern unterschiedlicher „Herkunft“ zusammen<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Vgl. Keil, S. / Haspel, M. (Hrsg.), Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen. Neukirchen-Vluyn 2000; BASEDOW, J. (Hrsg.), Die Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften. (Beiträge zum ausländischen und internationalen Privatrecht 70) Tübingen 2000.

<sup>5</sup> Vgl. zum entsprechenden Wandel der Rechtskultur: SCHÜMANN, K., Nichteeliche Lebensgemeinschaften und ihre Einordnung im internationalen Privatrecht. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 2, Rechtswissenschaft; Bd. 3116) Frankfurt a.M. 2001; KLEFFMANN, G., Ehe und andere Lebensgemeinschaften nach Landes- und Bundesverfassungsrecht. Art. 26 Abs. 2 Brandenburgische Landesverfassung im Verhältnis zu Art. 6 Abs. 1 Grundgesetz. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 2, Rechtswissenschaft; Bd. 2723) Frankfurt a.M. 2000.

<sup>6</sup> Vgl. FTHENAKIS, W.E., Trennung, Scheidung und Wiederheirat. Wer hilft dem Kind? Weinheim 1996.

## II. DAS DOKUMENT

Auf diesem vereinfachend dargestellten Hintergrund gegenwärtiger sozialer Wirklichkeit der Liebe versteht sich das Papier des Päpstlichen Rates für die Familie nun als eine Antwort auf die Herausforderungen der Zeit (als Versuch, „die Zeichen der Zeit zu lesen“) und ist aus Studientagen zu diesem Thema hervorgegangen. Es will versuchen, gegenüber dem Phänomen der faktischen Lebensgemeinschaften, deren Wurzeln in den modernen Gesellschaften analysiert werden, die Ehe als natürliche und geistliche Institution in ihrem Wert, ihrem moralischen Fundament und rechtlichen Konsequenzen darzustellen<sup>7</sup>. So will der Rat einen Beitrag zum sozialpolitischen Diskurs der postmodernen Gesellschaft leisten als ausdrückliche kirchliche Positionierung (Vorwort).

### 1. Analyse

Die Analyse der faktischen Lebensgemeinschaften wird nicht lediglich als eine Sammlung soziologischer Daten vorgetragen, sondern als eine Wahrnehmung aus der Perspektive der kirchlichen Pastoral und Lehre heraus. In diesem Sinne wird eine klare Definition der faktischen Lebensgemeinschaften formuliert: Sie werden unter dem negativen Aspekt der bewussten oder mehr oder weniger gewollten, zeitweiligen oder dauerhaften Ablehnung einer Eheschließung verstanden (2)<sup>8</sup>. Dabei interpretiert das Papier diese Gemeinschaften als eine organische Entwicklung aus den Bestrebungen, die so genannte „freie Liebe“ als mögliche sexuelle Kommunikationsform zu protegieren (12; 39). Dieser Versuch habe schließlich Gemeinschaften geschaffen, die eine gewisse Verbindlichkeit mit sich bringen, aber den vollen institutionellen Charakter der Ehe ablehnen. Wahrgenommen wird auch der Versuch in den postmodernen Gesellschaften - und darin unterscheiden sie sich von den Gesellschaften der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts -, diesen Lebensgemeinschaften eine konkrete juristische Gestalt zu geben. Das Anliegen, hier Regelungen zu geben und diesen Regelungsbedarf nicht zu ignorieren, wird benannt, allerdings auch kritisiert: als Scheingrund im Sinne bestimmter Pressure-Groups (9; 10; 13; 18).

<sup>7</sup> Im Folgenden werden die Belege aus dem Dokument des Päpstlichen Rates in Klammern in den Text eingefügt. Die Zahlen beziehen sich auf die bezifferten Abschnitte des Dokumentes.

<sup>8</sup> „Der Ausdruck ‚faktische Lebensgemeinschaft‘ beinhaltet die Gesamtheit von vielfältigen und verschiedenartigen menschlichen Wirklichkeiten. Gemeint ist das Zusammenleben (unter Einschluß der sexuellen Gemeinschaft) ohne vorherige Eheschließung. Charakteristisch für die faktischen Lebensgemeinschaften ist genau genommen die Ablehnung der ehelichen Bindung oder der Aufschub auf einen späteren Zeitpunkt.“ (2)

Das Papier beschreibt die faktischen Lebensgemeinschaften nicht nur im Blick auf den soziokulturellen Rahmen der westlichen Industrienationen, sondern bemüht sich um einen weltweiten Blick. Die Kritik und die Auseinandersetzung allerdings erfolgt vor allem im Blick auf die wirtschaftlich gesicherten Gesellschaften.

So kommen zunächst verschiedene Formen der Lebensgemeinschaften in den Blick: Gemeinschaften, die ein gewisses Entscheidungselement in sich tragen, aber eine eigentümliche Schwebelage zwischen Beständigkeit und Offenheit herzustellen versuchen (5). Auch die unterschiedlichen wirtschaftlichen Beweggründe für die Meidung einer festen ehelichen Bindung kommen in den Blick: unterschiedlich in den wirtschaftlich gesicherten und wirtschaftlich weniger entwickelten Zonen der Welt. Während sich in den ersteren eine Scheu vor Bindung und Verantwortung mit Überlegungen zu finanziellen Vorbehalten verbindet, Scheidungsfolgen häufig eine große Rolle spielen (5), gibt es in den ärmeren Ländern der Welt vielfach gleichsam Notgemeinschaften zwischen Mann und Frau, die einfach nicht fähig sind, eine volle eheliche Gemeinschaft zu begründen (6). Auch Probleme der Inkulturation werden benannt, das heißt Hindernisse, die aus verschiedenen Traditionen der unterschiedlichen Kulturen der Welt gegenüber einer monogamen Ehe und einer vollen institutionellen Eheschließung herrühren (6). Schließlich wird die faktische Lebensgemeinschaft bei alten Menschen erwähnt, die auf Grund der Rücksicht auf Rentenansprüche nicht heiraten (6).

Insgesamt konstatiert das Papier ein Ineinander persönlicher und kultureller Gründe, die schließlich zu einer Ablehnung der vollen Institution der Ehe führen. Die historische Entwicklung zur Kleinfamilie, die entsprechenden Differenzierungen wirtschaftlicher und politischer Art in den Gesellschaften werden beschrieben (7). Breite Aufmerksamkeit widmet das Papier kulturellen Deutungen der Geschlechtlichkeit, die in der Folge der konstruktivistischen Theorien die Festlegung der Geschlechter auf Rollen und sexuelle Identitäten ablehnen und eine von jeder natürlichen Vorgabe gelöste Gestaltung des sexuellen und geschlechtlichen Zusammenlebens fordern („Gender-Ideologie“) (8)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> „In den Jahren von 1960-1970 verbreitete sich eine Theorie (die Fachleute heute allgemein als ‚konstruktivistisch‘ bezeichnen), wonach die sexuelle Identität des ‚Geschlechts‘ (*gender*) nicht nur Produkt der Interaktion zwischen der Gemeinschaft und dem Individuum, sondern sogar von der persönlichen sexuellen Identität unabhängig sei. Mit anderen Worten, die in der Gesellschaft vorgenommene Unterscheidung der Geschlechter in männlich und weiblich seien ausschließlich Produkt sozialer Faktoren, die in keinerlei Beziehung zur sexuellen Dimension der Person stünden. Jede sexuelle Einstellung, und damit auch die Homosexualität, sei so zu rechtfertigen. Die Gesellschaft müsse sich ändern, um in der Gestaltung des Gesellschaftslebens anderen Geschlechtern neben dem männlichen und dem weiblichen Platz zu machen.“ (8)

## 2. Anthropologische Fundierung der katholischen Position

Unter den Überschriften „II. Die in der Ehe begründete Familie und faktische Lebensgemeinschaften“ und „III. Die faktischen Lebensgemeinschaften und ihre Stellung in der Gesellschaft als ganze“ versucht das Dokument eine grundsätzliche Gegenüberstellung des Verständnisses christlicher Ehe zu den Deutungen ungebundener Lebensgemeinschaften. Grundlage dieses Verständnisses ist die Bezogenheit zwischen der freien Entscheidung der Partner zur ehelichen Liebe (also dem freien Konsens) und der auf der naturrechtlichen und sakramentalen Würde dieses Konsenses aufruhenden rechtlichen Tiefe ehelicher und familiärer Gemeinschaft. Der Kern dieser Überlegungen findet sich unter der Zwischenüberschrift „Anthropologische Grundlagen des Unterschieds zwischen Ehe und faktischen Lebensgemeinschaften“. Hier wird die katholische Lehre vom Wesen der christlichen Ehe in aller Deutlichkeit mit Blick auf die in ihnen aufbewahrten menschlichen Werte beschrieben: Die Gleichheit von Frau und Mann werde durch eine solche radikale Bindung gewürdigt, der komplementäre Charakter der Geschlechter, die Weitergabe des Lebens an Kinder, die Fähigkeit zur Liebe eines andersgeschlechtlichen Menschen, die Freiheit zur unwiderruflichen und endgültigen Bindung an diesen Menschen und schließlich die soziale Bedeutung der Ehe und Familie als erstes Milieu für Erziehung und Vermittlung von Werterfahrungen, Solidaritätserfahrungen und Lebenshilfe werde hier erschlossen (19)<sup>10</sup>. Liebe erscheint in diesem Sinne nicht als bloße Emotions- oder Beziehungsarbeit, sondern als Lebensentwurf. Sie zielt auf die Gestaltung einer ganzen Lebensstruktur, die auf der natürlichen Spannung zwischen den beiden psychophysisch vorgegebenen Geschlechtern aufbaut und die strukturelle Beheimatung der emotionalen und sozialen Bedürfnisse menschlicher Liebe umfasst. Eine solche Position versteht sich als Ausdruck einer Humanökologie, in der die persönliche Selbstbestim-

<sup>10</sup> „Die Ehe hat also ganz fest umschriebene anthropologische Grundlagen und Voraussetzungen, die sie von jeder anderen Verbindung unterscheiden und die den Bereich des konkreten Handelns, des ‚Faktischen‘, übersteigen und im Personsein von Mann und Frau verankert sind. Zu diesen Voraussetzungen gehören: die Gleichheit von Mann und Frau, denn ‚beide sind in gleicher Weise Personen‘ (wenn auch in unterschiedlicher Form); der komplementäre Charakter der beiden Geschlechter, der für die natürliche Anziehung verantwortlich ist und zur Zeugung von Kindern bewegt; die Möglichkeit der Liebe zum anderen, weil er ein anderes und komplementäres Geschlecht ist, so daß ‚diese Liebe durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht wird‘; die Möglichkeit - welche die Freiheit besitzt - eine feste und endgültige Beziehung einzugehen, das heißt eine Beziehung, die rechtlich geschuldet ist; und schließlich die soziale Dimension des Ehe- und Familienlebens, dem ersten Milieu für die Erziehung und Öffnung für die Gesellschaft durch die Verwandtschaftsbeziehungen (die zur Gestaltung der Identität der menschlichen Person beitragen).“ (19)

mung konstitutiv mit eingeht, sich aber in die ebenfalls prägenden natürlichen und sozialen Komponenten sexueller und geistiger Anlagen sowie Bedürfnisstrukturen menschlicher Liebe (Verschiedengeschlechtlichkeit, Stabilität der Treue, Schutzraum für die Kinder) inkarniert. Das Papier stellt an dieser und an anderen Stellen heraus, wie deshalb der Konsens zwischen den Partnern und die juristische Verbindlichkeit der Liebe (im Sinne einer Liebe, die eingefordert werden kann [22]) den eigentlichen Gehalt von Ehe als Institution und sakramentalem Zeichen der Liebe zwischen Christus und der Kirche darstellt. Und von dieser Dimension aus entfaltet die Liebe nach diesem Verständnis eigentlich auch ihre volle, Heimat gebende Kraft. Alle Versuche, unterhalb dieser Schwelle sexuelle Kommunikation und liebende Gemeinschaft zu leben, muss nach dem Verständnis des Papiers Defizite aufweisen, die auch die menschlichen Werte der Liebe letztlich in Frage stellen. Es geht um ein Ineinander von Emotionen und Institution, eine Zuordnung zwischen Freiheit und objektiver Struktur, die das Papier wiederholt mit der eigentlichen Vernunft als Gestaltungsprinzip menschlicher Beziehung bezeichnet. Hier wird auch auf den traditionellen Begriff der *recta ratio* (13) Bezug genommen.

### **3. Forderung nach sachgerechten, gerechten politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen**

Wer diese Sichtweise ehelicher Liebe wahrnimmt, der versteht, warum das Dokument der päpstlichen Institution so enttäuscht auf die gegenwärtigen Entwicklungen innerhalb moderner Familienkultur reagieren muss. Die Diagnose, dass die „Gender-Ideologie“ in der individualistischen Kultur des Neoliberalismus einen fruchtbaren Boden gefunden habe (8), wird in radikale Forderungen umgesetzt, ihr entgegen zu steuern. Die natürliche und geistliche Institution von Ehe und Familie lassen deutlich werden, dass weder die sozialen Abhängigkeiten der Differenzierung komplexen Lebens noch wirtschaftlicher Druck oder andere anonyme Zwänge die bewusste Entscheidung zu den sensiblen geistlichen und humanökologischen Haltungen verhindern dürfen, um die es der Kirche geht. Radikal fordert das Dokument immer wieder die Politik auf, dafür die gerechten und entsprechenden juristischen Rahmenbedingungen zu schaffen (18) („Die Pflicht von Gesellschaft und Staat, die in der Ehe begründete Familie zu schützen und zu fördern“ [29]).

Die Ausführungen wenden sich gegen die Behauptung, die öffentliche Privilegierung der Ehe verstoße gegen den Gleichheitsgrundsatz und würde andere geschlechtliche Gemeinschaften und Lebensformen diskriminieren. Mit dem Hinweis darauf, dass in der Institution der ehelichen Liebe ein ganz eigenes Geflecht von Verantwortung für die familiäre Lebensgemeinschaft ihrer Mitglieder geleistet würde, wird den faktischen Lebensgemeinschaften vor Augen geführt, wie zerbrechlich ihre Unverbindlichkeit die partnerschaftliche Liebe

macht, wie sehr die Angewiesenheit auf Rechte und Sicherheit durch die strukturelle Offenheit unterminiert wird. Dabei unterscheidet das Papier zwischen der persönlichen und öffentlichen Ebene. Wird der Ehe auf der öffentlichen Ebene nicht eine entsprechende Rechtsstellung zugestanden, die ihrer sensiblen Balance zwischen persönlichem Konsens und rechtlicher Verbindlichkeit gerecht wird, wird die Ehe diskriminiert und in ihrer eigenen Leistung für die Gesellschaft missachtet („Die Anerkennung und Gleichstellung der faktischen Lebensgemeinschaften als Diskriminierung der Ehe“ [16ff]). Unterhalb der öffentlichen Rahmenbedingungen scheint das Papier eine persönliche Freiheit der Lebensstile einzuräumen, zumindestens enthält es sich einer moralisierenden Sprache<sup>11</sup>.

Es genügt nach dem Verständnis des Päpstlichen Rates für das öffentliche Interesse nicht, dass in den verschiedenen Entwürfen faktischer Lebensgemeinschaften Werte der freien Selbstverwirklichung und Kreativität entfaltet werden. Das Dokument erinnert daran, dass das Gemeinwohl eines tieferen Engagements und einer verbindlicheren Bindung bedarf. Genau hier wird der Unterschied zwischen faktischen Lebensgemeinschaften und ehelicher Institution gesehen. Der persönliche Konsens, der sich unwiderruflich bindet, statuiert einen Schutzfaktor für die Menschen in dieser Lebensform, der vielfältige soziale, ökonomische und menschliche Werte absichert. Dieser Halt gebende Rahmen darf nicht durch eine falsche Gleichstellung zwischen verschiedenen Lebensgemeinschaften und der Ehe in Frage gestellt werden (22; „Zu fördernde soziale objektive Werte“ [25ff]).

Das Papier fürchtet sonst eine Banalisierung der Liebe (15), eine Auflösung des „genetischen Prinzips“ (15) der Gesellschaft, auf dem primäre verwandtschaftliche und solidarische Bindungen beruhen. Die Anerkennung und Gleichstellung von faktischen Lebensgemeinschaften schaffen eine Asymmetrie in Bezug auf den rechtlichen Rahmen, der dazu geeignet ist, die eheliche Treue zu benachteiligen. In den Augen des Päpstlichen Rates wären solche Gesetze ungerechte Gesetze, denen letztlich auch keine Gesetzeskraft zukäme. So dramatisch wird der gegenwärtige Wandel in der bürgerlichen Gesetzgebung eingestuft. Eindrücklich wird gewarnt vor einer Spaltung zwischen natürlichem Gesetz und bürgerlichem Gesetz in der Weise, dass das Bürgerliche Gesetz gleichsam willkürliche Wege geht. Politik wird nicht als pragmatische Konsensbildung in beliebiger sozialer Evolution verstanden, sondern als Ausfaltung

11 „Zwei oder mehrere Personen können sich zur Bildung einer Hausgemeinschaft entschließen. Ob dies eine sexuelle Beziehung einschließt oder nicht: Diese eheähnliche Beziehung oder Hausgemeinschaft ist deshalb nicht schon von öffentlichem Interesse. Die öffentliche Hand hat eine Einmischung in eine solche Entscheidung mit rein privatem Charakter zu vermeiden. Die faktischen Lebensgemeinschaften sind die Folge privater Verhaltensweisen und müssen auch auf dieser Ebene verbleiben.“ (11)

wesentlicher menschlicher Gesetze, die Humanität und Bezogenheit des Menschen auf Gott zu sichern im Stande sind (16; 18)<sup>12</sup>.

Es ist kein Wunder, dass in diesem Sinne für die lehramtliche Theologie homosexuelle Liebe als defizitär verstanden werden muss (23). Gerade die Gleichstellung von Ehe und homosexueller Lebensgemeinschaft erscheint als Paradebeispiel für die Verwirrung einer modernen Gesetzgebung, die der Familie und ihren Bedürfnissen nicht gerecht wird, nicht um die Homosexualität zu diskriminieren, aber um die Einzigartigkeit verschiedengeschlechtlicher Liebe nicht zu verwischen.

#### **4. Die sozialen Güter der Familie**

In einem vierten Punkt stellt deshalb das Dokument noch einmal die Güter heraus, die aus dem Verständnis der Ehe als Institution und der Familie als gelebte, stabile Gemeinschaft der Gesellschaft zufließen. Sowohl für die Partner selbst, die in einer stabilen treuen Beziehung Sicherheit und Entfaltung ihrer menschlichen Bedürfnisse erfahren (25), als auch für die Kinder, denen die Familie Raum primärer Sozialisation und Weitergabe grundlegender menschlicher, solidarischer und gemeinschaftlicher Erfahrungen ermöglicht und die darin die Weitervermittlung von Werten und moralischen Haltungen erleben (26), als auch für Familienangehörige, die sonst im Kontext der Familie Heimat finden wie ältere Menschen usw. (27), stellt die Familie einen Ort der Achtung und Sicherheit dar. Eindrucksvoll macht das Dokument auch auf die Bedeutung des Generationenverbandes in der Familie aufmerksam, weil hier eine Erfahrung allen Leistungen körperlicher oder geistiger Art vorgelagerter Akzeptanz und Annahme (allein auf Grund der verwandtschaftlichen Beziehung) gegeben ist<sup>13</sup>. Der Päpstliche Rat vermutet, dass gerade auf Grund dieser Funktionen sozialer Art, die die Familie in ihrer natürlichen und spontanen Solidarität ungewungen leistet, die Gesellschaft unbezahlbare Werte erhält.

---

<sup>12</sup> „Das Recht der in der Ehe begründeten Familie auf Schutz und Hilfe von seiten der Gesellschaft und des Staates muß im Gesetz verankert sein; denn es geht hier um das Gemeinwohl. Thomas von Aquin lehnt die Vorstellung, das Sittengesetz und das bürgerliche Gesetz dürften sich widersprechen, ab, und die Grundlage seiner Argumentation ist einleuchtend: Sie unterscheiden sich zwar, aber sie widersprechen sich nicht; sie unterscheiden sich zwar, aber sie lösen sich nicht gegenseitig auf; zwischen ihnen gibt es weder Zweideutigkeit noch Widerspruch.“ (17)

<sup>13</sup> „Denn ‚die Familie ist der Ort, wo verschiedene Generationen zusammenkommen und einander helfen, an menschlicher Weisheit zuzunehmen und die Rechte des einzelnen mit den anderen Forderungen des sozialen Lebens zu verbinden‘. Gleichzeitig können die alten Menschen mit Zuversicht und Gewißheit in die Zukunft blicken, wohl wissend, daß ihnen die zur Seite stehen werden, für die sie über lange Jahre hinweg gesorgt haben.“ (27)

Deshalb wird resümiert: „Die Zerstückelung der Familie führt keineswegs zu einer größeren Freiheit des einzelnen, sondern macht sie verwundbarer und ohnmächtig gegenüber der Macht des Staates, der seinerseits eine immer komplexere Rechtsprechung nötig hat, die nur Geld kostet.“ (28)

## 5. Christlich-sakramentale Sicht

Punkt V. reflektiert ausdrücklich auf die Beziehung zwischen natürlicher und heilsgeschichtlicher Ebene in der christlichen Deutung der ehelichen Liebe. Insofern die grundsätzlichen Argumente vor allem auf anthropologische und soziale Werte bezogen sind, um im gegenwärtigen postmodernen Kontext für eine christliche Sicht partnerschaftlicher Liebe und familiären Lebens zu werben, macht dieser Punkt deutlich, dass die sakramentale Deutung der Ehe mit diesen menschlichen Werten unmittelbar verbunden ist. Natur und Gnade sind im Ehesakrament so unmittelbar miteinander verwoben, dass hier gerade die natürlichen Bindungen zum Zeichen der heilsgeschichtlichen Liebe Gottes werden (32). Auch von dort her wird die unmittelbare Beziehung zwischen ehelichem Konsens und öffentlicher (das heißt eben auch kirchlicher öffentlicher) Institution bewusst (34). Das Kirchenrecht wird in diesem Sinne als die äußere Seite dieser humanökologischen und spirituell christlichen (sakramentalen) Sicht durch die katholische Kirche interpretiert (33). Die Differenzierung zwischen kirchlicher und bürgerlicher Ehe, die auf verschiedenen Prozessen der Säkularisierung moderner Gesellschaften beruht, wird dargestellt und sachlich bewertet („Der Prozeß der Säkularisierung der Familie im Westen“ [32]). Sie dient aber gerade als Ausdruck der Bezogenheit zwischen natürlichen Werten und geistlicher Bedeutung der Erfahrung ehelicher Bindungen und familiären Lebens für das christliche Verständnis.

## 6. Für die christliche Sicht werben

Aus allen diesen Beobachtungen folgert die päpstliche Institution, dass es wichtig ist, für die christliche Sicht der ehelichen Liebe und der Familie in den postmodernen Gesellschaften aktiv zu werben (VI. Christliche Orientierungsrichtlinien). Dabei ist es für den Päpstlichen Rat entscheidend, dass sich die Kirchen durch den Druck der gesellschaftlichen Wandlungen nicht in eine passive Ecke drängen lassen. Damit würde das Anliegen der Kirche lediglich mit einem falschen Festhalten an bloß traditionellen Mustern und starren Haltungen der Vergangenheit identifiziert (40). Christlicher Haltung geht es aber um sehr viel mehr: um die Befreiung menschlicher Liebe zu sich selbst und familiären Lebens zu seinem eigenen natürlichen und geistlichen Reichtum (41)<sup>14</sup>.

14 „Dadurch, daß die christlichen Ehen in den verschiedenen gesellschaftlichen Milieus vertreten sind, stellen sie ein bevorzugtes Mittel dar, um dem Menschen von heute



Werben können in diesem Sinne zunächst vor allem die Ehepartner selbst („Das Zeugnis der christlichen Ehe“; 40f). Das Dokument wendet sich entschieden gegen eine Aufspaltung des kirchlichen Engagements in offizielle priesterliche Pastoral und Laienbewegung (13; 40). Gerade an diesem Punkt zeige sich die Einheit der kirchlichen Ideen und Initiativen. Was gelingende Liebe und familiäres Leben heißt, das können vor allem die Christen zeigen, die diese Lebensform aus dem Glauben heraus verbindlich und treu sowie solidarisch zu gestalten versuchen. Ergänzt werden diese Bemühungen durch die pastoralen Anstrengungen, die vor allem in der Vorbereitung für das eheliche Leben (42f), in Familienkatechese (45), Einfluss auf die Kommunikationsmittel (46) und sozialem Engagement (47f) die christliche Sicht zu vermitteln versuchen.

Das Dokument schwankt hier zwischen der Aufforderung zu einer pastoralen Flexibilität und Milde im Umgang mit den verschiedenen Formen gelebter Sexualität und Bindung. Freilich warnt es vor undifferenzierter Parteinahme für die Lebensformen, die in der ehelichen Institution einen Verrat an den Möglichkeiten menschlicher Liebe sehen. Existenzielle Sensibilität aber auch Wahrhaftigkeit und Klarheit werden hier - ein wenig aporetisch - einander zugeordnet (49)<sup>15</sup>.

## 7. Schluss

Überblickt man das Papier des Päpstlichen Rates in seinem Ganzen, dann bleibt am Ende vielleicht eine doppelte Einsicht: Die entschiedene Option für die politische und rechtliche Sicherung der Ehe als Institution und der Familie als Grundzelle der Gesellschaft ist im Sinne einer Humanökologie und der Deutung von Freiheit als eigenbestimmte Fähigkeit zu Verbindlichkeit und Treue im Horizont der Erfahrung der Zuwendung Gottes überzeugend. Diese Option erscheint als ein grundlegendes Anliegen zur Humanisierung partnerschaftlicher Beziehungen und familiären Lebens in postmoderner Gesellschaft. Werte der Solidarität, der Sicherheit und Verlässlichkeit sowohl für die Partner als auch für Kinder, alte Menschen und alle Familienangehörigen sind in die-

---

(der in seiner Subjektivität zum Teil zerrüttet und nach einer Reihe von bruchstückhaften Erfahrungen auf der vergeblichen Suche nach einer ‚freien‘, der wahren ehelichen Liebe widersprechenden Liebe erschöpft ist) konkret zu zeigen, daß es möglich ist, sein Menschsein wiederzufinden, wenn sie ihm helfen, die Wirklichkeit einer in der Ehe in Jesus Christus vollkommen verwirklichten Subjektivität zu begreifen.“ (41)

<sup>15</sup> „Eine verständnisvolle Haltung gegenüber der existentiellen Problematik und den Entscheidungen von Menschen, die in einer faktischen Lebensgemeinschaft leben, ist berechtigt und unter gewissen Umständen sogar eine Pflicht. Die Achtung vor der Würde der Person wird nicht in Frage gestellt. Aber das Verständnis für die Situation und der Respekt vor der Person bedeuten noch keine Rechtfertigung.“ (49)

ser Sicht aufbewahrt. Dem „Faustrecht des psychisch Stärkeren“, das in der Unverbindlichkeit gelebter sexueller Intimität, Variabilität und familiärer Pluralität das Bedürfnis nach Beheimatung der Liebe tief verletzen kann, ist ein konkreter Gegenentwurf gegenübergestellt.

Zugleich erscheint es aber als höchst unwahrscheinlich, dass in der pluralistischen Gesellschaft die Vielfalt der Interessen, existenziellen Bedürfnisse und Lebensstile auf die volle Form ehelicher Partnerschaft und familiären Lebens im Sinne der Kirche festgelegt werden können; und es stellt sich die Frage, ob die Kirche nicht eine größere pastorale Flexibilität braucht, um diesen Lebensformen nicht nur duldend, sondern mit einer gewissen Achtung zu begegnen. Das Problem, den vollen Sinn ehelicher Liebe und familiärer Lebensgemeinschaft dadurch nicht zu verdecken, ist sicherlich ein schwerwiegender Faktor, dennoch ist gerade, wenn man die anthropologischen Begründungen des Dokuments ernst nimmt, die Sorge unberechtigt, dass durch eine Offenheit für diese Lebensformen das letzte Ideal der Liebe verdeckt würde. Die positive Stützung der Bedürfnisse des Menschen weist hier den Weg in das Ziel der Liebe als echten Lebensentwurf. Wenn diese Bedürfnisse tatsächlich auf natürlichen, also humanökologischen Zusammenhängen beruhen, werden sie ein eigenes Schwergewicht auch innerhalb der postmodernen Vielfalt entfalten. In Bezug auf die Lebensformen unterhalb des großen Ideals sind aber die Zwänge und die komplexen Probleme innerhalb moderner Gesellschaft ernster zu nehmen, als dies das Papier tut. Sicherlich sind Liebe und Freiheit des Menschen nicht sozial determiniert. Aber die zunehmende Differenzierung des postmodernen Lebens hinterlässt ihre Spuren. Hier bedarf es einer Pastoral, die vielfältige Reibungen und Konflikte ernst nimmt und die nicht nur ein Ideal aufzeigt, sondern Mut macht, mit Brüchen des Lebens zu leben, sich ihnen zu stellen und sie in eine Gestalt der Liebe und Struktur des persönlichen Lebensentwurfes zu gießen. Hier hat die Freiheit des Menschen als Quelle vielfältiger Kreativität zur Entfaltung von Leben tatsächlich eine eigene Bedeutung für das Gemeinwohl insgesamt. Sicherlich ist die Freiheit selbst nicht der einzige Bezugspunkt, an dem sich menschliches Leben ausrichten kann. Aber gerade in den komplizierten Verwerfungen eines hochdifferenzierten Lebens vermag sie Hilfe zu einer menschlichen Gestaltung des Lebens sein. Das christliche Verständnis bewahrt dabei eine Hoffnung, die Mut macht, auch in den Brechungen des Lebens das Ziel der Liebe nicht aus den Augen zu verlieren und der „humanen Objektivität“, weil ganzheitlich humanökologischen Tiefe<sup>16</sup> ihrer Sehnsucht zu vertrauen.

16 MARSCHÜTZ, G., Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven. (Studien der Moralthologie 13) Münster 2000.

# DELICTA GRAVIORA CONGREGATIONI DE DOCTRINA FIDEI RESERVATA

von Heribert Schmitz

In zwei neuen Erlassen des Apostolischen Stuhls wird die Rechtslage betreffend bestimmter schwerwiegenderer Straftaten gegen die Sitten und bei der Feier der Sakramente, deren Behandlung der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehalten ist, dadurch neu geregelt, dass diese Straftaten definiert und Verfahrensvorschriften erlassen werden.

## I.

1. Papst JOHANNES PAUL II. hat mit Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* (MP SacrSanctTut) vom 30. April 2001 neue Normen für die Kongregation für die Glaubenslehre erlassen, ohne dass sie im Wortlaut bekanntgegeben werden. Diese Regelungen sind unter dem Titel „*Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*“ promulgiert. Die Normen sind in zwei Teile gegliedert: Teil I „*Normae substantiales*“, Teil II „*Normae processuales*“. Die mit MP SacrSanctTut promulgierten Normen sind am Tag der Promulgation, d.h. am 30. April 2001, in Kraft getreten.

Das Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* ist in den Acta Apostolicae Sedis 93 (2001) Nr. 11 vom 5. November 2001, 737-739, publiziert; diese Ausgabe der AAS ist Anfang Januar 2002 in Deutschland ausgeliefert worden. Das MP SacrSanctTut ist unter der Rubrik „Acta Ioannis Pauli PP. II“ mit dem Titel abgedruckt: „*Litterae Apostolicae Motu Proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur*“. Die mit MP SacrSanctTut am 30. April 2001 promulgierten Normen sind in den Acta Apostolicae Sedis nicht abgedruckt; sie sind nicht publiziert und damit nicht allgemein zugänglich.

2. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat unter dem Datum vom 18. Mai 2001 zu dem Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* vom 30. April 2001 eine „Epistula“ betreffend die neuen Normen über die schwerwiegenden Straftaten, die ihr zur Behandlung vorbehalten sind, an alle Bischöfe und

anderen Ordinarien und Hierarchen der ganzen Kirche verfasst<sup>1</sup>. Das bereits vor der Publikation in den AAS als Separatdruck<sup>2</sup> an einen bestimmten Adressatenkreis versandte Schreiben trägt den Titel: „Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: de *delictis gravioribus* eidem Congregationi pro Doctrina Fidei *reservatis*“. Im Schlussabsatz der „Epistula“ ist der Adressatenkreis - anders als im Titel - wie folgt umschrieben: „omnibus Ecclesiae Catholicae Episcopis, Superioribus Generalibus institutorum religiosorum clericalium iuris pontificii et societatum vitae apostolicae clericalium iuris pontificii aliisque Ordinariis et Hierarchis interesse habentibus“. Das Schreiben ist auf ausdrückliche Anweisung des Papstes „de mandato“ verfasst. In dem Schreiben wird auf das von Papst JOHANNES PAUL II. approbierte, bestätigte und promulgierte MP SacrSanctTut unter Nennung der Anfangsworte Bezug genommen. Die „Epistula“ ist *nicht* der mit MP SacrSanctTut promulgierte und in Kraft gesetzte Text mit der Bezeichnung „Normae de *gravioribus delictis* Congregationi pro Doctrina Fidei *reservatis*“. Diese Normen sind *auch nicht* in der „Epistula“ vom 18. Mai 2001 abgedruckt; jedoch ist der Inhalt der Normen wiedergegeben.

Das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre ist in derselben Ausgabe der Acta Apostolicae Sedis (AAS 93 [2001] Nr.11 vom 5. November 2001, 785-788) publiziert, in der auch das MP SacrSanctTut enthalten ist, unter der Rubrik „Congregatio pro Doctrina Fidei“ mit dem Titel: „Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de *delictis gravioribus* eidem Congregationi pro Doctrina Fidei *reservatis*“. Außer der Abweichung im Titel - „interesse habentes“ / „quorum interest“ - sind keine Textabweichungen zwischen der versandten Fassung der „Epistula“ und dem Abdruck in den AAS festzustellen<sup>3</sup>. Die Änderung von „interesse habentes“ in „quorum interest“ ist berechtigt, da es nicht darum ging, einen Adressatenkreis zu informieren, der an der Frage Interesse hat. Vielmehr sollten Bischöfe, Ordinarien und Hierarchen angesprochen werden, welche die Neuregelung angeht.

1 Vgl. die Kurzmitteilung: HK 56 (2002) 105, sowie den Kommentar von LÜDICKE, KMKIC vor 1341 und DERS. in den Kommentaren zu den betreffenden Canones.

2 CongrDocFid, Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: de *delictis gravioribus* eidem Congregationi pro Doctrina Fidei *reservatis*. E Civitate Vaticana 2001, 1-6.

3 Der unterschiedlichen Gross- und Klein-Schreibung eines Monatsnamens kommt keine Bedeutung zu; vgl. Nota 3 der „Epistula“.

3. Als Motu Proprio wird in der Regel ein päpstlicher Erlass bezeichnet, mit dem Rechtsnormen promulgiert und in Kraft gesetzt werden. Mit MP Sac-SanctTut wurden Normen erlassen, die allerdings nicht im Wortlaut bekanntgegeben sind. Diese als „Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis“ bezeichneten Normen sind *rechtsverbindliche* Bestimmungen; ihnen kommt Gesetzeskraft zu. Die neuen Normen wurden - abweichend von den allgemeinen Bestimmungen in c. 8 § 1 CIC und c. 1489 § 1 CCEO - mit sofortiger Wirkung promulgiert und in Kraft gesetzt. Die Publikation in den AAS stellt daher keine Promulgation, d.h. keine amtliche Verkündigung der neuen Normen dar. Sie ist lediglich *amtliche Veröffentlichung* von bereits promulgierten Rechtsnormen. Unverständlich ist, warum die neuen Normen - im Gegensatz zu den Normen über das Vorgehen bei Lehrbeanstandungen, d.h. der „Agendi ratio in doctrinarum examine“ von 1997<sup>4</sup> - nicht im Wortlaut veröffentlicht sind.

Die „Epistula“ der Kongregation für die Glaubenslehre selbst ist nicht als verbindliche Rechtsnorm anzusehen<sup>5</sup>. Dazu hätten andere Formen zur Verfügung gestanden, z.B. das Allgemeine (Ausführungs-)Dekret (decretum generale executivum) gemäß cc. 31-33 CIC oder die Instruktion (instructio) gemäß c. 34 CIC. Dass es für diese Formen keine entsprechenden Canones im CCEO gibt, kann wohl kaum für die Wahl der Form einer „Epistula“ ausschlaggebend gewesen sein. Die „Epistula“ vom 18. Mai 2001 ist lediglich die *amtliche Wiedergabe* des Inhalts der rechtsverbindlichen neuen Normen.

4. Es fällt auf, dass die Kongregation für die Glaubenslehre nicht nur im Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* und in der „Epistula“, sondern auch in den AAS nicht mit dem amtlichen Namen bezeichnet wird, der in der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* mit gutem Grund vorgesehen ist<sup>6</sup>: Congregatio *de* Doctrina Fidei, sondern als Congregatio *pro* Doctrina Fidei<sup>7</sup>. Die Bezeichnungen der Kurienkongregationen sind in PastBon in der Regel unterschiedlich formuliert worden, je nachdem es sich um einen *sachbezogenen* oder um einen *personbezogenen* Aufgabenbereich der Behörde handelt. Dementsprechend wurden die Kurienkongregationen mit „*de*“ oder mit „*pro*“ benannt.

<sup>4</sup> Vgl. CongrDocFid, Agendi ratio in doctrinarum examine, vom 29.6.1997: AAS 89 (1997) 830-835.

<sup>5</sup> Vgl. auch WÄCHTER, L., Gesetz im kanonischen Recht. (MthStkan 43) St.Ottilien 1989, 40.

<sup>6</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., Const. Apost. *Pastor bonus* vom 29.8.1988: AAS 80 (1988) 841-934, Artt. 48-55.

<sup>7</sup> So auch bei der oben genannten „Agendi ratio in doctrinarum examine“ von 1997 (Fn. 4).

## II.

1. Die Formel „delicta Apostolicae Sedi resp. Congregationi pro Doctrina Fidei reservata“ ist eine verkürzte Sprechweise. Damit soll nicht festgelegt werden, dass es dem Apostolischen Stuhl oder der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehalten sein soll, die betreffenden Delikte als Straftäter zu begehren; vorbehalten ist vielmehr die Behandlung des durch einen anderen Täter begangenen Delikts durch den Apostolischen Stuhl oder die genannte Behörde. Klaus LÜDICKE hat darauf hingewiesen und spricht von einer „unfreiwilligen Stilblüte“<sup>8</sup>. Das gleiche gilt für die Sprechweise, dass eine Strafe dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist, z.B. „in excommunicationem latae sententiae Sedi Apostolicae reservatam incurrit“ (c.1367 CIC). Auch in diesem Fall ist nicht das Sich-Zuziehen der Strafe dem Apostolischen Stuhl vorbehalten, sondern der Erlass der Strafe (remissio poenae), die sich jemand zugezogen hat (vgl. c. 1354 CIC).

2. Die Tatsache der *Reservation*, dass nämlich dem Apostolischen Stuhl nicht nur der Erlass von Strafen, die ein Straftäter sich als Tatstrafe zugezogen hat, vorbehalten ist<sup>9</sup>, sondern dass ihm auch die verfahrensmässige Behandlung bestimmter Delikte reserviert ist<sup>10</sup>, ist keine Neuerung<sup>11</sup>. Seit der Kurienreform von 1908 ist dieser Gegenstand eindeutig geregelt, in den CIC/1917 übernommen und in rangniederen Instruktionen beibehalten worden. Durch die Kurienreform von 1967 wurde diese Rechtslage insofern bestätigt, als der

8 LÜDICKE, MKCIC 1362, 4. Daher ist c.1362 § 1 n.1 CIC in MKCIC übersetzt: Wenn es sich nicht handelt: „um Straftaten, die der Kongregation für die Glaubenslehre zur Beurteilung vorbehalten sind“; vgl. dieselbe Formulierung bei REES, W., *Straftat und Strafe*: HdbKathKR<sup>2</sup>, 1117-1138, 1138.

9 Vgl. z.B. c. 1354 § 3 CIC; c. 1423 § 1 CCEO.

10 Vgl. SCOff, Instr. vom 20.2.1866, abgedr.: CICfontes IV, 267-272; SCOff, Instr. vom 20.7.1890, ebd. 450-452; SCOff, Instr. vom 6.8.1897, ebd., 495f. Die SCOff hat nach Inkrafttreten des CIC/1917 am 9.6.1922 eine entsprechende Instruktion erlassen, die allerdings nicht veröffentlicht ist. An deren Stelle ist die Instruktion „*Crimen sollicitudinis*“ der SCOff vom 16.3.1962 getreten, die ebenfalls nicht veröffentlicht wurde.

11 Vgl. PIUS X., Const. Apost. *Sapienti consilio* vom 29.6.1908: AAS 1 (1909) 7-19: I/1, Nrn.1-2, 5; dazu: Ordo servandus/1908, I/VII Art.I, Nr.6 [Abs.1]; CIC/1917, cc. 247, 1555 § 1, 1703 pr.; PAUL VI., MP *Integrae servandae* vom 7.12.1965: AAS 57 (1965) 952-955: Nrn. 1, 3, 7, 8, 11, 12; DERS., Const. Apost. *Regimini Ecclesiae universae* vom 15.8.1967: AAS 59 (1967) 885-928: Nrn.29, 31, 35, 36, 39, 40; Schema legis peculiaris de Curia Romana, Typis Polyglottis Vaticanis 1985, Artt.32, 36; JOHANNES PAUL II., Const. Apost. *Pastor bonus* vom 28.6.1988: AAS 80 (1988) 841-934: Artt. 48, 52; CongrDocFid, Agendi ratio in doctrinarum examine (Fn. 4), Artt. 28-29. Vgl. Tabelle II.

Auftrag erteilt wurde, die Normen der Instruktion von 1966 zu überarbeiten und anzupassen. Auch in den CIC/1983 ist der Zuständigkeitsvorbehalt eingegangen, wengleich an versteckter Stelle - innerhalb der Normen über die Verjährung (c.1362 § 1 n.1 CIC; c.1152 § 2 n.1 CCEO) - untergebracht.

3. Die einschlägigen Bestimmungen über den Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung bestimmter Straftaten durch den Apostolischen Stuhl sind durch das Inkrafttreten des CIC/1983 nicht aufgehoben worden. Gemäß c. 6 § 1 n.1 CIC über die Außerkraftsetzung von Normen sind nur diejenigen universalkirchlichen Gesetze aufgehoben worden, die den Vorschriften des CIC/1983 zuwiderlaufen. Gleichwohl hat sich Papst JOHANNES PAUL II. im MP SacrSanctTut gehalten gesehen, den Gesetzescharakter der Instruktion von 1962 zu betonen und damit indirekt festzuhalten, dass diese Instruktion nicht von der Aufhebung durch den CIC/1983 betroffen war. In der „Epistula“ wird daher ausdrücklich klargestellt, dass die Instruktion von 1962 auch nach Inkrafttreten des CIC/1983 weiterhin in Geltung ist („hucusque vigens“), dass sie aber infolge der neuen Rechtslage der Rekognoszierung bedarf.

### III.

1. Aus der Verwendung des Begriffs „Hierarcha“ in der „Epistula“ - sowohl in der Umschreibung des Adressatenkreises wie im Wortlaut des Schreibens, bei der Nennung der beiden Rechtskreise<sup>12</sup> und der Bezugnahme auf den CIC wie auf den CCEO in den Fußnoten der „Epistula“- geht hervor, dass die durch MP SacrSanctTut promulgierten Normen nicht nur für die Lateinische Kirche, sondern auch für die katholischen Ostkirchen gelten. Dieser Geltungsbereich entspricht dem Aufgabenbereich der Kongregation für die Glaubenslehre, wie er in Art. 48 PastBon definiert ist: „munus est doctrinam de fide et moribus in universo catholico orbe promovere atque tutari“.

2. Der Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung bestimmter Straftaten (reservatio delictorum) fällt unter die in c. 381 § 1 CIC und c. 178 CCEO genannte Möglichkeit zur Einschränkung der Vollmacht, die dem Diözesanbischof, dem Hierarchen einer Eparchie und den gleichgestellten Ordinarien von Rechts wegen als ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zukommt, die zur Ausübung ihres Hirtendienstes erforderlich ist. Danach kann diese Vollmacht von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität - „intuitu utilitatis Ecclesiae vel christifidelium“, wie c. 178 CCEO zutreffend formuliert, - vorbehalten

---

12 Vgl. z.B. den dritt- und viertletzten Absatz: „In Tribunalibus apud Ordinarios vel Hierarchas constitutis“; „Tribunalia omnia Ecclesiae latinae et Ecclesiarum Orientalium Catholicarum“.

sein. Bei Auslegungsschwierigkeiten oder bei Kompetenzkonflikten steht die Vermutung dafür, dass gemäß der Fundamentalnorm von c. 381 § 1 CIC und c. 178 CCEO der Diözesanbischof alle für die Ausübung seines Amtes erforderliche Vollmacht besitzt. Ein Vorbehalt ist daher eng auszulegen. Für den Erlass einer dem Apostolischen Stuhl vorbehaltenen Strafe ist die enge Interpretation des Vorbehalts in c. 1354 § 3 CIC ausdrücklich festgehalten: „Wenn der Apostolische Stuhl sich oder anderen den Straferlass vorbehalten hat, ist der Vorbehalt eng auszulegen.“ Diese Interpretationsregel entspricht dem Grundsatz: „In poenis benignior est interpretatio facienda“ (RegIur 49 in VI°), der wörtlich in c. 2219 § 1 CIC/1917 aufgenommen worden und damit unmittelbar geltendes Recht war. Die Regel besagt, dass in strafrechtlichen Angelegenheiten die mildere Auslegung anzuwenden ist. Die Regel fusst letztlich auf dem allgemeinen Grundsatz: „In dubio pro reo“<sup>13</sup>. Der kirchliche Gesetzgeber hat die allgemeine Regel des c. 2219 § 1 CIC zur milderen Interpretation nicht in das Gesetzbuch von 1983 aufgenommen. In Strafsachen gilt jedoch gemäß c. 18 CIC - wie schon gemäß c. 19 CIC/1917 - weiterhin die Grundregel, dass Strafgesetze der engen Auslegung unterliegen. Diese Regel gilt auch für Gesetze, welche die freie Ausübung von Rechten einschränken, d.h. auch für solche, welche die strafrechtlichen Befugnisse des Diözesanbischofs eingrenzen, wie das bei dem Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung bestimmter Straftaten der Fall ist.

Das Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen hat - außer der mit c. 18 CIC übereinstimmenden - allgemeinen Norm für die Interpretation von Strafgesetzen den Grundsatz der milderen Auslegung „In poenis benignior est interpretatio facienda“ ausdrücklich in c. 1404 § 1 CCEO verankert und auch für den Erlass von Strafen festgelegt, die dem Papst oder einer anderen Instanz zum Erlass vorbehalten sind (c. 1423 § 1 CCEO). Gemäß c. 1423 § 2 CCEO ist lapidar für den Straferlass vorgeschrieben: „Omnis reservatio stricte est interpretanda.“ Da überdies die neuen Zuständigkeitsvorbehaltsregelungen von 2001 sowohl für die Lateinische Kirche wie für die katholischen Ostkirchen gelten, besteht hinsichtlich der Auslegung des neu statuierten Vorbehalts keine Interpretationslücke. Der Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung bestimmter Straftaten durch die Kongregation für die Glaubenslehre unterliegt der engen Interpretation, und zwar hinsichtlich der verbindlichen Definition der einzelnen Straftatbestände wie hinsichtlich der prozessualen Normen.

3. Zielsetzung der neuen Normen ist es zunächst, die Normen über die Befugnisse und die Vorgehensweise der Kongregation für die Glaubenslehre für den Bereich der Sitten und der Sakramente zu vervollständigen. Dazu wird im

<sup>13</sup> Vgl. z.B. die Nachweise bei LIEBS, D., Lateinische Rechtsregeln und Rechtsprechungswörter. München 1982, 91f, J 62.



MP SacrSanctTut selbst klargestellt, dass der Kongregation für die Glaubenslehre *richterliche* Kompetenz zukommt und sie als *Apostolisches Gericht* tätig wird<sup>14</sup>.

Zielsetzung der neuen Normen ist ferner - gemäß der Aussage im Schlussatz der „Epistula“ - Vermeidung von Straftaten und Förderung der Heiligkeit aller Gläubigen. Die Normen sollen dazu dienen, dass nicht nur die betreffenden schwerwiegenderen Straftaten gänzlich vermieden werden, sondern vornehmlich dazu beitragen, dass sich die pastorale Sorge von den Diözesanbischöfen und den anderen Ordinarien und Hierarchen auch durch notwendige Sanktionen auf die Heiligkeit der Kleriker und Gläubigen richtet.

## IV.

Die mit MP SacrSanctTut erlassenen neuen Normen enthalten die verbindlichen Definitionen der schwerwiegenderen Delikte, die der Kongregation für die Glaubenslehre zur Behandlung vorbehalten sind. Die Delikte sind in der „Epistula“ in dreigliedriger Reihung aufgeführt<sup>15</sup>.

### 1. DELIKTE GEGEN DIE HEILIGKEIT DER EUCHARISTIE ALS OPFER UND ALS SAKRAMENT

#### - 1° Verunehrung der heiligen Gestalten

*Entwendung (abductio) oder Zurückbehaltung (Aufbewahrung; retentio) sowie Wegwerfen (abicere) der eucharistischen Gestalten - abductio vel retentio in sacrilegum finem, aut abiectio consecratarum specierum*

Der Zuständigkeitsvorbehalt hinsichtlich dieser Straftaten ist neu eingeführt. Der Zuständigkeitsvorbehalt besteht zusätzlich zu dem bereits im Gesetzbuch statuierten Vorbehalt für den Straferlass. Die Straftaten sind demnach mit einem *doppelten* Vorbehalt belegt. Die Straftaten sind in c. 1367 CIC mit der dem Apostolischen Stuhl [zum Erlass] vorbehaltenen Tatstrafe der Exkommunikation bedroht. Gemäß c. 1442 CCEO sind die Straftaten (nur) mit einer zu verhängenden Spruchstrafe (sententia ferendae sententiae) bedroht. Ein Kleri-

<sup>14</sup> Vgl. MP SacrSanctTut, Abs.5 a.E.: „ulterius confirmando et determinando iudicalem eiusdem Congregationis pro Doctrina Fidei competentiam tamquam Tribunalis Apostolici“; vgl. Abs.3 [betr. die Instruktion von 1962]: „modum procedendi hisce in causis statuit, quippe quae in ipsis iudicialis competentia, sive per viam administrativam, sive per viam processualem, exclusive tributa erat“; Abs.4: „competentiam iudicalem et administrativam in procedendo ... confirmavit“.

<sup>15</sup> Vgl. Tabelle I.

ker kann (potest) mit weiteren Strafen belegt werden, die Entlassung aus dem Klerikerstand nicht ausgenommen. Die Reihenfolge der Straftaten ist in der „Epistula“ gegenüber CIC/CCEO dahingehend geändert, dass das „Wegwerfen“ (abicere) erst an dritter Stelle genannt ist. Durch authentische Entscheidung des Päpstlichen Rates für die Interpretation von Gesetzestexten vom 4. Juni/3. Juli 1999 ist geklärt, dass jedes Handeln, das die konsekrierten Gestalten absichtlich und schwerwiegend verächtlich macht, unter den Begriff „Wegwerfen“ (abicere) fällt<sup>16</sup>.

### - 2° Anmaßung oder Vortäuschung der Eucharistiefeier

*Versuch, die Eucharistie zu feiern (attentatio) oder sie vorzutäuschen (simulatio) - attentatio liturgicae eucharistici Sacrificii actionis, vel eiusdem simulatio*

Der Zuständigkeitsvorbehalt hinsichtlich dieser Straftaten ist neu eingeführt. Gemäß c. 1378 § 2 n.1 CIC ist der Messfeerversuch eines Nichtpriesters mit der Tatstrafe des Interdikts, das den Sakramentenempfang untersagt, bedroht. Ein Kleriker, d.h. ein Diakon, zieht sich nur die Suspension als Tatstrafe zu, welche den Sakramentenempfang nicht betrifft; insofern ist ein Diakon hinsichtlich des Sakramentenempfangs - aus nicht nachvollziehbarem Grund - weniger stark durch die Strafe betroffen als ein Laie. Die Straftat der Vortäuschung einer Messfeier ist gemäß c. 1379 CIC mit einer Spruchstrafe zu ahnden (puniatur). In c. 1443 CCEO werden die Simulation der Göttlichen Liturgie und die Simulation der anderen Sakramente als Straftaten benannt, die mit einer Spruchstrafe geahndet werden sollen, wobei die excommunicatio maior nicht ausgeschlossen ist. Der neu statuierte Zuständigkeitsvorbehalt betrifft die Simulation der Göttlichen Liturgie. Unklar bleibt, ob für den Bereich der katholischen Ostkirchen als neuer Straftatbestand die „attentatio Divinae Liturgiae actionis“ eingeführt ist.

16 Vgl. PCI, Resp. vom 4.6./3.7.1999: AAS 91 (1999) Nr.9 vom 4.9.1999, 918; abgedr. in dt. Übers.: Communicationes 31 (1999) 46, mit zusätzlicher Erklärung des PCI „Schutz der Allerheiligsten Eucharistie“: ebd., 46-49, sowie: OR(dt), Nr. 29/30 vom 16.7.1999, 3f: „Das Verb »abicere« soll nicht nur in seinem engen Sinne als Wegwerfen und auch nicht im allgemeineren Sinne als Profanieren gedeutet werden, sondern im weitesten Sinne als Verachten, Verschmähen, Herabwürdigen. Es begeht also derjenige die schwere Straftat des Sakrilegs gegen den Leib und das Blut Christi, der die eucharistischen Gestalten mit sakrilegischer (unanständiger, abergläubischer, gotteslästerlicher) Absicht forträgt und/oder einbehält, oder wer sie, auch ohne sie aus dem Tabernakel, der Monstranz oder dem Altar zu entfernen, zum Gegenstand jedweden äusserlichen, absichtlichen und schwerwiegenden Aktes der Verunglimpfung macht“ (49).

### - 3° Konzelebration bei untersagter Gottesdienstgemeinschaft

*Verbot der Konzelebration der Messfeier mit einem Amtsträger kirchlicher Gemeinschaften, welche die Apostolische Sukzession nicht haben und nicht die sakramentale Würde der priesterlichen Ordination (aner)kennen - vetita eucharistici Sacrificii concelebratio una cum ministris communitatum ecclesialium, qui successionem apostolicam non habent nec agnoscunt ordinationem sacerdotalis sacramentalem dignitatem*

Der Zuständigkeitsvorbehalt hinsichtlich dieser Straftat ist neu eingeführt. Gemäß c. 908 CIC ist es katholischen Priestern<sup>17</sup> verboten, zusammen mit Priestern oder Amtsträgern von Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, die Eucharistie zu konzelebrieren. In c. 702 CCEO ist das Verbot insofern kürzer gefasst, als die Amtsträger als nichtkatholische Amtsträger (*ministri acatholici*) umschrieben sind. Gemäß c. 1365 CIC ist Gottesdienstgemeinschaft (*communicatio in sacris*), sofern sie verboten ist, mit einer Spruchstrafe zu ahnden (*puniatur*). Gemäß c. 1440 CCEO kann Gottesdienstgemeinschaft (*communicatio in sacris*), sofern sie geltendes Recht verletzt, mit Spruchstrafe geahndet werden (*puniri potest*). Der Zuständigkeitsvorbehalt bezieht sich nur auf die Straftat der verbotenen Konzelebration bei der Eucharistiefeier. Die Formulierung des reservierten Straftatbestands weicht von den Formulierungen hinsichtlich der Amtsträger und der betroffenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in CIC und CCEO ab. Infolge des anzuwendenden Grundsatzes der engen Interpretation unterliegt dem Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung der Straftaten nur die verbotene Konzelebration bei der Eucharistiefeier mit Amtsträgern von kirchlichen Gemeinschaften, welche nicht in der apostolischen Sukzession stehen und auch nicht das Sakrament der Priesterweihe anerkennen. Die gemäß c. 908 CIC und c. 702 CCEO verbotene Eucharistiegemeinschaft mit Priestern von Kirchen, welche in der apostolischen Sukzession stehen und das Sakrament der Priesterweihe haben, aber nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche sind, fällt nicht unter den neuen Zuständigkeitsvorbehalt.

### - 4° Verbotene Konsekration der Materien für die Eucharistie

*Konsekration zu sakrilegischem Zweck der einen Materie ohne die andere innerhalb einer Eucharistiefeier oder auch beider Materien außerhalb der Eucharistiefeier - consecratio in sacrilegum finem alterius materiae sine altera in eucharistica celebratione aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem*

---

<sup>17</sup> Der Begriff „sacerdos“ umfasst in der Rechtssprache des CIC immer „episcopus“ und „presbyter“.

Gemäß c. 927 CIC, für den es im CCEO keine entsprechende Bestimmung gibt, ist es streng verboten, selbst im äußersten Notfall die eine Gestalt ohne die andere innerhalb oder auch die Gestalten außerhalb der Feier der Eucharistie zu konsekrieren. Diese verbotene Konsekration wird neu zum Straftatbestand erklärt, ohne dass er mit einer bestimmten Strafdrohung versehen wird. Der Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung dieser Straftaten ist neu eingeführt. Der Tatbestand, dass irrtümlich bei der Messfeier Wasser statt Wein verwendet wurde, fällt nicht unter den Straftatbestand des c. 927 CIC. Denn für diesen Fall gilt die ausdrückliche Anweisung von Nr. 286 der Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch: „Bemerkt der Priester nach der Konsekration oder beim Kommunionempfang, dass Wasser statt Wein verwendet wurde, so gießt er das Wasser in ein Gefäß und dann Wein mit Wasser in den Kelch; er spricht die Worte des Einsetzungsberichtes über den Kelch, ohne gehalten zu sein, nochmals das Brot zu konsekrieren“<sup>18</sup>.

## 2. DELIKTE GEGEN DIE HEILIGKEIT DES SAKRAMENTES DER BUSSE

### - 1° Lossprechung eines Mitschuldigen

*Lossprechung eines Mitschuldigen an einer Sünde gegen das 6. Gebot - absolutio complicitis in peccato contra sextum Decalogi praeceptum*

Die Lossprechung eines Mitschuldigen kann nur von einem Priester vollzogen werden; sie ist gemäß c. 977 CIC, außer in Todesgefahr, ungültig. Der betreffende Straftatbestand des c. 1378 § 1 CIC nennt denn auch nur den Priester als möglichen Straftäter; dieser zieht sich die Exkommunikation als Tatstrafe zu, deren Erlass dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist. Für die Behandlung der Straftat der absolutio complicitis bestehen seit langer Zeit einschlägige Vorschriften<sup>19</sup>. Der Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung der Straftat der absolutio complicitis ist in dieser Weise neu eingeführt. Der Zuständigkeitsvorbehalt besteht zusätzlich zu dem Vorbehalt des Erlasses der Strafe, die sich der Täter zugezogen hat. Es besteht also in diesem Fall ein *doppelter* Vorbehalt.

Gemäß c. 728 § 1 n.2 CCEO ist die Lossprechung eines Mitschuldigen an einer Sünde gegen die Keuschheit (castitas) als Sünde erklärt, deren Absolution dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist. Die Straftat ist gemäß c. 1457 CCEO

<sup>18</sup> Vgl. Nr. 324 Institutio Generalis Missalis Romani 2000.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. BENEDIKT XIV., Const. Apost. *Sacramentum Poenitentiae* vom 1.6.1741, auf die in c. 884 CIC/1917 ausdrücklich Bezug genommen und die als Doc. III im CIC/1917 abgedruckt ist. - Vgl. DE PAOLIS, V., *De delictis contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae*: PerRMCL 79 (1990) 177-218, 211-218.

mit der Spruchstrafe der excommunicatio maior zu bestrafen (puniatur), deren Erlass nicht dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist. Auch bei dieser Rechtslage besteht in diesem Fall durch den neu eingeführten Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung der Straftat ein *doppelter* Vorbehalt.

### - 2° Verführung eines Beichtenden

*Verführung (Sollizitation) eines Beichtenden innerhalb, anlässlich oder unter dem Vorwand der Beichte zu einer Sünde gegen das 6. Gebot, wenn sie auf das Sündigen mit dem Beichtvater selbst ausgerichtet ist - sollicitudo in actu vel occasione vel praetextu confessionis ad peccatum contra sextum Decalogi praeceptum, si ad peccandum cum ipso confessario dirigitur*

Der Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung der Straftat ist neu eingeführt. Der Fall der Sollizitation eines Pönitenten ist seit langem in besonderer Weise geregelt<sup>20</sup>. Gemäß c. 1387 CIC und c. 1458 CCEO ist ein Priester, der innerhalb der Beichte oder bei Gelegenheit oder unter dem Vorwand der Beichte einen Pönitenten zu einer Sünde gegen das 6. Gebot auffordert, je nach Schwere der Tat mit einer zu verhängenden Strafe, in schwereren Fällen sogar mit der Entlassung aus dem Klerikerstand, zu bestrafen (puniatur). Unter den Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung dieser Straftat fällt die Sollizitation nur dann, wenn sie auf eine Tat mit dem Beichtvater selbst ausgerichtet ist. Insofern handelt es sich um eine Einschränkung des reservierten Tatbestands.

### - 3° Verletzung des Beichtgeheimnisses

*Direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses (Beichtverrat) - violatio directa sigilli sacramentalis*

Der Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung der Straftat der direkten Verletzung des Beichtgeheimnisses ist neu eingeführt. Er tritt zusätzlich zu dem Vorbehalt zum Erlass der zugezogenen Strafe hinzu. Es besteht ein *doppelter* Vorbehalt. Von den möglichen Verletzungen des Beichtgeheimnisses (c. 983 CIC; c. 733 § 1 CCEO)<sup>21</sup> ist nur die direkte Verletzung durch den Beichtva-

<sup>20</sup> Vgl. die zuvor genannte Apostolische Konstitution BENEDIKTS XIV. von 1741. - Vgl. DE PAOLIS, De delictis, 199f.

<sup>21</sup> Durch Dekret der CongrDocFid vom 13.9.1988: AAS 80 (1988) 1367, ist ein neuer Straftatbestand hinzugefügt worden, der mit Androhung der Tatstrafe der Exkommunikation bewehrt ist: „Firmo praescripto can. 1388, quicumque quovis tecnico instrumento ea quae in Sacramentali Confessione, vera vel ficta, a se vel ab alio peracta, a confessario vel a poenitente dicuntur, captat, aut communicationis socialis instrumentis evulgat, in excommunicatione latae sententiae incurrit.“ - „Wer unbeschadet der Vorschrift des can. 1388, mit einem technischen Instrument das, was in einer sakramentalen Beichte, sei sie echt oder fingiert, von ihm selbst oder durch einen ande-

ter, d.h. die Kundgabe von Sünder und Sünde, strafbewehrt: in der lateinischen Kirche durch die Androhung der Exkommunikation als Tatstrafe, deren Erlass dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist (c. 1388 § 1, 1. Halbsatz, CIC), in den katholischen Ostkirchen durch die Androhung einer zu verhängenden Spruchstrafe (c. 1456 § 1, 1. Halbsatz, CCEO). In den Ostkirchen ist jedoch die direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses als Sünde erklärt, deren Lossprechung dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist (c. 728 § 1 n.2 CCEO). Insofern besteht auch im Bereich der Ostkirchen in diesem Fall ein *doppelter* Vorbehalt.

### 3. DELIKTE GEGEN DIE SITTEN

#### Sittlichkeitsvergehen von Klerikern mit Minderjährigen

*Verführung eines Minderjährigen unter 18 Jahren durch einen Kleriker zu einem Verstoß gegen das 6. Gebot - delictum contra sextum Decalogi praeceptum cum minore infra aetatem duodeviginti annorum a clerico commissum*

Der in c. 1395 § 2 CIC statuierte Straftatbestand der Verführung von Minderjährigen unter 16 Jahren gegen das 6. Gebot wird auf die Verführung von Minderjährigen unter 18 Jahren erweitert und gleichzeitig auf den Bereich der katholischen Ostkirchen ausgeweitet. Der Zuständigkeitsvorbehalt zur Behandlung dieser Straftat ist neu eingeführt. Die Einführung dieses Straftatbestandes erschien der Kongregation für die Glaubenslehre vermutlich deswegen erforderlich, weil die zuständigen kirchlichen Autoritäten ihrer Verpflichtung zur Ahndung von Sittlichkeitsvergehen von Klerikern mit Minderjährigen vielfach nicht nachgekommen sind und es versäumt haben einzugreifen.

## V.

Für das prozessuale Vorgehen sind nach der Mitteilung der Kongregation für die Glaubenslehre in der „Epistula“ einige *Verfahrensvorschriften* verbindlich, nach denen die betroffenen Bischöfe, Ordinarien und Hierarchen im konkreten Fall vorzugehen haben<sup>22</sup>.

---

ren abgelegt, vom Beichtvater oder vom Pönitenten gesagt wird, aufnimmt oder es durch soziale Kommunikationsmittel verbreitet, zieht sich die Exkommunikation als Tatstrafe zu.“ - Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1388, 8.

<sup>22</sup> Die Anwendungsmaßnahmen und Verfahrensvorschriften sollen mit Hilfe von Kardinälen und Bischöfen aus mehreren Ländern eingehend untersucht worden sein; vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, Grußwort an den Papst bei der Audienz für die Teilneh-

1. Sobald ein Diözesanbischof eine wenigstens wahrscheinliche Kenntnis von einem Delikt hat, dessen Behandlung der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehalten ist, hat er eine *Voruntersuchung* durchzuführen. Nach welchen Normen dabei vorzugehen ist, wird in der „Epistula“ nicht mitgeteilt. Da es sich um die Verfolgung einer Straftat handelt, ist diese Voruntersuchung (*prævia investigatio*) gemäß c. 1717 CIC oder c. 1468 CCEO durchzuführen.
2. Unabhängig davon, zu welchem Ergebnis die Voruntersuchung gelangt, ob zu positivem oder zu negativem Ergebnis, obliegt dem Diözesanbischof eine *Meldepflicht* an die Kongregation für die Glaubenslehre.
3. Die Kongregation für die Glaubenslehre entscheidet, ob sie den Fall aufgrund der besonderen Umstände an sich zieht und das Verfahren selbst durchführt oder ob sie den Diözesanbischof beauftragt, das Verfahren durch sein eigenes Gericht in erster Instanz durchzuführen. Für das weitere Vorgehen erteilt die Kongregation für die Glaubenslehre dem Diözesanbischof *besondere Normvorgaben*, die auf den betreffenden Einzelfall abgestimmt sind. Alle betroffenen Gerichte sind gehalten, die universalkirchlichen Bestimmungen über die Delikte und die Strafen sowie über den Strafprozess des jeweiligen Gesetzbuchs (CIC bzw. CCEO) zusammen mit den ihnen überreichten speziellen Vorschriften für den Einzelfall zu beachten.
4. Gegen das Urteil der ersten Instanz steht als *Rechtsmittel* rechtswirksam und ausschließlich nur die Appellation an das Höchste Tribunal der Kongregation für die Glaubenslehre zur Verfügung, unabhängig ob die Berufung vom Beschuldigten oder seinem Rechtsbeistand oder vom Kirchenanwalt eingelegt wird. Dadurch ist der nach universalkirchlichen Vorschriften vorgesehene Weg zur Einlegung der Berufung eingeschränkt.
5. Für das Einlegen der Strafklage bei Straftaten, deren Behandlung der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehalten sind, wird die *Verjährungsfrist*, die in c. 1362 § 1 n.1 CIC und c. 1152 § 2 n.1 CCEO nicht normiert ist, auf zehn Jahre festgelegt. Für den *Beginn* der Verjährungsfrist gelten die Norm des universalkirchlichen Rechts (c. 1362 § 2 CIC; c. 1152 § 3 CCEO). Dementsprechend beginnt die Verjährungsfrist mit dem Tag, an dem die Straftat begangen worden ist, oder wenn es sich um eine fortdauernde oder eine gewohnheitsmäßige Straftat handelt, mit dem Tag, an dem sie aufgehört hat. Nur für die von einem Kleriker mit einem Minderjährigen begangene Straftat gilt eine andere Regelung: Die Verjährungsfrist beginnt in diesem Fall erst mit dem Tag, an dem der Minderjährige das 18. Lebensjahr vollendet. Durch diese neuen Normen wird die bislang fehlende Verjährungsfrist für diese besonderen Strafklagen neu definiert und der Fristenlauf ergänzend geregelt.

6. In den Gerichten der ersten Instanz der unteren Ebene können nur *Priester* das Amt des Richters, des Kirchenanwalts, des Notars und des Rechtsbeistands gültig ausüben. Durch diese Bestimmung sind die für diese Ämter einschlägigen universalkirchlichen Bestimmungen, nach denen auch Nichtpriester (Diakone und Laien) diese Ämter wahrnehmen können, für die genannten Strafprozesse eingeschränkt.

7. Nach Beendigung des Verfahrens in der ersten Instanz sind alle im Strafprozess angefallenen *Akten* von Amts wegen so schnell wie möglich an die Kongregation für die Glaubenslehre zu übersenden.

8. Die Strafprozesse, in denen Straftaten behandelt werden, deren Behandlung der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehalten ist, unterliegen besonderer *Geheimhaltung*, nämlich dem päpstlichen Geheimnis. Durch diese Bestimmung sind die gemäß Art. I der Instruktion über das päpstliche Geheimnis vom 4. Februar 1974<sup>23</sup> unterliegenden Materien präzisierend ergänzt.

Diese Bestimmung besagt allerdings nicht, dass auch die mit MP SacraSancti Tut erlassenen Normen selbst der Geheimhaltung unterliegen. Diese Normen sollten daher publiziert werden, so dass sie allgemein zugänglich sind. Geheimniskrämerei ist hinsichtlich der betreffenden Normen nicht angebracht, zumal die Normen von 1997 für die Durchführung der Lehrbeanstandungsverfahren (*Agendi ratio in doctrinarum examine*)<sup>24</sup> in vollem Wortlaut publiziert wurden und selbst die Ergebnisse der Lehrbeanstandungsverfahren (*notificationes*)<sup>25</sup> veröffentlicht werden.

---

23 Vgl. SecrStat, Rescriptum ex Audientia, Instructio de secreto pontificio: AAS 66 (1974) 80-92; abgedr.: Kurienreform II. (NKD 47) Trier 1975, 124-135. - Vgl. SCHMITZ, H.: ebd., 54-57, 56.

24 Vgl. oben Fn. 3.

25 Vgl. z.B. CongrDocFid, Notificatio super Bernardi Meßner scriptis / Notifikation bezüglich einiger Veröffentlichungen von Professor Dr. Reinhard Meßner vom 30.11.2000: AAS 93 (2001) 385-395 (dt.), 395-403 (ital.); DIES., Notificatio de quodam scripto P. Iacobi Dupuis e Societate Iesu vom 24.1.2001: AAS 94 (2002) 141-145; DIES., Notifikation bezüglich einiger Schriften von Mariano VIDAL vom 22.2.2001: OR(dt) 2001, Nr.21 vom 25.5.2001, 9-11; vgl. SCHMITZ, H., Notificationes Congregationis de Doctrina Fidei: AfkKR (demnächst).



Epistula CongrDocFid 2001	Tabelle I	CCEO/1990
	CIC/1983	
<p>I. Delicta contra sanctitatem augustissimi <b>Eucharistiae</b> Sacrificii et sacramenti, videlicet:</p> <p>1° abductio vel retentio in sacrilegum finem, aut abiectio consecratarum specierum</p> <p>2° attentatio liturgicae eucharistici Sacrificii actionis,</p> <p>- vel eiusdem simulatio</p> <p>3° vetita eucharistici Sacrificii concelebratio una cum ministris communitatum ecclesialium, qui <u>successionem apostolicam non habent nec agnoscunt ordinationis sacerdotalis sacramentalem dignitatem</u></p> <p>4° consecratio <u>in sacrilegum finem</u> alterius materiae sine altera in eucharistica celebratione, aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem</p>	<p>c. 1367 Qui species consecratas abicit aut in sacrilegum finem abducit vel retinet</p> <p>c. 1378 § 2 n.1 qui ad ordinem sacerdotalem non promotus liturgicam eucharistici Sacrificii actionem attentat</p> <p>c. 1379 Qui, praeter casus de quibus in can. 1378, sacramentum se administrare simulat</p> <p>c. 908 Sacerdotibus catholicis vetitum est una cum <u>sacerdotibus vel ministris Ecclesiarum</u> communitatumve ecclesialium <u>plenam communionem</u> cum Ecclesia catholica non habentium, Eucharistiam concelebrare</p> <p>c. 1365 Reus vetitae communicationis in sacris</p> <p>c. 927 Nefas est, <u>urgente etiam extrema necessitate</u>, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra eucharisticam celebrationem, consecrare</p>	<p>c. 1442 Qui Divinam Eucharistiam abicit aut in sacrilegum finem abduxit vel retinuit</p> <p>c. 1443 Qui Divinae Liturgiae vel aliorum sacramentorum celebrationem simulavit</p> <p>c. 702 Sacerdotes catholici vetiti sunt una cum <u>sacerdotibus vel ministris acatholicis</u> Divinam Liturgiam concelebrare</p> <p>c. 1440 Qui normas iuris de <u>communicatione</u> in sacris violat</p> <p>-----</p>

Epistula CongrDocFid 2001	CIC/1983	CCEO/1990
<p>II. Delicta contra sanctitatem sacramenti <b>Paenitentiae</b>, videlicet:</p>	<p>c. 1378 § 1 Sacerdos qui contra praescriptum can. 977 agit</p>	<p>c. 1457 Sacerdos, qui complicem in peccato contra <u>castitatem</u> absolvit</p>
<p>1° absolutio complicitis in peccato contra sextum Decalogi praeceptum</p>	<p>c. 977 Absolutio complicitis in peccato contra sextum Decalogi praeceptum</p>	<p>c. 728 § 1 Sedi Apostolicae reservatur absolvere a sequentibus peccatis: 2° absolutionis complicitis in peccato contra <u>castitatem</u></p>
<p>2° sollicitatio in actu vel occasione vel praetextu confessionis ad peccatum contra sextum Decalogi praeceptum, <u>si ad peccandum cum ipso confessario dirigitur</u></p>	<p>c. 1387 Sacerdos, qui in actu vel occasione vel praetextu confessionis <u>paenitentem</u> ad peccatum contra sextum Decalogi praeceptum sollicitat</p>	<p>c. 1458 Sacerdos, qui in actu vel occasione vel praetextu confessionis <u>paenitentem</u> ad peccatum contra castitatem sollicitavit</p>
<p>3° violatio directa sigilli sacramentalis</p>	<p>c. 1388 § 1 <u>Confessarius</u>, qui sacramentale sigillum directe violat</p>	<p>c. 1456 § 1 <u>Confessarius</u>, qui sacramentale sigillum directe violavit</p>
<p>III. Delictum contra <b>mores</b>, videlicet:</p>	<p>----- -----</p>	<p>----- -----</p>
<p><u>delictum contra sextum Decalogi praeceptum cum minore infra aetatem duodeviginti annorum a clerico commissum</u></p>	<p><u>cfr. c.2359 CIC/1917</u> § 2. [Clerici in sacris sive saeculares sive religiosi] Si delictum admiserint contra sextum decalogi praeceptum minoribus infra aetatem sexdecim annorum</p>	

Epistula CongrDocFid 2001	CIC/1983	CCEO/1990
<p><b>IV.</b> <b>[Normae de praescriptione]</b></p> <p>1° actionem crimina- lem de delictis CongrDoc- Fid reservatis praescrip- tione extingui decennio</p> <p>2° praescriptio de- currit ad normam iuris universalis et communis</p> <p>3° in delicto autem cum minore a clerico patrato praescriptio de- currere incipit a die quo minor duodevicesimum aetatis annum explevit</p>	<p><b>c. 1362 § 1</b> Actio crimi- nalis praescriptione extin- guitur triennio, nisi agatur: 1° de delictis Congr- DocFid reservatis</p> <p><b>c. 1362 § 2</b> Praescriptio decurrit ex die quo delictum patratum est, vel, si delictum sit permanens vel habituale, ex die quo cessavit</p> <p>-----</p>	<p><b>c. 1152 § 2</b> Actio poe- nalis praescriptione extin- guitur triennio, nisi agitur: 1° de delictis Sedi Apostolicae reservatis</p> <p><b>c. 1152 § 3</b> Praescriptio decurrit ex die, quo delictum patratum est, vel, si delictum est permanens vel habituale, ex die, quo cessavit</p> <p>-----</p>

Sapienti Consilio 1908	Tabelle II	CIC/1917
<p>I/1° - Nr.1 Haec sacra Congregatio [scil. Sancti Officii], cui Summus Pontifex praest, doctrinam fidei et morum tutatur.</p> <p>Nr.2 Eidem proinde soli manet iudicium de haeresi aliisque criminibus, quae suspicionem haeresis inducunt.</p> <p>Nr.5 Etsi peculiaria Congregatio sit constituta de disciplina Sacramentorum, nihilominus integra manet Sancti Officii facultas ea cognoscendi quae circa privilegium, uti aiunt, Paulinum, et impedimenta disparitatis cultus et mixtae religionis versantur, praeter ea quae attingunt dogmaticam de matrimonio, sicut etiam de aliis Sacramentis, doctrinam.</p>	<p data-bbox="490 186 754 219">Ordo servandus 1908</p> <p>I/VII/Art.I - Nr.6/Abs.1 In tractandis negotiis, quae ad catholicam Doctrinam moresque pertineant, et in iudicio ferendo de criminibus haeresis aliisve suspicionem haeresis inducentibus, atque in iis omnibus quae ad dispensationes ab impedimentis disparitatis cultus et mixtae religionis referuntur,</p> <p>Congregatio Sancti Officii suo more institutoque procedit, sibi que propriam consuetudinem retinet, servatis normis in hac lege constitutis, quantum cum necessaria S. Officii disciplina componi possint.</p> <p>Nr.7 Mos procedendi S. Officii, de quo in superiore num.6°, itemque temporalis suae administrationes gerendae ratio, quamprimum erunt scripto redigenda, et postquam a Patribus Cardinalibus revisa fuerint, per Cardinalem a secretis Summo Pontifici erunt subiicienda ut approbentur.</p>	<p>c.247 § 1 Congregatio S. Officii, cui ipse Summus Pontifex praest, tutatur doctrinam fidei et morum. § 2 Iudicat de iis delictis quae sibi met secundum propriam eiusdem legem reservantur, cum potestate has criminales causas videndi non solum in gradu appellationis a tribunali Ordinarii loci, sed etiam in prima instantia, si directe ad ipsam delatae fuerint.</p> <p>c.1555 § 1 Tribunal Congregationis S. Officii suo more institutoque procedit sibi que propriam consuetudinem retinet; et etiam inferiores tribunalia, in causis quae ad S. Officii tribunal spectant, normas ab eodem traditas sequantur oportet.</p> <p>c.1703 pr Firmo praescripto can. 1555, § 1 de delictis Sacrae Congregationi S. Officii reservatis, tempus utile ad actionem criminalem proponendam est triennium, nisi agatur</p>

## MP Int.Serv.1965

**Nr.1** Quae hactenus appellata est *Sacra Congregatio Sancti Officii*, in posterum appellabitur *Congregatio pro doctrina fidei*, cuius munus est doctrinam de fide et moribus in universo catholico orbe tutari.

**Nr.3** Ad eam proinde spectant quaestiones omnes, quae fidei morumque doctrinam attingunt, vel cum ipsa fide conectuntur.

**Nr.7** Eidem competit iudicare de delictis contra fidem, iuxta processus ordinarii normas.

**Nr.8** Agit ad sacramenti Poenitentiae dignitatem tutandam, secundum suas emendatas et probatas normas procedens; quae quidem Ordinariis locorum significabuntur, facta reo sese defendendi facultate, eligendive patronum ex iis qui apud Congregationem approbati sunt.

**Nr.11** Congregatio duplici modo procedit: vel administrativo vel iudiciali, pro diversa rerum tractandarum natura.

**Nr.12** Regulae ad ordinem internum Congregationis spectantes, peculiari data Instructione, publici iuris fient.

## REU 1967

**Nr.29** *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei* munus obtinet doctrinam de fide et moribus in universo catholico orbe tutari.

**Nr.31** Ad eam spectant quaestiones omnes, quae fidei morumque doctrinam attingunt, vel cum ipsa fide conectuntur.

**Nr.35** Eidem competit iudicare de erroribus circa fidem, iuxta processus ordinarii normas.

**Nr.36** Agit ad sacramenti Paenitentiae dignitatem tutandam, secundum suas emendatas et probatas normas, procedens; quae quidem Ordinarius locorum significabuntur, facta reo sese defendendi facultate eligendive patronum ex iis qui apud Congregationi approbati sunt.

**Nr.39** Congregatio duplici modo procedit: vel administrativo vel iudiciali, pro diversa rerum tractandarum natura.

**Nr.40** Regulae ad ordinem internum Congregationis spectantes, peculiari data Instructione, publici iuris fient.

## CIC/1983

**c.1362 § 1** Actio criminalis praescriptione extinguitur triennio, nisi agatur: 1° de delictis Congregationis pro Doctrina Fidei reservati

## Schema R. Curiae 1985

**Art.32** Proprium Congregationis de Doctrina Fidei munus est doctrinam de fide et moribus in universo catholico orbe promovere atque tutari, ac proinde ad ipsam competunt omnes quaestiones, quae hasce materias quoquo modo attingunt.

**Art.36** Delicta contra fidem cognoscit, atque ubi opus fuerit ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas, ad normam iuris procedit.

## Pastor Bonus 1988

**Art.48** Proprium Congregationis de Doctrina Fidei munus est doctrinam de fide et moribus in universo catholico orbe promovere atque tutari; proinde ipsi competunt ea, quae hanc materiam quoque modo attingunt.

**Art.52** Delicta contra fidem neqnon graviora delicta tum contra mores tum in sacramentorum celebratione commissa, quae ipsi delata fuerint, cognoscit atque, ubi opus fuerit, ad canonicas sanctiones declarandas aut irrogandas ad normam iuris, sive communis sive proprii procedit.

## Agendi ratio 1997

V/Art.28 Si Auctor significatos errores non correxerit modo debito et adaequata divulgatione, atque Sessio Ordinaria concluderit ipsum incurrisse in delictum haeresiae, apostasiae aut schismatis, tunc Congregatio procedit ad declarandas poenas latae sententiae ab eodem contractas; adversus hanc declarationem recursus non admittitur.

Art.29 Si Sessio Ordinaria pro comperto habet errores doctrinales exstare, contra quos poenae latae sententiae non praevidentur, Congregatio procedit ad normam iuris sive communis sive proprii.

# ZUM EHE- UND PROZESSRECHT IM ANTIKEN ROM

von Heinz-Meinolf Stamm

Durch zwei wichtige italienische Veröffentlichungen ist das antike römische Ehe- und Prozessrecht erneut in den Vordergrund des Interesses gestoßen<sup>1</sup>. Unabhängig von einander haben mehrere Universitätsprofessoren ihre Forschungen zum antiken römischen Recht ausschließlich auf die Auswertung von Quellen gestützt und damit zum ersten Mal so konsequent diesen Weg verfolgt. Sie konzentrieren ihre Studien auf die Ehegesetzgebung zur Zeit des Kaisers AUGUSTUS und auf den nur wenig zuvor erfolgten Übergang der Zivilprozessordnung von der Form der *legis actio* zu der *formula*.

## I. DIE EHEGESETZGEBUNG ZUR ZEIT DES KAISERS AUGUSTUS

Bereits während des Prinzipats, von etwa der Mitte des zweiten Jahrhunderts n.Chr. an, pflegten die Juristen zwei Gesetze als eine Einheit zu sehen: die *Lex Iulia de maritandis ordinibus* aus dem Jahre 18 v.Chr. und die *Lex Papia Poppaea* aus dem Jahre 9 n.Chr., zusammengefasst unter der Bezeichnung *Lex*

---

<sup>1</sup> Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus: un seminario sulla legislazione matrimoniale augustea*, parte I e II. Napoli 1998; MELILLO, G. / GIUFFRÉ, V. / PALMA, A., *Il processo civile romano, fonti raccolte da C. Pennacchio, I. De Falco, M. Penta, testi latini con trad. e note*. Napoli 1998. Bei beiden Werken handelt es sich um eine reichhaltige Sammlung der Quellen, die sowohl in der Originalsprache - Latein oder Griechisch - als auch in italienischer Übersetzung geboten werden. Die so gewonnenen Ergebnisse beruhen ausschließlich auf den Quellen selbst. Es ist das Verdienst der Autoren, damit die Erforschung des antiken römischen Rechts von der weitgehenden Bestimmung durch die Theorien angesehener Gelehrter befreit und auf die Basis einer gesicherten Quellenforschung gestellt zu haben. Der erste Teil der Studie über das Eherecht erschien 1997. Ein Jahr später erschienen der erste und ein neuer zweiter Teil zusammen in dem vorliegenden Band. Demnächst soll noch ein abschließender dritter Teil fertig gestellt werden. Den Verlagen gebührt Lob für die gediegene Ausstattung und den trotzdem niedrig gehaltenen Preis: für das erstere Werk 12,90 , für das letztere 6,29 .

*Iulia et Papia Poppaea*. Ein weiteres, in diesem Zusammenhang wichtiges Gesetz wurde dagegen für sich betrachtet: die *Lex Iulia de adulteriis coercendi* aus dem Jahre 17 oder 16 v. Chr.

Als in den späteren Kommentaren die ersteren beiden Gesetze sogar einfach als *Leges* zusammengefasst wurden, konnte es gelegentlich zu Missdeutungen kommen, wenn nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht worden war, um welches Gesetz es sich bei einem bestimmten Text handelte. Die bekannteste auf diese Weise entstandene Fehlinterpretation ist der Rechtsgrundsatz des ULPIANUS: *Princeps legibus solutus est*, der in seinem Gesetzestext keineswegs ein allgemeines Prinzip formulieren, sondern lediglich aussagen wollte, dass der *Princeps* von der Beobachtung eben dieses Ehegesetzes befreit sei.

Trotz der bis in die gegenwärtigen Tage üblich gebliebenen Zusammenschau der *Lex Iulia et Papia Poppaea* muss die Wissenschaft bemüht sein, die beiden Gesetze sauber auseinander zu halten. Das ist nicht einfach, da die Originaltexte nicht erhalten sind und nur fragmentarisch aus anderen Quellen rekonstruiert werden können. Die Notwendigkeit der selbstständigen Betrachtung der einzelnen Gesetze wird jedoch noch zwingender, wenn diese im historischen Zusammenhang der Bemühungen des Kaisers AUGUSTUS betrachtet werden. Dann stellt sich sogar heraus, dass die Nachforschungen bereits ein Jahrzehnt vor der Verabschiedung des ersten Gesetzes ansetzen müssen. Denn schon zu der Zeit unternahm AUGUSTUS einen ersten diesbezüglichen Maßnahmenversuch, dessen Originaltext aber ebenfalls nicht überliefert ist.

### 1. Die *Lex edicta et sublata* aus dem Jahre 28/27 v. Chr.

Die Verluste an jungen Menschen in den Bürgerkriegen und der Bedarf an jungen Kräften für zukünftige kriegerische Auseinandersetzungen drängte AUGUSTUS<sup>2</sup> dazu, durch Gesetze einer Ehe- und Kinderlosigkeit entgegenzu-

<sup>2</sup> GAIUS OCTAVIUS, der spätere Kaiser AUGUSTUS, wurde am 23. September 63 v. Chr. in Rom geboren. Er war ein Großneffe des C. IULIUS CAESAR, Enkel von dessen Schwester IULIA. Da in der C. IULIUS CAESAR folgenden Generation keine männlichen Erben waren - er selbst und seine Schwester hatten nur je eine Tochter, und die der Caesar war bereits gestorben - und da in der anschließenden Generation GAIUS OCTAVIUS der einzige männliche Erbe war, adoptierte ihn CAESAR in seinem Testament, um ihm die Nachfolge in der Herrschaft zu ermöglichen. Nach der Ermordung CAESARS am 15. März 44 v. Chr. nahm GAIUS OCTAVIUS den Namen seines Adoptivvaters an und fügte seinen eigenen in abgewandelter Form hinzu: C. IULIUS CAESAR OCTAVIANUS. Anfang 43 wurde ihm vom Senat, auf Antrag vor allem CICEROS, das angemaßte propraetorische *imperium* anerkannt, die Senatorenwürde und das Stimmrecht eines Konsularen verliehen und erlaubt, alle Ämter zehn Jahre vor der gesetzlichen Zeit zu bekleiden. Er schloss ein Abkommen mit zwei weiteren führenden An



wirken. Schon CAESAR hatte eine ehe- und kinderfreundliche Politik betrieben. Im Jahre 46 v.Chr. war er, der in diesem Jahre Konsul und für drei Jahre *Praefectus moribus* war, von CICERO<sup>3</sup> im Senat aufgefordert worden: „Dir, Caesar, Dir allein obliegt die Pflicht, all das wiederzubeleben, was ... durch die Gewalt des Krieges zerbrochen und daniederliegt: die Gerichte zu organisieren, die Redlichkeit zu stärken, die Ausschweifungen zu unterdrücken, die Nachkommenschaft zu propagieren - *propaganda suboles* -: all das ... durch

---

hängern CAESARS, MARCUS ANTONIUS und MARCUS AEMILIUS LEPIDUS, und brachte einen Tribunen dazu, eine besondere Volksversammlung einzuberufen, die sich am 27. November 43 v.Chr. auf dem Forum - von Soldaten umringt - einstellte und den dreien die höchste Macht als *Tresviri rei publicae constituendae causa* übertrug. Nachdem aber bereits wenige Jahre später MARCUS AEMILIUS LEPIDUS nach Afrika abgeschoben und, zum *Pontifex maximus* erhoben, politisch kaltgestellt worden war, besiegte er im September 31 v.Chr. in der Seeschlacht bei Actium am Ausgang des ambrakischen Golfs in Nordwestgriechenland MARCUS ANTONIUS und stieg so zum alleinigen Herrscher auf. In seinem siebten Konsulatsjahr, 27 v.Chr., bot er dem Senat seinen Rücktritt an, ließ am 14. Januar die Republik in ihrer althergebrachten Gestalt wiedererstehen, in einer wohlvorbereiteten Sitzung zwei Tage später sich selbst aber vom Senat auf Zurufe hin, nicht im Zuge einer Abstimmung, bewegen, als *Princeps* in dieser Republik zu fungieren, die dadurch jedoch in Wirklichkeit zu einem Prinzipat umgewandelt wurde. Zahlreiche Ehren wurden ihm nun zuteil: so das Recht, in allen Verlautbarungen anstelle seines Vornamens den Beinamen *Imperator*, der den siegreichen Feldherrn kennzeichnete, zu führen, vor allem aber, durch einstimmigen Beschluss des Senats, die Verleihung des fast religiösen Beinamens AUGUSTUS, der Ehre, Erhabene. Auch die erstaunliche Filiation *Divi filius*, Sohn des vergöttlichten C. IULIUS CAESAR - CAESAR war spätestens 39/38 v.Chr. vom Senat offiziell zum Gott erklärt worden, und AUGUSTUS hatte ihm am 18. August 29 v.Chr. einen Tempel auf dem Forum geweiht - hob ihn über alle seine Zeitgenossen in eine höhere Sphäre hinauf. Nach dem Tode des MARCUS AEMILIUS LEPIDUS wurde er am 6. März 12 v.Chr. zu dessen Nachfolger als *Pontifex maximus* gewählt, worauf fortan diese Würde dauernd mit dem Kaisertum verbunden blieb, auch noch zunächst unter den christlichen Kaisern. 8 v.Chr., bei der Reform des Iulianischen Kalenders, wurde der Monat Sextilis ihm zu Ehren in AUGUSTUS umbenannt. Am 5. Februar 2 v.Chr., anlässlich der 25-jährigen Wiederkehr der Begründung des Prinzipats, verliehen ihm der Senat, die Ritter und das Volk den Ehrentitel *Pater patriae*: *Imperator Caesar Augustus Divi Filius Pontifex Maximus Pater Patriae*. Er selbst bevorzugte jedoch für sich nach wie vor als Titulatur *Princeps*, d.h. *primus inter pares*, freilich insbesondere *primus*. Nachdem er seinen Stiefsohn TIBERIUS adoptiert - er selbst hatte nur eine Tochter IULIA - und damit die Nachfolge gesichert hatte, starb er, durch Krankheit aufgezehrt, am 19. August 14 n.Chr. in Nola. Vgl. BLEICKEN, J., Geschichte der römischen Republik. München 4<sup>1992</sup>, 90-93; WELLS, C., Das römische Reich. München 1985, 17-113; MANN, G. / HEUSS, A. (Hrsg.), Propyläen Weltgeschichte, Bd. 4. Berlin-Frankfurt a.M. 1963, 303-330; ZIEGLER, K. / SONTHEIMER, W. (Hrsg.), Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, 5 Bde. München 1979, Art.: Augustus.

<sup>3</sup> Zu Cicero vgl. BIELER, L., Geschichte der römischen Literatur, 2 Bde. Berlin-New York, <sup>3</sup>1972, I, 106-125.

strenge Gesetze“<sup>4</sup>. CAESAR folgte der Aufforderung: „Da die Bevölkerung erschreckend gering geworden war wegen der großen Zahl der Toten, was bei den Volkszählungen zutage trat - Caesar führte nämlich Volkszählungen durch und andere Akte, als wäre er ein Zensor - und was er auch selbst beobachtet konnte, belohnte er die, die viele Kinder hatten“<sup>5</sup>. - „Den Frauen, die weder einen Mann noch Kinder hatten und unter 45 Jahre alt waren, wurde verboten Sänften zu benutzen und Perlen zu tragen“<sup>6</sup>. - „Er verbot ihnen den Gebrauch von Sänften und das Tragen von purpurnen Kleidern und Perlen, es sei denn, er ließ bei bestimmten Personen, bei einem bestimmten Alter und an bestimmten Tagen eine Ausnahme gelten“<sup>7</sup>.

AUGUSTUS griff das Vorbild auf: „Es gab keine Moral, kein Recht mehr. Selbst die schlimmsten Taten blieben ungesühnt, ehrenvolle Taten dagegen wurden oft zum Verhängnis. Da schließlich in seinem sechsten Konsulat (28 v. Chr.) schaffte Caesar Augustus, inzwischen seiner Macht sicher, die vom Triumvirat erlassenen Maßnahmen ab und verabschiedete Normen, die wir im Frieden und unter dem *Princeps* anwenden sollten. So kam es zu strengeren Verpflichtungen: Es wurden sogar *Custodes*<sup>8</sup> eingeführt“<sup>9</sup>. Der Dichter HORAZ<sup>10</sup> lobt das Unternehmen: „Deine Zeit, Caesar (Caesar Augustus), ... hat das Tor des Quirinus<sup>11</sup>, von Kriegen frei, geschlossen<sup>12</sup>, der Zügellosigkeit, die die rechte Ordnung zerbrach, Schranken gesetzt, die Laster zurückgedrängt und die altbewährten Tugenden, durch die der lateinische Name, die

4 MARCUS TULLIUS CICERO, Pro Marcello, 8, 23.

5 CASSIUS DIO, Historia Romana, 43, 25, 2.

6 HIERONYMUS (pater ecclesiae), Chronicon: ad annum mundi 1971 (= 46 a. Chr.)

7 GAIUS SUETONIUS PAULLINUS, Caesar, 43, 2.

8 Mit *Custodes* sind Spione gemeint, die diejenigen aufzuspüren hatten, die die Verordnungen zu umgehen suchten.

9 PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, Annales, 3, 28, 1-3.

10 Zu Horaz vgl. BIELER, L., Geschichte der römischen Literatur, II, 37-51.

11 Vgl. Der Kleine Pauly, Art.: Ianus; Quirinus.

12 Vor AUGUSTUS war das Ianus-Tor der Überlieferung nach zweimal geschlossen worden: das erste Mal zur Zeit des NUMA POMPILIUS, des zweiten Königs von Rom, der von den Römern als der beispielhafte Sakralgesetzgeber und Friedensherrscher angesehen wurde, der das Volk einte und zivilisierte, und dann für kurze Zeit im Jahre 235 v. Chr. nach dem ersten Sieg der Römer über Karthago. Zur Zeit des AUGUSTUS wurde es gleich dreimal geschlossen: am 11. Januar 29 v. Chr., im Jahre 25 v. Chr. und später noch einmal zu einem nicht überlieferten Zeitpunkt, wahrscheinlich nach 10 v. Chr. Nach AUGUSTUS erfolgten noch Schließungen unter NERO und VESPASIANUS. Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus*, 30; Der Kleine Pauly, Art.: Ianus.

italische Macht und der Ruhm und die Majestät des Reiches ... wuchsen, wiederbelebt“<sup>13</sup>.

Doch der Widerstand gegen die Erlasse war so groß, dass AUGUSTUS gezwungen war, diese wenig später wieder zurückzunehmen: „Dieses (das Ehegesetz) hatte er in sehr viel strengerer Weise als die anderen Gesetze herausgebracht. Aber wegen der energischen Proteste der Opponenten konnte er es nur später durchsetzen, und dann unter Abschaffung oder Milderung eines Teils der Strafen, unter Gewährung einer Legisvakanz von drei Jahren und unter Erhöhung der Prämien“<sup>14</sup>. Der Dichter PROPERZ<sup>15</sup>, in eine Freundin verliebt, die er aber offensichtlich nicht heiraten konnte, zeigte sich erleichtert über die Rücknahme des Gesetzes: „Du hast Dich sicher gefreut, Cynthia, dass das Gesetz, von dem wir, als es veröffentlicht wurde, ... befürchteten, es würde uns auseinanderreißen, zurückgezogen wurde“<sup>16</sup>.

Bei dem Projekt handelte es sich sicher nicht um eine direkte Verpflichtung zur Ehe und zum Kindersegen, sondern um einen Versuch, die Zahl der Ehen und Kinder zu erhöhen. Die Einführung der *Custodes* deutet jedoch darauf hin, dass bereits eine nicht näher bekannte Erbunfähigkeit der *caelibes et orbi*, der Unverheirateten und der zwar Verheirateten, aber Kinderlosen, und der Verfall der dadurch herrenlos gewordenen Güter an den Staatsschatz vorgesehen war.

HORAZ bedauert das Scheitern des Projektes. Er vergleicht das römische Volk mit anderen großen Volksstämmen: „Dort<sup>17</sup> sorgt sich die untadelige Frau um die Stiefkinder, die ihre Mutter verloren haben; die mit einer Mitgift ausgestattete Frau beherrscht nicht den Ehemann; die Frau gibt sich nicht dem Zauber eines Ehebruchs hin; die größte Mitgift der Eltern besteht in der Tugend und in der Keuschheit, die, in sicherer Verbindung, vor einem anderen Mann zurückschreckt. Sündigen ist Ruchlosigkeit, d.h. der Preis dafür ist der Tod ... Wir dagegen hassen die unversehrte Tugend; die unseren Augen entzogene begehren wir eifrig. Wozu dienen die traurigen Klagen, wenn die Schuld nicht mit harter Strafe beseitigt wird, was nützen die Gesetze, die ohne gute Sitten leer sind?“<sup>18</sup> Und LIVIUS<sup>19</sup> resümiert in unverkennbarer Anspielung auf das

13 QUINTUS HORATIUS FLACCUS, *Carmina*, 4, 15.

14 GAIUS SUETONIUS PAULLINUS, *Augustus*, 34, 2.

15 Zu Properz vgl. BIELER, L., *Geschichte der römischen Literatur*, II, 60-64.

16 SEXTUS PROPERTIUS, *Elegiae*, 2, 7.

17 Gemeint ist bei den Skythen und Geten. Die Skythen waren eine große Stammesgruppe auf dem Gebiete der heutigen Ukraine, die Geten ein mächtiger Stammesverband zwischen der untersten Donau und dem Ost-Balkan. Vgl. Der Kleine Pauly, Art.: Getai; Skythai.

18 QUINTUS HORATIUS FLACCUS, *Carmina*, 3, 24, 17-36.

Projekt des AUGUSTUS und sein Scheitern: „Nec vitia nostra ... pati possumus nec remedia - In den heutigen Zeiten können wir weder unsere Laster ertragen noch die Heilmittel“<sup>20</sup>.

## 2. Die *Lex Iulia de maritandis ordinibus* aus dem Jahre 18 v. Chr.

Das Scheitern des Projektes von 28/27 v. Chr. wurde als politische Niederlage empfunden. Allerdings kann nicht ausgeschlossen werden, dass AUGUSTUS die Schwierigkeiten durchaus gesehen und vielleicht sogar absichtlich provoziert hat, um die Kräfte aufzurütteln und um sich zu scharen, die einer moralischen Erneuerung aufgeschlossen gegenüberstanden.

Nach seinen langen Aufenthalten von 27 bis 25 in Spanien und von 22 bis 19 v. Chr. in Griechenland und Kleinasien griff er das Projekt erneut auf. Er stützte sich dabei lediglich auf die Macht eines Volkstribunen. Denn die ihm angetragene Alleinherrschaft lehnte er ab: „Während des Konsulats des Marcus Vinicius und Quintus Lucretius und später des Publius Lentulus und Gnaeus Lentulus und ein drittes Mal während des Konsulats des Paullus Fabius Maximus und Quintus Tuberonis (19, 18, 11 v. Chr.) waren sich der Senat und das römische Volk darin einig, dass ich zum alleinigen *Curator legum et morum*, ausgestattet mit der höchsten Macht, gewählt werden sollte. Ich aber nahm kein Amt an, das gegen die Gewohnheiten der Väter verstieß. Das, was der Senat dann von mir verlangte, erfüllte ich *per tribuniciam potestatem*, und in dieser Gewalt erbat und erhielt ich fünfmal einen Amtskollegen“<sup>21</sup>. Schon wenige Jahre vorher hatte er jede Alleinherrschaft zurückgewiesen: „Zur Diktatur, die mir in meiner Abwesenheit und in meinem Beisein sowohl vom Volk wie auch vom Senat im Konsulatsjahr des Marcus Marcellus und Lucius Arruntius (22 v. Chr.) angeboten wurde, habe ich Nein gesagt ... Das mir damals offerierte Konsulat, das ich alljährlich auf Lebenszeit bekleiden sollte, habe ich ebenfalls nicht angenommen“<sup>22</sup>.

Dagegen erhielt er die ganze tribunizische Macht. Schon ein Jahrzehnt früher hatte er gewisse Befugnisse der republikanischen Volkstribunen übertragen bekommen, nämlich die *sacrosanctitas*, die persönliche Immunität, und das *ius auxilii*, das Appellationsrecht. Das alte tribunizische Recht, Senat und Volksversammlung einzuberufen und beiden Anträge vorzulegen, sowie das *Veto* recht gegen jede staatliche Aktion oder Beamtenhandlung und die *coercitio*

19 Zu Livius vgl. BIELER, L., Geschichte der römischen Literatur, II, 51-55.

20 TITUS LIVIUS, Ab Urbe condita libri: praefatio, 9.

21 AUGUSTUS, Res gestae, 6.

22 AUGUSTUS, Res gestae, 5.

das Recht, Gehorsam gegen seine Anordnungen zu erzwingen und gegebenenfalls mit Strafen durchzusetzen, kamen jetzt hinzu. Außerdem erhielt er, da er das jahrelang<sup>23</sup> bekleidete *imperium* des Konsuls abgelegt hatte, das prokonsularische *imperium* auf Lebenszeit. Dies sollte im Unterschied zur üblichen Regelung, aber durchaus im Rahmen republikanischer Ordnung, auch innerhalb der Stadt Rom wirksam und dem aller anderen Prokonsuln vorgeordnet, also ein *imperium maius*, sein. Später wurde ihm noch das Vorrecht zuerkannt, zu jedem Zeitpunkt in der Versammlung des Senates Anträge einreichen zu können<sup>24</sup>. Durch den Einsatz der tribunizischen Gewalt hatte er die Möglichkeit, eine Gesetzgebung in seinem Sinne einzuleiten, auch wenn er mit staatsmännischer Klugheit betont: „An *auctoritas*, Autorität, überragte ich alle, an *potestas*, Amtsgewalt, aber besaß ich nicht mehr als meine Kollegen in meinen Ämtern“<sup>25</sup>.

Im Jahre 18 v.Chr. suchte die durch ein Plebiszit approbierte und nach AUGUSTUS - er war Mitglied der *gens Iulia* - benannte *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, die Bereitschaft zur Ehe zu fördern. Damit wurde das Projekt aus dem Jahre 28/27 v.Chr. erneut aufgegriffen, diesmal aber nicht, zumindest nicht in erster Linie, durch Förderung der Zeugung von Nachkommenschaft, sondern durch indirekte Sanktionen.

Die *caelibes* eines gewissen Alters, wahrscheinlich zwischen 25 und 60 Jahren bei den Männern und zwischen 20 und 50 Jahren bei den Frauen, die nicht innerhalb von 100 Tagen nach möglichem Erhalt einer Erbschaft, ganz gleich ob als Alleinerbe oder als besonderer Erbe, heirateten oder sich wenigstens verlobten, gingen der Erbschaft verlustig und konnten sie auch später nicht mehr antreten - *capere*. Wahrscheinlich traf die Bestimmung jedoch nur die begüterten *caelibes*, die über ein Vermögen von mehr als 100.000 Sesterzen bei den Männern und von mehr als 50.000 Sesterzen bei den Frauen verfügten. Die Bestimmung traf zudem nicht die *cognati* in der geraden Linie bis zum dritten Grad und in der Seitenlinie bis zum sechsten Grad. Wurden durch die Sanktion Güter frei, so fielen sie wahrscheinlich den nach dem *ius antiquum* nächstmöglichen Erben zu. Erst wenn auch diese fehlten, gelangten sie als *bona vacantia* in das *aerarium*, in den Staatsschatz<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Am 19. August 43 v.Chr. erzwang er vom Senat seine erste Wahl zum Konsul. Am 1. Januar 31 v.Chr. wurde er zum dritten Mal Konsul und von da an kontinuierlich Jahr für Jahr bis 23 v.Chr., seinem elften Konsulat. In der Mitte dieser letzten Konsulatsperiode stellte er das Amt zur Verfügung. Später bekleidete er nur noch einmal, im Jahre 5 v.Chr., das Amt. Vgl. WELLS, C., Das römische Reich, 62.

<sup>24</sup> Vgl. WELLS, C., Das römische Reich, 63.

<sup>25</sup> AUGUSTUS, *Res gestae*, 34.

<sup>26</sup> Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus*, 52-53.

CASSIUS DIO berichtet: „Augustus schlug verschiedene Gesetze vor ... Den Unverheirateten legte er harte Strafen auf“<sup>27</sup>.

Auch andere Sanktionen wurden gegen die *caelibes* vorgesehen. So wurden sie von Schauspielen und öffentlichen Festen ausgeschlossen. Als vom 1. bis 3. Juni 17 v. Chr. auf Anordnung des AUGUSTUS in Rom die *Ludi saeculares* gefeiert wurden, machte der Senat allerdings eine Ausnahme und gestattete wenige Tage zuvor in einem *senatusconsultum* vom 23. Mai auch den *caelibes* die Teilnahme<sup>28</sup>.

Die Ehe zwischen *ingenui* und *libertini* wurde für legitim erklärt. Lediglich die Senatoren und ihre Nachkommen in direkter Linie bis zum dritten Grad waren weiterhin davon ausgeschlossen. Kinderfreudige Ehepaare genossen im öffentlichen Leben eine bevorzugte Behandlung. Ihre Karriere wurde erleichtert<sup>29</sup>. „Er (Augustus) setzte Prämien für die aus, die heirateten und Kinder zeugten. Und da in den wohlhabenden Kreisen die Männer sehr viel zahlreicher waren als die Frauen, erlaubte er denen, die es wollten, ausgenommen die Senatoren, auch die Freigelassenen zu heiraten, und setzte fest, dass ihre Kinder ehelich seien“<sup>30</sup>.

### 3. Die *Lex Iulia de adulteriis coercendis* aus dem Jahre 17 oder 16 v. Chr.

Im Anschluss an das Plebiszit der *Lex Iulia de maritandis ordinibus* verlangten zahlreiche Senatoren von AUGUSTUS ein weiteres Eingreifen. Das allzu frivole Leben der Jugendlichen sollte eingedämmt werden. Denn gerade darin bestünde eine der Ursachen für die mangelnde Neigung der Jugendlichen zur Ehe. Die Senatoren trugen ihr Anliegen nicht ohne gewisse ironische Anspielungen auf das ebenfalls recht freizügige Leben des Imperators vor<sup>31</sup>.

Schon MARCUS ANTONIUS, wegen seiner Affäre mit KLEOPATRA in Misskredit geraten, hatte seinem Mitregenten in rohen Antwortbriefen vorgeworfen: „Warum hast Du Dich mir gegenüber so geändert? Weil ich bei der Königin (Kleopatra) schlafe? Sie ist meine Frau. Ist sie es erst jetzt oder nicht schon seit neun Jahren? Und Du, schläfst Du nur bei Drusilla (Livia Drusilla, Frau des Augustus)? Wahrscheinlich hast Du doch, wenn Du diesen Brief liest, auch schon bei Tertulla oder Terentilla oder Rufilla oder Salvia Titisenia oder bei

27 CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 54, 16, 1.

28 Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus*, 54.

29 Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus*, 53-54.

30 CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 54, 16, 1-2.

31 Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus*, 56.

allen zusammen geschlafen. Kommt es denn darauf an, wo und mit wem man seine Lust befriedigt?“<sup>32</sup>

Auch die Tochter des AUGUSTUS, an sich sehr streng erzogen, suchte nach wenig Glück in ihren Ehen dieses anderswo: „Sie ließ an schwelgerischer Wollust nichts aus, was eine Frau schändlicherwise tun oder sich gefallen lassen kann: Die Größe ihres Glücks bemaß sie nur nach der damit gewährten Zügellosigkeit ihrer Schande. Was ihr beliebte, hielt sie für erlaubt“<sup>33</sup>.

AUGUSTUS antwortete auf die Anträge der Senatoren mit der Aufforderung, auf die Zucht ihrer eigenen Frauen zu achten, wie er es selbst bei seiner Frau LIVIA tue. Einem ihm vorgeführten Jugendlichen, der zuerst mit einer verheirateten Frau Ehebruch begangen und sie dann geheiratet hatte, legte er keine Strafe auf, sondern ließ es nach einer Ermahnung dabei bewenden. Aber dann griff er doch das Votum des Senats auf und ließ im Jahre 17 oder 16 v. Chr. durch ein Plebiszit die *Lex Iulia de adulteriis coercendis* über die Unterdrückung des Ehebruchs approbieren<sup>34</sup>.

Es ging dabei um die Zurückdrängung der Intimbeziehungen mit verheirateten Frauen - *adulterium* - und unverheirateten Frauen - *stuprum* - sowie um die Verfolgung der Kuppelei - *lenocinium*. Dem *pater familias* wurde es erlaubt, den im eigenen Haus oder im Haus des Schwiegersohnes auf frischer Tat ertappten Ehebrecher zusammen mit der eigenen ehebrecherischen Tochter zu töten. Auch dem Ehemann wurde das Recht zugestanden, den Ehebrecher zu töten, jedoch nur wenn es sich um einen Kuppler, Schauspieler, Freigelassenen o.ä. handelte. Seine ehebrecherische Frau durfte er dagegen nicht töten. Er war jedoch gehalten, sich von ihr zu scheiden, wenn er sie auf frischer Tat ertappt hatte.

Der Ehemann sowie, wohl in Unterordnung, der *Pater familias* konnten innerhalb von 60 Tagen nach der Scheidung den Ehebruch anzeigen. Als Strafen waren vorgesehen: die Verbannung; bei Frauen der Verlust der Hälfte der Mitgift wahrscheinlich zugunsten des Mannes oder die Konfiszierung - *publicatio* - eines Drittels der Güter; bei Männern die Konfiszierung der Hälfte des Vermögens. Nach fünf Jahren galt der Ehebruch als verjährt und konnte nicht mehr verfolgt werden<sup>35</sup>.

---

32 GAIUS SUETONIUS PAULLINUS, Augustus, 69.

33 GAIUS VELLEIUS PATERCULUS, *Historia Romana*, 2, 100. AUGUSTUS sah sich später, 2 v. Chr., gezwungen, die Konsequenzen zu ziehen und IULIA zu verbannen.

34 Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus*, 56-59.

35 Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus*, 59-60.

#### 4. Die *Lex Papia Poppaea* aus dem Jahre 9 n.Chr.

AUGUSTUS setzte sich hartnäckig für die Durchführung der Gesetze ein. Vielen gelang es jedoch, die Gesetze zu umgehen, indem sie rein formell Kleinkinder heirateten und damit nicht mehr unter die *caelibes* fielen.

Um das Jahr 4 n.Chr. ergriff AUGUSTUS deshalb eine neue Initiative und stellte die *orbi*, die zwar Verheirateten, aber Kinderlosen, auf die gleiche Stufe der *caelibes*<sup>36</sup>. Als sich im Jahre 9 n.Chr. die Legiskanz dem Ende neigte, verlangten einige aus dem Ritterstand öffentlich die Rücknahme des Gesetzes. AUGUSTUS war zu einem Kompromiss gezwungen. Die am 1. Juli 9 n.Chr. approbierte *Lex Papia Poppaea* erhöhte die Prämien für die kinderfreudigen Ehepaare, behielt die bisherigen Maßnahmen gegen die *caelibes* bei, war den *orbi* gegenüber jedoch weniger streng. Die *orbi* konnten, wenn sie innerhalb von zehn Monaten Kinder bekamen, die ihnen zustehende Erbschaft in Empfang nehmen, sonst nur zur Hälfte<sup>37</sup>.

HORAZ beschreibt den Erfolg der Bemühungen des Imperators: „Das Vaterland, von treuem Begehren bewegt, verlangt nach seinem *Caesar*. Denn der Bulle durchweilt sicher das Land, Ceres, Göttin der Feldfrüchte, und die hehre Fruchtbarkeit nähren die Felder, die Seefahrer durchstoßen ruhige Meere, die Redlichkeit scheut sich sogar, einen Tadel auszusprechen, die *casta domus*, das keusche Haus, wird von keiner Schändung verunreinigt, Sitte und Gesetz haben die ruchlosen Laster bezähmt, die niedergekommenen Mütter werden gelobt wegen der Kinder, die (dem Vater) gleichen, die Gewissheit der Strafe erstickt jedes Verbrechen“<sup>38</sup>.

## II. DER ÜBERGANG DER ALTRÖMISCHEN ZIVILPROZESSORDNUNG VON DER FORM DER *LEGIS ACTIO* ZU DER DER *FORMULA*

Das volle Recht, einen gerichtlichen Prozess zu führen, hatte im altrömischen Recht der *Pater familias*<sup>39</sup>: „Wenn der *Pater* die seinem in die Selbständigkeit

<sup>36</sup> Das Gesetz ist nicht näher bekannt.

<sup>37</sup> Vgl. SPAGNUOLO VIGORITA, T., *Casta domus*, 75-76.

<sup>38</sup> QUINTUS HORATIUS FLACCUS, *Carmina*, 4, 5.

<sup>39</sup> Vgl. MELILLO, G. / GIUFFRÉ, V. / PALMA, A., *Il processo civile romano*, 30.



entlassenen Sohn überreichten Dinge verwaltet hat, ist er auch gegenüber dem Sohn zur Durchführung der *actio negotiorum gestorum* verpflichtet<sup>40</sup>.

Aber auch dem *Filius familias* konnte dieses Recht zufallen<sup>41</sup>: „Der *Filius familias* kann keine *actio* in seinem eigenen Namen führen, außer es handelt sich um die *iniuriarum*, um die *quod vi aut clam*, um die eines *depositum* und um die eines *commodatum*, wie Iulianus meint“<sup>42</sup>. - „Ebenfalls der *Filius familias* ist zur Anstrengung der *actio* verpflichtet, wenn er die Möglichkeit dazu hat“<sup>43</sup>. - „Die straf- wie zivilrechtliche *actio* steht dem *Filius familias* zu. Stirbt der Sohn jedoch nach der *litis contestatio*, so geht das *iudicium* auf den Vater über“<sup>44</sup>.

Sogar die Tochter konnte das Recht erhalten, eine *actio* durchzuführen<sup>45</sup>: „Einer Frau und einem Mündel können keine *actiones populares* zugebilligt werden, es sei denn, die Situation beträfe sie direkt“<sup>46</sup>.

Sklaven waren dagegen von der Anstrengung einer *legis actio* ausgeschlossen: „Mit Sklaven kann es keine *actio* geben“<sup>47</sup>.

## 1. Die *legis actiones*

POMPONIUS<sup>48</sup> führt die Entfaltung der *legis actiones* auf die Zeit des Zwölftafelgesetzes<sup>49</sup> zurück: „Aus diesen Gesetzen wurden fast zur gleichen Zeit die *actiones* entworfen, mit denen die Personen untereinander disputieren konnten. Sie (die *Decemviri*) wollten die *actiones* sicher und feierlich, damit das Volk sie nicht nach eigenem Gutdünken zusammenstellte. Und dieser Teil des Ord-

40 Dig. Iust., 3, 5, 36, 2 (Paulus).

41 Vgl. MELILLO / GIUFFRÉ / PALMA, Il processo civile romano, 28-33.

42 Dig. Iust., 44, 7, 9 (Paulus).

43 Dig. Iust., 10, 4, 12, 1 (Paulus).

44 Dig. Iust., 5, 1, 57 (Ulpianus).

45 Vgl. MELILLO / GIUFFRÉ / PALMA, Il processo civile romano, 28-33.

46 Dig. Iust., 47, 23, 6 (Ulpianus).

47 Dig. Iust., 50, 17, 107 (Gaius).

48 Während POMPONIUS eine recht exakte zeitliche Vorstellung von der Ausformung der *legis actiones* hat, lässt GAIUS, der ungefähr zur gleichen Zeit wie POMPONIUS lebte, die genaue zeitliche Einordnung offen. Er weist lediglich auf die *Veteres* als die Begründer hin. Vgl. Inst. Gaii, 4, 11.

49 Zum Zwölftafelgesetz cf. Das Zwölftafelgesetz. Texte, Übersetzungen und Erläuterungen von R. DÜLL. München, <sup>5</sup>1976; MEIRA, Sílvio A. B., A Lei das XII Tábuas: fonte do direito público e privado, 3a ed. Rio de Janeiro, 1972.

nungsgefüges wird *legis actiones* genannt, d.h. *actiones legitimae*. So entstanden zur gleichen Zeit diese drei Rechtssektoren. Denn mit dem Zwölftafelgesetz entstand aus den *iura* das *ius civile*, und aus eben den *iura* wurden die *legis actiones* geformt<sup>50</sup>.

Die *Institutiones Iustiniani* erklären den Begriff der *legis actio*: „Die *actio* ist nichts anderes als das Recht, mittels eines Prozesses das zu erlangen zu suchen, was einem zusteht“<sup>51</sup>. - „Der Begriff *actio* hat besonderen und allgemeinen Charakter. Man nennt nämlich *actio* jedwede Prozessinstanz, sei sie *in rem*, sei sie *in personam*. Im Begriff *petitio* scheinen die *actiones in rem* auf, im Begriff *persecutio* sind, wie ich meine, die außerordentlichen Prozesse erfasst, wie die im Falle eines *fideicommissum* und andere, bei denen es nicht um die Ausführung eines ordentlichen Rechtes geht“<sup>52</sup>.

Grundsätzlich sind zwei Arten von *actiones* zu unterscheiden<sup>53</sup>: „Es scheint das Richtigeste zu sein, von zwei *genera* der *actiones* auszugehen, von denen *in rem* und denen *in personam*. Diejenigen, die aus den *genera* der *sponsiones* vier unterscheiden wollen, beachten nicht, dass sie einige *species* wie *genera* behandeln“<sup>54</sup>. - „Die *genera* der *actiones* sind zwei: eine *in rem*, die *vindicatio* genannt wird, und die andere *in personam*, die *condictio* heißt. Die *actio in rem* ist die, durch die wir eine uns gehörende Sache zu erhalten suchen, die ein anderer in Besitz hat. Sie richtet sich immer gegen den, der die Sache besitzt. Die *actio in personam* ist dagegen die, mit der wir gegen jemanden vorgehen, der uns gegenüber verpflichtet ist, etwas zu tun oder zu geben. Sie richtet sich immer gegen diesen“<sup>55</sup>.

Des Näheren wird erläutert: „Die *actio* ist *in rem*, wenn wir behaupten, dass uns ein materielles Objekt gehört, oder wenn wir behaupten, dass uns ein *ius* zusteht, wie das *ius utendi fruendi* oder das *eundi agendi* oder das *aquae ducendae* oder das *altius tollendi* oder das *prospiciendi*, oder wenn die *actio* der Gegenpartei auf Bestreitung zielt“<sup>56</sup>. - „Die *actiones in rem* heißen *vindicatones*. Die *in personam* dagegen heißen *condictiones*. Bei ihnen behaupten wir, dass uns etwas gegeben oder getan werden muss“<sup>57</sup>.

50 Dig. Iust., 1, 2, 2, 6 (Pomponius).

51 Inst. Iust., 4, 6, princ.

52 Dig. Iust., 50, 16, 178, 2 (Ulpianus).

53 Vgl. MELILLO / GIUFFRÉ / PALMA, Il processo civile romano, 40-42.

54 Inst. Gaii, 4, 1.

55 Dig. Iust., 44, 7, 25, princ. (Ulpianus).

56 Inst. Gaii, 4, 3.

57 Inst. Gaii, 4, 5.

Es gibt daneben aber auch gemischte *actiones*: „Einige *actiones* haben zwei Ziele, *in rem* und *in personam*. So etwa die *actio familiae erciscundae*, die den Miterben zukommt, um das Erbe aufzuteilen. Das Gleiche muss von der *actio communi dividundo* gesagt werden, die denen gewährt wird, die Güter in Gemeinschaft besitzen und die die Güter aufteilen wollen. Weiter ist die *actio finium regundorum* zu nennen, die sich zwischen denen abspielt, die angrenzende Ländereien haben. In diesen drei Urteilen ist der *iudex* berechtigt, einem jeden der Streitenden *ex bono et aequo* eine Sache zuzuteilen, und wenn der Teil des einen zu groß erscheint, diesen zu einer bestimmten Geldsumme zugunsten des anderen zu verurteilen“<sup>58</sup>. - „*Actiones* sind *mixtae*, bei denen jede der Parteien *actor* ist, wie im Falle der *actiones finium regundorum, familiae erciscundae, communi dividundo* und des Interdikts *uti possidetis* und *utrubique*“<sup>59</sup>.

Eine fünffache Vorgehensweise war möglich: „*Per legem* ging man in fünffacher Weise vor: *sacramento, per iudicis postulationem, per conductionem, per iniunctionem, per pignoris capionem*“<sup>60</sup>. - „Die *actio sacramenti* hatte allgemeinen Charakter. In allen Fällen nämlich, in denen nicht vorgesehen war, dass man in anderer Weise vorgehe, wirkte man *per sacramentum* ... Wer den Prozess verlor, zahlte die *summa sacramenti* als Strafe. Die Summe ging an die Staatskasse, *in publicum*“<sup>61</sup>. - „*Per iudicis postulationem* schritt man vor, wenn das Gesetz eine bestimmte Vorgehensweise für einen bestimmten Fall vorsah“<sup>62</sup>. - „*Condicere* bedeutete in ursprünglicher Sprache ‚aufrufen‘. Deshalb hieß diese *actio* zutreffend *condictio*, weil nämlich der Kläger die Gegenpartei dazu aufrief, innerhalb von dreißig Tagen zur Aufnahme des Richters anwesend zu sein“<sup>63</sup>. - „Auch *per manus iniunctionem* handelte man nach den Vorgaben des Gesetzes ... Und dem *iudicatus* war es nicht erlaubt, sich aus der *manus* zu befreien und legal die eigene Verteidigung zu betreiben. Wer keinen *vindex* beibrachte, wurde vom Kläger in sein Haus gebracht und dort gebunden“<sup>64</sup>. - „*Per pignoris capionem* agierte man in einigen Fällen legal auf der Basis der *mores*, in anderen Fällen auf der Basis der *leges*“<sup>65</sup>.

---

58 Inst. Iust., 4, 6, 20.

59 Dig. Iust., 44, 7, 37, 1 (Ulpianus).

60 Inst. Gaii, 4, 12.

61 Inst. Gaii, 4, 13.

62 Inst. Gaii, 4, 17.

63 Inst. Gaii, 4, 18.

64 Inst. Gaii, 4, 21.

65 Inst. Gaii, 4, 26.

## 2. Die *formulae*

Die *Lex Aebutia*, deren Erlassjahr unsicher ist, die aber sicher vor AUGUSTUS verabschiedet worden ist, brachte den Durchbruch zu den *formulae*: „Alle diese *legis actiones* wurden langsam immer mehr verhasst. Denn durch eine übertriebene Spitzfindigkeit der *Veteres*, die in jener Epoche die Ordnungen schufen, war eine Situation entstanden, dass wer auch nur den kleinsten Fehler machte, den Prozess verlor. Deshalb wurden durch die *Lex Aebutia* und die zwei *Leges Iuliae* die *legis actiones* abgeschafft, so dass der Prozess auf mündlichem Wege durch Worte, die bei der Verhandlung gesprochen wurden, d.h. *per formulas*, geführt wurde“<sup>66</sup>.

Die *formula* umfasst vier Teile: die *demonstratio*, die *intentio*, die *adiudicatio* und die *condemnatio*: „Die *demonstratio* ist der Teil der *formula*, in dem die Sache aufgezeigt wird, um die es sich handelt ... Die *intentio* ist der Teil der *formula*, in dem der Kläger sein Verlangen darlegt ... Die *adiudicatio* ist der Teil der *formula*, in dem der Richter seine Entscheidungsgewalt über die Sache erhält ... Die *condemnatio* ist der Teil der *formula*, in dem der Richter die Gewalt empfängt, zu verurteilen oder freizusprechen“<sup>67</sup>.

## SCHLUSS

Die auf dem Quellenbefund beruhenden Studien zeigen, dass ein solches Studium nicht immer leicht ist, dass es bei konsequenter Anwendung aber zu einer wesentlichen Bereicherung der Kenntnis des altrömischen Ehe- und Prozessrechtes führt.

---

<sup>66</sup> Inst. Gaii, 4, 30.

<sup>67</sup> Inst. Gaii, 4, 39-43.

## KIRCHENGERICHTE *SECUNDUM* UND *PRAETER* *LEGEM*\*

von Rik Torfs

Die glorreichen Tage der *societas perfecta* sind vorbei<sup>1</sup>. Heute würde es kaum einem in den Sinn kommen, die Kirche so zu beschreiben. Bedeutet dies dann, dass wir heute nur noch mit einer Kirche als *Communio*, als Volk Gottes oder als Leib Christi zu tun hätten? Auf der Ebene offizieller Rede und theologischer Betrachtungen scheint es fast so. Trotzdem, und damit sage ich nichts Neues, ist das *societas perfecta*-Denken nicht tot<sup>2</sup>. Weil Strukturen stärker sind als Ideen? Vielleicht. Aber nicht ausschließlich. Manchmal gilt nämlich das Gegenteil und Ideen sind stärker als Strukturen, so wie die politische Übertragung der Aufklärungsidee in einigen Ländern bewiesen hat.

Es gibt noch einen anderen Grund, warum der Schatten der *societas perfecta* noch immer über dem Kirchenrecht hängen bleibt, nämlich dieser: Es ist keine unmittelbare Alternative erkennbar. Schön und gut, die Kirche als eine *Communio*, aber wo findet man dabei die Kanonistik? Es muss doch um mehr gehen als um eine juristische Beschreibung der Abwesenheit des alten Modells? Oder gibt es so etwas wie „negatives Kirchenrecht“? Diese Fragen sind ungemain spannend. Vielleicht zu spannend für einen Kanonisten. Darum werde ich sie nicht stellen. Ich möchte lieber mit einer einfachen Beschreibung beginnen, nicht von möglichen neuen Normen *de lege ferenda*, aber von dem schwierigen Exodus aus dem *societas perfecta*-Gedanken. Wie macht sich der Mensch los von etwas Ungeliebtem, ohne das er aber doch nicht auskommt? Diese Frage werde ich zuerst behandeln, mit allen Konsequenzen, die mit diesem Problem verbunden sind. Ich werde also auch verpasste Chancen und unvermutete Schwierigkeiten miteinschließen. Von einer Beschreibung des gegenwärtigen Denk-Klimas komme ich dann zum Kirchengenicht. Kann es innerhalb der Kirche zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine wichtige Rolle spielen? Eine andere als heute? Und wenn ja, welche Rolle dann, und wie?

---

\* Die Übersetzung erstellte St. LUNZE.

<sup>1</sup> GRANFIELD, P., *The Rise and Fall of Societas Perfecta: Concilium* 7 (1982) 3-9.

<sup>2</sup> TORFS, R., *The Roman Catholic Church and Secular Legal Culture in the Twentieth Century: Studia Historiae Ecclesiasticae* 25 (1999) 1-20.

## I. EXODUS AUS DEM *SOCIETAS PERFECTA*-DENKEN

Was tun Bischöfe, Kirchenrechtler, Verwaltungsmitarbeiter, die immer stillschweigend in einer *societas perfecta* gewirkt haben und plötzlich zu hören kriegen, dass die zugrundeliegenden theologischen Voraussetzungen überhaupt nicht stimmten? Im widrigsten Fall warten sie auf ihre Pensionierung. Aber gewöhnlich werden sie nach einem Ausweg suchen, der die neuen Ideen integriert, ohne dass der *modus vivendi* vollständig verändert werden müsste. Praktisch hat das innerkirchlich zu einer zweischichtigen Arbeitsweise geführt.

Eine mögliche erste Reaktion auf den Niedergang des *societas perfecta*-Gedankens besteht darin, ihn *ratione materiae* zu begrenzen. Eigentlich bedeutet das, die kirchliche Autorität denkt genauso autonom und handelt unabhängig wie zuvor. Aber das *Terrain*, auf dem sich diese Unabhängigkeit abspielt, ist kleiner als vorher und schließt näher an das Religiöse und Spirituelle im engeren Sinne an. Kurzum, die Kirche bleibt so autonom wie zuvor, aber das Spielfeld ist beschränkter. Dieser Ansatz kann auf verschiedene Weise in der Praxis umgesetzt werden. Beispielsweise kann man sich stärker auf Gebiete des Kirchenrechtes konzentrieren, die spezifisch religiös sind, so wie Sakramentenrecht oder liturgisches Recht. Man gewinnt den Eindruck, dass mehr Spitzen-Kanonisten als früher genau in diesen Bereichen aktiv sind. Zurecht natürlich und mit viel Erfolg, wenn ich hier an Autoren wie John HUELS denke<sup>3</sup>. Aber gleichzeitig trifft all jene, die in dieser Materie arbeiten, der Vorwurf nicht, sie seien mit der juristischen Ordnung einer parallelen Gesellschaft beschäftigt. Hier begegnen wir vielleicht etwas, das man ein *ius perfectum* nennen könnte<sup>4</sup>. Die Kirche ist vielleicht keine vollkommene Gesellschaft, die für sich selbst steht. Aber das Recht, das sie promulgiert und anwendet, hat eine völlig andere Dynamik als säkulares Recht. Es ist freundlicher, milder, pastoraler, korrigiert bei Zeit und Gelegenheit seine eigene Härte. Das wirft die folgende Frage auf: Obgleich das *ius perfectum* faktisch ein autonomes Handlungsfeld schafft, auf eine Art, die sich gar nicht so sehr von der *societas perfecta* unterscheidet, ist der Diskurs doch zurückhaltender. Das kanonische Recht entpuppt sich nicht mehr als ein Rivale für das säkulare Recht. Rivalität ist freilich ein hässliches Wort. Kirchenrecht steht für milde Werte. So ungefähr lautet der zugrundeliegende, implizierte Gedanke. Die Wirklichkeit ist natürlich komplexer. Beispielsweise schließt eine solide theologische Fundierung der Sakramente einen streng juristischen Umgang damit nicht aus.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. HUELS, J.M., *More Disputed Questions in Liturgy*. Chicago 1996; HUELS, J.M., *Principles of Liturgical Adaptation in Light of Justice and Forgiveness: CLSA Proceedings 61 (1999) 1-25*.

<sup>4</sup> TORFS, *Roman Catholic Church*, 13-14.

Scheinbare Zurückhaltung taucht auch in der kanonistischen Diskussion während der Periode zwischen Konzil und Kodex auf, als exotische Experimente gang und gäbe waren. Der Begriff *Strafrecht* war unpopulär, *Disziplinarrecht* schien maßvoller. Auf diese Weise wurde noch einmal unausgesprochen von einem *societas perfecta*-Zusammenhang Abstand genommen. Disziplinarrecht ist immer das Recht einer bestimmten Teilgruppe, einer Berufsvereinigung oder eines Sportvereins, innerhalb eines breiteren und gesellschaftlich anerkannten Kontexts. Die *societas perfecta* wird aufgegeben, indem man das *Handlungsfeld* der kirchlichen Autorität beschränkt. Innerhalb dieses Handlungsfeldes wendet die Kirche ein völlig eigenes Recht an, eine Art *ius perfectum*. Ein einziges Mal hat dieses *ius perfectum* bei weltlichen Juristen Anklang gefunden. Das war der Fall bei den *latae sententiae*-Strafen. Etwas Seltsames passierte. Im neunten der zehn Prinzipien, die die Generalversammlung der Bischofssynode 1967 billigte, um als wichtigste Prinzipien Grundlage für das neue kirchliche Gesetzbuch zu sein<sup>5</sup>, wird auf eine weitest mögliche Abschaffung von *latae sententiae*-Strafen gedrängt. Zur gleichen Zeit fanden progressive weltliche Juristen diese Rechtsfigur gerade innovativ. Der Delinquent wird doch wirklich ernst genommen. Er wird mit der Analyse und Beurteilung seines Vergehens befasst. Einen Moment lang entstand eine fremde Verbindung zwischen *latae sententiae*-Strafen und der permissiven Gesellschaft. Aber nur einen Moment lang natürlich: Meist kam das *ius perfectum* nicht für den Export in Betracht.

Die zweite mögliche kanonistische Reaktion geht noch einen Schritt weiter. Hier zieht sich die kirchliche Autorität nicht ausschließlich auf vertrautes religiöses Terrain zurück. Der Kodex des kanonischen Rechts, die legislativen Aktivitäten des Gesetzgebers, der Aktionsradius der Kirchenrechtler schrumpft nicht sogleich. Nur werden kirchenrechtliche Aktivitäten, selbst wenn sie sehr säkular aussehen, anders qualifiziert und bekommen einen anderen Namen.

---

<sup>5</sup> „Principia quae codicis iuris canonici recognitionem dirigant“: Communicationes 1 (1969) 84-85.

„DE RECOGNOSCENDO IURE POENALI 9. In recognitione iuris poenalis Ecclesiae, principium reducendi poenas in Codice stabilitas, nemo est qui non acceptet. Verum suppressionem omnium poenarum ecclesiasticarum, cum ius coactivum, cuiuslibet societatis perfectae proprium, ab Ecclesia abiudicari nequeat, nemo canonistarum admittere videtur.

Mens est ut poenae generatim sint ferendae sententiae et in solo foro externo irrogentur et remittantur. Quod ad poenas latae sententiae attinet, etsi a non paucis earum abolitio proposita sit, mens est ut illae ad paucos omnino casus reducantur, imo ad paucissima eaque gravissima delicta.“

Zenon GROCHOLEWSKI<sup>6</sup> zum Beispiel unterstreicht, dass sogenannte „administrative“ Konflikte auch eine spirituelle Dimension haben<sup>7</sup>.

Der Kern der Angelegenheit kann durch eine Geschichte verdeutlicht werden, die der deutsche Kanonist Norbert RUF vor einigen Jahren erzählte<sup>8</sup>. Vor dem Freiburger Landgericht war ein Erzpriester der russisch-unierten Kirche wegen eines Sittlichkeitsdelikts angeklagt. Zuvor hatte aber bereits ein kanonischer Strafprozess vor dem Kirchengericht in Freiburg stattgefunden - im Auftrag der Kongregation für die Glaubenslehre. Der Verteidiger des Erzpriesters beantragte bei dem weltlichen Gericht, den Offizial als Zeugen zu laden. Dieser jedoch berief sich auf seine Eigenschaft als Seelsorger, wodurch er nach deutschem Recht nicht als Zeuge aussagen musste. Ein Offizial als Seelsorger? Was das sein könnte, fragte sich das säkulare Gericht. Der Offizial antwortete auf Latein: *Salus animarum in Ecclesia suprema semper lex esse debet*, nach dem Schlusssatz von c. 1752. Das weltliche Gericht und später auch die Berufungsinstanz begnügten sich mit dieser Antwort. Der Erzpriester wiederum wurde zu einer zweijährigen Gefängnisstrafe verurteilt. Natürlich nicht weil der Offizial Seelsorger war, obgleich er genau aus diesem Grund nicht als Zeuge hatte aussagen müssen.

Aber nicht nur der Offizial tritt als Seelsorger auf, auch der ordentliche kirchliche Richter, so wie Karl-Heinz SELGE ausgeführt hat<sup>9</sup>. SELGE unterscheidet zwischen *cura animarum* und *cura pastoralis*, wobei die letztere weiter sei und Seelsorge miteinschließe. Aus dem bekannten c. 517 § 2, der von der pastoralen Sorge um eine Pfarrei bei Priestermangel handelt, werde deutlich, dass auch Laien pastorale Sorge ausüben könnten, *a fortiori* also auch Seelsorge. SELGE erklärt übrigens gut, warum das Amt des Kirchenrichters ein Amt in der Seelsorge ist. Seine Argumentation folgt folgender Linie: Soweit der Richter durch seine Rechtsprechung, die örtliche Seelsorge zu verwirklichen hilft, übt er *mittelbare* Seelsorge aus. Obgleich es in der Rechtsprechung auch um einen pastoralen Dienst geht, hat der Richter nicht automatisch mit Seel-

6 GROCHOLEWSKI, Z., De ordinatione ac munere tribunalium in ecclesia ratione quoque habita iustitiae administrativa: EIC 48 (1992) 75.

7 Vgl. auch die Studie von VAN DEN HOUT, A.J.T., L'ecclésiasticalità del processo contenzioso-ordinario e del contenzioso-amministrativo. Rom 1998.

8 RUF, N., Zum pastoralen Standort des Diözesengerichtes: PUZA, R. / WEIB, A. (Hrsg.), Iustitia in caritate. Festgabe für Ernst RÖBLER zum 25jährigen Dienstjubiläum als Offizial der Diözese Rottenburg-Stuttgart. (AIC 3) Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1997, 396-405.

9 SELGE, K.-H., Der kirchliche Richter als Seelsorger im ordentlichen Ehenichtigkeitsverfahren erster Instanz: GÜTHOFF, E. / SELGE, K.-H. (Hrsg.), Festgabe F.X. WALTER zur Vollendung des 65. Lebensjahres. Fredersdorf 1994, 31.



sorge im engeren Sinn zu tun. Er tritt aber doch als Seelsorger auf, wenn er während des Verfahrens Aufgaben wahrnimmt, die mit individueller Seelsorge zu tun haben. Hier ist seine Seelsorge *unmittelbar*, obgleich sein Richteramt nur zum Teil mit der Seelsorge verbunden ist. Denn Hauptaufgabe bleibt es, kompetent den Prozessverlauf zu organisieren. Sein Amt ist deswegen nicht monofunktionell, sondern ein multifunktionelles Amt in der Seelsorge. Diese Facetten werden umso deutlicher, wenn der Richter persönlichen Rat oder konkrete Anleitung im Prozess gibt<sup>10</sup>.

Die Geschichte von RUF und die gut aufgebaute Argumentation von SELGE zeigen, wie selbst im Prozessrecht - einem nicht sonderlich lebendigen Rechtsgebiet, das doch einiges technisches Geschick erfordert - eine rein juristische Herangehensweise in Frage gestellt wird. Der Mensch, der urteilt, ist ein Seelsorger.

Es wird deutlich, wie ein anderer Ansatz für Recht, eine Art *ius perfectum*-Denken, in zunehmendem Maße auf das Kirchenrecht abfärbt. Eine neue, scheinbar mildere Sichtweise für das Recht bleibt nicht auf typisch kirchliche Bereiche so wie liturgisches Recht, das Lehramt oder das Sakramentenrecht beschränkt. Sie verändert auch Verwaltungsverfahren und macht den Richter zum Seelsorger. Kurzum, das ganze Gebiet der alten *societas perfecta* wird langsam durch das *ius perfectum* erobert<sup>11</sup>.

Hinter dem offiziellen Bild verbergen sich Spannungsfelder. Es besteht nicht nur eine sichere Spannung zwischen Seelsorge und dem Urteil des Richters, ganz gewiss in konkreten Fällen. Darüber hinaus ist die Suche nach der Wahrheit und prozessrechtliche Korrektheit nicht immer problemlos kombinierbar. Sicherlich nicht in der Praxis. Formalismus, der auf der prozessualen Ebene unvermeidbar ist, gefährdet die Seelsorge und in gewissem Sinn auch die Wahrheit<sup>12</sup>. Ein Prozessfehler, der zur Nichtigkeit eines Urteils<sup>13</sup> führt, das

<sup>10</sup> SELGE, Der kirchliche Richter, 41.

<sup>11</sup> Ein anderes Beispiel. Rechte und Pflichten der Gläubige scheinen den Menschenrechten in der säkularen Gesellschaft sehr ähnlich. Aber das scheint nur so. Aus theologischen und ekklesiologischen Erwägungen gibt es einen wesentlichen Unterschied. Vgl. HERRANZ CASADO, J., *Renewal and Effectiveness in Canon Law: StudCan 23* (1994) 5-31.

<sup>12</sup> Ähnliche Spannungen tauchen bei der Diskussion auf, ob das Prozessrecht nun das subjektive oder das objektive Recht schützt. Vgl. ROBERTI, F., *De processibus*. Rom 1941, 73-74, Nr. 26: „Omnes moderni doctores finem processus iuris actionem statuunt; inter se autem non conveniunt cum agitur de statuendo proprio eius fine. Etenim plures affirmant processum formaliter ordinari ad executionem iuris obiectivi seu legis, indirecte vero tueri iura subiectiva. Alii contra contendunt finem proximum esse executionem iuris subiectivi, ex qua indirecte etiam ius obiectivum executioni mandatur.“

materiellrechtlich unumstößlich der Wahrheit entspricht, ist hierbei eine interessante Veranschaulichung. Prozessrecht ist oft zu hart für den Seelsorger und für den Wahrheitssuchenden zu gewunden<sup>14</sup>.

Aber kommen wir zurück zum Exodus aus der Welt der *societas perfecta*. Dieser wird nicht so sehr gekennzeichnet durch die implizierte Frage nach Strukturen, die auf theologische Erneuerungen antworten. Viel wichtiger ist: Wie bleibt am Ende eine traditionelle, stark autonome Arbeitsweise bestehen ohne dass die Kirche als *societas perfecta* als Grundlage hierfür dient? Der Ausweg bestand zunächst in einem *ratione materiae*-Rückzug auf vertrautes, theologisch gefärbtes Terrain, was über ein *ius perfectum* erfolgte. In einer zweiten Phase beeinflusste der theologisch gefärbte *ius perfectum*-Ansatz das ganze Recht.

Die beschriebene Arbeitsweise, sowohl in ihrer ersten, vorsichtigen Form als auch in ihrer zweiten, kühneren Gestalt, ist offensichtlich defensiv. Der Kanonist schränkt sich ein. Weil er nicht länger den Schein aufrecht erhalten will, er sei mit dem juristischen Rahmen für die *societas perfecta* beschäftigt, wird er mehr ein außergewöhnlich theologisch inspirierter Kanonist, sogar ein Seelsorger. Das hat Folgen. In einem gesellschaftlichen Kontext, in dem das Recht einfach allgegenwärtig ist, wird der Kanonist auf juristischer Ebene ein Amateur. Er agiert innerhalb klar gezogener Grenzen und folgt der dem Kirchenrecht eigenen Logik. Kollidiert der Ansatz des Kanonisten mit säkularer Recht, dann bedarf es teurer Ziviljuristen, um zu retten, was zu retten ist. Sie können beispielsweise darauf hinweisen, dass ein passendes Verständnis von Religionsfreiheit auch ein gutes Stück Autonomie für die Kirchen mitumfasst. Viele Bischöfe geben der Sicht des weltlicher Juristen, der sie *ad extra* verteidigt, mehr Gewicht als dem Kanonisten, der niemals ein gefährlicher Gegenspieler ist. Im spezifisch kirchlichen Zusammenhang kann er immer vollkommen legal neutralisiert werden.

Mit dieser Vorgehensweise habe ich Schwierigkeiten, vor allem aus zwei Gründen, die unzweifelhaft in theologische Begriffe übersetzt werden können, aber die in ihrem Wesen nicht zur Theologie gehören.

Der erste Grund ist die Trübsal und die Aussichtslosigkeit, die mit einer Defensivstrategie verbunden ist. Wer allein seine Grenzen, seine Besitzstände, seine Rechtspositionen verteidigt, der schafft nicht. Darüber hinaus erwächst seltsamerweise nach einiger Zeit der Eindruck, dass das, was verteidigt wird,

13 Zu bestimmten Aspekten dieser Frage vgl. THÉRIAULT, M., The Nullity of Some Processual Acts in Light of Canon 124: Forum 1994, Nr. 1, 29-42.

14 Natürlich gibt es keineswegs einen Widerspruch zwischen *iustitia* und *veritas* auf theoretischer Ebene. Vgl. zu diesem Thema GROCHOLEWSKI, Z., *Iustitia ecclesiastica et veritas*: Periodica 84 (1995) 7-30.

nicht etwas Rechtmäßiges, sondern ein Privileg ist. Ein Eindruck, wie er bei der Verteidigung der Festung Europa bisweilen auftaucht. Argwohn kommt auf. Wer etwas absolut behalten will, meint vielleicht, dass er zukünftig auf legitime Weise etwas Gleichwertiges nicht erwerben kann. Was er nun hat, wird niemals zurückkommen, wenn es jemals verloren geht.

Aber da ist mehr. Angesichts der reichen Tradition der Kanonistik, des Einflusses, den sie auf das säkulare Recht ausübte, ist es beschämend feststellen zu müssen, dass sie sich selbst aus theologischen Gründen für ein Rechtsverständnis entscheidet, das für die Gesellschaft im allgemeinen nicht mehr wirklich relevant ist. Wenn ein theologisches Verständnis für Kirchenrecht bedeutet, dass es fortan kein wirkliches Recht mehr ist, sondern eine formelhafte *Legitimation* des herrschenden theologischen Denkens, dann ist der Preis wirklich hoch. Kann und muss nicht etwas gegen diese defensive Haltung und juristisch-technische Verkürzung getan werden? Diese Frage drängt sich auf.

Ich denke, dass in der Tat etwas getan werden kann und muss. Denn von den Kirchenführern wird unterschätzt, dass der unheilvolle Gedanke eines strategischen Rückzugs *ratione materiae* oder auf methodischer Ebene noch nicht bedeutet, dass sich der weltliche Richter weiterhin Eingriffe in innerkirchliche Angelegenheiten enthielte. Monsignore Ruud HUYSMANS sprach darüber auf dem alle zwei Jahre stattfindenden Studientreffen der Arbeitsgruppe niederländischsprachiger Kanonisten (WNC) im Dezember 2000: Das eigenartige Kirchenrecht spielt kaum eine Rolle bei Problemen, die die säkulare Sphäre betreffen, ähnlich bürgerlich-rechtlicher Ansprüche in Fällen sexuellen Missbrauchs<sup>15</sup>. Natürlich erstaunt solches auf den ersten Blick: Die Kirche besetzt weniger Terrain oder besetzt es anders, als wenn sie es noch als profilierte *societas perfecta* tat. Sie scheint also weniger ambitioniert und doch hat sie es öfter als zuvor mit Eingriffen von weltlichen Richtern zu tun. Das trifft natürlich nur zu, wenn der strategische Rückzug der Kirche einhergeht mit einem ständig expandierenden weltlichen Recht, einem weltlichen Recht, das mehr Terrain besetzt und in seiner Regulierung zwingender wird.

## II. VERBINDUNG ZUR MODERNEN GESELLSCHAFT

Die fortschreitende Verrechtlichung der modernen Gesellschaft ist für einige eine bedauerliche Verdeutlichung eines allbeherrschenden Individualismus. Immer nur Rechte und nie Pflichten. Das Klagelied ist bekannt. Aber obschon Exzesse nicht ausbleiben, darf auch der emanzipatorische Aspekt des Rechts nicht vergessen werden. Menschenrechte brachten zum Beispiel nach dem

---

<sup>15</sup> HUYSMANS, R.G.W., Geen rol kerkrecht in kwestie aansprakelijkheid bisschop, Jg. 28, 2000, 695-696.

Zweiten Weltkrieg eine echte Befreiung mit, die während des Nationalsozialismus schwer zu finden war. Kurzum, trotz des Risikos einer Überbewertung, ein gut ausgebautes Kirchenrecht kann einen wertvollen Berührungspunkt zwischen Kirche und Welt darstellen. Innerhalb der Vorreiterfunktion des Rechts im Allgemeinen scheint vor allem die Rolle der Gerichte und ihrer Rechtsprechung von großer Bedeutung. Mit etwas Übertreibung kann der Gedanke formuliert werden, dass die Zukunft des Kirchenrechts vor allem davon abhängt, ob die Kirchengerichte funktionieren oder nicht. Wenn eine Norm auf dieser Ebene nicht analysiert und interpretiert werden kann, bleibt sie eine bloße Absichtserklärung, profiliert sich vornehmlich ideologisch auf Kosten ihrer rechtlichen Effektivität.

Ein Problem ist nun, dass es hier und da an Kirchengerichten fehlt. Ich meine damit überhaupt nicht, dass die meisten Kirchengerichte nicht gut arbeiten. Das Gegenteil ist wahr. Aber sie kämpfen mit einem doppelten Handicap. Sie operieren in einem System, in dem es keine Gewaltenteilung oder ein Gleichgewicht der Gewalten gibt. Und sie sind fast ausschließlich mit Ehesachen beschäftigt. Dieses doppelte Handicap ist allerdings womöglich weniger doppel, als es scheint: Gerade weil Gewaltenteilung in der Kirche nicht akzeptiert wird, bleibt für Kirchengerichte nicht viel anderes übrig, als sich auf das pastoral sehr bedeutsame, aber kirchenpolitisch ziemlich unwichtige Eherecht zu stürzen. Auf anderen Gebieten ist nicht viel zu erreichen, denn Kirchengerichte sind nur ungenügend unabhängig.

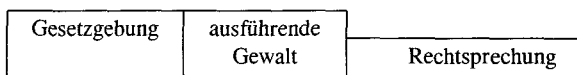
Kann es anders sein? Ich lasse im Augenblick alle *de lege ferendae*-Lösungen außen vor. Auch Qualitätserfordernisse für den kanonischen Prozess, wie sie Salvatore BERLINGÒ bereits 1993 formulierte, lasse ich unberührt<sup>16</sup>. BERLINGÒ nennt drei Voraussetzungen, von denen die Publizität der Akten für die Parteien und das echte technische Recht auf Verteidigung auch heute umsetzbar sind. Sein dritter Punkt, ein deutlicher Unterschied zwischen den Parteien und dem Beschlussorgan wie auch die Unabhängigkeit des Richters ist schon schwieriger. Um es wirklich zu konkretisieren, bedarf es einer Form von Gewaltenteilung. Aber ihr Fehlen hat in vielen Augen eine theologische Grundlage. Der Traum von einem unabhängigen Kirchengericht darf also nicht als eine bald zu realisierende Wirklichkeit betrachtet werden.

Kirchenrechtlich eher akzeptabel und mit gutem Willen erreichbar ist ein partikularrechtliches Modell, in dem das Kirchengericht in ein weiter gefasstes

<sup>16</sup> BERLINGÒ, S., Il diritto al ‚processo‘ (can. 221 § 2 CIC) in alcune procedure particolari: Persona y Derecho. Suplemento ‚Fidelium iura‘ de derecho y deberes fundamentales del fiel 3 (1993) 339-358, i.c. 354-357.

Rechtsamt eingegliedert wird<sup>17</sup>. Natürlich muss c. 135 § 3 immer im Blick bleiben: Richterliche Gewalt, die Richter oder Kollegialgerichte besitzen, ist auf die vom Recht vorgeschriebene Weise auszuüben und darf nicht delegiert werden, es sei denn, die Vornahme der Handlung bereitet ein Dekret oder Urteil vor. Problemen in diesem Bereich kann man meiner Ansicht zuvorkommen, indem man das Rechtsamt breiter fasst und über den Charakter eines Organs der richterlichen Gewalt hinausgeht<sup>18</sup>. Richterliche Gewalt spielt in diesem Vorschlag eine Doppelrolle, ist ein Scharnier. Sie bleibt Teil der drei Gewalten, die in c. 135 § 1 aufgeführt werden<sup>19</sup>. Und zugleich bildet sie einen zentralen Bestandteil des einzurichtenden Rechtsamtes. Was also die gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt angeht, bleibt das Schema wie es war.

drei Gewalten {



Die Rechtsprechung stellt eine der drei Gewalten dar, aber *de iure* fehlen auf diözesaner Ebene Verwaltungsgerichte und *de facto* werden gewöhnliche Streitigkeiten kaum vorgebracht. Höchstens ist von einem *revival* des Strafprozesses die Rede, wobei sich die Situation von Land zu Land unterscheidet. Darum nimmt die Rechtsprechung in der grafischen Darstellung der innerkirchlichen *trias politica* auch nur einen kleineren Raum ein als gesetzgebende und ausführende Macht.

Aber welche anderen Dienste als die des traditionellen Kirchengerichts sollten durch das zukünftige Rechtsamt angeboten werden? Zunächst wird es beste-

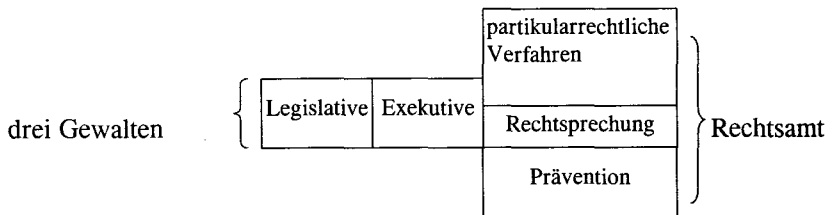
<sup>17</sup> Das Rechtsamt hängt mit dem Anwendungsbereich und dem Spielraum kirchlichen Rechts zusammen. Natürlich sind auch andere Punkte wichtig: eine verbesserte Arbeitsweise, rationellere Organisation und kritische Selbstbeurteilung des Kirchengerichts. Siehe hierzu u.a. HACK, M.A., *Selected Issue in the Administration of a Diocesan Tribunal (Everything They Don't Teach in Canon Law Class)*: CLSA Proceedings 58 (1996) 187-209.

<sup>18</sup> Eine breitere Konzeption kann natürlich auch bei der richterlichen Gewalt erfolgen, durch stärkerem partikularrechtliche Gebrauch der existierender Möglichkeiten oder durch eine bessere Anwendung des Bestehenden. Sh. zu diesem und zu anderen Aspekten den sehr kreativen Artikel von LÜDICKE, K., *Möglichkeit und Notwendigkeit einer partikularrechtlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit in Deutschland*: DPM 6 (1999) 55-70.

<sup>19</sup> CORECCO, E., *Nature et structure de la sacra potestas dans la doctrine et dans le nouveau code de droit canonique*: RDC 34 (1984) 389, sieht die einfache Tatsache der Teilung in drei Gewalten als eine bedauernde theologische Rückentwicklung.

hende partikularrechtliche Verfahren bündeln müssen, ob nun zur Konfliktvermeidung diözesane Schlichtungsstellen im Rahmen des c. 1733 eingerichtet wurden oder besondere Verfahren darstellen, wie beispielsweise in Fällen sexuellen Missbrauchs oder der Meinungsäußerung von Theologen. Sind diese Gremien unabhängig oder sind sie Teil von Kollegialgerichten im Sinne von c. 135 § 3? Das hängt vollkommen davon ab, wie es die diesbezüglichen partikularen Normen vorsehen. Zwar kann der Bischof einerseits eine Selbstbindung herbeiführen, andererseits kann er die Rechte, die ihm aus c. 381 zukommen, nicht definitiv übertragen.

Ein letztes Feld für das Rechtsamt fällt in die präventive Arbeit. Entwürfe für allgemeine Statuten oder konkrete Verträge, die Konflikte vermeiden helfen sollen, gehören durchaus dazu. Gewiss sind auch Überschneidungen mit säkularem Recht an der Tagesordnung, so dass die formelle Beteiligung oder strukturelle Mitarbeit von Ziviljuristen notwendig ist. Das alles führt zu folgendem Schema:



Bemerkenswert ist, dass die traditionelle richterliche Gewalt Verbindungspunkt ist, an dem horizontale Achse (die drei Gewalten) und vertikale Achse (das Rechtsamt) aufeinandertreffen. Das Rechtsamt korrigiert auch die Mängel der horizontalen Achse, indem die in ihrer Reichweite begrenzte richterliche Gewalt weiter ausgebaut wird. Was die traditionelle richterliche Gewalt an Verfahren nicht bietet, wird durch partikularrechtliche Verfahren aufgefangen. Gleichzeitig können partikularrechtliche Verfahren ins Leben gerufen werden, die nicht zur richterlichen Gewalt zählen. Meiner Meinung nach ist hier auch Arbitration von externer Seite anzusiedeln.

Das vorgestellte Modell scheint offenbar auf der Hand zu liegen, aber es greift tiefer in das System ein, als der oberflächliche Beobachter vermuten mag. Denn das Rechtsamt bringt das weltliche Recht wieder dichter zur Kanonistik. Die richterliche Gewalt kommt abgeschwächt aus dem rein kirchlichen Zusammenhang zum Vorschein: Weil es kein Gleichgewicht der Gewalten gibt, nimmt die Rechtsprechung nur einen Teil des Raumes ein, den Gesetzgebung und Verwaltung abdecken. Die Ergänzung, die hier geschieht, erfolgt *praeter legem*. Die besonderen Verfahren, um die es geht, sind weniger typisch kirchlich als universale Normen. Sie nehmen Gestalt auf lokaler Ebene an, der Ein-

fluss und die implizierten Forderungen der säkularen Rechtskultur werden nie fern sein. Auch die Einheit der Gewalten wird womöglich Änderungen ausgesetzt sein. In einem partikularrechtlichen Verfahren, das nach allgemeiner gesellschaftlicher Glaubwürdigkeit trachtet, kann unmöglich Gewicht auf den Bischof als obersten Richter gelegt werden. Selbst die Erwähnung dieses Gedankens ist kontraproduktiv. So ein Ansatz ruft gewiss Argwohn hervor, während die universalrechtlich bestimmte Rolle des Bischofs auch dann unberührt bleibt, wenn sie im partikularrechtlichen Verfahren nicht ausdrücklich Erwähnung findet.

Anders ausgedrückt: Ein partikularrechtliches Verfahren entzieht sich *de iure* nicht dem Prinzip der Einheit der Gewalten, so wie es zum Beispiel in c. 381 indirekt ausgedrückt wird<sup>20</sup>. *De facto* scheint dieses jedoch psychologisch unrealisierbar zu sein. Unrealisierbar und vielleicht gar nicht so gemeint. Ein Bischof, der ein partikularrechtliches Verfahren ins Leben ruft, ist dazu nicht verpflichtet. Die Entscheidung zur Einführung so eines Verfahrens impliziert auf Seiten des Bischofs einen gewissen Willen zur Gewaltenteilung. Diesem Willen kann strukturell nicht völlig gefolgt werden: Wenn er sich in einem späteren Stadium nicht dem Ausgang des von ihm selbst eingeführten „gewaltenteilten“ Verfahrens unterwerfen will, kann er dazu sicherlich nicht gezwungen werden. Aber da befinden wir uns schon auf dem Gebiet der Vollstreckung. Bei der Erarbeitung des partikularrechtlichen Verfahrens kann der ultimative Wille zum Vorbehalt niemals das Wort führen.

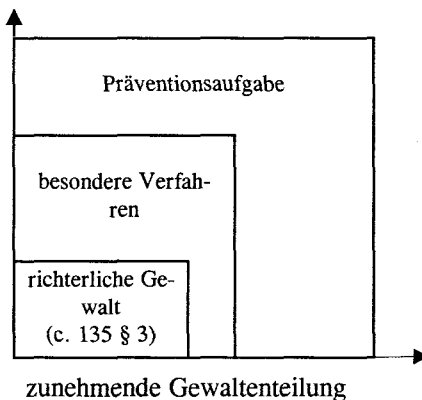
Bei den *präventiven* Aktivitäten des Rechtsamtes gibt es eine noch größere Annäherung an die Welt des säkularen Rechts. Die vorbeugende Arbeit gilt natürlich zum einen der Vermeidung innerkirchlicher Konflikte. Zum anderen will sie auch die Spannungsfelder mit der säkularen Gesellschaft auf ein Minimum reduzieren. Präventive Arbeit auf diesem Gebiet hält zugleich Ausschau nach möglichen ziviljuristischen Folgen der Politik des Bischofs und seiner programmatischen Einrichtungen. Das führt nicht zu einer unbedingten Ergebenheit an gesellschaftliche Moden. Viel mehr ist es nützlich, eventuelle säkulare Rechtsfolgen von Kirchenpolitik vorab abzuwiegen und einzuschätzen. Einige mögliche Fragen: Greift der weltliche Richter ein, wenn der Bischof Beschlüsse fasst, ohne dem vorgeschriebenen innerkirchlichen Verfahren zu folgen? Ist der Bischof zivilrechtlich haftbar für die Handlungen seiner Priester? Für *alle* Handlungen? *Aller* seiner Priester? Wenn die Antwort auf einige dieser Fragen etwas beunruhigend klingt, dann ist es am Bischof einzuschätzen, was ihn ein eventuell „prophetisches“ Auftreten kostet. Das fällt dann unter die Überschrift Kirchenrecht und Wirtschaft. Wie dem auch sei, weil die

<sup>20</sup> Denn *potestas* in c. 381 § 1 wird als *potestas regiminis* betrachtet. Vgl. BIER, G., in *Münsterische Kommentar zum CIC*. Essen 1985f (Loseblattsammlung, Stand: 33. Erg.-Lfg. Juni 2000), 381, 6.

präventive Aufgabe auf die Erteilung von Ratschlägen begrenzt bleibt, wird sie normalerweise nicht vom Prinzip der Einheit der Gewalten tangiert. Es kann sein, dass es dem Ratgeber in präventiven Angelegenheiten aus *metus reverentialis* nicht gelingt, sich gegenüber dem Bischof eine genügende Unabhängigkeit zu bewahren. Aber das ist dann eher eine Folge der Unternehmenskultur, die das kanonische System erzeugt, als die Folge zwingender Normen, die zum System gehören.

Daraus scheint durchaus klar zu werden, dass die beiden Aufgaben des Rechtsamtes, die *nicht* zur richterlichen Gewalt gehören, weniger vom kanonischen Prinzip der Einheit der Gewalten geprägt sind. Das gilt in stärkerem Maße für den präventiven Bereich, der allein Ratschläge formuliert, als für die besonderen Verfahren, die doch noch signifikant mit der Rechtsprechung zu tun haben. Zugleich fällt auf, dass *in dem Maße*, wie die Distanz zur Einheit der Gewalten wächst, der Kontakt mit dem weltlichen Recht und dessen Einfluss zunimmt. Es gibt also eine positive Wechselwirkung zwischen dem zunehmenden Kontakt des kanonistischen Rechtsamtes mit der säkularen Rechtskultur und der zunehmenden Entwicklung hin zu einem System der Gewaltenteilung. Das führt zur folgenden Darstellung.

zunehmender Kontakt mit  
der säkularen Rechtskultur



Es bedarf kaum einer Darlegung, dass auf diese Weise das Rechtsamt auch eine allzu weltfremde Entwicklung des *ius perfectum* im Keim erstickt. Ein total theologisch gefärbtes Rechtsmodell wird immer weniger plausibel, wenn die Distanz zum engen Gebiet des c. 135 § 3 wächst.



### III. PRAKTISCHE AUSGESTALTUNG

Theorien sind dazu da, um theoretisch betrachtet zu werden. Ist das hier vorgestellte Modell auch praktisch realisierbar? Ist es möglicherweise zu teuer<sup>21</sup>? Bindet es zu viele Energien, die auf anderen Ebenen des kirchlichen Lebens bitter nötig sind? Ich denke, dass die Umsetzung durchaus machbar ist.

#### 1. Das Rechtsamt wird auf diözesaner Ebene eingerichtet, aber nicht jeder seiner Bereiche beschränkt sich notwendigerweise auf ein Bistum

Nur weil ein Bistum ein eigenes Offizialat hat, ein Offizialat, das es mit keinem anderen Bistum teilt<sup>22</sup>, heißt das nicht, dass es auch auf der Ebene der besonderen Verfahren und der Prävention ein einsamer Kämpfer sein muss. Es ist natürlich möglich, dass zwei oder mehr verschiedene Bistümer genau die gleichen besonderen Verfahren einführen und dabei dasselbe Personal anstellen. Letzteres wird oft notwendig sein, weil nicht ausreichend genügend unabhängige Kanonisten herumlaufen. Es ist ja schwierig, einem direkten Mitarbeiter des Bischofs, wie dem Offizial, eine Schlüsselfunktion in den besonderen Verfahren zukommen zu lassen. Und wer es doch tut, wird schwerlich den Eindruck von Unabhängigkeit und Unparteilichkeit erwecken. Was für den Bereich der besonderen Verfahren gilt, ist auch wahr für die Prävention. Verschiedene Diözesen können diesen Aspekt zusammenfassen.

---

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Problem auch LÜDICKE, Möglichkeit und Notwendigkeit, 69.

<sup>22</sup> Ein eigenes Offizialat ist die Regel, vgl. cf. canones 1419-1421. Interdiözesane Gerichte sind auch möglich, vgl. c. 1423 § 1. BONNET, P.A., I tribunali nella loro diversità di grado e di specie: BONNET, P.A. / GULLO, C. (Hrsg.), Il processo matrimoniale canonico. Vatikanstadt 1994, 197-198; MENDONÇA, A., The Structural and Functional Aspects of an Appeal Tribunal in Marriage Nullity Cases: StudCan 32 (1998) 441-500; MENDONÇA, A., The Structural and Functional Aspects of an Appeal Tribunal in Marriage Nullity Cases: MonEcc 124 (1999) 110-196; MENDONÇA, A., The Functional Aspects of an Appeal Tribunal in Marriage Nullity Cases: MonEcc 124 (1999) 350-404; ORTIZ, M.A., La competenza dei tribunali periferici secondo il grado di giudizio: IusEcc 9 (1997) 451-482.

Das vorhergehende kann wie folgt grafisch dargestellt werden.

						}Prävention }besondere Verfahren }Offizialat
Diözese a	Diözese b	Diözese c	Diözese d	Diözese e	Diözese f	

Durchgezogene Linien verdeutlichen getrennte Gremien mit getrenntem Personal. Gestrichelte Linien wiederum deuten Einrichtungen an, die mit einem übereinstimmenden Verfahren und mit demselben Personal von mehr als einer Diözese anerkannt werden. Ein Beispiel: Die Bistümer e und f haben ein gemeinsames Offizialat, teilen sich mit drei anderen Bistümern die besonderen Verfahren und das dazugehörige Personal und mit zwei anderen den Präventionsbereich. Das Rechtsamt des Bistums f besteht für sich selbst, kann auch die drei Teile zusammen tagen lassen, aber das heißt nicht, dass alle Teile exklusiv für ein Bistum arbeiten. Wenn sie für unterschiedliche Bistümer arbeiten, kann das für jeden Teilbereich des Rechtsamtes verschiedenartig sein.

## 2. Die inhaltliche Ausgestaltung des Rechtsamtes darf nicht gegen universales Recht verstoßen

Die theoretische Bedeutung dieses Prinzips ist wenig geheimnisvoll. Ein Gesetzgeber kann kein Gesetz promulgieren, das gegen ein höheres Gesetz verstößt<sup>23</sup>. Partikulare Normen können zwar *secundum* und *praeter legem* sein, aber nicht *contra*. Die reine Existenz des Rechtsamtes scheint mir in diesem Zusammenhang keine Probleme aufzuwerfen. Das Rechtsamt ergänzt die richterliche Gewalt, aber so, dass das Prinzip der Einheit der Gewalten nicht gefährdet wird. Auch zwei der drei Teilbereiche, die gemeinsam das Rechtsamt bilden, passen nahtlos in das System. Das gilt für das traditionelle Offizialat, das so bleibt, wie es immer gewesen ist. Das gilt ebenso für den präventiven Bereich, der als Ratgebereinrichtung ohne eigene Vollzugsgewalt gänzlich neben der *trias politica* steht. Allein bei der Ausgestaltung der besonderen Verfahren ist Vorsicht angesagt. Sie werden oft, *de facto*, ein Zwischenschritt zwischen der Entstehung des Konflikts und der Einstellung einer hierarchischen Berufung oder eines Strafprozesses sein. Selbstbindung der Obrigkeit

<sup>23</sup> Vgl. c. 135 § 2 *in fine*.

bleibt dabei möglich<sup>24</sup>. Beispielsweise kann sie für sich selbst festlegen, dass kein Strafverfahren ohne vorausgegangene formelle Schritte eingeleitet wird. Das Gegenteil trifft aber eben nicht zu. Der Bischof kann keine zusätzlichen Erfordernisse auferlegen, zum Beispiel die obligatorische Anrufung eines Versöhnungsausschusses, wenn der beschwerte Gläubige den Weg des unmittelbaren Rekurses nach Rom wählt. Selbst wenn das zusätzliche Verfahren nur dazu bestimmt ist, den gesetzlichen Schutz des Gläubigen zu verstärken, darf ihm nicht das Recht genommen werden, dass sein Fall so schnell, wie es der Kodex ermöglicht, einer Einrichtung der römischen Kurie vorgelegt wird<sup>25</sup>. Nur wenn der Betroffene das zwischengeschaltete besondere Verfahren annimmt, kann es angewandt werden<sup>26</sup>.

Es soll deutlich werden, dass die inhaltliche Ausgestaltung des Rechtsamtes vor allem auf der Ebene der besonderen Verfahren große Umsichtigkeit erfordert. Ein besonderes Verfahren ist kein Verwandter eines Privilegs. Selbst wenn es Vorteile bieten soll, darf es den im Kodex vorgeschriebenen Rechtsweg nicht auf zwingende Weise verzögern.

### 3. Das Rechtsamt wird nicht durch die Existenz interdiözesaner Rechtseinrichtungen überflüssig. Eine gute Koordination ist wichtig

Welchen Sinn hat es, für jedes Bistum ein Rechtsamt organisieren zu wollen, während auf der Stufe der Bischofskonferenz sehr oft bereits etwas Ähnliches besteht, wobei der Schwerpunkt vielfach auf dem weltlichen Recht liegt? Der wichtigste Grund, das in diesem Beitrag beschriebene Rechtsamt einzuführen, liegt darin, dass es die Kluft zwischen kanonischem und säkularem Recht so weit wie möglich verengt. Die Präsenz von sowohl kanonischer als auch ziviljuristischer Expertise auf der Ebene der Diözese führt zur Formulierung und Anwendung einer juristischen Strategie, wobei die Kombination von Kirchenrecht und weltlichem Recht *ab initio* bei den Handlungsoptionen berücksichtigt wird. Kanonisten und Ziviljuristen kommen ins Gespräch. Auf diese Weise werden sie gezwungen, sich in die Denk- und Argumentationsweise des anderen zu finden. Und selbst wenn im Rechtsamt nur Kanonisten sitzen, werden sie – ob sie es wollen oder nicht –, mit der zivilrechtlichen Welt in Kontakt

<sup>24</sup> TORFS, R., *Ecclesia Semper Reformanda: A European Perspective on the Future of the Law, the Journey Ahead*: CLSA Proceedings 61 (1999) 67-69.

<sup>25</sup> Einer solchen Arbeitsweise folgt auch COMMISSIE JUSTITIA ET PAX NEDERLAND, *Het recht als waarborg. Aanbevelingen tot verbetering van de kerkelijke rechtsgang*, Commissie Justitia et Pax-Nederland. Oegstgeest 1996, 71 S.

<sup>26</sup> Ob gegen diese Verfahren eine Berufung in Rom möglich ist, hängt vom Heiligen Stuhl ab. Vgl. LÜDICKE, *Möglichkeit und Notwendigkeit*, 66.

treten müssen, beispielsweise im Präventionsbereich, was zwangsläufig auf ihr Denken Einfluss haben wird.

Diese Integration wird in einem Modell mit nur einer fernen zivilrechtlichen Dienststelle auf der Stufe der Bischofskonferenz unbefriedigend erreicht. Die Dienststelle bekommt vielleicht ab und zu mit der *Pathologie* der juristischen Arbeit auf diözesaner Ebene zu tun, aber sie ist schwerlich in der Lage, an innovativen Denkprozessen teilzunehmen. Aber das kann das diözesane Rechtsamt sehr wohl. Auch die beteiligten Kanonisten können, wie erwähnt, ihrer Kreativität in einen fruchtbaren Dialog mit dem weltlichen Recht freien Lauf lassen. Sie ziehen sich nicht zurück in die für die Außenwelt bisweilen unergündlichen Umrisse des *ius perfectum*.

Naturgemäß macht das in diesem Beitrag beschriebene Rechtsamt die bestehenden Dienste auf interdiözesaner Ebene nicht überflüssig. Hier müssen nur klare Vereinbarungen getroffen werden.

#### **4. Die innere Organisation des Rechtsamtes kombiniert Anforderungen *secundum legem* und innovatives Denken *praeter legem***

Der Gerichtsvikar muss Lizentiat des kanonischen Rechtes und Priester sein (c. 1420 § 4). Das bedeutet streng genommen, dass einer der drei Teile des Rechtsamtes, nämlich das traditionelle Kirchengericht durch den Gerichtsvikar geleitet wird. Muss dieser auch an der Spitze des ganzen Rechtsamtes stehen? Sicher nicht. Nichts spricht dagegen, beispielsweise die übergeordnete Koordination in die Hände eines Laien zu legen, der weltlicher Jurist ist. Aber es gibt doch eine Bedingung: Die Funktion dieser Person darf die besondere, mit dem Offizialat verbundene Autonomie des Gerichtsvikars nicht antasten. Die Leitung des Rechtsamtes kann in der Koordination aller Teile bestehen, zum Beispiel im Bezug auf die Organisation gemeinschaftlicher Sitzungen und die effektive Verwaltung der beiden anderen Teile. Aber die inhaltliche Arbeit des Offizialats darf sie nicht beeinflussen. Die allein praktische Arbeit aber doch. Hier begegnet uns wieder die traditionelle Aufteilung Offizial - Leiter des Offizialats, wie sie in vielen Bistümern besteht.

Darüber hinaus hindert den Gerichtsvikar nichts, selbst die Leitung des Rechtsamtes zu übernehmen, was mir durchaus wünschenswert erscheint, hat er sich doch beträchtliche Kenntnisse der innerkirchlichen Verhältnisse erworben.

#### IV. DAS KIRCHENGERICHT *PRAETER LEGEM* - WEITERE FOLGEN

Die vorangegangenen Überlegungen zeigen, dass die Einrichtung eines Rechtsamtes keine Utopie bleiben muss. Das traditionelle Kirchengericht arbeitet in einem weiteren Umfeld und bewahrt gleichzeitig seine Eigenheiten. Die Kosten schrecken nicht sofort ab, da die meisten Anstrengungen durch mehrere Bistümer gemeinsam aufgebracht werden können. Natürlich geht die Einführung des hier vorgestellten Modells nicht von selbst. Es besteht nämlich für Kirchenführer keine Verpflichtung, mit der Idee eines Rechtsamtes in sich zu gehen. Wer nicht an diese Idee glaubt, wird den heutigen Zustand sicherlich auf sich beruhen lassen. Die Chance, dass man sich im Bereich der Kirchengerichte für einen *status quo* entscheidet, ist groß. Warum? Bischöfe geben gewöhnlich der Pastoral den Vorzug und glauben weniger an Strukturen. Dennoch unterscheidet sich hier der Ansatz von Land zu Land. Die Niederlande und Deutschland sind beispielsweise dem strukturellen Ansatz eher zugeneigt als Frankreich und Belgien<sup>27</sup>. In den Vereinigten Staaten gab es eine geraume Zeit lang bemerkenswerte Aufmerksamkeit für besondere Verfahren<sup>28</sup>. Nichtsdestotrotz, vielfach gewinnt die unmittelbare Pastoral. Ein anderer Grund, der Innovationen im Recht erschwert, ist genau die sich durchsetzende oft implizierte Entscheidung für ein Kirchenrecht als *ius perfectum*, in dem siehe nochmals c. 1752 - das Heil der Seelen das oberste Gesetz sein muss. Und ist dem Seelenheil durch stärker ausgebaute juristische Strukturen gedient? Diese arbeiteten doch nur individualistischen Entgleisungen zu, heißt es oft.

Soweit das Plädoyer des *advocatus diaboli*. Dass Recht und Pastoral einander nicht widersprechen, sondern eben bestätigen, ist eine These, die keiner weiteren Erörterung bedarf<sup>29</sup>. Eine Debatte über dieses Thema ist allerdings oft ste

<sup>27</sup> Dennoch werden insbesondere in den Niederlanden spannende Ideen zu einem nicht allzu strukturell ausgebauten Kirchenrecht entwickelt. Vgl. HUIZING, P. / WILLEMS, B.A., Sacramentele grondslag van kerkrecht: Tijdschrift voor Theologie 16 (1976) 244-262.

<sup>28</sup> Vgl. über Erfolg und Probleme VONDENBERGER, V., Effective Due Process Is Possible in the Church: StudCan 30 (1996) 163-176.

<sup>29</sup> Vgl. Ansprache von Papst JOHANNES PAUL II. an die Römische Rota, vor allem die Nummern 2, 4 und 7: AAS 82 (1990) 872-877. Zu Kommentaren dazu vgl. RINCÓN PEREZ, T., Juridicidad y pastoralidad del Derecho Canónico. Reflexiones a la luz del discurso del Papa a la Rota Romana de 1990: IusCan 31 (1991) 231-252; LLOBELI J., I principi del processo canonico: aporia, mimetismo civilistico o esigenza ecclesiale?: DirEccl 107 (1996) 125-143.

ril und abstrakt<sup>30</sup>. Darum also eine andere Frage: Was wären die Konsequenzen der Einrichtung eines Rechtsamtes? Es geht dabei nicht so sehr darum, die direkten Ziele, die für eine Einrichtung sprechen, noch einmal zu formulieren. Viel eher ist es hilfreich, einige mehr indirekte Folgen kurz zu analysieren. Ich sehe mindestens vier.

## 1. Der Ausbau eines „multikulturellen“ Kirchenrechts

Das Rechtsamt wendet auf der Ebene des Rechts ein System *offener Grenzen* an. Dem Fremden, *in casu* dem säkularen Recht, wird nicht länger misstraut. Es wird nicht mehr mit teuren Rechtsanwaltsrechnungen in Verbindung gebracht, wenn die Feste des kanonischen Rechts von außen bedrängt wird. In dem neuen Modell ist weltliches Recht bereits bei der Redaktion partikularrechtlicher Gesetzestexte im Blick, sei es auf eine bescheidene Art, nämlich auf der wenig spektakulären Ebene der Prävention. Auf diese Art wird Recht also *multikulturell*. Mit multikulturell meine ich aber nicht den Unterschied in Farbe und Geschmack, den das örtliche Kirchenrecht ausmacht und der auf anderen Volksbräuchen oder auf unterschiedlichen Traditionen innerhalb der verschiedenen Ortskirchen basiert. Der Begriff *multikulturell* meint die Integration zweier völlig verschiedener Arten, mit Recht umzugehen; nämlich der säkularen Methode und des kanonischen *ius perfectum*<sup>31</sup>. Die zentrale Frage ist dabei: Wie kann das Kirchenrecht seine Eigenheiten bewahren, während es friedlich mit einem weltlichen Rechtssystem zusammenlebt, das doch als Rahmen dient<sup>32</sup>? Die multikulturelle Gesellschaft auf juristischer Ebene.

## 2. Visitenkarte für Menschen am Rand der Kirche und außerhalb der Kirche

Das Rechtsamt tut mehr als innerkirchliche Konflikte vermeiden oder entschärfen zu helfen. Es ist auch eine Visitenkarte nach außen hin. Wenn das Amt gut ausgestaltet ist, der Gesetzgeber seine Rolle klar abgrenzt gegenüber weltlichen Gerichten und deutlich macht, dass er kein *privilegium fori* schaffen will, erweist er dem Ruf der Kirche einen Dienst. Menschen am Rand der Kirche und außerhalb der Kirche werden durch ein hochwertiges, transparentes Rechtsamt wahrscheinlich angenehm überrascht sein<sup>33</sup>.

30 Vor allem der Widerspruch zwischen der Pastoral und dem Strafrecht wird oft stark zur Geltung gebracht. Vgl. hierzu DE PAOLIS, V., L'applicazione della pena canonica: MonEccI 114 (1989) 70-73.

31 LLOBELL, I principi del processo canonico, 143.

32 Vgl. die Schlussfolgerungen von LÜDICKE, Möglichkeit und Notwendigkeit, 69-70.

33 Die erste Kategorie betrifft theoretisch die Bildung einer öffentlichen Meinung in der Kirche. Die zweite nicht. Vgl. aktuell über die öffentliche Meinung in der Kirche

Viele Menschen verfügen heutzutage nicht mehr über eine minimale Bildung und Kenntnis von Religion. Recht dagegen kommt wahllos in der gesellschaftlichen Szene zum Vorschein, hier noch als eine Ikone des Individualismus, dann wieder als emanzipatorische Kraft. Jeder Mensch kommt irgendwann mit dem Recht in Berührung. Nun, eine Religion, die eine glaubwürdige Herangehensweise an Recht zutage legt, erhöht die Glaubwürdigkeit ihres Handelns und auch, mittelbar aber unverkennbar, des Inhalts ihres Gedankengutes.

### 3. Ein indirekter Einfluss auf innerkirchliches Denken

Die äußeren Impulse, die von einem Rechtsamt ausgehen, können auch auf das Denkklima in der Kirche Einfluss haben. Die Gefahr des Stillstands, die ein geschlossenes System bedroht, liegt nicht wirklich auf der Lauer, wenn zum Beispiel über das Rechtsamt fremde Einflüsse hineinspielen. Unruhe und Verwirrung sind in der Kirche negativ belegte Begriffe. Sie haben aber auch eine positive Kehrseite und heißen dann Bewegung und Ideenreichtum. In einem Moment, da die Kirche in vielen Ländern Europas die Neigung hat, zahlenmäßig zurückzugehen und die Geborgenheit der eigenen Nische zu suchen, ist das Rechtsamt ein Fenster zur Außenwelt. Ein Blick hindurch lässt erkennen, wie Ruhe bisweilen auf ein Fehlen von Lebendigkeit hindeutet und Unruhe auf große Vitalität. Das Recht färbt dann das Leben der Kirche auf eine Art und Weise, die den begrenzten rechtlichen Rahmen bei weitem übersteigt.<sup>34</sup>

### 4. Das veränderte Profil des Kanonisten

Die Einrichtung eines Rechtsamtes beeinflusst das Profil des Kanonisten. Solange die meisten in der Praxis tätigen Kirchenrechtler sich ausschließlich mit dem Eherecht beschäftigen, bleibt das Kirchenrecht wider Willen ein *ius perfectum*. Der Gegensatz mit dem Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe einerseits und andererseits den kanonischen Auswegen, die dessen ungeachtet bestehen, führt oft zu dem Eindruck, der Spezialist im Ehe- und Eheprozessrecht sei ein Seiltänzer.<sup>35</sup> Er sitzt zwischen den Stühlen Theologie und Recht, zwi-

---

SCHWENDENWEIN, H., Der Einfluss der öffentlichen Meinungsbildung auf rechtsgestaltende Maßnahmen: DPM 6 (1999) 117-144.

34 Dieser Einfluss ist oft positiv, kann aber auch negativ sein. Vgl. Bischof F. KAMPHAUS, „Was Gott verbunden hat...“, zitiert nach RUF, Zum pastoralen Standort, 401: „Mehr als früher ist heute zu prüfen, ob eine Ehe gültig zustande gekommen ist ... Der Rechtsweg ist wichtig, das Allheilmittel ist er nicht. Er darf von den Betroffenen nicht missbraucht werden, in dem die Realität dem Recht angepasst wird.“

35 Einige plädieren diesbezüglich für eine deutlichere Haltung. Vgl. zum Beispiel DANEELS, F., Überlegungen zum kirchlichen Ehenichtigkeitsprozess: DPM 7 (2000) 29: „Weil andererseits der Ausdruck ‚nichtige Ehe‘ keineswegs bedeutet, dass nichts gewesen sei, wird nicht geleugnet, dass im Fall einer ungültigen Ehe irgend ein ande-

schen den Eigenheiten des Kirchenrechts und allgemeiner Rechtstechnik. Ein Beispiel: Nichtige Rechtshandlungen sind auch dem säkularen Recht wohlbekannt, aber die Nichtigkeit einer Ehe ist eine echte Ausnahme<sup>36</sup>. Ein Kirchengericht, das eine Ehe für nichtig erklärt, fasziniert die Menschen zweifellos, wird aber zumindest in Europa als eine höchst untypische Form des Umgangs mit Recht betrachtet.

Zum besseren Verständnis: Die Ehejudikatur hat unbezweifelt ihren Platz im innerkirchlichen Recht. Sie muss bleiben. In den vorhergehend dargelegten Vorstellungen verliert sie keineswegs ihre Bedeutung, sondern nur ihre Exklusivität. Die anderen Aktivitäten, die im Rahmen des Rechtsamtes stattfinden, haben jedoch eines gemein: Sie erfordern einen engeren Kontakt mit dem weltlichen Recht. Das bedeutet aber auch, dass der angehende Kirchenrechtler in seiner Ausbildung einer allgemeinjuristischen Grundausbildung bedarf ebenso wie einer gründlichen Einführung in das Staat-Kirche-Verhältnis - aus der Perspektive des säkularen Rechts. Ein Kurs in diesem letztgenannten Fach muss Klarheit über die Spielräume und Autonomie schaffen, die die Kirchen innerhalb des ziviljuristischen Systems genießen. Eine solche Problemstellung ist eine logische Folge des Abschieds vom Gedanken der *societas perfecta*, kombiniert mit intellektuellem Mut, um dem Reiz eines allumfassenden *ius perfectum* zu widerstehen.

Natürlich bleibt der Kanonist zuerst und vor allem ein Kanonist. Er muss nicht zugleich ein begnadeter Exeget und darüber hinaus noch ein scharfsinniger Ziviljurist sein. Genialität ist nur eine Möglichkeit. Aber der Kanonist muss sich doch die berühmte Kette von Fragen - übrigens ebenfalls der Titel eines großartigen Bildes von Paul GAUGUIN - vor Augen halten: *D'où venons-nous? Qui sommes-nous? Où allons-nous?* Für die erste Frage bedarf es guter theologischer Grundeinsicht. Die meisten Kirchenführer und Kanonisten sind sich bezüglich dieser Notwendigkeit im einigen. *Qui sommes-nous?* bezieht sich dann wieder auf das Selbstverständnis des Kanonisten. Hier gilt das Prinzip, dass ein Kirchenrechtler immer seine eigene Position und sein Tun in Frage stellen muss. Immer, und nicht nur zu Krisenzeiten, obgleich das in den letzten vierzig, fünfzig Jahren auf das gleiche hinausläuft. Die dritte Frage, *où allons-nous?* hat - auch, aber nicht ausschließlich - mit der Rolle des weltlichen Rechts bei der praktischen Umsetzung des Kirchenrechts zu tun. Der Kanonist

---

res Band als das Eheband bestehen könne. Ich meine jedenfalls, dass wir zweideutige Formulierungen bei der Vorstellung der Ehenichtigkeitsverfahren vermeiden und klar zum Ausdruck bringen müssen, dass sich diese Eheverfahren auf das Bestehen oder Nichtbestehen des Ehebandes von Anfang an beziehen.“

36 Vgl. zur Nichtigkeit von Rechtshandlungen die klassische Arbeit von ROBLEDA, O., *La nulidad del Acto Jurídico*. Rom 1964.



muss wissen, oder wissen, wie er herausfinden kann, was die ziviljuristische Qualität seines Tuns und die diesbezüglichen Konsequenzen sind.

Der moderne Kanonist muss, von seiner Ausbildung an, wieder einen Draht zum weltlichen Rechtsdenken haben. Wer als Kirchenrechtler einen echten Bezug zur Sphäre des weltlichen Rechts misstrauisch betrachtet oder glattweg nicht für wünschenswert hält, beweist dadurch paradoxerweise, dass er den theologischen Zug verpasst hat. Denn der Feind des weltlichen Rechts verbirgt hinter einem scheinbar pastoralen Antrieb eine tiefe Sehnsucht nach der *societas perfecta*.

## V. SCHLUSSBETRACHTUNG

Die vorangegangene Geschichte handelt von Kirchengerichten. Sie kann auf zwei Ebenen gelesen werden.

Auf der ersten Ebene wird deutlich, dass das universale Recht die Ausprägung der Rechtsprechung als dritten Teil und Schlussstein der *trias politica* unvollständig zur Ausbildung kommen lässt. Ein Ausweg besteht darin, neben der horizontalen Linie zwischen den drei Gewalten noch eine vertikale zu ziehen. Wie? Durch die Einrichtung eines Rechtsamtes, das neben dem traditionellen Kirchengericht auch besondere Verfahren und einen Präventionsbereich umfasst. Das Rechtsamt bringt einen strukturellen Mehrwert, eine glaubwürdigere Kirche, einen Berührungspunkt mit der säkularen Gesellschaft.

Auf einer zweiten Ebene beinhaltet die Einrichtung des Rechtsamtes auch eine *Stellungnahme*. Eine Stellungnahme kann ein Grund sein, um etwas seinem Wesen nach Positives an der Entstehung zu hindern. Worum geht es? Um eine positive Entscheidung für eine Kirche, die nicht länger eine *societas perfecta* ist, und die darum ohne Scheu und Komplexe bestimmte ziviljuristische Errungenschaften begrüßt. Folglich wird sie auch dem Reiz widerstehen müssen, die *societas perfecta* durch ein *ius perfectum* zu ersetzen, sich auf eine Insel, in eine Subkultur mit eigenen Gesetzmäßigkeiten zurückzuziehen. Auf diese Weise beinhaltet die Einrichtung eines Rechtsamtes auch eine theologische Wahl. Der Abschied vom *societas perfecta*-Gedanken während des Zweiten Vatikanischen Konzils wird auf der Ebene der Teilkirchen kirchenrechtlich konkretisiert. Und zugleich birgt das Rechtsamt eine Botschaft für die Zukunft: Der Dialog mit der säkularen Welt ist keine Modeerscheinung aus den sechziger Jahren des vorangegangenen Jahrhunderts. Das Kirchenrecht ist offen und entscheidet sich für eine multikulturelle Rechtskultur. Das ist spannend, beunruhigt vielleicht ein wenig, schafft ein bisschen Verwirrung, aber bleibt in der Tiefe seines Wesens katholisch.



# C. EHE- UND PROZESSRECHTLICHE VERLAUTBARUNGEN

## 1. Ansprache Papst JOHANNES PAULS II. an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2001 am 1. Februar 2001

### EHE UND FAMILIE NACH KIRCHLICHEM LEHRAMT UND KANONISCHER GESETZGEBUNG

1. Die Eröffnung des neuen Gerichtsjahres der Römischen Rota bietet mir die willkommene Gelegenheit, euch von neuem zu beegnen. Während ich alle Anwesenden herzlich begrüße, ist es mir eine besondere Freude, euch Prälaten-Auditoren, Offizialen und Rota-Anwälten meine aufrichtige Wertschätzung für die umsichtige und schwierige Arbeit, die ihr in der Rechtspflege im Dienst des Apostolischen Stuhls durchführt, auszusprechen. Mit qualifizierter Kompetenz wirkt ihr zum Schutz der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe und, im Endeffekt, der geheiligten Rechte der menschlichen Person, gemäß der jahrhundertalten Tradition des ruhmreichen Gerichts der Rota.

Ich danke dem Herrn Dekan, der eure Empfindungen und eure Treue zum Ausdruck gebracht hat. Seine Worte haben in uns auf angemessene Weise noch einmal das vor kurzem beendete Große Jubiläumsjahr aufleben lassen.

2. Die Familien gehörten in der Tat zu den Hauptakteuren der Heiligjahrfeiern, wie ich im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* hervorgehoben habe (vgl. Nr. 10). Darin habe ich an die Risiken erinnert, denen die Institution der Familie ausgesetzt ist; ich unterstrich, dass „in hanc potissimum institutionem diffusum absolutumque discrimen irrumpit“ (Nr. 47). Unter den schwierigsten Herausforderungen, welche die Kirche heute erwarten, ist auch die einer um sich greifenden individualistischen Kultur, die dazu neigt – wie der Dekan gut herausgestellt hat – Ehe und Familie auf den Bereich des Privaten zu beschränken und einzugrenzen. Ich halte es deshalb für angebracht, heute morgen auf einige Themen zurückzukommen, die ich bei unseren früheren Treffen behandelt habe (vgl. *Ansprachen an die Römische Rota* vom 28. Januar 1991, in O.R. dt., Nr. 7/1991, S. 8, und vom 21. Januar 1999, in O.R. dt., Nr. 7/1999, S. 7), um die traditionelle Lehre über die natürliche Dimension der Ehe und Familie zu bekräftigen. Das Lehramt der Kirche und die kanonische Gesetzgebung enthalten vielerlei Stellungnahmen zur natürlichen Eigenart der Ehe. Vorausgeschickt, dass: „Gott selbst [...] Urheber der Ehe [ist], die mit verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet ist“ (*Gaudium et spes*, 48),

befasst sich das II. Vatikanische Konzil auch mit einigen Problemen der Ehemoral und stützt sich dabei auf „objektive Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben“ (ebd., 51). Beide von mir verabschiedeten Gesetzbücher bestätigen ihrerseits in ihrer Ausformulierung der Definition der Ehe, dass das „*consortium totius vitae*“ „durch seine natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet ist“ (CIC, can. 1055; CCEO, can. 776, Nr. 1).

Diese Wahrheit wird in der von einer immer ausgeprägteren Säkularisierung und einer völlig privatistischen Gestaltung von Ehe und Familie gekennzeichneten Atmosphäre nicht nur missachtet, sondern sogar offen gelehnet.

3. Selbst um den Begriff „Natur“ haben sich Missverständnisse angehäuft. Vor allem hat man deren metaphysische Bedeutung vergessen, auf die sich die oben zitierten Dokumente der Kirche beziehen. Außerdem neigt man dazu, das spezifisch Menschliche auf den Bereich der Kultur zu reduzieren, indem man für die Person eine auf individueller wie sozialer Ebene völlig unabhängige Kreativität und Handlungsfreiheit einfordert. In dieser Sicht bestünde das Natürliche allein aus physikalischen, biologischen und soziologischen Elementen, die durch die Technik und gemäß den je eigenen Interessen manipuliert werden können.

Dieser Gegensatz zwischen Kultur und Natur hinterlässt die Kultur ohne jegliches objektives Fundament und als Spielball von Willkür und Macht. Dies beobachtet man besonders deutlich an den gegenwärtigen Versuchen, welche die „de-facto“-Lebensgemeinschaften, einschließlich der homosexuellen, als mit der Ehe vergleichbar darstellen, deren natürlicher Charakter geradezu gelehnet wird.

Diese rein empirische Auffassung der Natur hindert einen schon im Grundansatz daran, zu verstehen, dass der menschliche Körper nicht etwas der Person Äußerliches ist, sondern vielmehr zusammen mit der spirituellen und unsterblichen Seele ein inneres Prinzip jenes einheitlichen Seins darstellt, das die menschliche Person ist. Das habe ich in der Enzyklika *Veritatis splendor* (vgl. Nr. 46-50) aufgezeigt, in der ich die sittliche Relevanz dieser für Ehe und Familie so wichtigen Lehre herausstellte. Man kann nämlich leicht in irrigen Spiritualismen nach einer angeblichen Bestätigung für all jenes suchen, was der spirituellen Wirklichkeit des Ehebandes entgegensteht.

4. Wenn die Kirche lehrt, dass die Ehe eine natürliche Realität ist, dann legt sie hiermit eine Wahrheit vor, die von der Vernunft für das Wohl der Ehepartner und der Gesellschaft verdeutlicht und durch die Offenbarung unseres Herrn bestätigt wird. Er stellt ausdrücklich eine enge Verbindung her zwischen der ehelichen Gemeinschaft und dem „Anfang“ (vgl. *Mt* 19,4-8), von dem das

Buch Genesis berichtet: „Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27), und „sie werden ‚ein‘ Fleisch“ (Gen 2,24).

Die Tatsache aber, dass das natürliche Faktum von unserem Herrn mit Autorität bestätigt und zum Sakrament erhoben wurde, rechtfertigt in keiner Weise die heute leider weitverbreitete Tendenz zu einer Ideologisierung des Ehebegriffs – Natur, wesentliche Eigenschaften und Zielsetzungen –, indem eine verschiedene Konzeption der Gültigkeit seitens eines Gläubigen oder Nichtgläubigen, eines Katholiken oder eines Nichtkatholiken eingefordert wird, beinahe so als sei das Sakrament eine nachträgliche und dem natürlichen Faktum äußerliche Wirklichkeit und nicht das natürliche Faktum selbst, das von der Vernunft herausgestellt, von Christus angenommen und erhoben wurde zum Zeichen und Mittel des Heils.

Die Ehe ist nicht eine beliebige Verbindung zwischen Menschen, die nach einer Vielzahl kultureller Modelle strukturiert werden kann. Mann und Frau finden in sich selbst die natürliche Neigung, sich ehelich zu vereinen. Doch die Ehe, wie der hl. Thomas von Aquin zu Recht präzisiert, ist natürlich, nicht weil sie „aufgrund von Notwendigkeit von den natürlichen Grundsätzen verursacht wird“, sondern weil sie eine Wirklichkeit ist, „zu der die Natur geneigt stimmt, die aber aus freiem Willen vollzogen wird“ (vgl. *Summa Theol. Suppl.*, q.41, a.1, in c.). Daher ist jede Entgegensetzung von Natur und Freiheit, zwischen Natur und Kultur im höchsten Maße irreführend.

Bei der Untersuchung der geschichtlichen und gegenwärtigen Wirklichkeit der Familie neigt man nicht selten dazu, die Unterschiede zu betonen, um das eigentliche Vorhandensein eines natürlichen Plans bezüglich der Verbindung zwischen Mann und Frau zu relativieren. Es wäre jedoch die Feststellung realistischer, dass – zusammen mit den Unterschieden, Beschränkungen und Verirrungen – im Mann und in der Frau immer auch eine tiefe Tendenz ihres Seins vorhanden ist, die nicht das Ergebnis ihrer eigenen Erfindungsgabe ist und die in ihren grundsätzlichen Zügen weit die geschichtlichkulturellen Unterschiede transzendiert.

Denn der einzige Weg, über den die echte Reichhaltigkeit und Vielfalt alles wesenhaft Menschlichen zum Ausdruck kommen kann, ist die Treue gegenüber den Erfordernissen der eigenen Natur. Auch in der Ehe ist die wünschenswerte Harmonie zwischen der Verschiedenartigkeit der Realisierungen und der wesentlichen Einheit nicht nur vorstellbar, sondern von der gelebten Treue zu den natürlichen Erfordernissen der Person gewährleistet. Im übrigen weiß der Christ, dass er dabei auf die Kraft der Gnade zählen kann, die in der Lage ist, die von der Sünde verletzte Natur zu heilen.

5. Das „*consortium totius vitae*“ erfordert, dass die Ehepartner sich gegenseitig schenken (vgl. *CIC*, can. 1057, Nr. 2; *CCEO*, can. 817, Nr. 1). Dieses

persönliche Sich-Schenken benötigt jedoch ein Prinzip der Spezifizierung und ein permanentes Fundament. Die natürliche Auffassung der Ehe zeigt uns, dass die Partner sich eben als Personen verschiedenen Geschlechts vereinen mit dem ganzen – auch spirituellen – Reichtum, den diese Verschiedenheit auf menschlicher Ebene besitzt. Die Brautleute verbinden sich als Mann-Person einerseits und Frau-Person andererseits. Der Bezug auf die natürliche Dimension ihrer Männlichkeit bzw. Fraulichkeit ist entscheidend, um das Wesen der Ehe zu verstehen. Das persönliche Band des Ehestands entsteht auf der natürlichen Ebene der männlichen oder fraulichen Modalität des menschlichen Person-Seins.

Der Rahmen des Handelns der Eheleute, und daher auch der ehelichen Rechte und Pflichten, folgt jenem des Seins und findet in ihm sein wahres Fundament. Auf diese Weise stellen Mann und Frau kraft jenes einzigartigen Willensaktes, welcher der Konsens ist (vgl. *CIC*, can. 1057, Nr. 2; *CCEO*, can. 817, Nr. 1), untereinander und aus freiem Willen eine von ihrer Natur vorherbestimmte Verbindung her, die dann für beide einen echten Berufungsweg darstellt, durch den sie ihre eigene Persönlichkeit als Antwort auf den Plan Gottes leben sollen.

Die Hinordnung auf die natürlichen Zielsetzungen der Ehe – das Wohl der Ehegatten und die Zeugung und Erziehung von Nachkommen – ist in der Männlichkeit und Fraulichkeit schon innerlich gegenwärtig. Diese teleologische Eigenart ist entscheidend, um die natürliche Dimension der ehelichen Verbindung zu verstehen. In diesem Sinne wird die natürliche Wesensart der Ehe besser verständlich, wenn man sie nicht von der Familie trennt. Ehe und Familie sind untrennbar, denn die Männlichkeit und die Fraulichkeit der Verheirateten sind für das Geschenk von Kindern konstitutiv offen. Ohne diese Offenheit könnte es auch kein Wohl der Ehegatten geben, das diesen Namen verdient.

Auch die wesentlichen Eigenschaften, Einheit und Unauflöslichkeit, sind in das Wesen der Ehe selbst eingeschrieben, denn sie sind in keiner Weise ihr äußerliche Gesetze. Nur wenn die Ehe als Verbindung angesehen wird, welche die Person in die Verwirklichung ihrer natürlichen Beziehungsstruktur miteinbezieht und die im Laufe des persönlichen Lebens im wesentlichen gleich bleibt, kann sie sich jenseits der Veränderungen im Leben, der Anstrengungen und sogar der Krisen stellen, durch welche die menschliche Freiheit in der Erfüllung ihrer Verpflichtungen nicht selten hindurch muss. Wenn hingegen die eheliche Verbindung so betrachtet wird, als sei sie nur auf persönliche Eigenschaften, Interessen oder Anziehung gegründet, dann ist es offensichtlich, dass sie nicht mehr als natürliche Wirklichkeit erscheint, sondern als Situation, die von der gegenwärtigen Fortdauer des Willens in bezug auf das Vorhandensein von kontingenten Umständen und Gefühlen abhängig ist. Gewiss, das Eheband

wird durch den Konsens geschaffen, das heißt durch einen Willensakt des Mannes und der Frau; dieser Konsens allerdings verwirklicht eine Potentialität, die in der Natur des Mannes und der Frau schon vorhanden ist. So gründet die Unauflöslichkeit des Ehebandes selbst auf dem natürlichen Sein der von Mann und Frau freiwillig eingegangenen Verbindung.

6. Aus diesen ontologischen Voraussetzungen ergeben sich viele Folgen. Ich werde mich darauf beschränken, diejenigen zu nennen, die im kanonischen Eherecht von besonderer Relevanz und Aktualität sind. Im Lichte der Ehe als natürliche Wirklichkeit kann man so die natürliche Eigenart der Ehefähigkeit leicht erkennen: „*Omnes possunt matrimonium contrahere, qui ure non prohibentur*“ (CIC, can. 1058; CCEO, can. 778). Keine Interpretation der Regelungen über die Konsensunfähigkeit (vgl. CIC, can. 1095; CCEO, can. 818) wäre richtig, wenn sie folgenden Grundsatz in der Praxis vereiteln würde: „*Ex intima hominis natura*“ – so Cicero – „*haurienda est iuris disciplina*“ (De Legibus, II).

Die Norm des oben zitierten can. 1058 wird noch klarer, wenn man berücksichtigt, dass die eheliche Verbindung ihrer Natur nach die Männlichkeit und Fraulichkeit der verheirateten Personen betrifft; es handelt sich also nicht um eine Verbindung, die wesentlich außerordentliche Eigenschaften von den Vertragspartnern erfordert. Wenn dem nämlich so wäre, würde die Ehe auf eine faktische Integration zwischen den Personen reduziert, und ihre Eigenschaften wie auch ihre Dauer würden einzig und allein vom Vorhandensein einer nicht näher definierten interpersonalen Zuneigung abhängen.

Für eine bestimmte, heute weit verbreitete Mentalität kann diese Auffassung den Anforderungen einer persönlichen Verwirklichung entgegenzustehen scheinen. Was für diese Mentalität schwer zu verstehen ist, ist die Möglichkeit einer wahren Ehe, die nicht gelungen ist. Die Erklärung gehört in den Kontext einer umfassenden menschlichen und christlichen Lebensanschauung. Es ist dies sicher nicht der rechte Zeitpunkt, um näher auf die Wahrheiten einzugehen, die diese Frage beleuchten: insbesondere die Wahrheiten über die menschliche Freiheit in der gegenwärtigen Situation einer gefallenen, aber erlösten Natur, über die Sünde, über die Vergebung und die Gnade.

Es mag ausreichen, daran zu erinnern, dass sich auch die Ehe der Logik des Kreuzes Christi nicht entzieht, das zwar Mühe und Opfer erfordert und zuweilen Schmerz und Leid mit sich bringt, das aber – in der Annahme des Willens Gottes – eine volle und echte persönliche Verwirklichung der Person im Frieden und in der Ausgeglichenheit des Geistes nicht verhindert.

7. Selbst den Akt des Ehekonsenses kann man im Verhältnis zur natürlichen Dimension der ehelichen Verbindung besser verstehen, ist er doch der objektive Bezugspunkt, hinsichtlich dessen die Person ihre natürliche Neigung lebt.

Von daher kommt die Normalität und Einfachheit des wahren Konsenses. Den Konsens als Bindung an ein kulturelles Schema oder ein positives Gesetz darzustellen ist nicht realistisch und beinhaltet das Risiko, die Feststellung der Gültigkeit der Ehe unnötig zu erschweren. Es geht darum zu sehen, ob die Personen, über die Identifizierung der Person des anderen hinaus, auch wirklich die wesentliche natürliche Dimension ihrer „Ehelichkeit“ erfasst haben, die aufgrund innerer Notwendigkeit Treue, Unauflöslichkeit und potentielle Vaterschaft/Mutterschaft beinhaltet, als Güter, die eine Beziehung der Gerechtigkeit integrieren.

„Auch die tiefste und scharfsinnigste Rechtswissenschaft“ – mahnte Papst Pius XII. ehrwürdigen Andenkens – „könnte kein anderes Kriterium angeben, um die ungerechten Gesetze von den gerechten, das einfache gesetzliche Recht vom wahren Recht zu unterscheiden, als jenes, das schon mit dem bloßen Licht der Vernunft aus der Natur der Dinge und des Menschen selbst abzulesen ist, das des vom Schöpfer in das Herz des Menschen geschriebenen (vgl. Röm 2.14-15) und durch die Offenbarung ausdrücklich bestätigten Gesetzes. Wenn das Recht und die Rechtswissenschaft nicht auf den einzigen Führer verzichten wollen, der imstande ist, sie auf dem rechten Weg zu bewahren, müssen sie die ‚ethischen Verpflichtungen‘ als objektive Normen anerkennen, die auch für die Rechtsordnung gültig sind“ (*Ansprache an die Rota*, 13. November 1949; *AAS*, 41, S. 607).

8. Bevor ich zum Schluss komme, möchte ich kurz auf das Verhältnis zwischen der natürlichen Eigenart der Ehe und ihrer Sakramentalität zu sprechen kommen, da seit der Zeit des II. Vatikanischen Konzils des öfteren der Versuch einer Belebung des übernatürlichen Aspekts der Ehe unternommen wurde – auch durch theologische, seelsorgliche und kirchenrechtliche Vorhaben, die der Tradition fremd sind, so etwa den Glauben als Voraussetzung für die Eheschließung zu fordern.

Zu Beginn meines Pontifikats, nach der Bischofssynode über die Familie, die sich mit diesem Thema befasste, habe ich mich dazu in *Familiaris consortio* wie folgt geäußert: „Das Sakrament der Ehe hat vor den anderen diese Besonderheit: Es umfaßt als Sakrament eine Wirklichkeit, die bereits in der Schöpfungsordnung vorliegt; es ist derselbe Ehebund, den der Schöpfer ‚im Anfang‘ begründet hat“ (Nr. 68). Um zu ermitteln, welche Wirklichkeit von Anfang an mit der Heilsökonomie verbunden ist und in der Fülle der Zeit eines der sieben Sakramente im eigentlichen Sinn des Neuen Bundes darstellt, ist der einzige Weg folglich der, auf die natürliche Wirklichkeit zurückzukommen, wie sie uns von der Heiligen Schrift in der Genesis vorgestellt wird (1,27; 2,18-25). Dies tat Jesus, als er von der Unauflöslichkeit des Ehebandes sprach (vgl. *Mt* 19,3-12; *Mk* 10,1-2), und dies tat auch Paulus, indem er den Charakter des



„großen Geheimnisses“ erläuterte, den die Ehe in bezug „auf Christus und die Kirche“ besitzt (*Eph 5,32*).

Im übrigen: von den sieben Sakramenten ist die Ehe, obwohl sie ein „*signum significans et conferens gratiam*“ ist, das einzige, das sich nicht auf eine spezifisch auf die Erreichung direkt übernatürlicher Ziele hingeorordnete Tätigkeit bezieht. Die Ehe hat nämlich nicht nur als vorrangige, sondern als eigentliche Ziele „*indole sua naturali*“ das „*bonum coniugum*“ und die „*prolis generatio et educatio*“ (*CIC*, can. 1055).

In einer anderen Perspektive bestünde das sakramentale Zeichen in der Antwort des Glaubens und des christlichen Lebens der Ehepartner, und es würde ihm eine objektive Konsistenz fehlen, die es uns ermöglicht, es zu den wahren christlichen Sakramenten zu zählen.

Daher zieht die Verdunkelung der natürlichen Dimension der Ehe, mit ihrer Beschränkung auf eine rein subjektive Erfahrung, auch eine implizite Leugnung ihrer Sakramentalität nach sich. Es ist hingegen gerade das korrekte Verständnis dieser Sakramentalität im christlichen Leben, das zu einer Aufwertung seiner natürlichen Dimension führt.

Andererseits, wenn man für das Sakrament Voraussetzungen hinsichtlich der Intention oder des Glaubens einführen wollte, die weitergehen als die, die sich nach dem göttlichen Plan des „Anfangs“ zu vermählen, so würde dies nicht nur die großen Risiken nach sich ziehen, die ich in *Familiaris consortio* genannt habe (Nr. 68): unbegründete und diskriminierende Urteile, Zweifel über die Gültigkeit der schon geschlossenen Ehen, insbesondere die der getauften Nichtkatholiken, sondern dies würde auch unweigerlich dazu führen, die Ehe der Christen von der der anderen Personen zu trennen. Dies würde dem wahren Sinn des göttlichen Plans völlig entgegenstehen, wonach gerade die geschaffene Wirklichkeit ein „großes Geheimnis“ in bezug auf Christus und die Kirche ist.

9. Dies, liebe Prälaten-Auditoren, Offizialen und Rota-Anwälte, sind einige der Gedanken, die ich euch mitteilen wollte, um den wertvollen Dienst, den ihr dem Volk Gottes leistet, zu lenken und zu unterstützen.

Auf jeden von euch und auf eure tägliche Arbeit rufe ich den besonderen Schutz der allerseligsten Jungfrau Maria, „*Speculum iustitiae*“, herab, und von Herzen spende ich euch den Apostolischen Segen, den ich gerne auf eure Angehörigen und auf die Studenten des „*Studium rotale*“ ausweite.

(Orig. ital.: OR 2.2.2001)

\* \* \*

## 2. Congregatio pro Doctrina Fidei

## NORMAE DE CONFICIENDO PPROCESSU PRO SOLUTIONE VINCULI MATRIMONIALIS IN FAVOREM FIDEI

### Praefatio

Potestas Ecclesiae solvendi matrimonii in favorem fidei, praeter privilegium paulinum, adhuc ordinatur quoad exercitium *Instructione pro solutione matrimonii* et *Normis proceduralibus* a Paulo VI approbatis et a Congregatione pro Doctrina Fidei anno 1973 editis. In his documentis et condiciones ut casus matrimonii solvendi in favorem fidei admitti possit indicantur et normae procedurales feruntur in dioecesibus servandae, antequam acta ad hanc Congregationem mittantur. Promulgatis vero *Codice Iuris Canonici* pro Ecclesia latina et *Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium* pro Ecclesiis orientalibus, necesse est, illis documentis revisis, praescripta nonnulla novae legislationi accommodare.

Notum est utique matrimonia inter acatholicos, quorum saltem alter baptizatus non sit, in favorem fidei salutemque animarum a Romano Pontifice, positis determinatis condicionibus, dissolvi posse. Huius vero potestatis exercitium, attentis tum necessitatibus pastoralibus temporum et locorum, tum omnibus cuiusque casus adiunctis, supremo eiusdem Summi Pontificis iudicio subest.

In *Codice Iuris Canonici* (cann. 1143-1147) atque in *Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium* (cann. 854-858) usus ordinatur „privilegii paulini“, qui dicitur, id est casus dissolutionis matrimonii qui in prima epistola S. Pauli ad Corinthios (7,12-17) innuitur. Ecclesia enim verba Apostoli interpretatur in sensum verae libertatis concessae parti fideli ad ineundum novum matrimonium, „si pars infidelis discedit“ (*ibid.*, v. 15). Ex alia parte, Ecclesia, labente tempore, semper magis privilegii paulini usum normis positivis munivit, inter quas eminent et definitio verbi „discedit“, et praescriptio ut „discessus“ constet per „interpellationes“ in foro Ecclesiae, et norma iuxta quam matrimonium non dissolvitur, nisi momento quo pars fidelis aliud matrimonium contrahit. Quo factum est ut institutum theologico-canonicum privilegii paulini perfecte circumscriptum inde ab initio saeculi XIII sit iam constitutum, quod quidem saeculis subsequentibus essentialiter immutatum permansit atque etiam in iure nuper promulgato, perpolitum quoad formam, est receptum. Quod evidenter comprobatur Ecclesiam sane consciam fuisse potestate se pollere definiendi limites ipsius privilegii illudque ampliore sensu interpretandi, ut fecit verbi gratia circa sensum verbi „discedere“, quod est cardo privilegii paulini.

## 2. Kongregation für die Glaubenslehre\*

# NORMEN ÜBER DIE DURCHFÜHRUNG DES PROZESSES ZUR LÖSUNG DES EHEBANDES ZUGUNSTEN DES GLAUBENS

### Vorrede

DIE VOLLMACHT DER KIRCHE, eine Ehe zugunsten des Glaubens - über das Privilegium Paulinum hinaus - zu lösen, wird hinsichtlich ihrer Ausübung bis jetzt geregelt durch die *Instruktion über die Lösung der Ehe zugunsten des Glaubens* und die *Verfahrensnormen*, die von Paul VI. approbiert und von der Kongregation für die Glaubenslehre im Jahre 1973 herausgegeben worden sind. In diesen Dokumenten werden sowohl die Bedingungen dafür angegeben, dass ein Fall, die Ehe zugunsten des Glaubens zu lösen, zugelassen werden kann, als auch die Verfahrensnormen erlassen, die in den Diözesen einzuhalten sind, bevor die Akten an diese Kongregation zu schicken sind. Nachdem aber der *Codex des kanonischen Rechtes* für die lateinische Kirche und der *Codex der Canones der orientalischen Kirchen* für die orientalischen Kirchen promulgiert worden sind, ist es notwendig, nach Überprüfung jener Dokumente einige Vorschriften der neuen Gesetzgebung anzupassen.

Bekannt ist sicher, dass Ehen zwischen Nichtkatholiken, von denen wenigstens einer von beiden nicht getauft worden ist, zugunsten des Glaubens und zum Heil der Seelen vom Papst - unter bestimmten festgelegten Bedingungen - aufgelöst werden können. Die Ausübung dieser Vollmacht aber unterliegt - unter Berücksichtigung sowohl der pastoralen Notwendigkeiten von Zeit und Ort als auch aller Umstände jedes einzelnen Falles - dem höchsten Urteil eben desselben Papstes.

Im *Codex des kanonischen Rechtes* (cc. 1143-1147) und im *Codex der Canones der orientalischen Kirchen* (cc. 854-858) wird die Anwendung des so genannten „Privilegium Paulinum“ geregelt, d.h. der Fall einer Auflösung der Ehe, der im ersten Brief des Hl. Paulus an die Korinther (7,12-17) nahegelegt wird. Denn die Kirche hat die Worte des Apostels im Sinne einer begründeten Freiheit ausgelegt, die dem gläubigen Teil zum Eingehen einer neuen Ehe zugestanden wird, „wenn der ungläubige Teil sich trennt“ (ibid., v. 15). Andererseits hat die Kirche im Laufe der Zeit die Anwendung des Privilegium Paulinum immer mehr durch bestimmte Normen gesichert, unter denen sowohl die Bestimmung des Wortes „sich trennt“ als auch die Vorschrift hervorragt, dass „die Trennung“ nach (entsprechenden) „Befragungen“ vor einer Instanz der Kirche festzustehen hat, und die Norm, nach der eine Ehe erst in dem Moment

\* Die Übersetzung für DPM erstellte B. MATECKI.

Immo, cum saeculo XVI nova adiuncta pastoralia ex expansione missionaria orta sunt, Romani Pontifices non dubitarunt polygamis qui ad fidem convertentur obviam ire novis et amplissimis „privilegiis“, quae longe superant limites „privilegii paulini“, prout illud describitur in citato loco S. Paula, quod attinet ad dissolutionem vinculi in infidelitate contracti. Huc imprimis pertinent Constitutiones Apostolicae Pauli III *Altitudo*, 1 iunii 1537; S. Pii V, *Romani Pontifices*, 2 augusti 1571; Gregorii XIII, *Populis*, 25 ianuarii 1585, quae vigerunt pro territoriis pro quibus latae erant usque ad promulgationem Codicis anni 1917. Codex autem eas ad totam Ecclesiam extendit (can. 1125); ipsae igitur formaliter vigerunt usque ad promulgationem Codicis anni 1983. Haec vero Codex casibus dissolutionis matrimonii quibus in illis tribus Constitutionibus providebatur, obsoletis peropportune mutatis, cann. 1148-1149 providet, quod et *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cann. 859-860 sancit.

Notandum autem est matrimonia, quibus applicatur privilegium paulinum et ea de quibus in cann. 1148-1149 CIC et 859-860 CCEO, solvi ipso iure, adimpletis condicionibus legislatione vigente praescriptis, quin recursus ullus necessarius fiat ad auctoritatem superiorem. Quod attinet vero ad alia matrimonia inita a partibus quarum saltem una non sit baptizata, si quae solvenda fuerint, subicienda sunt in singulis casibus ad Romanum Pontificem, qui, praevio examine in Congregatione pro Doctrina Fidei peracto, iudicat pro sua pastoralis prudentia, utrum vinculi dissolutio concedenda sit an non.

Praxis solutionis vinculi a Romano Pontifice singulis in casibus concedendae inducta est post promulgationem Codicis anni 1917. Tempore enim anteacto, satis providebatur per privilegium paulinum et per Constitutiones de quibus supra, cum extra territoria missionum raro casus accidebant hoc remedium requirerentes. Nam adiuncta socialia et religiosa in territoriis antiquae christianitatis, praesertim stabilitas matrimonii et familiae atque exiguus numerus dispensationum super impedimento disparitatis cultus id secumferebant ut perquam raro matrimonia valida inter partem baptizatam et partem non baptizatam occurrerent. Saeculo autem XX, numerus matrimoniorum quae requirunt pastorale remedium dissolutionis vinculi, semper magis auctus est plures ob causas, inter quas possunt recenseri sequentes: separatio inter coetus religiosos, in se clausos, quae saeculis anteactis vigeat, hoc saeculo fere disparuit, ita ut matrimonia mixta praeter modum multiplicata sint et etiam matrimonia inita, ob tenta dispensatione ab impedimento disparitatis cultus, inter partem catholicam et partem non baptizatam; item Codex anni 1917 abrogavit impedimentum disparitatis cultus quoad acatholicos baptizatos, ideoque matrimonia inter hos acatholicos et non baptizatos valida sunt absque dispensatione ulla, unde augeatur numerus matrimoniorum quae remedio dissolutionis vinculi obnoxia sunt; additur quoque crescens in dies infirmitas et inconstantia vinculorum familiae,

aufgelöst wird, in dem der gläubige Teil eine andere Ehe schließt. Infolgedessen ist das theologisch-rechtliche Institut des Privilegium Paulinum dann - vollständig umschrieben - schon vom Beginn des 13. Jahrhunderts an begründet worden, so dass es in den nachfolgenden Jahrhunderten ja im Wesentlichen unverändert weiterbestand und auch im unlängst promulgierten Recht, verfeinert hinsichtlich der Form, rezipiert worden ist. Dies beweist klar, dass die Kirche sich durchaus bewusst gewesen ist, mit der Vollmacht ausgestattet zu sein, die Grenzen desselben Privilegs zu definieren und jenes in einem weiteren Sinne zu interpretieren, wie sie es z.B. in Bezug auf den Sinn des Wortes „sich trennen“ getan hat, was der Angelpunkt des Privilegium Paulinum ist.

Vielmehr hatten die Päpste, als im 16. Jahrhundert infolge der Ausdehnung der Mission neue pastorale Verhältnisse entstanden, keine Bedenken, den mit mehreren Frauen verheirateten Männern, die sich zum Glauben bekehrten, mit neuen und sehr umfangreichen Privilegien entgegenzukommen, die die Grenzen des „Privilegium Paulinum“, so wie es an der zitierten Stelle des Hl. Paulus beschrieben wird, weit überschritten, was die Auflösung des im Unglauben geschlossenen (Ehe-)Bandes angeht. Dies betrifft insbesondere die Apostolischen Konstitutionen Pauls III., *Altitudo*, vom 1. Juni 1537, des Hl. Pius V., *Romani Pontifices*, vom 2. August 1571, und Gregors XIII., *Populis*, vom 25. Januar 1585, die bis zur Promulgation des Codex von 1917 für die Gebiete galten, für die sie erlassen worden waren. Der Codex weitete deren Geltung nun aber auf die ganze Kirche aus (c. 1125); formal galten dieselben also bis zur Promulgation des Codex von 1983. Dieser Codex aber trifft in den cc. 1148-1149, was auch der *Codex der Canones der orientalischen Kirchen* in den cc. 859-860 festsetzt, für die Fälle einer Auflösung der Ehe Vorsorge, für die in jenen drei Konstitutionen Vorsorge getroffen wurde, wobei Veraltetes zeitgemäß verändert worden ist.

Anzumerken ist aber auch, dass Ehen, bei denen das Privilegium Paulinum angewendet wird, und solche, von denen die cc. 1148-1149 CIC und 859-860 CCEO handeln, von Rechts wegen gelöst werden, wenn die Bedingungen, die von der geltenden Gesetzgebung vorgeschrieben sind, vollständig erfüllt sind, ohne dass irgendein Rekurs bei einer höheren Autorität notwendig ist. Was aber die anderen Ehen betrifft, die von Teilen eingegangen wurden, von denen wenigstens einer nicht getauft worden ist, (so) sind sie, wenn diese zu lösen sind, in jedem einzelnen Fall dem Papst vorzulegen, der nach vorhergehender Prüfung, die bei der Kongregation für die Glaubenslehre durchgeführt wird, nach Maßgabe seiner pastoralen Klugheit entscheidet, ob die Auflösung des (Ehe-)Bandes zuzugestehen ist oder nicht.

Die Praxis der Lösung des (Ehe-)Bandes, die vom Papst in jedem einzelnen Fall zugestanden werden muss, ist nach der Promulgation des Codex von 1917 eingeführt worden. Denn in der vorhergehenden Zeit wurde durch das Privile-

quo fit ut divortium semper magis propagetur (cf. *Gaudium et spes*, 47) ac numerus matrimoniorum quae naufragio pessum dantur in dies augetur.

Romanus Pontifex, certus de potestate qua gaudet Ecclesia solvendi matrimonia inter acatholicos, quorum saltem alter non sit baptizatus, non dubitavit novis necessitatibus pastoralibus occurrere, inducendo praxim exercendi in singulis casibus hanc Ecclesiae potestatem si, post examen omnium adiunctorum quae in unoquoque casu concurrunt, id in favorem fidei et bonum animarum oportere ipsi videatur.

Quindecim annis post Codicem Pianum-Benedictinum promulgatum, casus dissolutionis in favorem fidei adeo frequentes iam erant, ut Congregatio Sancti Officii die 1 maii anno 1934 *Instructionem* ediderit, cui titulus *Normae pro conficiendo processu in casibus solutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei per supremam Summi Pontificis auctoritatem*. In hac *Instructione*, affirmatis auctoritate Summi Pontificis ad solvenda matrimonia inita inter acatholicos, quorum saltem alter baptizatus non sit, (art. 1), necnon competentia exclusiva Congregationis Sancti Officii hanc rem cognoscendi (art. 2), requisita indicabantur ut gratia dissolutionis concederetur (art. 3), atque normae procedurales ferebantur ad processum in dioecesi conficiendum antequam acta omnia ad Congregationem Sancti Officii mitterentur (artt. 4-18). Haec *Instructio* data est locorum Ordinariis, quorum intererat; non autem publici iuris facta est in *Actis Apostolicae Sedis*, attento periculo ne Ecclesia, per instrumenta communicationis socialis, uti favens divortio exhiberetur.

Post Concilium Vaticanum II, Summus Pontifex Paulus VI iudicavit totam hanc materiam esse penitus perscrutandam ac *Instructionem* anni 1934 revisendam novisque adiunctis accommodandam. Quo peracto, Congregatio pro Doctrina Fidei, die 6 decembris anno 1973 novam *Instructionem pro solutione matrimonii in favorem fidei*, una cum *Normis proceduralibus* annexis, de qua supra, edidit. Attamen, quemadmodum factum est in edenda *Instructione* anni 1934, neque haec in *Actis Apostolicae Sedis* publici iuris facta est, sed cum Ordinariis locorum prudenter communicata est. Postea autem in pluribus ephemeridibus est divulgata.

Dum *Codex Iuris Canonici* revisioni subiiciebatur, confecta sunt schemata canonum in quibus synthetice et principia iuris substantivi et normae procedurales pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei proponebantur. Attamen Superiori Auctoritati opportunius visum est ut haec difficilis materia non includeretur in Codice, sed remitteretur normis particularibus, a Summo Pontifice specialiter approbatis et a Congregatione pro Doctrina Fidei latis.

Nunc vero, promulgatis et *Codice Iuris Canonici* et *Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Episcopis dioecesanis et eparchialibus *Normae* pro dissolutione vinculi, revisae ac legislationi viginti accommodatae, mittuntur ut in cu-

gium Paulinum und durch die Konstitutionen, von denen oben die Rede war, hinreichend Vorsorge getroffen, da außerhalb der Missionsgebiete selten Fälle auftraten, die dieses Hilfsmittel erforderten. Die sozialen und religiösen Verhältnisse in den Gebieten der früheren Christenheit, besonders die Festigkeit von Ehe und Familie und auch die geringe Zahl der Dispensen vom Hindernis der Religionsverschiedenheit, brachten es nämlich mit sich, dass überaus selten gültige Ehen zwischen einem getauften Teil und einem ungetauften Teil vorkamen. Im 20. Jahrhundert stieg nun aber die Zahl der Ehen, die das pastorale Mittel der Auflösung des (Ehe-)Bandes erfordern, aus mehreren Gründen immer mehr an, von denen die folgenden aufgezählt werden können: Die Trennung zwischen in sich geschlossenen religiösen Kreisen, die in den vorhergehenden Jahrhunderten bestand, ist in diesem Jahrhundert fast verschwunden, so dass sich Mischehen und sogar Ehen, die - nachdem eine Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit erlangt worden war - zwischen einem katholischen Teil und einem ungetauften Teil eingegangen werden, übermäßig gehäuft haben; ebenso abrogierte der Codex von 1917 das Hindernis der Religionsverschiedenheit hinsichtlich nichtkatholisch Getaufter, und deswegen sind Ehen zwischen diesen Nichtkatholiken und Ungetauften ohne irgendeine Dispens gültig, so dass sich die Zahl der Ehen vergrößert, die vom Hilfsmittel der Auflösung des (Ehe-)Bandes abhängig sind; hinzu kommt auch die von Tag zu Tag zunehmende Schwäche und Unbeständigkeit der Familienbände, infolgeder sich die Scheidung immer mehr ausbreitet (cf. *Gaudium et spes*, 47) und sich von Tag zu Tag die Zahl der Ehen vergrößert, die durch Schiffbruch zugrunde gehen.

Sicher hinsichtlich der Vollmacht, der sich die Kirche erfreut, Ehen zwischen Nichtkatholiken zu lösen, von denen wenigstens einer von beiden nicht getauft ist, hatte der Papst keine Bedenken, den neuen pastoralen Nöten zu begegnen, indem er die Praxis einführte, diese Vollmacht der Kirche in einzelnen Fällen auszuüben, wenn - nach Überprüfung aller Umstände, die in jedem einzelnen Fall zusammenwirken - ihm selbst scheint, dass dies zugunsten des Glaubens und zum Heil der Seelen zweckdienlich ist.

Fünfzehn Jahre nach der Promulgation des Pio-Benedictinischen Codex waren die Fälle der Auflösung (von Ehen) zugunsten des Glaubens schon derart häufig, dass die Kongregation des Heiligen Offiziums am 1. Mai 1934 eine *Instruktion* mit dem Titel *Normen über die Durchführung des Prozesses in Fällen der Lösung des Ehebandes zugunsten des Glaubens durch die höchste Autorität des Papstes* herausgab. In dieser *Instruktion* wurden - nach der Herausstellung der Autorität des Papstes, von Nichtkatholiken eingegangene Ehen zu lösen, von denen wenigstens einer nicht getauft ist (Art. 1), und ferner der Bestätigung der ausschließlichen Zuständigkeit der Kongregation des Heiligen Offiziums, diese Sache zu prüfen (Art. 2) - die Erfordernisse dafür angegeben, um

riis in praxim deducantur, tum quod attinet ad casus iuxta principia substantia-  
lia admittendos, tum quod spectat ad processum instruendum antequam acta ad  
hanc Congregationem pro Doctrina Fidei transmittantur.

Ne autem fideles nocumentum spirituale et temporale subeant, sedulo curent  
Episcopi ut casus pro dissolutione vinculi in favorem fidei, si qui in cuiusque  
ditione occurrerint, antequam acceptentur diligenti examini subiiciantur ad  
comprobandum utrum iuxta annexas *Normas* reapse admitti possint; quodsi  
admittendi esse videantur, curent etiam Episcopi ut processus in dioecesi iuxta  
easdem *Normas* fideliter ac diligenter ita instruat ut acta ad hanc Congrega-  
tionem mittenda undequaque completa ac recte confecta sint.

Quibus novis normis statutis, priores normae quae ad horum processuum in-  
structionem latae fuerant, penitus abrogantur, contrariis quibuslibet etiam  
mentionem dignis non obstantibus.

*Has Normas in Conventu Ordinario huius Congregationis deliberatas, Summus  
Pontifex Ioannes Paulus PP. II, in Audientia die 16 februarii 2001 concessa,  
approbavit et fideliter observari iussit.*

Romae, ex aedibus Congregationis pro Doctrina Fidei die 30 aprilis, in memo-  
ria Sancti Pii V, anno 2001.

✠ JOSEPH Card. RATZINGER

*Praefectus*

✠ THARSICIUS BERTONE, S.D.B.

*Archiep. emeritus Vercellen.  
a Secretis*



die Gnade der Auflösung zu erlangen (Art. 3). Auch wurden die Verfahrensnormen für das in der Diözese durchzuführende Verfahren erlassen, bevor alle Akten zur Kongregation des Heiligen Offiziums zu schicken waren (Art. 4-18). Diese *Instruktion* ist den betroffenen Ortsordinarien übergeben worden; mit Blick auf die Gefahr, dass die Kirche - durch die sozialen Kommunikationsmittel - dargestellt würde, als ob sie die Scheidung begünstigte, wurde sie aber nicht in den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entschied Papst Paul VI., dass diese ganze Materie genau erforscht und auch die *Instruktion* aus dem Jahre 1934 überprüft und den neuen Verhältnissen angepasst werden müsse. Nachdem dies geschehen war, gab die Kongregation für die Glaubenslehre am 6. Dezember 1973 eine neue *Instruktion für die Lösung der Ehe zugunsten des Glaubens* zusammen mit beigefügten *Verfahrensnormen* heraus, von der oben die Rede war. Aber auch diese wurde, wie es bei Herausgabe der *Instruktion* aus dem Jahre 1934 geschehen ist, nicht in den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht, sondern umsichtigerweise den Ortsordinarien mitgeteilt. Später ist sie aber auch in mehreren Zeitschriften veröffentlicht worden.

Während der *Codex des kanonischen Rechtes* der Revision unterworfen wurde, sind Schemata der Kanones erstellt worden, in denen zusammengestellt sowohl die Prinzipien des eigenständigen Rechts(-bereichs) als auch die Verfahrensnormen für die Lösung des Ehebandes zugunsten des Glaubens vorgelegt wurden. Aber es schien der Höheren Autorität doch vorteilhafter, dass diese schwierige Materie nicht in den Codex eingefügt, sondern speziellen Normen überlassen würde, die vom Papst ausdrücklich approbiert und von der Kongregation für die Glaubenslehre erlassen werden sollten.

Nun aber werden, nachdem sowohl der *Codex des kanonischen Rechtes* als auch der *Codex der Canones der orientalischen Kirchen* promulgiert worden sind, den Diözesanbischöfen und Eparchen *Normen* über die Auflösung des (Ehe-)Bandes an die Hand gegeben, die überprüft und der geltenden Gesetzgebung angepasst worden sind, damit sie an den Kurien in die Praxis umgesetzt werden - sowohl was die Fälle angeht, die gemäß den wesentlichen Prinzipien zuzulassen sind, als auch was das Verfahren betrifft, das durchzuführen ist, bevor die Akten an die Kongregation für die Glaubenslehre zu übersenden sind.

Damit die Gläubigen aber keinen geistlichen oder irdischen Nachteil zu ertragen haben, haben die Bischöfe eifrig dafür zu sorgen, dass die Fälle für eine Auflösung des (Ehe-)Bandes zugunsten des Glaubens, wenn diese im Amtsbereich eines einzelnen auftreten, bevor sie angenommen werden, einer sorgfältigen Prüfung unterworfen werden, um darzutun, ob sie gemäß den beigefügten *Normen* wirklich zugelassen werden können; aber selbst wenn sie offenbar zuzulassen sind, haben die Bischöfe auch dafür zu sorgen, dass das Verfahren



in der Diözese gemäß denselben *Normen* gewissenhaft und sorgfältig so durchgeführt wird, dass die Akten, die an diese Kongregation zu schicken sind, in allen Belangen vollständig und ordnungsgemäß erstellt sind.

Mit Erlass dieser neuen Normen werden die früheren Normen, die zur Durchführung dieser Verfahren erlassen worden waren, vollständig abrogiert, ohne dass jedwedes Gegenteilige - auch wenn es der Erwähnung würdig ist - entgegenstehen soll.

*Diese auf der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beratenen Normen hat Papst Johannes Paul II. bei einer am 16. Februar 2001 gewährten Audienz approbiert, und er ordnete an, dass sie gewissenhaft befolgt werden.*

Rom, aus den Räumen der Kongregation für die Glaubenslehre, den 30. April 2001, im Andenken an den Hl. Papst Pius V.

✠ JOSEPH Card. RATZINGER

*Praefectus*

✠ THARSICIUS BERTONE, S.D.B.

*Archiep. emeritus Vercellen.*

*a Secretis*

## PARS I

### Art. 1

Matrimonium initum a partibus, quarum saltem una non sit baptizata, a Romano Pontifice solvi potest in favorem fidei, dummodo matrimonium ipsum non fuerit consummatum postquam ambo coniuges baptismum receperunt.

### Art. 2

Congregationis pro Doctrina Fidei est singulos casus examinare et, si expedit, Summo Pontifici petitionem ad gratiam impetrandam subicere.

### Art. 3

Episcopus dioecesanus et ipsi in iure aequiparati, vel Episcopus eparchialis, competentes sunt ad instruendum processum.

### Art. 4

Ad solutionis vinculi gratiam concedendam requiritur ut, momento concessionis:

1° nulla adsit possibilitas restaurandi consortium vitae coniugalis;

2° pars oratrix non fuerit causa culpabilis, exclusiva vel praevalens, naufragii convictus coniugalis, neque pars, quacum contrahendum vel convalidandum sit novum coniugium, sua culpa provocaverit coniugum separationem.

### Art. 5

§ 1. Si pars catholica novum matrimonium intendit contrahere vel convalidare cum persona non baptizata vel baptizata non catholica, declaret se paratam esse pericula a fide deficiendi remove atque pars acatholica declaret se paratam esse relinquere parti catholicae libertatem propriam religionem profitendi atque filios catholice baptizandi et educandi.

§ 2. Gratia solutionis non conceditur nisi haec declaratio in scriptis ab utraque parte subsignata fuerit.

## **TEIL I**

### **Art. 1**

Eine Ehe, die von Teilen eingegangen wurde, von denen wenigstens einer nicht getauft worden ist, kann vom Papst zugunsten des Glaubens gelöst werden, solange die Ehe selbst nicht vollzogen worden ist, nachdem beide Gatten die Taufe empfangen haben.

### **Art. 2**

Es ist Aufgabe der Kongregation für die Glaubenslehre, die Fälle einzeln zu überprüfen, und, wenn es ratsam ist, dem Papst die Bitte zu unterbreiten, die Gnade zu erweisen.

### **Art. 3**

Der Diözesanbischof und die diesem im Recht Gleichgestellten, besonders der Eparch, sind zuständig für die Durchführung des Prozesses.

### **Art. 4**

Damit die Gnade der Lösung des (Ehe-)Bandes gewährt wird, ist es erforderlich, dass im Moment der Gewährung (der Gnade):

1° keine Möglichkeit besteht, die eheliche Lebensgemeinschaft wiederherzustellen;

2° der bittstellende Teil nicht - ausschließlich oder überwiegend - schuldhaft das Scheitern des ehelichen Zusammenlebens verursacht hat und nicht der Teil, mit dem die neue Ehe geschlossen oder konvalidiert werden soll, durch seine Schuld die Trennung der Gatten provoziert hat.

### **Art. 5**

§ 1. Wenn der katholische Teil beabsichtigt, eine neue Ehe mit einer ungetauften oder außerhalb der katholischen Kirche getauften Person zu schließen oder zu konvalidieren, hat er zu erklären, dass er bereit sei, Gefahren, vom Glauben abzufallen, zu beseitigen, und der nichtkatholische Teil hat zu erklären, dass er bereit sei, dem katholischen Teil die Freiheit zu lassen, die eigene Religion zu bekennen und auch die Kinder katholisch zu taufen und zu erziehen.

§ 2. Die Gnade der Lösung (des Ehebandes) wird nur gewährt, wenn diese Erklärung schriftlich von jedem der beiden Teile unterzeichnet vorliegt.

**Art. 6**

Processus instrui nequit pro solutione vinculi matrimonii quod contractum vel convalidatum sit post obtentam solutionem prioris matrimonii in favorem fidei, nec examini apud Congregationem pro Doctrina Fidei proponi.

**Art. 7**

§ 1. Petitio pro solutione vinculi matrimonii non-sacramentalis initi cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus Summo Pontifici praesentari potest si pars catholica novas nuptias cum persona baptizata inire intendat.

§ 2. In eodem casu, petitio Summo Pontifici praesentari potest si pars non baptizata baptismum recipere et novas nuptias cum parte baptizata inire intendat.

§ 3. Preces ad Congregationem pro Doctrina Fidei Episcopus ne dirigat si prudens adsit dubium circa conversionis sinceritatem partis oratrix vel partis desponsae, quamvis una vel utraque baptismum receperit.

**Art. 8**

Cum agitur de matrimonio a catechumeno ineundo, nuptiae differantur post baptismum; quod si hoc ob graves causas fieri non potest, certitudo moralis habeatur de proxima baptismi receptione.

**Art. 9**

Quoties sunt speciales difficultates de modo quo pars oratrix suis obligationibus erga coniugem priorem et prolem forte susceptam satisfacere intendat, aut scandalum timendum sit ex gratiae concessione, Episcopus Congregationem consulat.

**Art. 10**

Sive in processu apud Episcopum sive in examine apud Congregationem pro Doctrina Fidei, si positive dubitetur ex aliquo capite de validitate ipsius matrimonii cuius solutio petita est, preces ad Romanum Pontificem dirigantur facta mentione eiusdem dubii.

**Art. 6**

Für die Lösung eines Ehebandes, das nach der erwirkten Lösung einer früheren Ehe zugunsten des Glaubens geschlossen oder konvalidiert worden ist, kann der Prozess nicht angestrengt und nicht zur Überprüfung bei der Kongregation für die Glaubenslehre anhängig gemacht werden.

**Art. 7**

§ 1. Die Bitte um Lösung des Bandes einer nichtsakramentalen Ehe, die mit der Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit eingegangen worden ist, kann dem Papst vorgelegt werden, wenn der katholische Teil beabsichtigt, eine neue Ehe mit einer getauften Person einzugehen.

§ 2. In demselben Fall kann die Bitte dem Papst vorgelegt werden, wenn ein ungetaufter Teil die Taufe zu empfangen und eine neue Ehe mit einem getauften Teil einzugehen beabsichtigt.

§ 3. Die Bitte hat der Bischof nicht an die Kongregation für die Glaubenslehre zu senden, wenn ein vernünftiger Zweifel an der Aufrichtigkeit der Konversion des bittstellenden Teils oder des (mit diesem) verlobten Teils besteht, obwohl einer oder jeder der beiden die Taufe empfangen hat.

**Art. 8**

Wenn es sich um eine von einem Katechumenen einzugehende Ehe handelt, ist die Heirat (auf einen Zeitpunkt) nach der Taufe zu verschieben; wenn dies aus schwerwiegenden Gründen nicht geschehen kann, hat eine moralische Gewissheit über den bevorstehenden Empfang der Taufe zu bestehen.

**Art. 9**

Wenn besondere Schwierigkeiten hinsichtlich der Art und Weise bestehen, auf die der bittstellende Teil seine Verpflichtungen gegenüber dem früheren Gatten und möglicherweise empfangenen Kindern zu erfüllen beabsichtigt, oder wenn aufgrund der Gnade des Zugeständnisses (der Eheauflösung) ein Ärgernis zu befürchten ist, hat der Bischof die Kongregation zu befragen.

**Art. 10**

Wenn entweder im Laufe des Verfahrens beim Bischof oder der Überprüfung bei der Kongregation für die Glaubenslehre aus irgendeinem Grund positiv an der Gültigkeit der Ehe selbst zu zweifeln ist, deren Lösung erbeten wird, ist das Bittgesuch an den Papst zu senden, wobei dieser Zweifel erwähnt wird.

## PARS II

### Art. 11

§ 1. Processus instructionem Episcopus vel peragat per se ipsum vel committat instructori selecto aut ex tribunalis iudicibus aut ex personis ab ipso ad hoc munus approbatis, adsistente notario, et interveniente defensore vinculi.

§ 2. Huiusmodi commissio scripto facienda est et de ea constare debet in actis.

### Art. 12

§ 1. Asserta probari debent ad normam iuris, sive documentis, sive depositionibus testium fide dignorum.

§ 2. In instructione uterque coniux audiatur.

§ 3. Partium declarationibus vis plenae probationis tribui nequit, nisi accedant alia elementa quae eas corroborent et ex quibus certitudo moralis efformari possit.

### Art. 13

§ 1. Documenta tum originalia tum in authentico exemplari exhibita a notario recognosci debent.

§ 2. Documenta ad Congregationem pro Doctrina Fidei transmittenda sint integra et quidem exemplari recognito ab Episcopi notario.

### Art. 14

§ 1. Examen partium et testium fit ab instructore, citato defensore vinculi, cui assistat oportet notarius.

§ 2. Instructor partibus et testibus iusiurandum de veritate dicenda vel de veritate dictorum deferat; si quis renuat illud emittere, iniuratus audiatur.

§ 3. Instructor partes et testes interroget secundum quaestionarium antea partium, a semetipso vel a vinculi defensore; alias interrogationes, si casus ferat, addere potest.

§ 4. Responiones subsignari debent a parte, ab ipso instructore necnon a notario.



## TEIL II

### Art. 11

§ 1. Die Beweisaufnahme hat - in Gegenwart eines Notars und mit Beteiligung des Ehebandverteidigers - der Bischof entweder selbst durchzuführen oder sie einem Untersuchungsrichter zu übertragen, der entweder aus den Richtern des Gerichts oder aus den Personen ausgewählt wurde, die von ihm selbst zu diesem Dienst ermächtigt worden sind.

§ 2. Eine derartige Übertragung hat schriftlich zu geschehen, und sie muss in den Akten feststehen.

### Art. 12

§ 1. Behauptungen müssen nach Maßgabe des Rechtes durch Urkunden oder Aussagen glaubwürdiger Zeugen bewiesen werden.

§ 2. Bei der Beweisaufnahme ist jeder der beiden Gatten zu hören.

§ 3. Den Parteierklärungen kann nicht volle Beweiskraft zuerkannt werden, wenn nicht andere Elemente hinzukommen, die sie bekräftigen und infolge derer sich eine moralische Gewissheit herausbilden kann.

### Art. 13

§ 1. Urkunden, sowohl Originale als auch in einer authentischen Abschrift ausgefertigte, müssen vom Notar geprüft werden.

§ 2. Die Urkunden sind unverändert und wenigstens in einer vom Notar des Bischofs geprüften Ausfertigung an die Kongregation für die Glaubenslehre zu übersenden.

### Art. 14

§ 1. Die Vernehmung der Parteien und Zeugen hat, nach Vorladung des Ehebandverteidigers, durch den Untersuchungsrichter zu geschehen, dem der Notar zur Seite stehen muss.

§ 2. Der Untersuchungsrichter hat den Parteien und den Zeugen einen Eid abzunehmen, die Wahrheit zu sagen, und auch hinsichtlich der Wahrheit des Gesagten; wenn sich irgendeiner weigert, ihn abzulegen, hat er unvereidigt gehört zu werden.

§ 3. Der Untersuchungsrichter hat die Parteien und Zeugen nach einem vorher von ihm selbst oder vom Ehebandverteidiger erstellten Fragenkatalog zu befragen; andere Fragen kann er, wenn es der Fall erfordert, hinzufügen.

§ 4. Die Antworten müssen von der Partei, dem Untersuchungsrichter selbst und dazu vom Notar unterzeichnet werden.

**Art. 15**

§ 1. Si altera pars vel testis coram instructore se sistere ac deponere renuat vel nequeat, eorum declarationes coram notario vel quovis alio legitimo modo, dummodo constet de earum genuinitate et authenticitate, acquiri possunt.

§ 2. Absentia a processu alterius partis, ad normam iuris declarata, ex actis constare debet.

**Art. 16**

§ 1. Absentia baptismi in alterutro coniuge ita demonstranda est ut omne prudens dubium amoveatur.

§ 2. Excutiantur testes, considerata eorum qualitate, prout obtinet in parentibus et consanguineis partis non baptizatae, vel illi qui huic adstiterunt tempore infantiae et totum eius cursum vitae noverunt.

§ 3. Testes interrogandi sunt, non tantum de absentia baptismatis, sed etiam de circumstantiis et indiciis, ex quibus probabile appareat baptismum non fuisse collatum.

§ 4. Curandum est ut inspiciantur quoque libri baptizatorum in locis in quibus constat partem, quae dicitur non baptizata, infantili aetate vixisse, praesertim in ecclesiis quas ipsa forte frequentaverit vel in qua matrimonium celebravit.

§ 5. Si matrimonium celebratum fuit cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus, exemplaria dispensationis necnon processiculi praematrimonialis instructor in actis acquirat.

**Art. 17**

§ 1. Si tempore quo gratia solutionis petitur, coniux non baptizatus baptismum recepit, investigatio fieri debet de cohabitatione forte habita post baptismum, hac de re etiam testes interrogentur.

§ 2. Ipsae partes in causa interrogentur an post separationem aliquam et qualem inter se relationem habuerint, et praesertim an actum conjugalem perfecterint.

**Art. 15**

§ 1. Wenn die andere Partei oder ein Zeuge sich weigert, vor dem Untersuchungsrichter zu erscheinen und auszusagen, oder (dies) nicht (tun) kann, können ihre Erklärungen vor einem Notar oder jeder beliebigen (Person) auf rechtmäßige Weise eingeholt werden, wenn nur ihre Echtheit und Authentizität feststeht.

§ 2. Die Prozessabwesenheit der anderen Partei, die nach Maßgabe des Rechts erklärt worden ist, muss aus den Akten hervorgehen.

**Art. 16**

§ 1. Das Fehlen der Taufe bei einem der beiden Gatten ist so nachzuweisen, dass jeder vernünftige Zweifel beseitigt wird.

§ 2. Die Zeugen sind zu vernehmen unter Berücksichtigung ihrer Qualität (als Zeugen), so wie es bei Eltern und Blutsverwandten der ungetauften Partei der Fall ist, oder bei jenen, die ihr in der Kinderzeit nahe standen und ihren ganzen Lebenslauf kennen.

§ 3. Die Zeugen sind nicht nur über das Fehlen der Taufe zu befragen, sondern auch über Umstände und Indizien, aus denen glaubhaft hervorgeht, dass die Taufe nicht gespendet wurde.

§ 4. Es ist dafür zu sorgen, dass auch die Taufbücher der Orte geprüft werden, an denen feststeht, dass die Partei, die ungetauft sein soll, (dort) im Kindesalter gelebt hat, besonders in den Kirchen, die sie möglicherweise öfters besucht hat oder in der sie die Ehe geschlossen hat.

§ 5. Wenn die Ehe mit einer Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit geschlossen worden ist, hat der Untersuchungsrichter Ausfertigungen der Dispens und ferner des Berichtes über die der Eheschließung vorangegangenen Untersuchung für die Akten zu besorgen.

**Art. 17**

§ 1. Wenn in der Zeit, in der die Gnade der Auflösung (der Ehe) erbeten wird, ein ungetaufter Gatte die Taufe empfangen hat, muss eine Nachforschung hinsichtlich eines möglicherweise stattgefundenen Zusammenwohnens nach der Taufe durchgeführt werden; hierüber sind auch Zeugen zu befragen.

§ 2. Die Parteien selbst sind in dem Fall zu befragen, ob sie nach der Trennung zueinander irgendeine Beziehung hatten und welcher Art [diese war], und besonders, ob sie den ehelichen Akt vollzogen haben.

**Art. 18**

§ 1. Instructor informationes colligat circa statum vitae alterius partis, nec referre omittat an ipsa post divortium novas nuptias attentaverit.

§ 2. Interroget partes ac testes de causa separationis vel divortii, ita ut appareat cuiusnam fuerit culpa rupturae matrimonii vel matrimoniorum.

**Art. 19**

§ 1. Exhibendum est exemplar decreti divortii vel sententiae nullitatis civilis partium.

§ 2. Si adsint, exhibenda sunt exemplaria decreti divortii vel sententiae nullitatis civilis et dispositivum sententiae canonicae nullitatis matrimonii quorumvis matrimoniorum ab alterutro desponso attentatorum.

**Art. 20**

§ 1. Instructor referat an pars oratrix prolem susceperit et quomodo provident aut providere intendat, iuxta leges et facultates suas, ipsius prolis religiosae educationi.

§ 2. Instructor interrogare debet etiam circa obligationes vel morales vel civiles erga primum coniugem et prolem forte susceptam.

**Art. 21**

§ 1. Pars oratrix vel desponsa, si conversa et baptizata fuerit, interroganda est de tempore et intentione in suscipiendo baptismo.

§ 2. De rationibus quae fuerunt causa baptismi, interrogandus est etiam parochus, praesertim circa probitatem partium.

### **Art. 18**

§ 1. Der Untersuchungsrichter hat Informationen über den Lebensstand der anderen Partei einzuholen, und er hat nicht außer Acht zu lassen, mitzuteilen, ob dieselbe nach der Scheidung eine neue Eheschließung versucht hat.

§ 2. Er hat die Parteien und Zeugen über den Grund der Trennung oder Scheidung zu befragen, so dass ersichtlich wird, bei wem denn die Schuld am Bruch der Ehe oder der Ehen gelegen hat.

### **Art. 19**

§ 1. Vorzulegen ist ein Exemplar des Scheidungsurteils oder des zivilen Nichtigkeitsurteils der Parteien.

§ 2. Sofern vorhanden, sind Exemplare des Scheidungsurteils oder des zivilen Nichtigkeitsurteils und der Tenor des kanonischen Ehenichtigkeitsurteils jeder Ehe vorzulegen, die von dem einen oder anderen Verlobten versucht wurde.

### **Art. 20**

§ 1. Der Untersuchungsrichter hat mitzuteilen, ob die bittstellende Partei Kinder hat und auf welche Weise sie - nach den Gesetzen und ihren eigenen Möglichkeiten - für die religiöse Erziehung der Kinder Vorsorge getroffen hat oder zu treffen beabsichtigt.

§ 2. Der Untersuchungsrichter muss auch nach Verpflichtungen, seien sie moralischer oder zivilrechtlicher Art, gegenüber dem ersten Gatten und etwaiger Kinder fragen.

### **Art. 21**

§ 1. Der bittstellende Teil oder der (mit diesem) verlobte, wenn er sich bekehrt hat und getauft worden ist, ist nach dem Zeitpunkt und der Intention hinsichtlich des Empfangs der Taufe zu befragen.

§ 2. Über die Gründe, die die Ursache für die Taufe gewesen sind, ist auch der Pfarrer zu befragen, besonders hinsichtlich der Rechtschaffenheit der Parteien.

**Art. 22**

§ 1. Expressis verbis referatur in actis de religiositate tum partis oratricis tum partis desponsae.

§ 2. Documenta baptismi vel professionis fidei vel utriusque in actis acquirenda sunt.

**Art. 23**

Instructione peracta, Instructor acta omnia remittat, ommissa autem eorum publicatione, cum apta relatione ad vinculi defensorem, cuius est invenire rationes, si adsint, quae solutioni vinculi obstant.

**Art. 24**

§ 1. Episcopus actis omnibus receptis exaret votum circa petitionem in quo referatur adamussim de adimpletis pro concessione gratiae condicionibus, praesertim an cautiones, de quibus in art. 5 datae sint.

§ 2. Causae quae gratiae concessionem suadeant exprimantur, semper addendo an pars oratrix novum matrimonium quovis modo iam attentaverit vel in concubinato vivat.

**Art. 25**

§ 1. Episcopus transmittat ad Congregationem pro Doctrina Fidei tria exemplaria actorum omnium typographice transcripta una cum voto suo et animadversionibus defensoris vinculi, indice materiae et summario munita.

§ 2. Curetur etiam ut acta causae lingua ac stylo loci exarata in unam ex recognitis in ordinamento Romanae Curiae vertantur addita asseveratione iuramento firmata de eorum fideli transcriptione et versione.

**Art. 22**

§ 1. Ausdrücklich ist in den Akten über die Religiosität sowohl des bittstellenden Teils als auch des (mit diesem) verlobten Teils zu berichten.

§ 2. Die Urkunden über den Empfang der Taufe oder (der Ablegung) des Glaubensbekenntnisses oder über beides sind für die Akten zu besorgen.

**Art. 23**

Nach Abschluss der Beweiserhebung hat der Untersuchungsrichter alle Akten - wobei ihre Offenlegung unterbleibt - mit einem geeigneten Bericht an den Ehebandverteidiger weiterzugeben, dessen Aufgabe es ist, die Gründe, sofern sie vorliegen, ausfindig zu machen, die der Lösung des (Ehe-)Bandes entgegenstehen.

**Art. 24**

§ 1. Nach Empfang aller Akten hat der Bischof ein Votum bezüglich der Bitte abzufassen, in dem genau über das Vorliegen der Bedingungen für die Gewährung der Gnade zu berichten ist, besonders ob die Kautionen, von denen in Art. 5 die Rede ist, gegeben sind.

§ 2. Die Gründe, die die Gewährung der Gnade anraten, sind anschaulich zu schildern, wobei stets hinzuzufügen ist, ob der bittstellende Teil schon auf irgendeine Weise eine neue Ehe versucht hat oder er im Konkubinat lebt.

**Art. 25**

§ 1. Der Bischof hat drei Exemplare aller Akten in Druckabschriften zusammen mit seinem Votum und den Einwendungen des Ehebandverteidigers an die Kongregation für die Glaubenslehre zu übersenden, die mit einem Inhaltsverzeichnis und einer Zusammenfassung zu versehen sind.

§ 2. Er hat auch dafür Sorge zu tragen, dass die Akten des Falles, die in der Sprache und Ausdrucksweise des (jeweiligen) Ortes abgefasst worden sind, in eine von den nach der Ordnung der Römischen Kurie gebilligten übersetzt werden, unter Hinzufügung einer durch einen Eid bekräftigten Versicherung hinsichtlich ihrer getreuen Übertragung und Übersetzung.





## D. REZENSIONEN

1. ALBERIGO, Giuseppe / WITTSTADT, Klaus (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*. Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interessessio Oktober 1962 – September 1963. Mainz: Matthias-Grünewald, ISBN 3-7867-2227-7; Leuven: Uitgeverij Peeters 2000. XVIII u. 721 S., ISBN 90-429-0824-6.

Auch dieser zweite ins Deutsche übersetzte Band (die italienische Originalfassung erschien 1998) der fünfbandig angelegten Geschichte des II. Vatikanischen Konzils unter der Regie des *Istituto per le Scienze Religiose* (Bologna) verdient kanonistische Aufmerksamkeit. Wie beim ersten Band werden inhaltlichen Hinweisen einige kanonistische Bemerkungen folgen (vgl. DPM 7 [2000] 227-234).

Giuseppe ALBERIGO verweist im *Vorwort* (S. XIX-XXI) auf die gute Aufnahme des ersten Bandes und dessen Überreichung an den Papst in einer Privataudienz (S. XXI). Im Vordergrund stehen soll der konkrete Ablauf des Konzilsgeschehens. Der bislang vorherrschende Blick auf die Entwicklung und Diskussion der Konzilsthemen erfasse zu wenig die vielschichtige kommunikative Dynamik auf dem II. Vatikanum. Dort ging es nicht nur um Debatten in Generalversammlungen und Kommissionssitzungen. Parallel und verwoben damit gab es etwa den informellen Austausch der Bischöfe untereinander und mit Theologen, Fraktionsbildungen, die Präsenz und den Einfluss der Presse (S. XIX). Erneut wurden internationale wissenschaftliche Vorarbeiten berücksichtigt. Nicht nur das besondere vatikanische Archiv zum II. Vatikanum wurde genutzt, sondern auch auf das Material vieler verstreuter Archive, Tagebücher und andere private zeitgenössische Aufzeichnungen zurückgegriffen (vgl. S. XVIIIf und XX).

Zehn Kapitel verfolgen den Verlauf des Konzils vom Eintreffen der Teilnehmer bis zum Vorabend seiner zweiten Sitzungsperiode.

Andrea RICCARDI (Rom) rekonstruiert im ersten Kapitel „*Die turbulente Eröffnung der Arbeiten*“ (S. 1-81). Als vorherrschendes Gefühl der verschiedenen Beteiligten am Vorabend des Konzils wird Ungewissheit ausgemacht. Die Kurlialen seien besorgt gewesen, wie die künftige Versammlung zu kontrollieren und auf den Gleisen der vorbereiteten Schemata zu halten sei. Viele Bischöfe seien hoffnungsvoll, aber ohne konkrete Erwartung und zugleich unsicher gewesen über ihre eigene Rolle. Ihnen sei weder der Blick über die eigene Diözese hinaus vertraut gewesen, noch sei ihnen klar gewesen, welche Möglich-

keiten sie als Konzilsväter unabhängig von Gehorsamsbekundungen gegenüber dem Papst hätten. Die Theologen schließlich hätten befürchtet, die in der Welt mit der Ankündigung des Konzils geweckten Erwartungen könnten mit dem, was in der Vorbereitungszeit erarbeitet wurde, nur enttäuscht werden.

Ausdruck nicht einer Verschwörung, wohl aber eines verbreiteten Unbehagens sei der überraschende Antrag Kardinal LIÉNARTS auf der ersten Generalkongregation gewesen, die Wahlen zu den Konzilskommissionen zu verschieben. Dadurch hätten die Bischofskonferenzen begonnen, zu einer Art Willensbildungsinstanz zwischen der Konzilsleitung und den Konzilsteilnehmern zu werden. Als erster Niederschlag dieser Entwicklung werden Wahl und Zusammensetzung der Konzilskommissionen dargestellt.

Dass dem Konzil zu Beginn thematisch wie organisatorisch klare Konturen fehlten, zeigt sich nicht nur an der Entstehungsgeschichte der Botschaft des Konzils an die Welt, sondern auch an Besetzung, Eigenart und gegenseitigem Verhältnis der verschiedenen Konzilsorgane. Die Pläne für die Konzilsprogrammatische fielen ebenfalls unterschiedlich aus. Kardinal BEA suchte eher nach Alternativen zu den vorbereiteten Schemata. Kardinal MONTINI war vermittelnd modifizierend eingestellt. Zwar zeichneten sich bestimmte Positionen ab, aber: „Die Dynamik des II. Vatikanums beginnt, auch ohne dass sie sich unter einer Führung entfaltet hätte“ (S. 81).

„Das Konzil beginnt“ ist auch der Blickwinkel eines kürzeren zweiten Kapitels von Gerald P. FOGARTY (Charlottesville) (S. 83-127). Er konzentriert sich auf den beginnenden Austausch der Bischöfe untereinander - im Rahmen von Bischofskonferenzen und darüber hinaus - und mit den Theologen. Das theologische Problembewusstsein der Bischöfe sei dadurch geschärft worden. Über das verbreitete Unbehagen an den vorbereiteten Schemata hinaus hätten sie zu Initiativen und Strategien gefunden, die gleichwohl unterschiedlich ausfielen (blanke Ablehnung der vorbereiteten Schemata oder modifizierende Kritik).

Mathijs LAMBERIGHTS (Löwen) zeichnet im dritten Kapitel „Die Liturgiedebatte“ (S. 129-199) nach, gliedert nach dem Aufbau des Schemas. Hier kam es zur ersten Auseinandersetzung um die Rechte der Bischofskonferenzen (S. 136-139 und 141-150).

Hilari RAGUER (Montserrat) stellt im vierten Kapitel „Das früheste Gepräge der Versammlung“ (S. 201-272) unter der Leitfrage vor, wie es zu einer Umkehrung der Positionen und Kräfteverhältnisse im Vergleich zur vorkonziliären Periode habe kommen können (S. 202). Größe und Vielfalt dieses Konzils werden illustriert durch statistische Angaben über innerkirchliche Stellung, geographische Herkunft und Alter der Konzilsväter, Informationen zu den Periti und den nichtkatholischen Beobachtern und Gästen bis hin zur Liturgie und zu Fragen der Sitzordnung. Interessanten Aufschluss über das (politische) In-

nenleben des Konzils bieten die Ausführungen über innerkonziliare Gruppenbildungen. Erneut wird die Bedeutung der Bischofskonferenzen herausgestellt. Sie werden unterschieden von informellen Gruppen. Bei letzteren werden hervorgehoben der gut organisierte und an rechtlichen Problemen interessierte wichtigste Zirkel der Konservativen, der „Coetus Internationalis Patrum“, ebenso wie der an Einfluss zunehmende „mitteleuropäische Block“, dessen „organisatorische Lässigkeit“ seine Wirkung geschmälert habe, sowie nach anderen Kriterien abgegrenzte Fraktionen. Geschildert wird das zähe Misstrauen gegenüber der Presse. Ihre Arten, mit dem Konzilsereignis umzugehen, werden zu Typen zusammengefasst.

Die Auseinandersetzungen um das Schema über die Quellen der Offenbarung und ihre Hintergründe rekonstruiert Giuseppe RUGGIERI (Catania) im fünften Kapitel: „*Der erste Konflikt in Fragen der Lehre*“ (S. 273-314). Für ihn geht es bei dieser Debatte über Offenbarung, Tradition und Funktion des Lehramts um eine „Wende“ (S. 273) des Konzils und der Kirche und um einen „Aufbruch“ (S. 274). An die Stelle der sich restaurativ abschottenden „Pacelli-Kirche“ sei eine Kirche getreten, die Freundin aller Menschen sei. Dass der Papst die Korrektur des vorbereiteten Schemas anordnete, obwohl zwar eine deutliche Mehrheit, aber nicht die nach dem Reglement erforderliche Zweidrittelmehrheit erreicht wurde, ist für RUGGIERI Ausdruck der „synodale(n) Natur des petrinischen Primats“ (S. 313).

Als vergleichsweise harmlos wird die Behandlung des nächsten Schemas markiert, wenn Mathijs LAMBERIGTS (Löwen) das kleine sechste Kapitel unter die Überschrift stellt: „*Eine Pause: Die sozialen Kommunikationsmittel*“ (S. 314-329). Erst während der Diskussion zu diesem Thema wurde das Schema über die Kirche verteilt.

Diesem Kern der konziliaren Auseinandersetzungen widmet Giuseppe RUGGIERI (Catania) das ausführliche siebte Kapitel: „*Der schwierige Abschied von der kontrovertheologisch geprägten Ekklesiologie*“ (S. 331-419). Im Titel nimmt er seine Einschätzung der Bedeutung dieser Konzilsphase vorweg. Das vorbereitete Schema wird ausführlich konfrontiert mit der Kritik prominenter Theologen wie George PHILIPS, Karl RAHNER und Edward SCHILLEBEECKX. RAHNER und SCHILLEBEECKX empfahlen, das Schema abzulehnen. PHILIPS verfolgte die vermittelnde Strategie einer (bloßen) Umarbeitung des Schemas. Sie wurde u. a. von Kardinal SUENENS erfolgreich unterstützt und habe die von anderen gewünschte „Ausschaltung des vorbereiteten Schemas und des Geistes, von dem es beherrscht war“, verhindert. Durch den „Kompromiß von Philips“ seien „einige der Positionen des vorbereiteten Schemas als weiterwirkende Widersprüche im Spiel (ge)blieben - mit Folgen ... bis hin zur sog. *Nota praevia*“ (S. 371).

Die beiden nächsten Kapitel stammen von Jan GROOTAERS (Löwen). Das längste des ganzen Werks befasst sich mit der Zeit „Zwischen den Sitzungsperioden“ unter dem Blickwinkel „Die ‚zweite Vorbereitung‘ des Konzils und ihre Gegner“ (S. 221-617). Ausführlich geht er bis zum Konklave der Arbeit der wichtigen Koordinierungskommission und der einzelnen thematisch zuständigen Konzilskommissionen nach sowie der Aktivität der unterschiedlichen Kräfte, die Einfluss zu nehmen versuchten.

Vieles war seit der Ankündigung des Konzils aus den Teilkirchen nach Rom geflossen“. Es gab die Flut der vorkonziliaren Voten. Dann kamen die Bischöfe und mit ihnen die vielen Theologen und Journalisten. GROOTAERS fragt daher, was nach der ersten Sitzungsperiode wieder in die Ortskirchen „zurückfloss“ - „Ebbe und Flut zwischen den Zeiten“ (S. 619-677). Es geht ihm um summarische Andeutungen“ über die Auswirkungen der ersten Sitzungsperiode. Als wichtigste Kanäle der Rückflussbewegungen untersucht er Hirtenbriefe der heimgekehrten Bischöfe sowie Stellungnahmen von Konzilsbeobachtern. Mit der Frage: „Wird man ... unterscheiden müssen zwischen theologischer Erneuerung (in der Konzilsaula in Rom) und praktischer Erneuerung (in der eigenen Ortskirche)?“ markiert er ein wichtiges Forschungsdesiderat, zu dem die erste interessante Hinweise gibt. Veränderungen nimmt er wahr in den traditionell katholischen Regionen spanischer, italienischer und irischer Prägung. Schließlich beleuchtet er die Reaktionen im ökumenischen Umfeld und in der dem Konzil gewidmeten Publizistik.

Giuseppe ALBERIGO, der auch für die „allgemeine Koordinierung“ dieses Bandes verantwortlich zeichnet (S. XX), steuert das resümierende Schlusskapitel bei über „Die konziliare Erfahrung: Selbständig lernen“ (S. 679-698). Hilfreich bündelt er die in den vorausgegangenen Kapiteln aus unterschiedlichen Perspektiven gebotene Informationsfülle zu nach seiner Einschätzung wesentlichen Leitlinien. Er berücksichtigt das Gefühl der Unsicherheit und Ungewissheit vor Beginn des Konzils, das offene Ende der ersten Sitzungsperiode als Ablehnung des Tenors der Vorbereitungsarbeit und den unmittelbar erfahrenen Kontakt der Bischöfe, der zu Solidarierungen unterschiedlicher Couleur führte. Insgesamt konstatiert er ein größeres Selbstbewusstsein der Konzilsteilnehmer. Hervorgehoben werden die Vielfalt der innerkonziliaren wie konzilsbegleitenden Kommunikation wie deren Wechselwirkungen und die Koordinierungskommission als „Epizentrum“ der zweiten Vorbereitungsphase. Lange verborgene Hoffnungen und Erwartungen seien offenbar geworden. Schließlich bemerkt er eine neue Ungewissheit durch den Wechsel im Amt des Papstes. Der Band schließt mit einem Personen- (S. 699-712) und einem Sachregister (S. 713-721).

Wie beim ersten Band geht es um eine Pflichtlektüre für Kanonistinnen und Kanonisten. Wer das Konzil kennen und verstehen will, kommt an diesem In-

formationsfundus nicht vorbei. Dies trotz oder gerade wegen einiger Desiderate und Anfragen, die sich aus kanonistischer Sicht ergeben.

Wie im ersten Band fehlt im Sachwortregister das Stichwort „Frau“. Frauen spielten auf diesem Konzil keine bedeutende Rolle. Auch thematisch blieben Frauenfragen am Rande. Aber: Gab es in diesem Band der so umfassend angelegten Geschichte des II. Vatikanums auf 721 Seiten zu diesem Thema nichts zu sagen, außer dem Satz: „Bedauerlich war das Fehlen jeglicher Vertretung weiblicher Bewegungen (bei einer Konsultation von Laien zum Schema XVII; N. L.) trotz ihrer großen Zahl und aktiven Rolle“ (GROOTAERS, S. 529)? Welche Zahl, welche Aktivitäten? Was sind „weibliche Bewegungen“? Konkrete Frauen waren nicht zu benennen? War z.B. das von Gertrud HEINZELMANN zusammengestellte und aus Konzilseingaben von sechs Frauen sowie Resolutionen des internationalen Frauenverbandes der *St. Joans's Alliance* bestehende Material: „*Wir schweigen nicht länger! Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil, Zürich 1964*“ nicht erwähnenswert? Ein Hinweis etwa auf Carmel MCENROY, *Guests in their own House. The Women of Vatican II, New York 1996* - nicht erforderlich? Die Beteiligung von „Laien“ kurz zu thematisieren und auf einen Artikel der (späteren) Auditorin Rosemarie GOLDIE zu verweisen (ebd., S. 526-529), der sich (nur) als Hinweis auf ein weites Forschungsfeld zur Geschichte dieses Konzils versteht, wird der Bedeutung nicht gerecht, die der Kategorie des Geschlechts für das Selbstverständnis und die Struktur der römisch-katholischen Kirche zukommt. GROOTAERS spricht von der Beteiligung „repräsentativer“ Laien bei der Abfassung der Konzilstexte“ (S. 527). Soll mit den Anführungszeichen ein Repräsentanzdefizit angedeutet werden? Soll die Abwesenheit der Frauen und ihrer Themen auf diesem Konzil darin eingeschlossen sein? Muss besagter Satz angesichts der seit den 80er Jahren in der Geschichtswissenschaft bestehenden Aufmerksamkeit für die Frauengeschichte und die Geschichte des Verschweigens der Frauen nicht als Alibi erscheinen? Warum wird dieses Manko des Konzils nicht benannt? Es kann nicht daran liegen, dass erst im September 1964 Auditorinnen ernannt wurden. Sie kamen für eine Einladung zum Konzil in Frage wegen ihres vorherigen Engagements und ihrer Bedeutung für das kirchliche Leben. Auch dem dritten Band (G. ALBERIGO / A. MELLONI [Hrsg.], *Storia del concilio Vaticano II. Volume 3. Il concilio adulto. Il secondo periodo e la secondo intersessione settembre 1963 - settembre 1964, Bologna 1998*) wird das Thema nicht wichtiger. Hier wird ein „blinder Fleck“ des Projekts erkennbar. Er hängt möglicherweise zusammen mit einem wie beim ersten Band auffälligen Kennzeichen dieser Konzilsgeschichte.

Alle Beiträge sind mit Sympathie für ihren Gegenstand geschrieben. Im Untertitel dieses Bandes wird das Konzil personifizierend als Selbstfindungsprozess stilisiert („*Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*“) und gleichzeitig ein Leit-

motiv für alle Kapitel angegeben. Diese Rhetorik macht aus dem Konzil ein eigenständiges Subjekt. Sie bedient damit vielfältige Hoffnungen in einer primatial verfassten Kirche. Eindrucksvoll und nachvollziehbar wird die Aufbruchsstimmung vermittelt, die sich in der einzigartigen sozialen Dynamik dieser Konzilsversammlung entwickelte.

Fakten, die diesen Eindruck trüben könnten, geraten möglicherweise in den Schatten. Anliegen des Gesamtwerks ist u. a., eine angemessene Rezeption des Konzils zu ermöglichen (vgl. Band 1, S. XXVIII). Als leitende Perspektive wird erkennbar: Wie gut hätte alles werden können, wenn man dem recht verstandenen II. Vatikanum gefolgt wäre! Historisch ebenso berechtigt ist die Frage: Was sagt es über jenes Konzil aus, dass es kam, wie es kam?

Immer wieder wird betont, die versammelten Bischöfe hätten sich erstmals nicht mehr nur als einzelne, der Kurie isoliert Gegenüberstehende oder als unübersichtliche Masse erlebt, sondern als befähigt zu Initiative, Fraktionsbildung und solidarischem Handeln. Als wichtiges Kennzeichen dafür gilt, dass die Bischofskonferenzen sich zu unmittelbaren Handlungszentren zusammenfanden (vgl. etwa RICCARDI, S. 36, 40; FOGARTY, S. 91; RAGUER, S. 202; RUGGIERI, S. 274). Dies ist ein wichtiger gruppenspezifischer Befund. Wenn daraus in der Deutung ein strukturelles Merkmal wird, melden sich Zweifel. „Jetzt wurde *endgültig* (N. L.) jener von Vorurteilen bestimmte Vorbehalt gegen die nationalen Versammlungen der Bischöfe hinfällig, der während des I. Vatikanums sehr stark gewesen war“ (RICCARDI, S. 41). Aus wessen Sicht „hinfällig“? Warum machte dann die nachkonziliare rechtliche Fixierung die Bischofskonferenz zu einem vorrangig beratenden Gremium gegenseitigen Austausches, dem auch die lehramtliche Kompetenz amtlich abgesprochen wird? Am Vorabend des Konzils habe sich „die Materie der Bischofskonferenzen als einer der Bereiche“ dargestellt, „der unter legislativem Blickwinkel geordnet und aus theologischer Sicht geklärt werden muß. Tatsächlich stellt diese Thematik in den Konzilsarbeiten eines der wichtigen Probleme dar, da es mit der Frage der bischöflichen Kollegialität verknüpft ist“ (RICCARDI, S. 43). Was bedeutet diese Feststellung? Die auf dem Konzil erfahrene „horizontale Verbindung“ der Bischöfe untereinander „sollte durch das Konzil theologisch definiert werden in der Form von Kollegialität als eines konstitutiven Elements der Struktur der Kirche“ (FOGARTY, S. 91). Über kaum einen ekklesiologischen Begriff dürfte nachkonziliar so viel geschrieben worden sein, wie über den der „Kollegialität“. In welchem Verständnis wurde er auf dem Konzil, in welchem wird er hier verwendet? Als Chiffre für ekklesiologische Hoffnungen ohne systematische Klärung? Nach geltendem Recht und amtlichem Verständnis kommt bischöfliche Kollegialität „im wahren Sinn des Wortes“ allein dem Bischofskollegium zu, der Bischofskonferenz nicht (MP *Apostotolos suos* n 12). Zur Wandlung des Begriffs im amtlichen Verständnis im und nach dem

Konzil vgl. jetzt erhellend Georg BIER, *Die rechtliche Stellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici, Würzburg 2001 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32)*, bes. S. 345-350.

Dass hier eine den historischen Befund überschießende Deutung vorliegt, zeigt sich auch an der verbreiteten, für eine historisch-kritische Untersuchung befremdlichen Darstellung Papst JOHANNES XXIII. Sie grenzt an Verherrlichung. „Zu Fuß“ sei er in den Petersdom eingezogen, um den Bischöfen seinen Respekt zu zollen (RICCARDI, S. 13). Gleichwohl folgte eine als triumphalistisch empfundene Eröffnungsfeier, die den sog. Ritus der Gehorsamsleistung mit der Kniebeuge der Konzilsrepräsentanten vor dem auf seinem Thron sitzenden Papst einschloss (ebd., S. 13f). Kann es eine sinnfälligere liturgische Veranschaulichung des Verhältnisses von Primat und Episkopat geben?

Immer wieder wird die Bedeutung dieses Papstes für die Selbstwerdung des Konzils herausgestellt. Die Person JOHANNES XXIII. gilt als „Schlüssel zu jenem Umkehrvorgang, in dessen Verlauf die Mehrheit zur Minderheit und die Minderheit zur Mehrheit wurde ... Er war der große Katalysator der wenigen reformfreudigen Bischöfe, er verstand es, das Volk Gottes und die Weltöffentlichkeit für sein Vorhaben zu begeistern und er fand seinerseits in dieser von seiner Person geweckten weltweiten Sympathie die moralische Stärke, derer er bedurfte, um den in der Kurie gegenüber der Idee eines Reformkonzils herrschenden Widerspruch zu überwinden“ (RAGUER, S. 203). Seine Eingriffe hätten die Öffnung des Konzils ermöglicht. Mit der berühmten Ansprache „Gaudet Mater“ habe der Papst persönliche und maßgebende Hinweise geben wollen (S. 17), nicht ein Arbeitsprogramm. Er habe den Konzilsvätern die „Freiheit“ gelassen, „selbst Protagonisten des Konzils zu sein. ... Mit seiner Ansprache setzte der Papst einen Akt als Primas unter den katholischen Bischöfen; er bekundete damit keinen ‚souveränen‘, obersten Willen, wohl aber zeigte er auf maßgebende Weise einen Weg auf, dem entlang die Arbeiten verlaufen könnten“ (RICCARDI, S. 21). JOHANNES XXIII. habe die Eröffnung des Konzils mit der Einstellung „eines ‚Bruders‘ unter den anderen Bischöfen (erlebt), der aber ‚Vater‘ geworden ist. Dieser Bruder-Vater, der Bischof von Rom, der Primas, diktiert der Kirche nicht sein Programm für das II. Vatikanum“ (S. 24). Der - souveräne - Verzicht auf konkrete „Vor-Gaben“ ändert an der Tatsache der „Frei-Gabe“ nichts. Die Freiheit der Konzilsväter des II. Vatikanums bleibt rechtlich eine der päpstlichen Souveränität verdankte Freiheit.

Als die Wahlen nach den auch von den Bischofskonferenzen zusammengestellten Listen aufgrund der geforderten absoluten Mehrheit eine ähnliche Besetzung der Konzilskommissionen zu erbringen drohten wie bei den vorbereitenden Kommissionen, griff der Papst in die Geschäftsordnung ein und änderte das geforderte Quorum in eine relative Mehrheit (vgl. RICCARDI, S. 38-52,

bes. 48f). Richtig ist, dass er damit die Wahlorientierungen der Konzilsväter ermöglicht hat (ebd.). Aber wie stimmt dies zusammen mit der Einschätzung, diese Diskontinuität habe sich „mit der *Autorität des Konzils* (N. L.) ... ergeben“ (ebd., S. 49)?

Der Papst ernannte neun statt wie vorgesehen acht Mitglieder pro Konzilskommission (ebd. S., 52). Das Einheitssekretariat erhob er unabhängig vom Konzil zur elften Konzilskommission (ebd., S. 53-55). Gewürdigt wird dies als „diskrete Art“ päpstlicher Anwesenheit auf dem Konzil, als sparsamer Gebrauch seiner Vollmachten, als Hilfe zur Bewusstwerdung des Konzils, als Ermöglichung der eigenen Richtungsfindung „mit voller Beteiligung der Konzilsväter“ (ebd., S. 60, 79). Das Konzil habe sich selbst regieren sollen. „Beim Zustandekommen dieser Entscheidung konvergieren der Wille des Papstes und die Ausrichtung mehrerer Bischöfe“ (RICCARDI, S. 31). Was, wenn der Wille des Papstes mit der Ausrichtung anders ingestellter Bischöfe übereingestimmt hätte?

Auch die Korrektur des Schemas über die Offenbarung wurde ermöglicht durch den Eingriff des Papstes. Es sei hier eine „Weise des Primatialdienstes“ erkennbar geworden, „die nicht nur die Fähigkeit zur Initiative hoch bewertete, sondern auch und noch mehr die Fähigkeit zuzuhören“. Man könne sagen, „dass hier die synodale Natur des petrinischen Primates konkreten Ausdruck fand“ (RUGGIERI, S. 313). Ist ein Primat, der auf der Seite der Mehrheit steht, kein Primat mehr? Die Parteinahme des Papstes ist nicht Aufgabe, sondern Ausdruck seiner unbeschränkten Souveränität. Das Dilemma dieses wie eines jeden Konzils nach römisch-katholischem Verständnis, dass der Wille der Konzilsväter nur nach Maßgabe des Inhabers des Primats in Lehre und Leitung zur Geltung kommen kann, wird in der historischen Darstellung richtig erfasst. Seine ekklesiologische Würdigung lässt das Grundproblem unberührt, wie nach dem I. Vatikanum eine ekklesiologische Ergänzung zu jener vielbeschworenen „Austarierung von Primat und Episkopat“ führen könne, ohne den Primat aufzuheben. War die Kompromissstrategie von Theologen wie PHILIPS und Konzilsvätern wie SUENENS und MONTINI möglicherweise ekklesiologisch alternativlos? Wenn in Erinnerungen an Papst JOHANNES XXIII. geschwelgt wird oder vielfältige Hoffnungen auf künftige Pontifikate gesetzt werden, kommt darin nichts anderes als die Bestätigung der primatialen Verfasstheit der römisch-katholischen Kirche zum Ausdruck.

Fazit: Das Projekt will streng historisch die Perspektive reiner Text- und Debattenerläuterung in thematisch-systematischem Interesse überschreiten. So notwendig und ertragreich solche Ergänzung ist, bleibt gleichwohl zu wünschen, dass es zu einer Vernetzung und gegenseitigen Durchdringung zwischen diesen historischen Erkenntnissen und den Ergebnissen der systematischen Ar-



beiten zu zentralen Themen dieses Konzils (etwa in der Ekklesiologie oder der Ehelehre) kommt.

Gravierender ist die Gefahr, die mit der Ausblendung der damaligen wie heutigen realen Ordnungsgestalt der Kirche verbunden ist. Sie droht dieses Konzil zu einer Ikone zu machen. Dies widerspräche seiner viel beschworenen Dynamik und entmachtete es wirkungsgeschichtlich ein zweites Mal. Könnte - bei allem Schwung, den dieses Konzil in das Volk Gottes brachte - die Einsicht in seine ekklesiologische und rechtliche Ohnmacht nicht erneut den möglicherweise schmerzlichen Blick auf die Übermacht des I. Vatikanums konzentrieren und damit auf Grundfragen abstellen statt auf Stilfragen?

All diese kritischen Überlegungen ändern nichts an der Unverzichtbarkeit auch dieses im übrigen sorgfältig gestalteten Bandes zur Geschichte des II. Vatikanums.

Norbert LÜDECKE, Bonn

\* \* \*

2. **BABIKANGA, Maina-Mato Marcien, *De la coutume contraire au droit canonique ou en dehors du droit canonique, selon le canon 24 §2. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana - Facultas Iuris Canonici 2000. VIII u. 148 S.***

Die gesetzwidrigen oder außergesetzlichen Gewohnheiten (vgl. vor allem cc. 5; 24 § 2; 26; 28 CIC/1983; cc. 6, 2°; 1507 § 3; 1509 CCEO), die u.a. explizit im kanonischen Eherecht (vgl. c. 1076 CIC/1983; vgl. auch den wortgleichen c. 793 CCEO) und im kanonischen Prozessrecht (vgl. c. 1425 § 1 CIC/1983; vgl. auch den weitgehend inhaltsgleichen c. 1084 CCEO, der aber nicht die Klausel *reprobata contraria consuetudine* enthält) berücksichtigt werden, sind in der kirchlichen Praxis mitunter von großer Bedeutung, was beispielsweise am umstrittenen Fall des sog. „Pfarrgemeinderats“ (PGR) insofern ersichtlich ist, als „die in den deutschsprachigen Diözesen gewachsene Institution ‚PGR‘ im Wege des Gewohnheitsrechts nach 30 Jahren (ab feststellbarem Beginn der betreffenden Übung in einer Diözese) Gesetzeskraft erlangen kann. Bislang zumindest hat der universelle Gesetzgeber die Entwicklung nicht beansprucht“<sup>1</sup>.

Abbé Maina-Mato Marcien BABIKANGA, Priester der Erzdiözese Kisangani (Kongo), hat es unternommen, in seiner von den Professoren Dimitrios

<sup>1</sup> PREE, H., *Consilium pastorale paroeciale: Anmerkungen zur Struktur pfarrlicher Mitverantwortung*; BOEKHOLT, P. / RIEDEL-SPANGENBERGER, I. (Hrsg.), *Iustitia et Modestia. Festschrift für Hubert SOCHA zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*. München 1998, 75-101, 99.

SALACHAS, Gerardo RUIZ und Piero MONNI betreuten und an der *Facultas Iuris Canonici* der *Pontificia Universitas Urbaniana* zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors des kanonischen Rechts vorgelegten Dissertation die gesetzwidrige und die außergesetzliche Gewohnheit gemäß c. 24 § 2 CIC/1983 genauer zu untersuchen. Nach der Widmung (S. III), dem Vorwort (S. V) und dem Verzeichnis der Sigeln und Abkürzungen (S. VIIIf) legt der Verfasser in der Einleitung (*Introduction*; S. 1-4) u.a. das Ziel und die Grenzen der Arbeit, den Stand der Frage und die Methode dar; sein besonderes Augenmerk soll der Problematik einer Mitwirkung der Gläubigen durch Gewohnheiten an der Rechtsbildung gelten (vgl. S. 3).

Im ersten Kapitel (*La phénoménologie de la coutume*; S. 5-40) werden der Begriff (S. 5-9) und die möglichen Unterscheidungen<sup>2</sup> (S. 9-15) der Gewohnheit die Gewohnheit im römischen (S. 16-22) und im internationalen (S. 22-28) Recht sowie die Gewohnheit neben den anderen Quellen des kanonischen Rechts (S. 28-40) - Gesetze, Verwaltungsakte, Privilegien und Dispensen - abgehandelt. Knappe Fazite schließen die einzelnen Abschnitte ab (vgl. S. 9; 15; 21f; 27f; 39f). Der Autor weist u.a. auf die pneumatologische Richtschnur des Gewohnheitsrechts, welche in c. 1506 § 1 CCEO (*Consuetudo communitatis christianae, quatenus actuositati Spiritus Sancti in corpore ecclesiali respondet, vim iuris obtinere potest*) erkennbar ist (vgl. S. 8; vgl. auch S. 108f und S. 127f), auf den Unterschied (vgl. S. 12) zwischen der Rechtsgewohnheit (*consuetudo*) als Mittel zur Schaffung von Normen („*moyen de production de normes*“; vgl. cc. 23-28 CIC/1983) und dem Gewohnheitsrecht (*legitima consuetudo*) als bereits geschaffenen Normen („*normes déjà produites*“; vgl. cc. 284; 527 § 2; 1119; 1276 § 2; 1279 § 1 CIC/1983) sowie auf die Notwendigkeit der Ausrichtung des Gewohnheitsrechts *ad bonum publicum et communem utilitatem* (vgl. S. 15) hin; interessant ist auch das Beispiel des c. 788 CIC/1917 (vgl. S. 38f), der das Firmalter auf sieben Jahre festlegte; die weitverbreitete gesetzwidrige Gewohnheit der Firmspendung in einer höheren Altersstufe wurde schließlich aufgegriffen und 1971 eine entsprechende Neuregelung getroffen<sup>3</sup>. BABIKANGA plädiert zusammenfassend dafür, dass das Ge-

<sup>2</sup> *Consuetudo facti seu materialis / consuetudo iuris seu formalis; consuetudo / usus / mos / traditio; consuetudo universalis / consuetudo particularis; consuetudo generalissima / consuetudo generalis / consuetudo specialis / consuetudo specialissima; consuetudo simplex* (fehlt bei BABIKANGA; vgl. S. 13) / *consuetudo centenaria vel immemorabilis; consuetudo secundum legem / consuetudo praeter legem / consuetudo contra legem*.

<sup>3</sup> Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg. Einsiedeln-Köln-Freiburg-Basel-Regensburg-Wien-Salzburg-Linz 1973, 20 (Nr. 6).

wohnheitsrecht die Treue zum Wort Gottes mit einem legitimen Pluralismus normativer und institutioneller Ausdrucksformen vereinen sollte (vgl. S. 39).

Im zweiten Kapitel (*Des conditions prescrites pour la coutume contraire au droit et en dehors du droit*; S. 41-64) werden die Voraussetzungen für die Bildung von Gewohnheitsrecht thematisiert: die Approbation durch den zuständigen Gesetzgeber (*approbatio legislatoris*; vgl. c. 23 CIC/1983; S. 41-48) - c. 25 CIC/1917 verwendete den Begriff *consensus* -, der Nichtwiderspruch mit dem *ius divinum* (vgl. c. 24 § 1 CIC/1983; S. 48f), die Vernünftigkeit (*rationabilitas*; vgl. c. 24 § 2 CIC/1983; S. 49-53) der Übung, welche auf die Dekretale *Quum tanto* Papst GREGORS IX. (vgl. X 1, 4, 11) zurückgeht (vgl. S. 49f; vgl. auch S. 85f) und sich nach THOMAS VON AQUIN (Sth I-II 90,1 und 97,3) in der *ordinatio ad bonum commune* äußert (vgl. S. 51), die passiv gesetzesfähige Gemeinschaft (*communitas legis saltem recipiendae capax*; vgl. c. 25 CIC/1983; S. 53-57), die Rechtsbegründungsabsicht (*animus iuris inducendi*; vgl. c. 25 CIC/1983; S. 57-62) - c. 28 CIC/1917 gebrauchte die Wendung *animus se obligandi* - und die ununterbrochene Übung (vgl. c. 26 CIC/1983; S. 62-64).

Das dritte Kapitel (*Exégèse du canon 24 § 2 et fondement theologico-ecclésiologique de la coutume comme source du droit*; S. 65-91) verbindet zwei Teile, zum einen die Auslegung von c. 24 § 2 CIC/1983 (S. 65-71) vor dem Hintergrund der Redaktionsgeschichte in der Codexrevision, zum anderen eine theologisch-ekklesiologische Grundlegung der Gewohnheit als Rechtsquelle (S. 72-91): Hier wird zunächst mit L. CHIAPPETTA die gesetzwidrige Gewohnheit als Übung der Gemeinschaft der Gläubigen bestimmt, die eine neue Norm einführt, welche im Widerspruch zum Gesetz steht und es ganz oder teilweise aufhebt (vgl. S. 67); die außergesetzliche Gewohnheit führt laut Definition eine neue Norm ein, die nicht im Widerspruch zur geltenden Rechtsordnung steht, sondern sich in eine vom kanonischen Recht nicht oder unvollständig geregelte Materie einfügt (vgl. S. 68). BABIKANGA sieht in Anlehnung an F.J. URRUTIA in der Gewohnheit ein wichtiges „Gemeinschaftscharisma“ (vgl. S. 87f; vgl. auch S. 127), dem in der kanonischen Rechtsordnung nicht nur eine historisch-soziale und rechtliche, sondern auch eine theologisch-ekklesiologische Bedeutung zukomme: Es bringe die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi (S. 72-78) zum Ausdruck (vgl. S. 78) und wurzele letztlich im Glaubenssinn (S. 79-84) der christlichen Gemeinschaft (vgl. auch S. 37f).

Das vierte Kapitel (*La coutume contraire au droit et la coutume en dehors du droit ou la radicale affirmation du droit de la diversité*; S. 93-124) vertieft diese Gedanken weiter. In Auseinandersetzung mit verschiedenen klassischen juristischen und neueren kanonistischen Theorien der Begründung des rechtlichen Werts der Gewohnheit kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass dieses

Fundament zugleich im Willen der Gemeinschaft der Gläubigen, im Willen des Gesetzgebers und vor allem in der Übereinstimmung des Handelns der Gemeinschaft mit dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche zu suchen ist (vgl. S. 109; vgl. auch S. 126-129). Nach etwas deplazierten Ausführungen zum Außerkrafttreten des Gewohnheitsrechts (S. 110-113) und zur *salus animarum* als Zweckbestimmung des kanonischen Rechts (S. 113-117) greift der Autor zu Beginn des Kapitels angestellte Überlegungen über die wesentliche Einheit in der Verschiedenheit (S. 93-97) auf und wendet sie auf das Kirchenrecht an, wobei er resümiert, dass die Gewohnheit die Einheit in den essentiellen Bereichen (des Glaubens, der Sakramente, der Unterordnung unter den Papst und der *communio* mit den diesem untergebenen Gliedern der Kirche) nicht gefährden darf, jedoch in für die Einheit akzidentellen Gebieten von Nutzen ist und etwa wie das Partikularrecht (vgl. S. 96 und S. 121) zur Inkulturation des Evangeliums in den verschiedenen Völkern beizutragen vermag (vgl. S. 118; vgl. auch S. 122f und S. 129).

Das Fazit, das BABIKANGA in seinem Schlusswort (*Conclusion*; S. 125-131) zieht, ist negativ: „*Il résulte, à la lumière du Magistère conciliaire et pontifical, que la traditionnelle théorie canonique sur la coutume n'est pas près d'être, en tout, l'expression du droit divin: et que, donc, comporte des aspects passagers qui peuvent, mieux, qui doivent être reformulés!* Une doctrine canonique renouvelée de la coutume, plus sensible à l'ecclésiologie conciliaire, est nécessaire; une doctrine canonique renouvelée de la coutume qui valorise plus l'apport actif de la communauté chrétienne à la conduite de la vie de l'Eglise, et particulièrement à la production des normes de la vie de l'Eglise semble urgente“ (S. 126)! Auf dieser Linie liegt auch die wiederholte Klage (vgl. z.B. auch S. 78, S. 100 und S. 117), dass der Gesetzgeber im CIC/1983 bedauerlicherweise der hierarchischen Autorität bei der Bildung von Gewohnheitsrecht die zentrale Rolle vorbehalten habe, während im CCEO dabei der Mitbestimmung der Gläubigen mehr Platz eingeräumt werde (vgl. S. 130).

Die formal stellenweise defizitäre Dissertation (überdurchschnittlich viele Tippfehler usw.), in der die einschlägige Literatur (G. COMOTTI, G. MICHIELS, A. VAN HOVE u.a.) gründlich verarbeitet wurde (vgl. *Sources et bibliographie*; S. 133-146), präsentiert mutig einen richtungweisenden Ansatz, dessen zukunftsträchtiges Potential von weiteren Arbeiten fruchtbringend genutzt werden sollte.

Peter STOCKMANN, Passau

3. **BEAL, John P. / CORIDEN, James A. / GREEN, Thomas J. (Hrsg.),** *New Commentary on the Code of Canon Law. An entirely new und comprehensive commentary by canonists from North America and Europe, with a revised English translation of the Code, commissioned by The Canon Law Society of America.* Paulist Press: New York-Mahwah 2000. XXXII u. 1952 S., ISBN 0-8091-0502-0.

Der im Jahre 1985 von der Canon Law Society of America (CLSA) herausgegebene Code of Canon Law zählt international zweifelsohne zu den anerkannten Standardkommentierungen des Codex Iuris Canonici von 1983. In Anbetracht neuer Rechtsvorschriften, die das Gesetzbuch ergänzen, sowie fortschreitender Reflexionen in der Kanonistik sah sich die CLSA zu einer Neuausgabe veranlasst, an der 36, zumeist nordamerikanische Kanonisten mitgewirkt haben, von denen nur wenige bereits an der Vorgängerausgabe beteiligt waren. So handelt es sich bei dem jüngst vorgelegten Werk auch um eine grundlegende Neufassung, dessen Umfang schon, unter Berücksichtigung des veränderten Satzbildes, um fast ein Drittel gewachsen ist. Die Beiträge wurden vollständig neu erstellt; auch die wenigen Abschnitte, die bereits in der Ausgabe von 1985 von demselben Autor kommentiert worden waren, erfuhren eine tiefgehende Revision und damit auch Aktualisierung. Die Systematik orientiert sich strikt am Codex. Nach Abdruck der englischen Übersetzung der einzelnen Canones (hierbei handelt es sich um eine revidierte, von der CLSA erarbeitete Fassung, die vom Präsidenten der US-Amerikanischen Bischofskonferenz das *nihil obstat* erhalten hat) werden diese einzeln kommentiert. Einleitende Kapitel des *New Commentary* behandeln zuvor das Themenfeld Theologie und Kirchenrecht, geben einen Überblick über neue kirchenrechtlich relevante Bestimmungen der Jahre 1983-1999 und stellen die Erarbeitung und den Inhalt des CCEO kurz vor. Verzichtet wurde lediglich auf die tabellarische Gegenüberstellung von CIC/1917 und CIC/1983. - In Anbetracht der Schwerpunktsetzung von *De processibus matrimonialibus* werden nachfolgend nur die Kommentierungen der eherechtlichen und prozessrechtlichen Bestimmungen (cc. 1055-1165 und cc. 1400-1752 CIC) näher betrachtet.

John P. BEAL, Kanonist an The Catholic University of America, kommentierte die meisten Kapitel des Eherechts. Im Kontext der einführenden Normen (cc. 1055-1062 CIC; S. 1234-1260) zeigt er Konsequenzen der Ehelehre des Vaticanum II auf und spricht aktuelle Diskussionen und Problemstellungen an (z.B. Ziele bzw. Güter der Ehe; Bedeutung der ehelichen Liebe für die Ehe; Vollzug der Ehe). In den Kapiteln über die Ehehindernisse (cc. 1073-1094 CIC; S. 1272-1296) behandelt er u.a. die Klassifikation von Ehehindernissen in gebotener kritischer Reflexion (z.B. kann in Anbetracht der damaligen Umstände in der CSSR das Ehehindernis der höheren Weihe als seiner Natur nach öffentlich qualifiziert werden?). Die einzelnen Hindernisse werden nicht nur vorgestellt,

sondern es werden auch die *ratio legis* sowie Dispensmöglichkeit und -zuständigkeit dargelegt. Ausführlich geht BEAL auf das Eheverbot ein, das (zutreffend) keine Strafe sei, sondern dem Schutz des Gutes der Ehe und der Brautleute diene. Hinsichtlich des Ehekonsenses (cc. 1095-1107 CIC; S. 1296-1325) bespricht er ausführlich dessen Defekte, denen gerade in der Ehejudikatur Relevanz zukomme, weshalb er stets die jüngere Rota-Rechtsprechung berücksichtigt. Die problemorientierten (z.B. Anwendbarkeit der cc. 1098 und 1103 auf nichtkatholische und vor 1983 geschlossene Ehen) und ausgewogenen Darstellungen (z.B. in Bezug auf c. 1095) werden durch prägnante Beispiele veranschaulicht. Das Kapitel Eheschließungsform (cc. 1108-1123 CIC; S. 1325-1341) bietet eine exakte Information über die Zuständigkeiten, die Delegationsmöglichkeiten und -erfordernisse (auch hinsichtlich der Delegation von Laien) sowie die vorgeschriebenen Eintragungen in die Kirchenbücher. Selbst die Frage der Formpflicht eines wegen der (deutschen) Kirchensteuer aus der Kirche Ausgetretenen wird angesprochen (S. 1336). Unter der Überschrift *Gemischte Ehen* (cc. 1124-1129 CIC; S. 1341-1352) werden dezidiert die Bedeutung der Erlaubnis für das Eingehen einer konfessionsverschiedenen Ehe sowie die Erfordernisse für die Dispens von der Eheschließungsform dargelegt. Es schließt sich die Behandlung der Geheimen Eheschließung (cc. 1130-1133 CIC; S. 1352-1355) an. Das Kapitel *Trennung der Gatten* (cc. 1141-1155 CIC; S. 1359-1378) widmet sich zunächst der Trennung unter Beibehaltung des Bandes (zutreffend äußert der Autor, dass diese Normen sowohl von den Eheleuten als auch von der kirchlichen Autorität weitgehend ignoriert werden). Ausgehend vom Grundprinzip der Unauflöslichkeit der Ehe werden dann die Voraussetzungen für eine Lösung wegen Nichtvollzuges dargelegt, für das Privilegium Paulinum sowie (obwohl im CIC nicht geregelt) für eine Lösung in *favorem fidei*. Schließlich werden unter Gültigmachung der Ehe (cc. 1156-1165 CIC; S. 1378-1392) einfache Gültigmachung und *Sanatio in radice* erörtert. - In diesen ansonsten fundierten und präzisen Darlegungen können nur wenige Aspekte angefragt werden, so eine verkürzte Darstellung des Todsünden-Kriteriums des Thomas SÁNCHEZ (S. 1298), die Datierung des Dekretes *Ne temere* auf 1909 (statt 2. August 1907; S. 1326) sowie die unkommentierte Verwendung des Begriffes *semen* im Kontext des Vollzuges der Ehe (S. 1364).

Lynda A. ROBITAILLE, Diözesanrichterin in Vancouver und *adjunct professor* für Kirchenrecht an der Saint Paul University in Ottawa, befasst sich zum einen mit der Thematik Ehevorbereitung (cc. 1063-1072 CIC; S. 1261-1271), wobei sie auch das Dokument des Päpstlichen Rates für die Familie vom 13. Mai 1996 zur Vorbereitung auf die Ehe einbezieht. In ihren praxisorientierten Ausführungen spricht sie aktuelle Probleme an, so v.a. einen „Trauaufschub“ (S. 1263-1264, 1269). Die Trauerbote werden zutreffend als besondere Umstände erklärt, die eine besondere Sorgfalt bei der Ehevorbereitung erfordern. Zum anderen erläutert sie die Wirkungen der Ehe (cc. 1134-1140 CIC; S.

1356-1358), wobei sie (berechtigt) die Frage nach der heutigen Relevanz der cc. 1138-1140 CIC bzgl. der Legitimität bzw. Legitimierung von Nachkommen anspricht.

Die vorliegende Kommentierung des Eherechts kann ohne Einschränkung als erschöpfend bezeichnet werden; Problemstellungen, Diskussionen und Desiderate werden durchweg angesprochen. Dabei zeichnen sich die Ausführungen dadurch aus, dass sie nicht auf rein juristische Darlegung beschränkt bleiben, sondern stets den theologischen Kontext einbeziehen. Fundierte historische Überblicke vermitteln ein gutes Hintergrundwissen über die Genese der geltenden Normen sowie mitunter auch für heutige Sacherörterungen. Die Rechtslage des CIC/1917 findet soweit erforderlich Beachtung. Auf die einschlägigen Bestimmungen des CCEO wird stets verwiesen; liegt dort eine ergänzende oder abweichende Normierung vor (z.B. Eheschließungsform, Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft), wird auf diese eingegangen, so dass die Kommentierung auch für das Verständnis des CCEO eine wertvolle Hilfe bietet.

Der langjährige Official in Hartford, Lawrence G. WRENN, befasst sich mit dem Gerichtswesen im allgemeinen (cc. 1400-1500 CIC, S. 1614-1654). Dabei geht es um Fragen der Zuständigkeit, verschiedene Instanzen und Arten von Gerichten und die Gerichtsordnung. Obgleich die Kommentierungen teilweise sehr kurz gehalten sind, enthalten sie eine Reihe wichtiger und praxisrelevanter Informationen (z.B. Bedeutung des *prima sedes a nemine iudicatur* in c. 1404 CIC), an bedeutenden Stellen auch einen Blick in die Geschichte. Die einschlägigen Bestimmungen der Konstitution *Pastor Bonus* werden einbezogen; hingewiesen wird auf abweichende Regelungen gegenüber dem CIC/1917, gelegentlich auch auf die Erfordernisse beim Eheprozess. Andere Aspekte hätten einer genaueren Behandlung oder zumindest einer Erwähnung bedurft; so lassen sich z.B. Regionalgerichte nicht fraglos als Gerichte dritten Grades (von vieren) in der Gerichtsordnung klassifizieren (S. 1622); die ekklesiologisch korrekte Aussage, der Diözesanbischof sei erster Richter seiner Diözese, hätte eine kanonistische Problematisierung verdient (S. 1623); es fehlt ein Hinweis auf die Beteiligung des Bandverteidigers in Weihenichtigkeitsverfahren (S. 1629); es unterbleibt eine Reflexion der Konsequenz der fehlenden Qualifikation für den Prozessstellvertreter (S. 1647).

Craig A. COX, Official von Los Angeles, kommentiert das Streitverfahren (cc. 1501-1670 CIC; S. 1655-1759). Nach einem kurzen einleitenden Überblick über den dynamischen Teil des Prozessrechts behandelt er zunächst das ordentliche, dann das mündliche Streitverfahren. Die zum Teil sehr knappen Ausführungen enthalten aber stets die notwendigen Distinktionen und Informationen und geben gelegentlich Auskunft über die inhaltliche Bedeutung der einzelnen Normen. Die Darlegungen (z.B. Vernehmung von Zeugen; Prozessab-

wesenheit; Aktenoffenlegung; Nichtauffindbarkeit der *pars conventa*; Verwendung moderner Informationstechnologie [telefonische Vernehmung, Videokonferenz]) zeugen von der Erfahrung des Praktikers und werden für das Ehenichtigkeitsverfahren transparent gestaltet. Ausführliche Anmerkungen enthalten eine Reihe interessanter Informationen, die den eigentlichen Text entlasten. Deutlich hebt der Verfasser die Bedeutung der Parteiaussagen hervor, die der CIC/1983 unter die Beweismittel zählt. - Nur in einigen wenigen Punkten hatte man eine Problematisierung erwartet, z.B. hinsichtlich der automatischen Klageannahme, wenn der Klagevortrag unzureichend ist oder das Gericht trotzdem nicht handelt (S. 1659). In den Ausführungen zum Ehenichtigkeitsverfahren (cc. 1671-1691 CIC; S. 1760-1789), die COX an die Bestimmungen des ordentlichen Streitverfahrens rückkoppelt, widmet er besondere Aufmerksamkeit der Zuständigkeit, der geforderten Konformität der Urteile, der Bedeutung eines Eheverbotes sowie dem Dokumentenverfahren. Entscheide der Rota und der Apostolischen Signatur aus jüngerer Zeit werden einbezogen. Bei Durchsicht des Literaturverzeichnisses (S. 1786-1789) verwundert die Erwähnung der Festschrift WESEMANN statt des Münsterischen Kommentares bzw. der Darstellung des Ehenichtigkeitsprozesses von LÜDICKE.

Peter J. JUGIS, Official von Charlotte, North Carolina, stellt die übrigen besonderen Eheverfahren (Separationsverfahren, Nichtvollzugsverfahren und Todeserklärung eines Gatten) sowie das Weihenichtigkeitsverfahren (cc. 1692-1712 CIC, S. 1790-1802) vor. Die einschlägigen Normen legt er knapp dar, doch wäre ein Hinweis auf die praktische Relevanz der einzelnen Verfahren interessant gewesen, sowie im Kontext des Weihenichtigkeitsverfahrens ein solcher auf das Laisierungsverfahren.

Thomas H. GREEN, Professor für Kirchenrecht an The Catholic University of America, arbeitet in seinen dezidierten und problemorientierten Darlegungen des Strafprozesses (cc. 1717-1731 CIC; S. 1806-1817) die Priorität eines prozessualen Vorgehens vor dem administrativen heraus.

Thomas J. PAPROCKI, Kanzler der Erzdiözese Chicago, erläutert zunächst im Abschnitt *Abwendung von Gerichtsverfahren* kurz Vergleich und Schiedsverfahren (cc. 1713-1716 CIC; S. 1803-1805). Ferner widmet er sich den Verwaltungsbeschwerden sowie der Amtsenthebung und der Versetzung von Pfarrern (cc. 1732-1752; S. 1818-1852). Ausführlich und konkret, veranschaulicht an Beispielen, erörtert er die kodikarischen Bestimmungen. Lediglich ein kurzer schematischer Abriss über den hierarchischen Rekurs wäre wünschenswert gewesen, wie er hinsichtlich der Amtsenthebung und Versetzung von Pfarrern gegeben wird.

Ogleich die Darlegungen zum Prozessrecht zwar nicht die Ausführlichkeit wie die des Eherechts besitzen, was auch im Umfang des Prozessrechtes begründet liegen mag, enthalten sie die notwendigen, insbesondere die für die



Praxis relevanten Informationen. Die Rechtslage nach Maßgabe des CCEO steht dabei jeweils im Blick.

Insgesamt kann diese neue Kommentierung des CIC, und in gewisser Weise auch des CCEO, als wertvoller Beitrag für Kirchenrechtswissenschaft, Gerichtspraxis sowie auch für die Seelsorgepraxis angesehen werden. Ein ausführliches Stichwortregister erschließt das umfangreiche Kommentarwerk. Da die Rechtsentwicklung in Judikatur und Doktrin seit 1983 stets Berücksichtigung findet, besitzt dieser New Commentary zweifellos große Aktualität. Die Literaturverzeichnisse enthalten neben englischen Werken und Beiträgen hauptsächlich solche in italienischer und spanischer Sprache; obgleich Angaben deutschsprachiger Literatur fast vollständig fehlen (auch der Münsterische Kommentar wird nur gelegentlich angeführt), gewinnt der Leser einen Einblick in die internationale kanonistische Literatur. Wenn, gerade im Bereich des Prozessrechtes, gewisse Desiderate angemerkt wurden, mindern diese in der Gesamtschau nicht den Wert des Werkes; dieses kann vielmehr zu einem internationalen Standardwerk avancieren, das einen Vergleich nicht zu scheuen braucht.

Rüdiger ALTHAUS, Salzkotten

\* \* \*

**4. BELLIGER, Andréa, *Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und die griechisch-orthodoxe (Rechts-)Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe (MKCIC Beihefte Bd. 26). Essen: Ludgerus 2000. X u. 436 S., ISBN 3-87497-232-1.***

Mit einem Vorwort von S.E. Metropolit Damaskinos PAPANDREOU versehen stellt Andréa BELLIGER ihre Untersuchung zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen vor, die sie als Dissertation an der Universität Luzern unter Anleitung von Adrian LORETAN vorgelegt hat. Es geht um eine Frage, die Dogmatik, Exegese, Kirchenrecht und vor allem Pastoraltheologie schon seit langem intensiv beschäftigt und nach einer Lösung suchen lässt. Die Verfasserin sieht ihre Arbeit vornehmlich im Kontext einer ökumenischen Fragestellung. So ist es nicht überraschend, dass sie die Problematik nicht nur in die römisch-katholische Tradition einbringt, sondern auch die griechisch-orthodoxe für ihre Untersuchung bezieht. Es ist daher verständlich, wenn sie ihre Untersuchung in drei Teile gliedert: „Die römisch-katholische Tradition“ (S. 11-140), „Die griechisch-orthodoxe Tradition“ (S. 141-218) und „Ein neuer rechtlicher Lösungsansatz in der römisch-katholischen Tradition“ (S. 219-333). Die Neugier des Lesers ist vor allem im Hinblick auf die seelsorgliche Situation anlässlich dieser Problematik geweckt.

Im ersten Teil beschäftigt sich die Verfasserin sehr eingängig und ausführlich unter Beiziehung einer breit angelegten, zur Verfügung stehenden Literatur mit der römisch-katholischen Tradition. Dabei unterscheidet sie sehr nachvollziehbar und logisch die allgemeine Norm der Unauflöslichkeit der Ehe von der Normapplikation auf den konkreten Fall. Sie spricht dabei von den Rechtsfolgen und den Lösungsansätzen bei Wiederheirat.

Die allgemeine Norm wird sehr ausführlich anhand der „Lehramtlichen Äußerungen von 1880 bis 1997“ vorgestellt. Es ist sicherlich richtig, dass der Frage der Unauflöslichkeit „in den letzten 100 Jahren“ seitens des Lehramtes eine besondere Aufmerksamkeit zugewiesen wurde, aber das Problem selbst ist selbstverständlich auch der klassischen Kanonistik bekannt. Wahrscheinlich wollte die Verfasserin hier Grenzen setzen, wenn sie von 1880 und dem Rundschreiben LEOS XIII. *Arcanum Divinae Sapientiae* ausgeht. Bedenken hat der Rezensent, wenn Frau BELLIGER mit Verweis auf c. 1013 die Unauflöslichkeit naturrechtlich und mit dem Verweis auf den „primären Zweck“ der Ehe begründet: Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft. Ist eine Ehe, in der der „primäre Zweck“ - so noch c. 1013 § 1 CIC/1917 - nicht erreicht werden kann, nicht unauflöslich? Wie ist es mit Ehen, in denen dieser Zweck zwar erreicht wird, die aber nach Auffassung der katholischen Kirche nicht sakramental sind? Wie sieht es hier mit der naturrechtlichen Begründung für eine Unauflöslichkeit aus? Kann und muss man in jedem Fall das Naturrecht bemühen? Hier hat der Rezensent erhebliche Probleme. Er schließt sich gerne der Auffassung von M. WEGAN an, deren Aussage von der Verfasserin nach der Systematisierung, die die vier Gründe für die Unauflöslichkeit benennt, zu Recht zusammenfassend zitiert wird (S. 18).

Sehr eingängig - weil notwendig - hat sich die Verfasserin mit den Rechtsfolgen und den Lösungsansätzen bei einer Applikation der Norm auseinandergesetzt. Sie hat dabei zunächst deutlich gemacht, dass nicht ohne Differenzierung von den wiederverheiratet „Geschiedenen“ gesprochen werden kann, d.h., dass das Wort „Scheidung“ sehr differenziert zu sehen ist. Im Folgenden grenzt sie die Darlegung zu Recht auf die Geschiedenen ein, die „kirchenrechtlich“ unzulässig wiederverheiratet sind. Dabei geht es ihr zunächst um die kirchenrechtlichen Normen im CIC/1917 und im CIC/1983 und deren Anwendung. Es kann nicht Aufgabe einer Rezension sein, die einzelnen Schritte, die die Verfasserin geht, um das Problem der Anwendung dieser Normen und der Lösungsmöglichkeiten, die anhand dieser Normen in der Literatur diskutiert werden, aufzuzeigen. Das Augenmerk des Lesers sollte aber auf die „Entwicklungen in den USA“, auf die „Partikularkirchlichen Synoden in Europa“ und nicht zuletzt auf das „Hirtenwort der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz“ von 1993 gelenkt werden. Zu beachten sind aber auch die „Römischen“ Reaktionen. Der Verfasserin ist es nach Ansicht des Rezensenten

gelingen, auf einer sehr breiten, wissenschaftlich qualifizierten Grundlage das Problem und den Versuch der Lösungsmöglichkeiten darzustellen. Wenn die Verfasserin dabei auch auf die Frage nach der Ausweitung der Binde- und Lösegewalt fragt (S. 112-114) - A. GOMMENGINGER hatte sich 1969 mit dieser Frage ausführlich beschäftigt - so muss der Rezensent auf die Rota-Ansprache des Papstes vom 21.1.2000 verweisen (Kommentierung in DPM 8/1), in der der Papst ausdrücklich die Möglichkeit der Ausweitung verwirft. Nachlesens- und denkwert sind die Ausführungen von Frau BELLIGER in „Zusammenfassung und ungeklärte Fragen“ (S. 125-140). Gerade diese Ausführungen machen noch einmal nicht nur das pastorale Bemühen um die Menschen deutlich, deren Ehe gescheitert ist und in einer zweiten Ehe als „wiederverheiratet Geschiedene“ leben. Dabei weist die Verfasserin schon auf die auch unter römisch-katholischen Theologen diskutierte „Oikonomia-Praxis“ der Ostkirche hin, so dass sich von hierher mit Notwendigkeit die Überleitung auf die orthodoxe Tradition ergibt. Die Verfasserin beschränkt sich dabei auf die griechisch-orthodoxe Tradition.

Wenn die Verfasserin den zweiten Teil ihrer Untersuchung angeht und damit die griechisch-orthodoxe Tradition zur Frage Wiederheirat nach Scheidung vorstellt, so bedient sie sich systematisch des gleichen Schemas, das sie bei der Darlegung der römisch-katholischen Tradition angelegt hat. Zunächst stellt sie die allgemeine Norm, d.h. die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe vor (S. 143-163). Daran schließt die Applikation der Norm im Lichte des Prinzips der Oikonomia an (S. 163-218). In einer Begriffserklärung zum Wort „orthodox“ stellt sie fest, dass sie sich „in erster Linie auf die griechisch-orthodoxe Kirche“ bezieht. Vor allem - wenn auch nicht ausschließlich - untersucht sie daher griechisch-orthodoxe Theologen (S. 145).

Sehr sorgfältig befragt sie die Theologen nach dem Problem „Ehe als Mysterion“, „Ehe als Mysterion der gnadenhaften Liebe“. Dabei geht sie auch mit Notwendigkeit auf Sinn und Bedeutung der Trauung ein. Trauung ist nur in der Kirche möglich (vgl. dazu die Regelungen des kanonischen Rechts in der römisch-katholischen Kirche: Eheschließung in einer rechtlich fassbaren Form, z.B. Standesamt!). Spender des Sakramentes ist der Priester, nicht die Eheleute (vgl. hierzu die weithin verbreitete Auffassung von der Spendung des Sakramentes durch die Eheleute in der römisch-katholischen Theologie und in der praktischen Erklärung). Die Verfasserin benennt für diese These eine Reihe von orthodoxen Theologen. Aber für den Rezensenten stellt sich doch die Frage, ob diese Auffassung so allgemeingültig ist. Welche „Rolle“ spielen die Ehepartner bei der Konstituierung des Sakramentes? J. PRADER, ein ausgewiesener Kenner des orthodoxen Rechts, hat gelegentlich dem Rezensenten gegenüber erklärt, dass die Auffassung, der Priester sei Spender, nicht so allgemeingültige Auffassung in der Orthodoxie sei.

Interessant ist die Fragestellung, dass nach orthodoxer Auffassung auch der Tod nicht die Ehe beendet, da ihr eine eschatologische Dimension zukommt. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist, wie die Verfasserin auch mit Hinweis auf Mt 5,32 feststellt, „keine absolute Forderung aus einer gesetzlichen Sicht“ (S. 150).

In einem weiteren Schritt stellt sie das orthodoxe Recht in seiner geschichtlichen Entwicklung unter Einbeziehung der Quellen vor. Sie stellt sich auch der Frage nach Gesetzgebung und Rezeption, um dann die Entwicklung des orthodoxen Eherechtes aufzuzeigen.

Mit Interesse hat der Rezensent die Ausführungen über die „Rezeption“ des Rechtes gelesen, da diese Frage in der römisch-katholischen Kanonistik (vgl. H. MÜLLER, H.J.F. REINHARDT) vor allem in den letzten Jahren neu diskutiert wird. Wie wird es aber in der Praxis aussehen? Frau BELLIGER formuliert: „Ihre (d.h. die Entscheidung u.a. zu Rechtsfragen, Anm. d. Rez.) Anerkennung ist von der Rezeption durch die Gemeinschaft der Kirche, Kleriker wie Laien, abhängig“ (S. 154). Noch einmal die Frage: Wie sieht das im praktischen Leben der Gemeinde aus? Mit dieser Frage will sich offensichtlich die Verfasserin nicht weiter beschäftigen. Die Darlegung über die Entwicklung des orthodoxen Kirchenrechts sind knapp vorgetragen und für den Leser zum Verständnis des Rechts hilfreich.

Dann erschließt Frau BELLIGER in dem Abschnitt über die Anwendung der Norm die weite Thematik des Prinzips der Oikonomia, die für die orthodoxe Praxis von außerordentlicher Bedeutung ist. Mit dieser Frage, die im Grunde das „Leitmotiv“ der Untersuchung darstellt, beschäftigt sich die Verfasserin sehr eingängig und für den, der sich in dieser Problematik nur oberflächlich auskennt, sehr instruktiv.

Sehr sorgfältig analysiert die Verfasserin den Begriff der Oikonomia auf seine begriffsgeschichtlichen, historischen, rechtsgeschichtlichen und vor allem theologischen Grundlagen. Sie belegt ihre einzelnen Erklärungen anhand der wissenschaftlichen Diskussion in der orthodoxen Theologie. Wahrscheinlich ist die Problematik am besten zusammengefasst in den beiden Feststellungen: „Was die Oikonomia aber genau ist, ist schwer zu sagen - zumal die Orthodoxe Kirche es selbst stets vermieden hat, die Oikonomia endgültig zu definieren, um das Prinzip nicht einzuschränken“ und „Die Oikonomia ist aber nicht bloß die Nichtanwendung eines Gesetzes oder die Milderung einer Strafe, sondern ereignet sich überall da, wo das Ziel der Kirche - das Heil der Menschen - unbeirrbar angestrebt und verwirklicht wird (...)“ (S. 166). Wie weit die Umschreibung der Oikonomia im Bereich der Orthodoxie in der Diskussion steht, macht die Verfasserin deutlich in ihrer Beschreibung der Vorbereitung des panorthodoxen Konzils (vgl. S. 177f). Interessant sind auch die Ausführungen der Verfasserin über die Anwendung des Oikonomia-Prinzips im Hinblick auf

die Frage der Interkommunion bzw. allgemein der Sakramentenspendung. Hier sind doch offensichtlich die Auffassungen über die Anwendung dieses Prinzips mehr als kontrovers (S. 182f). Entscheidend für die Frage seiner Anwendung sind zweifelsohne die Aussagen bei Ehescheidung und Wiederheirat. Dabei analysiert die Verfasserin die in der Geschichte der Orthodoxie zum Teil auf Synoden und Kirchenväteraussagen aufbauenden Scheidungsgründe, die zum „Tod der Ehe“ führen, so dass die Scheidung diesen Tod „bestätigt“ (S. 190). Der Einfluss auch des staatlichen Rechts und die Übernahme seitens des Staates für die Auflösung der Ehe unter „Anwendung der kirchlichen Gesetze“ sind offensichtlich von großer Bedeutung. Beachtenswert sind die Untersuchungen zur Frage der Wiederheirat auf theologischem Hintergrund.

Nur eine kleine Anmerkung zur Systematik. Der Rezensent ist etwas irritiert, wenn die Verfasserin das Thema „Wiederheirat“ unter 3.2. einordnet, der „Theologische Hintergrund“ unter 3.2.1 dargelegt wird, dem aber dann kein - wie man es erwarten könnte - 3.2.2 folgt. Hier ist wahrscheinlich bei der Drucklegung etwas daneben gegangen.

Mit einem gewissen Interesse wird sich der Leser der „Zusammenfassung und Systematisierung“ zuwenden (S. 213-218). In diesem Teil versucht die Verfasserin ihre Untersuchung zusammenfassend vorzulegen. Dabei stellt sie fest, dass die Orthodoxie das Prinzip der Oikonomia nicht als Nichtanwendung eines Gesetzes versteht, „sondern sie ist der spirituelle Hintergrund, der trotz Unauflöslichkeit der Ehe Scheidung und Wiederheirat zuläßt“. „Die Orthodoxe Kirche weiß sich sowohl dem göttlichen Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe als auch der Sorge um den Sünder verpflichtet, der dem soteriologischen Verständnis gemäß nicht fallengelassen werden darf“ (S. 218). Ob nicht gerade durch diese Formulierung die ganze Problematik in aller Deutlichkeit umschrieben wird? Die Sorge um die in ihrer ersten Ehe Gescheiterten, die nicht „fallengelassen werden“ dürfen, macht sich im päpstlichen Schreiben *Familiaris consortio* - hier ist daran zu erinnern - hinreichend deutlich. Muss nicht bei Anwendung des Prinzips auch das angesprochen werden, was PIERRE, Bischof von Chersones, vor Jahren in einem Beitrag formuliert hat, dass diesem Prinzip auch gelegentlich der Vorwurf von „zu liberaler Haltung der Hierarchie“ gemacht wird, der die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe völlig verdunkelt. Es soll nicht falsch verstanden werden, wenn der Rezensent gerade diesen kritischen Beitrag, der, wie die Ausführungen der Verfasserin zeigen, nicht eine alleinstehende Aussage ist, anmerkt.

Für den Rezensenten stellt sich aber noch eine ganz allgemeine Frage. Warum wird das Prinzip der Oikonomia in der orthodoxen Kirche vorwiegend auf die Frage Scheidung und Wiederverheiratung reduziert? Warum findet das Prinzip offensichtlich keine Anwendung bei den übrigen Sakramenten z.B. Taufe und Zulassung von nichtorthodoxen Christen zu der Feier der Eucharistie? Hier

müsste das Prinzip doch auch anwendbar sein. Diese Frage hat die Verfasserin nur kurz angemerkt. Es konnte von der Themenstellung her nicht ihre Aufgabe sein, diese Problematik zu klären.

Den für die Untersuchung wichtigsten Schritt unternimmt die Verfasserin im dritten Teil ihrer Arbeit. Nachdem sie die römisch-katholischen Normen und die Anwendung der Normen in einem sehr weiten und breiten lehramtlichen und in der Wissenschaft diskutierten Raum vorgestellt und anschließend die orthodoxe Tradition zur Problematik untersucht hat, geht es ihr jetzt um die Frage, ob möglicherweise die orthodoxe Tradition, d.h. das in den orthodoxen Kirchen entwickelte Oikonomia-Prinzip auf die römisch-katholische Tradition Anwendung finden kann in der Formulierung: „Oikonomia auch in der römisch-katholischen Kirche?“

Im Anschluss an den Brief - oder besser die beiden Briefe - der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz und der Feststellung der Glaubenskongregation zu dieser Problematik geht die Verfasserin von zwei Voraussetzungen aus: 1. das Gewissen der Betroffenen besitzt keine Zuständigkeit; 2. die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ist im *ius divinum* gesetzlich vorgegeben. Ein Lösungsansatz kann daher nicht von der *Handlungsebene des Einzelnen* ausgehen. Dabei stellt Frau BELLIGER jedoch die Frage, wieweit die Kirche „in Anwendung ihrer Normen der komplexen Situation des einzelnen (...) gerecht wird“. Als zweites stellt sie die Frage, „wie das *ius divinum* im Fall der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe zu verstehen ist“ (S. 222). Der Rezensent - das sei als kleiner Einschub gestattet - erinnert sich an ein Gespräch, das er vor vielen Jahren, aber ihn immer noch beschäftigend, mit einem Moraltheologen geführt hat. Dieser war der Meinung, dass jede Trennung - auch über *privilegium fidei*, über Nichtvollzug der Ehe und über Nichtigkeitserklärung einer Ehe durch ein kirchliches Gericht - ein Skandalon an der Forderung Jesu sei. Die Forderung Jesu in Lk 6,18 prr. versteht die Kanonistik in ihrer Tradition als *ius divinum*.

Die Verfasserin stellt nun die Frage, wieweit die in der orthodoxen Tradition entwickelte Oikonomia auch in der römisch-katholischen Kirche übernommen werden könnte und formuliert dann die These „Die vollständige Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie und eine mögliche kirchliche Wiederheirat müssen in der Katholischen Kirche nicht in jedem Fall am *ius divinum* der absoluten Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe scheitern“ (S. 223). Es ist aus dieser Thesenformulierung festzuhalten, dass es der Verfasserin nicht nur um die Zulassung zur Eucharistie geht, sondern auch um eine mögliche „kirchliche Wiederheirat“. Wenn der Rezensent es richtig versteht, weitet die Verfasserin hier den bisher diskutierten Bereich der Zulassung zu den Sakramenten (vgl. S. 223 Anm. 272) auf eine kirchlich vorgenommene Trauung aus.

In acht Schritten, die sie sehr nachvollziehbar vorstellt, will sie ihre Thesen prüfen und verifizieren (S. 223f). In diesen Schritten stellt Frau BELLIGER u.a. fest, dass das Oikonomia-Prinzip der Ostkirche „nicht unbesehen in die Katholische Kirche übernommen“ werden kann, da hier sehr unterschiedliche Auffassungen der Tradition - Etheologie, Sakramentenverständnis, Ekklesiologie - vorliegen. Aber sie stellt die Frage, ob nicht ein der Oikonomia vergleichbares Instrument in der römisch-katholischen Tradition vorliegt und verweist dabei auf die Prinzipien *salus animarum*, *aequitas canonica*. Nach Ansicht der Verfasserin kann deren Miteinbeziehung in die Überlegungen hilfreich sein. Dabei bestätigt sie noch einmal die Überlegung von der Möglichkeit einer Wiederheirat. Notwendig sei auch die Frage nach dem *ius divinum* und damit die Frage nach einem Absehen vom Ehehindernis des c. 1085 § 1.

Nachdem sich die Verfasserin kurz zum Verhältnis Kirche und Kanonistik geäußert hat (Problem Rechtskirche - Geistkirche), beschäftigt sie sich mit der Frage zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Dem Rezensenten fehlt bei dieser Problematik, die von Frau BELLIGER sehr klar biblisch belegt wird, der Verweis auf die „catena aurea“ des Hl. THOMAS VON AQUIN: „*iustitia sine misericordia crudelis est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis*“ (vgl. dazu auch das von der Verfasserin gewählte Zitat von W. KASPER - S. 230f). Im Folgenden werden „Rechtsinstitute der milden Normanwendung“ vorgestellt, wie z.B. Dispens, Privileg, Suppletion. Bei der Suppletion (vgl. c. 144) stellt sie Gemeinsamkeit mit der Oikonomia her. Ob die Gemeinsamkeit besteht, ist für den Rezensenten nicht ganz einsichtig; die Unterschiede - auch von der Verfasserin gesehen - sind doch klar erkennbar.

Wenn der Rezensent die Arbeit richtig begreift, geht es der Verfasserin im weiten Sinne darum, die Problematik nach vier Grundfragen anzugehen: das Prinzip der *salus animarum*, das Prinzip der *aequitas canonica*, die Frage nach dem *ius divinum* und in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Herrenlogion. Für den Bereich der *salus animarum* kann sich die Verfasserin auf den Schluss-Kanon des CIC/1983 berufen (c. 1752) „(...) *salus animarum suprema lex*“. Der Rezensent bedauert, dass dieser Satz etwas angehängt erscheint, da es in diesem Canon um die Versetzung eines Pfarrers und damit um eine ganz konkrete Situation geht. Der Satz hat, wie die Verfasserin eingehend und umfassend darlegt, eine sehr viel weitreichendere Bedeutung. Es ist gut, dass kritische Anfragen zu einer allgemeinen Anwendung (vgl. E. CORECCO) vorgestellt werden. Die Untersuchungen zum Begriff der „*aequitas canonica*“ sind von Gewicht. Ist aber die „*aequitas canonica*“ ein „neuentdecktes Rechtsinstitut“? Der Rezensent hat hier Zweifel. Beachtenswert ist die Vorstellung von Gemeinsamkeit und Unterschied von „*aequitas canonica*“ und „oikonomia“. Wenn die Verfasserin im CIC zwei unterschiedliche Modelle von *aequitas* sieht, ein rechtstheologisches, das in c. 19 zu finden ist, und ein heilstheologi-

ches, das in c. 1752 formuliert wird, so hat der Rezensent hier Bedenken, ob in dieser Form getrennt werden kann. Die Überlegungen der Verfasserin, die sie reich belegt, sind aber des weiteren Nachdenkens wert.

Ein sehr wichtiger Abschnitt - wahrscheinlich der entscheidende - ist die Untersuchung über die Anwendbarkeit des Prinzips der *aequitas canonica* auf wiederverheiratet Geschiedene, und zwar in zweifacher Weise der Anwendbarkeit: „Zulassung zur Eucharistie“ und „Kirchliche Wiederheirat“. In diesem Kontext bringt die Verfasserin auch ihre Untersuchungen und Überlegungen zum *ius divinum* und zum Herrenlogion ein.

Eine kleine Anmerkung: Bei der Drucklegung ist ein Fehler unterlaufen. Zu Recht wird das Kapitel, das sich mit der Anwendung der *aequitas canonica* befasst, als „Kp. IV“ vorgestellt, auf den laufenden Seiten (S. 267-333) steht in der Kopfzeile Kap. VI.

Die entscheidende Frage, die die Verfasserin stellt, ist, wieweit das Prinzip der *aequitas canonica* auf die Frage Eucharistieempfang und kirchliche Wiederheirat anwendbar ist. Frau BELLIGER neigt dazu, dieses Prinzip aufgrund ihrer Untersuchungen der Patristik und der kanonistischen Diskussion als eine Möglichkeit der Lösung des Problems zu sehen. Ihre Schaubilder unterstützen sehr verständnisvoll und eingehend das Problem. In jedem Satz, den die Verfasserin formuliert, wird ihr Anliegen deutlich, den Menschen, die in ihrer Ehe „Schiffbruch“ erlitten haben, und den Seelsorgern, die diese Menschen begleiten, Hilfe zu bieten. Sehr treffend formuliert sie, dass es nicht mehr darum gehen kann, eine Lösung aufgrund der *Gewissensüberzeugung des Einzelnen* zu suchen (so etwa die Briefe der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz), sondern dass der Lösungsansatz von der *Handlungsebene der amtlichen Kirche* ausgehen muss (vgl. S. 316). Der Rezensent möchte diese Auffassung unterstützen, aber er hat dabei ein von der Autorin aufgeworfenes Problem. Die Anwendung der *aequitas canonica* ist nach c. 19 möglich „zur Gewinnung kirchenrechtlicher Normen durch Interpretation im Fall von Gesetzes- und Rechtslücken“ (vgl. S. 261). Es stellt sich aber die Frage, ob für diese Frage Gesetzes- oder Rechtslücken vorliegen. Nach Ansicht des Rezensenten nicht. Der Rezensent schließt sich auch aufgrund seiner Überzeugung den Ansichten von AYMANS / MÖRS DORF und RIEDEL-SPANGENBERGER an, dass die *aequitas* nicht anwendbar ist, wenn es sich um „*ius divinum*“ handelt. Es ist aber dann auch die Frage nach dem *ius divinum* zu stellen. Wieweit ist es gesetzlich fassbar? Der Rezensent hat sich vor Jahren dazu einmal vorsichtig geäußert. Es geht dabei aber auch um die Interpretation des Herrenwortes. Die Verfasserin kennt die patristischen Aussagen, die Auseinandersetzung in der exegetischen Forschung. Wie ist 1 Kor 7,10 einzuordnen? Hier spricht nicht die Autorität des Herrn, sondern die des Apostels PAULUS. Wie ist Mt 5,32 einzuordnen? (Der Rezensent erinnert sich an Gespräche mit seinem Bochumer Kollegen A.



SAND). Ein sehr bekannter, vor nicht langer Zeit verstorbener Münchner Kanonist, pflegte zu sagen, dass es ihm leichter fiele zur Unauflöslichkeit der Ehe zu sprechen, wenn es nicht die „privilegia“ (Paulinum, Petrinum oder allgemein fidei) gäbe. Auch an den kanonistischen Streit um die Möglichkeit zur Trennung bei Nichtvollzug muss erinnert werden. Die Verfasserin hat die exegetische, theologische und damit kanonistische Diskussion sehr sorgfältig abwägend zusammengetragen. Dafür ist ihr zu danken. Ob man ihrer Interpretation und Bewertung immer folgen kann, erscheint dem Rezensenten, der sehr nachdenklich bei der Lektüre geworden ist, noch fraglich. Aber vielleicht ist der Weg über die *aequitas canonica* unterstützt durch das Prinzip „*salus animarum suprema lex*“ eine Hilfe für die „Handlungsebene der amtlichen Kirche“, welche die Verfasserin einfordert.

Ein Abkürzungsverzeichnis (S. 335-341) und eine Bibliographie (S. 343-415) schließen die Arbeit ab. Für den Rezensenten ist allerdings nicht nachvollziehbar, wenn Quellen als „Primärliteratur“ vorgestellt werden. Quellen sind nach seiner Ansicht keine Literatur! Das Verzeichnis der „Sekundärliteratur“ ist sehr umfassend. Es macht deutlich, dass sich die Verfasserin in der Literatur umgesehen hat, dass sie sich in der Literatur auskennt und die bisherigen Veröffentlichungen für ihre Untersuchung sorgfältig aber auch kritisch auswertet. Eine kleine Anmerkung, die nicht besonders ernst genommen werden sollte: Es wird als Allgemeingut verstanden, dass Rezensenten zunächst danach schauen, ob sie bei einer Veröffentlichung mit ihren eigenen Schriften und Aufsätzen hinreichend zitiert werden. Der Rezensent bedankt sich für die Zitation seiner Veröffentlichungen, muss aber festhalten, dass ihm etwas zu viel der Ehre angetan wird. Der Aufsatz „Die kanonistische Bewertung der Zivilehe“ stammt nicht von ihm, sondern von Bruno PRIMETSHOFER.

Andréa BELLIGER legt eine interessante, lesenswerte und der Diskussion würdige Studie vor. Sie versucht einen entscheidenden Weg aufzuweisen, um den Menschen seelsorglich helfen zu können, die in ihrer ersten Ehe „Schiffbruch“ erlitten haben - erleiden im wahrsten Sinne des Wortes - und in einer weiteren Ehe eine Lösung ihrer Probleme suchen; es geht um die Geschiedenen, die wiederverheiratet sind. Es soll hier nicht - denn das könnte zynisch klingen - die Frage gestellt werden, ob die zweite Ehe in der Tat gelingt. Das ist auch nicht die Frage, der sich Frau BELLIGER stellen muss. Jeder, der als Seelsorger mit der Frage konfrontiert ist und wird, sucht nach Lösungen, die theologisch verantwortbar sind, aber vor allem den in dieser Situation lebenden Menschen Hilfe bieten. Auch der Kanonist braucht keine Aufforderung und Anregung etwa seitens der Pastoraltheologie, denn er bleibt in seinem Alltag - und sei es am kirchlichen Gericht - immer mit der Frage nach einer Hilfe aufgefordert. Das wird mit dieser Forschungsarbeit deutlich!

Der Rezensent muss gestehen, dass ihn die Lösung, die Frau BELLIGER in aller Vorsicht vorstellt, nicht hinreichend überzeugt. Grund dafür ist vor allem, dass die orthodoxe Theologie - sprich Kirchenrechtswissenschaft - sehr unterschiedlich mit der Problematik der Oikonomia umgeht, obwohl ihr das Oikonomia-Prinzip sehr vertraut ist. Wenn der Rezensent die Überlegungen von Frau BELLIGER richtig verstanden hat, dann will sie das Oikonomia-Prinzip nicht einfach auf eine Lösung innerhalb der römisch-katholischen Kirche übertragen; sie will es vielmehr im Kontext mit *aequitas canonica* und *salus animarum* eingeordnet wissen. Es muss hier nach Wegen gesucht werden, die die Forderung des Herrn der Kirche nach der Unauflöslichkeit der Ehe nicht in Zweifel ziehen, aber die seelsorgliche Not der Menschen, die diesem Ideal nicht entsprechen können, in ihrer Lebensführung einbeziehen. Sollte nicht bei dieser Gelegenheit auch - eine alte Forderung (vgl. P. HUIZING) - nachgedacht werden über die Vereinfachung - allerdings einer sehr radikalen - des Prozessverfahrens? Ob der Weg, der in den USA beschritten wurde, hilfreich ist - Frau BELLIGER berichtet darüber - stellt sich als Frage, die aber auch eine Antwort verlangt und nicht im theoretischen Diskurs verlaufen darf. Muss nicht noch einmal stärker nachgefragt werden nach dem Ehemillen, nach der Forderung über ein bestimmtes Mindestwissen bzgl. der Sakramentalität der Ehe und nach der Forderung auf Vorhandensein einer Glaubenssubstanz (vgl. R. ALFS)? Etwas radikal - das sei zugegeben - aber, wenn sich die Frage der Sakramentalität mit Notwendigkeit stellt, darf doch sicher gefragt werden, ob eine Ehe sakramental ist, wenn sie nur in ihrem äußeren Abschluss (d.h. z.B. auf dem Standesamt) rechtlich fassbar ist. Hier sollte nach Ansicht des Rezensenten angesetzt werden. Das war nicht Aufgabe von Frau BELLIGER. Auch die Briefe der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz sind trotz aller Kritik nach Ansicht des Rezensenten hilfreich, wenn auch noch keine endgültige Lösung.

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf eine Ansprache Papst JOHANNES PAUL II. am 6.9.2001 anlässlich des Ad limina Besuches der Bischöfe von Uruguay. Der Papst weist in seiner Ansprache auf die Situation von Ehe und Familie hin und sagt: „Es ist auch notwendig, eine klare und differenzierte pastorale Sicht bezüglich der alternativen Vereinigungs-Formen zu entwickeln, die heute die Situation der Familie in Uruguay belasten in besonderer Weise jener, die die bloß faktischen Partnerschaften als wirkliche Familien betrachten und die authentische Auffassung von ehelicher Liebe verkennen“. Hier weist der Hl. Vater auf eine Frage hin, die zumindest das angegangene Problem berührt, wenn auch weiter darüber hinweg greift.

Frau BELLIGER ist für ihre hervorragende Untersuchung zu danken. Man wünscht dieser Arbeit eine weite Leserschaft, die sich mit den Thesen der Autorin auseinandersetzt. Letztendlich geht es nicht nur um die Erhellung ei-

nes kanonistischen Problems, sondern um die Sorge für Menschen. Diese Sorge wird in den Ausführungen der Verfasserin mehr als deutlich.

Heribert HEINEMANN, Bochum

\* \* \*

**5. BEYER, Alfred, *Lokale Abbreviationen des Decretum Gratiani*. (Bamberger Theologische Studien, Bd. 6) Frankfurt a.M. 1998.**

Im Gefolge der Entwicklung des historischen Bewusstseins im 19. Jahrhundert stellte sich auch die Kanonistik der Aufgabe, ihren Quellenbestand systematisch zu edieren und nach Maßgabe der historisch-kritischen Methode zu erforschen. Bedeutende Forscher - interessanterweise zum großen Teil protestantischer Konfession - erwarben sich Verdienste um eine systematische Erforschung des vorhandenen Quellenmaterials und um dessen Darstellung in zum Teil heute noch gebräuchlichen Editionen und Kommentaren. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang u.a. Karl Friedrich EICHHORN, Paul HINSCHIUS, Ulrich STUTZ und vor allem Emil FRIEDBERG mit seiner Edition des *Corpus Iuris Canonici*.

Die gegenwärtige rechtsgeschichtliche Forschung ist unter anderem damit beschäftigt, die Lücken in der Edition des Quellenmaterials zu schließen und dessen Aufarbeitung neueren wissenschaftlichen Standards zu unterwerfen. Dabei ist zum Teil die Tendenz zu beobachten, die heikle Aufgabe der Texthermeneutik, immerhin das wissenschaftliche Grundmuster und der methodische Ausgangspunkt der Geisteswissenschaften, zu verlassen zugunsten einer Betonung statistischer Auswertungsverfahren. Textarbeit erhält einen quasi „mathematischen“ Index. Wenn, wie es weitestgehend wissenschaftstheoretischer Konsens ist, das rechnende Paradigma grundlegend für die moderne Wissenschaft überhaupt ist, und damit einhergehend das Kriterium der Exaktheit zum Gradmesser von „Wissenschaftlichkeit“ wird, so ist nachzuvollziehen, dass Wissenschaften mit einem hermeneutischen Zugang zu ihrem Gegenstandsbereich hinsichtlich ihrer Vorgehensweise unter verstärkten Rechtfertigungsdruck geraten.

Die - und sei es implizite - Anerkennung eines tendenziell rechnenden Vorgehens in der Geschichtsschreibung sowie die damit eingeschlossene Festlegung derselben auf möglichst konkrete Nachprüfbarkeit bedingt eine Verengung des Zugangs zur geschichtlichen Materie überhaupt. Diese erweist sich zunehmend als ein Datenbestand, dessen Einzelmomente nach Maßgabe „nachrechnender“ Inbezugsetzung zu rekonstruieren sind. Historische Forschung gerät daher, unter dem Andrang moderner Wissenschaftsstandards, in die Versuchung, dem genuin hermeneutischen Geschäft zu entsagen, um sich auf kritische Sichtung von Datenmaterial und dessen möglichst unanfechtbare Verknüpfung zu verla-

gern. Im strengen Sinn unanfechtbar ist aber nur das, was als Gegebenheit gesichert, also ein „Datum“ ist, und darüber hinaus rechnender Einordnung sich beugt, also statistisch zu verwerten ist. Es scheint, dass der traditionelle geistes- und sozialwissenschaftliche Streit zwischen „Hermeneutikern“ und „Positivisten“ immer noch nicht letztgültig ausgetragen ist.

Legt man diese Grobeinteilung zugrunde, so erweist sich Alfred BEYER mit seiner verdienstvollen auswertend-kommentierenden Edition dreier Abbreviationen des Decretum Gratiani mit großer Eindeutigkeit als „Positivist“, insofern er kaum einen Moment einen Zweifel daran offenlässt, dass er sein wissenschaftliches Projekt der Maßgabe von Strenge und Exaktheit zu unterwerfen gedenkt. In seiner 1998 bei Alfred E. HIEROLD eingereichten Dissertation „Lokale Abbreviationen des Decretum Gratiani. Analyse und Vergleich der Dekretabbreviationen ‚Omnes leges aut divine‘ (Bamberg), ‚Humanum genus duobus regitur‘ (Pommersfelden) und ‚De his qui intra claustra monasterii consistunt‘ (Lichtenthal, Baden-Baden)“ macht er drei bis jetzt unedierte und auch nur teilweise und nicht immer richtig kommentierte Handschriften erstmals vollständig und kritisch ausgewertet der Forschung zugänglich. Bei „Abbreviationen“ handelt sich um ein bestimmtes Genre kanonistischer Quellentexte, die sich als auszugsweise Darbietung des Decretum Gratiani in Hinblick auf bestimmte historische und lokale Gegebenheiten verstehen. Abbreviationen sind juristische „Gebrauchstexte“, Konkretionen einer übergeordneten Rechtsmaterie im Hinblick auf deren Anwendung in spezifischen Kontexten.

Der Verfasser untersucht in seiner Arbeit die Vorgehensweise dreier des Decretum exzerprierender Autoren und versucht unter Zuhilfenahme seiner textkritischen Analysen die Interessenschwerpunkte derselben zu erheben. Auf diese Weise soll der „Sitz im Leben“ der jeweiligen Abbreviatio verdeutlicht werden, worunter die konkrete historische Situation zu verstehen ist, welche ein in dieser oder jener Weise aufbereitetes Rechtsmaterial erheischt.

Wie eingangs herausgestellt, liegt der Interessenschwerpunkt des Verfassers im editorischen wie im statistisch-auswertenden Bereich. Dies schließt (theoretisch) den Vorteil strenger Nachprüfbarkeit ein und lässt kaum je den alten positivistischen Verdacht aufkommen, hier werde womöglich die Phantasie des Historikers in den Dienst der Untersuchung gestellt. Auf der anderen Seite lässt sich angesichts der seitenlangen tabellarischen Aufstellungen über den prozentualen Umfang der Übernahme des Decretum Gratiani in die einzelnen Abbreviationen die Frage des cui bono nicht immer abweisen (vgl. insbesondere S. 188-211; 344-361; 436-450). Die Erläuterungen des Verfassers hinsichtlich des Zustandekommens seiner Arbeit (S. 15-25) scheinen eher geeignet, den Spielraum der Anwendungsmöglichkeiten des Computers in der Textkritik anzudeuten, als diese Möglichkeiten von einem genuinen Forschungsinteresse her auszuweisen.

Auch wenn man einzuräumen bereit ist, dass Fragen der Texthermeneutik den Verfasser nicht primär interessieren, zumal die verdienstvolle Erstellung einer Erstedition von historischen Rechtstexten für sich genommen bereits eine zu beachtende Leistung darstellt, ist die - freilich in ihrer Grundsätzlichkeit im Rahmen einer Rezension nicht zu beantwortende - Frage über Sinn und Wert derart detaillierter statistischer Erhebungen aufzuwerfen. Dies gilt um so mehr, als die Relevanz jener Analysen hinsichtlich einer weitergehenden Auswertung der Texte sich in mehr als einer Hinsicht als fraglich erweist. Die inhaltsreichen und konzisen Erörterungen über den „Sitz im Leben“ der jeweiligen Abbreviationes (S. 214-216; 366f; 455-460) mitsamt den sie begleitenden Überlegungen, in ihrer gedrängten Informationsfülle neben der Editionsleistung selbst für den Rechtshistoriker am relevantesten, verdanken sich im letzten wohl doch dem vom Computer nicht ersetzbaren „Einfühlungsvermögen“ des Lesers in seinen Text und bedienen sich der statistischen Erhebungen primär als eines Hilfsmittels. So ist der unbestreitbare wissenschaftliche Ertrag dieser Arbeit wohl mehr in der Variante textkritischer Arbeit zu suchen, die als Interpretation im strengen Sinne zu bezeichnen ist, als der Verfasser selbst es wahrzuhaben scheint. Wenngleich BEYER mehr dem genannten modern-rechnenden Paradigma von Wissenschaft huldigt, als es (u.a. der Lesbarkeit) seiner Arbeit zugute kommt, so beweist er doch auch, dass die genuine Vorgehensweise der historischen Geisteswissenschaften, die auslegende Quellenkritik, der von einem falschen schlechten Gewissen gegenüber den „exakten“ Wissenschaften diktierten Anleihen bei diesen nicht in diesem Umfang bedürftig ist. Der bleibende Wert der Arbeit liegt auf jeden Fall in der Leistung des Verfassers als Textinterpret und weniger in seiner Leistung als Anwender computergestützter Erhebungen über Zitationsquoten, auch wenn jene (aber nur statistisch gesehen) sich innerhalb der Arbeit in den Vordergrund drängen.

Unbeschadet der Einwände gegen bestimmte Aspekte der ihr zugrundeliegenden Methodik leistet die Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der kanonistischen Quellenliteratur und rückt erneut das weite Feld des mittelalterlichen Kirchenrechts in das Licht der Forschung. Dabei besticht die übersichtliche und klare Darstellung, welche bei aller Detailverliebtheit der Analysen das Ganze der Forschungsabsicht nie aus den Augen verliert und der Fülle des Materials eine klare und übersehbare Struktur verleiht.

Oliver GARBRECHT, München

\* \* \*

**6. BONETTI, Renzo (Hrsg.), *Verginità e matrimonio. Due parabole dell'Unico Amore (Percorsi Pastoralì)*. Mailand: Ancora 1998. 363 S.**

Vom 4. bis 7. September 1997 veranstaltete die italienische Bischofskonferenz (CEI) zusammen mit der Union der italienischen Ordensoberinnen (USMI) ein Studienseminar in Loreto, das die wechselseitige Bedeutung von „Jungfräulichkeit und Ehe, zwei Symbole der Einzigsten Liebe“ zum Thema hatte. Die Tagung beabsichtigte, in Vorträgen und gemeinsamen Gesprächen eine sich in der Vergangenheit gebildete dualistische oder gar gegensätzliche Sicht der beiden Berufungen zu überwinden und sie als gleichwertigen Ausdruck der einzigen Liebe Gottes darzustellen. Das Leitmotiv des Kongresses bildete die von Papst JOHANNES PAUL II. im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* (Nr. 16) gemachte Äußerung: „Ehe und Jungfräulichkeit sind die beiden Weisen, das eine Geheimnis des Bundes zwischen Gott und seinem Volk darzustellen und zu leben“.

Bereits im Vorwort (S. 5-10) weist Mons. R. BONETTI, Direktor der Abteilung Familienseelsorge der italienischen Bischofskonferenz, darauf hin, dass sich die Diskussion über die beiden Berufungen erst am Anfang befindet und daher, mangels einer festen kirchlichen Tradition, den einzelnen Referaten keine allgemeine Gültigkeit zukommt. Vielmehr muss die Gesamtdarstellung beachtet werden, die, wenn auch nicht erschöpfend, aufgezeigt hat, dass jede der beiden Berufungen ihren eigenen christlichen Wert besitzt. Anstelle der Ergänzung („complementarietà“) der beiden Wege, bei der jeder Dimension immer etwas fehlt, eher von einem wechselseitigen Verhältnis („reciprocità“), dem gegenseitigen Austausch der ureigenen Gaben jeder Berufung gesprochen werden.

Mons. G. ANFOSSI, Bischof von Aosta, hebt in der Einleitung „Un solo corpo che è la Chiesa“ (S. 11-15) das Sakrament der Taufe als gemeinsame Grundlage beider Berufungen hervor. Ausgehend von den Worten des Hl. PAULUS im 1. Brief an die Korinther über den einen Leib und die vielen Glieder (1 Kor 12,12-13), gibt er die Richtlinien der Tagung an, dass die verschiedenen Charismen und Gaben des Hl. Geistes nur in der Inkorporation mit Christus verständlich werden und nur so zur Bereicherung und dem Dienst an der „communio“ beitragen.

Chiara VASCIAVEO, Karmelitin, nennt und kommentiert im ersten Beitrag „L'attesa di un incontro: una sensibilità ecclesiale in maturazione“ (S. 19-33) die theologischen Quellen, die dazu führten, ein Seminar über diese Thematik abzuhalten.

Schwester Fernanda BARBIERO handelt über die Kirche als Braut Christi: „La Chiesa sposa: carismi e ministeri in una Chiesa di comunione“ (S. 35-72). Die ewige und unergründliche Liebe Gottes zur Menschheit manifestierte sich in

Alten Testament in der hochzeitlichen Liebe Gottvaters zum Volk Israel, worüber besonders das Hohelied ein symbolträchtiges Zeugnis gibt. Im neuen Bund kommt sie in der Liebe Christi zur Kirche zum Ausdruck. Die Autorin unterstreicht den ekklesiologischen Wert der sponsalen Liebe in Bezug auf die Charismen und Ämter in der Kirche als immer neuen Ausdruck mystischer Vereinigung der einzelnen Glieder der Kirche mit Christus.

Carlo ROCCHETTA, Professor an der Päpstlichen Lateranuniversität, befasst sich in seinem Referat „Riflessioni teologiche sulla reciprocità matrimonio-verginità“ (S. 73-101) mit dem wechselseitigen Verhältnis von Ehe und Jungfräulichkeit. Er versäumt es nicht, auf die in der *Familiaris consortio* wiedergegebenen Worte des Hl. JOHANNES CHRISOSTOMOS hinzuweisen, wonach die Abwertung der Ehe auch eine Schmälerung des Glanzes der Jungfräulichkeit mit sich bringt: „Was nämlich nur durch den Vergleich mit Schlechterem gut erscheint, dürfte kaum besonders gut sein; was jedoch, verglichen mit anerkannt Gutem, noch besser ist, das ist im Übermaß gut“ (Nr. 16).

Der Autor erläutert dann aus der anthropologischen, christologisch-ekklesiologischen, sponsal-eschatologischen und theologalen Sicht die spezifischen Eigenheiten der jungfräulichen und der ehelichen Berufung, die letztlich in prophetischer Weise und in gegenseitiger Abhängigkeit die eine Liebe, das Charisma der Charismen zu leben bestimmt sind, ohne die die evangelischen Räte, Tugenden, asketische Lebensweise, usw. jeglichen Wert verlieren.

Elena BARTOLINI, Expertin im Judentum, preist anhand biblischer Texte, vor allem des Hohenliedes, der Bücher Kohelet, Rut, Ester und der Klagelieder, den hohen Wert der Liebe als positive Kraft des Lebens, das Gott den Menschen geschenkt hat. In ihrem Beitrag „La storia dell'amato e dell'amata come epifania dell'Eterno nel Cantico dei Cantici“ (S. 103-126) schildert sie die Liebe als ein Phänomen, wodurch das Heilige und Göttliche in den menschlichen Beziehungen erfahren wird.

Der bekannte Pastoraltheologe Claudio GIULIODORI bemüht sich in seinem Referat „La reciprocità matrimonio-verginità: una sfida per la nuova evangelizzazione“ (S. 127-159) das gegenseitige Geschenk von Jungfräulichkeit und Ehe in der neuen Evangelisierung zu entdecken und in der Erziehung zu verwerten. Er nimmt Bezug auf die vielen seit dem II. Vatikanischen Konzil erschienenen Dokumente (*Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Familiaris consortio*, *Vita consacrata*, die verschiedenen Ansprachen Papst JOHANNES PAULS II., usw.), die es erlauben, die Würde der christlichen Ehe zu begreifen, die Sexualität nicht mehr als Folge der Erbsünde zu sehen, sondern als eine dem Menschen, dem Abbild Gottes, geschenkte Lebensweise, dankbar anzunehmen. Der Autor bejaht durchaus den am Konzil von Trient erklärten Primat der Jungfräulichkeit über die Ehe (cfr. Sitzung XXIV, can. 10), erklärt aber näherhin, dass es sich nicht um einen moralischen Primat handelt, als ob die jungfräulich Lebe-

nen besser oder heiliger wären als die Eheleute, sondern um eine höhere Berufung im Sinne des an sich höheren Weges der christlichen Vollkommenheit, der wie die Berufung zur Ehe die Erlangung der Heiligkeit zum Ziel hat. Einzigiger Maßstab der Heiligkeit bleibt die Liebe, die daher im Einzelfall im ehelichen Stand zu größerer Heiligkeit als im gottgeweihten Leben führen kann.

Das Thema wurde dann in weiteren Referaten über verschiedene Teilaspekte der beiden sich gegenseitig bereichernden Berufungen vertieft. Pina DEL CORRAL befasste sich im Beitrag „Formazione iniziale e permanente delle religiose: quale attenzione alla reciprocità dei carismi?“ (S. 163-186) mit der Ausbildung und Weiterbildung der Ordensleute. Alberto NEGLIA im Referat „Accompagnamento delle vocazioni al matrimonio: itinerario spirituale o preoccupazioni morali?“ (S. 219-234) mit der Fortbildung der Eheleute. Piersandro VANZAN und Angelo AULETTA „La reciprocità matrimonio-verginità nel magistero di Giovanni Paolo II“ (S. 187-218) untersuchten die Thematik anhand der reichhaltigen Lehräußerungen Papst JOHANNES PAULS II. Mirella MUIÀ erläutert in einem kurzen Beitrag „La Concezione di sant'Anna, madre della Theotokos. Icona russa, scuola di Novgorod, XV secolo“ (S. 235-241) die auf einer russischen Ikone dargestellte Begegnung zwischen JOACHIM und ANNA, die allerdings nicht in die biblische, wohl aber in die Apokryphe Literatur aufgenommen wurde. Schließlich macht Chiara VASCIAVEO in einem zweiten Beitrag „Metafore sponsali nei mistici: Teresa di Lisieux“ (S. 243-260), auf ein bedeutendes Beispiel gegenseitiger Bereicherung beider Berufungen aufmerksam, nämlich dass die große Liebe, die die Eltern der Hl. THERESA VON LISIEUX ihrer Tochter schenkten, entscheidend zur Liebesfähigkeit und Mystik THERESAS beigetragen hat. Traian VALDMAN „Elementi di spiritualità sponsale nella liturgia ortodossa del matrimonio“ (S. 261-278) befasst sich mit der orthodoxen Eheliturgie. Myriam VENTURI und Gianni MARCHESELLI „La Parola, esperienza di reciprocità e comunione tra carismi e confessioni diverse“ (S. 279-291) beschreiben die Auswirkungen einer Mischehe.

Den Abschluss der Tagung bildete eine offene Diskussion über dieselbe Thematik: „Verginità e matrimonio: le strade dell'incontro“, an der ein Mönch, Innocenzo GARGANO (S. 295-307), eine Ordensfrau, Carla BETTINELLI (S. 307-316), und ein Ehepaar, Giulia Paola DI NICOLA und Attilio DANESE (S. 317-339), aktiv teilnahmen.

In den Schlussfolgerungen „Profezia e ministeri nella reciprocità dei carismi“ (S. 243-349) sprachen Renzo BONETTI und Loredana DE PAOLI den Wunsch aus, dass der Dialog über den gegenseitigen Austausch der spezifischen Gaben der beiden Berufungen weitergehen sollte und die noch ungelösten Fragen eine Entscheidung erfahren.

Bewusst wurden der Begriff und die theologische Bedeutung der Weihe („consacrazione“), die im Sakrament der Taufe ihren Ursprung hat und sich



im Sakrament der Ehe, der Ordensprofess und der Priesterweihe fortsetzt, nicht näher untersucht. In Erwartung einer Klarstellung des theologischen Gehaltes der einzelnen Begriffe durch weitere Studien, wurde auf vereinzelt aufgeworfene Probleme, wie die Einreihung der Ordensprofess unter die Sakramente (vgl. S. 306) oder die Möglichkeit für Eheleute, öffentliche Gelübde abzulegen (vgl. S. 141), nicht eingegangen (vgl. S. 344).

Eine kurze Biographie der einzelnen Autoren befindet sich am Schluss des für alle Katholiken, gleich in welchem Stand sie sich befinden, hochinteressanten Buches.

Martha WEGAN, Rom

\* \* \*

**7. BONI, Geraldina, *La Rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*. (Seminario giuridico della università di Bologna, CXCIX) Milano: Dott. A. Giuffrè editore 2000. XV und 492 S.**

Geraldina BONI, die vor nicht allzulanger Zeit in den Publikationen des rechtswissenschaftlichen Seminars der Universität Bologna eine Studie über die Kanonisation weltlicher Gesetze veröffentlicht hat, legt nunmehr eine andere, die Bedeutung des staatlichen für das kirchliche Recht behandelnde Untersuchung vor. Freilich ist im Eherecht, dem dieses Buch gewidmet ist, die Relevanz des staatlichen Rechtes sehr unterschiedlich geartet und nicht auf Fälle der Kanonisation staatlicher Rechtsvorschriften beschränkt.

Als Beispiel für die Änderung kirchlicher Bestimmungen im Anschluss an Änderungen im weltlichen Bereich nennt BONI die den Klerus betreffenden partikulären Sustentationsnormen des italienischen Konkordatsrechtes, die den Änderungen in den wirtschaftlichen Verhältnissen Rechnung tragen. Hierzu muss freilich beachtet werden, dass die Sustentation des Klerus weitgehend von den wirtschaftlichen Verhältnissen abhängt und Änderungen derselben oft auch Änderungen der einschlägigen kirchlichen Maßnahmen erfordern. Demgegenüber sind Neuerungen im staatlichen Eherecht in vielen Fällen im Lichte eines vom kirchlichen abweichenden staatlichen Ehekonzeptes zu sehen. Im Eherecht orientiert sich die Kirche nicht im gleichen Ausmaß wie im Sustentationsrecht an staatlichen Normen.

Parallelitäten von kirchlichen und staatlichen Regelungen wird man vor allem in Rechtsbereichen begegnen, die kirchlicherseits der partikulären Normierung überlassen sind, so dass sich die Autorin auch mit dem kirchlichen Partikularrecht - und dabei steht ihr natürlich das von der italienischen Bischofskonferenz ausgehende am nächsten - auseinandersetzen muss.

Eine Reihe staatlicher Rechtsordnungen weist in zahlreichen Details des eherechtlichen Normenbestandes deutliche Parallelen zu Vorschriften des kanoni-

schen Ehrechtes auf. Die Genese solcher Übereinstimmungen ist häufig von daher zu erklären, dass die Kirche lange vor den meisten Staaten ein juristisch durchformtes Eherecht ausgebildet hat, so dass die Staaten, als sie daran gingen, ihr Eherecht zu regeln, vieles aus dem kirchlichen Bereich übernommen haben, wovon sich manches bis in unsere Tage herauf erhalten hat. Dabei kann es durchaus sein, dass in ganz wesentlichen Punkten, wie in der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe, Unterschiede zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen Recht bestehen, die sich auch in den Rechtsvorschriften niederschlagen, aber in vielem, was die Eheschließung und allenfalls auch in dem einen oder anderen, was die Eheschließungsform und den Ehemillen betrifft, können sich dem kirchlichen Recht ähnelnde Bestimmungen in staatlichen Vorschriften finden.

Das erste Kapitel des zu besprechenden Buches bezieht sich auf die Regelung der der Eheschließung vorausgehenden Phase. Hier ist in erster Linie das Verlöbniß zu nennen, das sich allerdings, wie die Autorin richtig sagt, als Relikt aus der Vergangenheit darstellt. Selbstverständlich geht sie auch auf c. 1071, 2° und 3° des CIC, dem c. 789, 2° und 3° des CCEO korrespondieren, ein. In diesem Zusammenhang verweist sie auf ein Dokument der italienischen Bischofskonferenz (*La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili*), das rücksichtlich unverheirateter Katholiken, die mit zivil verheirateten, aber nach kanonischem Recht nicht gebundenen eine nähere Beziehung eingehen wollen, zur Beobachtung großer Sorgfalt mahnt und die Fragen ventiliert, die sich daraus ergeben, dass bei solchen Paaren ein Partner vorher bei der zivilen Eheschließung gegenüber einem Dritten seinen ehelichen Willen bekundet hat.

Das zweite Kapitel ist vor allem den Ehehindernissen, der Putativehe und der *Sanatio in radice* gewidmet. Ein ganz vorzügliches Beispiel für partikuläre, sich an der staatlichen Rechtslage orientierende Besonderheiten stellen natürlich die cc. 1083 § 2 und 1072 dar. Manche Bischofskonferenzen haben von der Möglichkeit, das Eheschließungsalter (*ad licitatem*) hinaufzusetzen, Gebrauch gemacht.

In diesem Zusammenhang sei auch auf das kanonische Hindernis der Adoption verwiesen, das Platz greift, wenn nach dem jeweiligen staatlichen Recht ein Adoptionsverhältnis besteht. Es handelt sich - und hier verwendet BONI ein Wort von J. GAUDEMET - um eine Anomalie im System des kanonischen Rechtes (S. 93), weil dem Staat eine sehr gravierende Kompetenz bezüglich des Rechtes, kirchlich zu heiraten, eingeräumt wird. Allerdings wird nicht, wie im CIC/1917, je nach der staatlichen Rechtslage, ein trennendes oder verbietendes kirchliches Ehehindernis auferlegt, sondern an das staatliche Adoptionsverhältnis - unabhängig davon - welche Konsequenzen sich aus diesem im

jeweiligen staatlichen Recht ergeben, das vom kanonischen Recht her geformte trennende Ehehindernis der Adoption geknüpft.

Im Hinblick auf das Hindernis des Ehebandes wird auch das Thema „Todeserklärung“ aufgegriffen. In der darauf bezüglichen kirchlichen Disziplin ist man sich dessen bewusst, dass die staatlichen Bestimmungen nicht immer jenen Erfordernissen entsprechen, auf die die Kirche auf Grund ihres Verständnisses der Ehe Wert legt. Zwar ähneln die Bestimmungen des kirchlichen und des weltlichen Rechtes auf den ersten Blick einander, doch sind sie im Hinblick auf den Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe, an dem die Kirche unverbrüchlich festhält, von einem unübersehbaren Unterschied geprägt.

BONI wendet sich auch der Frage zu, ob das impedimentum publicae honestatis auch aus einer Zivilehe resultiert, und entfaltet den sich aus dem Text des c. 1093 ergebenden Fragenkomplex (S. 216f). Nach dem CIC/1983 entsteht das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit sowohl aus einer ungültigen Ehe als auch aus einem öffentlichen oder offenkundigen Konkubinat. Einerseits besteht Klarheit darüber, dass die Zivilehe nicht als matrimonium invalidum gelten kann. Bei der Zivilehe handelt es sich nach der heutigen Terminologie um ein matrimonium non existens. Andererseits neigt man heute zunehmend dazu, die Zivilehe nicht mit dem Konkubinat zu identifizieren. Der ostkirchliche Codex nennt außer den beiden vom lateinischen CIC angeführten Entstehungsgründen des Hindernisses der öffentlichen Ehrbarkeit (ungültige Ehe, Konkubinat) noch einen weiteren, nämlich „die Aufnahme des gemeinsamen Lebens derjenigen, die, obwohl sie zu der im Recht vorgeschriebenen Form verpflichtet sind, die Ehe vor einem weltlichen Beamten oder einem nichtkatholischen Amtsträger schließen“. Damit ist für den Geltungsbereich des CCEO zweifelsfrei auch die Zivilehe erfasst. Bezüglich des CIC/1983 sei angemerkt, dass, wenn man die Entstehungsgeschichte des c. 1093 ins Auge fasst, seitens der den Gesetzestext vorbereitenden Organe nicht die Absicht bestand, die Zivilehe aus den Entstehungsgründen des besagten Hindernisses auszuschließen.

Im zur Besprechung stehenden Kapitel wird auch die Frage, ob es angemessen ist, für die Ehe derjenigen, die echten Ehemillen, wenngleich nicht in der vorgeschriebenen kanonischen, sondern nur in der vom staatlichen Recht geforderten Form bekundet haben, noch die Nachholung in kirchlicher Form oder die Setzung eines kirchlichen Sanierungsaktes zu verlangen. BONI weist darauf hin, dass das Ehekonzept des staatlichen Bereiches durchaus nicht dem des kirchlichen entspricht, dass also die Äußerung vor dem Standesbeamten, selbst wenn sie im subjektiven Fall von einem den kirchlichen Erfordernissen voll entsprechenden Ehemillen getragen war, im Hinblick auf ein Rechtsinstitut erfolgte, das nicht als Ehe im katholischen Sinn zu bezeichnen ist. Es ist also durchaus angemessen, wenn es noch einen Akt gibt, aus dem (unter anderem

auch) hervorgeht, dass die Willenserklärung auch für eine Ehe im kirchlichen Sinn gilt.

Im dritten Kapitel werden vor allem zwei Themen behandelt. Das eine ist das der Eheschließung durch Stellvertretung. Im Hinblick darauf, dass bei der Eheschließung per procuratorem die Beauftragung des Stellvertreters auch durch ein authentisches ziviles Dokument erfolgen kann, kommt dem angesprochenen Rechtsinstitut ein wichtiger Platz in der Arbeit von Geraldina BONI zu. Das andere im dritten Kapitel behandelte Thema betrifft die Relevanz ziviler Dokumente im *Decreto generale sul matrimonio canonico* der italienischen Bischofskonferenz. Die italienische Situation, der auch im angeführten Dekret Rechnung getragen ist, ist von Artikel 34 des lateranensischen Konkordates und Artikel 8 des Vertrages von 1984 bestimmt. Bei der mit bürgerlichen Rechtswirkungen ausgestatteten kirchlichen Ehe, die uns im angesprochenen Vertragsrecht begegnet, handelt es sich um ein Rechtsinstitut, bei dem der Bezug von staatlichem und kanonischem Recht eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt.

Das vierte Kapitel ist mit „Die Zivilehe als kanonische Form der Eheschließung“ betitelt. Da das kanonische Recht bei Vorliegen bestimmter Umstände die Eheschließung „coram solis testibus“ als für das Zustandekommen der Ehe ausreichend betrachtet, kann es Fälle geben, in denen durch den standesamtlichen Eheschließungsakt den kanonischen Formerfordernissen der sakramentalen Eheschließung genügt wird. BONI macht auch, in Anlehnung an WAGNON, auf das Problem aufmerksam, dass auf diese Weise sogar zwei Partner, sofern sie getauft sind und ein echter Ehewille vorliegt, ohne es zu wissen, eine kirchlich gültige Ehe eingehen können. Was die pastorale Sicht anbelangt, so kann unter Umständen der Eindruck entstehen, dass für Katholiken eine solche Eheschließung genügt. Jedenfalls hat es - insbesondere aus dem lateinamerikanischen Raum - Anregungen gegeben, eine Norm in den CIC einzubauen, nach welcher aus einer bloßen Zivilehe in keinem Fall die kanonischen Rechtswirkungen der Ehe entstehen können. Wäre es zu einer solchen Bestimmung gekommen, so könnte die standesamtliche Eheschließung den Tatbestand der Noteheschließung nicht verwirklichen, und es würde durch diesen Vorgang, selbst wenn sonst die Voraussetzungen des c. 1116 CIC/1983 vorlägen, eine Ehe im Sinne des zitierten Canons (Noteheschließung) nicht zustandekommen.

Selbstverständlich wird in diesem Kapitel auch die eherechtliche Situation, die sich für die „actu formali“ von der Kirche Getrennten aus den cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 ergibt, behandelt. Weiters wird das Bezugsgefüge zwischen dem kanonischen Eherecht, dem Eherecht anderer Konfessionen und dem Zivilrecht angesprochen.

Das fünfte Kapitel ist dem Bezug des „matrimonium in facto esse“ zum weltlichen Recht gewidmet. Die Autorin wendet sich darin unter anderem den „ef-

fectus mere civiles“ (rein bürgerliche Rechtswirkungen der Ehe), die sie von den „effectus civiles“ abhebt, zu. Weiters geht sie auf die die Familien betreffenden Bestimmungen ein. In der Frage der Trennung der Gatten setzt sie sich mit den einschlägigen Partien des italienischen Konkordatsrechtes auseinander.

In der zur Besprechung stehenden Arbeit liegt eine Studie vor, die ein gutes Bild von der Bedeutung des staatlichen für das kirchliche Eherecht bietet. Man muss sich freilich dessen bewusst sein, dass es in diesem Rechtsbereich länderspezifische unterschiedliche Situationen gibt, dass das Bezugsgefüge „kirchliches Recht - staatliches Recht“ nicht in allen Ländern gleich ist, so dass sich im kirchlichen Bereich partikuläre Besonderheiten ergeben können. Zwar ist der Spielraum für solche nicht übermäßig groß, doch hat die Autorin, wo es trifft, auch Beispiele partikularrechtlicher Regelungen aufgezeigt. Naturgemäß hat sie dabei vor allem Beispiele des in Italien maßgeblichen Partikularrechtes gebracht.

Hugo SCHWENDENWEIN, Graz

\* \* \*

**8. BUCKLEY, Timothy J., *What Binds Marriage? Roman Catholic Theology in Practice*. London: Geoffrey Chapman 1997. 195 S., ISBN 0-225-66845-9.**

Das Buch von Timothy J. BUCKLEY ist das Ergebnis einer Studie der Jahre 1990-1995. Das Ziel der Forschungen des Verfassers war zunächst, den Bischöfen von England und Wales eine Basis für ein kohärentes Pastoralkonzept zur Frage der Wiederverheiratung Geschiedener vorzulegen. Die theologischen Fragestellungen in der Anwendung des kirchlichen Rechts gehen aber über die partikuläre Dimension hinaus. Dem Verfasser ist daran gelegen aufzuzeigen, dass die Lehre der Kirche und die Theologie, auf der sie gründet, im Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen im Sinne der Gerechtigkeit Reformen möglich lässt und diese sogar fordert (S. Xf)

Die zunehmende Zahl geschiedener Ehen und der Katholiken, die als Geschiedene in neuen Ehen leben, stellt die Pastoral der katholischen Kirche vor große Probleme. Die Bischofskonferenz von England und Wales beauftragte daher ihre Kommission für Ehe und Familie mit einer interdisziplinären Studie der verschiedenen Lebenssituationen wiederverheirateter Geschiedener. „Catholics adjusting to marital breakdown“ (S. 1-27) überschreibt BUCKLEY seinen Zugang zur Thematik. Vor dem Hintergrund der pastoralen Ausrichtung der Kirche, wie sie sich in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils und danach widerspiegelt (S. 3-12), ist es geboten, den direkten Kontakt zu den Betroffenen zu suchen, um ihr Selbstverständnis als Getaufte und ihr Verhältnis zu den Lehren der katholischen Kirche zum Maßstab eines effektiven pastoralen Konzeptes machen zu können.

Die im Naturrecht gründende Ehe als eine monogame und dauerhafte Bindung von Mann und Frau steht für den Verfasser ebenso wenig in Frage wie die Kompetenz des Lehramtes, in Ehefragen autoritative Feststellungen zu treffen. Sorgfältige Analyse bedürfte jedoch die Frage, inwiefern die Kirche in der Formulierung ihrer Gesetze und in der Ausübung ihres Lehramtes über das Naturrecht durch die Anwendung pastoraler Lösungen zugunsten des Glaubens hinweg gehen kann (S. 18). Sprache und Logik der Scholastik sind dabei mit ihrer Absolutheit nur eingeschränkt mit den Erfahrungen der Wirklichkeit zusammen zu lesen. Die Lehre der Kirche ist hier letztlich das Ergebnis eines jahrhundertelangen Erkenntnisprozesses (S. 21), der *mutatis mutandis* auch der geltenden Eherechtsdoktrin vorausliegt, wenn es darum geht, die sakramentale Ehe zwischen Getauften zu erfassen.

Eine breite Theologiegeschichte der Ehe bietet das 2. Kapitel (S. 28-73). Der Verfasser stellt hierin die pastoralen Probleme von heute vor deren theologischen Hintergrund. Die katholische Kirche war stets bemüht, den Begriff des Ehebandes (*bond*) theologisch zu erfassen und die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe zu verteidigen (S. 28). In einem Durchlauf durch die Geschichte werden in Folge *The biblical vision* (S. 29-40), *The bond in the early Church* (S. 40-47), *The Scholastics and the bond* (S. 47-52), *The teaching of the magisterium* (S. 52-58), *Previous pastoral solutions* (S. 58-63) und *The practical consequences of the theology of the bond* (S. 63-68) behandelt.

BUCKLEY zeichnet dabei die theologische Genese des Verständnisses von Ehe als sakramentale und unauflösbare Bindung nach. Neben die spekulative Theologie treten seit alters die pastoralen Lösungen: *The Pauline privilege*, *Non-consummation*, *Canonical form*, *The sacramental question* (S. 58-62). Lange sei die Kirche bemüht gewesen, sowohl dem natürlichen Recht des Menschen auf Ehe Rechnung zu tragen, als auch die Ehe unter Gläubigen verbindlich zu regeln. Die Festlegungen des CIC/1917 beseitigten Unsicherheiten der Jurisdiktion der Kirche über die Ehe. Nunmehr wurden disziplinarische Normen zur Richtschnur der Eheologie (S. 63). Dabei bleiben Probleme, die aus der ontologischen Prämisse bei der Bewertung der Ehe von Getauften als Vertrag und Sakrament folgen (S. 63-68).

Das 3. Kapitel wirft die Frage nach pastoralen Optionen im Umgang mit dem Faktum der Wiederverheiratung Geschiedener in der katholischen Kirche auf (S. 74-85). Am Beispiel der Situation einer geschiedenen anglikanischen Christin, die einen Katholiken heiraten will, und am Beispiel einer wiederverheirateten Mutter, die die Aufnahme in die katholische Kirche erbittet, macht der Verfasser die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen des katholischen Kirchenrechts deutlich. In beiden Konstellationen handele es sich um Menschen, die um ihre christliche Lebensführung bemüht seien und denen die ungeteilte pastorale Sorge der Kirche gelte. Dem gegenüber stehe das Ideal der Ehe in

Treue und Unauflöslichkeit, das die Kirche vertritt, und die Sorge, dass eine Abmilderung der rechtlichen Vorschriften zu irrigen Meinungen über die Ehe als solche führen würde. Diese zwei Positionen sieht der Verfasser als Ausdruck unterschiedlicher Philosophien, die je ihre eigene Sprache sprechen. Es solle ein Ziel seiner Studie sein, einen Punkt zu finden, an dem sich beide Sprachen vereinigen können (S. 83f).

Im 4. Kapitel (S. 86-114) werden die seit den 80er Jahren in England und Wales aktiven Hilfestrukturen von wiederverheirateten Geschiedenen vorgestellt (*Association of Separated and Divorced Catholics, Rainbow Groups, Beginning Experience*). Nach der Darstellung des Selbstverständnisses der drei Gruppen (S. 86-93) schildert BUCKLEY seine Erfahrungen im Kontakt zu ihnen. Besonderes Augenmerk legt er dabei auf das Verhältnis der Gruppen zur Kirche (S. 97-103) und zum Klerus (S. 104-106). Als spezielle Fragestellung bringen Vertreter der Gruppen die pastorale Sorge um Kinder aus Ehen, die kirchlich nicht geordnet werden können, in den Blick. Hier besteht unbestritten zukünftiger Handlungsbedarf (S. 109f).

Als Fazit ist festzuhalten, dass die zunächst spirituell allein gelassenen Gruppen Betroffener begonnen haben, mit ihrer pastoralen Sorge nach außen und in die Kirche hinein zu wirken. Dabei bleibt ein Mangel an pastoraler Sorge der Verwaltungsorgane der katholischen Kirche zu beklagen. Bemerkenswerterweise ist der *sensus fidelium* dieser Gruppen durch eine Übereinstimmung mit dem Glauben der Kirche von der Heiligkeit und Dauerhaftigkeit der Ehe geprägt. Enorme Probleme bestünden, so der Verfasser, jedoch mit der Disziplin, die sich entwickelt hat, um diesen Glauben zu schützen (S. 110).

Die Meinungen und Erfahrungen der Kleriker spiegelt darauf das 5. Kapitel (S. 115-142). Die Bestandsaufnahme bietet ein breites Bild der seelsorglichen Praxis und des Bemühens des Klerus, gangbare Wege für wiederverheiratete Geschiedene zu finden. In seinen Ausführungen bindet der Verfasser die Rechtsprinzipien *Epikieia*, *Äquitas* und *Oikonomia* (S. 125f) ebenso ein wie die Initiative der Oberrheinischen Bischöfe von 1993 (S. 136-138). Großes Augenmerk gilt den Wegen der Sakramentendisziplin, die im *forum internum* in der Pastoral vor Ort beschränkt werden (S. 123-134). Auch wenn solche Wege von einem Großteil der befragten Priester favorisiert werden, ergab sich kein einheitliches Bild. Zu viele Antworten bleiben bis heute unbefriedigend (S. 127).

Die Ergebnisse der Gespräche mit Klerikern sind für BUCKLEY komplementär zu denen, die im Kapitel zuvor für die Laien vorgestellt wurden. Trotz der Kritik, der sie sich seitens der Laien ausgesetzt sehen, sind sich die Priester der Unzulänglichkeiten und Ungerechtigkeiten der bestehenden Disziplin bewusst. In ihrem beschränkten pastoralen Handlungsspielraum müssen sie sehen, dass sie ihre Gläubigen verlieren. Wie für die Laien steht dabei für die

Kleriker die Heiligkeit und Dauerhaftigkeit der Ehe außer Frage. Theologische Grundsatzfragen treten für den Klerus aber angesichts der Frage nach der Effektivität der Seelsorge in den Hintergrund (S. 138).

Kapitel 6 „Irregular Marriage Situations and RCIA“ (S. 143-149) spricht die Probleme an, die die Wiederverheiratung Geschiedener im *Rite of Christian Initiation of Adults* bedingt. Die vom Verfasser befragten Seelsorger beschreiben unterschiedliche pastorale Wege: Zum einen wurde versucht, die Ehesituation der Betroffenen im *forum externum*, durch Ehenichtigkeitsverfahren oder Privileg, zu ordnen. Diesem Anliegen stünden, so BUCKLEY, die kirchlichen Gerichte aufgrund der besonderen Umstände aufgeschlossen gegenüber (S. 145). Andere Priester gingen Wege des *forum internum*. Nur wenige Seelsorger hatten den Mut, in aller Offenheit die Problematik aufzuarbeiten. Die Vermittlung der Vorstellung, zwar in die Kirche aufgenommen zu werden, nicht aber an deren sakramentalen Vollzügen teilnehmen zu dürfen, führte bei den Betroffenen zu Spannungen und Unverständnis bis hin zum Abbruch des Katechumenates. BUCKLEY sieht hier einen inneren Widerspruch zur Heilszusage Gottes und zur vergebenden Liebe Gottes, wie sie im RCIA erfahren werden soll (S. 149).

Im 7. Kapitel (S. 150-166) wendet sich der Verfasser der Arbeit der kirchlichen Gerichte zu. Er berichtet von den sehr unterschiedlichen Erfahrungen Betroffener. Er hebt positiv die zunehmende Literatur über die Wege des kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens hervor, auch wenn der Anschein des Geheimnisvollen das Ehenichtigkeitsverfahren noch immer begleitet (S. 155f). Die Erfahrung, dass es im Ehenichtigkeitsverfahren nicht nur um die bloße juristische Abklärung einer Tatsache geht, sondern um ein oft sehr diffizil begründetes individuelles Ansuchen betroffener Christen, die immer auch der seelsorglichen Zuwendung bedürfen, ist für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an den kirchlichen Gerichten nicht neu. Nicht neu sind auch die Situationen, in denen kirchliche Gerichte mit juristischen Mitteln keine Wege bieten können.

BUCKLEY kontrastiert Ehenichtigkeit und Scheidung und kommt zu dem Ergebnis, dass, wenn eine katholische Ehe zerbricht, in vielen Fällen eine automatische Vermutung greife, dass sie ungültig gewesen ist und deswegen der Weg einer Nichtigkeitsfeststellung gangbar sei (S. 160). Dies sei nicht nur aus der zunehmenden Zahl der gerichtlich festgestellten Nichtigkeiten zu folgern, sondern auch aus den Gründen, aus denen diese abgeleitet würden (S. 160-163). Als Fazit sieht BUCKLEY das statisch ontologische Verständnis des sakramentalen Ehebandes als Ursache für viele unglücklichen Situationen in der Praxis (S. 163).

Einen Blick in die Zukunft wagt BUCKLEY im abschließenden 8. Kapitel (S. 167-183). Nach seiner Überzeugung ist es der katholischen Kirche in ihrem



Bemühen, das Prinzip der Heiligkeit und Dauerhaftigkeit der Ehe zu verteidigen nur gelungen, ein mittelalterliches metaphysisches Konzept zu verteidigen: das ontologisch absolut unauflösbare vollzogene Eheband. Für die Effektivität der kirchlichen Pastoral bedeute dies gefährliche Beschränkungen (S. 168). BUCKLEYS Anfragen richten sich besonders an die ontologische Prämisse des c. 1055 § 2 CIC. Dessen schwer nachvollziehbare Konsequenzen, dass nämlich das Sakrament der Ehe außerhalb der Glaubensgemeinschaft stattfinden kann, selbst ohne Wissen von Spender und Empfänger, ist hinlänglich reflektiert (S. 171; vgl. hierzu bereits H. HEINEMANN, Die sakramentale Würde der Ehe: AfkKR 155 [1986] 377-399).

Mit Blick auf die orthodoxe Tradition stellt BUCKLEY fest, dass Theologen und Kanonisten des Westens inzwischen die ostkirchliche Tradition der *oikonomia* als möglichen Lösungsweg aus der rechtlich komplexen Situation der eigenen Tradition in Betracht ziehen (vgl. z.B. H.J.F. REINHARDT, Das orthodoxe Prinzip der „Oikonomia“ als Anfrage an das katholische Kirchenrecht: FS H. SCHMITZ. Regensburg 1994, 585-602; J. PRADER / H.J.F. REINHARDT, Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis. 4. Aufl., Essen 2001, 32-38). Dabei sei die Anwendung von *oikonomia* zwar ein liberaler pastoraler Zugang zu einer Wiederverheiratung, jedoch keine Verneinung des Glaubens an die Unauflöslichkeit der Ehe (S. 173). BUCKLEY erinnert zudem daran, dass nach orthodoxer Tradition der Weg zu einer erneuten Eheschließung einen Bußcharakter besitzt, der in den Texten für eine zweite Eheschließung aufscheint, und er stellt fest: „This penitential aspect would have to be carefully handled if introduced in the west.“ (S. 174)

BUCKLEY ist überzeugt, dass die durch *oikonomia* inspirierte Pastoral dem *sensus fidelium* der betroffenen Gläubigen entspricht (S. 177). Das Gefühl der Gläubigen sei der Tradition der orthodoxen Kirche sehr nahe. Die grundlegende Vorstellung von der Ehe als heilige und lebenslange Bindung und auch als ein Sakrament in der christlichen Gemeinschaft wird von den Betroffenen dabei nicht in Frage gestellt. Doch müsse die heilende Gegenwart Jesu in jede Lebenswirklichkeit hineinreichen, gerade in die Nöte derer, die ihrer konkret bedürfen (S. 178). Für BUCKLEY hat sich die katholische Kirche in der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen in einem Netz von Gesetzen verfangen, das aus dem Bemühen entstanden ist, pastorale Probleme vergangener Zeiten zu lösen. Heute blockieren diese verfestigten rechtlichen Strukturen aus der Lebenswirklichkeit geforderte pastorale Wege (S. 179). In letzter Konsequenz müsse so das Gewissen zum entscheidenden Faktor in jeder einzelnen Situation werden (S. 181).

Zwei kurze Anhänge bieten Fallkonstellationen, die zur Diskussion in Hilfegruppen (S. 184f) und in Gesprächen mit Kleriker-Gruppen (S. 186f) genutzt werden könnten.- Die Fußnoten lozieren am Ende eines jeden Kapitels. Eine

Auswahlbibliographie (S. 188-191) und ein Index (Sach- und Namensregister) schließen den Band (S. 192-195).

Ein insgesamt lesenwertes Buch, das Denkanstöße bietet, um Positionen und Wege auf deren theologische Tragfähigkeit hin zu bewerten. In seinem Buch spricht BUCKLEY viele Probleme an, die der pastoralen Praxis und der Arbeit der kirchlichen Gerichte nicht nur in England und Wales vertraut sind. Seine Feldstudien machen deutlich, wie unmittelbar verortet diese Fragestellungen bei den Betroffenen sind.

Sicherlich treffend ist die durchgängige Mahnung des Verfassers, dass Theologie sich stets auch ihrer Kontextualität bewusst sein muss. BUCKLEY sieht seine ekklesial-soziologischen Überlegungen als Reflex des *sensus fidelium*, dem sich Theologie und Kirchenrecht stellen müssen. Dass dabei eine empirisch fundierte Bestandsaufnahme pastoraler Wirklichkeiten und Konzepte zur Thematik der wiederverheiratet Geschiedenen erfolgt, ergibt einen breiten Spiegel der Möglichkeiten und Grenzen, die die bestehende Lehre weist.

Der Blick auf die Praxis der Orthodoxie ist in sich nicht neu. Überlegungen zur Rezeption orthodoxer Traditionen und Rechtsprinzipien, wie die der *oikonomia*, können fruchtbare Aspekte für die theologische und kanonistische Diskussion bieten. Allerdings sollte auch nicht übersehen werden, dass die Tradition der Ostkirche für eine zweite Eheschließung von Voraussetzungen des *forum internum* (Bußgesinnung) ausgeht, die bei den Betroffenen (*sensus fidelium*) nur schwer vermittelbar sein werden. Diesen Teil der orthodoxen Sakramententheologie in die Kirche des Westens implementieren zu wollen, würde angesichts des Stellenwertes des Bußsakramentes in der Westkirche heute wohl als ebenso befremdlich empfunden werden, wie das von BUCKLEY in seiner Studie angefragte historisch gewachsene ontologische Sakramentenverständnis der Westkirche.

Insgesamt grundsätzlicher wird sich der Verfasser fragen lassen müssen, inwiefern theologische Grundpositionen zu hinterfragen sind, wenn und weil sie vom *sensus fidelium* nicht mehr getragen zu sein scheinen bzw. die gelebte Realität sie immer weniger zu rezipieren scheint. Einer mangelnden Rezeption liegen aber nur zum Teil empirisch erfassbare Sozialfaktoren voraus. Zumindest potentiell wird der mangelnden Rezeption auch ein Defizit in der adäquaten Vermittlung des katholischen Propriums zugrunde liegen. Wenig Sympathie mag der Rezensent daher BUCKLEYS Entwurf einer Rechtsvermutung zugunsten einer ungültigen Ehe abzugewinnen (S. 160). Der Weg zu einem kirchlichen Nichtigkeitsverfahren steht auch ohne eine solche Rechtsverschiebung offen.

Jürgen OLSCHESKI, Paderborn

\* \* \*

9. **BUENO SALINAS, Santiago, *Dret canònic universal i particular de Catalunya*. Madrid-Barcelona: Marcial Pons 1999. 466 S.**

BUENO SALINAS ist seit 1979 Professor für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht an der Juristischen Fakultät der Universität Barcelona. Außerdem doziert er an der Theologischen Fakultät von Katalonien und an dem Höheren Institut für Religionswissenschaften in Barcelona. 1990 wurde er zudem zum Richter am Diözesengericht der Erzdiözese Barcelona ernannt. Zutiefst der Kultur seiner Heimat verbunden, widmet er seine Forschungen vorwiegend dem Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in Katalonien und veröffentlicht anschließend die Ergebnisse auf Katalanisch. Bereits 1986 erschien so ein erstes Werk: *Legislació eclesiàstica de l'Estat i de Catalunya*. Nun liegt eine weitere Studie vor. Ging es bei der ersten Veröffentlichung um das Staatskirchenrecht vor allem in Katalonien, so greift die zweite die Geschichte und große Teile des Kirchenrechts auf: ebenfalls mit Schwerpunkt Katalonien.

Der Band ist in neun Kapitel aufgeteilt: I. Introducció general (S. 11-25); II. Evolució històrica del Dret canònic (S. 27-125); III. El dret canònic a Catalunya (S. 127-172); IV. Naturalesa i principis del dret canònic (S. 173-253); V. Normes i actes canònics (S. 255-296); VI. Dret administratiu canònic (S. 297-315); VII. Subjectivitat canònica (S. 317-370); VIII. Dret patrimonial (S. 371-405); IX. Dret penal (S. 407-451).

Die Aufmerksamkeit gilt zunächst der Geschichte des kanonischen Rechts. Dabei wird jede Epoche nach ihren historischen und juristischen Besonderheiten, nach den kirchlichen Rechtsquellen, nach den Äußerungen der Kanonistik und nach den offiziell von den kompetenten kirchlichen Stellen erlassenen Bestimmungen vorgestellt. Da die Geschichte des katalanischen Kirchenrechts zu umfangreich ist, um gleichzeitig mitbehandelt zu werden, wird sie in einem eigenen Kapitel erörtert.

Nach grundsätzlichen Erwägungen zur Natur und zu den Prinzipien des Kirchenrechts werden sodann ausführlich die Allgemeinen Normen, das Vermögensrecht und das Strafrecht der Kirche dargelegt. Stets werden dabei das Universalrecht der Gesamtkirche und das Partikularrecht von Katalonien zusammen gesehen. Beim *Codex Iuris Canonici* von 1983 konnte bereits auf eine katalanische Übersetzung zurückgegriffen werden.

Für die Kultur Kataloniens besaß die katalanische Liturgie immer eine zentrale Bedeutung. Es ist das Verdienst von BUENO SALINAS, nun auch die besondere Stellung des katalanischen Kirchenrechts für die Kultur Kataloniens herausgestellt zu haben. Wichtige Teile des Kirchenrechts warten jedoch noch auf ihre Darstellung, darunter das für diese Zeitschrift wichtige Ehe- und Prozessrecht. Deshalb bleibt zu wünschen, dass bald weitere Bände folgen werden.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

**10. BURGHARTZ, Susanna, *Zeiten der Reinheit - Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1999. 330 S., ISBN 3-506-71821-5.**

Die Autorin, Dozentin für Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit an der Universität Basel, Mitherausgeberin der Zeitschrift „L'Homme“ und durch zahlreiche Veröffentlichungen ausgewiesene Expertin auf dem Gebiet der Geschlechtergeschichte, legt mit dieser Publikation eine Studie vor, die sich der Ehe und ihrer Ordnung und somit einem Thema zuwendet, das für die abendländischen Gesellschaften in der Frühen Neuzeit eine fundamentale Bedeutung hatte. Textgrundlage stellen Sitzungsprotokolle des 1529 vom Basler Rat eingesetzten Ehegerichts dar, die bis auf wenige Lücken bis in das Jahr 1875 reichen.

Das Ziel der Untersuchung ist, die langfristigen Auswirkungen der mit der Reformation einsetzenden gesellschaftlichen Auseinandersetzung um die Geschlechterbeziehungen offen zu legen. Im ersten Schritt (Kap. 2, S. 37-69) wird auf der Basis der Schriften von ZWINGLI, ERASMUS, einer in Basel stattgefundenen Disputation des Liestaler Priesters und Anhängers der Reformation Stephan STÖR, sowie der Ehelehre des Züricher reformierten Theologen Heinrich BULLINGER aufgezeigt, wie durch den Kampf gegen den Zölibat und für die Priesterehe und die daraus resultierende Aufwertung ehelicher Sexualität eine Umstrukturierung der Ehe vonstatten ging. Neben Übereinstimmungen in der Einschätzung des Zölibats, die sich in der gemeinsamen Kritik am priesterlichen Lebenswandel (eheähnliche Verhältnisse, Konkubinat) manifestierte, richtet die Autorin das Augenmerk gleichermaßen auf die Unterschiede in den von diesen Theologen aufgestellten Forderungen: Während ZWINGLI, STÖR und BULLINGER auf die Abschaffung des Zölibats drängten, da dieser der menschlichen Natur prinzipiell zuwider sei, sah der Humanist ERASMUS ein Leben in Keuschheit als grundsätzlich möglich, für einen Priester gar als wünschenswert an, ermögliche es ihm ja eine ungeteilte Hinwendung zu Gott.

Als Beispiel für die Aufwertung der ehelichen Sexualität dient die reformierte Ehelehre BULLINGERS. Denn während LUTHER der ehelichen Sexualität eine Unreinheit zuschrieb, die nur kraft göttlicher Gnade beseitigt werden konnte, so stand es für den Schweizer BULLINGER fest, dass eheliche Werke ohne Sünde seien. Einen zentralen Platz in der Ehelehre BULLINGERS nahm die kirchliche Eheschließung ein, die er bereits 1540 zum allein gültigen Ehebeginn erklärte und sich somit gegen die Tradition wandte, wonach das Eheversprechen bzw. die Verlobung die Ehe konstituierte.

Im zweiten Schritt (Kap. 3, S. 71-105) analysiert die Verfasserin die langfristige Veränderung der Gesetzgebung in den Bereichen Eheschließung, Ehescheidung und Unzucht. Dieses Kapitel bietet eine Fülle an Informationen zum reformierten Eherecht in der Frühen Neuzeit.

Mit der Reformationsordnung vom 1. April 1529 erfolgte in Basel eine Neuregelung der geistlichen Ehegerichtsbarkeit, die von nun an in den Kompetenzbereich des Stadtrats fiel. Zu den von ihm bewirkten Neuerungen gehörten die Schaffung eines reformierten, aus fünf weltlichen und zwei geistlichen Richtern bestehenden Ehegerichts. Zentral für diese Reformationsordnung waren die Regelung der Eheschließung und -scheidung sowie Strafbestimmungen gegen Ehebruch und Konkubinat.

Mit der neuen, 1533 in Kraft getretenen und bis 1777 gültigen Ehegerichtsordnung wurden einige weitere Neuerungen eingeführt. Hierzu gehörte eine explizite Differenzierung zwischen Ehescheidung, Ehenichtigkeit und der Trennung von Tisch und Bett. Zu den anerkannten Ehenichtigkeitsgründen gehörten Eheschließungen von Unmündigen gegen den Willen ihrer Eltern, Eheschließungen bei bereits bestehendem Ehebund, Verstöße gegen Inzestverbote, Eheschließungen infolge von Zwang und Betrug. Eine Ehe konnte ferner für nichtig erklärt werden, wenn sich herausstellte, dass die Frau bereits vor der Eheschließung von einem anderen Mann schwanger geworden war und der Ehemann ihr „diesen Fehler“ nicht nachsehen wollte. Stellte sich hingegen heraus, dass ein Mann vor der Eheschließung eine andere Frau geschwängert hatte, so blieb die Ehe gültig. Auch die Impotenz als Nichtigkeitsgrund wurde differenzierter betrachtet: Hatte sie bereits vor der Eheschließung bestanden, konnte die Ehe annulliert werden; eine erst während der Ehe aufgetretene Impotenz indes sollten die Eheleute nach Auffassung des Ehegerichts in christlicher Geduld ertragen.

Im dritten Schritt (Kap. 4, S. 107-131) beleuchtet BURGHARTZ die Institution des Basler Gerichts, stellt dessen Kompetenzen und Verfahrensregeln vor und zeichnet seine strukturellen Entwicklungen nach. Eindrucksvoll schildert sie, wie die reformierte Gerichtsbarkeit in Basel zunehmend zu einem Ort wurde, an dem nicht nur Eheversprechen auf ihre rechtliche Gültigkeit hin überprüft wurden, sondern an dem verstärkt Unzucht bekämpft wurde (Kap. 5, S. 133-193).

Interessant und spannend zugleich sind die Ausführungen über die Scheidungspraxis im frühneuzeitlichen Basel (Kap. 6, S. 195-233). Grundsätzlich war die Basler Ehegesetzgebung am Erhalt der Ehe orientiert. Lag allerdings Ehebruch vor, so war die Scheidung erlaubt, sie musste jedoch vom zuständigen Ehegericht für rechtsgültig erklärt werden. Andere Gründe wie Impotenz, todeswürdiges Verbrechen, Geisteskrankheit, böswilliges Verlassen oder Ausatz führten nicht eo ipso zur Scheidung, sondern waren von der Reformationsordnung ins Ermessen der Richter gestellt.

Um eine Wiederversöhnung nicht auszuschließen, war der unschuldige Teil verpflichtet, ein Jahr mit der Wiederverheiratung zu warten, während sie dem schuldig Geschiedenen verwehrt blieb, solange der unschuldige Partner lebte.

Insgesamt aber bescheinigt die Verfasserin dem Basler Ehegericht eine restriktive Scheidungspolitik: „Den Ermessensspielraum, den Reformatoren- und Ehegerichtsordnung den Richtern gegeben hatten, nutzten diese praktisch kaum zugunsten der Scheidungswilligen“ (S. 291).

Dominierten bis zum ersten Drittel des 16. Jahrhunderts Klagen auf Bruch des Eheversprechens oder Scheidung, so konzentrierte sich bereits Ende des Jahrhunderts die Tätigkeit des Ehegerichts auf die Pönalisierung aller vor- und außerehelichen Sexualität (Kap. 7, S. 235-283). Trotz aller Regulierungen und Kontrollen, denen die sexuelle Praxis im frühneuzeitlichen Basel unterworfen war, lässt sich nach Ansicht der Verfasserin eine Persistenz vor- und außerehelicher Sexualität in diesem Zeitraum feststellen: Sie „gewann an Interesse und wurde um so sichtbarer, je vehementer Ehe von Nicht-Ehe mittels Kirchengang abgegrenzt und voreheliche Sexualität als ‚früher Beischlaf‘ geahndet wurde“ (S. 290).

Die fundierte und mit vielen Fallbeispielen versehene Studie von Susanna BURGAHRTZ macht eindrücklich deutlich, wie eine sorgfältige Quellenanalyse dazu beiträgt, Geschlechterverhältnisse in der Frühen Neuzeit differenziert auszuleuchten.

Ursula OLSCHESKI, Dortmund

\* \* \*

**11. BURKE, Cormac, *¿Qué es casarse? Una visión personalista del matrimonio*. Navarra: Instituto Martín de Azpilcueta 2000. 89 S., ISBN 84-89561-16-8.**

Die kleine Schrift zur kirchlichen Ehelehre erscheint in der Studienreihe „Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta“, die in Themen des kanonischen Rechts, des Staatskirchenrechts und angrenzender Fragen informativ, kurz und doch wissenschaftlich fundiert einführen will. Entsprechend ist auch das Buch von Cormac BURKE inhaltlich begrenzt, visuell modern und für einen weiteren Leserkreis ansprechend dargeboten. Nach dem Inhaltsverzeichnis folgen sechs Kapitel, die jeweils einer bestimmten Fragestellung nachgehen.

In einem einführenden Kapitel (S. 9-13) wird die Ehe unter der Sichtweise christlichen Personseins vorgestellt. Ausgehend von der Lehre, wie sie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils aufscheint, wird ein „personalismo cristiano“, der sich auf Communio hin öffnet und ausrichtet, einer individualistischen Interpretation von Ehe gegenübergestellt, welche auf das nützliche Eigeninteresse reduziert bleibt. Wird jedoch die Person als ganze in den Blick genommen, so der Verfasser, hat dies Auswirkungen auf das Verständnis von Ehe für die Kanonistik wie für die Eheleute selbst, die sich „in

einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen“ (c. 1057 § 2).

Das II. Kapitel (S. 13-25) befasst sich mit der Frage, inwieweit sich das gegenseitige Schenken der Eheleute als Objekt des Ehekonsenses verstehen lässt. Ausgangspunkt ist die geschlechtliche Anziehung von Mann und Frau, die auf humaner Ebene nicht auf einen animalischen Instinkt begrenzt ist, sondern alle Bereiche mitumfasst, die menschliches Zusammenleben ausmachen. Darüber hinaus strebt die gegenseitige Beziehung auf eine bewusste Entscheidung füreinander hin, die im Ehekonsens ihren Ausdruck findet und in der Rechte und Pflichten übertragen werden. Es muss ein freier Konsens beider Partner sein; nur so kann diese interpersonale Beziehung und Ehe überhaupt zustande kommen. Subjekt des Konsenses ist die Person: Sie muss sich in Freiheit binden wollen und auch dazu fähig sein. Objekt ist das, was gewollt ist, und zwar die Ehe mit einer ganz bestimmten Person, wobei die damit verbundenen Rechte und Pflichten mitgemeint sein müssen. Wird eine der Ehe wesentliche Pflicht ausgegrenzt, ist die Ehe als ganze nichtig. Deshalb ist zu klären, wofür sich der oder die Ehemittige entscheidet: für ein sich gegenseitiges Schenken und Annehmen der *Personen*. Darin begründen die Eheleute eine dauernde und exklusive Gemeinschaft, heterosexuell und offen für die Zeugung neuen Lebens. Daraus kann aber niemals ein „Eigentum“ an der anderen Person erwachsen, sondern nur ein Recht, das in der Person des anderen begründet ist (*ius in personam*).

So widmet sich das Kapitel III (S. 26-41) der Hinordnung der Eheleute „auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft“ (c. 1055 § 1). Aus dieser natürlichen Verfasstheit lässt sich für den Verfasser die ganze Ehelehre ableiten. Demgemäß sind auch Persönlichkeitsentfaltung und Zeugung von Nachkommenschaft zusammenzudenken. Der gesellschaftlich und mitunter auch kanonistisch verbreiteten Meinung, der Leben zeugende und der die Partner einende Aspekt des ehelichen Aktes könnten voneinander getrennt werden, sei die Lehre der Kirche entgegenzustellen, wonach mit der Korruption des zeugenden Aspektes auch das Wesen des ehelichen Aktes selbst zerstört werde. Der eheliche Akt beinhalte in einem umfassenden Sinn die gegenseitige Bindung von Mann und Frau als „elemento procreativo“, das exklusive sich gegenseitig Schenken, die höchste Form ehelicher Nähe. Besitzanzeigende Worte wie „dein“ und „mein“ würden darin auf die höhere Ebene des „unser“ gestellt: unser Kind. Dies sei die mitwirkende Teilhabe an der Kommunikation und Weitergabe des Lebens. Wer dies missachte und etwa die Zeugung künstlich verhüte, leugne seine innerste Fähigkeit, die eheliche Liebe in vollkommener Weise zum Ausdruck zu bringen. Vater- und Mutterschaft gehörten als Fähigkeit zur sexuellen Natur des Menschen. Wer dies ausschließe, nehme weder sich noch den Partner als Person in ihrer Gesamtheit an. Auf rechtlicher

Ebene: der Ehevertrag beinhaltet notwendig auch das gegenseitige Recht der Teilhabe an der Zeugung von Kindern. Wird in verantworteter Elternschaft die Anzahl der Kinder begrenzt, so werden eben diese Kinder in ihrer einmaligen Geschenkhafteit und als Frucht ehelicher Liebe bewahrt.

Kapitel IV (S. 41-58) behandelt die Wesenseigenschaften von Ehe. In der Ehe treten zum „*bonum prolis*“ das Gut der Unauflöslichkeit und das der Treue hinzu. Unauflöslichkeit und Einheit sind der ganzheitlichen und ehelichen Sexualität wesenhaft. Auch hier tritt der Verfasser landläufiger Meinung entgegen, wonach sexuelle Freundschaften ohne entsprechende Verpflichtungen normal seien. Sexuelle Beziehung und damit die Fülle ehelicher Intimität bedürfe der Dauer und Exklusivität, ansonsten handle es sich nicht um ein wirkliches sich gegenseitig Schenken. Auf Zeit oder auf Widerruf sei dies nicht möglich und entspreche auch nicht der Würde menschlichen Personenseins. Die Unauflöslichkeit gehöre natürlicherweise zur Ehe und ebenso die Einheit; denn die Person ist nicht teilbar in ihrer Ganzhingabe. Wer daher die Unauflöslichkeit oder Treue ausschließt, geht keine Ehe ein. Der Ausschluss der Treue führt nach Ansicht des Verfassers aber nur dann zur Ungültigkeit, wenn die Ehe vorbehaltlich einer dritten Person eingegangen wird. Das schlichte sich Offenlassen sexueller Beziehung zu anderen Personen müsse nicht notwendig die Ungültigkeit betreffen. Die Hinordnung auf die Zeugung von Nachkommenschaft, die Ausschließlichkeit und Dauer, sind Werte, die der Natur menschlicher Liebe entsprechen. Der Ausschluss eines dieser Werte ist wider-natürlich, wird „Simulation“ genannt und meint nicht mehr die Ehe. Durch den Ehevertrag wird die natürliche Neigung zur Vereinigung zweier Personen zu etwas Geschuldetem, lässt exklusive und dauernde Rechte entstehen; zuerst das Recht auf eine wahre sexuelle Beziehung, d.h. auch in ihren natürlichen Konsequenzen. Das „*bonum prolis*“ ist es, das Sexualität zur ehelichen Sexualität werden lässt und den Unterschied zu sonstigen Möglichkeiten und Werten von Liebe begründet. Und nur in dieser Ganzheit können Mann und Frau „ein Fleisch“ sein. „Ein Fleisch“ und „ein Geist“ sind Metaphern nicht einer realen Einheit, die niemals möglich ist, sondern einer Einheit komplementärer Fruchtbarkeit, die sich „inkarniert“, mehr als irgendein platonischer Wunsch dies vermag.

In Fortführung dieses Gedankenganges erörtert der Verfasser im Kapitel V (S. 58-66) die Frage, ob es ein „Recht auf eheliche Liebe“ gibt. Und er bejaht dies, insofern in der Eheschließung eine bewusste Anerkennung der anderen Person vollzogen werde, reifer und reflektierter als dies Gefühle allein zum Ausdruck bringen könnten; zwei Willen kommen in einzigartiger Weise ineins. Insofern die Liebe das Wohl des anderen will (*di-lectio*), besteht die eheliche Liebe gerade darin, den anderen zu erwählen (*e-lectio*). Nicht die gefühlsmäßige, sondern nur die tatsächliche Liebe könne rechtlich konstitutiv sein. Der



„amor efectivo“ beinhalte zwei prinzipielle Aspekte, nämlich die Wahl eines bestimmten Menschen auf der einen Seite unter Einschluss der Güter von Dauer, Ausschließlichkeit und Offenheit auf Zeugung hin. Auf der anderen Seite wird das Wohl des Partners gerade durch das Geben dieser Güter gefördert und hinreichend zum Ausdruck gebracht. Der Ehe wesenhaft, so die Definition, sei alles, was dem *Ehepartner*, also eben nur dem Ehepartner und nicht einem sonstigen Menschen in Freundschaft und Zuneigung geschuldet und gegeben werden könne. Und nur diese Elemente sind dann für die Ehe wesentlich, für ihre Gültigkeit konstitutiv und als Recht existent.

Das letzte Kapitel VI (S. 67-89) handelt vom Ehekonsens und von den Sinnzielen. Der Konsens muss sich auf die Wesenseigenschaften von Ehe beziehen und darf keine von ihnen willentlich ausschließen. Etwas anderes hingegen sind die Wesens- oder Sinnziele; sie stehen in einem inneren Verhältnis zu den Wesenseigenschaften und zu den Forderungen, die sich daraus ableiten lassen, sind aber nicht in gleicher Weise einklagbar. So verhält es sich einerseits mit denjenigen Akten, die zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet sind, einschließlich der Annahme der Kinder selbst. Eine rechtliche Verpflichtung auf Verwirklichung könne nicht gegeben sein. So verhält es sich aber auch mit dem in c. 1055 CIC neu formulierten „Wohl der Ehegatten“. Es sei nicht als Wesenseigenschaft der Ehe zu charakterisieren, so wie die Liebe kein Konstitutivum des Gattenwohls sei. Liebe und Ehe richten sich auf dasselbe Ziel, nämlich auf die Zeugung von Kindern und auf das Wohl des Partners. Im Rückgriff auf die Konzilslehre müsse die juristische Essenz des Gattenwohls in einer Linie mit der Reifung der Eheleute gesehen werden. Dabei formen wiederum die drei Ehegüter die Grundstruktur dazu. So fördert etwa die Unauflöslichkeit das Gattenwohl durch jene Stärkung und Heiligung des Ehebandes, durch die Reifung und Vervollkommnung der Personen in guten und bösen Zeiten möglich werden. Und schließlich bestehe ein direkter und natürlicher Zusammenhang zwischen den beiden Sinnzielen - im Gegenüber zu einer modernen Auffassung von Selbstverwirklichung und Selbstverewigung. Die Einigung zweier Individuen im ehelichen Akt pflanzt sich in einem neuen „Ich“ fort als Ausdruck eben dieser ehelichen Liebe. Darin realisiert sich Reifung und Stärkung der Bindung. So entspricht gerade der eheliche Akt „de modo humano“ ganz dem Wohl der Eheleute. Ebenso stellt die Erziehung der Kinder eine gemeinsame Aktivität der Eheleute dar, eine ideelle wie praktische Einheit von Familie, in der jeder das Wohl des anderen im Blick hat und darin persönlich reift. Das Gattenwohl ist also das Resultat eines ehelichen Lebens gemäß den Wesenseigenschaften von Ehe, kein Recht im strengen Sinn. Ein Recht besteht hinsichtlich eines Ehebandes, der die drei Ehegüter akzeptiert und so das Wohl der Ehegatten realisiert.

BURKES Grundriss von Ehe in kirchlicher Rechtsordnung auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils, in einer eigenen Schrift dargestellt, ist verdienstvoll. Mit der Lehre der Kirche wird streng auf der Grundlage christlicher Philosophie des Personseins (visión personalista) argumentiert. Dazu kommt dem modernen Menschen, unabhängig von seinem Glauben, rational wie pastoral entgegen. Die Ehe ist in jedem Fall eine natürlich-interpersonale ganzheitliche Beziehung. Die Sakramentalität der christlichen Ehe wird bei BURKE hingegen kaum in den Blick genommen. Dazu wäre ein weiteres Kapitel sicher sinnvoll gewesen. Auf jeden Fall aber lohnt es sich für Eheleute, für kirchliche Verkündigung wie Kirchenrechtswissenschaft, sich mit diesen Grundzügen des christlichen Ehebildes intensiv auseinanderzusetzen. Individualisierte Partnerschaften können nicht Ehe sein, auch wenn solche inzwischen längst üblich geworden sind. Deshalb sollte auch einer plausiblen Darstellung des Wesens der Ehe, wie sie hier vorgelegt wird, künftig größeres Gewicht zukommen.

Thomas AMANN, München

\* \* \*

**12. BUSCH, Friedrich W. / NAUCK, Bernhard / NAVE-HERZ, Rosemarie (Hrsg.), *Aktuelle Forschungsfelder der Familienwissenschaft. (Familie und Gesellschaft, Band 1)* Würzburg: Ergon-Verlag 1999. 263 S.; ISBN 3-933563-16-X.**

Mit diesem Band beginnt eine neue Buchreihe. In ihr sollen aus den verschiedenen Einzeldisziplinen der Familienwissenschaft aktuelle Arbeiten sowohl theoretischer als auch empirischer Ausrichtungen veröffentlicht werden. Das Ziel ist, die Forschungen aus dem Bereich „Familie und Gesellschaft“ Wissenschaftlern anderer Fachgebiete vorzustellen. Auf diese Weise hofft man, die interdisziplinäre Diskussion der Fachleute beleben zu können. Allen Texten in diesem Sammelband ist zu attestieren, dass sie hochaktuell, interessant, anregend und ausgesprochen flüssig zu lesen sind. Fachwissenschaftliche Redeweise wird zwar nicht ausdrücklich vermieden, auf das gefürchtete Soziologendeutsch trifft man aber an keiner Stelle. Somit fehlt ganz und gar die elitäre Attitüde, die so oft das Studium sozialwissenschaftlicher Texte erschwert.

In diesem Sammelband über die Familienwissenschaft wurde ein sehr weites Themenfeld gewählt, um Fachvertreter unterschiedlichster Richtungen zu Wort kommen zu lassen. Heterogenität wurde angezielt. Tatsächlich ist methodologisch eine äußerst große Spannweite ausgeschritten. Es werden aus dem Problemfeld „Familie und Gesellschaft“ die Bereiche angesprochen, die in Deutschland zur Zeit ein besonderes wissenschaftliches Interesse finden. Deshalb sind der Informationsgehalt und das Anregungspotential dieses Buches so hoch.

Rosemarie NAVE-HERZ überschreibt ihren einführenden Beitrag: „Wozu Familiensoziologie? Über die Entstehung, Geschichte und die Aufgaben der Familiensoziologie“ (S. 15-32). Sie stellt heraus, dass die Familiensoziologie nicht aus wissenschaftsimmanenten Interessen geboren wurde. Dieser Wissenschaftszweig ist eine Reaktion auf Veränderungen im gesellschaftlichen Bereich, wobei die kulturellen Unterschiede und die ökonomischen und sozialen Veränderungen im Deutschland der Vergangenheit die stärksten Anstöße gaben. Als ein Ergebnis der Forschungen über die Familie seit dem Zweiten Weltkrieg stellt NAVE-HERZ fest: „Die moderne Kleinfamilie birgt durch die Emotionalisierung und Intimisierung ihrer familialen Binnenstruktur in viel stärkerem Maße als andere Familienformen die Gefahr der Ausprägung neurotischer Beziehungen und ein Scheitern der Ehe in sich“ (S. 24). In diesem Kontext wendet die Autorin sich gegen solche Soziologen wie Ulrich BECK, die als selbst ernannte Moralischer, Propheten und Prediger auftreten. Echte Sozialwissenschaft, so wird dagegen erklärt, sei geradezu eine „Mythenjägerin“. Sie hat die Aufgabe, Gegenwartsanalysen der Familie zu liefern, womit eine Aufklärungsarbeit verbunden ist, die sich gegen zu schnelle Generalisierungen und verzerrende Zeitdiagnosen wendet. Fast sarkastisch fallen die Urteile aus über solche vorgeblich soziologischen Arbeiten, bei denen weder Daten erhoben werden, noch empirisch Gesichertes analysiert wird, welche weder den Forschungsstand aufarbeiten, noch sich über die Wege der Theoriebildung klar sind oder Rechenschaft geben. Was dort an Forschung ausgegeben wird, ist in den besten Fällen eine mehr oder weniger intelligente Beschäftigung mit dem Thema. Treffend heißt es dann: „Der Forschungsprozess ist identisch mit dem Schreibprozess. Beliebt sind dabei gesellschaftspolitisches, normatives Pathos und Problemgruppenempathie. Dann entfällt das Wahrheitsproblem von Aussagen“ (S. 26). Wer, gerade auch als Kirchenrechtler, mit Ernst und Sorge an den Problemen von Ehe und Familie sowie intimer Beziehungen in der Gegenwart interessiert ist, vernimmt diese kritischen Worte gegenüber einem pseudowissenschaftlichen Publizieren mit Erleichterung und als Wegweisung.

Paul B. HILL schreibt über „Segmentäre Beziehungen in modernen Gesellschaften. Zum Bestand familialer Lebensformen unter dem Einfluss gesellschaftlicher Differenzierung“ (S. 33-51). Er untersucht die Behauptungen, dass Modernisierung und Differenzierung zu einer Gesellschaft von Einzelgängern und Individualisten führen. Es gelingt ihm zu zeigen, dass diese Entwicklung äußerst unwahrscheinlich ist.

Bernhard NAUCK / Annette KOHLMANN stellen ein spezielles Forschungsprogramm vor unter dem Titel: „Values of Children“ (S. 53-73). Sie gehen der Frage nach: „Warum haben manche Menschen viele Kinder, andere dagegen eher wenige und wieder andere gar keine?“ Die Autoren sind in der Lage, Beziehungen zwischen den Merkmalen einer Gesellschaft und den Geburtenraten

in ihr aufzuweisen. Sie helfen, ein Stück weit vom ungerechtfertigten Moralisieren wegzukommen.

Brigitte PAJUNG-BILGER / Kurt LÜSCHER liefern einen empirischen und theoretischen Beitrag zur Soziologie der Familie in späteren Lebensphasen unter dem Titel: „Scheidung und Generationenambivalenz“ (S. 75-101). Sie weisen nach, dass es Aufgabe der Familie ist, verlässliche Beziehungen leben zu lernen, wozu die Individuen und die gesamte Gesellschaft beizutragen haben. Der zentrale Gesichtspunkt in diesem Programm soziologischer Forschung kann gefasst werden in der Formulierung: „Ambivalenz als Orientierungsrahmen“.

Thomas KLEIN fragt: „Partnerschaft im Wandel?“ (S. 103-118). In diesem Artikel wird statistisch gearbeitet und verlässliches Material beigebracht für die Debatten um die Pluralisierung partnerschaftlicher Lebensformen.

Johannes HUININK arbeitet über „Kinder zwischen Öffentlichkeit und Familie. Zu den Folgen der Umverteilung von Leistungen und Verantwortlichkeiten für die nachwachsende Generation“ (S. 119-137). Hier wird danach gefragt, welche Veränderungen in den sozialen und institutionellen Grundlagen von Familie eingetreten sind und wie bei diesen Gegebenheiten eine sogenannte „Verantwortete Elternschaft“ zu begründen ist. Damit ist gemeint, wie Eltern ein familiales Leben gestalten können, ohne dabei berechnete eigene Interessen, die nicht mit dem Kind verbunden sind, vernachlässigen zu müssen.

Matthias GRUNDMANN durchleuchtet den Problembereich: „Familiale Lebensführung und die soziale Integration Heranwachsender“ (S. 139-160). Hier wird Scheidungsforschung betrieben und danach gefragt, wie sich die Ambivalenzen modernen Familienlebens sowie Scheidung und Wiederheirat auf die familiäre Sozialisation und die familialen Beziehungsqualitäten auswirken.

Regina I. ERMANN interessiert sich für: „Soziale Netzwerke und institutionelle Unterstützung alleinerziehender Mütter“ (S. 161-184). Sie weist auf, welche enormen Anstrengungen alleinerziehende Mütter für die Problembewältigung ihres Alltags zu leisten haben. Dazu sind 13 Interviews geführt worden, die deutlich machen, wie bedeutsam soziale Netzwerke für alleinerziehende Mütter sind.

Norbert F. SCHNEIDER / Heike MATTHIAS-BLECK fragen: „Moderne Familie: altes Recht?“ Dieser Beitrag ist für jeden, der sich mit dem Familienrecht, sei es staatlicher, sei es kirchlicher Art zu befassen hat, von höchstem Interesse. Denn hier wird der Frage nachgegangen, ob das Recht auf Veränderungen im Denken und Handeln nachgebend und anpassend zu reagieren hat, oder ob nicht in gegenläufiger Tendenz rechtliche Normen verordnet werden sollen, um das Denken und Handeln der Menschen zu orientieren und zu dirigieren. Die Autoren plädieren dafür, die rechtlichen Rahmen der Gegenwart, die sie als zu eng und zu starr werten, zu öffnen und zu flexibilisieren. Zwar sollte

immer der Schutz für Schwächere und für Notfälle gewährleistet sein, der rechtliche Rahmen müsse aber offen genug sein, damit Veränderungen im Leben der Familie und der Lebensführung stattfinden können. Was in dem Artikel mit einer gewissen Plausibilität für den staatlichen Bereich diskutiert wird, könnte einmal für das kirchliche Ehe- und Familienrecht angedacht werden, ob nämlich überhaupt ein Ansatzpunkt für solche Ideen dort gegeben ist und wenn ja, in welchem Maße vielleicht.

Klaus A. SCHNEEWIND hat sehr praktisch über familiengerechtes Wohnen geforscht und stellt seine Einsichten und Fragen dar unter dem Titel: „Familie und Wohnen. Harmonie hinter geschlossenen Türen?“ (S. 211-230).

Für katholisch-kirchlich interessierte Leser ist der Beitrag von Friedrich W. BUSCH: „Plädoyer für die Beibehaltung eines Leitbildes. Familie in christlicher Verantwortung“ (S. 231-259) von höchstem Interesse. Indem BUSCH sich für ein Leitbild ausspricht, stellt er sich gegen die Überlegungen im Artikel von Norbert F. SCHNEIDER / Heike MATTHIAS-BLECK. Der Autor ist wissenschaftlicher Pädagoge, was bedeutsam wird für die Art und Weise, wie er sich im interdisziplinären Gespräch zu Wort meldet und wie er die Sichten auf die Ehekonzeptionen in der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil darstellen kann. Der Autor ist tatsächlich auf der Höhe des Konzils und arbeitet mit den Gedanken und Darlegungen der katholischen Moraltheologen, welche die Linie der vatikanischen Aussagen ernst nehmen. Als Pädagoge ist ihm mehr als dem fachorientierten und derzeit in höchstem Maße überwachten Moraltheologen das offene Wort und die entwerfende Gedankenführung möglich. Wer kirchenintern informiert ist, weiß, dass Moraltheologen die hier dargelegten Gedanken zum institutionellen Schaden gereicht haben. Wer aber diese Ausführungen in dem Beitrag liest, erkennt, in welchem Maße das Denken über Ehe, Familie und Partnerschaft in der Linienführung des Zweiten Vatikanischen Konzils Bereicherungen einbringen kann in die sozialwissenschaftlichen Wahrnehmungen und Erörterungen. Aus einer Verflechtung dieser Gedanken mit anderen sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen könnten auch innerhalb der Kirche neue Sichten eröffnet und vielleicht sogar neue Perspektiven in rechtlicher Hinsicht auf den Umgang mit Ehe entwickelt werden.

So erfreulich wie der letztgenannte Beitrag ist das ganze Buch. Dem Unternehmen, die Reihe mit einer solchen Offenheit, wie sie hier vorgelegt wurde, weiter zu führen, ist voller Erfolg zu wünschen.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

13. CAMPENHAUSEN, Axel Freiherr von / RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona / SEBOTT, Reinhold (Hrsg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*. Band 1: A-F. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2000. 736 S., ISBN 3-506-75140-9.

Eine bekannte Tageszeitung (FAZ) berichtet über die Herausgabe des ersten Bandes des Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht unter der Überschrift „Und Gott weiß auch davon - Was im gebildeten Haushalt von Pfarrer und Amtmann nicht fehlen soll: Ein Lexikon des Kirchenrechts vermittelt das Mindestwissen über das Ehemindestwissen“. Gerade Leserinnen und Leser der Zeitschrift DPM müssten bei der Frage nach „Mindestwissen über das Ehemindestwissen“ - was heißt das eigentlich? Der Rezensent ist bei dieser Formulierung hilflos! - aufhorchen. Wenn das Lexikon auch noch „im gebildeten Haushalt von Pfarrer und Amtmann“ (wer ist das?) nicht fehlen darf, muss man neugierig werden. Auf diese Weise und mit „Mindestwissen“ sollte das nach Ansicht des Rezensenten verdienstvolle Unternehmen der Herausgeberin und der Herausgeber nicht vorgestellt werden!

Es handelt sich für den deutschen Sprachraum um das erste Unternehmen, das sich mit Staatskirchenrecht und Kirchenrecht in der Form eines Lexikons auseinandersetzt. Das in französischer Sprache veröffentlichte Dictionnaire de droit canonique, das 1935-1965 in erster Auflage erschienen ist und von der Absicht her sich nur mit dem katholischen Kirchenrecht befasste, müsste dem CIC, der 1983 in Kraft gesetzt wurde, entsprechend neu bearbeitet werden. Eine große Beachtung und deshalb auch Erwähnung sollte die Tatsache finden, dass mit diesem Lexikon erstmals nicht nur eine Verbindung von Kirchenrecht und Staatskirchenrecht hergestellt wird, sondern dass auch evangelisches Kirchenrecht und katholisches Kirchenrecht in gleicher Weise in den einzelnen Artikeln vorgestellt werden. Hier kann man ohne Übertreibung von einem „ökumenischen Unternehmen“ sprechen, für das es in dieser Form kein Beispiel gibt.

Der Rezensent beschränkt sich bei der Vorstellung und kritischen Anmerkung auf die Bereiche, die für das Ehe- und Prozessrecht von Bedeutung sind, da sie der Zielsetzung von DPM entsprechen. Es sind etwa fünfundsiebzig Artikel, die sich mit den Fragen des Ehe- und Prozessrechtes befassen. Da der Buchstabe E im ersten Band ansteht, ist die Beschäftigung vor allem mit dem Ehe-recht verständlich. Der Benutzer findet bei allen Beiträgen, die in aller Knappheit, wie es bei einem Lexikon notwendig und üblich ist, formuliert sind, nicht nur eine hinreichende Auskunft zum Stichwort, sondern auch die unerlässlichen Literaturangaben. Wie bei allen Lexika erscheint die Auswahl der Literatur oft etwas willkürlich - vielleicht von der jeweiligen Autorin oder dem jeweiligen Autor auch etwas subjektiv eingeschränkt. Wer sich aber weiter mit

der Problemlage auseinandersetzen will, findet hinreichend Auskunft, die dann auch weiterführt.

Wer die Ausgabe eines Lexikons rezensieren soll, gerät leicht in die Situation der Beckmesserei. Dieser Gefahr wird man sich aussetzen müssen. Die Herausgeber haben sich sicher etwas dabei gedacht, z.B. den Begriff „disparitas cultus“ unter diesem Stichwort abzuhandeln, aber bei „dolus“ auf „arglistige Täuschung“ zu verweisen; ähnlich gilt es für den „defensor vinculi“, der unter „Bandverteidiger“ zu finden ist. Ist es konsequent, wenn beim Stichwort „Ehe“ zunächst das evangelische (D. PIRSON) dann das katholische Eheverständnis (R. SEBOTT) vorgestellt wird und beim „staatlichen“ ein Verweis auf „Eherecht“ erfolgt? Dabei differenziert der Artikel „Eherecht“ mit Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit evangelisches, katholisches (zusätzlich auch das orthodoxe) und das staatliche Eherecht. Wer die Diskussion um Ehe als Vertrag und als Bund (natürlich auch als Sakrament) kennt, wird die Stichworte „Ehevertrag“ (M. HOMMENS) und „Ehebund“ (I. RIEDEL-SPANGENBERGER) gerne studieren. Die Unterscheidung von „Ehebund“ und „Ehevertrag“ hat nach Ansicht des Rezensenten, der gerne auf die grundlegende Untersuchung von N. LÜDECKE verweist, im Grunde keine rechtliche Bedeutung; sie macht lediglich eine Akzentuierung deutlich. Kein ernstzunehmender Kirchenrechtler wird die aus dem römischen Recht entwickelte und in das staatliche Recht einfließende Vertragslehre unbesehen auf den Ehe-Vertrag, wie ihn das kanonische Recht versteht, übertragen können und wollen. Hier hat N. LÜDECKE einen hilfreichen Weg angeboten.

Gerade die Stichworte, die sich im Zusammenhang mit dem Stichwort „Ehe“ als notwendig ergeben, sind sehr sorgfältig ausdifferenziert. Es ergeben sich selbstverständlich und von der Sache anscheinend notwendige Überschneidungen. So wird der Begriff „Ehehindernisse“ (M. WILENS) zunächst allgemein mit dem Hinweis auf die einzelnen Stichworte abgehandelt. Warum wird aber das Ehehindernis „disparitas cultus“ (F. SCHIRMER) mit der lateinischen Bezeichnung vorgestellt? Konsequent müsste man dann doch den Begriff „raptus“ an der Stelle künftig suchen und nicht bei „Frauenraub“ (M. KLAHM). Der Rezensent wollte nur ein paar, ihm nicht ganz verständliche Regelungen ansprechen. Sie haben sicher alle eine Erklärung.

Das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* ist zweifelsohne für das katholische Verständnis von Ehe und Familie in seiner kirchenrechtlichen Relevanz ein grundlegendes Dokument. Aber es ergibt sich die Frage, ob andere päpstliche Lehrschreiben von kanonistischem Interesse auch ein entsprechendes Stichwort finden oder finden werden. Ganz ärgerlich allerdings ist die offensichtlich bei der Drucklegung übersehene Überschrift des Artikels „Joseph Freisen“ (J. WEIER), der in einer Reihe mit dem Autorennamen Reinhold SEBOTT des voranstehenden Artikels erscheint.

Diese Hinweise sollten auf keinen Fall verstanden werden als eine Bewertung des gesamten Unternehmens als solches. Der Rezensent hat mit großem Interesse, aber auch mit großer Freude festgestellt, dass sich viele, vor allem sehr viele junge Kanonistinnen und Kanonisten in den Dienst dieser lexikographischen Arbeit gestellt haben. Es kann nicht Aufgabe eines Lexikons sein, die Problematik einzelner Rechtsinstitute und den Inhalt einzelner Rechtsaussagen einer kritischen Auseinandersetzung zuzuführen. Dem dient vor allem die angegebene Literatur, die bei Notwendigkeit auch weiterführt. Hier geht es um knappe, rechtlich klare und saubere Aussagen. Wenn das Ziel eines Lexikons auch zunächst einer knappen Unterrichtung des Benutzers dient, so muss es gleichzeitig einen Einstieg in weiteres Forschen gewährleisten. Dieser Aufgabenstellung ist der erste Band des „Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht“ nachgekommen. Mit Interesse wird man der Herausgabe der weiteren Bände entgegensehen. Dem Mut und der Entschlossenheit von Herausgeberin und Herausgebern, einschließlich des Schriftleiters, ist zu danken, dass dieses Lexikon auf den Weg gebracht wurde. Es erspart, wie bei einem Lexikon nicht anders zu erwarten, nicht die weitere Beschäftigung mit den jeweiligen Rechtsbereichen, aber es informiert hinreichend und führt den darüber hinaus interessierten Benutzer auf die rechte Spur.

Heribert HEINEMANN, Bochum

\* \* \*

14. CANDELIER, Gaston, *Le Droit de l'église au service des époux. Textes choisis de droit canonique matrimonial en hommage à l'Official de Tournai sous la coordination de Jean-Pierre Lorette, Jean-Pierre Schouppe et Louis-Léon Christians, préface par Jacques Gressier. (Ouvrage publié à l'initiative de Groupe des canonistes francophones de Belgique) Paris 1999. 208 S., ISBN 2-204-06332-0.*

Das vorliegende Buch stellt eine Sammlung von fünf Beiträgen Gaston CANDELIERS aus dem Bereich des Eherechts für verschiedene Zeitschriften dar.

Beleuchtet werden zunächst die historischen Aspekte der jeweils zu besprechenden Materie und anschließend die aktuellen Tendenzen in der höchstgerichtlichen Rechtsprechung, aufbauend auf dem CIC/1917 hin zum heutigen CIC/1983 dargelegt.

*L'importance juridique de l'amour dans le mariage* (in: *Revue de droit canonique* 1988, S. 252-295) geht der Frage nach, ob und inwieweit das Vorhandensein bzw. das Fehlen von tiefer Liebe den Konsens beeinflusst und arbeitet heraus, dass nach der herrschenden Rechtsprechung das Fehlen von Liebe für sich alleine betrachtet ohne Einfluss auf den Konsens sei. Schließlich wird der



Versuch unternommen, den Begriff der Liebe mit dem des *consortium totius vitae* zu umschreiben und der Wunsch ausgesprochen, Liebe nicht losgelöst vom umfassenden Verständnis ehelichen Zusammenlebens zu verstehen.

*Incroyance et validité du mariage sacramental* (in längerer Form in: *Revue de droit canonique* 1991, S. 81-145) betont, dass auch im Hinblick auf den Ausschluss der Sakramentalität der Ehe ein positiver Willensakt erforderlich ist. Hieraus verbietet sich der Schluss, aus einem Mangel bzw. totalen Fehlen des Glaubens von vornherein auf einen Ausschluss der Sakramentalität der Ehe zu erkennen. Es wird die Frage gestellt, unter welchem Klagegrund ein Nichtvorhandensein des Glaubens bei einem Nupturienten subsumiert werden könnte. Hier bietet sich zuerst der Nichtigkeitsgrund eines Ausschlusses der Ehe selbst an auf dem Hintergrund, dass derjenige, welcher die katholische Eheschließungsform als ehekonstituierend ablehne, keine gültige Ehe schließe. Ein nächster Abschnitt behandelt den Ausschluss der Sakramentalität im Rahmen der Partialsimulation. Hier wird der fehlende Glaube als Auslöser für die Setzung des positiven Willensaktes interpretiert. Dabei wird mehr und mehr der gesellschaftliche Wandel in der Religiosität gesehen, welcher nicht nur mit einem Rückgang der Glaubenspraxis einhergeht, sondern auch mit der Ablehnung der Kirche als Institution an sich. Hieraus ergibt sich die Überlegung, inwieweit ein totaler und radikaler Unglaube als den Willen bestimmender Irrtum anzusehen sein könnte. Dazu vertritt der Verfasser die Auffassung, dass ein solcher Nupturient nicht dazu fähig sei, die Sakramentalität als Bestandteil seines Willens einzubeziehen, er somit ungültig heirate.

*À propos de l'incapacité de contracter mariage (canon 1095)* (in: *Revue théologique de Louvain* 1985, S. 409-446) beschreibt zunächst den Weg vom Begriff des „*ius in corpus*“ nach c. 1081 CIC/1917 über die mehr personale Sichtweise der Eheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hin zu c. 1095 CIC/1983, um daran anschließend dessen einzelne Abschnitte rechtstheoretisch und -philosophisch darzulegen. Verständlicherweise konnten hier nachkodikarische Urteile keine Verwendung finden, was den praktischen Nutzen der Abhandlung aus heutiger Sicht etwas schmälert, zumal die Darstellung eher im Bereich des Abstrakten bleibt.

*Les nullités de mariage pour exclusion de l'indissolubilité dans la jurisprudence rotale* (in: *Revue de droit canonique* 1988, S. 146-168) betont mit der ständigen Rechtsprechung der Rota die Notwendigkeit eines positiven Willensakts gegen die Unauflöslichkeit der Ehe zur Verungültigung des Konsenses und stellt den Zusammenhang zwischen Irrtum und Willensakt her. Anschließend geht der Autor der Frage nach, wie Ehen zu judizieren sind, bei welchen auf Grund von Erziehung, gesellschaftlichen Umständen oder staatlicher Gesetzgebung die Ehescheidung bei einem oder beiden Nupturienten als Normalität angesehen wird und die Schwierigkeit des Nachweises eines positiven Aus-

schlusswillens besteht. In diesem Fall sollte nach Meinung CANDELIERS über die Möglichkeit des Irrtums gemäß c. 1096 § 1 CIC und des Fehlens der Fähigkeit zur Eingehung einer unauflösbaren Bindung nachgedacht werden.

*Homosexualité et incapacité de donner un consentement matrimonial valide* (in: *Monitor ecclesiasticus* 1985-86, S. 305-317) beginnt mit der Feststellung, dass die Ursachen der Homosexualität bis heute nicht eindeutig geklärt werden konnten, was ihre Behandlung in der Rechtsprechung verkompliziert. Es werden verschiedene Lösungsmöglichkeiten angeboten, nämlich zum einen die Verungültigung des Konsenses auf Grund eines fehlenden Objekts, dann die Unfähigkeit zur Konsensleistung an sich, schließlich die Unfähigkeit zur Übernahme der wesentlichen Verpflichtungen der Ehe. Für die letztgenannte Möglichkeit spricht sich CANDELIER unter Berufung auf Urteile des Rotarichters ANNÉ aus.

Bemerkenswert ist der systematische Aufbau und die Fundierung der einzelnen Abschnitte innerhalb der jeweiligen Abhandlungen auf meistens zahlreich zitierte Urteile der Rota. Gerade dies ist für den Praktiker bedeutsam. Unpraktisch und unhandlich ist dagegen die Zusammenfassung der Anmerkungen sämtlicher Aufsätze am Ende des Sammelbandes und deren dadurch ausgesprochen unübersichtliche Anordnung, zumal die Nummerierung nicht deutlich abgesetzt ist und während des Studierens der Abhandlungen das Auffinden der jeweiligen Fußnoten unnötig erschwert wird. Im Vergleich jedoch zur Fülle der dem mit der Rechtsprechung befassten Richter zur Verfügung gestellten Fundstellen ist dieser Nachteil in deren Handhabung von eher untergeordneter Bedeutung. Insgesamt handelt es sich um eine Sammlung, die dem hierdurch Geehrten in vollem Umfang gerecht wird.

Jürgen BUCHNER, Würzburg

\* \* \*

15. CAVELTI, Urs Josef, *Kirchenrecht im demokratischen Umfeld. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. v. René PAHUD DE MORTANGES. (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, Band 7) Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1999. XV u. 328 S., ISBN 3-7278-1251-6.

Das vorliegende Buch ist eine Sammlung von zwölf, in den Jahren 1968 bis 1998 erstellten Artikeln von Urs Josef CAVELTI. Die meisten Beiträge wurden schon andernorts publiziert, vier sind Auftragsarbeiten (Gutachten), die hier erstmals gedruckt wurden.

In der Einleitung präsentiert René PAHUD DE MORTANGES die einzelnen Artikel und deren Verfasser. CAVELTI wird von ihm als die Kapazität im Bereich des Schweizer Staatskirchenrechts dargestellt (vgl. S. 1-2). Eine etwas differenziertere Sicht ergibt diese Rezension. Um die Beiträge in ihren jeweiligen

Kontext einordnen zu können, erörtert der Herausgeber kurz deren Entstehungsgrund (S. 3-6): Oft handelt es sich um Rechtsgutachten, die im Auftrag schweizerischer staatskirchlicher Institutionen erstellt wurden.

Der erste, bereits 1980 an anderer Stelle publizierte Beitrag trägt den Titel: „Die Praxis zum Bistumsartikel der Bundesverfassung“ (S. 9-20). Hier geht es um eine mittlerweile aus der Schweizer Bundesverfassung gestrichene Vorschrift, gemäß der die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiet der Genehmigung des Bundes unterlag (Art. 50 Abs. 4 BV von 1874). Für den Fall der Aufhebung der erwähnten Verfassungsbestimmung kommt CAVELTI zum Schluss, dass der Apostolische Stuhl die Bistumsgrenzen innerhalb der Schweiz dann insoweit ändern könnte, als sie nicht konkordatär geregelt seien. Eine Unterstellung Schweizer Gebiete unter ausländische Bistümer sei nicht zu erwarten, da dies nicht mehr der kirchlichen Praxis entspreche.

Als Zweites folgt ein 1986 erstelltes Gutachten betreffend die Ernennung eines zweiten Weihbischofs für das Bistum Basel (S. 21-44), bei dem Dr. Emanuel DIEZ zusammen mit CAVELTI (gleichberechtigter) Autor war, was an sich mehr als eine Erwähnung in einer Fußnote wert wäre (S. 22, Fußnote 1). In ihrem Gutachten kommen die beiden Autoren nach allgemeinen Ausführungen über das Amt eines Weihbischofs zum Schluss, dass die Ernennung eines zweiten Weihbischofs für das Bistum Basel nicht dem Konkordat widerspricht, dass die weltlichen Behörden dabei keinerlei Mitspracherecht haben und dass sich die Ernennung ausschließlich nach dem kirchlichen Recht richtet.

Im dritten Beitrag geht es um „Die staatsvertragliche Grundlage des Bistums St. Gallen“ (S. 45-109). Er wurde 1988 erstmals publiziert. Darin vertritt der Verfasser die These, dass das Konkordat vom 7. November 1845 trotz fehlender formaler Ratifikation seitens des Apostolischen Stuhls rechtsverbindlich ist und die vom Apostolischen Stuhl erlassene Errichtungsbulle für das Bistum St. Gallen nicht dessen alleinige Rechtsgrundlage ist. CAVELTI folgt der Auffassung, dass mit der Herausgabe der Bulle die „Genehmigung des Konkordats eingeschlossen war“ (S. 84). Die im Konkordat, aber nicht in der Bulle vorkommende Genehmigungsklausel sei damit auch ratifiziert und nach bisheriger Gewohnheit als Streichungsrecht im Listenverfahren rechtsverbindlich. Eine gegenteilige Meinung vertrat dazu jüngst Franz Xaver VON WEBER (Staatliche Mitwirkung bei der Basler Bischofswahl - Verfassungs- und völkerrechtliche Aspekte, in: Festschrift Professor Dr. Louis CARLEN zum 70. Geburtstag, Freiburg/Schweiz 1999, S. 175). Wenn CAVELTI wirklich der im Vorwort von PAHUD DE MORTANGES erwähnte „durch die Aufbruchstimmung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ (S. 2) geprägte Jurist wäre, würde im Zusammenhang mit diesem Gutachten ein Hinweis auf die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Mitwirkung staatlicher Stellen bei kirchlichen Ämterbesetzungen nicht fehlen: „Die staatlichen Obrigkeiten ..., deren Wohlwollen

gegenüber der Kirche die Heilige Synode dankbar anerkennt und hochschätzen werden freundlichst gebeten, sie mögen auf die genannten Rechte oder Privilegien, die sie gegenwärtig durch Vertrag oder Gewohnheit genießen, nach Rücksprache mit dem Apostolischen Stuhl freiwillig verzichten“ (CD 20).

„Die Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Basel“ ist Gegenstand des vierten Artikels (S. 111-145), eines bisher unveröffentlichten, im Auftrag der kantonalkirchlichen Organisationen des Bistums Basel erstellten Gutachtens (S. XIII). CAVELTI kommt zum Ergebnis, dass die Ernennung eines Koadjutors ohne Respektieren des Wahlrechts des Domkapitels mit dem Konkordat nicht vereinbar wäre (S. 111). Im übrigen beschreibt der Verfasser die verschiedenen Arten von Bischöfen, die nicht im Rang eines Diözesanbischofs stehen. Inhaltlich ergeben sich dabei keine neuen Erkenntnisse gegenüber den Darstellungen in den gängigen Lehrbüchern. Dasselbe trifft auf die Ausführungen zur Bischofsernennung im allgemeinen zu. Am Schluss wird der bereits andernorts publizierte Konkordatstext abgedruckt.

Der fünfte Beitrag handelt von „Bischofswahlen im Bistum Chur“ (S. 147-170). Es ist eine 1992 publizierte und im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz erstellte Studie. Die Römisch-Katholische Zentralkonferenz ist ein Zusammenschluss der so genannten Kantonalkirchen, also durch staatliches Recht errichteter parakirchlicher Institutionen auf Kantonalebene. In der Vorbemerkung führt der Verfasser an, keine Einsicht in die Akten des Ordinariats Chur erhalten zu haben (S. 147). Die Auslegung CAVELTIS der Bulle *Imposita humilitati* (S. 150-154) vom 16. Dezember 1824 wird in der Fachliteratur nicht durchgehend geteilt. Andere Autoren wie MARITZ, BONNEMAIN, VON WEBER und der Rezensent können dem Verfasser hier nicht folgen. Wenn der Verfasser an anderer Stelle die These vertritt, „bei Abschluss völkerrechtlicher Verträge wie übrigens auch bei Gewährung eines Privilegs, ist der Wille maßgeblich, den beide Parteien beim Abschluss des Rechtsgeschäfts hatten“ (S. 138), so wäre diese Maxime auch im konkreten Fall anzuwenden: Wille des Kantons Schwyz war es, dass seine Domherren, die ja neu zum Domkapitel hinzukamen, im Falle einer Bischofswahl nicht schlechter behandelt würden als die anderen Domherren, insbesondere als nicht residierende Domherren bei der Bischofswahl die gleichen Rechte hätten wie die residierenden. In dieser Hermeneutik geht es in der Bulle nicht um die Festlegung eines bestimmten Wahlmodus. In diesem Zusammenhang hätte der Verfasser auch die Frage stellen können, ob das Konkordat überhaupt noch in Rechtskraft ist, da der Kanton Schwyz seit Jahrzehnten seinen darin vereinbarten finanziellen Verpflichtungen nicht mehr nachkommt. Schließlich wäre noch anzufügen, dass die Beurteilung der Frage, ob die Umstände gemäß c. 403 § 3 CIC vorlagen, welche die Ernennung eines Koadjutors rechtfertigen, nicht in die Kompetenz CAVELTIS sondern des Apostolischen Stuhls fällt, heißt

es doch in der erwähnten Norm ausdrücklich, dass es letzterem zweckmäßig erscheinen muss.

Der sechste Aufsatz handelt vom „Kirchenaustritt nach staatlichem Recht“ (S. 173-198) und wurde 1982 erstmals publiziert. Bei seinem zweiten Erscheinen 1999 war er teilweise überholt, genossen doch der CIC/1917 und manche Normen von Kantonsverfassungen, auf die er sich stützte (z.B. S. 175, Fußnote 2: „SZ KV Art. 2“), keine Rechtskraft mehr. Zu Recht stellt der Verfasser fest, dass nach kirchlicher Ordnung kein Austritt aus der katholischen Kirche möglich ist, und fährt fort: „Diese kirchliche Ordnung hat aber zurückzutreten hinter dem Willen des Einzelnen, sofern er dadurch in seiner Religionsfreiheit verletzt würde.“ Allerdings bleibt zu fragen, ob hier nicht in unzulässiger Weise verschiedene Ebenen einander gleichgesetzt werden, die theologische der Kirchengliedschaft und die zivilrechtliche der Adskription zu einer staatlichen Kirchengemeinde bzw. so genannten Kantonalkirche. Ergänzungsbedürftig ist auch die Aussage: „Kirche ist im Verständnis der christlichen Bekenntnisse Gemeinschaft der Getauften und Glaubenden, die in Verkündigung und Spendung der Sakramente in Erscheinung tritt und damit auch in Gesellschaft und Staat sichtbar wird“ (S. 174). Für die reformierten Kirchen der Schweiz ist nicht die Taufe, sondern das Bekenntnis zur reformierten Kirche mitgliedschaftsbegründend, während die Gliedschaft der katholischen Kirche auf der Taufe beruht. Auch würde man heute - im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils - die Rechtsform der katholischen Kirche nicht mehr als „Anstalt“ (S. 174) bezeichnen, sondern als nichtkollegiale Körperschaft. Selbst reformierte Autoren wie WINZELER folgen der Auffassung CAVELTIS nicht, die staatlicherseits errichteten Kirchengemeinden seien staatliche Umschreibungen bestehender pfarrgenossenschaftlicher Verhältnisse (S. 175). WINZELER sieht die katholischen Kirchengemeinden und so genannten katholischen Landeskirchen korrekt als Folgen der öffentlichrechtlichen Anerkennung nach schweizerischem Verständnis und somit als „parakirchliche Zweitorganisationen“ neben der katholischen Kirche, die als „staatsrechtliche Hilfskonstruktionen zwischen Staat und Kirche stehen“ (Christoph WINZELER, Strukturen von einer „anderen Welt“. Bistumsverhältnisse im schweizerischen Bundesstaat 1848-1998, ihr historischer Wandel und ihre Inkulturation, Freiburg/Schweiz 1998, S. 104). Sie sind aus dem reformierten Selbstverständnis entstandene staatliche Sondergemeinden. Dass ein Kanton einer bereits bestehenden Religionsgemeinschaft nicht gegen deren Willen einen öffentlich-rechtlichen Status auferlegen kann (S. 180), ist insofern zu relativieren, als nicht die betroffenen Religionsgenossen oder die zuständigen Instanzen der Religionsgenossenschaften darüber bestimmen oder bestimmt haben, ob sie einen öffentlich-rechtlichen Status erlangen wollen, sondern die jeweiligen nach zivilem Recht und unabhängig von Religion oder Konfession stimmberechtigten Staatsbürger. Der auf S. 182, Fußnote 18 getätigte Hinweis auf die auch mit der „Lex fundamentalis“ (ge-

meint war wohl die *Lex ecclesiae fundamentalis*) nicht erfolgte Klärung der Kirchengliedschaft war schon 1982 bei Erscheinen des Artikels nicht mehr auf dem Stand der Dinge, da damals schon klar war, dass das Projekt der LEF vom Gesetzgeber nicht mehr weiterverfolgt werden würde. In Frage gestellt werden kann auch die Aussage: „Der Zweck jeder staatskirchenrechtlichen Organisation ist ein kirchlicher, und er ist damit auf eine bestimmte Glaubensgemeinschaft ausgerichtet“ (S. 185). Ob der Staat mit der Schaffung von katholischen Kirchengemeinden und so genannten katholischen Kantonalkirchen wirklich kirchliche und nicht auch oder sogar vor allem staatspolitische Zwecke verfolgte und verfolgt, wäre abzuklären; mehr dazu weiter unten. Wenn es um rein kirchliche Zwecke ginge, könnte man ja erstens alle Religionsgemeinschaften anerkennen und sich nicht nur auf einige wenige in der pluralistischen Gesellschaft beschränken und zweitens die Religionsgemeinschaften in ihrer ihnen eigenen Organisationsstruktur anerkennen. Hinterfragen könnte man auch die vom Verfasser für die Notwendigkeit eines Austritts aus der katholischen Kirche und nicht aus der Kirchengemeinde bzw. so genannten Kantonalkirche angeführte Regel der Aargauer Kantonsverfassung, dass derjenige der Kirchensteuerpflicht unterworfen sei, welcher die Dienste der Kirche dauernd in Anspruch nehme (S. 190). Orientalische Katholiken und unter gewissen Umständen selbst orthodoxe Christen dürfen nach kirchlichem Recht die Dienste der römisch-katholischen Pfarrei dauerhaft in Anspruch nehmen, ohne aber Mitglieder der römisch-katholischen Kirchengemeinde zu sein oder zu werden und damit der Steuerpflicht zu unterliegen. Gerade im Hinblick auf die verschiedenen Riten innerhalb der katholischen Kirche und eine weitgehende interrituelle Verkehrsfreiheit einerseits, die Einschränkung der Kirchengemeinden und so genannten Kantonalkirchen auf die römisch-katholischen Gläubigen andererseits zeigen sich beachtliche ekklesiologische Verzerrungen, die durch die Schweizer Staatskirchenhoheit provoziert werden. Zu nuancieren ist die Aussage, die Wirkungen des Austritts hinsichtlich der Rechte und Pflichten treten unmittelbar mit der abgegebenen Willenserklärung ein (S. 191). Dem Rezenten sind Kirchengemeinden bekannt, in denen gemäß von der Kantonalkirche approbierter Verfassung die Steuerpflicht erst mit Ende des Steuerjahres erlischt. Schließlich zählt der Verfasser „unausgeräumte Problematiken“ im Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt, Zugehörigkeit zum staatskirchenrechtlichen Verband und Kirchengliedschaft auf, ohne wirkliche Lösungen vorzuschlagen. Eine Lösung könnte eben nur gefunden werden, wenn sich in der Schweiz der Staat dazu durchringen könnte, die katholische Kirche als solche anzuerkennen und ihr nicht das Korsett von Kirchengemeinden und so genannten Kantonalkirchen aufzuzwingen. Unter dem Titel „6.6. Anmerkungen“ erwartet der Leser mehr als eine dreizeilige „Vorbemerkung“ (S. 198) und ein paar Abkürzungen.

„Das schweizerische Staatskirchenrecht und das neue kirchliche Vermögensrecht“ ist der Titel des nächsten Abschnitts (S. 199-221). Kaum einhellige Zustimmung finden dürfte die Aussage, im Vermögensrecht des CIC fänden sich „nicht allzu tiefgreifende Änderungen“ (S. 200). Geradezu als revolutionär müsste man die im Gefolge veränderter ekklesiologischer Akzentsetzung vorgenommene Abkehr vom Benefizialsystem bezeichnen, die bedeutsame Änderungen im kirchlichen Vermögensrecht nach sich zog. Doch würde diese Einsicht zur Konsequenz führen, das schweizerische Kirchgemeindesystem, das der Verfasser verkürzt als staatliche Umschreibung des Patronatsrechts sieht, von Grund auf zu überdenken, weil Patronat und Benefizialsystem in engem Zusammenhang stehen, wie es auch der vom Verfasser zitierte Eugen ISELE sah: „Die Aufhebung des Benefizialwesens müsste deshalb konsequenterweise zur Aufhebung der Kirchgemeinden und damit zur Trennung von Kirche und Staat führen“ (S. 215). Doch lehnt dies CAVELTI einfach als Rückschritt, „insbesondere in ideeller Sicht“ (S. 216) ab, ohne näher zu begründen, was die hier ausschlaggebende „Idee“ sein soll, um zur entsprechenden „ideellen Sicht“ zu gelangen. Was die Kirchensteuer betrifft, übersieht der Verfasser die Einschränkung in c. 1263 CIC: Eine Besteuerung der Glieder der Kirche ist nur dann rechters, wenn durch partikuläre Gesetze und Gewohnheiten dem Diözesanbischof weitergehende Rechte eingeräumt werden, was in der Schweiz nicht der Fall ist (S. 208). Mit anderen Worten: Die Schweizer Kirchgemeindesteuer ist im Gegensatz zur deutschen Kirchensteuer oder zum österreichischen Kirchenbeitrag durch c. 1263 CIC nicht legalisiert. Falsch ist die Aussage, Benefizien und Pfründen seien in der Schweiz weder selbstständige kirchliche Stiftungen noch unselbstständige Stiftungen einer kirchlichen juristischen Person, „Eigentümer der Pfründe ist vielmehr die staatliche Kirchgemeinde“ (S. 214). Ein Blick in ein Grundbuch des Kantons Graubünden würde dem Verfasser das Gegenteil vor Augen führen. Dort werden die Pfarrpfrundstiftungen korrekterweise wie die Pfarrkirchenstiftungen als selbstständige juristische Personen betrachtet. Der kritische Leser wird den Eindruck nicht los, die Existenz bzw. Notwendigkeit von Kirchgemeinden werde hier ohne Rücksicht auf logische und ekklesiologische Stringenz, ja bisweilen sogar ohne Kenntnisnahme der Fakten vertreten. Immerhin konstatiert CAVELTI in den angesprochenen Bereichen eine „institutionelle Problematik“ (S. 221), die er durch Vertrauen überwinden will. Liegt dem nicht ein verkürztes Rechtsverständnis zu Grunde? Die Aufgabe des Rechts besteht doch genau darin, dort für Lösungen zu sorgen, wo kein Vertrauen besteht. Wenn die institutionelle Problematik des schweizerischen Staatskirchenrechts nur durch Vertrauen überwunden werden kann, ist damit letztlich auch ausgesagt, dass es seinen Zweck in der jetzigen Ausgestaltung nicht erfüllt, nämlich Konflikte dort zu lösen, wo das Vertrauen eingeschränkt ist.

Beim achten Beitrag handelt es sich um einen bereits zwei Mal 1991 und 1993 abgedruckten Aufsatz mit dem Thema: „Entwicklung und neues Bewusstsein der staatskirchenrechtlichen Organisationen“ (S. 223-235). Er befasst sich mit dem „Organisationskatholizismus“ auf nationaler Ebene (S. 223-226) und mit dessen Entwicklung in den Kantonen (S. 226-232). Hat CAVELTI im vorhergehenden Kapitel noch die Auffassung vertreten: „Offensichtlich ist indessen, dass mit der Aufhebung des Benefizialwesens die ganze kirchenrechtliche Abstützung der Kirchgemeinde entfällt“ (S. 216), so behauptet er hier das Gegenteil: „Ihre sachliche Zuständigkeit wurzelt jedoch im Kirchenrecht“ (S. 227). Der Rezensent wiederholt sich, wenn er darauf hinweist, dass die Zuständigkeit der Kirchgemeinden nicht durch einen kirchlichen Gesetzgeber geregelt ist, sondern ausschließlich durch staatliches Recht. Doch könnte die apodiktische Aussage CAVELTIS auch die im vorigen Kapitel angesprochene „ideelle Sicht“ sein, die es CAVELTI verunmöglicht, die Existenz von Kirchgemeinden und so genannten Kantonalkirchen kritisch zu hinterfragen. Immerhin fordert er ein „Umdenken“ der staatskirchenrechtlichen Organisationen „in einer offenen und zunehmend antiinstitutionell eingestellten Gesellschaft“ (S. 235).

Der neunte Aufsatz ist ein 1968 erstmals publizierter Text über „Die Religionsartikel der Bundesverfassung“ (S. 237-252). Da im Jahre 1999 eine total revidierte Bundesverfassung vom Stimmvolk angenommen wurde, hat der Beitrag mehr rechtshistorischen Charakter: „Man kann sagen, dass die Verfassung von 1874 die bürgerlichen Rechte des Individuums grundsätzlich von kirchlichen Bindungen unabhängig macht; andererseits wahrte sich der Staat seine Hoheitsrechte gegenüber den Konfessionen und die Ablösung vom Staat blieb damit unvollständig“ (S. 244). Weitgehend erfüllt sind die Desiderate an die neue Bundesverfassung und die geforderte Aufhebung des Bistumsartikels, die im Jahre 2001 erfolgte. Nicht verwirklicht ist hingegen die vom Verfasser geforderte Verpflichtung der Kantone zum „Abbau ihrer Kirchenhoheit“ (S. 252).

Das zehnte Kapitel trägt die Überschrift: „Die Rechtsstellung der Benediktinerklöster in der Schweiz“ (S. 253-278). Es handelt sich um ein noch nicht publiziertes Gutachten aus dem Jahre 1983. Es wird die Rechtslage, die sich weitgehend aus dem kantonalen Recht ableitet, und der jetzige Rechtsstatus der einzelnen Benediktinerklöster in der Schweiz dargestellt. Dabei wird deutlich, dass diese Klöster in ihrem Bestand wie in ihrem Vermögensverkehr über Jahrzehnte vom Staat beschränkt wurden. Die Darstellung der Rechtslage zeigt oft eine nicht eindeutige Rechtsstellung der Benediktinerklöster. Vergeblich sucht man die eigentlich daraus zu ziehende Forderung, die Rechtsnatur kirchlicher juristischer Personen in der Schweiz einheitlich und klar zu regeln. Der Verfasser übersieht die Existenz der Benediktiner-Abtei in Le Bouveret VS (S.



253 und 277). Auch die Aufzählung der Klöster Graubündens ist nicht vollständig: Neben Disentis, Poschiavo, Münster und Cazis wäre auch Ilanz zu erwähnen (S. 271).

Im elften Teil ist ein 1988 erstelltes und hier erstmals publiziertes Gutachten abgedruckt: „Die Eigentümer der römisch-katholischen Kirchen und Pfrundgebäude im Kanton Nidwalden“ (S. 279-312). Darin vertritt CAVELTI die These, dass die Kirchgemeinden als Eigentümerinnen der Kirchen und Pfrundgebäude zu betrachten sind. Im Kanton Nidwalden waren bei der Einführung des Grundbuchs im Jahre 1912 die Kirchgemeinden als Eigentümer der Pfarrkirchen und Pfrundgüter (Benefizien) eingetragen worden, was 1936 auf Veranlassung des Diözesanbischofs insofern geändert wurde, als dann die entsprechenden Stiftungen eingetragen wurden. Der Verfasser übersieht in seinem, gegen die Auffassung des Bischofs von Chur verfassten Gutachten, dass es sich weitgehend um altrechtliche Stiftungen handelt, wenn er von der Prämisse ausgeht, dass die Kirchen im Gemeinbesitz derer sind, die sie erbaut haben und insbesondere ihren Unterhalt zu leisten hätten (S. 299). Dass die Pfarrgenossen die Kirche gebaut haben und unterhalten, widerspricht in keiner Weise der Existenz einer Kirchenstiftung: die Vermögensmasse wurde dauerhaft einem bestimmten Zweck gewidmet und wird dem Stiftungszweck entsprechend unterhalten. Kapellen in ihrem eigentumsrechtlichen Aspekt mit Wald oder Allmenden (Gemeindeweiden) zu vergleichen (S. 305), scheint schon etwas sonderbar, da ja dem Wald bzw. den Allmenden genau das fehlt, was den Stiftungscharakter altrechtlicher Kirchgebäude ausmacht: die dauerhafte Zweckbestimmung für den Gottesdienst, d.h. für einen übernatürlichen Zweck. Aufschlussreich hätte ein Blick in die Rechtsverhältnisse anderer Länder mit früherem Eigenkirchenwesen, z.B. nach Deutschland oder Österreich sein können. In der dortigen Rechtsentwicklung bzw. in den dortigen Rechtsverhältnissen lässt sich kaum ein Argument für das Eigentum von Kirchgemeinden an Pfarrkirchen erkennen. Wenn CAVELTI altrechtliche Stiftungen nur dann anerkennen will, wenn „ein Gründungsakt ... oder eine rechtsgeschäftliche Übergabe an eine bestehende Stiftung“ (S. 310) nachzuweisen ist, besteht darin eine unzulässige Projektion zeitgenössischen Stiftungsrechts auf altrechtliche Stiftungen.

Der letzte Artikel behandelt „Aspekte der Trennung von Kirche und Staat“ (S. 313-328) und wurde 1998 in der Festschrift für Peter HENRICI erstmals veröffentlicht. Dabei geht der Verfasser von nicht belegten Voraussetzungen aus, wenn er behauptet, eine Trennung von Kirche und Staat würde im modernen Verfassungsstaat „nach einer Organisation der Religionsgemeinschaften ausschließlich nach den Normen des Privatrechts“ (S. 314) rufen. Ein Blick nach Deutschland belegt das Gegenteil. Ebenso verkürzt ist die Aussage: „Für die juristische Charakterisierung der Trennung bleibt somit allein das Kriterium

der Organisation im Privatrecht entscheidend“ (S. 315-316), wie auch die Behauptung, im Falle einer Trennung müssten die Pfarreien als Vereine organisiert werden (S. 317, Fußnote 6). Ebenso ist nicht einsichtig, warum das kirchenrechtliche Modell, dass der Pfarrer Rechtsvertreter der Pfarrei ist, „nicht ins Zivilrecht übertragen werden“ (S. 319) kann. In Deutschland, Österreich und Italien war und ist es möglich.

Es ist heute nicht unüblich, bereits andernorts publizierte Artikel erneut in einem Sammelband zu publizieren. Allerdings werden dadurch inhaltlich nicht mehr aktuelle Beiträge auch nicht aktueller. Man kann es auch in einem Ausspruch zusammenfassen, den bei einer Freiburger Tagung ein Kirchenrechtler gebrauchte: ein neues Buch mit alten Aufsätzen.

Das ganze Werk liest sich über weite Strecken wie eine Apologetik für die typisch schweizerische Mischung von Staatskirchentum und Staatskirchenhoheit, die sich in der durch den Staat einseitig geschaffenen parakirchlichen Organisationsformen von Kirchgemeinde und so genannter Kantonalkirche äußert. Dass darin einzelne, für die katholische Kirche heute bezeichnende Vorgänge wie die freie Ernennung der Bischöfe durch den Papst stören, erstaunt nicht. Doch sind die negativen Auswirkungen für das kirchliche Leben nicht zu unterschätzen. Interessant ist, wie die Nationalsozialisten Österreichs in den 30er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts in Österreich die Errichtung von Kirchgemeinden in ähnlicher Weise, wie sie damals und jetzt in der Schweiz in vielen Kantonen bestanden bzw. bestehen, beurteilten. Sie sahen darin die Möglichkeit, die Axt an der Wurzel der Kirche anzulegen und so der Kirche substantiellen Schaden zuzufügen. Ausschnitte eines Briefes des Kreisleiters Hans BERNER an den Gauleiter sprechen für sich und sollen zum Nachdenken über die ekklesiologischen Auswirkungen der Kirchgemeinden und so genannten Kantonalkirchen in der Schweiz anregen: „Ich schlage vor, dass man unter geschickter Ausnützung der Rechtskontinuität - die ja ohnedies ein Steckenpferd der Herren Juristen ist - die Sache von Grund auf gesund anfängt und im Zuge einer Durchführungsverordnung zu dem Gesetz vom 7. Mai 1874 die selbstständigen, vom Bischof völlig unabhängigen Pfarrgemeinden konstituiert. Es muss doch vor allem verhindert werden, dass die bischöfliche Gewalt und damit die zentrale Leitung des politischen Katholizismus auf legalem Wege auch finanziell gestärkt wird. Wenn der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens durch die finanzielle Selbstverantwortlichkeit der Pfarrgemeinde in diese hineinverlegt wird, dann werden dadurch zwangsläufig die separatistischen Neigungen der Austro-Klerikalen sich auf das kirchliche Gebiet verlegen. Die Pfarrgemeinden werden in gegenseitiger Eifersucht und wörtlich zu nehmender Kirchturms-Politik sich nicht nur gegenseitig die Unterstützung weitgehendst versagen, sondern vor allem auch dem Bischof so wenig als möglich abgeben. Jede Betschwester wird doch selbstverständlich viel eher dafür zu haben sein,

dass ihr ‚ihr‘ Rosenkranz-Altar möglichst prunkvoll gestaltet wird, als dass ‚ihr‘ Geld einem weitgehend gleichgültigen Bischof zufließt. Durch eine finanzielle Selbstständigkeit der Pfarrgemeinde - und das scheint mir wesentlich - ist die Stellung jedes einzelnen Pfarrers gegenüber seinem Bischof selbstständiger. Es herrscht unter dem niederen Klerus tatsächlich eine weitgehende Abneigung gegen den Episkopat, und nur die Sorge ums Brot hält vielfach den niederen Klerus nieder. Der wirtschaftlich selbstständige, von einer finanziell unabhängigen Pfarrgemeinde getragene und gesicherte Pfarrer wird nicht mehr der widerspruchslose Sklave des Bischofs sein. ... Ich bitte Sie inständigst, Gauleiter, unter Erinnerung an unser seinerzeitiges Gespräch in Gumpoldskirchen und meine bereits damals über ihre Weisung eingebrachte, kleine Denkschrift, der Bildung einer selbstständigen und vom Bischof finanziell unabhängigen Pfarrgemeinde Ihr Augenmerk zuzuwenden. ... Hier wäre tatsächlich eine ernst zu nehmende Möglichkeit, die Axt an die Wurzel der katholischen Hierarchie zu legen“ (zitiert nach Maximilian LIEBMANN, *Die Genese des Kirchenbeitragsgesetzes vom 1. Mai 1939*, in: Hans PAARHAMMER [Hrsg.], *Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienst der Seelsorge*, Thaur 1989, S. 112-113).

Markus WALSER, Vaduz

\* \* \*

**16. CHAPMAN, Gary, *Getrennt für immer? Trennung muss nicht das Ende sein*. Marburg/Lahn: Verlag der Francke-Buchhandlung 1999. 110 S., ISBN 3-86122-397.**

Gary CHAPMAN, amerikanischer Pastor und Psychotherapeut, bekannt als Autor des Bestsellers: „*Die fünf Sprachen der Liebe*“, zeigt in seinem Ratgeber: „*Getrennt für immer? Trennung muss nicht das Ende sein*“ auf biblischer Grundlage Wege zu einem Neubeginn nach Trennung bzw. Ehescheidung auf.

Er sieht reale Chancen auf die „*Wiedergeburt*“ einer Ehe in der Trennung als „*Wanderung im Tal des Todesschattens*“ (nach Ps 23) und wehrt sich gegen eine Definition der Trennung als „*Todesschatten*“ selbst. Zur Wiedergeburt einer Ehe wird eine „*seelsorgerliche Intensivstation*“ als nötig erachtet: Gott ruft zur Versöhnung auf, indem er Korrektur von Fehlverhalten einmahnt, was der Autor an zahlreichen Schriftstellen überzeugend erörtert. Es gilt, mit Hilfe eines Seelsorgers eine „*Umleitung*“ zu finden für die frühere „*schlechte Wegstrecke*“. Der Weg zur Versöhnung führt über Selbstfindung und die Wiedergewinnung von Gott im eigenen Leben, hin zu einer verzeihenden und verzeihenden Haltung dem Partner/der Partnerin gegenüber. Dabei kommen auch der Umgang mit Einsamkeit und Bitterkeit sowie das geduldige Ausharren in „*Liebe auf Distanz*“ ausführlich zur Sprache.

Vorauszuschicken ist, dass die Intention des Buches, die Arbeit am Neuanfang für eine gescheiterte eheliche Beziehung auf Grundlage von neu belebter Gottesbeziehung und Bibel, hoch zu bewerten ist, sowie auch die leidenschaftliche Überzeugung, mit der dieses Anliegen verfolgt wird und die auf die LeserInnen überzuspringen vermag, gepaart mit therapeutischer Erfahrung und schriftstellerischem Know-how. Im Detail erscheinen jedoch einige kritische Anmerkungen angebracht, sowohl den Umgang mit der gescheiterten Ehe, als auch jenen mit der Bibel betreffend.

CHAPMAN geht in seinem Buch grundsätzlich davon aus, dass jede Ehe aus Liebe und Überzeugung beider Partner geschlossen wird und deshalb auch kirchenrechtlich gültig sein müsse: „Ihr Gebet sollte nicht lauten: Herr, wenn es dein Wille ist, dann bring ihn/sie wieder zu mir zurück... Schließlich ist es kein Geheimnis, dass Gott alle zerrütteten Ehen wieder hergestellt wissen möchte.“ Der Autor ignoriert die unzähligen Motive, auf Grund derer so viele (ungültige) Ehen zu Stande kommen, wie beispielsweise Flucht aus einer unerträglichen Lebenssituation in eine vermeintlich sichere Geborgenheit, eine unerwartete Schwangerschaft und Druck von außen, Angst vor dem Alleinsein oder der Wunsch nach Altersversorgung. CHAPMAN unterstreicht hingegen sogar: „Ich verspreche Ihnen, dass Sie am Ende des richtigen, aber beschwerlichen Weges der Versöhnung ihr Glück finden und ihre Liebe wieder entdecken.“ Eine Ehe, denen unzureichende Motive zu Grunde liegen und die deshalb ungültig geschlossen wurde, vermag nicht „wieder“ hergestellt zu werden.

Problematisch erscheint darüber hinaus auch die völlige Ignoranz der Befindlichkeit eines eventuellen neuen Partners in einer (möglicherweise bereits über einen längeren Zeitraum bestehenden!) neuen Verbindung. Dabei klammert CHAPMAN sogar aus, dass die „Affäre“ überhaupt zur Sprache kommen darf: „Es kommt auch vor, dass der neu verliebte Partner offen über seine Affäre spricht. In jedem Fall ist so ein Verhalten hinderlich für einen Versöhnungsversuch.“ Nirgendwo findet sich ein verständnisvolles Wort für jene, die auf Grund einer sehr geschwächten psychischen (und physischen) Verfassung, Depressionen, Unfähigkeit zum Alleinsein, Phobien (etwa Agoraphobie), trotz Gebet und ehrlichen Bemühens ein längeres Alleinleben nicht ertragen. Diese Kritik wiegt umso schwerer, da es sich bei dem Autor um einen praktizierenden Seelsorger und Therapeuten handelt! Das Thema: Mögliche Wiederverheiratung mit dem neuen Partner, überlässt CHAPMAN anderen AutorInnen: „Dazu sollten Sie entsprechende Fachbücher konsultieren“, wenn er auch kurz ausführt, die Bibel spreche sich nirgendwo ausdrücklich dagegen aus.

In einem eigenen, kurzen Kapitel rät CHAPMAN, die Zeit der Trennung auch für die Neuentdeckung früherer Interessen und Hobbies zu nutzen. Unangenehm berührt dabei die Einschränkung: „Sofern Sie keine Kinder haben, steht

Ihnen nun viel mehr Zeit zur Verfügung.“ Einen Rat für die vielen allein Erziehenden (meist Frauen) bleibt er dabei schuldig, für sie hat er keinerlei befreiende Perspektiven parat.

Geht es um Selbstfindung, um Überwindung von Überlegenheits- oder Minderwertigkeitsgefühlen, mutet der Stil des Autors stellenweise unangenehm rezepthaft und plakativ an. So verspricht CHAPMAN: „Schon nach ein paar Monaten können Sie ein anderer Mensch sein.“ Oder an anderer Stelle: „Seien Sie so konkret wie möglich. Sie werden beobachten, dass Sie sich viele Freunde damit machen.“ Und Menschen mit Minderwertigkeitsgefühlen versucht er zu ermutigen: „Gibt es nicht auch noch die Abermillionen von Menschen, die schlechter sind als Sie?... Vielleicht glauben Sie nicht, dass es solche durch und durch negativen Menschen gibt. Aber es gibt sie in großer Zahl.“

Die grundsätzlich sehr sorgfältig ausgearbeitete biblische Fundierung des Buches, das überaus reichhaltige Spektrum an Schriftstellen bzw. das darin zu Tage tretende Bemühen, in der Ehe Gescheiterte in die „Weite“ zu führen, wird an einzelnen Stellen durch sehr persönliche, übertreibende, keinesfalls als allgemein gültig einzustufende Ratschläge des Autors eingeeengt: „Bevor Sie ein neues Buch (der Bibel, Anm.) anfangen, sollten Sie das vorige durchgelesen haben.“ Und weiter: „Viele lesen ihren Bibeltext, schlagen die Bibel zu und beginnen über etwas Anderes zu beten, was überhaupt nichts mit dem gelesenen Abschnitt zu tun hat. Etwas Schädlicheres kann man kaum tun.“

Schlussendlich ist dem Autor entschieden zu widersprechen, dass sich die Kompetenz für die „nötigen chirurgischen Eingriffe“ zum Neubeginn einer Ehe nur auf den „Seelsorger oder Pastor“ beschränkt. CHAPMAN übersieht hier, dass in sehr vielen Fällen schwere psychische Defekte eines oder beider Partner zum Scheitern einer Ehe geführt haben, welche unbedingt psychotherapeutisch aufgearbeitet werden müssen, soll ein Neubeginn gelingen, ohne dass mindestens einer der Partner erneut Schaden nimmt. Als gravierendes Beispiel sei Gewalttätigkeit in der Ehe genannt, der meist eine sehr komplizierte Psychodynamik zu Grunde liegt, die immer wieder hervorzuberechnen vermag, wird sie nicht fachgerecht an der Wurzel bekämpft. Es wäre kurz-sichtig und naiv, ja verantwortungslos - vor allem im Blick auf die oft durch Misshandlung schwer geschädigte Frau! -, in solchen Fällen zu einer Neubelebung der ehelichen Beziehung ohne vorhergehende, erfolgreiche Therapie des gewalttätigen Partners zu raten!

Trotz aller Einschränkungen und Bedenken liegt im gegenständlichen Werk ein Buch vor, das sicherlich in vielen Betroffenen Mut und Kraft zu wecken vermag, ihre Trennung neu zu überdenken und in Gott einen Neubeginn zu wagen. In handlichem Umfang, mit vielen eindringlichen Appellen und konkreten Fragen und Anregungen an jedem Kapitelende versehen, stellt der neue Ratge-

ber für so manche getrennt Lebende und Geschiedene gewiss einen biblischen Wegweiser zur Versöhnung dar.

Irene HEISE, Wien

\* \* \*

17. **Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada. A cargo del INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA. Sexta edición revisada y actualizada. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA) 2001. 1408 S., ISBN 84-313-1908-9 (brosch.), ISBN 84-313-1909-7 (kart.).**

Die sechste, durchgesehene und aktualisierte Auflage<sup>1</sup> einer mehrfach übersetzten<sup>2</sup> und inzwischen zu einem kanonistischen Standardwerk avancierten zweisprachigen (lateinisch-spanischen), kommentierten Ausgabe des *Codex Iuris Canonici* von 1983 bedarf eigentlich keiner besonderen Empfehlung mehr, zumal ihr „Nutzen gerade im Bereich des Ehe- und Prozeßrechtes ... unbestritten“<sup>3</sup> ist. Dennoch seien noch einmal einige der vielen Stärken dieses umfangreichen, gleichwohl durch das gewählte Format (18 cm x 12 cm) und das verwendete Dünndruckpapier nach wie vor handlichen Bandes genannt: Formal gesehen ist vor allem der übersichtliche und benutzerfreundliche Satzspiegel des Hauptteils (S. 79-1078) zu loben - im oberen Teil der Seiten ist in zwei Spalten der fett gedruckte lateinische Text (Innenspalte) und die im Auftrag der Spanischen Bischofskonferenz erstellte spanische Übersetzung (Außenspalte) der Kanones des CIC/1983 abgedruckt, im unteren Teil der Seiten der zugehörige fortlaufende Kommentar. Kanones, zu denen eine authentische Interpretation vorliegt, sind mit einem Asteriskus eigens gekennzeichnet. In-

- 
- <sup>1</sup> 1. Auflage: August 1983; 2. Auflage: Oktober 1983; 3. Auflage: Oktober 1984; 4., durchgesehene und aktualisierte Auflage: September 1987; Nachdruck: Dezember 1989; 5., durchgesehene und aktualisierte Auflage: April 1992.
- <sup>2</sup> Französische Übersetzung: Code de droit canonique. Édition bilingue et annotée sous la responsabilité de l'Institut Martin de Azpilcueta. Traduction française établie à partir de la 4<sup>e</sup> édition espagnole sous la direction de E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, J. THORN. Montréal: Wilson & Lafleur Limitée 1990. Englische Übersetzung: Code of Canon Law Annotated. Latin-English edition of the *Code of Canon Law* and English-language translation of the 5<sup>th</sup> Spanish-language edition of the commentary prepared under the responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta. Edited by E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, J. THORN. Montréal: Wilson & Lafleur Limitée 1993.
- <sup>3</sup> LÜDICKE, K., Rez. *Code of Canon Law Annotated*. Latin-English edition of the Code of Canon Law and English-language translation of the 5<sup>th</sup> Spanish language edition of the commentary prepared under the responsibility of the *Instituto Martín de Azpilcueta*, edited by E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, J. THORN. Montréal: Wilson & Lafleur Limitée 1993: DPM 2 (1995) 345-346, 345.

haltlich betrachtet sind selbstverständlich die auf den neuesten Stand (vgl. z.B. cc. 750 und 1371) gebrachte und durchwegs fachmännische (vgl. z.B. c. 129) - wohl platzbedingt gelegentlich jedoch leider nur paraphrasierende (vgl. z.B. c. 517 § 2) und hin und wieder wenig problemorientierte (vgl. z.B. c. 1421 § 2) - Kommentierung der einzelnen Kanones hervorzuheben, ebenso die häufige Zitierung einschlägiger Rechtsquellen. Ausgezeichnet ist der reichhaltige Anhang: Er umfasst im Appendix I („Legislación universal extracodicial“: S. 1079-1211) die lateinisch-spanischen Texte der Ap. Konst. *Universi Dominici Gregis* vom 22.2.1996 (S. 1079-1122), der Ap. Konst. *Divinus perfectionis Magister* vom 25.1.1983 (S. 1123-1131), der Ap. Konst. *Spirituali militum curae* vom 21.4.1986 (S. 1132-1138), der Ap. Konst. *Pastor Bonus* vom 28.6.1988 (S. 1139-1205) und des Motuproprios *Ad tuendam fidem* vom 18.5.1998 (S. 1206-1211), im Appendix II (S. 1213-1222) - systematisch geordnet - die bis einschließlich 3.7.1999 ergangenen authentischen Interpretationen zum CIC sowohl im lateinischen Original als auch in spanischer Übersetzung und im Appendix III (S. 1223-1257) - ebenfalls systematisch geordnet - die Partikularnormen der Spanischen Bischofskonferenz. Nützlich sind auch die Synopse der Kanones von CIC/1917 und CIC/1983 („Tabla de correspondencias“: S. 1259-1299; auf den S. 1283-1299 wurden in der Kopfzeile die Angaben „CIC 17“ und „CIC 83“ irrtümlich vertauscht) und das ausführliche Sachverzeichnis („Índice analítico“: S. 1301-1403). Desiderate bleiben ausgewählte weiterführende Literaturhinweise, wie sie etwa in der kommentierten ungarischen Ausgabe des CIC/1983 (vgl. Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERD Péter. Harmadik, b vített kiadás. Budapest: Szent István Társulat 1997) Platz gefunden haben, und die rechtsvergleichende Berücksichtigung der jeweils relevanten Normen des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, die unverständlicherweise offensichtlich völlig unterblieben ist. Dem *Instituto Martín de Azpilcueta* und der Fakultät für Kanonisches Recht an der Universität von Navarra, deren Professorenkollegium die Hauptlast der Kommentierung und ihrer Revision übernommen hat, sei zu dieser überarbeiteten Neuauflage ihres wertvollen Gemeinschaftswerks erneut gratuliert.

Peter STOCKMANN, Passau

\* \* \*

18. DIENI, Edoardo, *Tradizione „Juscorporalista“ e codificazione del matrimonio canonico*. (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Messina. Quaderni per la didattica e la ricerca, 18) Milano 1999. XIV u. 833 S.

Edoardo DIENI, über den das zu besprechende Werk keine biographischen Angaben enthält, legt mit „Tradizione ‚Juscorporalista‘ e codificazione del ma-

trimonio canonico“ eine umfangreiche Kulturgeschichte der christlichen Ehe in rechtsgeschichtlicher Perspektive vor. Ausgehend von aktuellen Fragestellungen, die sich insbesondere im Blick auf alternative Formen des Zusammenlebens ergeben und die die Problemlösungskompetenz des geltenden kirchlichen Eherechts zu überfordern scheinen, will der Verfasser die Verhaltenskodizes („codici“) oder gesellschaftlichen und theologischen Grundannahmen darstellen und verdeutlichen, die der Kodifikation des CIC/1917 mehr oder weniger explizit zugrunde liegen.

Nach einer mit „Codice e ‚codici‘ del matrimonio“ überschriebenen Einleitung, die unter anderem auch der Klärung methodischer und stilistischer Fragen dient, widmet sich der erste, in zwei Kapitel untergliederte Teil des Werkes der Vorgehensweise der an der Kodifikation beteiligten Autoren sowie dem unmittelbaren zeitgeschichtlichen und theologischen Kontext der Arbeit. Das erste Kapitel geht auf den ekklesiologischen Hintergrund und das damalige Selbstverständnis der katholischen Kirche ein, eruiert die für die Tradition der Jus-in-corporis-Lehre relevanten Canones und benennt die Kriterien für die anzustellende Untersuchung. Das zweite Kapitel stellt die Struktur des Eheinstituts in einigen wesentlichen Beispielen der theologischen Lehre am Vorabend des Codex von 1917 dar und geht ausführlicher ein auf die Enzyklika *Arcanum divinae sapientiae* Papst LEOS XIII. vom 10. Februar 1880 sowie auf die Ehe-traktate von Domenico PALMIERI, Giuseppe D'ANNIBALE, Franz Xaver WERNZ und Pietro GASPARRI.

Der 350 Seiten umfassende zweite Teil bietet in vier nach sachlichen Aspekten gegliederten Kapiteln die eigentliche theologie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung über das jeweilige Verständnis der Ehe dar, die sich in den einzelnen Schritten stets auf zwei Ebenen vollzieht: Zunächst wird jeweils der Prozess der Kodifikation mit den dort vertretenen unterschiedlichen theologischen und rechtlichen Positionen sowie den erreichten Kompromissen dargestellt und parallel dazu werden in einem zweiten Schritt die jeweiligen gesellschaftlichen und theologischen Grundannahmen erhoben, die schließlich zu den im Prozess der Kodifikation diskutierten und teilweise heftig umstrittenen theologischen und rechtlichen Meinungen geführt haben. So widmet sich das dritte Kapitel dem ekklesiologischen Hintergrund des Eheverständnisses, das sich auf der Grundlage der Lehre „duo sunt genera Christianorum“ mit der damit gegebenen Überordnung des jungfräulichen Lebens, also der Kleriker und Ordensleute, über das eheliche Leben, also die (verheirateten) Laien entfaltet. Die gregorianische Reform führt zu einer scharfen bipolaren Unterscheidung zwischen dem „homo spiritualis“ und dem „homo carnalis“ und ganz allgemein zu einer pessimistischen Sicht der Sexualität. Das vierte Kapitel handelt, wieder auf den genannten beiden Ebenen, von dem als „Schlußstein“ oder „Eckstein“ im ganzen Konstrukt der Ehelehre bezeichneten Prinzip der Unauflöslichkeit



der gültig geschlossenen und vollzogenen Ehe. Der Verfasser legt in diesem Zusammenhang die Entwicklung der Copula- und der Konsenslehre dar und geht deren je unterschiedlichen Auswirkungen für das Verständnis der Ehe als Sakrament nach. Bezeichnend ist, dass die Frage nach der Auflöslichkeit bzw. der Unauflöslichkeit der Ehe dort ansetzt, wo es um das Hinüberwechseln eines oder beider Ehegatten vom „status imperfectionis“ der Ehe zum „status perfectionis“ des Ordenslebens geht. Auch der Topos der Marienehe wird in diesem Zusammenhang reflektiert und aus ihrem Charakter als „verum matrimonium“ das Ideal der vollständig enthaltsamen Ehe entwickelt. Das fünfte Kapitel widmet sich der rechtlichen Ausformung des Eheinstituts und zeichnet die thomistische Lehre von den verschiedenen, hierarchisch geordneten Ehezwecken mit der „procreatio et educatio prolis“ als „finis primarius“ der Ehe ebenso nach wie es das Entstehen eines zwar schwächeren, aber dennoch vorhandenen Verständnisses der Ehe als Lebensgemeinschaft darstellt. Das sechste Kapitel entwickelt sozusagen das Spiegelbild des dargelegten Eheverständnisses, indem es das Ideal der Ehe in Bezug setzt sowohl zum Ehehindernis der Impotenz als auch zum asketischen Ideal der Ehe „cum pacto continentiae“.

Der dritte Teil bietet in zwei Kapiteln eine zusammenfassende Wertung der Untersuchung und einen perspektivischen Ausblick. So kommt der Verfasser im siebten Kapitel zu dem Ergebnis, dass der Codex von 1917 in seinem Eherecht im wesentlichen vorhandene Rechtstraditionen zusammengefasst, systematisiert und in gewisser Weise zugespitzt hat und sozusagen den letzten Versuch darstellt, vor dem Hintergrund eines gregorianischen Selbstverständnisses der Kirche das damit gegebene Eheverständnis auszuformulieren, nicht zuletzt, um der sich anbahnenden Modernisierung und der daraus resultierenden Gefährdung des Eheinstituts zu wehren. Aufgrund seiner Untersuchung stellt der Verfasser fest, dass das kanonische Eherecht in seiner gesamten Entwicklung nicht ein einheitliches Konzept von Ehe vertreten habe, sondern vielmehr zwei Modelle, nämlich ein sexuell bestimmtes und auf die Erzeugung von Nachkommenschaft ausgerichtetes einerseits und ein spirituelles und nicht auf Nachkommenschaft ausgerichtetes andererseits. Das gesamte Bemühen der Rechtsgeschichte sei darauf ausgerichtet gewesen, daraus ein einheitliches und genügend weit konzipiertes Modell zu entwickeln, das sowohl einer Praxis Raum gab, bei der die Ehegatten vollständige Enthaltensamkeit übten, als auch einer Praxis, bei der die Hinordnung des ehelichen Aktes auf die Nachkommenschaft zum entschuldigenden Moment für den Vollzug des Geschlechtsaktes wurde. Vor diesem Hintergrund entwickelt der Verfasser im achten Kapitel, das als „Epilog“ und somit als nicht mehr zur eigentlichen Untersuchung gehörend gekennzeichnet ist, einen Ausblick auf neue Fragestellungen und Probleme, die sich aus den aktuellen gesellschaftlichen Veränderungen im Hinblick auf Ehe und Familie ergeben.

In einem dreigeteilten, umfangreichen Anhang stellt der Verfasser zunächst in einem ca. 70seitigen Exkurs die einzelnen Topoi dar, die als durchgängige Gesichtspunkte seinen Ausführungen im zweiten Teil der Arbeit zugrunde liegen, nämlich die Haupt-Stellung des Mannes gegenüber der Frau von den Vätern bis hin zu AUGUSTINUS; die Lehre des AUGUSTINUS von den drei „bona“ der Ehe; die untergeordnete Stellung der Frau im Decretum Gratiani und in der Kultur jener Zeit; die Lehre von der „copula perfecta“ sowie, als Gegenmodell, das höfische Ideal der enthaltsamen Ehe. Dem Exkurs folgt als zweiter Teil ein Anhang, der auf ca. 130 Seiten Auszüge aus den Voten der Konsultoren im Laufe der Kodifikation des CIC/1917 dokumentiert und so ein vertieftes Studium der im zweiten Teil summarisch wiedergegebenen Positionen der Konsultoren ermöglicht. Schließlich werden auf 44 Seiten systematisch geordnet die umfangreichen Quellen sowie die verwendete Literatur nachgewiesen. Personenregister und Sachregister, die den praktischen Umgang mit der umfangreichen Arbeit wesentlich erleichtern würden, sind leider nicht vorhanden.

Mit seiner kenntnisreichen und mit Quellen und Literatur gut belegten Arbeit ermöglicht der Verfasser einen tiefen Blick in die kultur-, theologie- und rechtsgeschichtlichen Hintergründe der Kodifikation des Eherechts zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts und schafft damit sowohl eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis der aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils erforderlich gewordenen Veränderungen im Eherecht, als auch für die Desiderate, die angesichts der bislang noch unvollkommenen Erneuerung des kanonischen Eherechts geblieben sind. In formaler Hinsicht sei angemerkt, dass ein Verzicht auf die häufigen und zum Teil umfangreichen, in Klammern gesetzten kommentierenden, weiterführenden oder hinterfragenden Parenthesen die Arbeit wesentlich leichter lesbar gemacht hätte.

Heribert HALLERMANN, Mainz

\* \* \*

**19. DIRITTO CANONICO ED ECCLESIASTICO (Lexikon 2000. I nuovi strumenti di studio. Esami universitari, prove orali di concorsi, abilitazioni. Bd. 10) Neapel: Edizione Simone 2000, 118 S.**

Bei dem zu rezensierenden Werk handelt es sich um ein Lexikon des kanonischen Rechts und des Staatskirchenrechts. Es enthält Kurzartikel von längstens einer Seite und eine Vielzahl reiner Verweisangaben. Die einzelnen Beiträge wurden dem 1999 in dem gleichen Verlag erschienenen *Nuovo Dizionario Enciclopedico del Diritto* entnommen, wobei die Namen der Autoren der einzelnen Artikel nicht genannt werden. Das vorliegende Lexikon ist zu verstehen als Handreichung für Studierende in der Vorbereitung auf Klausuren und mündliche Prüfungen. Inhaltliche Schwerpunkte bilden neben dem italienischen Staatskirchenrecht auch die im Titel des Werkes nicht genannte kirchliche

Rechtsgeschichte und der Apostolische Stuhl, wobei die Apostolische Konstitution *Pastor Bonus* nicht als eigenes Stichwort genannt wird und bei der Behandlung der einzelnen Themen auch nicht angeführt wird.

Das kirchliche Ehe- und Prozessrecht zählt nicht zu den Schwerpunkten des vorliegenden Lexikons. Das vorliegende Werk enthält insgesamt lediglich 21 Artikel, die aus einem spezifisch ehe- und/oder prozessrechtlichen Blickwinkel bearbeitet werden: Ehefähigkeit (S. 5), Ehebruch (S. 6f), Gültigmachung der Ehe (S. 32f), Ehebandverteidiger (S. 39), Rechtsgunst der Ehe (S. 53f), Ehehindernisse (S. 59f), Ehe (S. 73-75), Notar (S. 79), Berichterstatter (S. 90), Rechtsprechungsgewalt der Kirche (S. 91f), Paulinisches Privileg (S. 94), Kanonischer Prozeß (S. 94f), Verlöbnis (S. 95f), Kirchenanwalt (S. 96), Aufgebot (S. 96), Römische Rota (S. 102), Auflösung des Ehebandes (S. 104f), Apostolische Signatur (S. 106), Trennung der Ehegatten (S. 107), Kirchliches Gericht (S. 112) und Vernehmungsrichter (S. 113). Die Akzentsetzung bei der Auswahl der Artikel aus dem Ehe- und Prozessrecht vermag nicht zu überzeugen, da wesentliche Begriffe aus diesen Bereichen fehlen: Der Ehekonsens, die Wesenselemente und Wesenseigenschaften der Ehe sowie die Eheschließungsform werden nicht im Rahmen eigener Artikel behandelt.

Unter dem Stichwort Ehe werden die Scheinehe, die versuchte Eheschließung, die kanonische Ehe, die Konkordatehe, die Mischehe, die Eheschließung durch Stellvertreter, die Putativehe, die nicht vollzogene Ehe und die geheime Eheschließung in je eigenen Artikeln behandelt (S. 73-75). Im Rahmen der „kanonischen Ehe“ finden wir eine kurze Inhaltsangabe der cc. 1055-1057 CIC. Die Ehe wird hier als Vertrag bezeichnet (S. 73); das Substantiv Bund oder *foedus* findet man in diesem Zusammenhang nicht. Dass der der Eheschließung Assistierende lediglich die Funktion des qualifizierten Zeugen übernehme (S. 74), wird dem Begriff der Eheschließungsassistenz nach c. 1108 § 2 CIC und des qualifizierten Zeugen im Sinne von c. 1573 CIC nicht gerecht.

Typisch für die lexikalische Behandlung von Fachbegriffen ist die komprimierte Darstellung, die stets Raum für Anmerkungen bietet. Im Rahmen des vorliegenden Werkes werden die Begriffe kurz erläutert und nach Möglichkeit einem oder mehreren Kanones des CIC/1983 zugeordnet. So wird beispielsweise bei der Behandlung der Ehehindernisse eine kurze Begriffsbestimmung des trennenden Ehehindernisses gegeben, der sich ein kurzer Überblick über die einzelnen Ehehindernisse (mit ganz kurzer Erläuterung) und die Darstellung der Dispensmöglichkeiten anschließt (S. 59f). Gegen diese Methode ist nichts einzuwenden. Kritisieren darf man aber, dass bei der Behandlung der einzelnen Begriffe der CIC/1917 und der CCEO gar nicht hinzugezogen werden und dass keine weiterführende Literatur angegeben wird. Der CIC/1917

wird ausschließlich im Rahmen des Stichwortes „Codice di Diritto Canonico“ (S. 21f) behandelt und der CCEO überhaupt nicht.

Das vorliegende Lexikon liefert eine erste Orientierung für diejenigen, die sich erstmalig mit dem kanonischen Recht befassen. Für ein vertieftes Studium und für die Examensvorbereitung wird man weiterführende Literatur benötigen. Die 21 angeführten Stichwörter zum Ehe- und Prozessrecht gehen nicht über die geltende Rechtslage hinaus. Demjenigen, der sich intensiv mit dem kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren beschäftigt, wird diese bekannt sein.

Elmar GÜTHOFF, Würzburg

\* \* \*

**20. EBERT, Hans-Georg (Hrsg.), *Beiträge zum Islamischen Recht.* (Leipziger Beiträge zur Orientforschung, Bd. 9) Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien: Peter Lang 2000. 134 S., ISBN 3-631-37045-8.**

Am Orientalischen Institut der Universität Leipzig (<http://www.uni-leipzig.de/~orient/>) existiert eine eigene Professur für Islamisches Recht. Deren derzeitiger Inhaber hat den genannten Sammelband veröffentlicht, welcher zum überwiegenden Teil aus Beiträgen zur Jahrestagung der „Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e.V.“ vom 12. und 13. November 1999 in Leipzig besteht. Eherechtliche Bezüge haben die folgenden vier Aufsätze:

RA Dr. Holger JUNG, LL.M., Frankfurt a.M. (S. 53-67: Der arabische internationale ordre public als Einfallstor für islamisches Recht) geht einer speziellen Frage des Internationalen Privatrechts nach, nämlich ob und wann Gerichte arabischer Staaten unter Bezugnahme auf den ordre public dieser Länder ausländisches Recht deshalb nicht anwenden, weil es im Ergebnis gegen islamisches Recht verstoßen würde. Der Verfasser untersucht die teilweise recht unterschiedliche Rechtslage im ägyptischen Rechtskreis (Ägypten, Libyen, Sudan, Jordanien, Syrien, Somalia, Irak, Vereinigte Arabische Emirate, Algerien), im französischen Rechtskreis (Marokko, Libanon, Tunesien) und im islamischen Rechtskreis (Saudi-Arabien). An konkreten Fällen zeigt er die Konsequenzen des jeweiligen Personalstatuts auf: So kommt vor arabischen Gerichten für Muslime ungeachtet ihrer Staatsangehörigkeit in der Regel islamisches Personalstatutsrecht zur Anwendung; beispielsweise wurde die in Amerika geschlossene Ehe einer muslimischen Amerikanerin ägyptischer Herkunft mit einem katholischen Amerikaner in Ägypten für nichtig und der Mann als nicht erbberechtigt erklärt.

RA Jürgen RIECK, München (S. 69-90: Die Rolle des Islam bei Eheverträgen mit einem nichtmoslemischen Ehepartner) zeigt auf, was bei Eheverträgen, die zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Ehepartnern geschlossen wer-

den, formal und inhaltlich - in Sachen Morgengabe, Güterrecht, Sorgerecht nach Scheidung, Ehescheidung und Unterhalt - zu beachten ist, damit diese Verträge sowohl in islamischen als auch in nichtislamischen Rechtsordnungen insbesondere nach Grenzüberschreitung des Paares rechtswirksam und durchsetzbar sind. Grundsätzliche Bedeutung besitzt diesbezüglich die Tatsache, dass islamischem Eheverständnis zufolge für die Eheschließung ein Ehevertrag unerlässlich ist, dessen gültiger Abschluss erfolgt, indem die Frau das Angebot des Mannes in Gegenwart von zwei islamischen, männlichen, volljährigen und ehrenhaften Zeugen annimmt; ein islamischer Ehevertrag muss außerdem eine Vereinbarung über die Morgengabe enthalten und darf nicht dem Islam widersprechen.

RA Dr. Fritz-René GRABAU und Jürgen HENNECKA, Berlin/Frankfurt a.d. Oder (S. 91-108: Die Verteilung der elterlichen Sorge nach islamischem Recht) präsentieren die Musterlösung für eine Fallkonstellation, wie sie in der Rechtspraxis in dieser oder vergleichbarer Form öfter auftritt: Die im Iran geschlossene Ehe zweier iranischer Muslime wurde nach der Übersiedlung des Paares in die Bundesrepublik Deutschland auf Antrag der Ehefrau von einem deutschen Familiengericht rechtskräftig geschieden. Für das aus dieser Ehe stammende minderjährige Kind, welches die iranische Staatsbürgerschaft besitzt, beantragen nun sowohl die Mutter als auch der Vater das alleinige elterliche Sorgerecht. Der Vater beruft sich auf islamisches, die Mutter auf deutsches Recht. Die beiden Autoren kommen zu dem Ergebnis, dass der Mutter die tatsächliche Personensorge (*had na*) und dem Vater das Personen- und Vermögenssorgerecht (*wil ya*) nach islamischem Recht zugesprochen werden können.

Professor Dr. Hans-Georg EBERT, Leipzig (S. 109-134: Rechtsfortbildung und Umgehung der gesetzlichen islamischen Erbfolge in arabischen Staaten) analysiert Grundzüge und ausgewählte Fragen des islamischen Erbrechts, unter anderem auch die erbrechtliche Benachteiligung von Frauen (vgl. S. 125-127) und den Ausschluss von Nichtmuslimen von der gesetzlichen Erbfolge (vgl. S. 127-129). Im Hinblick auf Ehen zwischen Muslimen und Katholikinnen in Ländern der arabischen Welt ist die lapidare Auskunft des Verfassers zu bedenken, dass nur „durch einen rechtzeitigen Übertritt zum Islam große materielle Verluste im Erbfolge von vornherein vermieden werden“ (S. 129) können.

Die Aufsätze von Professor Dr. Holger PREIBLER, Leipzig (S. 25-28: Studien zum islamischen Recht in Leipzig - Bemerkungen zur Wissenschaftsgeschichte der Orientalistik) und von RA Dr. Kilian BÄLZ, Frankfurt a.M. (S. 35-51: Das islamische Recht als Grundlage arabischer Rechtseinheit) sind von allgemeinerem religionsrechtlichen Interesse. Kanonistisch nicht einschlägig sind die beiden Beiträge von Professor Dr. Hilmar KRÜGER, Köln (S. 11-23: Ernst Klingmüller zum 85. Geburtstag. Laudatio anlässlich der Jahrestagung der Ge-

sellschaft für Arabisches und Islamisches Recht am 12.11.1999 in Leipzig; S. 29-33: Neues Handelsrecht in Ägypten. Umfassende gesetzliche Neuregelungen).

Das vorliegende Buch ermöglicht es auch einem fachfremden Lesepublikum unter verschiedenen Gesichtspunkten aufschlussreiche Einblicke in die schwierige Materie des islamischen Rechts zu nehmen. Wer weitere Informationen zu diesem spannenden und in Deutschland immer wichtiger werdenden Thema sucht, sei auch verwiesen auf das zeitgleich erschienene Werk von KHOURY, Adel Theodor / HEINE, Peter / OEBBECKE, Janbernd, Handbuch Recht und Kultur des Islam in der deutschen Gesellschaft. Probleme im Alltag - Hintergründe - Antworten. Gütersloh 2000.

Peter STOCKMANN, Passau

\* \* \*

**21. EISELE, Markus (Hrsg.), *Internet-Guide Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 144 S.**

Das Internet enthält eine Fülle theologischer und kirchenrechtlicher Informationen. Dies ist einerseits vorteilhaft, stellt aber andererseits den Nutzer vor das Problem, die jeweils benötigte Information mit angemessenem Aufwand zu finden. Dadurch erlangen neben den Suchmaschinen zunehmend Listen mit Sammlungen von *links* zu einem bestimmten Thema an Bedeutung.

In gedruckter Form hat M. EISELE eine Liste von Internet-Adressen zum Thema Religion herausgegeben, die nach elf Sachgruppen, die von verschiedenen Autoren bearbeitet wurden, geordnet ist; diese Sachgruppen, die nochmals untergliedert sind, enthalten Adressen zu den Bereichen Religion (z.B. Beziehung zur Kunst), Allgemeines zum Christentum (u.a. Bibel, Theologie), christliche Kirchen und Konfessionen (mit einem Abschnitt zur römisch-katholischen Kirche, S. 62-65), Ökumene, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus, Cyberreligion, Sekten und Philosophie. Insgesamt enthält das Buch etwa 800 Internetadressen, die jeweils mit Kurzkommentaren versehen sind (S. 33-129), die auf seriöse und offizielle Inhalte, aber auch auf Skurriles und Absurdes hinweisen. Hin und wieder merkt man diesen Kommentaren an, dass sie aus evangelischer Perspektive stammen, z.B. beim Eintrag [www.katholikentag.de](http://www.katholikentag.de) (vgl. S. 65: „Bilder, Infos usw. zum röm.-kath. Kirchentag“).

Die kommentierten Adressen werden gerahmt von einer Einführung in das Internet (S. 13-32), einem Leitfaden zum Gestalten einer Homepage (S. 130-134), einem Glossar (S. 135-141) und Literaturhinweisen (S. 142-144). Darüber hinaus wird dem Problem begegnet, dass eine im Buch verzeichnete Adresse sich zwischenzeitlich ändert: Unter [www.internetguide-religion.de](http://www.internetguide-religion.de)

finden sich die ständig aktualisierten Adressen dieses Buches; dadurch lässt sich auch die manuelle Eingabe längerer Adressen vermeiden. Dieser Automat wird bedient durch die Eingabe der dreistelligen Kennziffer der jeweiligen Adresse, die dem Buch zu entnehmen ist (S. 31f).

Die Sammlung bietet eine hilfreiche Orientierung im weltweiten Netz; sie kann aber, wie es auch in der Einleitung heißt (S. 24), nur einen Bruchteil der Internetseiten zu religiösen Themen verzeichnen. Für eine Neuauflage wäre es dennoch wünschenswert, auch auf Adressen mit kirchenrechtlichen Inhalten hinzuweisen, z.B. auf das Portal [www.kirchenrecht.net](http://www.kirchenrecht.net).

Franz KALDE, Paderborn

\* \* \*

**22. ERRÁZURIZ, Carlos, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico.* (Pontificia Università della Santa Croce - Trattati di Diritto, 5) Milano: Giuffrè Editore 2000. VII u. 279 S., ISBN 88-14-08387-8.**

Das Buch stellt die Frucht der Vorlesung über die Fundamentaltheorie des kanonischen Rechts („Teoria Fondamentale del diritto canonico“) dar, welche der aus Chile stammende Autor seit 1989 an der Päpstlichen Universität „Santa Croce“ in Rom jährlich hält. Es bildet einerseits eine Studiengrundlage für Studenten und fördert andererseits den interdisziplinären Dialog über die Grundlagen des kanonischen Rechts. Es geht ihm um die Grundfrage nach der Existenz und der Natur des Rechts in der Kirche Christi. Der Autor geht von der Überzeugung aus, dass Recht und Gerechtigkeit grundsätzlich untrennbar sind. Er versteht in einer anscheinenden Tautologie das Recht als „das was recht ist“, und zwar innerhalb der Kirche.

Der Band ist in zwei Teile geteilt. Der erste präsentiert den Forschungsstand für die Frage nach der Beziehung zwischen Kirche und Recht, welcher nicht nur das Problem der Ablehnung des Kirchenrechts und die katholische Antwort darauf umfasst, sondern auch die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geführte Debatte mit der Darlegung der damals aufgetretenen Strömungen, die noch einer Synthese bedürfen. Auf dieser Grundlage erarbeitet der zweite Teil eine umfassende Synthese der Kirche als *communio* und der Kirche als *Sakrament des Heiles*. Es geht dem Autor um das Verständnis einer realen und unverzichtbaren Dimension des Gottesvolkes, die innerhalb der katholischen Kirche bis vor kurzem gelebt wurde und jetzt eines neuen Verständnisses im Licht des Geheimnisses der Kirche selbst bedarf, welche nicht nur Spezialisten vorbehalten, sondern auch Vertretern anderer Wissenschaften, den Hirten, allen Gläubigen und vor allem jenen offen steht, die sich in objektiver Weise diesem Aspekt des kirchlichen Lebens nähern möchten.

Das erste Kapitel (S. 3-40) beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen Kirche und Recht ausgehend von den klassischen Formen der grundsätzlichen Ablehnung des kanonischen Rechts und der ebenso klassischen darauf erfolgten katholischen Antwort. Es geht dem Autor dabei nicht um allgemeine Überlegungen über die Beziehung der Religionen zum Recht, sondern um die spezifische Beziehung zwischen der Kirche, welche von Jesus Christus gegründet wurde, und dem in ihrem Bereich bestehenden Recht. ERRÁZURIZ geht von der radikalen Sicht Rudolf SOHMS aus, wonach zwischen dem Wesen des Rechts und dem Wesen der Kirche ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht. Der Begriff „Kirchenrecht“ stellt eine *contradictio in terminis* dar. Wenn Recht und Kirche nur mehr zufällig miteinander verbunden sind, dann ist der Weg zur totalen Ablehnung des Kirchenrechts oder zur Behauptung, dass rechtliche Fragen der Kirchen von außerkirchlichen Instanzen wie dem Staat behandelt werden müssten, nicht mehr weit. Die letzte Grundlage für die Ablehnung des Rechts in der Kirche liegt in einem spiritualistischen Kirchenbild.

ERRÁZURIZ geht den Ursprüngen des vor allem im Bereich der protestantischen Kirchen betonten Gegensatzes zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche nach. Er zitiert die berühmte Stelle aus TERTULLIANs Werk „De pudicitia“, in der TERTULLIAN in der Zeit seiner radikalsten Anhängerschaft an die Sekte der Montanisten seinen Bußrigorismus ausdrückt und behauptet, lediglich die sogenannten „spirituales“ könnten die Sündenvergebung aussprechen. Zugleich mit der vergeistigten Sicht der Kirche wird die Bedeutung der sichtbaren Kirche im Bereich des Wortes, der Sakramente und der kirchlichen Disziplin geleugnet. Als Voraussetzungen für diese extreme Position, welche zu verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte immer wieder neue Vertreter fand, nennt ERRÁZURIZ: Spiritualismus, Individualismus und Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem.

Während die dem Kirchenrecht als solchem ablehnend gegenüberstehenden Strömungen von den Handbüchern meist ausführlich behandelt werden, sind die Theorien des Rechtspositivismus im Bereich des kanonischen Rechts kaum bekannt. ERRÁZURIZ setzt sich eingehend mit ihm auseinander. Vor allem HEGEL sind die philosophischen Grundlagen des Rechtspositivismus zu verdanken. Für ihn ist der Staat die volle Verwirklichung der Ethik. Als Folge davon verlangt HEGEL die absolute Unterordnung des Rechts unter den Staat. Einer der bedeutendsten Vertreter des Rechtspositivismus des 20. Jahrhunderts, Hans Kelsen, mit dem sich ERRÁZURIZ bereits in früheren Jahren in Artikeln auseinander setzte, lehnt eine exklusive Bindung der rechtlichen Gewalt an die staatliche Macht ab. Hans Kelsen hat keine Schwierigkeit zu behaupten, dass die Kirche eine rechtliche Ordnung besitzt, welche in sich alle Charakteristiken eines echten Rechts vereint. So stellt die Kirche einen Staat, wenn auch besonderer Natur, d.h. mit religiöser Zielsetzung, dar. Nach



KELSEN muss das Recht der Kirche mit jenem des Staates koordiniert werden, um schließlich in Übereinstimmung mit diesem eine einzige globale Rechtsordnung zu bilden. Zu diesem Zweck wäre sowohl ein System möglich, welches dem kanonischen Recht den Vorrang einräumt, als auch ein System, in dem die Kirche eine teilweise dem Staat untergeordnete Rechtsordnung entwickelt. KELSEN schließt jedoch eine juristische Dualität, d.h. zwei vollständig autonome Ordnungen, aus, was nicht bedeutet, dass die Gesetzgebungsgewalt nicht auch in den Händen der Kirche liegen kann.

Das zweite Kapitel (S. 41-92) beschäftigt sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dessen Folgen für die Kirchenrechtswissenschaft. Es fehlt in seinen Dokumenten keineswegs an eindeutig rechtlichen Erklärungen und Verfügungen. Dennoch fehlt, vor allem in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, eine direkte und umfassende Behandlung der Natur und der Funktion des Rechts im Gottesvolk. Dieser Mangel erklärt sich aus der Unmöglichkeit, in das konziliare Lehramt einen eigenen Traktat über die Grundlagen des Kirchenrechts einzubauen. *Lumen gentium* unterstreicht die Einzigkeit der sichtbaren mit der unsichtbaren Kirche im einheitlichen Mysterium des Gottesvolkes. Das Zweite Vatikanum erreichte große Fortschritte bei der Formulierung einer Lehre über die hierarchische Struktur der Kirche und die *communio Ecclesiarum* sowie das Verhältnis der universalen Kirche zu den Ortskirchen. Dies gelang in harmonischer Weise in Bezug auf den Primat des Papstes, wobei ausdrücklich die Kontinuität mit der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils herausgestrichen wurde. Nach ERRÁZURIZ liegt die wichtigste Neuheit des Zweiten Vatikanum in der umfassenden Darstellung der Kirche als Gottesvolk. Es streicht deutlich die grundlegende Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche heraus, die jeglicher Unterscheidung von der Hierarchie vorausgeht. Die Gleichheit zwischen den Gläubigen beruht auf der Taufe und umfasst eine gleiche Grundbeziehung mit Christus, die Mitarbeit aller Gläubigen beim Aufbau des Leibes Christi und damit eine Heiligkeit, zu der alle gerufen sind.

In der nachkonziliaren Zeit zeigten sich Hauptschwierigkeiten in der Beziehung des Kirchenrechts zu Theologie und Pastoral. Es kam zu einer je nach Schule mehr oder weniger ausgeprägten Dialektik zwischen Recht und Theologie, zwischen kanonischem Recht und Seelsorge. Zunächst legt ERRÁZURIZ die Lehre von Klaus MÖRSDORF, dem Gründer der Münchener Schule, und seinem bedeutsamsten Schüler, Eugenio CORECCO, dar und versucht eine kritische Würdigung. CORECCO hat die Lehre MÖRSDORFS vom Kirchenrecht als theologischer Wissenschaft fortentwickelt und zugespitzt: letztes Ziel des Kirchenrechts sei es nicht, das Gemeinwohl innerhalb der Kirche zu garantieren, sondern die *communio* zu verwirklichen. CORECCO erliege damit, so ERRÁZURIZ, dem Risiko einer impliziten Negation des Rechts in der Kirche, so wie es in der kirchlichen Tradition verstanden wurde.

Nicht nur die Entfernung des kanonischen Rechts von der Rechtswissenschaft und deren klare Zuordnung zur Theologie sind mit Gefahren verbunden, sondern auch ein einseitiges Verständnis der Pastoralität, welches zu gravierenden Folgen vor allem im Bereich des Eheprozesses führt. Diese Konsequenzen wurden von den theoretischen Vertretern weder vorausgesehen noch gewollt und betrafen in erster Linie die Vereinigten Staaten und Holland. Vor allem in den siebziger Jahren wurden an einzelnen Gerichten der genannten Länder geradezu systematisch wesentliche prozessrechtliche Normen unter Hinweis auf pragmatische Effizienz und pastorales Entgegenkommen verletzt. In der Folge häuften sich an der Rota die Nichtigkeitsbeschwerden, die sich oft durch Jahre hin wiederholten. Deren Konsequenzen sind bis heute nicht vollständig überwunden und machten Eingriffe der Apostolischen Signatur erforderlich.

Einer der bedeutendsten Theoretiker einer pragmatischen Ausrichtung des kanonischen Rechts ist Peter HUIZING. Nach ihm kommt der kirchlichen Ordnung eine einzige Bedeutung und ein einziges Ziel zu: das Leben und das Wachstum der sakramentalen Glaubensgemeinschaft zu schützen und zu fördern. Dieses entscheidende Kriterium ist allen ihren Institutionen übergeordnet, so umfassend und verbindlich sie auch sein mögen. Immer bleibt es das Ziel, dem sakramentalen Leben des Glaubens und der Mission der Kirchengemeinschaft innerhalb der Welt zu dienen. Die kirchliche Rechtsordnung ist niemals letzte und absolute Handlungsnorm. Letzte Norm ist nie das Gesetz, sondern die Unterscheidung der Geister. Die typischen kanonistischen Einrichtungen wie Dispens, Dissimulation, Toleranz, gesetzwidriges Gewohnheitsrecht usw. sind Ausdruck des axiomatischen Prinzips, wonach das Heil der Gläubigen, ja das Heil jedes einzelnen Individuums größeres Gewicht erlangt als die Institutionen und Normen, ohne dass deshalb die Normen ganz aufgegeben werden, wie HUIZING betont.

Ladislav ÖRSY, gebürtiger Ungar und Professor an der *Catholic University of America*, mit großem Einfluss auf die amerikanische Entwicklung des Kirchenrechts, bekennt sich zu HUIZING und versucht eine Vertiefung der philosophischen und theologischen Grundlagen des Kirchenrechts unter Benutzung der von LONERGAN für die Beziehung der Theologie zur Philosophie und zur Naturwissenschaft erarbeiteten Modelle. ÖRSY wendet die Theorien LONERGANs auf die Beziehung zwischen Kirchenrecht und Theologie an. Beide Bereiche begegnen sich in den gemeinsamen Werten. Die Theologie führt zur Entdeckung der Werte, das Kirchenrecht legt Normen für ihre Aneignung fest. Die Theologie führt zur Erkenntnis von Werten, das Kirchenrecht dient dazu, sie in die Tat umzusetzen. ÖRSY versucht sowohl ein einseitig theologisches Verständnis als auch den Legalismus zu überwinden. Auf dieser Grundlage entwickelt er ein pragmatisches Verständnis des Kirchenrechts, das der Gefahr einer Überbetonung unmittelbarer pastoraler Erfordernisse erliegt, welches die

unveränderlichen Anforderungen des Rechts vergisst und in allen Situationen auf das verweist, was für die Personen und die Kommunität augenblicklich effizienter und nützlicher erscheint.

Zuletzt kommt ERRÁZURIZ auf die Lehre von Pedro LOMBARDÍA und Javier HERVADA zu sprechen, zu der sich der Autor eindeutig bekennt und damit seine eigene Ausbildung und Schule verrät. Diese nach der spanischen Universität, an der sie entstanden ist, benannte Schule geht vom Begriff der Rechtsordnung aus, der von der weltlichen Rechtswissenschaft geerbt wurde, und führt dessen Verfeinerung durch, welche vor allem in der Betonung des rechtlichen Charakters des *Ius divinum* und in der Überwindung des reinen Legalismus besteht, wobei das Recht nicht von außen der Kirche hinzugefügt wird, wie sich das kirchliche Leben umgekehrt nicht in der rechtlichen Dimension erschöpft. Es handelt sich um die Wiederentdeckung des Rechts als Objekt der Tugend der Gerechtigkeit, d.h. des Rechts als das, was recht ist. Es geht um eine Realität, welche dem Subjekt eigen ist und ihm vom Mitchristen geschuldet wird. Wegen ihres Realismus erlaubt diese Aktualisierung der besten klassischen Konzeption des Rechts, gleichzeitig die Rechtlichkeit des Kirchenrechts zu erkennen und ohne Verwischungen deutlich zu machen, dass dies notwendig zur übernatürlichen Realität der Kirche gehört. Andererseits kann dieser Weg des klassischen rechtlichen Realismus, wenn er auf das kanonische Recht angewandt wird, dazu beitragen, innerhalb des Pluralismus der Ansätze nach und nach jene grundlegende Einheit der Kanonistik im Wesentlichen zu finden, derer die Kirche so sehr bedarf.

Damit endet die Darstellung der verschiedenen Schulen und es beginnt der zweite Teil des Buches mit den Kapiteln 3-5 (S. 93-268), der sich als Anwendung der Theorien von LOMBARDIA und HERVADA, den bedeutendsten Vertretern der sogenannten Schule von Navarra, versteht. Wesentlich ist für ERRÁZURIZ in dieser Debatte die Annahme der Existenz einer echt rechtlichen Dimension innerhalb der pilgernden Kirche, welche ontologisch grundgelegt und in der Offenbarung, im kirchlichen Lehramt und im Glaubenssinn der Gläubigen aller Zeiten gegenwärtig ist.

Häufig wird angenommen, es bestünde eine Entsprechung zwischen dem kanonischen Recht und der übernatürlichen Ordnung einerseits und dem staatlichen Recht und der natürlichen Ordnung andererseits. Es stimmt, dass das kanonische Recht die Zusammenfassung der spezifisch rechtlichen Realitäten der Heilsökonomie darstellt, und deshalb ein Recht ist, welches unmittelbar mit dem übernatürlichen Bereich der Gnade verbunden ist. Das erlaubt jedoch nicht, die Bedeutung des Naturrechts und ganz allgemein die naturrechtlichen Aspekte der kirchlichen Rechtsordnung zu vergessen. Wie bereits sein Meister HERVADA hebt auch ERRÁZURIZ die menschlich-natürliche Realität des Rechts für die kirchliche Rechtsordnung hervor und hebt diese auf eine höhere Ebene.

Damit löscht er diese nicht und verändert nicht die wesentliche Gutheit, welche von Gott als Schöpfer der menschlichen Person und ihrer Gesellschaftlichkeit selbst abgeleitet wird. Dies soll aber nicht bedeuten, aus dem Blick zu verlieren, dass die grundlegenden rechtlichen Wirklichkeiten innerhalb der Kirche wesentlich übernatürlich sind. Andererseits stellt das weltliche Recht nicht ein Feld dar, welches sich außerhalb des göttlichen Heilsplans befindet. Weil das übernatürliche innerhalb des Zeitlichen existiert, besitzen die weltlichen juristischen Realitäten eine innerliche Hinordnung auf Christus und können nicht als rein profane Wirklichkeiten verstanden werden.

In den Kapiteln vier (S. 138-209) und fünf (S. 210-268) wird das kirchliche Recht nach zwei einander ergänzenden Sichtweisen dargelegt: die erste ist statischer Natur und sucht die wesentlichen Elemente subjektiver und objektiver Art dessen ausfindig zu machen, was innerhalb des Gottesvolkes gerecht ist; die zweite, dynamische Betrachtungsweise beschäftigt sich mit den kirchlichen rechtlichen Beziehungen in ihrer Bewegung, d.h. bei ihrer Entstehung, Entfaltung, Veränderung und Verlöschung in der Geschichte der Kirche. Im vierten Kapitel wird eine Fotografie der Realität des Rechts innerhalb der Kirche geboten, während es das Ziel des fünften Kapitels ist, gleichsam einen Film abzuspielen, der das rechtliche Leben der Kirche in seiner Dynamik darstellt.

Dabei stellt sich der Autor der Frage, ob das Charisma ein rechtliches Gut ist. Das Zweite Vatikanische Konzil sprach von der allgemeinen Lehre über die Charismen und vom Recht und der Pflicht der Christen zu deren Ausübung. Die verschiedenen nachkonziliaren kirchenrechtlichen Schulen unterstrichen die kanonische Bedeutung der Charismen und schlugen in manchen Fällen vor, das Charisma dem Wort und dem Sakrament als drittes grundlegendes rechtliches Element hinzuzufügen. Charismen sind Gnaden, welche dem Aufbau anderer dienen, und damit eine entscheidende Voraussetzung für das rechtliche Leben der Kirche bilden. Die heilbringenden Gaben des Wortes und des Sakramentes werden durch das ständige Wirken des Hl. Geistes, der seine Gaben an alle Gläubigen austeilt, bewahrt und fruchtbringend gemacht. Damit die Charismen rechtlich operativ sein können, bedürfen sie der Prüfung durch die kirchliche Autorität anhand externer, beweisbarer Elemente, vor allem, wenn es um Maßnahmen geht, die der Institutionalisierung eines bestimmten Charismas in der Kirche dienen. Würde man Charismen als rechtliche Ansprüche verstehen, entstünde eine große Unsicherheit, was Anlass zu Diskriminierungen gäbe. Der historisch gewachsenen Besonderheit von Ordensgemeinschaften oder kirchlichen Vereinen wird der Begriff Charisma zugeschrieben, um deren Verbindung mit der Aktion des Hl. Geistes zu unterstreichen, welche den entsprechenden Institutionen Sinn und Einheit verleiht. Es handelt sich um eine uneigentliche Verwendung des Begriffs, weil dieses Erbe nicht das Charisma selbst ist, sondern seine Wirkung, welche dank des Beweises der Früchte und

der hierarchischen Anerkennung Objekt echter rechtlicher Beziehungen in der Kirche sein kann.

Neben den übernatürlichen Geistesgaben, den Charismen, bestehen in der Kirche Rechtsgüter rein natürlichen Ursprungs, Objekte kirchenrechtlicher Beziehungen, welche Frucht des Gesetzes der Inkarnation und des historischen Charakters des Heilsgeheimnisses sind: eine Kirche, in welcher diese natürlichen Güter nicht gegenwärtig sind, wäre keine Kirche, die auf dieser Erde lebt. Auch für diese Güter muss ihre Beziehung zur übernatürlichen Heilsordnung betont werden. Die wichtigsten rechtlichen Güter natürlichen Charakters in der pilgernden Kirche sind jene, welche die Person selbst betreffen: das Leben, die Freiheit, der gute Ruf, der Schutz der Intimsphäre usw. In diese Beziehungen der innerkirchlichen Gerechtigkeit sind auf unterschiedliche Art und Weise natürliche Güter als notwendige Voraussetzungen für die übernatürlichen im engen Sinn einbezogen. Eine Verbreitung der Heilsgüter, die diesen natürlichen Rechten der menschlichen Person widersprechen würde, wäre gleichzeitig unmenschlich und unchristlich.

Im fünften Kapitel (S. 210-268) präsentiert der Autor eine dynamische Sicht des Gerechten in der Kirche, wobei es ihm nicht um die Untersuchung der konstitutiven Elemente der innerkirchlichen rechtlichen Beziehungen, d.h. der betroffenen Subjekte und Objekte geht, sondern um deren geschichtliche Entwicklung. Das menschliche Recht ist konstitutionell, also seinem Wesen nach an das göttliche Recht gebunden. Der geltende Kodex überschreitet manchmal seine Funktion als wichtigste gültige Normenquelle, um jene eines geradezu exklusiven Bezugspunktes der Rechtsfindung selbst anzunehmen, wobei die Priorität der sich ständig verändernden Realität und die organische Einfügung des Kodex in die rechtliche Tradition der Kirche vergessen wird.

ERRÁZURIZ setzt sich mit der einzigartig bedeutsamen Funktion der konkreten Lösung einzelner rechtlicher Kontroversen für die Entfaltung der rechtlichen Tradition der Kirche auseinander. Die Urteile der Richter leisten einen Dienst an der konkreten Verwirklichung der Gerechtigkeit, indem sie die Normen interpretieren und die Voraussetzung für die Vollstreckung erarbeiten. Dabei darf nicht vergessen werden, dass sie auch Situationen betreffen kann, welche aufgrund ihrer Komplexität oder Neuheit noch keine ausreichende rechtliche Determinierung im menschlichen Recht fanden.

Der Autor legt auf eine klare Unterscheidung zwischen einer Fundamentaltheorie und einer Theologie des kanonischen Rechts wert. Die Fundamentaltheorie beschränkt sich nicht auf das Wesen der kirchlichen Rechtsordnung, welche mit der Frage nach der Notwendigkeit des Rechts in der Kirche untrennbar verbunden ist. Bei der Bestimmung des „Gerechten“ in allen Bereichen der rechtlich-kanonischen Ordnung, angefangen von den Rechten und Pflichten der Gläubigen bis zur hierarchischen Konstitution der Kirche, vom

Eherecht bis zum Prozess- und Strafrecht, ist es stets notwendig, auf eine grundlegende ontologische Perspektive zurückzugreifen.

Eine Theologie des kanonischen Rechts muss hingegen einen anderen Grundbegriff und damit eine andere Sichtweise annehmen. Die Theologie beschäftigt sich in ihrem ursprünglichen Sinn mit der Erkenntnis Gottes und der anderen Geschöpfe, insofern sie mit Gott in Beziehung stehen. Das kirchliche Recht ist ohne diese Beziehung mit dem Geheimnis Gottes nicht denkbar. ERRÁZURIZ legt Wert darauf, dass die Behandlung der Fundamentaltheorie des Kirchenrechts ohne ständigen Kontakt mit dem Geheimnis Gottes undenkbar ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie direkt als Theologie bezeichnet werden könnte. Ihre mit dem Glauben verbundene Erkenntnis einseitig zu betonen, würde dazu führen, ihre Besonderheit und ihre Identität als Disziplin zu untergraben, die ihrem eigenen Objekt treu bleiben muss, ohne Eingriffe in den Bereich anderer Wissenschaften vorzunehmen, die zunächst anziehend wirken, aber sie von ihrer eigenen Funktion ablenken, die für die gesamte rechtlich-kanonische Forschung wichtig ist.

Aufgrund der didaktischen Natur des vorliegenden Bandes bot der Autor in den Fußnoten nur eine auf das Wesentliche bezogene Bibliografie, die sich auf die Rechtsquellen und die ihrer Wirkungsgeschichte nach bedeutsamsten Werken der Kirchenrechtswissenschaft bezieht, wobei stets die Originalwerke genannt werden und auf Internationalität Wert gelegt wird, weshalb es nicht an deutschsprachigen Autoren fehlt. Am Ende des Bandes verweist der Autor ausdrücklich auf umfassendere Bibliografien, welche in folgenden beiden Werken enthalten sind: R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991 und P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996. Bei Darlegung der Grundlagen des protestantischen Kirchenrechts scheint ERRÁZURIZ nicht auf dem neuesten Stand zu sein, da er wichtige in jüngster Zeit erschienene Werke übersieht, die keineswegs mehr eng den Thesen SOHM's folgen: G. RAU / H.R. REUTER / K. SCHLAICH (Hrsg.), *Das Recht der Kirche. Zur Theorie des Kirchenrechts*, Gütersloh 1997. Ein Namensregister und ein sehr detailliertes Inhaltsverzeichnis schließen den Band ab. Druck und Bindung sind der Tradition des italienischen Juristenverlags Giuffré entsprechend gut. Druckfehler konnten durch genaue Druckfahnenkorrektur fast vollständig ausgemerzt werden.

Der rezensierte Band passt tatsächlich besser zum bekannten italienischen Verlag für Rechtswissenschaften, da ERRÁZURIZ, beeinflusst von der Rechtslehre Javier HERVADA's, auf die enge Verbindung der Fundamentaltheorie des Kirchenrechts mit den klassischen Grundlagen des staatlichen Rechts Wert legt. Der übernatürliche Charakter des kanonischen Rechts ist vor allem durch die Verwiesenheit beider auf das von Gott gesetzte Naturrecht gesichert.

Gerade für die alltägliche Rechtsanwendung im Ehe- und Prozessrecht scheint eine Besinnung auf die Grundlagen, wie sie ERRÁZURIZ auf unpolemische Weise darzulegen versuchte, nützlich, sofern man nicht dem Pragmatismus einer mechanischen Anwendung der Normen des Kodex erliegen will. Das Buch ist aufgrund der umfassenden Darstellung auch für jene anregend, die sich der Schule von Navarra nicht anschließen möchten.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

**23. ERZBISTUM PADERBORN, *Sammlung des Rechts im Erzbistum Paderborn*, zusammengestellt und bearbeitet von Rüdiger ALTHAUS. Paderborn: Bonifatius 2001. 1294 S., ISBN 3-89710-171-8.**

Diözesanes Recht ist in viele Einzelbestimmungen verstreut und oft schwer auffindbar, muss man doch die geltende Norm meist mühsam in den Amtsblättern suchen. Haben damit schon die Geistlichen und hauptberuflichen pastoralen Dienste als Kirchenrechtskundige ihre Not, um wie viel mehr erst die Pfarrsekretärinnen, Kirchenvorstands- und Pfarrgemeinderatsmitglieder. Diesen Mangel will Rüdiger ALTHAUS, Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn und Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sowie Vizeoffizial des Erzbistums Paderborn, für seine Erzdiözese beseitigen. In bewundernswerter Weise hat er die diözesanen Gesetze und Rechtsvorschriften gesichtet, ihre Geltungskraft eruiert, sie redaktionell aufbereitet und in einer bewusst nicht als Loseblattwerk konzipierten Sammlung in jeweils aktueller Fassung systematisch zusammengestellt. Terminus ad quem ist der 31. Dezember 2000. Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz und Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche sowie „wichtige Hinweise und Empfehlungen“ für die Praxis sind als Ergänzungen eingeflochten, ausnahmsweise ebenso gesamtkirchliche Verlautbarungen, Erklärungen der Deutschen Bischofskonferenz und staatliche Vorschriften von besonderer Bedeutung für das kirchliche Leben. Für jedes der ca. 800 Dokumente ist der Fundort angegeben. Jede aufgeführte Quelle wird auch hinsichtlich ihrer rechtlichen Qualität bezeichnet (Gesetz, Verwaltungsverordnung, Erklärung, Hinweis, Vereinbarung usw.).

Die systematische Anreihung erfolgt zunächst in verfassungsrechtlichen Kategorien (Überdiözesane Ebene; Diözesane Ebene; Überpfarrliche Zusammenschlüsse; Pfarreien, Pfarrvikarien und Ausländische Missionen), greift dann die drei Grundfunktionen der Kirche auf (Verkündigung, Diakonie und Liturgie) und endet mit dem Kapitel über das kirchliche Personal. Zwischen den Pfarreien als der unteren verfassungsrechtlichen Ebene (Kap. D) und dem Kap. F, mit dem die Auflistung der Dokumente zu den drei Grundfunktionen der Kirche beginnt, ist der Abschnitt „E. Verwaltung“ platziert.

Angesichts der Menge und Reichhaltigkeit des Inhalts verdient vor allem der enorme Fleiß Anerkennung, mit dem ALTHAUS ans Werk gegangen ist. Da die Vorgängersammlung des Paderborner Diözesanrechts laut mündlicher Auskunft aus der Mitte des 19. Jahrhunderts stammt, musste er bei Null anfangen. Um die Sammlung für den Gebrauch in den Pfarreien einigermaßen handlich zu gestalten, konnten nicht alle Dokumente im vollen Wortlaut abgedruckt werden. So sind inzwischen obsolet gewordene Übergangsbestimmungen durch Kennzeichnung weggelassen worden. Vereinzelt wurden überlange Texte um die Passagen gekürzt, die für die Erzdiözese Paderborn irrelevant geworden sind. Zu begrüßen ist auch die Entscheidung, auf den Abdruck von Handreichungen und Arbeitshilfen sowie von arbeitsrechtlichen Vorschriften zu verzichten. Dies geschah freilich nicht, ohne wenigstens die Fundstelle der Regelung anzugeben. Teilweise wurde sogar deren Inhaltsverzeichnis in die Rechtsammlung aufgenommen, so dass auch in diesen Fällen ein schneller Überblick über den Regelungsbereich möglich ist.

Gemachte Stichproben – wir haben genauer studiert die Abschnitte A. 2 (Verträge zwischen Staat und Kirche), B. 3.1 (verfassungsrechtlich vorgesehene Räte), G. 6.1-6.2 (Ehevorbereitung und konfessionsverschiedene Ehe), H. 2 (Ständige Diakone) und H. 6.1-6.3 (grundlegende Bestimmungen zum kirchlichen Laiendienstrecht, überdiözesane KODA- und MAV-Regelungen) – haben die Zuverlässigkeit der Sammlung bestätigt, was nicht ausschließt, dass trotz aller Akribie eine diözesane Verlautbarung übersehen worden sein kann. Aufgrund der Gliederung, des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses und vor allem des Stichwortverzeichnisses lässt sich jedes Dokument schnell finden. Der Satz ist mit größter Sorgfalt erstellt, wir haben nur vier Druckfehler entdeckt (S. 84: Überschrift zu A. 2.41 „dem“ statt „den“; S. 86: Überschrift zu A. 2.42 „dem“ statt „den“; S. 498: Fußnote „Lagerbuch“ statt „Lagebruch“; Kopfzeile der geraden Seiten von 904-922 „F“ statt „E“).

Eine Anfrage ergibt sich hinsichtlich der Form des Paderborner Diözesanrechts. Laut Vorwort des H.H. Erzbischofs wurde bewusst keine Loseblattsammlung gewählt, „da die unumgängliche Einsortierung von Nachlieferungen eine nicht unerhebliche Fehlerquelle in sich birgt“. Deshalb ist schon jetzt eine aktualisierte Neuauflage des Diözesanrechts „jeweils im Abstand mehrerer Jahre“ geplant. Bis dorthin soll ein jährliches Einlegeblatt im Kirchlichen Amtsblatt des Erzbistums über Änderungen informieren. Man hat also den größten Nachteil der gewählten Publikationsform selbst erkannt: dass durch die unaufhaltsam fortschreitende Entwicklung bald Teile der Sammlung überholt sein werden und neue Texte aufgenommen werden müssen. Bei einer Loseblattausgabe könnten die entsprechenden Blätter einfach ausgetauscht bzw. das Werk um die neuen Regelungen ergänzt werden. Die Weiterführung der Sammlung wäre bei weitem nicht so aufwendig. Kann dieser Nachteil der Pa-



derborner Sammlung aufgewogen werden durch die verminderte Fehleranfälligkeit? Das ist wohl eine Ermessensfrage. Wer auf die Zusammenstellung des Diözesanrechts etwas hält, würde wohl auch Ergänzungslieferungen sorgfältig einsortieren und dadurch die Sammlung auf aktuellem Stand halten. Wer andererseits vom Diözesanrechtskompendium weniger bis nichts hält, wird auch die jährlichen Einlegeblätter nicht beachten. Unbestreitbar liegt hier ebenso eine Fehlerquelle verborgen, die freilich bei der von der Erzdiözese gewählten Form spätestens nach etlichen Jahren sozusagen von Amts wegen abgestellt wird.

Eine zweite Frage betrifft die von ALTHAUS gewählte Systematik. Auch wenn zugegeben ist, dass die Einordnung der einzelnen Erlasse unter die vom Herausgeber ins Auge gefasste Systematik alles andere als leicht ist, verwundert doch die Einordnung des einen oder anderen Dokuments. Warum findet man z.B. die Haushälterinnen (H. 4.7) im Abschnitt, der von den Rechten und Pflichten der Priester handelt? Die Würzburger Synode wird der kirchenrechtliche Laie vermutlich im Kap. A unter der Rubrik „Überdiözesane Ebene“ suchen; sie steht aber unter B. 9 (Diözesane Ebene), weil die Beschlüsse der Synode durch den jeweiligen Diözesanbischof in Kraft gesetzt werden mussten. Man könnte sich die Systematik auch anders vorstellen – als Anregung für die bereits ins Auge gefasste Neuauflage: 1. Verfassung der Kirche (Organisationsstrukturen und Ämter auf den verschiedenen überdiözesanen und diözesanen Ebenen einschließlich Personal, Vereine, Verbände, Ordensgemeinschaften ...). Hierzu die Anmerkung: Die Übersetzung der Ap. Konst. *Germanicae Gentis* (B. 1.12) sollte als Übernahme aus dem Amtsblatt gekennzeichnet werden, um klar zu stellen, warum z.B. die Päpstl. Bulle *Cum gaudio et spe* (B. 1.15) nicht deutsch abgedruckt ist – sie war im Amtsblatt nicht übersetzt. 2. Sendung der Kirche (Verkündigung und Lehre, Gottesdienst und Sakramente, andere gottesdienstliche Formen, Caritas, Ökumene, Erziehung und Bildung ...). 3. Verwaltung und Vermögen – aufgrund der Fülle von gerade in diesem Bereich erlassenen Bestimmungen sollte man dieses Kapitel selbstständig behandeln lassen, allerdings die Kirchensteuer hinzunehmen. 4. Kirche und Staat. 5. „Sonstiges“, um auch noch jene Vorschriften unterzubringen, deren Zuteilung sich nirgendwo sonst als sinnvoll erweist. Ein Vorteil dieser Gliederung wäre, dass das umfangreiche Kapitel „E. Verwaltung“ mit seinen vielen technischen Details nicht vor den Dokumenten über die Grunddienste der Kirche stünde und so das Wesen der Kirche auch schon in der Gliederung des Werkes besser zum Ausdruck käme.

Noch eine Bemerkung zum Abschnitt A. 2 „Verträge zwischen Staat und Kirche“: In der Fußnote zur Überschrift ist zu lesen, dass der jeweilige Vertragstext nur in deutscher Sprache abgedruckt wurde. Dies scheint sich auf den gesamten Abschnitt zu beziehen. Allerdings werden auch Verträge und Vereinba-

rungen aufgeführt, die ausschließlich in deutscher Sprache existieren. Der Hinweis auf den Verzicht des Abdrucks eines nichtdeutschen (z.B. italienischen) Vertragstextes sollte daher besser unmittelbar beim betreffenden Vertragswerk vermerkt werden.

Keine Frage ist, dass ALTHAUS wiederholt ein äußerst verdienstvolles *opus grande* geschaffen hat, das sich für die Praxis als segensreich erweisen wird. Eine nur thematische Zusammenstellung der Erlasse unter Angabe der Fundstelle und erschlossen durch ein Register als Alternative könnte sicher nicht die gleichen Dienste erweisen wie die vorliegende Rechtssammlung, die freilich aus Gründen der Vollständigkeit auch das eine oder andere weniger bedeutsame Dokument enthält. Nicht nur die Praktiker vor Ort werden aus der Sammlung reichen Nutzen ziehen, sondern auch die Wissenschaftler. Denn sie lassen sich von dem dem Umfang des Werkes angemessenen Preis von 98,00 DM nicht abschrecken und werden dann manchen Leckerbissen finden wie z.B. die Wahlordnung für die Pfarrerwahl auf Grund von Gewohnheitsrecht (D. 2.22) von 1999.

Andreas WEIB und Stefan KORTA, Eichstätt

\* \* \*

**24. FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO: INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, Cuadernos doctorales: derecho canónico - derecho eclesiástico del Estado: excerpta e dissertationibus in iure canonico, Nr. 18. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2001. 404 S., ISSN 0214-3100.**

Seit der Promulgation des *Codex Iuris Canonici* im Jahre 1983 veröffentlicht die kirchenrechtliche Fakultät der Universität von Navarra jedes Jahr einen Band mit umfangreichen Auszügen aus den besten Doktorarbeiten, die in den vorangegangenen Jahren verteidigt wurden. Die einzelnen Arbeiten werden nach einem festgelegten Schema geboten. Der Titel wird möglichst dem Auszug angepasst. Der Titel der Gesamtdissertation wird aber in der Fußnote genannt, dazu der Name des Doktorvaters und das Datum der Thesenverteidigung. Nach einem gedrängt gedruckten Inhaltsverzeichnis des Auszugs folgt der Auszug selbst mit Einführung, mehreren Kapiteln und Schluss. Er bildet eine in sich geschlossene Einheit. Die wichtigste Bibliographie und das Inhaltsverzeichnis der Gesamtarbeit, beide wieder in einem sehr gedrängten Druck, bilden den Abschluss. Jeder Auszug umfasst durchweg 40 bis 50 Seiten.

Der hier nun vorliegende Jahresband beinhaltet neun Arbeiten: Wojciech LIPKA, *La separación canónica: una propuesta de recuperación* (S. 15-74); Jorge GARCÍA MONTAGUD, *Ludopatía y otras adicciones: su tratamiento*

*jurisprudencial* (S. 75-102); Pedro ÁLVAREZ DE TOLEDO, *Sistema supletorio y tolerancia: configuración del sistema matrimonial español entre los años 1956-1969* (S. 103-146); Arcadio BARBER PONT, *Cauces de confirmación del Magisterio ordinario y universal* (S. 149-194); Manuel Enrique GONZÁLEZ MARTÍNEZ, *Reflejos más significativos del derecho de los laicos a estudiar y enseñar ciencias eclesiológicas en los estudios de los canonistas del siglo XIX* (S. 195-239); Rafael ACOSTA SANABRIA, *Cláusulas de estilo relativas a la instrucción religiosa y a los centros de enseñanza religiosa en los concordatos latinoamericanos* (S. 241-279); Zbigniew TRACZ, *Consagración episcopal sin mandato pontificio: estudio penal-canónico* (S. 283-332); Isaías Antonio D. TIONGCO, *La naturaleza de la potestad en los institutos religiosos a la luz de las codificaciones de 1917 y de 1983* (S. 333-363); José Luis RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos en la génesis del n.º 20 del decreto „Presbyterorum ordinis“* (S. 365-404).

Die ersten drei Arbeiten greifen Themen des Eherechts auf: Trennung von Tisch und Bett im Kirchenrecht, Spielleidenschaft und andere Süchte in der kirchlichen Ehejudikatur, ziviles Eherecht in Spanien nach dem Konkordat von 1953. Auf sie soll hier näher eingegangen werden.

LIPKA fragt nach der Möglichkeit einer Wiederbelebung der kanonischen Trennung der Ehepartner von Tisch und Bett. Dieses rechtliche Institut ist christlichen Ursprungs und wurde vom Christentum auch in zahlreiche andere Kulturen und Religionen übernommen. Aus bestimmten Gründen wird es den Eheleuten erlaubt, sich zu trennen, wobei sie aber weiterhin in der Ehe verbunden bleiben. Das II. Vatikanische Konzil griff diese Möglichkeit erneut auf, und auch der *Codex Iuris Canonici* erließ entsprechende Normen.

Es gilt zunächst, einen Konflikt zwischen *favor matrimonii* und *favor libertatis* oder *favor personae* zu vermeiden. Der *favor matrimonii* muss unangetastet bleiben. Sodann gilt es zu klären, welcher rechtlicher Sinn der Trennung zukommt. Während vor dem Vaticanum II die meisten Autoren die Meinung vertraten, das eheliche Zusammenleben gehöre nicht wesentlich zur Ehe, neigen nach dem Konzil die Autoren immer deutlicher dazu, das Zusammenleben für wesentlich zu halten. Auch der *Codex Iuris Canonici* verlangt das eheliche Zusammenleben, es sei denn, legitime Gründe würden davon entschuldigen. Daraus ergibt sich, dass die Trennung nicht den Sinn einer Bestrafung haben kann, sondern lediglich den eines Heilmittels, das stets auf die Wiederaufnahme des ehelichen Zusammenlebens ausgerichtet bleiben muss.

GARCÍA MONTAGUD klärt, dass die Spielleidenschaft eine Sucht darstellt, und geht sodann auf die Rechtsprechung der Rota und anderer Gerichte bei Vorliegen von Suchterscheinungen ein. Zur Spielleidenschaft gibt es nur sehr wenige Beispiele. Gewöhnlich werden in diesem Falle die Ehen nach c. 1095 n.3, für

ungültig erklärt. Ähnlich verhält es sich auch bei Alkohol- und Drogenabhängigkeit.

ÁLVAREZ DE TOLEDO weist darauf hin, dass der Artikel 42 des spanischen *Código Civil* bestimmt, dass nur denen die Möglichkeit zur zivilen Eheschließung offen steht, die sich nicht zur katholischen Kirche bekennen. Dieser Grundsatz wurde zum ersten Mal in einem königlichen Dekret vom 9. Februar 1875 festgesetzt, und er gilt auch nach dem Konkordat von 1953. Spanien ist ein konfessionsgebundener Staat. Das Normale ist die kanonische Eheschließung, die volle zivile Wirkung besitzt. Die Möglichkeit einer zivilen Eheschließung ist lediglich in einem *derecho civil subsidiario o supletorio* enthalten. Dieses *derecho subsidiario o supletorio* ist nicht als ein *derecho facultativo* zu verstehen. Ein *derecho facultativo* wäre neutral und würde den Willen der Eheschließenden bezüglich der Form der Eingehung der Ehe respektieren, ohne der einen Form den Vorzug zu gewähren, die andere dagegen lediglich für außergewöhnliche Fälle vorzusehen. In der heutigen konkreten Praxis nähert sich jedoch das *derecho subsidiario o supletorio* immer mehr einem *derecho facultativo*. In den Jahren 1956 bis 1969 war die Praxis dagegen noch sehr streng.

Das Konkordat wurde am 27. August 1953 unterzeichnet und am 27. Oktober des gleichen Jahres ratifiziert. Es legte fest: „Der spanische Staat erkennt der kanonisch geschlossenen Ehe volle zivile Wirkung zu ... Der spanische Staat erkennt die ausschließliche Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte und Dikasterien für die Prozesse der Nichtigkeit der kanonischen Ehe und der Trennung der Eheleute sowie für die Dispens von der nicht vollzogenen Ehe und für die Ausübung des Privilegium Paulinum an ... Im Allgemeinen erhalten alle gerichtlichen Urteile, alle administrativen Beschlüsse und alle Dekrete, die von kirchlichen Autoritäten im Rahmen ihrer Zuständigkeiten erlassen wurden, auch zivile Wirkung, wenn sie den zuständigen Autoritäten des Staates mitgeteilt wurden, welche letztere ihnen zudem ihre Unterstützung für die Durchsetzung gewähren“ (Art. 23-24).

In einem Dekret vom 26. Oktober 1956 sowie in einem zusätzlichen Rundschreiben vom 2. April 1957 wurde die zivile Gesetzgebung den Richtlinien des Konkordates angepasst. Am 24. April 1958 wurde zudem der Art. 42 des *Código Civil* neu formuliert: „Das Gesetz kennt zwei Klassen von Eheschließungen: die kanonische und die zivile. Die Ehe muss kanonisch geschlossen werden, wenn wenigstens einer der Eheschließenden sich zum katholischen Glauben bekennt. Die zivile Eheschließung wird gestattet, wenn nachgewiesen wird, dass keiner der Eheschließenden sich zum katholischen Glauben bekennt.“ Damit war eine weitgehend eindeutige und einheitliche Durchführung der Prinzipien gesichert. Das änderte sich mit einem neuen Dekret vom 22. Mai 1969, das die religiöse Neutralität des spanischen Staates bestimmte. Von

jetzt an gewann die Gesetzgebung zur zivilen Eheschließung zumindest in der konkreten Praxis immer mehr die Stellung eines *derecho facultativo*.

Der Band ist durchaus gehaltvoll. Wünschenswert wäre aber eine etwas solidere Buchbindung. Bereits nach dem Studium von wenigen Beiträgen beginnt sich der Einband zu lösen.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

\* \* \*

**25. FELSER, Georg, *Inkonsistenzen zwischen Selbstbild und der Wahrnehmung durch den Partner: Bedingungen der interpersonellen Wahrnehmung und ihr Zusammenhang mit der Partnerschaftsqualität.* (Psychologia Universalis, Bd. 18) Trier: Pabst Science Publishers 1998. 194 S., ISBN 3-934252-49-4.**

Der Autor Georg FELSER legt hier die Arbeit vor, mit welcher er an der Universität Trier zum Doktor der Naturwissenschaften, näherhin der Psychologie promoviert worden ist. Die Reihe, in welcher diese Dissertation veröffentlicht wird, hat sich eine hohe Marke gesetzt: Die Autoren müssen schon durch andere Beiträge in der Fachwelt oder durch Kongressarbeiten bekannt geworden sein. Als ein solcher Fachmann hat sich der Verfasser schon früher in der Partnerschaftspsychologie sowie der Trennungs- und Scheidungsforschung ausgewiesen. Derzeit arbeitet er an der Universität Halle-Wittenberg und nimmt Lehraufträge an mehreren anderen Hochschulen wahr.

Im Zentrum der hier vorgelegten psychologischen Untersuchungen stehen Partnerschaften, also intime Freundschaftsbeziehungen. Dort gelten bekanntlich in den sozialen Interaktionen besondere Maßstäbe und es werden differenziertere Ansprüche erhoben als in anderen sozialen Beziehungen. Intuitiv weiß man, dass die Erwartungen generell höher liegen und damit auch die Gefahren der Enttäuschungen häufiger gegeben sind. Bestimmte Störungen dieser intimeren sozialen Interaktionen müssen bei einem gewissen Schweregrad beinahe notwendig zur Trennung dieser Partnerschaft, also zur Scheidung im allgemeinsten Sinne führen.

Der Autor arbeitet zentral mit dem Begriff der Verkennung. Es geht ihm um das Verhältnis zwischen der Selbstbeschreibung einer Person und der Beschreibung, von der er annimmt, dass sie sein Partner von ihm in innerlicher Überzeugung hat und auch äußert. Es wurde eine Fragebogenstudie an 105 Paaren durchgeführt, wobei im Juni 1996 an der Hauptstudie 73 Paare teilnahmen. Schon die Größe der untersuchten Gruppe macht damit diese Arbeit zu einer Ausnahmerecheinung.

Im positiven Bereich wurde etwa nach solchen Merkmalen gefragt, wie attraktiv, intelligent, selbstsicher, beherzt, sinnlich oder einfühlsam. Im negativen Bereich standen unter anderem Bezeichnungen zur Debatte wie jähzornig, geizig, nachtragend, habgierig, boshaft. Zu diesen und anderen Merkmalsbegriffen wurden die einbezogenen Personen gefragt: 1. Wie würde ihr Partner sie beschreiben? 2. Wie würden sie sich selbst beschreiben? 3. Wie würde ihr Partner sich selber beschreiben? 4. Wie würden sie Ihren Partner beschreiben? Schon bei ganz alltäglicher Betrachtung drängt sich der Eindruck auf, dass es zwischen den unterschiedlichen Kategorien zu erheblichen Spannungen kommen kann, wenn nicht gar kommen muss. Wenn dann ein bestimmtes Maß von Divergenzen erreicht wird, ist zu erwarten, dass an Trennung in dieser Partnerschaft oder Freundschaft gedacht wird, oder Trennung vollzogen wird. Von hier aus gehen beim Leser der Untersuchung die Gedanken in Richtung Ehescheidung und mögliche Pfade auf sie hin, die bisher noch nicht in den Blick der Psychologen und Anthropologen gekommen sind.

Das Ergebnis dieser methodisch außerordentlich sorgfältigen psychologischen Facherörterung mit Vorstellung der Theorie, Abgrenzung gegen schon vorgelegte Arbeiten und überzeugenden Auswertungen der Fragebogen, bringt eine Überraschung. Das eigentlich Problematische sind nicht die Negativverkennungen, wie sie der Autor nennt. Die Diskrepanzen in positiver Richtung, was also in dieser Arbeit Positivverknennung genannt wird, erweist sich für die betroffenen Personen als besonders unangenehm und somit für die Beziehung in der sie vorkommen, als problemträchtig.

Die genauere psychologische Untersuchungsarbeit hebt ins Licht, was die Alltagserfahrung nur bisweilen und nur ahnend vermuten lässt: Eine Positivabweichung wird zwar im allgemeinen als angenehm und schmeichelhaft erlebt, eine Negativabweichung zwischen dem eigenen Urteil und dem des Partners als unangenehm. Wenn es sich nun aber um Merkmale handelt, die sich der beschriebene Partner selbst mit hoher Gewissheit zuschreibt, werden Positivabweichungen im Urteil des anderen Grund zu starken negativen Gefühlen. So geschieht es, wenn jemand sich selbst ganz und gar nicht als heiter und gesellig werten kann, der Partner ihm diese Einstellung und Lebenspraktiken in herausragendem Maße zuschreibt.

Vor allem kommt im betroffenen Partner die Ansicht auf, durch das Urteil und die damit verbundenen Erwartungen des anderen überfordert zu werden. In der beurteilten Person steigen darüber hinaus Befürchtungen auf, dass der Partner seine Zuwendung ganz wesentlich aufgrund seiner übertriebenen oder gar falschen positiven Meinung leistet. Wer sich so beurteilt fühlt, erwartet, dass er früher oder später den anderen enttäuscht, und das in dem Maße, wie der andere ihn überschätzt. Auch kann die abweichende Meinung des Partners über die Qualitäten dessen, über den er sich eine Meinung bildet, dem so betroffe-

nen Partner das Gefühl geben, der andere kenne ihn gar nicht genug, um ihn tatsächlich um seiner selbst willen und in seiner wirklichen Realität zu schätzen. Soweit die überraschenden Perspektiven, welche diese Untersuchung aufzeigt.

Wer nun etwa in Ehe- und Scheidungsprozessen mit Distanzierungsvorgängen zwischen Partnern befasst wird, sieht sich genötigt, aufgrund dieser verifizierten Erkenntnisse seine menschenkundlichen Sichten differenzierend auszuweiten. Manche Entfremdung zwischen Partnern, manche Absetzungs- und Vermeidungsstrategie, welche schließlich zu einer vollen Abkehr von einem Mit-einander und zu nicht mehr zu überbrückender Distanz zu einem Partner führen, werden hier erklärbar. In der bisher so nicht bekannten und in ihrer negativen Wirkung beschriebenen „Verkennung“ als Anfang einer Partnerschaft kann in bestimmten Fällen eine echte Eheunfähigkeit gegeben sein. Die psychischen Sachverhalte, die in der vorliegenden Studie nachgewiesen werden, mögen sich bei der ersten Kenntnisnahme und auch noch bei näherem Nachsehen als kompliziert darstellen, aber im psychischen Bereich ist gar nichts unkompliziert. Kenntnisse dieser Differenziertheiten können an manchen Stellen helfen, zwischenmenschliche Ordnungen, auch Ordnungen rechtlicher Art herzustellen oder wiederherzustellen.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**26. FILMER, Fridjof, *Das Gewissen als Argument ins Recht.* (Schriften zum Öffentlichen Recht Bd. 808), Berlin: Duncker und Humboldt 2000, 333 S.**

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil hat den Begriff des Gewissen ins Recht zum Gegenstand. Einleitend stellt der Verfasser die Diskussion um den Abbruch der Schwangerschaft, d.h. die Abtreibung, dar, in der das Gewissen häufig bemüht wurde. Der Verfasser stellt richtig fest, dass dabei der Begriff des Gewissens „mit verschiedensten Zielrichtungen und Bedeutungen“ gebraucht wurde (S. 14). Es ist offenkundig, dass die Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland in weitem Umfang kein gemeinsames Wertesystem mehr besitzt. Im Spiel der Mehrheiten, auf dem die parlamentarische Demokratie beruht, hat nur das ethische Minimum Aussicht auf gesetzgeberischen Konsens. Das individuelle „Gewissen“ tritt als Beurteilungsmaßstab an die Stelle des staatlichen Rechts. Die geistige und ethische Verwirrung unseres Volkes ist auf einem Tiefpunkt angekommen. Die schlimmen parlamentarischen Kräfte, die den Abbau der Sittlichkeit im Recht betreiben, sind die Speerspitze von Auffassungen, die in der Bevölkerung, vor allem durch das verhängnisvolle Wirken der meisten Massenmedien, immer mehr um sich grei-

fen. Als Minimum an inhaltlicher Bestimmung soll nach dem Verfasser das Gewissen „das reflexiv auf das eigene Verhalten gerichtete Bewusstsein von Gut und Böse“ bezeichnen (S. 31). Wenn das Recht sich auf das Gewissen bezieht, zielt es auf eine außerrechtliche Normalität. Die Rechtsordnung verweist einmal auf das Gewissen, wenn sie auf die einzelnen Rechtsunterwerfungen einwirken will, um auf diese Weise eine rechtliche Verhaltensregel zu verstärken (S. 35-67). Man versucht, Rechtspflichten zu verinnerlichen. Der säkularisierte Staat ist aber gar nicht mehr fähig, von den Bürgern mehr zu fordern als äußeren (und äußerlichen) Gesetzesgehorsam. Der Staat, der keine Moral hat, kann auch keine Moral bei seinen Bürgern verlangen. Die häufig in Rechtsvorschriften anzutreffende Formel, „nach bestem Wissen und Gewissen“ Auskunft zu geben, hat lediglich die Bedeutung einer Ermahnung. Die immer stärker werdende Entsittlichung des Rechtes in der Bundesrepublik Deutschland konnte den Hinweis auf das Gewissen nicht unberührt lassen. Träger öffentlicher Aufgaben werden mit dem Rekurs auf das Gewissen zu verantwortlichem Handeln aufgerufen. Sie sollen damit zusätzlich durch ungeschriebene Normen gebunden werden. Im Rahmen der gesetzlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruches dient der Verweis auf das „Gewissen“ dem Rückzug des Rechts aus dieser Materie, auch wenn dieser Rückzug verbal verschleiert wird. Der Kreis dessen, was der Staat als (zu vermeidendes) sittliches Unrecht ansieht, ist in den letzten Jahrzehnten immer mehr geschrumpft, während lächerliche Sachverhalte (z.B. im Parteiengesetz) kriminalisiert wurden, und zwar aus reinen Zweckmäßigkeitserwägungen. Was im Bereich des Sexualstrafrechts vorgegangen ist, spottet jeder Beschreibung.

Die zweite Funktion, welche der Verweis auf das Gewissen in der Rechtsordnung erfüllt, ist darin gelegen, dass es dort ergänzend eintreten soll, wo der Staat Rechtsregeln nicht treffen kann oder will (S. 67-82). Man erinnert sich an die Gewissensunterworfenheit der Abgeordneten des Bundestags gemäß Art. 38 I GG. Dieser Passus des Grundgesetzes hat hauptsächlich den Zweck, die Abgeordneten vor dem Zwang zur Begründung ihrer Entscheidungen und von der Pflicht zur Ablegung von Rechenschaft für sie freizustellen, obwohl der Verfasser hier anderer Ansicht ist (S. 70f); er meint, durch die Bestimmung werde die Begründungspflicht verstärkt. Gewissen setzt stets eine Instanz voraus, vor der sich sein Träger verantworten muss. Diese Instanz muss außerhalb seiner sein. Die Erklärung des Art. 38 I GG als Pflicht zur Orientierung am Gemeinwohl ist leerlaufend, weil keine Einigkeit über den Begriff des Gemeinwohls besteht. Letztlich bleiben für das Gewissen keine anderen Maßstäbe übrig als die gesetzlichen Wertungen der Rechtsordnung. Auch im ärztlichen Bereich dient der Verweis auf das Gewissen gelegentlich als Ersatz für eine Steuerung des Verhaltens durch die Gesetze. In manchen Fällen steht das individuelle Gewissen des Bürgers gegen verhaltenslenkende Rechtsnormen des Staates (S. 82-89). Gelegentlich trägt der Gesetzgeber dieser Tatsache



Rechnung, indem er eine Ausnahmeregelung in der Form einer Freistellungsnorm schafft. Nach Art. 4 III GG darf niemand gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Art. 4 I GG erklärt die Freiheit des Gewissens für unverletzlich.

Mit diesen Ausführungen hat der Verfasser den Punkt erreicht, wo der zweite Teil seiner Darstellung ansetzt, nämlich das Grundrecht der Gewissensfreiheit. Es ist im System der durch die Verfassung gewährleisteten Grundrechte einigermäßen sperrig. Das Prinzip der Gewissensfreiheit ist im Laufe der Jahrhunderte immer mehr ausgeweitet worden. In Deutschland wurde es zum Rammbock der Entchristlichung des Staates. Vor allem auf ethischem Gebiet wird die Gewissensfreiheit bemüht, um immer weitere Gebiete aus der rechtlichen Regelung herauszunehmen und dem Belieben des Einzelnen zu überlassen. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit stellt insofern eine Besonderheit dar, als sich das Gewissen sachlich nicht einschränken lässt; es kann alle Gegenstände zu seiner Sache erklären. Die höchsten Gerichte sehen den Zweck von Art. 4 I GG darin, die psychische Unversehrtheit des Menschen zu schützen. Manche Autoren suchen die Gewissensfreiheit als Abwehrrecht, andere als Leistungsrecht zu erfassen. Die Verfassung des Landes Brandenburg sieht vor, dass, wenn Bürger staatsbürgerliche Pflichten aus Gewissensgründen nicht erfüllen können, das Land im Rahmen des Möglichen Alternativen eröffnet. Der Verfasser konstruiert die Gewissensfreiheit im Rahmen des abwehrrechtlichen Grundmodells. Als Schutzgut gelten die Entfaltung und Erhaltung der Persönlichkeit, die individuelle Gewissensbefähigung und die Unverletzlichkeit des Kerns der Persönlichkeit. Manche sehen in dem Grundrecht die Freiheit des Einzelnen verbürgt, nach seinem persönlichen Bewusstsein vom sittlichen Guten und Bösen zu handeln. In den meisten tatsächlich vorkommenden Fällen geht es um ein Unterlassen des Grundrechtsträgers, der ein staatlich gebotenes Verhalten verweigert. In weiteren Ausführungen steckt der Verfasser den Schutzbereich der Gewissensfreiheit ab und scheidet zahlreiche Fälle aus, die damit nichts zu tun haben. Wichtig sind die Ausführungen zur moralischen Verpflichtung durch das Gewissen, zur Unbedingtheit der Gewissenspflicht und zu ihrer Existentialität, zum Verhältnis von Gewissensfreiheit und Gewaltmonopol des Staates und zu Gewissensfreiheit und persönlichem Verantwortungsbereich. Schrankenlos ist die Gewissensfreiheit nicht; es gibt verfassungsimmanente Schranken, die Rechte Dritter und die Gewissensfreiheit Dritter. Schrankengesetze unterliegen dem Gebot der Verhältnismäßigkeit. Gewissenskonflikte sind zunächst durch zumutbare bzw. tragbare Verhaltensalternativen zu lösen. Führt dieser Weg nicht zum Ziel, ist das rechtliche geforderte Verhalten daraufhin zu prüfen, ob es für den Grundrechtsträger zumutbar oder für den Staat verzichtbar ist.

Die Arbeit des Verfassers behandelt einen subtilen Gegenstand auf hohem Niveau. Seine Bemühung, dem Grundrecht der Gewissensfreiheit gerecht zu werden, ist anerkennenswert. Rechtsprechung und Literatur sind umfassend herangezogen. Doch seine Ausführungen ändern nichts an den tatsächlichen Verhältnissen in der Bundesrepublik Deutschland. Wie ist die Lage? Die meisten Menschen wissen gar nicht, was „Gewissen“ ist. Sie verstehen darunter das Belieben. Da sie sich nicht von der höchsten Instanz, Gott, in Anspruch genommen wissen, gibt es für sie auch keine unbedingte Verpflichtung. Erlaubt ist, was gefällt. Nichts ist biegsamer als das, was viele Menschen unter „Gewissen“ verstehen.

Georg MAY, Mainz

\* \* \*

**27. GATZ, Erwin (Hrsg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198-1448*. Ein biographisches Lexikon. Berlin: Duncker und Humblot 2001. 926 S., ISBN 3-428-10303-3.**

Mit diesem Band wird das von Erwin GATZ herausgegebene Lexikon über die Bischöfe im Heiligen Römischen Reich bzw. in den deutschsprachigen Ländern abgeschlossen. Für Ende des Jahres 2001 ist als Ergänzungsband zu dem historischen Bischofslexikon der Band „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder seit 1945“ angekündigt. Man muss hoffen, dass mit der Nähe zur Gegenwart nicht die Neigung zur Hagiographie zunimmt; gewisse Biographien der jüngsten Zeit sind hier warnende Beispiele. Während die drei vorher erschienenen Bände die Hilfsbischöfe einbezogen, fehlen sie in diesem Band. Die Schwierigkeiten, die sich ihrer Erfassung stellen, sind jedem Kenner der Verhältnisse bewusst. Ähnlich steht es um die in diesem Band ebenfalls fehlenden Generalvikare, die bekanntlich später auftraten als die Weihbischöfe. Der Band stellt die Bischöfe der Bistümer vor, die 1198 bis 1448 zum Römischen Reich gehörten. Insgesamt sind 67 Diözesen einbezogen. Über die räumliche Ausdehnung der einbezogenen Bistümer kann man verschiedener Ansicht sein, doch vermag GATZ die von ihm vorgenommene Grenzziehung zu begründen. Die Nichtaufnahme von Aquileja wird man bedauern. Für Konstanz scheint sich kein Autor gefunden zu haben, so dass der Herausgeber einspringen musste. Besonders anzuerkennen ist, dass es GATZ gelungen ist, für die slawischen Bistümer Autoren heranzuziehen, die der slawischen Sprachen mächtig sind. Erfreulich ist auch z.B. die ausführliche Behandlung der Bischöfe der Diözese Naumburg sowie der Bistümer in den baltischen Staaten. Was zu den einzelnen Bischöfen aufgenommen werden sollte bzw. konnte, wird meist dem Informationsbedürfnis der Leser genügen. Bei den Fürstbischöfen wird sowohl auf ihre geistliche Tätigkeit als auch auf ihre Regierung eingegangen, was gewiss berechtigt, ja erforderlich ist. Die jurisdiktionelle Tätigkeit der Bischöfe

ist jedoch bei den meisten Autoren stiefmütterlich behandelt. Fragen könnte man, weshalb nicht bei allen Bischöfen, die niemals die Priesterweihe empfangen, vorhergehende Stufen des Ordo mitgeteilt werden. Der außerordentlich verschiedene Kenntnisstand bezüglich der einzelnen Bistümer bzw. Bischöfe hat selbstverständlich seine Spuren in dem Werk hinterlassen. Ein Lexikon dieser Art will nicht neue Ergebnisse der Forschung vorlegen, sondern möglichst den Stand der Forschung widerspiegeln. Soweit ich zur Beurteilung in der Lage bin, meine ich, dass dieses Ziel erreicht ist. Die Anordnung der einzelnen Lebensbilder geschieht nach Bistümern. Dieses Verfahren bietet den Vorteil, dass man die Bistumsgeschichte meist in chronologischer Folge darbietet. Freilich wird die Reihe der Bischöfe einer Diözese unterbrochen, wenn ein Bischof nacheinander zwei Bistümer innehatte und bei jenem behandelt wird, in dem er starb, wie z.B. Peter ASPELT. Am Schluss ist eine Karte beigegeben, die eine Übersicht über die behandelten Bistümer verschafft. Hier liegt ein Nachschlagewerk von großem Wert vor. Dem Herausgeber, seinen Mitarbeitern und den Autoren gilt der Dank der Wissenschaftler, in deren Arbeitsgebiet die katholische Hierarchie des beschriebenen Zeitraums fällt. Das Verzeichnis der Quellen und der Literatur, das dem Band vorangestellt ist, stellt eine achtenswerte Leistung dar. An dem umfangreichen Literaturverzeichnis ist zu rühmen, dass die Vornamen der Verfasser ausgeschrieben sind, was bekanntlich in nicht wenigen Fällen vor Verwirrung schützt. Das Prinzip, ältere Titel nicht zu nennen, sofern sie aus der jüngeren Literatur leicht zu erheben sind, ist allerdings fragwürdig; denn über den Wert einer Veröffentlichung entscheidet nicht das Erscheinungsdatum, sondern deren Aussagekraft. GATZ kündigt einen Ergänzungsband an, der die Geschichte der Bistümer, die in seinem Werk erfasst sind, darstellen soll. Darauf darf man gespannt sein.

Georg MAY, Mainz

\* \* \*

28. GERINGER, Karl-Theodor / SCHMITZ, Heribert (Hrsg.), *Communio In Ecclesiae Mysterio*. Festschrift für Winfried AYMANS zum 65. Geburtstag. St. Ottilien: EOS-Verlag 2001. XIV u. 748 S., ISBN 3-8306-7082-6.

Zu den Schwerpunkten der langjährigen Forschertätigkeit des Geehrten zählt das Bemühen um eine vertiefte theologische Grundlegung des Kirchenrechts, womit er ein Erbe seines Lehrers Klaus MÖRSDORF angetreten hat. Ein besonderer Verdienst gebührt dem Vorstand des früheren, inzwischen umbenannten Münchener Kanonistischen Instituts aufgrund der Fruchtbarmachung der *Communio*-Theologie des II. Vatikanischen Konzils für das kanonische Recht. Der Titel der vorgelegten Festgabe deutet also gleichsam auf das Programm des wissenschaftlichen Wirkens des Jubilars hin. Mitgewirkt haben an dieser

38 Kirchenrechtler zumeist aus dem deutschsprachigen Raum, die sich ihm als Schüler, Kollegen und Freunde verbunden wissen. Ihre Beiträge (abgedruckt in alphabetischer Folge der Autorennamen) betreffen die unterschiedlichsten Sparten des katholischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts. Dem Bereich Ehe- und Prozessrecht, also dem Schwerpunkt von DPM, sind indes nur drei Aufsätze zuzuordnen. Auf diese soll nachfolgend zunächst schwerpunktartig eingegangen werden, um dann die übrigen kurz vorzustellen. - Der Festschrift vorangestellt ist eine Würdigung AYMANS durch die Herausgeber (S. XI-XIV). Den Abschluss bilden das Schriftenverzeichnis des Geehrten (S. 725-748) - das geplante Erscheinungsjahr der Bände III und IV des Lehrbuches *Kanonisches Recht* zu erfahren, wäre interessant gewesen - sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiter der Festschrift (S. 745-748).

Sabine DEMEL, Ordinaria an der Universität Regensburg, behandelt *Die sakramentale Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. Ein Beitrag zur Diskussion über die Trennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament* (S. 61-81), eine Thematik, mit der sie sich bereits mehrfach befasst hat. Ausgehend von den Erwägungen des Jubilars bezüglich einer ekklesiologisch begründbaren Trennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament führt sie aus, die heutige Unterscheidung lediglich zwischen sakramentaler und Naturehe genüge nicht. Die Berücksichtigung des Verständnisses der Ehe in den getrennten kirchlichen Gemeinschaften fordere eine weitergehende Differenzierung. So müsse es unter Christen auch gültige Ehen geben, die nicht zugleich Sakrament seien. Zudem fände der persönliche Glaubensakt beim Eheabschluss bislang keine Berücksichtigung. Daher entwirft DEMEL eine gestufte Identität von Ehevertrag und Vollsakrament der Ehe und postuliert die Anerkennung der zivilen Eheschließung als einer kirchlich gültigen. - Es bleiben indes Anfragen: Kann der Kirchenaustritt nach staatlichem Recht tatsächlich kommentarlos mit dem Abfall durch einen formalen Akt von der katholischen Kirche identifiziert werden (S. 69 Anm. 17)? Lassen sich aus der Rechtsfigur der Noteheschließung Aspekte für eine Stützung oder ein Hinterfragen der Thesen der Verfasserin entnehmen? Kann man bei einer vor dem Standesbeamten eingegangenen Ehe tatsächlich von einer anfanghaft sakramentalen sprechen (S. 73), da der staatliche Gesetzgeber die Werte Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe durch das Scheidungsrecht *materialiter* ausgehöhlt hat? Anzumerken bleibt, dass der Begriff „evangelische Kirche“ (S. 79) aufgrund des Vorhandenseins verschiedener Bekenntnisse in Deutschland deren eigenem Selbstverständnis nicht hinreichend gerecht werden dürfte, und dass die Formulierung „vatikanische ... Lehre der Kirchengliedschaft“ (S. 62) zumindest missverständlich ist, da das Recht des Staates der Vatikanstadt eine solche nicht entfaltet.

**Stephan HAERING**, Professor für Kirchenrecht an der LMU München, geht in seinem Beitrag *Eine neue Eheprozessordnung? Streiflichter zu einem Gesetzesentwurf* (S. 157-174) auf den im Jahre 1999 an verschiedene Bischofskonferenzen gesandten Entwurf einer neuen EPO ein. Es wird damit erstmals einer interessierten Öffentlichkeit ein näherer Einblick in Gestalt und Inhalt des geplanten Projektes gegeben. Nach einleitenden Bemerkungen zur Bedeutung der EPO von 1936 weist der Autor auf das nach Inkrafttreten des CIC/1983 bestehende Desiderat hin und stellt Zusammensetzung und Auftrag der 1996 beim Hl. Stuhl eingerichteten Kommission vor. Den Schwerpunkt bilden der bereits genannte Entwurf, dessen Gliederung und Quellen, insbesondere aber eine Reihe inhaltlicher Aspekte, wobei der Verfasser eine Reihe bestehender Desiderate und Anwendungsschwierigkeiten zutreffend aufzeigt, die eine gediegene Kenntnis der Gerichtspraxis anzeigen. Eine neue EPO sei sicher eine Hilfe für die kirchlichen Gerichte in aller Welt, die fast ausschließlich mit Ehenichtigkeitsverfahren befasst seien, doch sollten verschiedene Regelungen noch einmal überdacht werden.

Der polnische Kanonist **Bronislaw Wenanty ZUBERT** befasst sich mit *Bisexualität und Ehekonsensfähigkeit* (S. 699-723) und richtet damit in Konkretisierung des c. 1095 CIC das Augenmerk auf ein in der kirchlichen Judikatur vereinzelt anzutreffendes Themenfeld. Der Begriff Bisexualität werde in der Sexualwissenschaft unterschiedlich definiert, so dass der Kanonist nicht auf eindeutige Grundlagen zurückgreifen könne. Kirchliches Lehramt und Kanonistik hätten sich wiederholt zur Homosexualität geäußert, nicht aber zur Bisexualität, doch seien die Aussagen zu ersterer analog auf letztere übertragbar. Damit die Bisexualität einen gültigen Eheabschluss verhindere, sei ein Kausalzusammenhang zwischen dieser und einem Defekt des Urteilsvermögens bzw. der Unfähigkeit zur Verwirklichung des Konsensgegenstandes vonnöten. Jeweils zu eruieren seien Schwere, Antezedenz, Perpetuität und Absolutheit der Bisexualität. Wie bei der Homosexualität sei zu prüfen, ob die betreffende Person zur Führung einer ganzheitlichen Lebensgemeinschaft (vgl. GS, Art. 48-52) in der Lage ist. Schwere Bisexualität mache zur Schaffung und Führung einer tiefen, intimen Lebensgemeinschaft unfähig und sollte daher als eigenständige Ursache psychischer Ehekonsensunfähigkeit gelten (S. 722).

Einen ersten inhaltlichen Schwerpunkt der Festschrift bilden sieben Beiträge zu Aspekten des Lehr- und Verkündigungsrechts. **Péter ERDÖ** äußert sich *Zur verschiedenen Natur der einzelnen Kompetenzen der Bischofskonferenz. Kanonistische Anmerkungen über den Apostolischen Brief „Apostolos suos“* (S. 83-95). Aufgrund dieses Dokumentes könne eine Bischofskonferenz mit authentischem Charakter lehren, sei es aufgrund einstimmigen Beschlusses, sei es aufgrund mehrheitlichen Entscheides mit Rekognition des Hl. Stuhles. Eine Schwierigkeit resultiere jedoch aus der möglichen Mitgliedschaft von Nicht-

Bischöfen in der Bischofskonferenz. - **Georg GÄNSWEIN** erörtert „*Episcopi authenticum sunt fidei doctores et magistri*“. Ein Beitrag zu Werdegang und Interpretation von c. 753 (S. 97-115). Die Lehrautorität der Bischofskonferenzen sei während der Redaktionsarbeiten zu c. 753 kontrovers erörtert worden. Der Begriff „authentisches Lehramt“ bezeichne in der heutigen Rechtssprache allgemein das Lehramt der Bischöfe, unabhängig von der verschiedenen Weise seiner Ausübung. Gehorsamsanspruch könnten deren lehramtliche Aussagen nur erheben, wenn sie nicht im Widerspruch zum Lehramt des Papstes stünden. - **Konrad HARTELT** behandelt *Die Teilnahme an der „Jugendweihe“ - ein Delikt gegen den Glauben? Anmerkungen zu den Strafsanktionen der katholischen Ordinarien in der DDR* (S. 175-197). Nach Einführung der Jugendweihe 1954 seien die Ordinarien mit der Problematik konfrontiert worden, wie Kindern bzw. Eltern zu begegnen sei, die an der Jugendweihe teilgenommen hätten. Die nach langem Ringen beschlossenen Sanktionen seien in der Pastoral immer wieder auf Schwierigkeiten gestoßen. - **Peter KRÄMER** geht der Frage nach *Wer sind die Träger des kirchlichen Verkündigungsdienstes?* (S. 247-267). Er befasst sich mit der Bedeutung des Begriffes Kirche in c. 747 (hierarchisches Lehramt oder Kirche als hierarchisch verfasste Gemeinschaft), geht auf das Schreiben *Ad tuendam fidem* ein und zeigt daraus resultierende Fragestellungen auf. Schließlich behandelt er die Lehrautorität der Bischofskonferenz auf der Grundlage des Motuproprio *Apostolos suos* vom 21. Mai 1998. - **Ludger MÜLLER** stellt die Frage *Zum Glauben verpflichtet? Anmerkungen zu c. 748 § 1 CIC* (S. 389-404), näherhin ob die dort angesprochene Pflicht eine rechtliche oder moralische sei. Er führt die Interpretationen verschiedener Kanonisten an und kommt nach Behandlung der Redaktionsgeschichte, des Konzilsdekretes *Dignitatis Humanae* und von Wesensmerkmalen einer rechtlichen Ordnung zu dem Schluss, dass es sich um eine rein moralische Pflicht handle. **Richard POTZ** nimmt Stellung *Zur Verfahrensordnung des Entzugs der Missio canonica in der österreichischen Rahmenordnung für Religionslehrer* (S. 405-415), wobei er insbesondere auf die vorgeschriebene „nachweisliche Mahnung“ eingeht. Für das kirchliche Verfahren seien auf jeden Fall rechtsstaatliche Mindeststandards zu gewährleisten. - **Andreas WEISS** behandelt *Lehre im Brennpunkt von Freiheit und Beanstandung. Bemerkungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. Juni 1997* (S. 669-697) und analysiert diese Verfahrensordnung vor dem Hintergrund der Umsetzung der Anmerkungen des Geehrten zu der Vorgängerregelung von 1971.

Verfassungsrechtlichen Themen widmen sich acht Autoren. **Franziskus BERZDORF** handelt über *Der Abtpräses und seine Vollmachten. Zum Verhältnis von allgemeinem Verbandsrecht des CIC und Eigenrecht der Kongregationen in der Confoederatio Benedictina* (S. 29-39). Nicht nur die Amtsbezeichnung des Vorstehers der verschiedenen Kongregationen divergiere, auch deren

Vollmachten seien sehr unterschiedlich ausgeprägt. - **Elmar GÜTHOFF** legt *Die Entwicklung der Gliedschaftslehre vom CIC/1917 bis zum CCEO* (S. 147-156) dar. Die Unterscheidung des II. Vaticanum zwischen *communio plena* und *communio non plena* bilde eine wesentliche Grundlage für die Gliedschaftslehre, deren Rezeption in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1983 und 1990 der Verfasser eingehend analysiert. - **Heribert HEINEMANN** überschreibt seinen Beitrag „*Quod omnes tangit ...*“ *Kanonistische Erwägungen im Anschluss an einen bedeutenden Rechtssatz* (S. 199-217), wobei er auf die Quellen des Rechtssatzes und dessen Applikation in den Codices des 20. Jahrhunderts eingeht. Dieser Rechtssatz sei zwar anfangs auch als demokratisches Grundprinzip verstanden worden, beziehe sich aber nach geltendem Recht nur auf kollegiale Akte. Veranschaulicht wird dessen Umsetzung an mehreren Beispielen. - **Herbert KALB** behandelt *Amt und Dienstverhältnis bei der Kündigung kirchlicher Laiendienstnehmer* (S. 220-232). Im Bereich der besonderen Dienste aufgrund Weihe oder kirchlicher Sendung liege sowohl ein Amts- als auch ein Dienstverhältnis vor, dessen jeweilige Vorschriften zu beachten seien. Grundlegende arbeitsrechtliche Bestimmungen fänden aber, soweit möglich, in den arbeitsvertragsrechtlichen Regelungen Umsetzung. - **Georg MAY** analysiert *Das „Hausrecht“ des Pfarrers bzw. des Kirchenrektors* (S. 363-387) und legt dezidiert Inhalt und Umfang der Hausgewalt der genannten Personen dar, deren Befugnisse das Hausrecht der staatlichen Rechtsordnung überschreiten. - **Ludwig SCHICK** geht ein auf *Die bischöfliche Visitation oder Pastoralvisitation im geltenden Recht und in den deutschsprachigen Diözesen* (S. 521-535). Nach Aufzeigen der gesamtkirchlichen Rechtsnormen, insbesondere des *Directorium de Pastoralis Ministerio Episcoporum* von 1973, gelangt er auf der Grundlage einer von ihm durchgeführten Befragung in den deutschen Diözesen zu dem Ergebnis, dass in einigen Bistümern über die Visitation grundlegend reflektiert werde. - **Heribert SCHMITZ** handelt über *Apostolische und Kanonische Visitatoren in Deutschland. Sonderformen der Heimatvertriebenenseelsorge in kirchenrechtlicher Sicht* (S. 537-572), deren Beauftragung und Rechtsstellung er eingehend beleuchtet. Die Anmerkungen bilden dabei eine wertvolle Fundgrube. Besonderes Interesse gelten Fragen im Kontext des Inkardinationsverhältnisses heimatvertriebener Kleriker. - **Jan VRIES** behandelt *Der Diakon. Kanonistische Anmerkungen zu seiner Weihe, verfassungsrechtlichen Position und kirchenamtlichen Funktion* (S. 609-627). Das II. Vaticanum habe eindeutig den sakramentalen Charakter des Diakonates gelehrt. Auch der Diakon handele *in persona Christi capitis*. Der Stand des Diakons selber sei zwar kein Kirchenamt, doch könne ihm ein solches übertragen werden, obgleich der Codex kein für den Diakon originäres vorsehe.

Unter historischem Aspekt verdienen folgende fünf Aufsätze Aufmerksamkeit: **Franz KALDE** zeichnet *Die Gründung des Kanonistischen Instituts München im Spiegel der Briefe Klaus Mörsdorfs an Martin Grabmann* nach (S. 233-246).

Noch bevor MÖRSDORF dem Ruf nach München habe folgen können, habe er die Gründung eines Kanonistischen Institutes dort geplant, das der Ausbildung von Kanonisten für die Praxis, der Heranbildung akademischen Nachwuchses sowie einer internationalen Profilierung des Kirchenrechts in Deutschland habe dienen sollen. - **Peter LANDAU** stellt in seinem Beitrag *Die Canones apostolorum im abendländischen Kirchenrecht, insbesondere bei Gratian* (S. 269-283), die bis ins Mittelalter kontroverse Diskussion um die Authentizität dieser Canones dar, um dann zu erhellen, warum sich bei GRATIAN nicht alle Canones finden. - **Titus LENHERR** analysiert *Die Freiheit zur „vita communis“ der Jerusalemer Urgemeinde. Ein anderer Blick auf „Due sunt, inquit, leges“ (Dekret Gratians C. 19 q. 2 c. 2)* (S. 305-333). Dieser Text betreffe allein die Freiheit eines Weltklerikers zum Klostereintritt bei Widerspruch des eigenen Bischofs und stehe historisch im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Regularkanoniker. - **Richard PUZA** befasst sich unter dem Titel *Rechtsmeinung und Rechtsfortbildung. Die Entscheidungen der Konzilskongregation (1563-1908)* (S. 463-479) mit der Geschichte derselben, ihrer Arbeitsweise und ihren Zuständigkeiten sowie deren Einfluss auf die Entwicklung des Kirchenrechts nach Trient bis zum CIC/1917. Gerade auf diesem Sektor eröffne sich der Forschung noch ein großes Feld. Leider verfügt der Beitrag über keine Fußnoten; so bleiben auch längere Zitate (z.B. S. 466f) ohne Beleg. Außerdem mag man 18 Jahre nach Inkrafttreten des CIC/1983 über die Formulierung „was der neue CIC gerade wieder bestätigt hat“ (S. 472) schmunzeln. - **Knut WALF** ruft in Erinnerung Leben und Werk des *Zeiger Bernhard van Espen. Ein Kanonist auf der Seite der Jansenisten* (S. 629-640), eines Vertreters des Episkopalismus, der auf Seiten des Jansenismus gestanden habe. VAN ESPEN habe als erster ein Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund sachlicher Aspekte konzipiert (statt des Dekretalenrechts). Seine Definition des bischöflichen Amtes habe zu Kontroversen geführt, aber auch neue Impulse gegeben.

Vier Beiträge behandeln Themen des Staatskirchenrechts. **Karl-Theodor GERINGER** gibt Einblick in *Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen. Doktrin und Kontroverse in der Zeit von Pius VIII. bis Gregor XVI. (1829-1846)* (S. 117-128). Diverse Autoren hätten damals gefordert, der Staat möge sich einer Regelung enthalten, und es für einen Katholiken als logisch nicht möglich angesehen, seine Kinder außerhalb der erkannten Kirche zu erziehen. - **Adrian LORETAN** geht ein auf *Das „Streichungsrecht“ der Diözesanstände bei der Basler Bischofswahl oder Alte Texte - eine neue Sichtweise* (S. 335-351). Ausgehend von den fortgeltenden Rechtsbestimmungen aus dem Jahr 1828 beleuchtet er deren historische Interpretation und hinterfragt diese mit Blick auf die Religionsfreiheit gemäß der Lehre des II. Vatikanischen Konzils und deren Umsetzung in modernen Staaten. Ebenfalls auf die Bischofswahl in Basel blickt **Heinz MARITZ** unter dem Skopus *Neuerungen im Basler Bischofswahlrecht als Zeichen des Wandels*



im Verhältnis von Kirche und Staat (S. 353-362) und zeigt die Änderung beim Loyalitätseid beim Amtsantritt des Bischofs sowie den Verzicht der sog. *Diözesankonferenz* auf den staatlichen Bewilligungsakt zum Antritt der Bistumsverwaltung eines neu ernannten Bischofs auf. - **Markus WALSER** informiert über *Die Errichtung des Erzbistums Vaduz. Kirchenrechtliche und staatskirchrechtliche Implikationen* (S. 641-652). Dabei zeigt er die Legitimität dieser Errichtung auf, thematisiert aber auch aus verschiedenen staatskirchentümlichen Regelungen resultierende Schwierigkeiten (z.B. Aufenthaltsgenehmigung für ausländische Geistliche, Religionsunterricht, Verwaltung kirchlicher Güter).

Ebenfalls vier Autoren äußern sich zu theologischen oder rechtsphilosophischen Fragestellungen. **Arturo CATTANEO** geht unter dem Titel *Der konziliare Beitrag zur Theologie der Teilkirche* (S. 41-60) auf das Schwinden des Bewusstseins ihrer Bedeutung zugunsten der Betonung der Einheit der Kirche im Laufe der Geschichte und dessen Wiederentdeckung beginnend mit der Theologie in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts ein, um ausführlich die theologischen Aussagen des Konzils in Bezug auf die Teilkirchen darzulegen. - **Libero GEROSA** stellt seinen Aufsatz unter den Titel *Meinungsfreiheit und Kommunikation in der Kirche. Ein kanonistischer Überblick* (S. 129-146). In der kirchlichen *Communio* sei die Grundlage für die *Communicatio* zu sehen, so auch für die synodalen Organe. Die entsprechenden Aussagen des II. Vatikanischen Konzils bildeten auch die Basis für die Auslegung kanonischer Gesetze. Die von ihm einleitend zitierten Passagen des Konzilsdokumentes *Inter Mirifica* finden nachfolgend aber leider keine weitere Berücksichtigung. - **Rudolf Michael SCHMITZ** stellt Erwägungen an zu *Freiheit zum Heil. Zur Grundlegung der „libertas sacra“* (S. 573-591), die vom neuzeitlichen Freiheitsbegriff zu unterscheiden sei, und konkretisiert diese im Hinblick auf die Freiheit zum Glaubensakt bzw. zur Glaubensfreiheit. - **Remigiusz SOBANSKI** behandelt *Das Recht als Wert* (S. 593-608). Das gesatzte Recht sei vom Ideal des Rechtes zu unterscheiden und habe stets zu versuchen, dieses zu verwirklichen, um so der Gerechtigkeit zu dienen. Dabei habe es Werte normativ zu erfassen und Verfahrensweisen festzulegen.

Weitere drei Aufsätze haben grundlegende Fragen des Kirchenrechts zum Gegenstand: **Bruno PRIMETSHOFER** thematisiert *Das Gewohnheitsrecht und der kanonische Gesetzgeber* (S. 439-461). Im Vergleich der geltenden Codices zum CIC/1917 werde gerade im CCEO der stärkere Anteil der Gemeinschaft an der Bildung von Gewohnheitsrecht deutlich. Besondere Aufmerksamkeit widmet er der Mitwirkung des Gesetzgebers bei der Bildung einer rechtserheblichen Gewohnheit. - **Wilhelm REES** geht ein auf *Taufe, Ökumene, Kirchenrecht. Von den Ansätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils hin zu neueren Texten und Aussagen* (S. 481-502) und reflektiert, sich stark auf Autorenmei-

nungen stützend, einschlägige Bestimmungen insbesondere des Ökumenischen Direktoriums III. - **Iiona RIEDEL-SPANGENBERGER** geht der Frage *Pastoral und Kirchenrecht. Ein ungeklärtes Verhältnis in Wissenschaft und Praxis?* (S. 503-520) nach. Es bestehe die Gefahr einer kontradiktorischen Gegenüberstellung. Nach Aufzeigen der verschiedenen Objekte und Grenzen beider Disziplinen analysiert die Verfasserin kodikarische Regelungen der Pastoral. Insgesamt sei von einer Ergänzung bzw. gegenseitigen Verwiesenheit von Kirchenrecht und Pastoral auszugehen (S. 520).

Zwei Aufsätze beleuchten rechtssprachliche Aspekte. **Thomas A. AMANN** analysiert *Gebot und Verbot in der Rechtssprache des CIC* (S. 3-28). In der vorhandenen legitimen Fülle von Begriffen werde der Grad der Verbindlichkeit ersichtlich, doch könne die kodikarische Rechtssprache durch geringe Korrekturen deutlich vereinheitlicht werden. - **Margit WEBER** gibt *Rechtssprachliche Anmerkungen zur Verwendung von christifidelis, fidelis, baptizatus und christianus im CIC/1917 und im CIC/1983* (S. 653-667). Während der CIC/1917 die Begriffe *christifidelis* und *fidelis* sowohl für Katholiken als auch für alle Getauften verwendet habe, bezeichneten diese im CIC/1983 nur katholische Christen (Ausnahme: c. 1417); *baptizatus* und *christianus* umfassten in beiden Codices jedweden Getauften.

Zwei weitere Beiträge gehören schließlich dem Themenfeld Heiligungsdienst an. So befasst sich **Severin LEDERHILGER** mit *Ausbildungsverantwortung und Aufsichtsmaßnahmen. Zu den kanonischen Eignungsnormen bei Priesteramtskandidaten* (S. 285-304). Der Ordinarius stehe vor der schwierigen, nicht allein von Irregularitäten und Hindernissen abhängigen Beurteilung, ob ein Wehkekandidat für den Dienst der Kirche als nützlich anzusehen sei. Mit Empfang der Diakonenweihe bestehe nur ein gewisser Anspruch auf Zulassung zur Priesterweihe, denn ein Ordinarius müsse nicht einer ersten fehlerhaften Entscheidung eine zweite hinzufügen. Bei Kontroversen stehe der hierarchische Rekurs offen. - **Helmut PREE** widmet sich dem *Exorzismus im geltenden kanonischen Recht* (S. 417-438), für den 1998 ein neuer Ritus approbiert wurde. PREE beleuchtet Begriff, Geschichte und theologische Bedeutung des Exorzismus, Erwägungen zur Zeit der Codex-Revision und vor allem den Regelungsinhalt des c. 1172 CIC/1983. Dabei weist er auf die Notwendigkeit des Dialoges mit den Humanwissenschaften hin.

Anzumerken bleiben jedoch mitunter festzustellende redaktionelle Versehen. So wäre der „Verband der deutschen Diözesen“ (S. XIV) besser mit seiner korrekten Bezeichnung angegeben worden. Begriffe wie „nachapostolische Schreiben *Christifideles laici*“ (S. 657) oder Wendungen wie „So sagt der Mörsdorf ausdrücklich“ (S. 140), „erklärte der ... Nuntius ... dem Vorsitzenden ... mit“ (S. 355) hätten nicht nur dem Rezensenten bei der Durchsicht auffallen müssen. Zudem begegnen gelegentlich (amüsante) Tippfehler (z.B. in-

fällibilitas: S. 102; Parikularkonzilien: S. 111; Arbeitsverfassungsgesetz: S. 228; in Verbringung gebracht: S. 309; nostra auctoritate: S. 321; psychosexuelle Anweichungen: S. 708; konkrete Ehe: S. 720) (weitere Tippfehler oder fehlende Satzzeichen: u.a. S. 124, 129, 224, 259, 311, 407) oder nicht nachvollziehbare Trennstriche in nicht getrennten Worten (z.B. S. 34, 166, 321, 371). Zudem fällt auf, dass einige Seitenformatierungen kürzer geraten sind (z.B. S. 41, 169).

In der Zusammenschau bleibt aber festzuhalten: Die vorliegende Festgabe behandelt eine Fülle kirchenrechtlicher Themen. Die einzelnen Beiträge entsprechen (mit Ausnahme weniger angemerakter Schwächen) solider wissenschaftlicher Arbeit und können sicherlich als würdige Ehrung des Jubilars hochgeschätzt werden.

Rüdiger ALTHAUS, Salzkotten

\* \* \*

**29. GÓRALSKI, Wojciech, *Matrimonium facit consensus*. Warszawa 2000. 396 S., ISBN 83-7072-142-7.**

Der Autor dieses Buches, ordentlicher Professor an der Universität Kardinal Stefan Wyszyński in Warschau (Polen), Fakultät für Kanonisches Recht, sammelt darin seine Beiträge, die schon in den polnischen, im kanonischen Recht spezialisierten Zeitschriften veröffentlicht wurden, die die Bemerkungen oder die Erläuterungen zu den letzten Urteilen der Rota Romana in Ehenichtigkeits-sachen und insbesondere beim Mangel des Ehekonsenses enthalten. Laut Autor sollte die Beitragssammlung den Richtern, Ehebandverteidigern und Angestellten der kirchlichen Gerichte behilflich sein, damit sie ihnen eine umfangreiche Rechtsprechung der Rota Romana für ein tiefgreifendes Studium im Bereich der Ehesachen verschafft. Es handelt sich nicht um eine wörtliche Übersetzung der von der Rota Romana gefällten Urteile in Ehesachen, sondern um umfassende Zusammenfassungen, die die wichtigsten Teile der erläuterten Urteile darstellen (cc. 1611-1612), d.h. die Tatbestände mit den Rechts- und tatsächlichen Gründen (*in iure* und *in facto*).

Das erläuterte Rechtsprechungsmaterial gliedert sich in drei Teile, die die siebenundzwanzig Urteile enthalten, die in den Jahren 1984-1997 von der Romana Rota gefällt und in der offiziellen Reihe der Rota Romana *Decisiones seu Sententiae*, wie auch in der Fachzeitschrift *Monitor Ecclesiasticus* veröffentlicht wurden.

Im ersten Teil des Buches (S. 11-193) sind die dreizehn Urteile der Rota Romana in Sachen der psychischen Eheunfähigkeit, und insbesondere wegen schweren Mangels des Urteilsvermögens (c. 1095, Nr. 2) und wegen Unfähigkeit die wesentlichen Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen (c. 1095, Nr.

3) erläutert. Unter den formellen Gründen dieser Unfähigkeit sind im Rahmen der einzelnen Urteile die folgenden Anomalien erwogen: gesellschaftsfeindliche Persönlichkeit (I, 1), psychologische und affektive Unreife (I, 2-3; 7-8; 10-11), psycho-affektive Störungen (I, 4; 13), Drogensucht (I, 5), paranoide Schizophrenie (I, 6) und chronischer Alkoholismus (I, 12).

Im zweiten Teil (S. 195-276) sind die sechs Urteile der Rota Romana erläutert, die sich mit dem Irrtum über die Person (c. 1097 § 1; II, 1), dem Irrtum über die direkt und hauptsächlich angestrebte Eigenschaft der Person (c. 1097 § 2; II, 2), der arglistigen Täuschung (c. 1098; II, 3-4) und dem in den Willen übergehenden Irrtum über die Unauflöslichkeit der Ehe (c. 1099; II, 5-6) befassen.

Schließlich sind im dritten Teil (S. 277-396) die acht Urteile der Rota Romana in Sachen der Partialsimulation, wie der Ausschluss der Zeugung von Nachkommenschaft (cc. 1055 § 1; 1101 § 2; III, 1), der ehelichen Treue (c. 1056; 1101 § 2; III, 2) und der Unauflöslichkeit der Ehe (c. 1056; 1101 § 2; III, 3-6), wie auch die Setzung einer Bedingung (c. 1102 § 1; III, 7) und die Darlegung von Zwang oder Furcht (c. 1103; III, 8) erläutert.

In der Darstellung des umfassenden Rechtsprechungsmaterials beschränkt sich der Autor nicht darauf, die Nichtigkeitsgründe in die wirklichen und von den obengenannten Urteilen festgelegten Tatbestände einzuordnen, sondern befasst sich auch mit den Problemen, die mit der jeweiligen Urteilsbegründung verbunden sind, z.B. die Beständigkeit der Unfähigkeit zur Übernahme der wesentlichen ehelichen Verpflichtungen, die Erwägung der Gutachten in Anbetracht der Papstlehre, das Problem der Rückwirkung der auf dem Naturrecht begründeten kanonischen Vorschriften, und insbesondere bezüglich der arglistigen Täuschung, der Einfluss von Meinungen und Ansichten gegen die kanonische Ehe auf den Willen des Eheschließenden.

Im Hinblick auf die Absicht des Autors, die Angestellten der kirchlichen Gerichten in Polen mit dem Inhalt der Urteile der Rota Romana bekannt zu machen, sind die Erläuterungen dazu überwiegend allgemeinverständlich und erzählend, und selten kritisch. In der Tat sind es die Rezensionen, d.h. die Bemerkungen über die Urteile, die mit dem vollständigen Urteilstext in Latein und manchmal mit seiner Übersetzung in eine moderne Sprache veröffentlicht werden, die üblicherweise von Kritik geprägt sind. Aber diese literarische Gattung ist bis jetzt nicht in den polnischen, im kanonischen Recht spezialisierten Zeitschriften festzustellen. Trotzdem ist dieser Publikation mit Erläuterungen zu den Urteilen der Rota Romana nicht nur ein praktischer, sondern auch ein theoretischer Wert beizumessen, obwohl diese Erläuterungen mit dem vollständigen Text des jeweiligen Urteils nicht versehen sind. Sicherlich kann ein Leser, der nicht über den Urteilstext verfügt, die Richtigkeit der Darstellung und insbesondere die Auslegung des Autors nicht beurteilen. Was die

komplexeren und viel debattierten Fragen betrifft, versucht der Autor diese Schwierigkeiten zu überwinden, indem er Stellen des Urteilstextes manchmal auch mit bibliographischen Hinweisen wiedergibt.

Deswegen denken wir, dass diese Publikation mit Erläuterungen zu den letzten Urteilen der Rota Romana ein erheblicher Beitrag zur Kenntnis der Rechtsprechung der Rota Romana leistet, nicht nur von seiten der kirchlichen Gerichte in Polen, sondern auch von Experten im kanonischen Recht, die mit Interesse die Entwicklung der richterlichen Auslegung der Vorschriften in Sachen Ehekonsens folgen (cc. 1095-1107). Da sich die Beiträge mit dem Mangel des Ehekonsens befassen, könnte der Titel des Buches ganz anders lauten, d.h. *matrimonium non facit defectus consensus*.

Antoni STANKIEWICZ, Rom

\* \* \*

**30. GRIMM, Robert, *Luther et l'expérience sexuelle: sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*. (Histoire et société, Nr. 39) Genève: Labor et Fides 1999. 431 S., ISBN 2-8309-0897-X.**

GRIMM ist Pastor der Reformierten Kirche im Kanton Neuchâtel in der Schweiz. Sein Anliegen ist vor allem pastoraler Art. Er möchte die Gläubigen von ihren sexuellen Ängsten befreien und ihnen zu einem neuen Lebensverständnis verhelfen. Schon mehrfach hat er deshalb zur Feder gegriffen und Werke über die Bedeutung der Sexualität im menschlichen Leben herausgebracht. In diesem Werk nun möchte er am Beispiel Martin LUTHERS zeigen, wie ein gläubiger Mensch alle falsche Erziehung überwinden und mutig einen neuen Weg einschlagen kann.

In der Ouvertüre fragt er: „Warum den Reformator Martin Luther als Stimulans für eine Reflexion über die Sexualität, die sexuelle Enthaltensamkeit, die Ehe, die Moral wählen? Ist das nicht angesichts der Probleme, die unsere moderne Zeit stellt, ein Anachronismus? Kann man heute noch so denken wie im 16. Jh.?“ (S. 19). Und er gibt zur Antwort, dass er, obwohl Mitglied der Reformierten Kirche, schon immer eine besondere Vorliebe für den protestantischen Reformator hatte, der in seiner Menschlichkeit und polemischen Lebendigkeit ein wahrer Theologe, Seelsorger und Mensch war, dessen theologische Motivation im Wesentlichen eine pastorale Leidenschaft war.

So sucht er, in fünf umfangreichen Teilen, die ihrerseits in insgesamt 16 Kapitel unterteilt sind, die Gedanken LUTHERS aufzuzeigen: I. Luther und der Sex (S. 37-129); II. „Dieser unreine Zölibat“ (S. 131-212); III. Luther und die Ehe (S. 213-320); IV. Die Ehe Luthers mit Katharina von Bora (S. 321-369); V. Nach Luther (S. 371-421).

Es ist zweifellos ein großes Verdienst GRIMMS, den Reformator in zahllosen Zitaten direkt zu Wort kommen zu lassen. Aber gerade darin liegt auch - wissenschaftlich gesehen - die Schwäche des Werkes. Denn die einzelnen Zitate werden der französischen Übersetzung der Werke LUTHERS entnommen und lediglich mit der Angabe des Bandes und der Seite in dieser Ausgabe gekennzeichnet. Aus welchem Werk LUTHERS und aus welchem Jahr das betreffende Zitat stammt, wird nicht mitgeteilt. Wer die französische Ausgabe der Werke LUTHERS nicht besitzt, hat keine Möglichkeit, die Zitate des Näheren zu verifizieren. Ja, gelegentlich finden sich sogar leichte Irreführungen. So folgt auf S. 233 einem Zitat, mit der schlichten Zwischenbemerkung „Luther schreibt weiter“, ein zweites Zitat, das aber, wie die Fußnote zeigt, keineswegs aus demselben Werk LUTHERS stammt. Das erste Zitat findet sich in der französischen Ausgabe, Band 3, das zweite in Band 17. Durch diese wissenschaftlich wenig exakte Bearbeitung des Materials können die Ergebnisse nur selten überzeugen. Sie werden dem wahren Gedanken LUTHERS kaum gerecht.

Pastoral mag das Werk aber sehr wohl eine gute Wirkung entfalten. Und wenn darüber hinaus die Figur des deutschen Reformators, die ja hier mit viel Sympathie vorgestellt wird, den Mitgliedern der Schweizerischen Reformatorischen Kirchen näher gebracht wird, so hat sich die Mühe GRIMMS auch ökumenisch durchaus gelohnt.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

\* \* \*

**31. HAHN, Kornelia / BURKART, Günter (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen der Liebe. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen II.* Opladen: Leske u. Budrich 2000. 278 S., ISBN 3-8100-2564-X.**

Die beiden Herausgeber dieses Sammelbandes, Kornelia HAHN und Günter BURKART, setzen mit dieser Veröffentlichung eine früher publizierte Arbeit fort, die zu finden ist unter: HAHN, Kornelia / BURKART, Günter (Hrsg.), *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen*, Opladen 1998. Es sollen mit dieser zweiten Veröffentlichung die Arbeiten an einer „Soziologie der Liebe“ fortgeführt werden. Die Autoren sind zu Recht der Ansicht, dass das Phänomen Liebe sowohl als kulturelles Muster als auch als soziale Institution und schließlich als Beziehungsform innerhalb der soziologischen Forschung zu Unrecht vernachlässigt worden ist. Sie sind der Überzeugung, dass das Alltagsproblem „Liebe“ erst noch in eine soziologische Fragestellung übersetzt werden muss. Zwar gibt es eine Familiensoziologie und eine etablierte Geschlechterforschung, aber dort ist das Stichwort *Liebe* fast ein Fremdwort und auf jeden Fall nicht Anlass zum wissenschaftlichen Fragen.

Die beiden Herausgeber HAHN und BURKART arbeiten am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Lüneburg, im Forschungsbereich „Soziologie intimer Beziehungen“. Wie die Beiträge der beiden Herausgeber in diesem Sammelband, so sind auch die Ausarbeitungen der anderen Autoren vor allem einer verstehenden, historischen, literaturwissenschaftlichen und insgesamt einer erklärenden Psychologie zuzuzählen. Umfrageergebnisse, Tabellen und Berechnungen finden sich in diesem Band nicht. Aber gerade deswegen werden Geisteswissenschaftler, vor allem auch einschlägig interessierte Theologen, geradezu eingeladen, in diesem Sammelband je nach ihren besonderen Interessenspunkten zu lesen. Es ist bezeichnend, dass die meisten der Mitarbeiter an diesem Band mehr oder weniger intensiv Hinweise auf Francesco ALBERONI einfügen, der auch in diesem Sammelband den ersten Beitrag geleistet hat. In diesem Essay, wie auch in Büchern von ihm, die vorab bekannt waren, bemüht sich ALBERONI um ein „Verstehen der Liebesbeziehungen im Werden, im Rahmen, im Kontext der sozialen Spielregeln und im Durchbrechen eben dieser Spielregeln“. Es ist kennzeichnend für die Interessensausrichtung derer, die sich hier um das Phänomen Liebe mühen, dass sie immer wieder zurückverweisen auf Georg SIMMEL, der am Beginn der Soziologie als Fach noch sehr nahe an der Psychologie, auch der Tiefenpsychologie und der Kulturwissenschaft geforscht und geschrieben hat. ALBERONI scheut sich nicht, auf Autoren wie M. HEIDEGGER und J. ORTEGA Y GASSET zurückzugreifen. Für den Leser liefert das Hinweise, in welchen Horizonten die Deutungen, die soziologisch genannt werden, angesiedelt sind.

Zu den anregendsten Artikeln dieses Bandes gehören die Arbeiten der Herausgeber. Günter BURKART hat geschrieben über „Arbeit und Liebe. Über die Macht der Liebe und die Arbeit an der Partnerschaft“ (S. 165-198). Kornelia HAHN nahm sich des Themas an „Liebe: Ein Testfall für die fragilen Grenzkonstruktionen zwischen Intimität und Öffentlichkeit“ (S. 249-278).

Wer in einer gewissen Haltung der Muße sich auf das hier und bei den anderen Autoren Dargestellte einlässt, kommt ins Nachsinnen und verbindet das in diesen Darlegungen mehr strukturell Ausgewiesene mit eigenen Lebens- und Berufserfahrungen im Zusammenhang mit gelingenden oder scheiternden Paarbeziehungen in Partnerschaft, Freundschaft, Liebe und Ehe. Immer wieder zeigt sich, dass die Paarbildung in Liebe und Ehe bestimmten Mustern folgt, wobei in unterschiedlichen Zeiten und Kulturgegebenheiten einerseits alte familiäre, völkische oder religiöse Barrieren abgebaut oder übersprungen werden, aber andererseits andere neu errichtet und immer wieder verstärkt werden. Dabei kann ein Satz aus der Einleitung fast wie ein Fazit über die gegenwärtige gesellschaftliche Situation genommen werden: „Liebesbeziehungen können heute wieder zunehmend an den Grenzen zwischen sozialen Klassen und Milieus scheitern.“ (S. 10)

Mit einer gewissen Verwunderung hat der Rezensent festgestellt, und das eben nicht deshalb weil er Theologe ist, dass bei den vielen strukturellen und historischen Durchleuchtungen, die in dem Sammelband vorgenommen werden, die Tradition der katholischen Kirche überhaupt nicht zur Sprache kommt, weder in ihrer theologischen Theorie noch in ihrer verkündenden und pastoralen Praxis. Das Protestantische wird nur kurz, eher anekdotenhaft, gestreift. Dabei müsste es im Kontext von Freundschaft, Partnerschaft, Liebe von höchstem Interesse sein, den Gedankengang des THOMAS VON AQUIN in seinen Auswirkungen zu verfolgen, der in Anlehnung an ARISTOTELES die Ehe als „maxima amicitia“ bezeichnet hat. Die anthropologischen und ethischen Gefahren, wenn nicht gar Irrwege, die damit eingeleitet wurden, sind es wert, soziologisch verständig aufgearbeitet zu werden. Bei der geschichtsträchtigen Theoriebildung des AQUINATEN werden die spezifischen erotischen und sexuellen Elemente der ehelichen Partnerschaft verkannt. Letztere Anmerkung ist angesichts des anregenden Sammelbandes allerdings so klein, dass sie auch in Klammern stehen könnte.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**32. HAIZMANN, Martin (Hrsg.), *Treue - Trauung - Trauma? Biblische Perspektiven zu Partnerschaft und Ehe.* (Porta Studien, Bd. 21) Marburg: Francke 2000, ISBN 3-86122-750-9.**

Nach und nach erschließt sich für den Uneingeweihten, dass es sich in diesem Buch um Beiträge handelt, die auf dem Hintergrund einer Gemeinschaft entstanden sind, der SMD (Studentenmission in Deutschland), die allen einzelnen Äußerungen Richtung und Motive vorgibt; sie hängen mit einer dezidierten Grundentscheidung zusammen. Es geht um die Umsetzung des Glaubens in bewusst gelebte christliche Existenz - hier im Problemfeld von Partnerschaft und Ehe. Vermutlich wird durch den gemeinsam erfahrenen Motivationshintergrund manche Lebensweise möglich, die vielen Zeitgenossen sicherlich ungewöhnlich, nicht üblich, ja unmöglich zu sein scheint. Das würde sich schnell festmachen lassen an den Stellungnahmen zur Frage vorehelicher Sexualität oder der Verhältnisbestimmung von Mann und Frau in der Ehe. Christliches Ethos - das wird hier exemplarisch deutlich - muss sich unterscheiden, wenn es christlich bleiben will. Der Mut zu dieser Veröffentlichung ist hoch anzuerkennen. Er dokumentiert sich vorwiegend in persönlich gestalteten Beiträgen, die in hohem Maß Zeugnischarakter haben. Sie zielen nicht primär darauf ab, wissenschaftlich gesicherte Beiträge zu liefern, sondern zu beschreiben, wie einem der biblische Glaube geholfen hat, Lebensprobleme zu meistern, die mit Partnerschaft und Ehe mehr oder weniger unvermeidlich gegeben sind. Die Verwendung biblischer Texte zielt dabei - von Ausnahmen abgesehen - nicht



auf eine systematische und einzelexegetisch fundierte Erfassung dessen, was Partnerschaft und Ehe in der Bibel bedeuten; es geht vielmehr zumeist um die Weitergabe von Erfahrungen, in denen der biblische Glaube als eigener Wert erfahren wurde. Wohl darum dienen die herangezogenen Texte zumeist der Vertiefung moralischer Überzeugungen. Hier und da hat man den Eindruck, als würde die Bibel von daher gelesen und nicht umgekehrt. Es ist nicht nur der Glaube in den Ratschlägen und Überlegungen wirksam, die auch konkrete Lebenshilfe bieten wollen. In einer Reihe von Beiträgen ist die Einbeziehung humanwissenschaftlichen Wissens eine wertvolle Ergänzung und gibt den Ausführungen eine größere Lebensnähe.

Da, wo grundsätzlicher aufgrund biblischer Texte normativ argumentiert wird, hätte man sich mehr hermeneutische Überlegungen gewünscht. Theologisch-wissenschaftliche Literatur wird hier nur sehr begrenzt bemüht. Kaum ein Moraltheologe oder biblischer Ethiker wird biblische Texte so unmittelbar normativ lesen, wie das in den Beiträgen zu vorehelichen Beziehung und zur Verhältnisbestimmung von Mann und Frau geschieht. Das heißt nicht, dass man nicht auch in diesen Beiträgen eine Reihe interessanter Anregungen und neuer Einsichten finden kann. Sie können vor allem einer in der Praxis gelebten Ehespiritualität Anregungen geben.

Das Bild wird ergänzt durch einige Textbeispiele aus den Werken bedeutender Theologen wie Karl BARTH, Dietrich BONHOEFFER und anderen, die deren Auffassungen exemplarisch verdeutlichen - welche ihrerseits vom persönlichen Glauben geprägt sind.

Gewünscht hätte man sich eine deutlichere Selbstvorstellung der Gemeinschaft, auf deren Grundlage die Texte entstanden sind, sowie Literaturhinweise, die weiterführen könnten. Das positiv Herauszustellende wurde schon erwähnt: Es handelt sich um eine Sammlung mutiger Beiträge in der Bemühung um ein dezidiert christliches, sich so unterscheidendes, aus dem Glauben gewachsenes Ethos von Partnerschaft und Liebe.

Bernhard FRALING, Münster

\* \* \*

33. HALLERMANN, Heribert (Hrsg.), *Ökumene und Kirchenrecht - Bausteine oder Stolpersteine?*, Mainz: Matthias Grünewald 2000. 220 S., ISBN 3-7867-2277-3.

In dem vorliegenden Band sind Aufsätze und Vorträge der beiden Kirchenrechtler Heribert HALLERMANN und Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER gesammelt, die anhand der verschiedenen Problembereiche das Verhältnis von Ökumene und Kirchenrecht darstellen. Die Funktion des Kirchenrechts besteht für die Autoren darin, auf die ekklesiologische Dimension der Ökumene hinzuweisen

und zugleich die vom II. Vatikanischen Konzil in aller Deutlichkeit hervorgehobene ökumenische Dimension *allen* kirchlichen Handelns festzuschreiben und „operationalisierbar“ zu machen (S. 28f). Die theologische Grundlage der kirchenrechtlichen Normen bildet „das dynamisch konzipierte Prinzip der *Communio* (...), das in der Taufe seine sakramentale Grundlage findet und von dort zur vollen Verwirklichung der *Communio* im gemeinsamen Glauben, in der Feier der Sakramente und in der kirchlichen Leitung strebt“ (S. 8f).

Auf diesen Voraussetzungen aufbauend findet der Leser eine umfassende Übersicht sowohl über die universalkirchlichen Bestimmungen zur Ökumene wie auch über die entsprechenden partikularrechtlichen Normen in Deutschland und ihrer Umsetzung, z.B. in der Frage ökumenischer Gottesdienste am Sonntag. Vorrangig ist dabei die Darstellung und theologische Begründung der jeweiligen Regelungen, wobei berechtigte Anfragen an den Codex jedoch nicht ausgelassen werden, etwa bei der Bewertung der Konversion eines Katholiken zu einer nichtkatholischen Kirche (S. 24f; 157ff). Der Schwerpunkt liegt aber eindeutig in der sachlichen und umfassenden Erläuterung der rechtlichen Normen, wie sich etwa in dem Aufsatz „Die Bestimmungen zur Vorbereitung und Feier von konfessionsverschiedenen Eheschließungen“ (S. 140-156) zeigt. Dort finden sich auch wichtige Hinweise zur Gültigkeit einer solchen Eheschließung (etwa S. 147). Speziell für das Eherecht von Bedeutung sind ferner die Ausführungen zur Taufanerkennung (S. 118-139) mit dem Hinweis auf die „Richtlinien für die ökumenische Praxis“ der Deutschen Bischofskonferenz vom 18.8.1985 und deren Aussagen zur Gültigkeit der Taufe innerhalb einer ganzen Reihe von sogenannten Sondergemeinschaften (S. 122f, Anm. 20). Nicht erwähnt werden in dieser Anmerkung die Mormonen, deren Taufe nach einer vor kurzem erfolgten Erklärung der Glaubenskongregation (vgl. AAS 93 [2001] 476) als ungültig anzusehen ist.

Zwar fehlt ein Register, aber anhand des Inhaltsverzeichnisses kann man leicht Informationen zu einzelnen Fragestellungen finden. Sinnvoll wäre ein Hinweis auf den Ort einer möglichen Erstveröffentlichung der Beiträge gewesen. Da es sich um nachträglich gesammelte Aufsätze handelt, lassen sich Überschneidungen nicht vermeiden, was aber den Vorteil hat, den Grundansatz der Verfasser um so deutlicher hervortreten zu lassen.

Der vorliegende Band bietet eine gründliche und vor allem praktisch orientierte Darstellung der universalen und partikularrechtlichen Normen zur Ökumene, die jedem helfen kann, der ökumenisch interessiert ist und konkrete Informationen zu einer bestimmten Frage sucht.

Burkhard NEUMANN, Schlangen

**34. HARMAT, Ulrike, *Ehe auf Widerruf?* - Der Konflikt um das Eherecht in Österreich 1918-1938 (Ius Commune - Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main, Sonderhefte - Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 121) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1999. XI u. 559 S., ISBN 3-465-03034-6.**

In Österreich zählte das Eherecht in der Zeit der ersten Republik (1918 bis 1938) zu den umstrittenen kulturpolitischen Konfliktherden. Die Ehegesetzgebung des Jahres 1868, durch die das Eherecht von 1811 - das die konfessionellen Wünsche großteils befriedigte - wieder an die Stelle der eherechtlichen Bestimmungen des Konkordates von 1855 trat, stellte weder die Liberalen noch die katholische Kirche restlos zufrieden und prolongierte letztlich den schwelenden Konflikt, der unter völlig veränderten Machtverhältnissen nach dem Ersten Weltkrieg erneut ausbrach.

Selbstverständlich muss eine auf die Zeit der ersten Republik bezogene Darstellung der Entwicklung des Eherechtes auch die Vorgegebenheiten bis hin zum Josephinischen Ehepatent mit einbeziehen, da ohne deren Kenntnis die Vorgänge zwischen 1918 und 1938 nicht verständlich sind. Mit dem Ehepatent JOSEPHS II. (16. Jänner 1783) begann die schrittweise Loslösung des staatlichen Eherechtes vom kanonischen Recht, ein Prozess, der mit dem von HITLER oktroyierten Ehegesetz vom 6. Juli 1938 seinen Abschluss fand.

So entfaltet die Autorin in einem ersten Abschnitt die Entwicklung des österreichischen Eherechtes und die Reformversuche bis 1918, im zweiten Abschnitt die Diskussion der Eherechtsreform am Beginn der Ersten Republik, und erst im dritten Abschnitt die Praxis der Dispens vom Eehindernis des Ehebandes, die Ursache für den ‚Ehewirrwarr‘ in den Zwanzigerjahren war. Der vierte Abschnitt befasst sich mit Anträgen zur Eherechtsreform und mit der damals ventilierten Frage der österreichisch-deutschen Eherechtsangleichung. Abschnitt 5 handelt von der Rechtsprechung des Verfassungsgerichtshofes, von seiner Entpolitisierung und dem Wechsel in der Judikatur. Im 6. Abschnitt werden der Weg zu den eherechtlichen Bestimmungen des Konkordates 1933/34, die Praxis nach dem Inkrafttreten des Konkordates und die nach dem deutschen Einmarsch von den nationalsozialistischen Machthabern oktroyierten Ehevorschriften über die Zivilehe, die die Situation von Grund auf veränderten, behandelt.

Die Arbeit ist mit einem Abkürzungsverzeichnis, einem Verzeichnis der Quellen und Literatur und einem Verzeichnis der Personen ausgestattet.

Das Eherecht des Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches (ABGB) von 1811 war konfessionell gegliedert, es enthielt unterschiedliche Bestimmungen für Katholiken, für nicht katholische christliche Religionsverwandte und für Juden,

und richtete sich, was die Katholiken betraf, im Großen und Ganzen nach dem kanonischen Recht. Von daher ist es verständlich, dass es von katholischer Seite nicht allzusehr bekämpft wurde. In der späteren Zeit ging der Reformdruck vor allem von den Liberalen, und in der Zeit der Ersten Republik von den Sozialdemokraten aus. Das Eherecht des ABGB verlangte die Eheschließung vor dem Seelsorger. Das Eheverfahren fand vor den staatlichen Gerichten statt, wobei aber die im Wesentlichen am kanonischen Recht orientierten Bestimmungen zur Anwendung kamen.

Aufgrund des Konkordates von 1855 wurden die eherechtlichen Vorschriften des ABGB, soweit sie Katholiken betrafen, aufgehoben; an die Stelle der staatlichen Gerichtsbarkeit trat die ausschließliche Gerichtsbarkeit der Kirche. Nach der Niederlage Österreichs bei Königgrätz (1866), die dem Liberalismus in Österreich zum Durchbruch verhalf und die „Abkehr vom Konkordatsstaat“ einleitete, kam es zunächst zur Staatsgrundgesetzgebung von 1867, in der die Katholische Kirche nicht mehr als Staatskirche im bisherigen Sinn figurierte. 1868 wurde die Ehegesetzgebung und die Ehegerichtsbarkeit der Katholischen Kirche wieder abgenommen und den staatlichen Behörden zurückgegeben. Es wurde der frühere Zustand wiederhergestellt. An der kirchlichen Form der Eheschließung wurde festgehalten, aber die Zivilehe für den Fall gestattet, dass die Kirche ihre Mitwirkung versagte (Notzivilehe). Nach dem Gesetz vom 9. April 1870 (RGBl. Nr. 51) war die Notzivilehe die regelmäßige Eheschließungsform der Konfessionslosen. Zwar war die Durchführung des Konkordates innerstaatlich in Kernfragen unterbunden, doch war dieses völkerrechtlich nicht aufgehoben. Seine Kündigung erfolgte erst im Jahre 1870.

Der HI. Stuhl hat die oberwähnten Maßnahmen des Jahres 1867 und 1868 als direkten Bruch des Konkordates, das er weiterhin als völkerrechtlich verbindlich ansah, bewertet. Erst den Zerfall der österreichisch-ungarischen Monarchie und die damit verbundene Entstehung von Teilstaaten betrachtete er als einen Umstand, der das Konkordat von 1855 zum Erlöschen brachte.

Das Eherecht des ABGB hat Dispensmöglichkeiten durch die staatliche Autorität vorgesehen, von denen allerdings in der Zeit der Monarchie zumeist nur Gebrauch gemacht wurde, um für den Betroffenen die Situation im staatlichen an die des kirchlichen Rechtsbereiches anzugleichen. Nach dem Zusammenbruch der Monarchie wurde auch vom Hindernis des Ehebandes dispensiert, ein Vorgang, der im kanonischen Recht nicht denkbar war. Die auf Grund einer solchen Dispens eingegangenen Ehen, die nach Kirchenrecht nicht gültig waren, wurden nach dem Landeshauptmann von Niederösterreich SEVER, der solche Dispense in großem Ausmaß erteilte, als Sever-Ehen bezeichnet. Eine besondere Problematik ergab sich dadurch, dass diese Dispense - und damit auch die Gültigkeit der Sever-Ehen - nur teilweise bei staatlichen Stellen Anerkennung fanden. Bei Darlegung der Entwicklung dieses Rechtsinstitutes ist

auch anzumerken, dass der Verfassungsgerichtshof im Jahre 1930 seine Judikatur geändert hat.

Im Zusammenhang mit der unterschiedlichen Beurteilung der Dispensehen, deren Zahl bereits 1927 mit 50.000 angegeben wurde, hat man von Ehwirrwär gesprochen. Durch die ungleiche Beurteilung durch Staatsorgane konnten sich für die Betroffenen - auch in Fragen der Versorgung (z.B. Pensionsansprüche) und des Ehegüterrechtes - ungemein schwierige Situationen ergeben. Bereits 1930 hat Bundeskanzler SCHÖBER in Rom Sondierungen wegen der Bereinigung der Ehefrage unternommen. Das Bestreben, diese Frage nicht ohne und nicht gegen die katholische Kirche zu lösen, hat mit dazu beigetragen, dass man in der Folge Verhandlungen über den Abschluss eines neuen Konkordates geführt hat, das schließlich am 5. Juni 1933 unterzeichnet wurde und am 1. Mai 1934 in Kraft getreten ist.

Nach dem Konkordat erfolgt die Eheschließung der Katholiken vor dem katholischen Seelsorger nach den Bestimmungen des kanonischen Rechtes. Auch für Ehenichtigkeitsverfahren und Dispense von einer geschlossenen aber nicht vollzogenen Ehe waren die kirchlichen Stellen zuständig. Eine Notzivilehe war möglich, hatte aber de facto doch mehr Ausnahmeharakter. Es ist sehr zu begrüßen, dass die Autorin auch auf das weitere Schicksal der bisherigen Dispensehen und auf die Ehedispenspraxis nach Inkrafttreten des Konkordates eingeht.

Das von den nationalsozialistischen Machthabern unter dem 6. Juli 1938 erlassene Ehegesetz, das am 1. August 1938 in Kraft getreten ist, diente nicht nur der Anpassung der in Österreich geltenden Eherechtsnormen an die deutschen, es brachte auch eine Neuordnung des Eheschließungs- und Ehescheidungsrechtes für das ganze damalige Deutsche Reich. Der Angelpunkt des Streites, der in den vorausgehenden Jahrzehnten die eherechtliche Diskussion in Österreich beherrschte, erfuhr insofern eine Änderung, als nunmehr auch Ehen, bei denen ein oder gar beide Partner katholisch waren, geschieden werden konnten. Das Rechtsinstitut der Scheidung von Tisch und Bett war künftighin im staatlichen Rechtsbereich nicht mehr vorgesehen. Die bisherigen Scheidungen von Tisch und Bett konnten durch Antrag beim Bezirksgericht in Scheidungen dem Bande nach umgewandelt werden. Die seinerzeit mit Nachsicht vom Eehindernis des Ehebandes geschlossenen Ehen wurden als von Anfang an gültige Ehen betrachtet, sofern nicht auf Grund eines Antrages gerichtlich festgestellt wurde, dass die Ehegatten am 1. April 1938 nicht mehr als Ehegatten miteinander gelebt haben. Mit dieser von den damaligen Machthabern getroffenen Regelung waren die Hauptstreitpunkte der vergangenen Jahre - das konfessionell ausgerichtete Eherecht, die Frage der obligatorischen Zivilehe und die Frage der Trennbarkeit der Ehen von Katholiken - beseitigt. Die diesbezüglichen Neuerungen des Ehegesetzes blieben auch nach der Wiederher-

stellung der Republik Österreich aufrecht, während eine Reihe anderer Bestimmungen des von den Nationalsozialisten oktroyierten Ehegesetzes (insbes. die aus der Rassenideologie resultierenden) nach 1945 abgeschafft wurden.

Die gut gegliederte Studie von Ulrike HARMAT gibt ein klares Bild vom geschichtlichen Ablauf. Die jeweiligen Änderungen der Rechtslage werden in allgemeinverständlicher Weise präsentiert. Auf die rechtlichen Probleme, die sich dabei ergeben haben, wird eingegangen. Die Autorin hat nicht nur eine vorzügliche Darstellung sondern auch ein gegenüber der bisherigen Literatur stärker ausdifferenziertes Bild des von ihr behandelten Themas geboten. Aus der Sicht des Kirchenrechtlers hätte man sich natürlich hinsichtlich des Burgenlandes, in dem ja verschiedene ungarische Gesetzesartikel auch nach der Eingliederung in den österreichischen Staatsverband weitergegolten haben, noch weiter differenzierende Darstellungen bzw. Überlegungen insbes. im Anschluss an das Konkordat von 1933/34 erhofft, doch ist - wenn man ein Gesamturteil fällt - das Bild, das Ulrike HARMAT zeichnet und das, was sie an Neuem bringt, so, dass man dieses Buch mit großem Gewinn liest.

Hugo SCHWENDENWEIN, Graz

\* \* \*

**35. HART, Archibald, *Damit die Wunden heilen. So werden Kinder mit der Scheidung ihrer Eltern fertig.* Verlag Francke 1998.**

Archibald HART ist der Autor des Buches „Damit die Wunden heilen“ mit dem Untertitel „So werden Kinder mit der Scheidung ihrer Eltern fertig“. Das Buch ist 1996 in den USA erschienen und wurde 1998 im Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH in deutscher Sprache herausgegeben. Übersetzt wurde dieses 200 Seiten umfassende Taschenbuch von Ingo Rothkirch.

Ausgehend von seiner eigenen Erfahrung - der Autor war selbst ein Scheidungskind - beschreibt HART die Situation der Scheidung und ihre schlimmen Folgen aus der Sicht der Kinder. Er geht dabei auf die Verhaltensweisen der Eltern ein, die eine negative Auswirkung auf die Kinder haben können. Die Beschäftigung mit der Gefühlswelt, der Übernahme von Handlungsschemata der Kinder von den Eltern und den emotionalen Bedingtheiten wie Ängsten, Zorn, verlorenen Selbstwert und Depressionen, stellen das Kind in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Die Situation des Scheidungskindes wird dadurch aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet. Nach der erfolgten Situations-(er)klärung werden die möglichen Konfliktsituationen, aber auch die Chancen in Bezug auf den Expartner als Elternteil, die Konfrontation des neuen Partners mit einem Stiefkind bzw. das Alleinerziehen thematisiert. Mit dem 14. und letzten Kapitel weist der Autor auf die Möglichkeit eines neuen, geglückten

Familiensystems hin, unterstreicht die große Herausforderung und fordert zu Geduld und Verzicht auf eigene, zu enge Wunschvorstellungen auf.

Wie bereits erwähnt, ist HART ein persönlich Betroffener. Er selbst hat als Kind eine Scheidung und ihre Folgen erlebt und eine Reihe von Menschen in derartigen Krisensituationen begleitet. Gerade diese Erfahrungen, die auch einsichtig und deutlich geschildert werden, schaffen einen glaubwürdigen und authentischen Zugang zu diesem Thema. Die Kinder und ihre Lebenswelt stehen im Mittelpunkt der Ausführungen, was das Buch für Erwachsene, die sich in einer Trennungssituation befinden, zu einem möglichen Schlüssel zur Erlebniswelt des eigenen Kindes werden lassen kann. Besonders bemerkenswert scheint mir, dass der Autor nicht in einem ständigen Lamentieren verweilt. Er sieht - wie es wohl auch eher der Realität entspricht - die Scheidung als Krise, die wie jede andere auch Chancen bietet. Es geht also primär darum - und hier schlägt das Buch ganz konkrete und einsichtige Orientierungsrichtlinien für das Verhalten vor - wie die Trennung vollzogen wird, um Schaden von den Kindern abhalten zu können. Für mich als praktizierenden Christen stellt auch der Transzendenzbezug des Autors eine positive Überraschung dar. Er gibt nicht vor, alles zu wissen und auf alles eine Antwort zu haben, und weist auch auf das nötige Vertrauen auf Gott hin, der uns helfen kann, schwierige Situationen zu meistern. Fragen zu den einzelnen Kapiteln, die den Anhang bilden, ermöglichen noch zusätzlich eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Materie. Der große Praxisbezug führt dazu, dass das Buch leicht lesbar ist. Diese Schwerpunktsetzung lässt aber die theoretische Fundierung in den Hintergrund treten, was jedoch auch gewollt sein kann.

Peter BOEKHOLT, Benediktbeuern

\* \* \*

**36. HERVADA, Javier, *Studi sull'essenza del matrimonio*. (Pontifica università della Santa Croce. Monografie giuridiche 17) Milano 2000. XIX u. 384 S., ISBN 88-14-08061-5.**

Die Päpstliche Universität Santa Croce in Rom hat sich mit dem vorliegenden Buch die Aufgabe gestellt, die Persönlichkeit Javier HERVADAS zu würdigen, der wohl als einer der bedeutendsten Repräsentanten der zeitgenössischen (spanischen) Kanonistik zu bezeichnen ist. Dies geschieht in der von Carlos J. ERRÁZURIZ M. eingeleiteten Publikation in der Weise, dass einige der in den Jahren 1974 bis 1991 in spanischer Sprache erschienenen Veröffentlichungen HERVADAS zu eherechtlichen Fragestellungen nunmehr in einer von Lucia GRAZIANO vorgenommenen italienischen Übersetzung vorgelegt und damit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. In einem Anhang werden die Fundstellen der ursprünglichen Veröffentlichungen in verschiede-

nen Zeitschriften und Sammelwerken aufgezeigt. Die originellen und stets tiefgründigen Gedankenführungen HERVADAS stellen eine Bereicherung unserer Erkenntnis über das Wesen von Ehe in ihren rechtlichen Dimensionen dar.

Im einzelnen werden eine umfangreichere Studie („Discorso generale sul matrimonio“, S. 1-204) sowie sechs kleinere Beiträge HERVADAS zu Grundlagen und Detailfragen des vom kanonischen Recht gezeichneten Ehebildes vorgelegt. Diese sind folgenden Themen gewidmet: „L'identità del matrimonio“ (S. 205-247); „Che cos'è il matrimonio?“ (S. 248-268); „Essenza del matrimonio e consenso matrimoniale“ (S. 269-313); „Obblighi essenziali del matrimonio“ (S. 315-345); „L'inseparabilità tra contratto e sacramento nel matrimonio“ (S. 347-364); „Dieci postulati sull'uguaglianza giuridica tra l'uomo e la donna“ (S. 365-384). Eine stattliche Bibliographie HERVADAS zu eherechtlichen Themen rundet die Darstellung ab.

Im ersten Beitrag, der italienischen Wiedergabe einer Publikation unter dem Titel „Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho natural“ (in: *Persona y Derecho* 1/1974, S. 27-142), zieht der Verfasser einen weit gespannten Bogen über Grundfragen des kirchlichen Eheverständnisses in dessen kanonistischen Ausformungen. Besonderes Augenmerk wird dabei der natürlichen Bezogenheit der Geschlechter aufeinander und deren Verwirklichung in der ehelichen Gemeinschaft zugewandt, wobei diesbezüglichen naturrechtlichen Prämissen mit großer Sorgfalt nachgegangen wird. Eindringlich wird immer wieder auf die im biblischen Schöpfungsbericht verankerte Stiftung der Ehe durch Gott hingewiesen, was schon in dem am Beginn des Buches als Motto zitierten Text aus Gen 2,24 „Et erunt in carnem unam“ (sic!) zum Ausdruck kommt. - Bei der Befassung mit präpositiven Imperativen des Naturrechts entsteht gelegentlich der Eindruck, als gehe der Verfasser davon aus, dass es sich bei diesem Naturrecht um ein außer jedem Streit stehendes statisches Normengefüge handle, das in bereits ausformulierten und leicht erkennbaren Ergebnissen vorliegt und somit weder in seinen Grundzügen noch in seinen konkreten Ausgestaltungen hinterfragt werden kann. Vergeblich wird man nach einer Auseinandersetzung mit der Frage suchen, inwieweit der verpflichtende Umfang des Naturrechts, dessen juristisch fassbarer Verbindlichkeitsanspruch, nicht selbst einem hermeneutischen Prozess der Normfindung unterworfen ist, der Wandelbares und Unwandelbares auseinanderzuhalten versteht.

Die starke Betonung des naturrechtlichen Ansatzes führt den Verfasser zu einer sehr ansprechenden Form der Darstellung der Dimensionen der ehelichen Liebe, auch was ihre juristische Ausformung betrifft. Diese Liebe bedeute, den Partner in seiner Ganzheitlichkeit als Mann bzw. Frau und insofern als Ergänzung der eigenen Persönlichkeit und der eigenen Anlagen zu erfassen. In diesem Zusammenhang wird allerdings mit großem Nachdruck die Fähigkeit und Pflicht angesprochen, gemeinsam mit dem Ehepartner neues Leben zu wecken



(„la potenza generativa“). Von daher sei eine platonische Liebe ebenso ausgeschlossen wie eine außereheliche Geschlechtsbeziehung (S. 116).

In dieser Aussage tritt bereits eine Position des Verfassers im Zusammenhang mit der „Hinordnung“ der Ehe auf Nachkommenschaft (vgl. c. 1055 § 1) zutage, der man nicht uneingeschränkt zustimmen kann. So ist man schon geneigt, gewisse Reserven anzumelden, wenn wiederholt von *Zwecken* der Ehe („*fini del matrimonio*“, S. 137), oder von Kindern als dem höchsten Zweck der Ehe („... i figli rappresentano il fine ultimo“, S. 138f) gesprochen wird. Es braucht wohl nicht besonders betont zu werden, dass der CIC/1983 mit Bedacht von der *Ehezwecklehre* des CIC/1917 (c. 1013 § 1) abgegangen ist. Nun ist es dem Kanonisten zwar durchaus nicht verwehrt, weiterhin mit dem Begriff des Ehezweckes zu operieren, er darf aber dessen nur begrenzte Brauchbarkeit nicht aus den Augen verlieren. So ist es zumindest ungewohnt, wenn die in c. 1055 § 1 angesprochenen *Hinordnungen* der Ehe als deren „*fini essenziali*“ (S. 335) bezeichnet werden. Einer Aussage aber, wonach eine platonische, d.h. die geschlechtliche Realisierung ausschließende eheliche Liebe zumindest mit deren Integrität, wenn nicht gar mit ihrem Wesen unvereinbar sei, müssen erhebliche Bedenken entgegengebracht werden, wobei der einfache Hinweis auf die von der Kirche stets als zulässig erachtete und als vollgültig anerkannte Josefsehe genügen mag.

Im Zusammenhang mit dem Stellenwert der geschlechtlichen Komponente der Ehe wäre auch eine Befassung mit einem in der gegenwärtigen Kanonistik eingehend diskutierten Problem der Berechtigung eines (trennenden) Eehindernisses der Impotenz (c. 1084) angezeigt gewesen. Angesichts einer im CIC wie auch im CCEO zwar formal nicht als solcher bezeichneten, aber material zweifellos vorhandenen Grundrechtskodifikation, wonach es einerseits ein Grundrecht auf Sakramente im allgemeinen (c. 213) und auf Eingehung einer Ehe im besonderen (c. 1058) gibt, sieht sich der kanonische Gesetzgeber mit einer erhöhten Begründungspflicht bei der konkreten Festlegung der Gültigkeitsvoraussetzungen für einen Eheabschluss konfrontiert. In der neueren Kanonistik stellt sich daher immer drängender die Frage, ob die Kirche das Recht hat, jenen die Ehe zu verweigern, die als Mann und Frau ihre wechselseitige Bezogenheit in einer integralen Liebesbeziehung leben wollen - und dies auch können - wenngleich sie sich bewusst sind, dass die geschlechtliche Seite dieser Beziehung aufgrund einer Behinderung (*impotentia coeundi*) nicht gelebt werden kann. Überlegungen dieser Art kommt um so mehr Gewicht zu, als die noch im CIC/1917 ziemlich unbefangenen behauptete Verankerung des Hindernisses der Impotenz im Naturrecht (c. 1068 § 1 „... ipso iure naturae dirimit“) nicht nur sehr bald von einem Teil der Lehre in Zweifel gezogen wurde, sondern sogar den Gesetzgeber des CIC/1983 offensichtlich zu einer vorsichtigeren Formulierung (c. 1084 § 2: „... ex ipsa eius (matrimonii) natura“) veran-

lasst hat. Wenn es eine vollgültige Ehe ohne aktualisierte Geschlechtsgemeinschaft in der Form der Josefsche gibt, warum kann dann nicht auch eine andere Form „platonischer Liebe“ genauso als gültige Ehe anerkannt werden? Besteht eine hinreichende Berechtigung, jenen Menschen die Ehe zu verwehren, die um die Behinderung wissen und trotzdem eine Ehe miteinander eingehen wollen? Es geht ja sicherlich nicht an, Menschen mit dieser Behinderung als schlechthin eheunfähig zu bezeichnen, wenn sie auch ohne die geschlechtliche Komponente ein „totius vitae consortium“ (vgl. c. 1055 § 1) in ihrer Ehe verwirklichen können. Hier ist sicher der kanonische Gesetzgeber in Bezug auf die *lex condenda* zu einer stärkeren Berücksichtigung des Grundrechts auf Ehe gefordert, wobei zu bemerken ist, dass sich der Verfasser in anderem Zusammenhang durchaus nicht der Erkenntnis verschließt, dass die Kunst (eherechtlicher) kirchlicher Gesetzgebung u.a. darin zu bestehen habe, auf der Basis eindeutiger naturrechtlicher Prämissen einen Ausgleich zwischen dem notwendigen Schutz der Institution Ehe auf der einen und der Berücksichtigung legitimer Interessen der Ehepartner auf der anderen Seite zu finden (S. 313).

Es darf in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass die mittelalterliche Theologie und Kanonistik in weitgehender Übereinstimmung Impotenz nicht als Eehindernis mit Irritationswirkung angesehen, sondern die Relevanz dieses Tatbestandes ausschließlich im Bereich eines eventuell vorhandenen Konsensmangels (Irrtum, arglistige Täuschung) verankert hatte. Signifikant ist in diesem Zusammenhang insbesondere eine Aussage des Aquinaten, wonach die den Parteien *bekannt*e Impotenz (*impotentia coeundi*) keinen Einfluss auf die Gültigkeit der Ehe habe, sondern nur dann, wenn sie den Parteien *nicht bewusst* sei: „... *impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur*“ (*Summa theol.*, III, Suppl., qu. LII, art. I).

Die starke Betonung der Bedeutung der ehelichen Fruchtbarkeit in Bezug auf eigene Kinder führt gelegentlich zu apodiktischen Formulierungen, denen man in den damit verbundenen Verallgemeinerungen nicht zustimmen kann. Was soll etwa ein Satz bedeuten, dass ein Sich-Verschließen der Ehepartner gegenüber Kindern - offenbar in jedem Fall - nicht nur eine Unordnung des Ehelebens, sondern auch eine Unordnung der ehelichen Liebe selbst mit sich bringe („*Il chiudersi ai figli non solo comporterebbe un disordine nella vita coniugale, ma sarebbe anche un disordine dello stesso amore coniugale*“, S. 139)? - Dem müsste ja wiederum die Josefsche entgegengehalten werden, die ihrer Natur nach eigenen Kindern gegenüber verschlossen bleibt, ohne dass dies notwendigerweise zu einer Unordnung der ehelichen Liebe führen muss. Und ferner steht dieser Auffassung nicht erst die auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonte Lehre von der verantworteten Elternschaft entgegen, sondern bereits eine unmissverständliche Aussage Papst Pius' XII., der im Zusammenhang mit der von ihm als selbstverständlich angesehenen grundsätzlichen Verpflichtung

der Ehepaare auf das „*bonum prolis*“ nicht minder deutlich diesbezüglich bestehende Grenzen aufgezeigt hat: Ehepaare können aus entsprechenden Gründen eine moralisch voll zu rechtfertigende Entscheidung gegen eigene Nachkommenschaft treffen: „... da questa prestazione positiva obbligatoria (d.h. in Bezug auf das *bonum prolis*) possono esimere, anche per lungo tempo, anzi *per l'intera durata del matrimonio*, seri motivi, come quelli che si hanno non di rado nella cosiddetta ‚*indicazione*‘ medica, eugenica, economica e sociale“. (PIUS XII., Ansprache vom 29.10.1951, in: X. OCHOA, *Leges post Codicem iuris canonici editae*, II, Romae 1969, Sp. 2932; Hervorhebung von mir). Es kann demnach Situationen geben, in denen Eheleute aus gewichtigen Gründen von vornherein, d.h. also schon vor Eingehung der Ehe, übereinkommen, keine Kinder zu haben, ohne dass deswegen die Ehe notwendigerweise als defizitär oder gar kanonisch ungültig betrachtet werden müsste. Der ohne jede Differenzierung formulierten Position des Verfassers, dass ein Eheleben unter Ausschluss von Nachkommenschaft unzulässig sei, weil dies nur um den Preis einer Zerstörung des ehelichen Lebens selbst geschehen könne („*Non è amissibile una vita coniugale chiusa ai figli, poiché è possibile far ciò solo a prezzo della corruzione della stessa vita coniugale*“, S. 203), kann in dieser Form nicht zugestimmt werden.

Die eheliche Fruchtbarkeit müsse, wie HERVADA ausführt, ausschließlich durch natürliche Betätigung der Geschlechtskraft beider Ehepartner erzielt werden. Aus diesem Grunde sei die Erreichung dieses Zieles durch künstliche Insemination oder durch Ehebruch als unmoralisch und ungerecht zu qualifizieren (S. 243). Die hier vorgenommene Beurteilung des Ehebruchs steht wohl außer jedem Streit; dies kann allerdings nicht in gleicher Weise von jeder Form der künstlichen Unterstützung der ehelichen Fruchtbarkeit behauptet werden. Gewiss steht die derzeitige Position des kirchlichen Lehramtes nicht nur der In-vitro-Fertilisation, sondern ebenso der künstlichen Insemination, auch der homologen, d.h. mit dem Sperma des eigenen Ehemannes, ablehnend gegenüber (Instruktion der Glaubenskongregation *Donum vitae* 22. 2. 1987, H. DENZINGER / P. HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg/Br. 371991, Nr. 4802). Dies enthebt jedoch die theologische und kanonistische Wissenschaft nicht des Rechts, vielleicht sogar der Pflicht, die ethische Begründbarkeit dieses Verbotes einer kritischen Prüfung zu unterziehen, zumal da diese Aussage des kirchlichen Lehramtes ja nicht auf der Stufe einer unfehlbaren Entscheidung steht. Gerade wenn man, wie der Verfasser betont, in der Ehe eine wesentliche Hinordnung auf Nachkommenschaft („... nel matrimonio esiste ... un'essenziale ordinatio ad prolem“, S. 200) feststellen will, dann ist nicht einsichtig, wieso homologe Insemination, die ja gerade diese Hinordnung verwirklichen will, unter allen Umständen verboten sein soll und in Bezug auf ihre moralische Qualifikation mit dem Ehebruch auf ein und dieselbe Stufe gestellt werden kann. Die von

*Donum vitae* gegebene Begründung für die Unerlaubtheit der homologen Insemination, dass nämlich auf diese Weise eine unzulässige Trennung von Geschlechtsakt und Zeugung vorgenommen werde, wird von namhaften Moraltheologen nur mit erheblicher Reserve akzeptiert.

Das überaus lesenswerte Buch ist ein weiterer Beweis für die kanonistische Qualifikation seines Verfassers und es eröffnet im Bereich der angeschnittenen eherechtlichen Themenkreise neue anregende Perspektiven. Auch bei jenen Aussagen, denen man nicht voll beipflichten kann, gibt es Anlass zu fruchtbringenden, vertiefenden und weiterführenden Überlegungen. Einmal mehr weiß sich die Kanonistik dem wissenschaftlichen Œuvre und der Persönlichkeit HERVADAS zu Dank verpflichtet.

Bruno PRIMETSHOFER, Wien

\* \* \*

**37. HERVADA, Javier, *Una Caro. Escritos sobre el matrimonio.* (Ediciones Universidad de Navarra) Pamplona: Instituto de Ciencias para la Familia 2000. 770 S., ISBN 84-313-1753-1.**

Die Einführung wurde von Pedro Juan VILADRICH, dem Direktor des Institutes der Universität von Navarra für die Familie verfasst. Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen ist in drei Teile gegliedert, welche eine Gesamtschau der umfassenden akademischen und wissenschaftlichen Forschungstätigkeit Professor HERVADA'S im Bereich des kanonischen Eherechts bietet. Der erste Teil, „Derecho matrimonial“ (El derecho del pueblo de Dios), entspricht dem Titel des dritten Bandes eines in vier beiden geteilten Werks mit dem Titel: „El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho Canónico: Derecho Matrimonial“ (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1973), welches von Javier HERVADA geschrieben und von Pedro LOMBARDÍA korrigiert wurde. Der zweite Teil präsentiert unter dem Titel „Artículos“ eine Auswahl von 15 Artikeln, die HERVADA in den Jahren zwischen 1961 und 1991 veröffentlichte. Der dritte Teil trägt den Titel „Colofón. El principio de finalidad y los fines del matrimonio“ und wurde im Jahr 1999 verfasst. Er schließt den Band mit den Gedanken des Autors zur gegenwärtigen Situation der Ehe ab.

Für HERVADA kann die Ehe als die „Vereinigung eines Mannes und einer Frau mit den natürlichen Kräften der Geschlechtlichkeit, welche eine Gemeinschaft des Lebens und der Liebe mit sich bringt“ definiert werden. Der sexuelle Unterschied versucht nicht einen Mangel oder eine Unvollständigkeit des Individuums zu ergänzen, sondern er bereichert die Partner durch das gegenseitige Geben und Empfangen, indem er sie in einem Fleisch (*una caro*) vereint, sie durch die Liebe am Leben des anderen in seiner eigenen Männlichkeit oder

Weiblichkeit teilhaft macht. Das spezifische Objekt der ehelichen Liebe ist deshalb die Menschheit des Mannes als Mann (Männlichkeit) und der Frau als Frau (Weiblichkeit), indem es das *ein Fleisch* zulässt, d.h. die Vereinigung zweier Personen in ihrer natürlichen Beschaffenheit, die als eine Einheit handeln. Wenn die persönliche Liebe die Partner in ihrer Verschiedenheit nicht integriert, hört sie auf, menschlich zu sein und verroht. Wenn man bedenkt, dass die gesamte rechtmäßige Beziehung zwischen den Personen auf der Gleichheit beruht, schützt nur die monogamische Ehe die gleiche persönliche Würde des Mannes und der Frau.

Die eheliche Liebe ist nicht nur eine Tatsache, sondern umfasst gleichzeitig eine rechtliche Beziehung, d.h. ein äußeres Element, das die Partner, welche die Ehe schließen, mit Pflichten und Rechten ausstattet, was sich in den Beziehungen der Solidarität und der wechselseitigen Verantwortung zeigt. Durch den Ehebund wird jeder Partner nach außen Teilhaber an der Person des anderen, indem er ihn für eine qualitativ bedeutendere Realität öffnet, welche die juristische Struktur als solche übersteigt und eine Beziehung der Gerechtigkeit zwischen beiden bewirkt. Das Wesen der Ehe werden immer ein Mann und eine Frau bilden, die miteinander verbunden sind und sich einander auf endgültige Art und Weise hingeben, weil das rechtliche Band das Formalprinzip dieser Union darstellt. Tatsächlich verlangt der Ehekonsens, dass beide Kontrahenten äußerlich den Willen zur Verpflichtung zeigen, einander als Gatte und Gattin anzunehmen und sich dem anderen in einer Beziehung zu schenken, die auf diese Art und Weise dauerhaften Charakter annimmt.

Da es sich um eine rechtliche Beziehung handelt, wird die Ehe auf den beiden Wesenseigenschaften der *Einheit* und der *Unauflöslichkeit* gegründet. Die Unauflöslichkeit, welche die Fülle der Einheit darstellt, beschreibt die Vereinigung von zwei Personen nicht nur ihrem Fleisch nach, sondern viel tiefer in ihrer natürlichen Beschaffenheit. Deshalb sind die Einheit und Unauflöslichkeit nicht einfach als Belastungen oder Grenzen der ehelichen Liebe, sondern als Werte zu verstehen, von denen ausgehend die Ehe ihre vollkommenste Realisierung und ihren tiefsten Ausdruck in der offensichtlich ontologischen Komplementarität findet, welche in der Liebe, ausgehend von der eigenen natürlichen Beschaffenheit zur unterschiedlichen, aber gleichwertigen Natur des anderen gelangt. Sie stellt ebenso eine Mitteilung der unterschiedlichen natürlichen Beschaffenheit im Zeugungsakt dar, weshalb das Recht auf den ehelichen Akt etwas mit sich bringt, was die reine Hingabe des Körpers übersteigt und sich für eine transzendente Realität öffnet: die Vereinigung der natürlichen Eigenheiten der beiden Körper und der beiden Seelen, welche ein *Fleisch, una caro*, werden. In diesem Sinn muss man beachten, dass die eheliche Gemeinschaft die Manifestation des Ehelebens im Bereich der Persönlichkeit darstellt,

während das Recht auf den ehelichen Akt dies in der Ordnung der natürlichen Gegebenheiten bewirkt.

Der Ehebund besteht nicht nur in einem *habitus* oder in einem psychologischen Akt, sondern ist in hervorragender Weise ein Akt der Persönlichkeit von zwei Wesen, welche über Würde und Freiheit verfügen. Er ist ein einziger Akt, welcher zwei Willen verlangt. Für den Ehebund tauschen die Partner nichts aus, wie in anderen Rechtsgeschäften, sondern vereinen ihre körperlichen Eigenschaften und ihre Personen in einer Lebensgemeinschaft, indem sie frei und bewusst die Verantwortlichkeiten übernehmen, welche ihm innewohnen. Die Rechte und Pflichten, welche von dieser Beziehung ausgehen und als solche wechselseitig, dauerhaft, kontinuierlich, exklusiv und unverzichtbar sind, bestehen in der liebevollen geschlechtlichen Gemeinschaft und dem ehelichen Zusammenleben und beinhalten sowohl das Recht als auch die Pflicht, nichts gegen die Zeugung der Nachkommenschaft zu unternehmen und die in der ehelichen Gemeinschaft gezeugten Kinder zu erziehen. Diese Rechte und Pflichten werden innerhalb der Gerechtigkeit, der Vernunft, der entsprechenden Würde der menschlichen Personen und der Umstände ihres Lebens verwirklicht, weshalb sie weder absolut noch unbegrenzt sind.

Die Institution der Ehe nimmt teil an der Güte des Schöpfergottes und offenbart sich als eine sehr gute Einrichtung, welche auf die Ziele der Fortpflanzung und der Erziehung der Nachkommenschaft hingebunden ist. Sie bildet ein Heilmittel gegen die Konkupiszenz und eine gegenseitige Stütze. Daher ist die Verwirklichung dieser Zielsetzungen für die Gültigkeit der Ehe nicht notwendig, die Hinordnung auf diese jedoch sehr wohl. Wenn die Fähigkeit fehlt, die Zielsetzungen zu erreichen, fehlen der Ehe die grundlegenden Elemente für ihre Verwirklichung. Die Ehe ist eine *unio propter fines*, indem sie ein Fleisch, *una caro*, bildet. Der Mann bedarf für das wesensgemäße Wohl der Frau und die Frau des Mannes, was bedeutet, dass der Partner eine Person sein muss, welche die gegenseitige Hilfeleistung und die Fähigkeit zur Fortpflanzung potentiell in sich selbst enthält. Für HERVADA bedeutet, eine Frau als Gattin zu lieben, sie in ihrer Weiblichkeit als Vollendung der eigenen Männlichkeit zu lieben. Eine Frau zu lieben und sie in ihrer potentiellen Mutterschaft nicht zu lieben, kann nicht eheliche Liebe genannt werden. Das gleiche gilt für die Liebe der Frau zum Mann.

Die Ehe, so schließt der Autor, folgt der natürlichen menschlichen Beschaffenheit. Ihre drei Güter stehen in enger Verbindung mit den drei Lebensständen des Menschen. Die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ist in den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit vor der Sünde eingeordnet; insofern spiegelt das *remedium concupiscentiae* den Stand des Menschen nach der Sünde wider, der aus dem Paradies vertrieben worden ist. Christus erhebt sie schließlich zur *sakramentalen Würde*, indem er ihr eine neue Dimension, den

Stand der Gnade, verleiht. Die Sakramentalität setzt keine einfache Hinzufügung zu dem voraus, was die Ehe in der natürlichen Ordnung darstellt, sondern erlaubt, indem sie der Ehe die Neuheit des Evangeliums verleiht, die Ehe als heilige Institution anzuerkennen. Die eheliche Liebe erhält aufgrund des Willens Christi eine besondere Gnade, welche der rein natürlichen Dimension des Ehebandes einen übernatürlichen Charakter verleiht und die Natur vollendet, indem sie diese auf eine übernatürliche Ebene hebt. Dies stellt den Grund dar, warum die Erfordernisse und Konsequenzen des Ehebandes sich nicht mehr allein innerhalb der natürlichen Kriterien, sondern im Bereich der transzendenten Kriterien bewegen. Als Folge kommt es zu einer Bekräftigung der Einheit und Unauflöslichkeit, ohne dass dies deren einzige oder wichtigste Konsequenz darstellt.

Es kommt häufig vor, dass der Ehebund von Zeremonien, liturgischer oder profaner Art begleitet wird, welche zweifellos für dessen Gültigkeit keine Relevanz besitzen. Nur die Verpflichtung des gegenseitigen Konsenses, die Tatsache der Vereinbarung in der vorgeschriebenen Form bildet den Grund für die Ehe. Der Ehebund, welcher eine notwendige äußere Formalisierung verlangt, unterscheidet sich radikal von einer gewöhnlichen Lebensgemeinschaft. Die kanonische Ordnung erkennt weiters an, dass der Vollzug der Ehe dem Band eine besondere Festigkeit verleiht. Für den Ehebund wird die Ehe durch die symbolische Vereinigung in der Nächstenliebe konstituiert, eine liebevolle Vereinigung der Willen beider Partner, welche sich gegenseitig schenken. Die geschlossene und vollzogene Ehe erlangt umgekehrt aufgrund der Tatsache des Vollzugs die Fülle der rechtlichen Bedeutung, welche von ihrer Stellung innerhalb des christlichen Mysteriums abgeleitet wird, indem sie auf diese Art und Weise die Vereinigung in der Inkarnation symbolisiert. Beide Wirklichkeiten entsprechen der doppelten christologischen Dimension, welche sie repräsentieren: die einzige Union Christi mit der Kirche in der Natur und der Gnade.

Die Ehe leitet nach HERVADA ihren Ursprung nicht aus der positiven menschlichen Gesetzgebung ab, sondern sie wird zu einer natürlichen Potentialität aus dem Willen der Eheleute selbst, welche aufgrund göttlichen Willens in die Natur der menschlichen Person selbst eingefügt ist. Deshalb besteht das eheliche Leben in der Beziehung zwischen den Partnern, welche auf der Vereinigung der persönlichen Intimsphären aufbaut, ein Grundsatz, der die Autonomie und die Freiheit gegenüber Dritten garantiert, da er ein Recht *erga omnes* beinhaltet. Weder die bürgerliche noch die kirchliche Autorität haben das Recht, in die Entwicklung des Ehelebens einzugreifen. Die Autorität wird nur in Grenzsituationen eingreifen, wenn ein Prozess der Trennung beginnt. Der sakramentale Charakter hängt zweifellos nicht vom Willen der Kontrahenten, sondern vom freien Handeln Gottes ab, der sich an den Menschen wendet.

Der Eingriff der Kirche in das Eheleben gehört zu jenen Aspekten, die von außen objektiv reguliert werden können und betrifft: a) die Normen, welche den Ehebund in seinen formalen Voraussetzungen regeln, wie die Fähigkeit und die Berechtigung der Partner zur Eheschließung; b) die Regelung der Form- und der Willensmängel sowie der Schutz der Freiheit der Partner; c) die Trennung der Partner und die Gründe für die Auflösung oder die Nichtigkeit der Ehe; d) Die Auswirkungen der Ehe auf die übrigen rechtlichen Beziehungen und Institutionen.

Die Partner bleiben ihrerseits Subjekte der gegenseitigen Pflichten, welche als rechtliche Regeln des Lebens zu betrachten sind, welche die gesamte Dauer der Ehe prägen: a) die gegenseitige Treue; b) das Bemühen um gegenseitige materielle und körperliche Vervollkommnung; c) das Bemühen um gegenseitige spirituelle Vervollkommnung; d) das Zusammenleben; e) das Bemühen um das spirituelle Wohl der geborenen Kinder. In Bezug auf diesen letzten Aspekt, das spirituelle Wohl der Kinder, betont und unterstreicht HERVADA die ontische Struktur der menschlichen Person, von Mann und Frau, welche die Vaterschaft und die Mutterschaft einschließt. Dort entsteht das Recht eines jeden Partners, Kinder innerhalb der Ehe zu bekommen, woraus die entsprechende Pflicht hervorgeht, die Zeugung der Nachkommen nicht zu verhindern. Darauf beruht das Erfordernis einer Gerechtigkeit innerhalb der Ehe, die in den Beziehungen der Solidarität und des Teilens verwurzelt ist, welche die Ehepartner in Bezug auf die Dimension der Vaterschaft und Mutterschaft verbinden, die ihrer persönlichen Struktur eigen sind. Sinn und Grund für das Dasein der Ehe erschöpfen sich nicht in der reinen Erfüllung der ehelichen Pflichten, sondern schließen die Offenheit für das Leben der Kinder in der ehelichen Lebensgemeinschaft ein, und zwar nicht nur die physische Zeugung und Fortpflanzung, sondern ebenso das Recht und die Pflicht, aktiv an ihrer Erziehung zu einem verantwortungsbewussten Leben teilzunehmen.

Das Werk von HERVADA bietet in seinem ganzen Umfang und in jedem seiner Teile einen sprachlichen Reichtum, welcher eine rasche und tiefeschürfende Lektüre erlaubt, ohne größere Verständnisschwierigkeiten mit sich zu bringen. Ebenso erweckt die Verwendung von biblischen, historischen, patristischen und lehramtlichen Quellen im Leser eine weitreichende und solide Gesamtschau, welche es ermöglicht, die Entwicklung der kanonischen Ehelehre zu verfolgen. Die Form der Darlegung selbst erlaubt es, das Denken des Autors in seiner langen wissenschaftlichen Laufbahn von fast dreißig Jahren nachzuvollziehen, welches in diesem Band zusammenfassend dargelegt wird.

Methodisch könnte man den ersten Teil des Werks vervollständigen, welchem ein kritischer Apparat gänzlich fehlt, was angesichts der häufigen Bezugnahme auf patristische und lehramtliche Quellen ein Versäumnis darstellt. Tatsächlich trägt die Bibliografie, die am Ende eines jeden Kapitels abgedruckt wird, kaum



bei, diese methodische Lücke zu füllen. Dem Mangel wird nur teilweise durch die mit einem vollständigen kritischen Apparat versehenen fünf Artikel des zweiten Teils abgeholfen.

In seiner Ganzheit betrachtet, kann das Werk als das Kompendium einer umfassenden wissenschaftlichen Forschungstätigkeit im Bereich des Eherechts beschrieben werden, welches den Weg der Reifung des Denkens von HERVADA im Lauf von dreißig Jahren illustriert. Das ist allein schon von großem Wert. Ohne den Wert der Texte oder die wissenschaftliche Autorität des Verfassers zu mindern, muss bedauert werden, dass die Einheit der Thematik des gesamten Werkes nur unzureichend wahrgenommen werden kann. Das Buch wird einfach als eine Sammlung von Texten angeboten, die vom Autor ausgewählt wurden, aber welche ohne näheren Zusammenhang ohne verbindende Worte aneinandergereiht sind und miteinander lediglich durch den globalen Titel verbunden sind: Schriften über die Ehe. Dies schmerzt angesichts des Umfangs des Werkes (770 Seiten). Ebenso fehlt ein Sachverzeichnis, welches dem Leser die Benutzung des Buches erleichtern würde.

Ohne dem Gesagten widersprechen zu wollen, muss betont werden, dass es das Werk, welches HERVADA vorlegt, sehr wohl verdient, von den Professoren und Studenten des kanonischen Eherechts sowie den Mitarbeitern der Gerichte in Betracht gezogen zu werden. HERVADA'S personalistische Sicht der Ehe, die Bedeutung der Überschreitung des Ehebandes als ein reines Faktum durch die Entdeckung des Wertes und der Würde der Personen, welche sich gegenseitig durch das Eheband weihen, die Öffnung für die Kinder innerhalb der ehelichen Gemeinschaft, das Bewusstsein für die Ehe als eine rechtliche Beziehung, welche von Gott gewünscht und geheiligt wird und deshalb in die ontische Natur der menschlichen Person selbst eingefügt ist, fördert nicht nur das Verständnis des Ehebandes in der vollständigen Harmonie zwischen Natur und Gnade, sondern bildet auch die Grundlage für den aktuellen und verständlichen Dialog nicht nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, sondern ebenso mit der Welt von heute, in welche die Ehe eingefügt ist.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

38. **HOUSEKNECHT, Sharon K. / PANKHURST, Jerry G. (Hrsg.), *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies*. New York-Oxford: OUP 2000. XVI u. 395 S., ISBN 0-19-513117-7 (Hardcover), ISBN 0-19-513118-5 (Paperback).**

Auch wenn die zu besprechende Aufsatzsammlung - dies sei gleich vorausgeschickt - keinerlei direkte kirchenrechtliche, geschweige denn explizite ehe- oder prozessrechtliche Bezüge aufweist, verdient sie gleichwohl die Aufmerk-

samkeit von für familien- und religionssoziologische Fragestellungen aufgeschlossenen Kanonistinnen und Kanonisten. Der Sammelband macht nämlich, wie dies die beiden Herausgeber, der Soziologieprofessor Jerry G. PANKHURST von der Wittenberg University und die Soziologieprofessorin Sharon K. HOUSEKNECHT von der Ohio State University in der Einleitung („Introduction: The Religion-Family Linkage and Social Change - A Neglected Area of Study“, S. 1-40) hervorheben, für die ausgeprägten wechselseitigen Beziehungen, um nicht zu sagen Interdependenzen zwischen religiösen und familiären Sphären sensibel, für Zusammenhänge also, die ja in der kirchlichen Gerichtspraxis ebenfalls täglich präsent sind. PANKHURST und HOUSEKNECHT plädieren für einen vergleichenden, interinstitutionellen und markttheoretischen Forschungsansatz in diesem bislang vernachlässigten Gebiet der Soziologie: Religion und Familie sind aus dieser Perspektive zwei wichtige gesellschaftliche Institutionen, die untereinander und zu anderen Institutionen wie Wirtschaft oder Politik in dynamischer Interaktion stehen und nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Raum ihre Wirkungen entfalten. Die ungebrochene Lebenskraft von Familie und Religion lässt ihres Erachtens Modernisierungs- und Säkularisierungstheorien, die von einem fortschreitenden Niedergang oder einer Privatisierung dieser Institutionen ausgehen, problematisch erscheinen. Wie sich diverse soziale Wandlungsprozesse, die soziologisch gesehen gesellschaftliche Innovationen, Akkommodationen oder Konflikte auslösen können, auf Religion und Familie auswirken oder von diesen zwei Größen bedingt werden, illustrieren vierzehn, um fünf Oberthemen („Societal Conflict and Accommodation“, S. 41-146; „Dramatic Societal Transformation“, S. 147-234; „The Context of Innovation“, S. 235-302; „Economic Factors as a Force for Change“, S. 303-344; „Gender and Social Change“, S. 345-386) gruppierte Beiträge, die jeweils verschiedene Familien-, Religions- und Gesellschaftssysteme zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Betrachtung haben.

Der Soziologe Kevin J. CHRISTIANO setzt sich mit der beachtlichen Affinität zwischen Familie und Religion im modernen Nordamerika auseinander, wobei sein besonderes Augenmerk den nachweisbaren religiösen Einflüssen in familiären Bereichen wie Partnerwahl und Ehequalität, Familienplanung und Fertilität sowie Kindererziehung und religiöse Sozialisation gilt („Religion and the Family in Modern American Culture“, S. 43-78). Dass trotz des sozialen Wandels in Ägypten und vor dem Hintergrund des Kampfes zwischen Regierung und islamistischen Gruppierungen um die Vorherrschaft in Staat und Gesellschaft die ägyptische Familie nach wie vor Hort islamischer Wertvorstellungen ist, belegt die Herausgeberin Sharon K. HOUSEKNECHT („Social Change in Egypt: The Roles of Religion and Family“, S. 79-106). Irving PALM und Jan TROST, Soziologieprofessoren an der Universität Uppsala, erheben den aktuellen religionssoziologischen Befund für Schweden, eines der säkularisiertesten Länder der Erde („Family and Religion in Sweden“, S. 107-

120). Welch große Bedeutung die traditionell in den Familien gepflegte Ahnenverehrung für die von konfuzianischen, buddhistischen und taoistischen Elementen geprägte Volksreligion Taiwans hat und wie seit dem 2. Weltkrieg soziale Transformationsprozesse nachweislich zu einem Rückgang dieser Praxis führen, erläutern die Wissenschaftler des Institute for Social Research der University of Michigan, Li-shou YANG, Arland THORNTON und Thomas FRICKE in dem Beitrag „Religion and Family Formation in Taiwan: The Decline of Ancestral Authority“ (S. 121-146).

Die Soziologen Andrei VARDOMATSKII und Jerry G. PANKHURST werten Umfrageergebnisse des 1990 in Weißrussland durchgeführten „World Values Survey“ aus und kommen zu dem Schluss, dass im Untersuchungszeitraum Religion einen geringen Stellenwert im Leben weißrussischer Familien hatte; allein familiäre Rituale wie Taufe, kirchliche Eheschließung und Begräbnis erfreuten sich großer Nachfrage („Belarus on the Cusp of Change: The Relationship Between Religion and Family in a Newly Open Religious Market“, S. 149-174). Mögliche Ursachen für den deutlichen Rückgang der einst sehr hohen Scheidungsraten unter indonesischen Muslimen während der letzten fünfzig Jahre, so unter anderem die gesetzgeberischen und politisch-ideologischen Maßnahmen, welche der Staat zur Stabilisierung der Institutionen von Ehe und Familie ergriffen hat, diskutieren der Jurist Mark CAMMACK, der Religionssoziologe Lawrence A. YOUNG und der Familiensoziologe Tim B. HEATON („The State, Religion, and the Family in Indonesia: The Case of Divorce Reform“, S. 175-204). Gillian GODSELL analysiert in ihrer tiefen wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Studie „Religious and Familial Networks as Entrepreneurial Resources in South Africa“ (S. 205-234) familiäre sowie religiöse Netzwerke und deren Relevanz für das Kleinunternehmertum in zwei lange Zeit diskriminierten Bevölkerungsgruppen in Südafrika, der indischen und der (städtischen) schwarzen.

Der Kommunikationswissenschaftler John JARVIS untersucht die Faktoren, die zu der unerwartet schnell gewachsenen Zahl von Mormonen in Frankreich geführt haben, und sieht den Hauptgrund in der familienzentrierten Botschaft und Organisation der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage („Mormonism in France: The Family as a Universal Value in a Globalizing Religion“, S. 237-266). Am Beispiel der jüdischen Gemeinde in Kiew beschreibt der Professor für Soziologie an der City University of New York, M. Herbert DANZGER, auf welche Weise sich die Rückkehr von Kindern und Erwachsenen zur Tradition des orthodoxen Judentums vollzieht und sich diese Reversionen jeweils auf die Familien auswirken („The Rebirth of Judaism in Kiev After Babi Yar and Communism: The Interplay of Family and Religion“, S. 267-282). Wie Kinder von Muslimen, Hindus und Sikhs aus dem Punjab, die in dem Londoner Stadtteil Southall wohnen, ihre eigene religiöse und kulturelle

Identität spielerisch entdecken, bewahren und anpassen, schildert Heidi LARSON in ihrem Paper „We Don't Celebrate Christmas, We Just Give Gifts: Adaptations to Migration and Social Change Among Hindu, Muslim, and Sikh Children in England“ (S. 283-302).

Der Anthropologe Stephen R. SMITH skizziert die Veränderungen, die sich aufgrund eines gewandelten ökonomischen Umfelds in den japanischen Familienstrukturen und als Folge davon in Lehren und Praktiken des Buddhismus, beispielsweise in der Ahnenverehrung, ereignet haben („Land of the Rising Son? Domestic Organization, Ancestor Worship, and Economic Change in Japan“; S. 305-323). Susan DIDUK und Kent MAYNARD, Professoren der Soziologie und Anthropologie an der Denison University, zeigen neuere Entwicklungen in den überlieferten Familienstrukturen und Ritualen - insbesondere in den Trauer Ritualen für verstorbene Ehefrauen - bei den Kedjom, einem Stammesverband im Hochland von Kamerun, auf, die von sozioökonomischen Problemen, wie etwa der zunehmenden Bevölkerungsdichte und der gestiegenen Zahl unverheirateter Mütter, hervorgerufen werden („A Woman's Pillow and the Political Economy of Kedjom Family Life in Cameroon“, S. 324-343).

In ihrer sozialgeschichtlichen Studie „Women, Family, and Catholicism in Brazil: The Issue of Power“ (S. 347-362) vertritt Maria José Fontelas ROSADO NUNES, Professorin für Religionssoziologie an der Katholischen Universität von São Paulo, die These, dass die Träger des brasilianischen Katholizismus im 16., 17. und 18. Jahrhundert hauptsächlich weiße, männliche Laien waren; erst im 19. Jahrhundert wuchs Hand in Hand mit der zunehmenden Klerikalisierung auch der Einfluss der Frauen in der sich reorganisierenden katholischen Kirche Brasiliens, obwohl sie auf die untergeordneten Rollen als Ehe- bzw. Hausfrauen und Mütter festgelegt wurden. Die Sozialanthropologin Patricia FORTUNY LORET DE MOLA stellt in ihrem Aufsatz „Converted Women Redefining Their Family Roles in Mexico“ (S. 363-386) unter anderem aufgrund eigener Feldforschungen in den mexikanischen Städten Guadalajara und Mérida fest, dass Katholikinnen zu den Pfingstkirchen, zu den Zeugen Jehovas oder zu den Mormonen konvertieren, weil in diesen religiösen Gemeinschaften rigide asketische Vorschriften - beispielsweise das Verbot des Alkoholkonsums - existieren, und zwar gleichermaßen für Frauen und Männer, wovon die Frauen und ihre Familien in vielerlei Hinsicht profitieren, etwa in Form einer Vergrößerung ihrer sozialen Freiräume.

Ein umfangreiches Schlagwortverzeichnis (S. 387-395) schließt das informative Buch ab.

Peter STOCKMANN, Passau

**39. *Interchurch Marriages. Their ecumenical challenge and significance for our Churches. Report of the National Dialog between the Roman Catholic Church and the Uniting Church in Australia. Melbourne: Uniting Church Press - Strathfield: St Pauls Publications 1999, 93 S., ISBN 1 876295 24 4.***

Bei der hier anzuzeigenden Schrift handelt es sich um einen Bericht über den nationalen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Uniting Church in Australien. Hintergrund bilden die Gespräche zwischen den beiden Kirchen seit 1978, die kurz nach der Gründung der Uniting Church in Australia, dem Zusammenschluss der Congregational Union of Australia, der Methodist Church of Australasia und der Presbyterian Church of Australia, begannen, ferner die pastorale Not vieler Betroffener sowie die Verpflichtung zum ökumenischen Dialog. Die Schrift gliedert sich in 7 Kapitel, deren erstes sich dem Phänomen „Interchurch Marriage“ widmet. Diese Ehe wird verstanden als Ehe zwischen zwei getauften Christen verschiedener Tradition, in der jeder Partner aktiv in seiner eigenen Kirche teilnimmt und eine aktive, gewissenhafte Rolle in der religiösen Erziehung der Kinder hat. Verwiesen wird auf das große Potential solcher Ehen, denen eine besondere pastorale Sorge gelten müsse. Nur so würden die Partner solcher Ehen es vorziehen, ihr Engagement in der eigenen Kirche beizubehalten, anstatt aus ihr auszuziehen. Das zweite Kapitel wendet sich dem christlichen Eheverständnis unter Bezugnahme auf Eph 5,21-32 und Gen 2,24 sowie auf den von einer früheren Dialoggruppe im Jahre 1989 erstellten Bericht „Towards Agreement on Marriage“ zu. Ausgehend von der praktischen Frage, wohin zwei Partner nach ihrer Hochzeit gehören (zu beiden Kirchen; die eine oder andere Kirche; Auszug aus der Kirche, um Widerspruch und Kollision zu vermeiden), geht es im dritten Kapitel um die Frage des Kirchenverständnisses und der Kirchenzugehörigkeit sowie um das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen. Das vierte Kapitel befasst sich mit der Taufe. Bereits im Jahr 1979 fanden die Uniting Church of Australia und die römisch-katholische Kirche zu einem gemeinsamen Verständnis der Taufe, das die gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Taufe und Taufspendung ermöglicht. Näherhin kommen Taufe und Kirche, Taufe und Eucharistie, Taufe und Glaube, Taufe und Amt in den Blick. Im fünften Kapitel wird die Frage der eucharistischen Gastfreundschaft aufgegriffen. Hervorgehoben wird die Bedeutung der Eucharistie für beide Kirchen, aber auch die Tatsache, dass es keine Interkommunion gebe und die katholische Kirche keine generelle Einladung zum Empfang der Eucharistie aussprechen könne. Dennoch werden im Blick auf c. 844 § 4 CIC/1983 und das Ökumenische Direktorium von 1993 Nr. 131 Ausnahmen für die betroffenen Familien angesprochen, so für den Ehepartner bei der Trauungsmesse, für den jeweils anderen Elternteil bei Taufe, Erstkommunion und Firmung sowie für Familienmitglieder bei einer Begräbnismesse (S. 63). Kapitel 6 widmet sich der pastoralen

Sorge und Begleitung, auf die eine solche Ehe angewiesen ist, angefangen von der Ehevorbereitung, der Planung der Zeremonie (Eheschließungsfreiheit, Kindererziehung, Scheidung und Wiederheirat, Eheschließungsform, Eucharistieempfang) sowie im Blick auf das Leben als Hauskirche. Die Kirchen werden aufgerufen, die Teilnahme des jeweils anderen Partners am Leben der Gemeinschaft zu begrüßen und zu unterstützen, besonders auch im Blick auf die Glaubenserziehung der Kinder. Eines der positiven Ergebnisse des Dialogs war die Wiederentdeckung, wieviel beide Traditionen gemeinsam haben. Im siebenten Kapitel werden daher Themen für die Weiterführung des Dialogs angesprochen: Unauflösbarkeit der Ehe, Sakrament und Sakramentalität, Taufverständnis, Interkommunion, wechselseitige Anerkennung der Geistlichen, Kirchenverständnis und pastorale Sorge.

Die Schrift ist das Ergebnis von wertvollen Erfahrungen im gemeinsamen Dialogprozess. Dabei werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie Optionen für die Zukunft angesprochen. Die Schrift versteht sich weniger als eine wissenschaftliche Studie. Vielmehr steht der Gewinn und Nutzen für die Betroffenen im Vordergrund. Mischehen sollen zu konfessionsverbindenden (interchurch) Ehen werden. Der Ertrag könnte Ansporn und Hilfe für die Bemühungen im deutschsprachigen Raum sein.

Wilhelm REES, Innsbruck

\* \* \*

40. KAHLER, Hermann, *Absentia consensus*. Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund. (AIC Bd. 14) Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Wien: Peter Lang 1999. 402 S., ISBN 3-631-34656-5.

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung einer bei Prof. Dr. Heinrich J.F. REINHARDT erstellten und im Wintersemester 1998/1999 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommenen Dissertation. Die Studie geht der Frage nach, ob der fehlende Mindestwille zur Ehe, d.h. ein „mangelndes intentionales Erfassen der Lebensgemeinschaft Ehe“ (Klappentext) einen eigenständigen Nichtigkeitsgrund darstellt. Immer häufiger steht der kirchliche Richter vor der Situation, dass ein Willensakt gegen die Ehe oder eines ihrer Wesenselemente nicht vorliegt, auf der anderen Seite aber die Ehe nur in modifizierter Form bejaht wird. Hier stellt sich dann die Frage: Was muss bei einer gültigen Eheschließung als unverzichtbares Minimum des Wesens der Ehe als *consortium totius vitae* vom Willen umfasst sein? Um es gleich vorweg zu sagen: KAHLER hat ein bahnbrechendes Werk vorgelegt, das ein Highlight am kanonistischen Sternenhimmel darstellt und die gestellte Frage weit vorantreibt.

Im ersten Kapitel „Einführung“ (S. 17-28) verdeutlicht KAHLER die Fragestellung, beleuchtet knapp den bisherigen Forschungsstand und umreißt den Aufbau seiner Arbeit. Ausgehend von der Feststellung seines Doktorvaters REINHARDT, dass die Anforderungen an den Ehekonsens in c. 1057 § 2 CIC sich nicht mit den explizit festgelegten Ehwillensmängeln decken und dass nach dem Wortlaut des c. 1101 § 2 CIC nur die vorsätzliche, in einen positiven Willensakt gekleidete Ablehnung der Ehe selbst oder eines ihrer Wesenselemente die Nichtigkeit derselben zur Folge hat, stellt KAHLER die Frage nach der rechtlichen Relevanz des fehlenden Mindestwillens zur Ehe. Wo ist die „Untergrenze dessen markiert, was bei der Eheschließung von den Partnern gewollt sein muss, damit ihre Beziehung zu einer ehelichen wird“ (S. 20)? Mit dieser Arbeit steht der Autor auch in der Tradition des Bischöflichen Offizialates Münster, für das er als Diözesanrichter tätig ist, hat doch dieses Gericht die Diskussion um die negative Totalsimulation in den 50er Jahren durch ein dort ergangenes Urteil entfacht (S. 336ff).

In Kapitel 2 (S. 29-74) illustriert KAHLER die „Problemanzeige“ anhand ausgewählter Urteile deutscher und angelsächsischer Herkunft. Zwei affirmative Entscheidungen aus der deutschen Rechtsprechung entstammen dabei der Feder des Doktorvaters, der ebenfalls als Diözesanrichter am Bischöflichen Offizialat Münster tätig ist. Im Mittelpunkt des Kapitels steht jedoch die von „engagierten Praktikern“ entwickelte Sicht des *inadequate consent* im angelsächsischen Sprachraum. Nach KAHLER hat sich die dortige Rechtsprechung „von der Einengung des positiven Willensaktes *gegen*“ des c. 1101 § 2 CIC befreit und anerkennt, „dass es letztlich und maßgeblich auf den positiven Willensakt zur Ehe ankommt“ (S. 72). Der Konsensakt muss als personale Übereignung die Ehe als umfassende Lebensgemeinschaft zum Inhalt haben, ein Intendieren von Teilaspekten der Ehe oder gar nur ein bloßes „Über-sich-ergehen-Lassen“ der Eheschließung bejahen nicht das wesentliche Formalobjekt der Ehe, in Folge davon sei der Konsens substantiell inadäquat.

Im umfangreichen Kapitel 3 (S. 75-196) wird die Entwicklung der „Rechtslage“ chronologisch erörtert. In einem Dreischritt legt KAHLER zunächst das Ehe- und Konsensverständnis des CIC/1917 dar, der nur den Vorsatz als Form der Total- wie Partialsimulation kannte und in Konsequenz davon nur die ausdrückliche Ablehnung der Ehe oder ihrer Wesenselemente sanktionierte. KAHLER resümiert: „Nach dem pio-benediktinischen Codex umfasste das zur rechtsgültigen Ehebegründung nötige Minimum an Ehwillen nicht die personale Lebens- und Schicksalsgemeinschaft der Partner. Bestand eine Intention sogar gegen sie, galt sie als unerheblich, solange nicht Einheit, Unauflöslichkeit und das *ius in corpus* aus dem Ehevertrag ausgeschlossen wurden“ (S. 124).

In einem zweiten Abschnitt entfaltet KÄHLER die durch das II. Vatikanische Konzil ausgelösten Umwälzungen in der Ehelehre der katholischen Kirche. Ausgehend von den Anstößen in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* zeigt er in verbalen und schriftlichen Äußerungen der Päpste PAULS VI. und JOHANNES PAULS II. auf, wie die neue Sicht der Ehe als eine „primär sittlich-personale Lebens- und Liebesgemeinschaft“ (S. 137) sich – gelegentlich mit Rückschlägen – Bahn brach. Besonders in der Rotaansprache 1982 zeigte JOHANNES PAUL II. die Konsequenzen eines personalistischen Eheverständnisses für den Konsens auf. Das ungewöhnliche Adjektiv „personalistisch“ erläutert KÄHLER (S. 22 Fn. 15) und zieht folgendes Fazit: Für den Konsens sind „ein Bewusstsein um die Selbstverpflichtung, die personale Schenkung an den anderen zu *leben*, und die Absicht, die aus dieser Schenkung erwachsenen Erfordernisse zu realisieren, unabdingbar“ (S. 153).

Im Anschluss daran untersucht KÄHLER, ob bzw. wie das personalistische Eheverständnis des Konzils Eingang in den Codex von 1983 gefunden hat. Sein zutreffendes Ergebnis lautet: Das Gesetzbuch enthält Elemente des vertragsrechtlichen Eheverständnisses des CIC von 1917 und der personalistischen Ehekonzeption des letzten Konzils, die miteinander zu einem Kompositum verwoben sind. Dem CIC fehlt aber „die Normierung eines Konsensmangels, der den Verstoß gegen die ehebegründende personale Schenkung der Partner und die Ehe als Gemeinschaft zum Inhalt hat und der seine Tatbestandsmerkmale herleitet aus dem Verständnis des Konsenses als Ausdruck personaler Übereignung, ohne in die ‚Zwangsjacke‘ eines positiven Willensaktes gesteckt zu sein. Es mangelt mithin an einem kodifizierten Ehenichtigkeitsgrund, der das Fehlen des Willens *zur* Ehe mit der Ungültigkeit der Eheschließung sanktioniert“ (S. 181).

Der Exkurs am Ende des Kapitels (S. 185-196) ist inhaltlich gelungen, befriedigt jedoch in begrifflicher Hinsicht nicht ganz. KÄHLER stellt hier „Überlegungen zur Bestimmung des Zwecks der Ehe“ an. Obgleich der Autor mit LÜDICKE die Versuche zur Wiederbelebung der vorkonziliaren Ehezwecklehre als anachronistisch bezeichnet (S. 195), verwendet er wiederholt den Begriff „Ehezweck“. Freilich bestimmt KÄHLER den „eigentlichen Sinn der Ehe“ als das „Zu-sich-selbst-Kommen der Partner im verbindlichen Eins-Sein miteinander“ (S. 189), setzt die Sicht des geltenden CIC also deutlich von der Ehezwecklehre des Codex von 1917 ab. Das *bonum coniugum* bezeichnet er als „Oberbegriff für eine Vielzahl einzelner Werthaltungen der Partner zueinander“ (S. 193), Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft erscheinen so als eine, aber auch nur eine Wegmarke des *consortium totius vitae*, welches um des Gelingens menschlichen Lebens willen hingeordnet ist auf das *bonum coniugum*. KÄHLER spürt die Spannung zum historisch belasteten Begriff „Ehezweck“ selbst (S. 195), wagt aber keinen neuen Schlüsselbegriff. Im An-



klang an seine Formulierungen – „Ziel oder Zweck der Ehe“ (S. 188) oder „Wirkziele“ (S. 326) – wäre der Begriff „Sinnziel der Ehe“ naheliegend.

In Kapitel 4 (S. 197-302) analysiert KÄHLER subtil markante Beispiele für das eheberungültigende Fehlen eines Mindestwillens in der Rechtsprechung der Römischen Rota. Die bestechenden Ausführungen hierzu verdienen umso mehr Beachtung, waren die gefundenen Urteile ja nicht unter dem Stichwort „fehlender Mindestwille“ abrufbar; vielmehr musste KÄHLER viele Sentenzen in mühseligem Detailstudium und mit Scharfsinn durcharbeiten, um fündig zu werden. Die Entscheidungen, die sehr sorgfältig aufbereitet und ausgewertet sind, belegen, „dass die Nichtigkeit einer Ehe auch dann gegeben ist, wenn sie als personale Bindung nicht intendiert und keine Entscheidung für sie als Lebensgemeinschaft gefällt worden ist, auch wenn kein vorsätzlicher Willensakt der Ablehnung gesetzt ist“ (S. 296). Hilfreich ist hier die ausgiebige Darstellung des Lebenssachverhaltes der jeweiligen Causa („Tatbestand“) und der Abdruck eines Zitates in der Ursprungssprache in den Fußnoten, kann der Leser doch dadurch die Ausführungen zur Rechtslage und zur Entscheidung sowie die Einordnung der Causa unter die verschiedenen Fallgruppen durch den Autor selber nachvollziehen. Die kritische Würdigung der Rotarechtsprechung führt KÄHLER zu der substantiierten Erkenntnis: „Personalistisches Ehe- und damit Konsensverständnis meint, daß sich die ganze Person in das Konsensgeschehen einbringen muß, wenn es Akt der Schenkung sein soll. Es reicht nicht mehr das Einfügen in einen vorgegebenen institutionellen Rahmen aus. Angesichts dieser Vorgabe sind Unachtsamkeit und Leichtfertigkeit bei der Eheschließung anders zu bewerten, als dies bislang üblich war. Fehlt die *matrimonialis intentio* oder die *animi dispositio coniugalis*, so fehlt ein *elementum essentielle* des Konsenses. Anders zu bewerten ist auch der positive Willensakt, der nach SERRANO nicht mehr als Ausdruck eines direkten und bewußten Ausschlusses zu verstehen ist, sondern als bewiesenes Fehlen des Konsenses“ (S. 301f). Damit hat die Rota in den angeführten Urteilen beim fehlenden Mindestwillen die Abkehr vom Erfordernis des positiven Ausschlusswillens vollzogen.

Im fünften Kapitel (S. 303-365) zieht KÄHLER die „Schlußfolgerungen“. Er beschreibt zunächst detailliert die erforderlichen Merkmale eines ehebegründenden Konsenses, um dann den fehlenden Mindestwillen zur Ehe als eigenständigen Nichtigkeitsgrund von anderen Konsensmängeln abzugrenzen und ihm systematisch seinen Platz im Katalog der Konsensmängel zuzuweisen. Hier tritt der Systemwandel vom CIC/1917 zum Gesetzbuch von 1983 vollends zutage. Genügte nach altem Recht eine implizite Entscheidung für die Ehe als Institution und war dort nur die ausdrückliche Ablehnung der Ehe als Ganzes oder eine(s) ihrer Wesenseigenschaften oder -merkmale nichtigkeitsrelevant, so ist es heute genau umgekehrt: Die Ehe als personale und existentielle Lebens-

entscheidung verlangt eine bewusste, d.h. reflektierte Entscheidung, sie setzt die Haltung gegenseitigen Wohlwollens und -tuns voraus. Ohne diesen *affectus maritalis* ist die Verwirklichung des *bonum coniugum* nicht möglich. „Eine Heirat *en passant* oder aus Leichtfertigkeit wie auch ein innerlich unbeteiligtes ‚Über-sich-ergehen-Lassen‘ der Eheschließungszeremonie erfüllt nicht die Anforderung an eine personale, die gesamte Existenz betreffende Schenkung“ (S. 327). KAHLER spürt hier die Schwierigkeit, die Untergrenze des Mindestwillens im Sinne einer Minimalintention griffig und justiziabel zu markieren, die nicht unterschritten werden darf, ohne die Eheschließung zu verungültigen.

Im zweiten Teil des Kapitels setzt der Autor den fehlenden Mindestwillen zur Ehe zu den anderen Konsensmängeln in Beziehung. Nur unterstreichen kann man die Feststellung, dass der fehlende Mindestwille zur Ehe mit keinem der bisherigen Konsensmängel zusammenfällt (S. 359). Auch dies weist den fehlenden Mindestwillen als eigenständigen Nichtigkeitsgrund aus, der die traditionelle Totalsimulation als lediglich eine Variante umfasst. Weitere Spielarten sind z.B. die Instrumentalisierung der Ehe zur Erlangung ehefremder Ziele, eine irrige Eheauffassung oder fehlende eheliche Liebe. KAHLER präsentiert auch einen Formulierungsvorschlag für den vergessenen Nichtigkeitsgrund: „Ungültig schließt eine Ehe, wer mit der Eheschließung nicht die Gründung einer Gemeinschaft des ganzen Lebens beabsichtigt“ (S. 333).

Ausführliche Verzeichnisse der Quellen- und Literaturangaben sowie der verwendeten Rotaurteile schließen das Werk ab. Das Namensregister erleichtert die Arbeit mit der Studie ebenso wie das detaillierte Inhaltsverzeichnis am Anfang.

Insgesamt gesehen hat KAHLER eine bestechende Studie vorgelegt, welche die wenigen bisherigen Suchbewegungen in Lehre und Rechtsprechung zum Thema zusammengetragen und systematisch aufgearbeitet hat. Überzeugend ist ihm der Nachweis gelungen, dass der fehlende Mindestwille als Konsensmangel ein eigenständiger Nichtigkeitsgrund ist. Die Studie folgt einem logischen Aufbau, ist gut lesbar, arbeitet methodisch sauber und enthält ganz wenige Tippfehler. Die Argumentation ist scharfsinnig, schlüssig und ausgewogen. Die äußerst ertragreiche Studie ist für jeden im Dienste der kirchlichen Gerichtsbarkeit Stehenden Pflichtlektüre, aber auch jeder andere Leser wird sie gewinnbringend zur Hand nehmen.

Andreas WEIB, Eichstätt

**41. KAMPLING, Rainer (Hrsg.), *Deus semper maior*. Vom Bleibenden in den Zeiten. Eine Festschrift für Georg Kardinal Sterzinsky. Berlin: Morus 2001. 313 S., ISBN 3-87554-350-5.**

Eine Festschrift erscheint, um den Jubilar zu ehren und zu erfreuen, aber auch sein Wirken zu erleben und ihn bei seinen vielfältigen Aufgaben auf je verschiedene Weise zu begleiten. Wer die anlässlich des 65. Geburtstages von Georg Kardinal STERZINSKY erschienene Festschrift zur Hand nimmt, dem wird beim Lesen schnell der spannende Lebensbogen des Geehrten gegenüberzutreten. Die achtzehn Beiträge - eingerahmt von Grußworten des Weihbischofs von Berlin, Wolfgang WEIDER, und des Herausgebers, Rainer KAMPLING, sowie einer biographischen Nachlese von Juliane BITTNER - zeichnen das Bild einer Persönlichkeit, die in Kirche und Ökumene, Gesellschaft und Politik, Pastoral und Wissenschaft nach Wegen des Dialoges und der Verständigung sucht; Menschen für seine Sache begeistert und sie ansteckt mit der eigenen Zuversicht: „Gott ist immer größer“.

Aus den jeweils in sich fachlich interessanten Artikeln seien im Blick auf die thematische Bindung der vorliegenden Zeitschrift zwei Beiträge herausgehoben. Hanna-Renate LAURIEN widmet sich in ihrem Beitrag der Frage nach den Aufgaben der Laien im Spannungsfeld von Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft (S. 102-116). Die Frage nach dem Laien ist von der Frage nach der Kirche, nach dem Amt nicht zu trennen. „Wir dürfen“, so die Autorin, „uns nicht täuschen, zwei gegensätzliche Kirchenbilder stoßen in unserer Zeit aufeinander: Kirche primär als Institution, als Hierarchie oder als Gemeinschaft, Volk Gottes; als zu verteidigende Festung oder als Haus mit festen Mauern, aber mit geöffneten Türen und Fenstern. Was Bischof Klaus Hemmerle Mitte der achtziger Jahre formulierte, dass es keine geeignetere Testfrage für die Annahme des Konzils gäbe, als die Frage nach der Stellung des Laien, gilt auch heute noch.“ (S. 102)

Ausgehend von einer Begriffsbestimmung des „Laien“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts schlägt LAURIEN den Bogen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Das Neue am Konzil seien nicht so sehr die „Neuerungen“, sondern vielmehr die Versuche, Engführungen der Tradition aufzusprengen und die Ursprungsbotschaft für unsere Zeit zu erschließen. Es seien die „Neuerungen“, die sich durch Theologen von Rang einen ersten Weg gebahnt hätten: Kardinal NEWMAN, Edward SCHILLEBEEKS, Yves CONGAR, Karl RAHNER, Heinrich FRIES u.a. Zur Kenntnis nehmen müsse man jedoch heute, dass kaum das Neue ausgesprochen, schnell eine emphatische Treuebekundung zum Althergebrachten gefolgt sei.

Als weitere Station in der Frage nach der Aufgabenbestimmung der Laien nennt die Autorin die „Würzburger Synode“ (1971-1975). Das bis heute Bewegende an der Synode sei der Geist der Gemeinsamkeit, das Verwirklichen

von Dialog statt Konfrontation, das Ernstnehmen des Anderen - und dass trotz aller politischen Einengung auch in der Parallelveranstaltung in der DDR. Vielleicht war und sei es der Auftrag der Laien heute, dem sachbezogenen und glaubensverbundenen Streit in unserer Kirche Würde und Berechtigung zu geben. Dissens als Ringen um die Wahrheit, „mein Ja auf dem Amboss deines Nein - und umgekehrt“ (S. 107). Keine „Einstufung“ des Anderen in Sachen Glaubenstreue, keine „unbekehrten Gläubigen“, sondern Dialog, in der die Meinung des Anderen ebenso wichtig ist wie die meine. LAURIEN führt aus der „schöpferischen Vergangenheit der Synode“ drei Themen in unsere kirchliche Gegenwart und die damit verbundenen und nicht zu übersehenden sich widerstrebenden Tendenzen:

- die Räte und die damit einhergehende Frage nach den Mitwirkungsstrukturen von Laien in der Kirche
- die unerfüllte Forderung nach Einrichtung kirchlicher Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte als Möglichkeiten der Einklagbarkeit subjektiver Rechte und
- die Beteiligung des Laien an der Verkündigung der katholischen Kirche.

Sie spart dabei auch nicht die derzeitigen Fragen nach neuen Konzeptionen für eine „kooperative Gemeindeleitung“ aus, betrachtet die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15. August 1997 und stellt die grundsätzliche und entscheidende Frage nach der Definition des Laien von heute - Notnagel oder Mitarbeiter?

Ihr mit persönlichen Erfahrungen durchzogener Beitrag plädiert entschieden für neue Wege als Chance der Gemeinsamkeit, plädiert für eine synodale Grundordnung in der Kirche. Die Stunde der Laien sei eine Stunde der Kirche.

Erwähnenswert ist ferner der Beitrag von Alexander LOHNER, Das christliche Menschenbild und die Bedeutung von Ehe und Familie für eine kirchliche Morallehre (S. 138-154). Die so vielfachen und erschütternden Missachtungen der persönlichen Würde im zwanzigsten Jahrhundert hätten ein intensives, wertvolles Nachdenken über die menschliche Person und ihre Würde hervorgebracht. Unterschiedliche Philosophen und Denker wie Max SCHELER, Martin HEIDEGGER, Albert CAMUS, Karl JASPERS, Martin BUBER oder Romano GUARDINI hätten versucht, das Wesen des Personseins zu erfassen, und den Menschen als dialogisches Wesen verstanden. LOHNER stellt in einer prägnanten Art die Reflexionen der Philosophen über die eheliche Liebe dar und beleuchtet ihre Nähe zur Anthropologie und Ehelehre der Kirche, insbesondere der Unauflöslichkeit der Ehe. Verbindungen werden gezogen zwischen dem Bild von Ehe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Ausweitung des nachkonziliaren Ehebegriffs auf die Familie und einer Spiritualität der Begrifflichkeiten. Wenn die Bilder von Ehe und Familie heute auch einem starken

Wandel unterlägen, der mit den zum Teil fundamentalen Veränderungen in den westlichen Industriestaaten zusammenhänge, gelte trotz all dieser Veränderungen, dass Liebe, Treue und familiäre Geborgenheit Werte seien, nach denen sich die Mehrheit der Menschen gewiss auch in Zukunft sehnen würde. Zentrales Anliegen kirchlicher Verkündigung und Lehre müsse es sein, deutlich zu machen, dass ihre Ethik letztlich diesen Gütern dienen wolle.

Zu den weiteren Autoren der Festschrift zählen: Joachim WANKE, Caritas in und mit der Pfarrgemeinde (S.1-10); Wolfgang HUBER, Ökumene im Zeitalter der Globalisierung (S. 11-22); Matthias BLUM, Fremde als Chance: Gemeinschaft durch Grenzüberschreitungen (S. 23-35); Cornelia BÜHRLE RSCJ, Kirchenasyl- und Illegalitätsarbeit. Eine Chronik ausgewählter Ereignisse (S. 36-59); Karl-Heinz DUCKE, Kirchlicher Dienst in der Gesellschaft. Rückblick und Perspektiven (S. 60-72); Michael FIEDROWICZ, Frühchristliche Alternativen zu paganen Bildungskonzepten (S. 73-87); Rainer KAMPLING, Wer Barmherzigkeit seinem Nächsten verweigert, der verlässt des Allmächtigen Furcht (Hiob 6,14). Bibeltheologische Erwägung zur Begründung einer Kultur der Barmherzigkeit (S. 88-101); Andreas LOB-HÜDEPOHL, „Widersagt Ihr dem Bösen?“ Zur Widerständigkeit des Gewissens (S. 117- 137); Joachim OPAHLE, Öffentlichkeitsarbeit für Gott. En-Passant-Verkündigung als Rundfunkhomiletische Herausforderung (S. 155-176); Lucia OTT, Die Sendung der Kirche. Lehramtliche Grundlagen einer Missiologie zu Beginn des Dritten Jahrtausends (S. 177-197); Ernst PULSFORT, Worüber sprechen Christen, wenn sie von Gott sprechen? (S. 198-206); Dorothe SATTLER, Vielleicht tut Gott an uns ein Wunder (Jer 21,2). Vorüberlegungen zu den Ungewissheiten im Heilshandeln Gottes (S. 207-221); Burkhard SAUERMOST, Pastoraltheologie als Katechetik. Erinnerung an eine Würzburger Programmschrift von 1974 (S. 222-240); Bruno SCHLEGELBERGER SJ, Die Kuna - autochtone Religion und Christentum (S. 241-266); Susanne SCHMIDT, „Damit etwas entsteht“. Akademiearbeit in der Diaspora (S. 267-276); Harald SCHWILLUS, Schule als Ort des Erinnerns. Kirchengeschichte im Religionsunterricht (S. 277-305).

Die Festschrift bietet dem Leser einen interessanten und differenzierten Überblick über aktuelle Fragen der Theologie von heute. Leider ist aufgrund der drucktechnischen Darstellung des Haupttextes - die Fußnoten stehen links und rechts des Haupttextes - der Lesefluss erheblich erschwert, was zu Ermüdungen beim Leser führt.

Dominicus M. MEIER, Meschede

\* \* \*

42. **KLEIN, Thomas (Hrsg.) *Partnerwahl und Heiratsmuster. Sozialstrukturelle Voraussetzungen der Liebe.* Opladen: Leske u. Budrich 2001. 316 S., ISBN 3-8100-2874-6.**

Die Partnerwahl zwischen Frauen und Männern ist bisher soziologisch nur wenig untersucht worden, wie auch dieses Phänomen nur sehr beschränkt psychologisches Interesse gefunden hat. Es sind aber langjährige soziologische Studien vorgenommen worden, die zu einem Projekt „Partnerwahl und Heiratsmuster“ geführt haben, welches die Deutsche Forschungsgemeinschaft seit 1999 fördert. Im vorliegenden Band werden nun aus dem Projekt selbst und seinem Umfeld hochinteressante und wichtige Beiträge zur Erklärung der Bedingungen und Verläufe von Partnerwahl publiziert.

Im Ganzen finden sich zwölf Beiträge in diesem Band. Nicht alle sind für die Leser von DPM von gleichem Interesse. Denn „Partnerwahl und Rauchgewohnheiten“ mag in der soziologischen Forschung gerade auch unter systematischen Aspekten ein interessantes Projekt darstellen, aber Theologen und Kirchenrechtler werden nicht viel Zeit auf seine Wahrnehmung verwenden wollen. Auch die Tatsache, dass in Deutschland in den verschiedenen Jahrgängen unterschiedliche Zahlen von heiratswilligen und heiratsfähigen Partnern zwischen den Geschlechtern gegeben sind, wird in kirchlichen Gerichten nicht die höchste Aufmerksamkeit wecken.

Aber in diesem Sammelband sind statistisch differenziert abgesicherte und methodologisch durchreflektierte soziologische Einsichten veröffentlicht, welche für die Leser von DPM sowohl als interessant als auch instruktiv bezeichnet werden können. Drei davon sollen im Folgenden kurz dargestellt werden.

Paul B. HILL und Johannes KOPP arbeiten über: „Strukturelle Zwänge, partnerschaftliche Anpassung oder Liebe - einige Überlegungen zur Entstehung enger affektiver Beziehungen“ (S. 11-33). Die Verfasser greifen auf eine Reihe von Studien zurück, die zeigen, dass die Prozesse der Partnerwahl auch heute nicht zufällig und nicht nur individuell gesteuert sind. Entgegen den Behauptungen, die eine zunehmende Individualisierung in den modernen Gesellschaften beklagen, zeigt es sich, dass die Partnerwahl weiterhin unter starker sozialer Strukturierung steht. Ein erster Abschnitt der Untersuchung ist betitelt: „Die Entstehung und Entwicklung von Partnerschaften: psychologische Modelle der Partnerwahl“. Die romantische Liebe als Gefühlszustand ist zwar schon in Jäger- und Sammler-Gesellschaften nachgewiesen. Sie ist ein Menschheitsphänomen. Aber ebenso gilt allgemein: „Die Freiheiten der Partnerwahl enden ziemlich genau dort, wo es die gesellschaftlichen Notwendigkeiten bedingen“ (S. 14). Die romantische, leidenschaftliche Liebe mit physiologischer Erregung, sexueller Anziehung und Idealisierung der anderen Person stellt eine individuelle und persönliche Startkraft dar. Aber diese Art der Liebe muss in ein eher partnerschaftliches und damit soziales Muster übergehen. Die roman-

tische Liebe verliert an Bedeutung, an ihre Stelle treten wechselseitige Verhaltensbelohnungen innerhalb der Paarbeziehung. Diese Versachlichung der Liebesbeziehung bringt keine emotionale Entleerung mit sich, viel mehr entsteht durch die wechselseitige Verhaltensanpassung, die über lange Zeit eingeübt wird, erneut ein anderes großes emotionales Potential. Die romantische Liebe als individuelle Initialzündung und Grund zur persönlichen Wahl führt also zu Beziehungen anderer Art, welche die Interaktionen zwischen den Personen neu gestalten und diese Personen sachlicher aneinander binden. Wie über die verschiedenen Phasenverläufe innerhalb der Partnerschaftsverhältnisse nun in der psychologischen Forschung diskutiert wird, liest man in diesem Beitrag mit großem Interesse nach.

Ein zweiter Abschnitt dieses Beitrags ist überschrieben: „Heiratsmarkt und Partnerwahl: der Ansatz der Familienökonomie“. In der ökonomischen Theorie der Familie, die in den letzten Jahrzehnten entwickelt worden ist, werden Partnerschaften und Ehen als langfristige Vertragsgemeinschaften zur Produktion von „Dienstleistungen und Gütern“ genommen. Diese Dienstleistungen und Güter sind auf dem freien Markt überhaupt nicht oder aber nur zu sehr hohen Preisen erhältlich. Zu diesen „Gütern“ zählt man in dieser Theoriebildung auch die Kinder, die einen psychologischen „Nutzen“ einbringen und deshalb einen zentralen Grund zur Eheschließung darstellen. Partnerschaften und Ehen sollen in dieser Sicht zu etwas nütze sein. Damit aber diese nutzbringende Partnerschaft effizient gestaltet werden kann, ist es notwendig, dass Paare zusammenkommen, die hinsichtlich ihrer persönlichen Eigenschaften und ihrer Fähigkeiten und Ausstattungen gut zueinander passen. Nicht nur für die Paare, sondern auch für die soziologische Untersuchung wird es jetzt besonders interessant und schwierig dadurch, dass aneinander interessierte Frauen und Männer nicht mit einem perfekten Markt rechnen können. Nicht alle Anbieter und Nachfrager sind mit den notwendigen oder gar umfassenden Informationen ausgestattet. Damit zeigt sich auch in diesem Abschnitt der Untersuchung, dass wegen der Informationsdefizite gewisse persönliche Vorzugs-wahlen statthaben können und nicht reine Marktmechanismen gelten. Aber die offenen Spielräume sind klein: Die realen Prozesse des Kennenlernens und der Wahl eines Partners finden in sehr konkreten sozialen Aktionsräumen statt: aber diese sind von engem Format und vor allem sozial strukturiert. Die Arbeitsplätze, die Vereine und Organisationen sowie die Freundschaftskreise sind solche soziale Orte der gegenseitigen Wahrnehmung und Verabredung; vor allem aber ist die Familie ein solcher Ort.

Diese und andere in diesem Beitrag dargestellten Beobachtungen führen zu der nachdenklichen Frage, ob nicht eine Partnerwahl, die außerhalb der üblichen und bewährten Netzwerke stattfindet, auf notwendige Stabilisatoren verzichtet und damit in einen gefährlichen Individualismus hineinführt, der unter Um-

ständen zwangsmäßig zu einer späteren Trennung führen muss, weil die Partner ihr gegenseitiges Können abzuschätzen nicht in der Lage waren.

Sylvia MÖHLE stellt die „Partnerwahl in historischer Perspektive“ dar (S. 57-74). Es ist auch in heutigen gewandelten Verhältnissen von großem Interesse, zur Kenntnis zu nehmen, welche Bedingungen die Partnerwahl im 18. und 19. Jahrhundert gesteuert und eingeengt haben. Die Autorin zeigt die unterschiedlichen Gesetze und Prozesse der Partnerwahl einerseits in ländlichen andererseits in städtischen Regionen auf. Dabei zeichnet sie sehr kurz plastische Bilder. Mit ihnen macht sie klar, dass in der ständisch geprägten Gesellschaft der Frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert die Partnerwahl im wesentlichen durch äußere soziale und rechtliche Faktoren bestimmt wurde. Familien- und Standesinteressen waren wichtiger als individuelle Neigung, da die Partnerwahl, die zur Ehe führte, über Besitzvererbung, Sicherung des Lebensunterhaltes und den sozialen Status des Paares in der jeweiligen Großgemeinschaft bestimmte. Vor allem ist zu sehen, dass die Armut breiter Bevölkerungsgruppen die Freizügigkeit und die Eheschließungsfreiheit sehr einschränkte. Die Tendenz zu außerehelichen Partnerschaften war groß, wenn auch durch Polizeistrafen behindert. Der Leser dieses Beitrags macht sich notwendigerweise die weiterführenden Gedanken angesichts der dargelegten Fakten, dass es nicht vorstellbar ist, dass heute einfachhin alle Strukturbedingungen zur Partnerwahl weggefallen sind. Die Strukturen, so ist anzunehmen, sind andere, sind neuere geworden, aber die absolute Wahlfreiheit zur Ehe hin oder gar die Beliebigkeit zur Partnerwahl, von der heute oft gesprochen wird, war und ist wohl nie gegeben.

Schließlich stellen Thomas KLEIN und Andrea LENGERER ihre Forschungen dar unter dem Titel: „Gelegenheit macht Liebe - die Wege des Kennenlernens und ihr Einfluss auf die Muster der Partnerwahl“ (S. 265-285). Es gibt eine banale Vorstellung, nach welcher der Zufall die Wahl der Partner für die Ehe bestimmt. Wo die Liebe hinfällt, da bleibt sie liegen. An welcher Stelle das aber ist, kann man nicht vorhersehen. Gemeint ist: Man wählt den, den man liebt. Unter dem Schlagwort „Individualisierung“ hat man auch in der neueren Soziologie behauptet, Partnerschaft und Ehe gründeten allein auf selbstbestimmter Wahl des Einzelnen. Die gründlicher arbeitenden und denkenden Soziologen erklären, dass diese Vorstellungen dem zeitgenössischen Lebensgefühl bestimmter Gruppen entstammen, aber nicht der Beobachtung von Tatsachen. „Wäre aber die Partnerwahl so frei, hätte also jeder Einzelne unabhängig von persönlichen Merkmalen dieselbe Chance, mit dieser oder jener Person eine längerfristige Zweierbeziehung einzugehen, könnten soziale Strukturen kaum im bekannten Ausmaß fortexistieren. So hängt die intergenerationale Reproduktion sozialer Ungleichheit ganz wesentlich von den Mustern der Partnerwahl ab“ (S. 65). Es ist durch Studien bindend nachgewiesen, dass die moder-



ne Partnerschaft zwar formal frei ist, dass sie aber keineswegs zufällig ist, sondern nach Mustern vor sich geht. In hohem Maße finden Partner zusammen, die sich in Herkunft, Bildung, Alter oder Konfession gleichen. Auch die Autoren dieses Beitrags erklären, dass die Frage, wen man findet, eng mit der Frage zusammenhängt, wo und wie man den Partner findet. Der sogenannte „Zufall“ in Begegnung und Kennenlernen der Geschlechter ist sozial gesteuert. Deshalb analysieren die beiden Autoren die Wege des Kennenlernens zukünftiger Partner. Die Partnerwahl geschieht im Spannungsfeld zwischen vorgegebenen sozialen, oft familialen Normen, der Tendenz, persönlichen Vorlieben nachzugeben und sich in die sozialstrukturellen Rahmenbedingungen einpassen zu müssen. Die normativen Regeln sind die entscheidenden Steuerungsgrößen bei der Partnerwahl und Gestaltung der Partnerverhältnisse. Zwar werden in der Gegenwart durch diese Regel nicht mehr gesetzliche Heiratsverbote oder Klassenschranken aufgerichtet, aber es werden allgemein gültige Vorstellungen über die jeweils „richtige“ Partnerwahl gestiftet und auf deren Einhaltung gedrängt. „Im Verlauf der Sozialisation werden Normen und Werte internalisiert, so dass individuelle Präferenzen in hohem Ausmaß gesellschaftliche Wertvorstellungen über die Angemessenheit bestimmter Paarbeziehungen widerspiegeln. Darüber hinaus fördert soziale Kontrolle die Durchsetzung normativer Vorgaben“ (S. 267).

Als wichtigste Ergebnisse der soziologischen Bearbeitung der Daten in diesem Beitrag sind folgende festzuhalten. Freunde und Bekannte sowie die Bildungsinstitutionen Schule, Lehre und Hochschule sind die bei weitem häufigsten Orte des Kennenlernens. Die Familie und Verwandte haben eine sehr viel geringere Bedeutung für die Partnerwahl. Wenn die jungen Menschen die Altersschwelle von 20 Jahren überschritten haben, sind nicht mehr so sehr Schule und Ausbildungsstätte von Bedeutung, vielmehr wird unter den Freunden und Bekannten bis zum 40. Lebensjahr fast durchgehend mit einem gewissen Erfolg der Partner gesucht. Die Forscher äußern am Ende die starke Vermutung, dass gemeinsame Handlungszusammenhänge einen nachhaltigen Einfluss auf die Partnerwahl nehmen. Sie bezeichnen es als ein Desiderat der Forschung, das Wo und Wie des Kennenlernens mit den an diesen Orten geltenden Handlungszusammenhängen weiterhin näher und differenzierter zu untersuchen. Der Leser fragt hier zum Ende der Untersuchung, dass es doch wohl möglich sein müsste, genauere Bestimmungen dessen zu finden, wer zu wem passt und wer mit wem eine dauerhafte, eventuell lebenslange Partnerschaft leben kann. Andererseits stellt sich auch die starke Vermutung ein, dass die soziologische Forschung so weit vorangetrieben werden kann, dass man zumindest strukturelle Angaben zu machen in der Lage ist, welche Partnerschaften nicht dauerhaft sein können. Die ethischen und kirchenrechtlichen Überlegungen in der Glaubensgemeinschaft zu lebenslanger und sakramentaler Ehe werden, so ist zu erwarten, mit Fortschreiten solider sozialwissenschaftlicher Forschungen

einen höheren Differenzierungsgrad erhalten müssen. Dass auch das kirchliche Eherecht und die rechtliche Handhabung von Eheprozessen dann in Zukunft unter einem gewissen Veränderungszwang stehen werden, ist anzunehmen. Mit den Bereichen der Moralthologie, der Sozialethik und des eigentlichen Kirchenrechts Befasste, sollten sich in Hinsicht auf die in Zukunft auf sie zukommenden Notwendigkeiten des Umdenkens jetzt schon innerlich einstellen aus positiver Sorge, mit Wohlwollen für die Menschen und im Dienst an der Kirche als Glaubens- und Lebensgemeinschaft.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**43. KLOTTER, Christoph (Hrsg.), *Liebesvorstellungen im 20. Jahrhundert: Die Individualisierung der Liebe*. Gießen: Psychosozial-Verlag 1999. 330 S., ISBN 3-932133-77-3.**

Der Titel des Buches verspricht viel, sehr viel. „Liebesvorstellungen im 20. Jahrhundert“ darf der Leser dargestellt erwarten. Der Herausgeber stellt eine große Konzeption vor und fragt in seinem Vorwort S. 8: „Müßte nicht, um die Liebe heute theoretisch einordnen zu können, im Plural gesprochen werden? Von Sprachen der Liebe, von Diskursen über die Liebe? Und zwar von vollkommen unversöhnbaren und disparaten Sprachen der Liebe, die heute in aller Regel nicht theoretisch und abstrakt formuliert sind, sondern bestimmte Alltagsbereiche mit strukturieren und organisieren?“ Es wird dem Leser versprochen, dass die pluralen Sprachen der Liebe in den unterschiedlichen Lebensbereichen reflektiert werden. Auf dem Cover ist entsprechend das Frageprogramm zu lesen: „Heute bildet die Liebe ein zentrales Moment zur Individualisierung und Subjektivierung. Welche zentralen Konzepte von Liebe bestimmen das 20. Jahrhundert? Wie werden diese Liebesvorstellungen umgesetzt?“ Antworten auf diese fundamentalen Fragen können erhellend sein für jeden, der sich mit den rechtlichen, zumal kirchenrechtlichen Konflikten um Ehen und Partnerschaften zu befassen hat.

In einem einleitenden „historischen Rückblick“ werden von Ch. KLOTTER „Abendländische Liebesvorstellungen“ präsentiert (S. 11-83). Der nächste Block ist überschrieben: „Theoretische Positionen“. An erster Stelle stellt I. GLEISS dar: „Sigmund Freud: Liebe, Lust und Verzicht“ (S. 87-124). Es folgt W. HEGENER: „Alles ist auf den anderen berechnet - Foucault, Freud und die Liebe“ (S. 125-142). Weiter arbeitet Ch. KLOTTER über: „Georges Bataille - Die Grenzerfahrung von Liebe und Tod“ (S. 143-167). J. A. KLEBER stellt „Orpheus und Nirwana: Die esoterische Liebe“ dar (S. 169-189).

Im folgenden größeren Abschnitt: „Böse Liebe - Gute Liebe“ arbeitet E. RÖVEKAMP über die Psychodynamik im Fall des Massenmörders Haarmann (S.

193-216). Dem folgt K. RIEDER: „Das Leitbild des ‚Liebesdienstes‘ in der Krankenpflege“ (S. 217-234).

Ein dritter Block behandelt: „Geschlechterverhältnis und Liebe“. Hier betitelt H. MÖLLER ihren Beitrag (S. 237-263) „Wenn Frauen ‚zu sehr lieben‘ und töten“. M. ROTH berichtet über „Die Beziehung zwischen Männern und Frauen unter regressiven Bedingungen“ (S. 265-292). Es folgt eine Ausarbeitung von D. REESE: „Jenseits der Ordnung der Geschlechter: Gefährten, Kameraden, Partner“ (S. 293-310).

Den Schlussabschnitt bildet eine Darstellung über „Medien“. Ch. SCHACHTNER schreibt über „Gefühle online - Zur Inszenierung des Emotionalen am Computer“ (S. 313-330).

Wer das Buch mit Interesse an Liebe, Partnerschaft und Ehe in die Hand genommen hat, und fragend sowie suchend das Inhaltsverzeichnis durchgegangen ist, wird sich sagen, dass Massenmord und Krankenpflege nicht gerade zu seinem speziellen Interessengebiet gehört. Auch Auslassungen über die esoterische Liebe können keine neuen Hintergründe für ordnende Problemlösungen eröffnen. So aufmerksam gemacht, wird der Leser eher Inhalte wahrnehmen wollen und in dem Abschnitt „Abendländische Liebesvorstellungen“ sich präsentieren lassen, was von Mesopotamien bis zur Romantik galt. Dort muss er feststellen, dass in Eilberichten eher mit Tertiär- als Sekundärliteratur gearbeitet wird. Es ist in diesen Ausführungen das Niveau der illustrierten Presse erreicht, oder das der Wühltische in Bahnhofsbuchhandlungen.

Die weiteren Arbeiten präsentieren sich einerseits psychologisch und psychoanalytisch sowie andererseits literarisch oder gesellschaftstheoretisch. Allen ist gemeinsam, dass es an Erhellendem zu Fakten und Theorien fehlt. Der Leser vermisst den Zugriff, mit dem verlässliche, eventuell klärende oder Neues benennende Einsichten erreicht würden. Es könnte sich um erweiterte Referate handeln, die in einem gemeinsamen Universitätsseminar von Kulturphilosophen und Psychoanalytikern zum Thema Liebe und Sexualität gehalten wurden.

So ergibt sich am Ende: Man kann sich die Veranstaltungen eines freundlichen und vielleicht unterhaltsamen Studium Generale vorstellen, in dem die Dinge vielleicht etwas kürzer präsentiert wurden. Einsichtige Erhellungen oder neue Durchblicke zeigen sich für Leser dieser Zeitschrift, für welche die Rezension erstellt wurde, nicht. Die Redaktion und der Rezensent sind ihrer Pflicht nachgekommen, ein Buch mit sehr verheißungsvollem Titel zur Kenntnis zu nehmen und es ernst mit gutem Willen zu prüfen. Das Fazit muss lauten: Das Buch ist für eine Leserschaft konzipiert, die man sich nur sehr schwer oder gar nicht vorstellen kann.

44. KOPP, Isabell' Lieselotte, *Nichteheliche Lebensgemeinschaften versus Ehe? Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit der Sinnhaftigkeit angemessener Lebensformen der Geschlechterbeziehung. (Studien der Moraltheologie, Abteilung Beihefte, Band 7) Münster 2000, 134 S., ISBN 3-8258-5115-X.*

Oft wird heute von einer Krise der Institution Ehe gesprochen. Wenn man einen Blick auf die aktuellen - und stetig wachsenden - Scheidungszahlen wirft, mag man sogar geneigt sein, dieser These zuzustimmen. So wurden in der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 2000 annähernd 35% der Ehen durch den Scheidungsrichter wieder aufgelöst. Andererseits aber steigt die Zahl derjenigen Paare, die ohne Trauschein zusammen leben, ständig weiter an. So wurden in Deutschland im Jahr 2000 rund 2,1 Millionen nichteheliche Lebensgemeinschaften registriert, was mit Blick auf das Jahr 1999 eine Steigerung um etwa 50% darstellte.

Vor diesem Hintergrund nähert sich Isabell' Lieselotte KOPP in ihrer Studie, welche die veröffentlichte Form der an der Universität Tübingen am Lehrstuhl für Ethik eingereichten Zulassungsarbeit darstellt, durch eine ethische Betrachtung dieser Tendenz und den daraus resultierenden Fragen und Problemen. Im Rahmen der Untersuchung differenziert die Autorin dabei zwischen der Ehe, den Nichtehelichen Lebensgemeinschaften mit Heiratsabsicht bzw. denen ohne Heiratsabsicht.

Systematisch ist die Arbeit in vier Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel *Blick in die postmoderne Wirklichkeit und ihre psychologische Problematik* (S. 15-32) führt in die psychologische Problematik von Ehe und Nichtehelichen Gemeinschaften ein. Ein angemessen kurzer Einblick in die geschichtliche Entwicklung der Eheformen und die Zusammenstellung des „Neuen“ im heutigen Zusammenleben bieten eine solide Basis für die Untersuchung der Gründe des Wandels der kulturellen Selbstverständlichkeit der Ehe. Sehr treffend geht KOPP hier davon aus, dass die Gründe der neuzeitlichen Entwicklung schwerpunktmäßig in den veränderten Lebensbedingungen der modernen und oft beziehungsfeindlichen Industriegesellschaft liegen (S. 20). Wichtig ist auch die Feststellung, dass die Medien zu dieser Problematik in erheblichem Maße beitragen. Massenmedien und Werbung vermitteln eine romantische Vorstellung von Liebe, die illusionär und mit falschen Vorstellungen verknüpft ist. Den Menschen werden optisch meist sehr augenfällig gleichsam paradiesische Zustände vorgegaukelt, die oft völlig an der Realität vorbeigehen (S. 27).

Gegenstand des zweiten Kapitels sind die Nichtehelichen Lebensgemeinschaften (S. 33-48). Die Autorin unterscheidet dabei im Spektrum der unterschiedlichen Formen der Nichtehelichen Lebensgemeinschaften zwischen denen mit Heiratsabsicht bzw. denen ohne Heiratsabsicht im Sinne einer „Alternativinstitution“. Für die Lebensgemeinschaften ohne Heiratsabsicht, die Liebe und

Treue zwar grundsätzlich bejahen und Liebe auch als mehr als nur spontane Zuneigung oder sexuelle Anziehungskraft betrachten, stellt die Autorin das zentrale Problem der lebenslangen Dauerhaftigkeit heraus (S. 35). Daneben können natürlich noch andere Gründe eine Rolle spielen, wie etwa Zweifel, wirtschaftliche Nützlichkeit oder auch die Verweigerungshaltung eines Partners. Sehr treffend stellt KOPP aber im Rahmen der ethischen Betrachtung fest, dass die großen Hoffnungen, die in die Nichteheleiche Lebensgemeinschaft ohne Heiratsabsicht gesetzt werden, sich kaum erfüllen können. Denn auch diese Beziehungen erweisen sich nicht als freier, liebevoller, wachstumsfähiger oder kreativer. Ganz im Gegenteil: Es werden letztlich die gleichen Gefühle geweckt wie bei der Ehe und so wird auch Untreue nicht weniger unbeteiligt verarbeitet (S. 45). Das Maß an erhoffter Freiheit und Ungebundenheit wird wohl nicht gegeben sein, da in diesen Beziehungen im Endeffekt nicht weniger Konflikte und Spannungen auftreten.

In der grundsätzlichen Bejahung der lebenslangen Dauerhaftigkeit wird der zentrale Unterschied zur Nichteheleichen Lebensgemeinschaft mit Heiratsabsicht gesehen, da in dieser eine Heiratsabsicht in absehbarer Zeit anvisiert wird. Mit dieser Beziehungsform verbindet die Autorin nicht etwa ein willkürliches Zusammenleben, sondern ein aufrichtiges und ehrliches Suchen und Versuchen (S. 46). Interessant ist der Gedanke, den KOPP von Wilhelm ZAUNER übernimmt: So wird darüber nachgedacht, die Nichteheleiche Lebensgemeinschaft mit Heiratsabsicht der Verlobung gleichzusetzen, da auch in ihr der Ernst der Lebensentscheidung ins Bewusstsein gelange. Dem ist freilich nicht zuzustimmen, da bei dieser Sichtweise außer Acht gelassen wird, dass das Verlöbnis selbst schon Vertragscharakter in Form eines Vorvertrages hat und somit über eine Lebensbeziehung hinausgeht. Auch muss man bedenken, dass sich aus dem Eheversprechen die Verpflichtung zu dessen Erfüllung ergibt, also zum Eingehen der versprochenen Ehe. Wenngleich dieses Versprechen nicht einklagbar ist, so geht die rechtliche Bindung des Verlöbnisses weit über die der Nichteheleichen Lebensgemeinschaft mit Heiratsabsicht hinaus.

Im dritten Kapitel *Entwicklung angemessener Formen, Intimität zu leben, oder: Norm und christliche Beziehungswirklichkeit* (S. 49-81) wird erarbeitet, wie angemessene Formen, Intimität zu leben, entwickelt werden können. In einem ersten Schritt geht KOPP auf allgemeine Grundstrukturen humaner Gestaltung von Intimität ein und führt dabei zutreffend aus, dass es kaum eine Gesellschaft gibt, die den für das Gelingen einer Partnerschaft wichtigen Bereich der Intimität nicht durch Normen bzw. ethische oder soziale Spielregeln zu gestalten versucht hätte (S. 51).

In einem zweiten Ansatz setzt sich die Autorin mit dem Verpflichtungscharakter von Normen und der normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugung auseinander. Dabei geht sie davon aus, dass die Einsichtsfähigkeit von Normen

die sittlich-ethische Voraussetzung für ihre Legitimation darstellt. Damit stellt sich aber die Frage, inwieweit das Kriterium der Einsichtsfähigkeit angesichts der Unterschiedlichkeit der Normadressaten ein taugliches Kriterium sein kann. Schließlich hängt von der Einsichtsfähigkeit auch weder die formale noch die materielle Geltung von Normen ab. Im Ergebnis ist aber der Schluss der Autorin wohl richtig, dass nur die gelebte Überzeugung der Ehe - und nicht nur die Norm als solche - die Menschen vom Vorzug der Ehe überzeugen kann. Der Ethik weist KOPP dabei die Funktion zu, Hilfen zum Verstehen der einschlägigen Normen über Ehe und Sexualmoral zur Verfügung zu stellen und damit auch den Einzelnen, der unmöglich jeweils das nötige Grundwissen zu sachgerechtem Verhalten selbst erarbeiten kann, zu entlasten (S. 71f).

Im Rahmen der Ausführungen zum richtigen Zeitpunkt für nähere Intimität wäre es durchaus angemessen gewesen, einen grundlegenden Abschnitt über lehramtliche Aussagen zu diesem Thema einzufügen, in dem deutlich wird, dass die Lehre der Kirche die Zeit nach dem Eheabschluss für die sexuelle Beziehung vorsieht. Erst vor diesem Hintergrund ist nämlich eine angemessene Würdigung der These der Autorin möglich, dass es einen Unterschied macht, ob eine voreheliche Vereinigung bei einem Paar geschieht, das bereits den Willen zum gemeinsamen Gang durchs Leben hat, oder ob es sich um junge Leute handelt, bei denen eine tiefere innere Bindung noch gar nicht vorliegen kann (S. 65).

Vor dem Hintergrund der ethischen Betrachtung der Frage nach dem angemessenen Leben von Intimität kommt KOPP zu dem wichtigen Ergebnis, dass es unkritische Übernahme sozialer Trends und unreflektierte Anpassung in der christlichen Ethik nicht geben kann. Ethik habe immer eine rational verantwortete Ethik zu sein, die sich nicht einem dumpfen Lebensdrang oder irgendwelchen Manipulationen ausliefern dürfe (S. 79). Für die moralische Bewertung vorehelicher Sexualität stellt die Autorin auf die Qualität der Beziehung, das personale Zueinander, den ehrfürchtigen Respekt und die integrale Ernsthaftigkeit, miteinander auf Dauer leben zu wollen, als entscheidende Kriterien ab (S. 80).

Im vierten und letzten Kapitel *Die Kultivierung der Beziehung als eine begleitende Aufgabenstellung der Kirche im „Lernfeld“ Ehe* (S. 81-117) wird zunächst die Frage erörtert, wie Beziehung gelingen kann. Sehr zutreffend geht nun KOPP davon aus, dass der Grundstein für das Gelingen einer Ehe schon im Vorfeld der Ehe selbst gelegt wird. Die Partner müssen bereit sein, sich auf den jeweils anderen einzulassen, in den Aufbau der Beziehung entsprechende Zeit zu investieren. Von entscheidender Wichtigkeit ist auch die Feststellung, dass man gelernt haben muss, sich auch selbst zu akzeptieren, ja sich selbst zu lieben, um mit dem nötigen Selbstvertrauen einem anderen Partner in Liebe zu begegnen.

Für das Gelingen einer partnerschaftlichen Ehe ist Lernbereitschaft und der damit einhergehende Reifungsprozess der Liebe bei beiden Partnern unentbehrlich, da sie naturgemäß mit oft verschiedenen Erwartungen und Hoffnungen die Ehe eingehen. Die Liebe muss reifen durch Vorbilder im sozialen Miteinander. Eine weitere wichtige Aufgabe für die Partner ist, miteinander reden zu lernen, damit die Ehe nicht „totgeschwiegen“ wird. Dem Gespräch über Erfahrungen und Gefühle kommt diese lebenserhaltende Funktion zu. Neben der Zärtlichkeit kommt vor allen Dingen der ehelichen Treue eine herausragende Bedeutung zu. Dabei beschränkt sich die Treue keineswegs nur auf die sexuelle Komponente. Treue ist vielmehr auch eine Form des angstberuhigten Zusammenlebens, die den Alltag miteinander lebenswert sein lässt; sie äußert sich darin, das durchschnittliche Miteinander zu teilen (S. 100). Schließlich ist für das Gelingen der lebenslangen Ehe auch die Bereitschaft, Unvollkommenheit hinzunehmen und Idealisierungen zu vermeiden, von Bedeutung.

Aufgabe der Ethik ist es nach Ansicht von KOPP, sowohl die innere wie auch die äußere Plausibilität der wahren Ehe wiederzugewinnen. Bindungsängste gilt es dabei abzubauen und im Gegenzug das Vertrauen in die Kraft treuer Liebe zu stärken. Die christliche Botschaft muss als befreiend und lebensdienlich vermittelt werden. Der Kirche weist die Autorin die Pflicht zu, die Ehepastoral nicht einseitig auf die formalrechtliche Ordnungsgestalt der Ehe zu beschränken, sondern die humanen und personalen Beziehungsqualitäten weiter zu entwickeln und vermehrt in den Vordergrund zu stellen.

Im letzten Teil (S. 121-124) zählt KOPP thesenhaft in übersichtlicher Zusammenfassung die Faktoren auf, die für die Institution Ehe sprechen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 125-134) schließt die Arbeit ab.

Abschließend ist folgendes zum Erstlingswerk von Isabell' Lieselotte KOPP zu bemerken: Die Arbeit setzt sich engagiert mit dem sicher schwierigen Verhältnis von Ehe und Nichtehelichen Lebensgemeinschaften auseinander. Das Werk ist sehr gefällig gestaltet und systematisch übersichtlich und detailliert gegliedert. Formal gesehen lässt lediglich die uneinheitliche Seitennummerierung zu wünschen übrig. Dies mindert den Wert der Arbeit aber in keiner Weise.

Letztlich bringt KOPP in ihren Ausführungen ein klares, eindeutiges und unverfälschtes Bekenntnis zur christlichen Ehe zum Ausdruck. Das Werk kann somit als wertvolle Grundlage für Theorie und Praxis der Ehepastoral empfohlen werden. Auch vermag es durchaus den einen oder anderen Anstoß zu einer verstärkten Diskussion um Ehe und Familie, die in unserer Zeit angesichts gewisser politischer Vorgänge so notwendig wäre, zu geben.

Ronny RAITH, Passau

45. KORNACKER, Jörg / STOCKMANN, Peter (Hrsg.), *Gemeinsam - um der Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001. XII u. 171 S., ISBN 3-631-37214-0.

Der vorliegende Sammelband enthält die Beiträge des gleichnamigen „Theologischen Semesterforums“, das die Assistentinnen und Assistenten der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau am 28. und 29. Jänner 2000 veranstaltet haben. Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist der Mensch verstärkt in das Zentrum kirchlichen Handelns und theologischen Reflektierens gerückt. Die Grundlage dieser „anthropologischen Wende“ ist die Einsicht, dass der Mensch in der Mitte von Botschaft und Wirken Jesu steht. Für die Theologie ergibt sich aus der Hinwendung zum Menschen die Aufgabe, den interdisziplinären Dialog mit den Humanwissenschaften, die sich vom je eigenen Blickwinkel her mit dem Menschen beschäftigen, zu vertiefen. Im vorliegenden Band werden Geschichte, Gegenwart und Zukunft dieses Dialogs unter verschiedenen Perspektiven kritisch reflektiert.

Claudio Ettl (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik, Universität München) geht unter der Überschrift „Konflikt und Devianz im Matthäusevangelium. Sozio-exegetische Überlegungen zum Verhältnis von Gemeinde und Synagoge“ der Frage nach, wie weit soziologische Erkenntnisse zu einem besseren Verständnis des angesprochenen Konflikts beitragen können (S. 5-26). Konkret werden mehrere soziologische Erklärungsmodelle skizziert und ihre Anwendbarkeit auf das Matthäusevangelium überprüft. Nach Ansicht des Autors hat die soziologisch orientierte Exegese komplementären Charakter und erweist ihren Nutzen erst im Zusammenspiel mit anderen exegetischen Methoden. Jürgen Strötz (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Universität Passau) befasst sich im Aufsatz „Geschichtswissenschaft als Humanwissenschaft: Ignaz von Döllingers Beitrag zur kirchengeschichtlichen Forschung“ mit Leben und Werk Döllingers, vor allem im Hinblick darauf, wie weit er als Wegbereiter heutiger Theologie gelten kann (S. 27-46). Der Autor zeigt auf, dass Döllinger durch sein umfassendes und kritisches Quellenstudium der historischen Forschung insgesamt neue Wege wies und dass er durch seine konsequente geschichtliche Betrachtungsweise von Glaube und Kirche wichtige Voraussetzungen für den Diskurs der Theologie mit den modernen Humanwissenschaften schuf. Jörg Kornacker (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Universität Passau) geht in seinem Beitrag „Der ‚Fall Galilei‘ - Missverständnis zwischen Glaube und Wissenschaft?“ der Frage nach, worum es im Prozess gegen Galilei eigentlich gegangen sei und welche Lehren aus der vier Jahrhunderte langen Wirkungsgeschichte dieses „Falles“ für das heutige Verhältnis von



Glaube und Wissenschaft zu ziehen seien (S. 47-59). Er plädiert für eine faire Partnerschaft zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, in der die je eigenen Zuständigkeiten und Kompetenzen der Partner respektiert werden. Die Theologie könne andere Fächer in vielerlei Hinsicht bereichern, besonders bei Sinn- und Wertfragen und bei der Aufstellung ethischer Normen sei sie eine wichtige Gesprächspartnerin. Johannes BRANTL (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moraltheologie, Universität Passau) befasst sich im Beitrag „Steinzeitmoral im 21. Jahrhundert? Verhaltensforschung und theologische Ethik“ zunächst mit der ethologischen Forschung, die nachweisen kann, dass der Mensch von heute in seinen biologischen Verhaltensgrundlagen noch immer an das Leben in steinzeitlichen Jäger- und Sammlergemeinschaften, das für die längste Phase seiner stammesgeschichtlichen Entwicklung bestimmend war, angepasst ist (S. 61-79). In der Frage der Vermittelbarkeit von theologischer Ethik und biologischer Verhaltensdisposition spricht sich der Autor für eine differenzierte Sichtweise aus. „Die Biologie menschlichen Verhaltens kann für die Anliegen einer humanen Moral nicht nur hinderlich und störend, sondern in vieler Hinsicht geradezu grundlegend und förderlich sein“ (S. 79). Am Beispiel des Kommunitarismus wird demonstriert, wie sich eine moderne Denk- und Zeitströmung mit den biologischen Vorgaben menschlichen Verhaltens konstruktiv vermitteln lässt. Christian BERNREITER (wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre und Caritaswissenschaften, Universität Passau) stellt im Beitrag „Persönlichkeitsentwicklung durch Supervision im kirchlichen und caritativen Bereich“ die Supervision, die zunächst nur eine Beratungs- bzw. Lernform war, heute aber eine viel größere Bedeutung hat und auch in der modernen Sozialarbeit nicht mehr wegzudenken ist, in den theologischen Kontext (S. 81-98). Von einem christlich-salutogenetisch gefüllten Supervisionskonzept ausgehend untersucht er die Frage, wie im kirchlich-caritativen Bereich Supervision in ihren vielschichtigen Zielsetzungen als eine Hilfe zur persönlichen Reifung praktiziert werden könne, so dass davon auch Anreize zur ehrenamtlichen Mitarbeit und zur Förderung ihrer Qualität ausgingen. Im Aufsatz von Rudolf SITZBERGER (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts, Universität Passau) zum Thema „Das Unsagbare sagen: die Rede von Gott im Religionsunterricht vor dem Hintergrund eines gewandelten Sprachverständnisses“ wird die Frage nach der Bedeutung der Sprache im schulischen Religionsunterricht gestellt, die angesichts des Versagens der traditionellen religiösen Sprachmuster neu reflektiert werden müsse (S. 99-122). Der Autor versucht aufzuzeigen, wie sich anknüpfend an das Kommunikationsmodell Karl BÜHLERS Wege zu einer neuen Sprachbefähigung im Religionsunterricht erschließen lassen, nicht zuletzt im Hinblick auf die Entdeckung neuer Zugänge und Möglichkeiten zur Versprachlichung der eigenen religiösen Erfahrungen der Schüler. Hans BAUERNFEIND (wissen-

schaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie, Universität Passau) analysiert im Beitrag „Das war schon immer so! Riemanns *Grundformen der Angst* und liturgische Praxis im Dialog“ die komplexen Zusammenhänge, die zwischen der psychischen Disposition der Feiernden und der konkreten Gestaltung liturgischer Vollzüge bestehen (S. 123-142). Er legt dar, wie die Erkenntnisse RIEMANNS zur seelischen und menschlichen Reifung der Liturgie Feiernden beitragen können, und thematisiert in diesem Konnex auch die Frage nach den Auswirkungen auf das Gottesbild. Der von Albert WOHLFAHRT (wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre und Caritaswissenschaften, Universität Passau) stammende Aufsatz „Theologie - eine interessante Gesprächspartnerin?“ handelt von den Voraussetzungen, derer es seitens der Theologie und der Soziallehre bedarf, um im interdisziplinären Dialog als Gesprächspartnerinnen wahrgenommen und geschätzt zu werden (S. 165-170). In den nach Thesen gegliederten Ausführungen wählt er einzelne wichtige Aspekte aus und unterstreicht, dass Theologie fähig zum Dialog sein müsse - und im Zusammenhang damit die Notwendigkeit der Übersetzung von Theologie und Soziallehre in eine zeitgemäße Begrifflichkeit. Theologie und Soziallehre hätten weiters die Aufgabe, das Leben der Menschen zu inspirieren. Dazu sei der lebendige Forschungsaustausch mit anderen Disziplinen nötig. Das Studium der Theologie habe auch die Dialogfähigkeit mit den Wissenschaften zu vermitteln.

Spezifisch kirchenrechtlichen Fragestellungen wendet sich Peter STOCKMANN (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchenrecht, Universität Passau) im Beitrag „Zur kirchenrechtlichen Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse“ zu (S. 143-164). In dem der Methodenreflexion gewidmeten Teil umreißt er die Position des kirchlichen Lehramts, das davon ausgeht, dass die kirchenrechtliche Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse eine dem Kirchenrecht und den Humanwissenschaften gemeinsame Anthropologie voraussetze, die ihrerseits wieder auf einer korrekten, inhaltlich klar bestimmten philosophischen und theologischen Anthropologie beruhe. In diesem Zusammenhang macht der Autor darauf aufmerksam, dass die Entfaltung einer spezifischen kirchenrechtlichen Anthropologie bisher noch nicht geleistet worden sei und besonders im Hinblick auf die Rezeption der Humanwissenschaften ein vordringliches Desiderat bleibe. Als Beispiel für die Bedeutung der humanwissenschaftlichen Disziplinen Psychologie und Psychiatrie bei der Anwendung des Kirchenrechts wird die im erneuerten Recht aufgewertete Stellung des Sachverständigen im kirchlichen Eheprozess beleuchtet. Der Autor hält fest, dass „Psychologie und Psychiatrie (...) im ehprozessrechtlichen Kontext eine sehr wichtige, jedoch stets dem kanonischen Recht untergeordnete Bedeutung“ hätten (S. 152). Wichtige Grundsätze des päpstlichen Lehramts und der Römischen Rota in der Frage, was der kirchliche Richter bei der Verwendung psychologischer und psychiatrischer Erkenntnisse zu tun hat, werden

müsse, sind in knapper Form zusammengefasst. Als zweites Beispiel für die Rezeption der Humanwissenschaften im Kirchenrecht dient der so genannte „große Exorzismus“. Gerade auf diesem sensiblen Gebiet darf die Theologie „gesicherte Erkenntnisse der Medizin und der Psychiatrie nicht übergehen. Die jüngste Entwicklung der einschlägigen kirchlichen Vorschriften wird nachgezeichnet und kritisch angemerkt, dass wegen der noch immer unzureichenden Rezeption der Humanwissenschaften auch im erneuerten Ritus nicht alle kirchenrechtlichen Bedenken ausgeräumt seien. Das dritte Beispiel bezieht sich auf die Verfassung der Kirche und ihre Einrichtungen, bei deren konkreter rechtlicher Ausgestaltung der Soziologie und ihren Erkenntnissen besonderes Gewicht zukommt, was exemplarisch am Institut des pfarrlichen Pastoralrats bzw. des Pfarrgemeinderats verdeutlicht wird. Zusammenfassend konstatiert der Autor, dass im Kirchenrecht Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse stattfindet, aber noch nicht in jedem Fall die Quantität und die Qualität bestimmt sei, in denen die Rezeption legitimerweise vollzogen werden könne. „Um so wichtiger ist eine noch intensivere kanonistische Vergewisserung über die methodischen und die anthropologischen Grundlagen dieses interdisziplinären Dialogs mit den Humanwissenschaften ...“ (S. 163).

Die einzelnen Beiträge dieses wertvollen Sammelbandes, die sich durchwegs durch ein sehr hohes wissenschaftliches Niveau auszeichnen, zeigen, dass die Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen den Dialog mit den Humanwissenschaften sucht und sich vom eigenen Ansatz her dem dialogisch strukturierten Wissenschaftsverständnis verpflichtet weiß. Das Buch vermittelt einen lebendigen Eindruck von der inhaltlichen Vielschichtigkeit und der methodischen Komplexität dieses Dialogs. Theologie und Kirche sind heute mehr denn je gefordert, die Inhalte christlicher Tradition und Theologie auf die Diskurse der Gegenwart hin zu öffnen und die von Gott her anvertraute Wahrheit über den Menschen im Dialog der Wissenschaften neu zur Sprache zu bringen - um des Menschen willen.

Johann HIRNSPERGER, Graz

\* \* \*

46. KORTA, Stefan, *Der katholische Kirchenvertrag Sachsen. (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 18)* Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien: Peter Lang 2001. XXVI u. 299 S., ISBN 3-631-37011-3.

Die Veröffentlichung von Stefan KORTA ist das Ergebnis einer Untersuchung, die er als Dissertation - von Carl Gerold FÜRST angeregt - der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. im Wintersemester 1999/2000 vorgelegt hat. Zweitgutachter war Hartmut ZAPP.

Der Veröffentlichung vorausgeschickt ist eine sehr detaillierte Gliederung der Arbeit (S. VII-XX) und ein Abkürzungsverzeichnis (S. XXI-XXVI). In der Einleitung macht der Verfasser den Leser mit der Fragestellung und dem Ziel der Arbeit vertraut, um dann in drei Teilen die Problematik zu durchleuchten. Im ersten Teil (S. 8-76) geht es um „geschichtlichen Hintergrund und Entwicklung des Kirchenvertrags Sachsen“. Der zweite Teil (S. 77-255) stellt den Kirchenvertrag im Detail vor. Im letzten und dritten Teil (S. 256-273) stellt der Verfasser den Kirchenvertrag Sachsen in den Kontext mit den übrigen, inzwischen mit den neuen Bundesländern abgeschlossenen katholischen Kirchenverträgen. Eine Zusammenfassung (S. 274-276), das Literaturverzeichnis (S. 277-296) - sehr klar und sauber differenziert - und ein Personenverzeichnis (S. 297-299) schließen die vorgestellte Untersuchung ab.

Die vorgelegte Untersuchung muss sich messen lassen an den drei Fragen, die KORTA der Arbeit voranstellt: was ist der geschichtliche Hintergrund, welche Materien werden auf welche Weise geregelt, und hat dieser Vertrag möglicherweise eine „Vorbildfunktion“ für die inzwischen mit den anderen, neuen Bundesländern - der Vertrag mit dem Land Brandenburg ruht vorerst noch - abgeschlossenen Verträge?

In Beantwortung der ersten Frage gibt der Verfasser einen sehr detaillierten geschichtlichen Überblick, der in der endgültigen Gründung eines Bistums Meißen, später Dresden-Meißen, seinen Abschluss findet. Interessant ist dabei, dass die Exemtion dieses Kirchenbezirkes, der erst relativ spät Bistum wurde, offensichtlich von Anfang an bestand und erst durch Gründung des Erzbistums Hamburg und die Zuordnung des Bistums Dresden-Meißen zu diesem Metropolitanverband sein Ende findet. Aus der geschichtlichen Entwicklung wird der einzigartige Sonderstatus dieser Exemtion des Bistums Meißen verständlich. Der geschichtliche Überblick bietet für den Leser eine sehr interessante Lektüre, da hier eine große Detailkenntnis vorgelegt wird. Eine kleine Anmerkung: ob nicht doch - bei allem Respekt - etwas deutlicher hätte herausgestellt werden können, dass die Konversion des Kurfürsten von Sachsen FRIEDRICH AUGUST I. - später AUGUST I. - doch etwas zu tun hatte mit der Vorbedingung für die Wahl zum polnischen König (vgl. S. 13 und Anm. 31, 32), sei dahingestellt. Diese Frage stellt sich dem Rezensenten. Der Verfasser deutet sie nur an.

Außerordentlich interessant und sehr sorgfältig belegt ist die Frage nach der rechtlichen Situation der Kirche in der DDR. Dabei geht der Verfasser von der Weimarer Reichsverfassung - müsste sie nicht wenigstens zunächst als „Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919“ vorgestellt werden? - und ihren kirchenpolitischen Artikeln aus, um dann die verschiedenen Stufen der Entwicklung - SED Entwurf einer Verfassung von 1946, Gründungsverfassung der DDR von 1949 und DDR-Verfassung von 1968 - im Bereich der

DDR aufzuzeigen. Deutlich wird hier, dass die „Trennung von Kirche und Staat“, die für die Weimarer Verfassung in der Literatur als „hinkende Trennung“ bezeichnet wird (U. STUTZ), in der DDR eine radikale Ausgestaltung erfahren musste, da die DDR sich als „Weltanschauungsstaat“ verstand. KORTA stellt die durch die Teilung Deutschlands geschaffene Situation der Jurisdiktionsbezirke in der DDR vor, die in der „Berliner Ordinarienkonferenz“ auch unter dem Druck der Situation „Berliner Bischofskonferenz“ zusammengefasst waren. Mit äußerster Akribie hat der Verfasser die kirchliche, kirchenrechtliche Situation der „Jurisdiktionsgebiete“ in der DDR aufgezeichnet. Der Rezensent bekennt, dass er eine solche akribische Darstellung - außer bei Konrad HARTELT - bisher nicht gefunden hat, allerdings vermisst er aus sehr persönlichen Gründen den Namen von Friedrich RINTELEN, Erzbischoflicher Kommissar und Generalvikar von Magdeburg - Nachfolger von Wilhelm WESKAMM und Vorgänger von Johannes BRAUN. Es wäre eine Überforderung, wenn man vom Verfasser erwarten würde, die kanonistisch interessante und nach Ansicht des Rezensenten problematische Regelung, die mit den Worten umschrieben ist „unter Wahrung der territorialen Integrität“ wurde die Jurisdiktionsgewalt des Diözesanbischofs „suspendiert“ (vgl. S. 58) oder „unter Suspendierung der Jurisdiktionsgewalt des Diözesanbischofs“ (S. 55), einer Lösung zuzuführen. Dieser Frage sollte sich einmal eine kanonistische Untersuchung zuwenden.

In einem weiteren Schritt stellt der Verfasser zunächst die staatskirchenrechtlichen und kirchenrechtlichen Grundlagen vor, um dann die Verhandlungen selbst darzulegen. Mit dieser Darstellung im ersten Teil ist die erste Frage, der sich der Verfasser in der Einleitung stellt, in einer sehr detaillierten Analyse hervorragend und auf eine für den Leser leicht nachvollziehbaren Weise beantwortet worden, so dass man sich bestens vorbereitet an den zweiten Teil, der der Beantwortung der zweiten Frage gilt, heranmachen kann.

Im zweiten Schritt und in Beantwortung der vom Verfasser gestellten zweiten Frage wird - nachdem zunächst die Entwicklung auf den Kirchenvertrag hin dargelegt ist - der Inhalt des Kirchenvertages kritisch analysiert. Eine kritische Anmerkung zuvor: Wäre es nicht hilfreich gewesen, wenn der Verfasser den Kirchenvertrag in Gänze in einem Anhang beigegeben hätte und vielleicht auch die kirchenpolitischen Aussagen der „Verfassung des Freistaates Sachsen vom 27. Mai 1992“? Für den Leser ist es etwas mühsam, einen Gesamtüberblick zu bekommen.

Zunächst macht der Verfasser den Leser mit der Entwicklung des Kirchenvertrags bekannt. Er stellt die „Vertragsvoraussetzung“ vor: Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und Sächsische Verfassung. Es stellt sich schon sehr früh auch die Frage nach dem Anspruch auf Staatsleistungen. Eine Rolle spielen dabei das schon aus der Geschichte des Bistums bekannte „Geistliche

Haus“ und das „Kanzleihaus“. Sehr sorgfältig zeichnet der Verfasser den Weg der Verhandlungen nach, die zugleich auch die inzwischen erfolgten Bistumsgründungen in den neuen Ländern tangierten. Dabei ging es auch um die Frage der Weitergeltung des Reichskonkordates und des Preußischen Konkordates und damit um die Frage der Verhandlungskompetenz der Länder. Interessant ist dabei die Anmerkung 288 (S. 71), die auf die differenzierte Auffassung der Anerkennung hinweist. Bei den Vertragsverhandlungen, die der Verfasser nachzeichnet, hat immer die Frage der Parität, d.h. der vergleichbaren Verhandlungen mit der Evangelischen Kirche, eine Rolle gespielt. In den parlamentarischen Auseinandersetzungen spielte offensichtlich die Frage nach dem Entzug des „Nihil obstat“ für Hochschullehrer schon eine wichtige Rolle (S. 76).

Nachdem KORTA den Weg der Verhandlungen und seiner Rechtsgrundlagen nachgezeichnet hat, wendet er sich dem Inhalt des Kirchenvertrages zu. Er stellt zunächst fest, dass dieser Vertrag als „conventio“ bezeichnet wird. Diese Bezeichnung hat er mit allen folgenden Kirchenverträgen in den neuen Ländern gemeinsam. Ob man aber seiner Deutung folgen muss, wenn er meint, dass statt des Wortes „concordatum“ das Wort „conventio“ gebraucht wird, das als Zeichen des überwundenen Staatskirchentums zu deuten ist (S. 77), möchte der Rezensent in Frage stellen. Zur Zeit seines kanonistischen Studiums wurde die These vertreten, dass „Konkordate“ mit sog. katholischen Staaten abgeschlossen wurden (z.B. Bayern), „Conventionen“ mit nichtkatholischen (z.B. Preußen). Dieser These konnte der Rezensent allerdings keine Sympathie entgegenbringen, da der Vertrag mit dem Deutschen Reich von 1933 den Titel „Konkordat“ trägt, das *Reichskonkordat*. Es ist trotzdem anzunehmen, dass die Vertragsschließenden gewusst haben, weshalb sie das Wort „conventio“ verwenden.

Es kann nicht Aufgabe einer Rezension sein, den Inhalt des Vertrages nun im Einzelnen aufzuzeichnen. Dem Verfasser ist zu bescheinigen, dass er der Aufgabe, den Vertrag im Detail zu untersuchen, mit Sorgfalt nachgegangen ist. Nur ein Hinweis sollte noch auf die Präambel gegeben werden. In ihr wird die Fortgeltung des Reichskonkordates vorausgesetzt; es folgt dann die zurückhaltende Formulierung „in Würdigung des Vertrages des Freistaates Preußen (...)“. Hier wird ein feiner diplomatischer, das Staatskirchenrecht berührender Unterschied deutlich.

Für den derzeitigen und bisher nicht entschiedenen Rechtsstreit um die Einführung von LER in Brandenburg sind die Ausführungen von KORTA im Hinblick auf Art. 3 des Kirchenvertrages über den Religionsunterricht interessant. Wichtig erscheinen auch die Formulierungen in Art. 5 bzgl. der Hochschullehrer. Die Kommentierung des Verfassers ist abgewogen und nachvollziehbar. Das Problem „Lebenswandel“ wird sicher weiterhin auslegungsbefähigt bleiben.

Die Frage der Abberufung eines Hochschullehrers wegen Entzug der *missio canonica* wird weiterhin ein Problem bleiben, da über die „zu leistende Abhilfe“ (so Art. 5) Verhandlungen mit dem Diözesanbischof geführt werden müssen.

Mit Interesse muss man die Ausführungen KORTAS über die Besetzung kirchlicher Ämter nachlesen, die sich orientieren an der Formulierung des Reichskonkordates von 1933. Nicht zustimmen kann der Rezensent der Aussage von KORTA „(...) tritt im neuen CIC von 1983 das freie päpstliche Verleihungsrecht in den Vordergrund“ (S. 173). Gerade c. 377 § 1 - KORTA zitiert ihn in Anm. 730 - stellt ausdrücklich das freie Ernennungsrecht des Papstes - nach Ansicht des Rezensenten jedenfalls - gleichberechtigt neben das Wahlrecht („[...] aut legitime electos confirmat“). Hier irrt der zitierte H. ZAPP (S. 173 Anm. 731) und damit der ihm folgende KORTA. Die zwar sehr eingeschränkten Kapitelswahlrechte haben sowohl in den Konkordaten als auch im CIC ihren Rechtsgrund, der nicht angetastet werden darf. Unpräzise ist die Formulierung im Hinblick auf die Anhörung des Kapitels bei Besetzung eines Kanonikates. Wenn der Verfasser feststellt, dass der Bischof nur das Kapitel anhören muss (vgl. c. 509 § 1) so übersieht er, dass das freie Ernennungsrecht des Bischofs durch Art. 14 des Reichskonkordates eingeschränkt ist. In Art. 14 werden Voraussetzungen für die Übertragung eines kirchlichen Amtes - damit auch eines Kanonikates - festgelegt: Staatsangehörigkeit, wissenschaftliche Ausbildung (vgl. Art. 14 Abs. 1). Scharf muss der Rezensent den Ausführungen von KORTA zur Frage der Besetzung kirchlicher Ämter und der Einflussnahme seitens des Staates widersprechen. Man kann hier nicht von „verfassungsrechtlichen Bedenken“ (S. 172) sprechen, wenn in Verträgen zwischen Staat und Kirche Regelungen getroffen wurden, die bei Besetzung kirchlicher Ämter (Bischof, Domkapitular, Pfarrer, Seelsorgsgeistliche allgemein) zu beachten sind. Diese Verträge wurden abgeschlossen, als Art. 137 Abs. 3 geltendes Verfassungsrecht war. Das gilt demnach auch gemäß Art. 140 Bonner Grundgesetz. Diese verfassungsrechtliche Situation war den Vertragspartnern bekannt; unter diesen Voraussetzungen wurden einvernehmliche Regelungen für die Besetzung der Ämter getroffen. Wenn der Verfasser meint, dass der Konfliktfall „ohne Durchsetzbarkeit von seiten des Staates zu qualifizieren“ wäre, so hat der Rezensent erhebliche Zweifel, die auch nicht durch den zitierten Beleg (S. 172 Anm. 729) beseitigt sind. „Pacta sunt servanda“ ist ein wichtiger, wahrscheinlich naturrechtlich zu begründender Satz, der Beachtung verdient!

Hier waren ein paar kleinere Anmerkungen anzubringen, die keinesfalls den Verdienst des Autors, den Vertrag sehr sorgfältig zu kommentieren, schmälern sollen. Mit großem Genuss kann sich der Leser der Lektüre des zweiten Teils hingeben, da hier sehr interessante Teilaspekte des Verhältnisses Kirche und

Staat, konkret im Kirchenvertrag mit Sachsen, untersucht und vorgestellt werden.

Im letzten, dem dritten Teil stellt KORTA Vergleiche an zwischen dem Kirchenvertrag Sachsen und den später mit den neuen Ländern (Thüringen, Sachsen-Anhalt, Mecklenburg-Vorpommern) abgeschlossenen Staatsverträgen. Vorausgegangen waren dabei die Verträge über die Errichtungen der Bistümer Magdeburg, Erfurt und des Erzbistums Hamburg. Warum erwähnt der Verfasser nicht die Errichtung des Bistums Görlitz im Jahre 1994, die doch auch auf dem Vertrag zwischen dem Hl. Stuhl und dem Lande Sachsen sowie dem Lande Brandenburg beruht? Für den Rezensenten ist das nicht ganz verständlich. Verzichtet er deshalb darauf, weil das Bistum Görlitz vom Kirchenvertrag Sachsen ohnehin erfasst ist? Aber das Land Brandenburg, mit dem aus bekannten Gründen noch kein Kirchenvertrag abgeschlossen wurde, hat Anteil an der Bistumsgründung Görlitz.

Der Verfasser beschäftigt sich beim Vergleich zunächst mit „Formalen Gesichtspunkten“, um anschließend „Systematische Gesichtspunkte“ und schließlich „Inhaltliche Gesichtspunkte“ vorzustellen. Bei den inhaltlichen Gesichtspunkten weist er auf Parallelen aber auch auf interessante Abweichungen hin. Letztendlich beantwortet er die Frage nach der Vorbildfunktion des Kirchenvertrags Sachsen für die übrigen mit den neuen Ländern abgeschlossenen Verträgen zum Teil positiv. Mit Recht stellt er allerdings fest, dass die Antwort auf die Frage nach der Vorbildfunktion differenziert zu beantworten ist. Auch dieser Teil ist dem Verfasser nach Ansicht des Rezensenten gelungen.

Mit einer Zusammenfassung schließt er die Untersuchung ab. Beachtenswert ist dabei vor allem der letzte Absatz, der das Verhältnis Land Sachsen und Kirche in Sachsen, das Verhältnis von Staat und Kirche anspricht und dabei hinweist auf die Möglichkeiten, die der Vertrag begründet, aber auch auf die Verpflichtungen, die von Kirche und Staat eingegangen sind. Der abschließende Satz ist bedenkenswert und soll deshalb auch zitiert werden: „(...) denn beide, Staat und Kirche, wissen sich denselben Menschen verpflichtet“ (S. 276).

KORTA legt eine sehr interessante Untersuchung vor, die nicht nur für Staatskirchenrechtler und Kirchenrechtler der Lektüre wert ist. Er stellt ein bedeutendes Dokument vor, das er sehr sorgfältig analysiert; ein Dokument, das geprägt ist vom Verständnis für das Verhältnis Staat und Kirche in einer neuen Zeit und damit Grundlage abgibt für eine zukünftige Zusammenarbeit in Kirche, Staat und Gesellschaft. Die Arbeit ist verdienstvoll und sehr hilfreich.

Heribert HEINEMANN, Bochum



47. KRAUER, Armin, *Liebeserfahrung und Ehesakrament im Dialog. Eheliche Lebensverwirklichung sakramental gedeutet. (Praktische Theologie im Dialog, Bd. 14)* Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1997. 198 S., ISBN 3-7278-1106-4.

Die Haltung nicht weniger Hochzeitspaare, bei denen beide Partner getauft sind, lässt sich auf den Nenner bringen: „Ehe ja – Sakrament na ja“. Meist liegt bei den betreffenden Personen keine Absage an das sakramentale Wesen der Ehe vor, wohl aber ein fehlender menschlicher Zugang und eine Unklarheit über den Gehalt der Ehe als Sakrament. Erläutert man dann auf dem Hintergrund der bisherigen konkreten Lebensgeschichte des Paares die Grundstruktur des Sakramentes Ehe, kommt es mitunter zu einem „Aha-Erlebnis“. Theologie und Seelsorge muss ernst nehmen, wie die Menschen ihre Ehe gestalten, und überlegen, wie sie ihnen dabei unter die Arme greifen kann. Die Diskussion um das Sakrament der Ehe auf diesen Blickwinkel hin zu öffnen, ist das erklärte Ziel der vorliegenden Dissertation, die KRAUER 1995 bei Prof. Dr. Kurt KOCH, dem jetzigen Basler Bischof, damals noch Professor für Dogmatik, abgegeben hat.

KRAUER präsentiert seine Darlegungen in einem konstruktiven Dialog zwischen Psychologie und Theologie in drei Akten. Teil A „Menschheitsthema ‚Beziehung““ (S. 35-78) weist die ganz gewöhnliche und alltägliche menschliche Paarbeziehung als dynamisches Geschehen und „intrapyschischen Prozess“ (S. 33) zwischen zwei Menschen auf. In Anlehnung an Carl Gustav JUNG wird das Beziehungsgeschehen zwischen Mann und Frau zunächst tiefenpsychologisch erschlossen (S. 35-45), um dann im Shiva-Sati-Mythos als Verständnishilfe weiter ausgedeutet zu werden (S. 45-69). Hier kommen allgemein erlebbare Themen der Zweierbeziehung zur Sprache wie beispielsweise Sehnsucht nach Liebe und Partnerschaft, Verliebtsein als symbiotische Grundhaltung und die unumgängliche Enttäuschung durch die Auflösung der mit dem Verliebtsein als überwiegend emotionalem Geschehen verbundenen Projektionen, Selbstverwirklichung durch Selbstbegrenzung, schöpferische Beziehungspause, Schaffung einer gemeinsamen inneren und äußeren Welt als treibende Kraft der Langzeitbeziehung („miteinander geteilte Lebensgeschichte“).

In Teil B „Das Ehesakrament“ (S. 79-133) wird dem Untertitel nach die „menschliche Liebeserfahrung als sinnenfälliger Ausdruck der Gott-Mensch-Beziehung“ gedeutet. KRAUER stellt hier die traditionellen kirchlichen Aussagen dar und unterstreicht in seinen Reflexionen dazu, dass manche im Hinblick auf die heutige Wirklichkeit der Ehe überdacht und neu begründet werden müssen. Dies gelte insbesondere vom Sakramentsbegriff der Ehe, an dem die „Dissonanz zwischen kirchlicher Lehre und der erlebten Dimension ehelicher Beziehung“ (S. 80) augenfällig sei. Die Wurzel des Übels macht KRAUER in einer „folgenschweren Verzweckung des ursprünglichen sakramentalen Be-

deutungsgehaltenes (aus), als die mittelalterliche Theologie das Ehesakrament aus kanonistischem Interesse auf den Zeitpunkt der Eheschließung einengte. In der Folge vermochte es sich nur noch im Zusammenhang von Recht und Vertrag zu bewegen, was aus sich selbst zu einer wachsenden Dissonanz zwischen kirchlicher Ehelehre einerseits und menschlicher Liebeserfahrung andererseits führen musste. Doch das Sakrament ist in traditionellstem Sinn mehr als der Vertrag, indem gerade Liebe und Hingabe das bezeichnete Grundthema sowohl gott-menschlicher als auch und gerade ehelicher Beziehung darstellen“ (S. 156). KRAUER lehnt die transitorische Auffassung der sakramentalen Eheschließung ab (in dem Sinne, dass das Sakrament bereits vorbei ist, wenn es gespendet wurde) und versteht die Trauung als kommunikativ-dialogisches Geschehen. Sie ist „Antwort auf das Geschehene und Beginn einer vom Glauben her möglichen Zukunft“ (S. 156). Das Ja-Wort ist dabei nur die „sicht- und vor allem hörbare Spitze eines ungleich größeren Bedeutungsspektrums“ (156), die Eheschließung selber ist „Anfang einer Sendung, ... Übernahme eines sakramentalen Auftrages“ (Klappentext). Hinter c. 1055 CIC bzw. c. 776 CCEO verbirgt sich aber noch ein stark statischer, punktuell die Eheschließung betreffender Sakramentsbegriff, was KRAUER zu Recht moniert.

In Abschnitt II „Kirche, Theologie und Liebesbeziehung“ (S. 90-121) dieses Kapitels bringt KRAUER nach den biblischen Grundlagen einer Theologie der Ehe die theologiegeschichtlichen und lehramtlichen Aussagen zum Thema (v.a. AUGUSTINUS, THOMAS VON AQUIN, LUTHER, Tridentinum, Eheenzykliken LEOS XIII. und PIUS' XI.), alles freilich recht knapp. Davon wird dann als „Gegenwartsperspektive“ das Ehekonzept des Zweiten Vatikanischen Konzils abgesetzt, dessen Aussagen KRAUER zutreffend als Neuansatz in der Ehelehre interpretiert. Das vorkonziliare, auf den vertragsrechtlichen Aspekt verengte und einseitig von einer prokreativ-finalen Perspektive geprägte Ehebild wurde am letzten Konzil auf die anthropozentrische und personale Dimension der Ehe hin aufgebrochen, wobei in der Zentralkategorie Bund auch das Verhältnis von Person und Institution neu bestimmt wurde und unter der Perspektive der Liebe eine neue Zuordnung von Sexualität und Ehe erfolgte. Teilaspekte der konziliaren Ehesicht wurden freilich nach KRAUER in lehramtlichen Äußerungen später wieder fallen gelassen, wofür er die Enzykliken *Humanae vitae* PAULS VI. (Verständnis der menschlichen Sexualität) und *Familiaris Consortio* JOHANNES PAULS II. (Verengung der Sakramentalität auf den Vertragsabschluss) als Beispiele anführt.

Im Abschnitt III „Not-wendige Neubesinnung“ (S. 121-133) stehen kanonistisch interessante und weiterführende Gedanken, Schritt für Schritt entwickelt. Besondere Beachtung verdienen folgende: KRAUER plädiert unter Berücksichtigung der Bundestheologie für eine Entflechtung der „beinahe symbiotisch zu nennenden Umklammerung von Vertrag und Sakrament“ (S. 121) – er spricht

von einer „kanonistischen Sakramentalität“ (S. 122) – , und für eine Öffnung des Sakraments auf die Lebensdimension der Ehe als Ganzes hin. Beide geltenden Gesetzbücher binden ja in den schon genannten Normen das Sakrament weiterhin an die rechtliche Gültigkeit des Vertragsabschlusses. Wenn aber „der Ehe eine sakramentale Zeichenhaftigkeit anhaften soll, dann ist dies, wenn eine tieferschürfende theologische Tradition aufgegriffen und fortgeführt werden will, mitunter nur mit Rückgriff auf den bundestheologischen Ansatz möglich“ (S. 122f). Der Ehevertrag muss sich nach KRAUER „von seiner bisherigen Position eines eigentlichen *creator sacramenti* zu einer *ancilla sacramenti* wandeln ... , damit einesteils der eigentliche Kern des Ehesakraments zum Tragen käme und dem tieferen Sinn des Sakraments nach die Ehegatten andernteils von *Eo-ipso*-Objekten zu mitverantwortlich-gestaltenden Subjekten ihrer Ehe würden“ (S. 123). Die Eheschließung ist nach KRAUER einerseits Antwort auf die „gemeinsam geschriebene eheliche Beziehungs- bzw. Bundesgeschichte“ (S. 128), sie muss aber auch im Sinne einer beiderseitigen Bekräftigung verstanden werden, „sich zu solidarischer Bundestreue zueinander entwickeln zu wollen“ (S. 128).

Im dritten Kapitel C „Liebeserfahrung und Ehesakrament im Dialog“ (S. 134-179) versucht KRAUER die Synthese zwischen den Teilen A und B, also der beziehungspsychologischen Darstellung einerseits und den ehetheologischen Vorgaben andererseits. Er geht der Frage nach, in welchem Maße sich beide Bereiche zur Deckung bringen und sich gegenseitig bereichern können (S. 134). Der Dialog zwischen Psychologie und Theologie soll das konkrete Paar-geschehen „in seiner christlich-religiösen Verortung wie aber auch in seiner strukturellen Eigenart“ (S. 139) besser verstehen helfen. Die sorgfältigen Ausführungen dazu sind den Anwendern von Theologie und Psychologie, den Seelsorgern, Therapeuten, Mitarbeitern in den kirchlichen Beratungsstellen und Gerichten besonders zur Lektüre empfohlen. Bei durchaus verschiedenen Handlungsmodellen geht es Psychologie und Theologie ja um das geglückte Menschsein derselben Personen, was Kontakt- und Berührungsgängsten zwischen ihnen den Boden entzieht. Mit Recht fordert KRAUER in diesem Zusammenhang den Wechsel von einer „bloßen Eheschließungspastoral hin zu einer eigentlichen Ehepastoral“ (S. 183). Der Dialog mit der Kanonistik lässt die Ehe als „Treuegestalt der Liebe“ (S. 158 unter Verwendung eines Zitates von LÜDECKE) und die Eheschließung als „Zusagegestalt der ehelichen Liebe“ (S. 158) erblicken. Der *amor coniugalis* wird unter Heranziehung früherer Gedanken der Mailänder Kanonistin Ombretta FUMAGALLI CARULLI als rechtsrelevantes Strukturprinzip der Ehe ausgewiesen (S. 162-173), wobei KRAUER die fehlende Rezeption des konziliaren Eheverständnisses durch das Unterschlagen der ehelichen Liebe als zur *substantia matrimonii* gehörend in den Einleitungskanones cc. 1055 § 1 und 1057 § 2 CIC beklagt und eine entsprechende Ergänzung im Sinne des konziliaren *consortium totius vitae et amoris* anregt (S. 167). Die Realidentität von Vertrag und Sakrament will KRAUER „nicht mehr

nur auf den Eheschließungsakt reduzieren, sondern vom nächstgrößeren, dem Bundescharakter der Ehe her und damit (im Sinne der konziliären Ehelehre) personal interpretieren, womit auch die Grenze gegenüber einer rigiden Handhabung eben dieser Identität gezogen ist“ (S. 169). Lesenswerte Gedanken finden sich auch zur Sexualität (S. 145ff und „Conclusio“ S. 180ff in Anlehnung an Konzilsaussagen des holländischen Kardinals ALFRINKS).

Dem Ganzen vorgeschaltet ist in klassischer Vorgehensweise eine „Einleitung“ (S. 19-34) als eine Art Theologie der Partnerbeziehung, in der KRAUER den Sinngehalt personaler Vertrautheit zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mann und Frau anhand von Gen 2-3 und der Menschwerdung Gottes darlegt.

Kritisch anzuführen ist, dass KRAUER Quellen oft nur aus der Sekundärliteratur (AUGUSTINUS; THOMAS VON AQUIN, S. 94ff; ALFRINKS, S. 180) benutzt. Die von ihm verwendete Sekundärliteratur war schon 1995 nicht mehr am aktuellsten Stand. Auch wenn man von einer dogmatischen Studie billigerweise keine erschöpfenden Abhandlungen zu Fragestellungen erwarten kann, die in die Zuständigkeit anderer Disziplinen der Theologie fallen, soll hier positiv unterstrichen werden, dass KRAUER Konnotationen mit dem Kirchenrecht nicht scheut. Freilich kann er dann das angesprochene Problem meist auch nicht lösen, sondern die derzeitige Sicht und Praxis nur als unzulänglich aufweisen. Beispiel: KRAUER fordert die Relevanz der Glaubensdimension zur Begründung einer sakramentalen Ehe, kann jedoch die Untergrenze, das verlangte Minimum zu deren Justiziabilität nicht angeben. Das kann man vom ihm aber auch nicht erwarten.

Insgesamt gesehen weist die vorliegende Studie einen beachtenswerten inhaltlichen Tiefgang auf und ist aufgrund des gut verständlichen Stils und der klaren Sprache flüssig zu lesen. Die Aufbereitung spricht optisch an. KRAUERS Werk ist informativ und anregend, nicht nur für Theologen und Seelsorger, sondern auch und vor allem für Eheleute. Denn es ist ihm gelungen, die anthropologisch-psychologischen Erkenntnisse so mit der theologischen Lehre wie auch Praxis der Ehe zu verbinden, dass keine theoretisch-abstrakte Abhandlung von Problemen des heutigen katholischen Eheverständnisses geboten wird, sondern der Versuch als gelungen zu bezeichnen ist, die Wirklichkeit Ehe heutigen Christen verständlich zu machen.

Andreas WEIB, Eichstätt

\* \* \*

**48. KRUSE, Gunther / KÖRKEL, Joachim / SCHMALZ, Ulla, *Alkoholabhängigkeit erkennen und behandeln*. Mit literarischen Beispielen. Bonn: Psychiatrie-Verlag GmbH 2000, 381 S., ISBN 3-88414-244-5.**

Der Bogen des vorliegenden Buches ist weit gespannt. Er reicht von den „Trinksitten und Konsummustern“ als Einführung (S. 16-32) über die „Alkoholabhängigkeit medizinisch betrachtet“ (S. 33-84) und die „Alkoholabhängigkeit soziologisch und psychologisch betrachtet“ (S. 85-196) hin zu den „Behandlungsangeboten und Behandlungsfragen“ (S. 197-343). Weil eine große Zahl von Lesern und Leserinnen angesprochen werden soll, wird nicht nur das klassische Krankheitsbild des Alkoholismus thematisiert, sondern die „vielen Formen und Grade der Abhängigkeit“, die „Vorstufen der Sucht“ ebenso wie „die besonders schweren Verlaufsformen der mehrfach geschädigten chronisch Alkoholkranken“ (S. 13). Dem gewünschten breiten Adressaten- und Adressantinnenkreis entsprechend sind die Hauptkapitel jeweils reich untergliedert, so dass auch ein zielgerichtetes Lesen leicht möglich ist. Wie üblich bildet ein Anhang mit einem Register sowie mit Literatur- und Personenangaben den Abschluss (S. 345-381).

Die Autorin und die beiden Autoren verfolgen ein ungewöhnliches und reizvolles Ziel, nämlich ihre fachlichen Ausführungen durch Literaturbeispiele zu illustrieren. „Unsere Idee ist also, das Nützliche mit dem Angenehmen zu verbinden und die Leser anzuregen, ihrerseits zu anderen Büchern als nur zu Lehrbüchern zu greifen. Wie man merken wird, gibt es nämlich kaum bessere Beschreibungen der Erscheinungsformen von Alkoholismus als die von schöngeistigen Autoren, die, wie bekannt, durchaus in vielen Fällen auf nicht unerhebliche Erfahrungen zurückgreifen können. Zugleich stellt sich die Frage, was aus manchem Dichter oder Schriftsteller geworden wäre, wenn er nicht im Übermaß den Alkohol als Elixier genutzt hätte. Möglicherweise sind auch hier diejenigen Fälle angesiedelt, deren bloße Trockenlegung und beinharte Dauerabstinenz zum Erliegen jeder vitalen Regung oder künstlerischen Äußerung geführt hätten“ (S. 12). Schon diese Ausführungen innerhalb des Vorwortes deuten an, was sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch zieht: Monokausalen Erklärungsversuchen, schematischen Betrachtungen und verurteilenden Bewertungen wird eine klare Absage erteilt und stattdessen für eine individuelle und ganzheitliche Sicht sowie für eine einfühlsame und die betroffene Person wertschätzende Einstellung und Behandlung geworben. Immer wieder wird dafür eingetreten, den Betroffenen/die Betroffene mit seiner/ihrer jeweiligen Lebensgeschichte wahrzunehmen und ernstzunehmen. Zugespitzt heißt das: „Alkoholabhängigkeit lässt sich nicht auf Willensschwäche, Uneinsichtigkeit oder ein krankhaftes körperliches Verlangen nach Alkohol reduzieren. Biologisch sich verselbstständigende Regelkreise mögen für die Veränderungsresistenz von Suchtverhalten eine Rolle spielen. Eine zentrale Rolle spielt un-

serer Ansicht nach aber auch die psychologisch-psychodynamische Funktionalität der Alkoholwirkung. Danach ist Sucht als sinnhaftes Verhalten anzusehen, da es trotz allem damit einhergehendem Leid Abstand von inneren und äußeren Konflikten verschafft und Defizite in der Persönlichkeitsstruktur zumindest zeitweise zu kompensieren vermag“ (S. 172). Von Alkoholsucht bzw. Alkoholismus wird dabei nach den Kriterien der Weltgesundheitsorganisation dann gesprochen, wenn eine Person „infolge exzessiven Trinkens körperliche, geistige, soziale und wirtschaftliche Einschränkungen aufweist oder zu gewärtigen hat“ (S. 35).

Für die Rezensentin waren insbesondere die Ausführungen über den Zusammenhang von „Alkohol und Familie“ (S. 116-158) interessant und spannend zugleich. Hier werden die zahlreichen, verborgenen und letztlich auch ambivalenten Verbindungen zwischen der alkoholabhängigen Person und ihren Angehörigen (vor allem PartnerIN und Kinder) dargestellt. Als PartnerIN ist dabei meistens die Ehefrau im Blick, weil sich die bisherigen Studien in der Regel auf männliche Alkoholabhängige und ihre Ehefrauen beziehen (S. 141). Ausgehend von der Feststellung, dass es bisher noch wenig Wissen über die Angehörigen von Suchtkranken gibt, obwohl deren Zahl höher ist als die der Alkoholabhängigen selbst (S. 118; vgl. auch S. 139f), wird das eigene Krankheitsbild der „Co-Abhängigkeit“ vorgestellt, das keineswegs - wie oft vermutet - nur bei bestimmten Persönlichkeiten auftreten kann, sondern überall dort, wo ein Alkoholiker bzw. eine Alkoholikerin ist (S. 121). „Co-Abhängigkeit“ ist ein „Problem- und Lebensbewältigungsmuster ..., das in der Interaktion mit einer suchtkranken Person entwickelt oder verstärkt wird. Es beginnt, wenn die Bezugspersonen eines Trinkers die negativen Folgen des Trinkens tolerieren. Die Entwicklung von co-abhängigem Verhalten ist gekennzeichnet durch zunehmende Einschränkung in der Wahrnehmung von Verhaltensalternativen bis hin zum Gefühl existentieller Bedrohung durch jegliche Veränderung. So wie beim Abhängigen die Übergänge zwischen ‚normalem‘ Trinken, Problemtrinken und Abhängigkeit fließend sind, so entwickelt sich die Co-Abhängigkeit ebenfalls unmerklich. Sie führt allmählich zu ähnlichem Erleben wie die Abhängigkeit: Verlust von Selbstwertgefühl, Unterdrückung von Gefühlen, Verstärkung von Abwehrmechanismen, Kampf um Kontrolle, Verlust der Realität, Beeinträchtigung aller Potentiale der Persönlichkeit“ (S. 123). Die Co-Abhängigkeit entfaltet sich in drei Phasen: einer Beschützer- oder Erklärungsphase folgt die Kontroll- und schließlich die Anklagephase. In der ersten Phase ist der bzw. die Angehörige „zwar genervt, jedoch bereit, den Erklärungen des Partners zu glauben, selbst für welche zu sorgen, und vor allem Entschuldigungen für die Umwelt zu liefern. In dieser Zeit wird zum ersten Mal für den Partner gelogen, welches unmerklich immer häufiger passiert. Trifft es für den Abhängigen zu, dass Bagatellisieren und Leugnen zum Krankheitsbild gehört, dann gewiss auch für den Angehörigen“ (S. 123). Alle,

einschließlich der alkoholabhängigen Person, hoffen und wünschen, dass wieder alles in Ordnung kommt. Genau das aber passiert nicht, sondern das Gegenteil: es gerät immer mehr in Unordnung. Der Abhängige fühlt sich wegen des Trinkens immer schuldiger, projiziert jedoch die Vorwürfe an die Partnerin, die diese immer häufiger akzeptiert, weil sie sich als Versagerin fühlt, der es nicht gelingt, den Alkoholabhängigen vom Trinken zu befreien. „Parallel zu den Schuldgefühlen des Abhängigen, die diesen oft aggressiv und vorwurfsvoll machen, entwickelt die Angehörige ähnliche Schuldphantasien. Und diese Schuldgefühle und das geringe Selbstwertgefühl veranlassen die Partnerin, den Alkoholiker zu schonen, ihn der Umwelt gegenüber zu schützen, sein Verhalten zu entschuldigen und zu erklären“ (S.124). Damit ist der Übergang zur zweiten Phase, der Kontrollphase gegeben, in der sich alles um den Alkohol zu drehen beginnt: Weil die Partnerin das Gefühl hat, versagt zu haben, mitverantwortlich an der Misere der Alkoholabhängigkeit zu sein, versucht sie das Unmögliche, nämlich das Trinken der alkoholabhängigen Person zu kontrollieren. Gelingt es dem Alkoholabhängigen die Kontrollmechanismen zu unterlaufen, wächst der Hass der Partnerin auf ihn. Dieser Hass führt dazu, dass die Partnerin nun den Spieß umdreht, d.h. nicht mehr Vorwürfe des Alkoholabhängigen akzeptiert, sondern umgekehrt ihm Vorwürfe macht. „Es herrscht mittlerweile eine Atmosphäre permanenter Anspannung, gegenseitiger Vorwürfe, gegenseitigen Misstrauens, Bitterkeit, latenter oder offener Depression“ (S. 126). In der dritten Phase, der Anklagephase, wird dementsprechend der Abhängige für alles verantwortlich gemacht. Er ist an allem schuld; er „ist der Sündenbock für alle unangenehmen Gefühle, früher war es umgekehrt“ (S. 126). Kennzeichnend für eine Familie mit einer alkoholabhängigen Person ist, dass der Alkohol meist nicht als die eigentliche Ursache des Familienproblems gesehen wird, sondern irgendjemand (Chef; Arbeitskollegen; Familienangehörige) oder irgendetwas (Kindheit; Arbeit) dafür verantwortlich gemacht wird (S. 127). Deshalb wird auch nicht über den Alkoholkonsum und seine fatalen Auswirkungen für die Familie geredet, was letztlich dazu führt, dass alle Familienmitglieder ihre Gefühle verleugnen (müssen) (S. 129). Isolation, gelernte Sprachlosigkeit und mangelnde Selbstwahrnehmung sind die Folgen, die sich vor allem bei Kindern aus Alkoholikerfamilien zeigen (S. 134). Diese Kinder leiden insbesondere unter den indirekten Auswirkungen des Alkohols. „Hierzu zählen z.B. die Instabilität und Unberechenbarkeit des Elternverhaltens, die häufiger auftretenden Formen von Kindesmisshandlung, -missbrauch und -vernachlässigung, die überproportional häufigen Trennungen und Scheidungen, die chronischen Konflikte und Streitigkeiten in den Familien, ein erhöhtes Ausmaß an physischer und psychischer Gewalt usw. Im Allgemeinen ist der innerfamiliäre Stress, insbesondere Duldungs- und Katastrophenstress, deutlich erhöht. Bei den Kindern entwickeln sich Symptome mangelnden Selbstwertgefühls, geringere Selbstwirksamkeitserwartung und häufig auch Selbsthass und

Schuldgefühle“ (S. 151). Diese leidvolle Situation der Kinder wird von den Eltern meist nicht gesehen, verharmlost oder bewusst ausgeblendet, weil sich alles um den Alkohol dreht, den die Partnerin ständig aus dem Haus zu beseitigen versucht, während der Partner ihn immer wieder besorgt. „Der Abhängige ist in vielen Fällen auf das Suchtmittel fixiert und nimmt daher die Kinder kaum wahr. Die Mutter braucht ihre Kräfte meist für das grundlegende Funktionieren der Familie und die Wahrnehmung einer vermeintlich intakten Fassade nach außen. Alle diese suchtbedingten intrafamiliären Veränderungen wirken sich negativ auf die Familienatmosphäre aus in Form einer deutlich extremeren, d.h. schwächeren oder stärkeren Familienkohäsion sowie in Bezug auf kindliche Bedürfnisbefriedigung (z.B. Frustration der Sicherheits-, Verlässlichkeits- und Geborgenheitswünsche) und die Qualität der Eltern-Kind-Bindung“ (S. 154). In einigen Studien ist daher bereits nachgewiesen worden, dass Kinder aus alkoholabhängigen Familien ein bis zu sechsfach höheres Risiko haben, selbst suchtkrank zu werden, als Kinder aus nicht-alkoholabhängigen Familien; auch die Gefahr einer psychischen Erkrankung wie Angststörungen, Depressionen, Persönlichkeitsstörungen ist deutlich größer (S. 153f). Bei Töchtern eines alkoholabhängigen Elternteils lässt sich schließlich vermehrt beobachten, dass sie einen suchtkranken Mann zum Partner wählen (S. 153).

Das Buch bietet einen eindrucksvollen Einblick in die Komplexität des Alkohol-Phänomens. Es überzeugt vor allem in der differenzierten Wahrnehmung und Darstellung der Umgebung der alkoholabhängigen Person und den diesbezüglichen in Gesellschaft und Forschung wie auch in der Diagnostik und Behandlung bestehenden Desideraten. Einige Themen werden allerdings zu cursorisch abgehandelt und hätten deshalb besser weggelassen werden sollen wie die „Alkoholembryopathie“, die lediglich an drei verschiedenen Stellen mit einigen Zeilen bedacht wird (S. 66; 115; 151), ferner „Psychose und Alkohol“ (S. 334-336), „Obdachlosigkeit und Alkohol“ (S. 336f), „Depression und Alkohol“ (S. 338: dreiviertel Seite); „Persönlichkeitsstörung und Alkohol“ (S. 338: einviertel Seite); „Altersalkoholismus“ (S. 339-341); „Frauenalkoholismus“ (S. 341f) und „Jugendalkoholismus“ (S. 342f). Insgesamt sind die Ausführungen geprägt von einer verständlichen Sprache sowie einer klaren und nachvollziehbaren Gedankenführung, die zudem durch Tabellen und Abbildungen aufgelockert ist. Die gewählten Literaturbeispiele tragen in der Tat zur „Eindrücklichkeit und Lesbarkeit des Stoffes“ (S. 12) bei, ja mehr noch: rufen an vielen Stellen Betroffenheit und Erschütterung hervor (vgl. insbesondere S. 118; S. 119f; S. 137-139). Selbst wer zu Beginn der Lektüre dem Projekt eines Fachbuches mit belletristischer Literaturillustration skeptisch gegenübersteht, wird am Ende der Autorin und den beiden Autoren zu dieser gelungenen Kombination gratulieren. Das schwierige, mit vielen Vorurteilen behaftete Thema der Alkoholabhängigkeit ist hier in einer Art und Weise aufgearbeitet und aufbereitet, die sowohl Fachleute wie Laien anspricht und beide Zielgrup-



pen zu einer neuen Offenheit in der Begegnung mit alkoholabhängigen Personen wie auch deren Angehörigen befähigen kann.

Sabine DEMEL, Regensburg

\* \* \*

49. LE CAMUS, Jean, *Väter. Die Bedeutung des Vaters für die psychische Entwicklung des Kindes*. Aus dem Französischen von Christiane LANDGREBE. Weinheim-Basel: Beltz 2001. 199 S., ISBN 3-40785-791-8.

Das traditionelle Bild vom Wochenendpapa, Urlaubsvater und Ernährer der Familie gerät seit ca. 30 Jahren zunehmend ins Wanken durch Väter, die mit in die Schwangerschaftskurse gehen, bei der Entbindung dabei sind, Kinderwagen schieben, auf Spielplätzen anzutreffen sind, den sogenannten Erziehungs“urlaub“ nehmen usw. Kein Wunder, dass deshalb schon seit längerem immer wieder die Frage aufgeworfen wird, ob die Mutter für eine gesunde psychische Entwicklung in den ersten Lebensjahren des Kindes tatsächlich so unentbehrlich und der Vater so entbehrlich ist, wie es die gängige Meinung vertritt. Jean LE CAMUS, Psychologe und Professor an der Universität von Toulouse-le-Mirail, geht dem zweiten Teil der Frage nach und kommt zu dem Ergebnis, dass der Vater bereits für die emotionale und kognitive Entwicklung des Kleinkindes eine bedeutende und insofern unentbehrliche Rolle spielt, allerdings nicht in Konkurrenz, sondern in Ergänzung zur Mutter. Denn nach wie vor lässt sich nachweisen, dass es in schwierigeren Situationen „einen Primat der Mutter gibt“ (S. 81). Anders gesagt: Zwar ist in Versuchsreihen eine Gleichrangigkeit beider Eltern als Bezugspersonen „unter Bedingungen festzustellen, die denen, die das Kind jeden Tag erlebt, sehr ähnlich“ sind (S. 80). Kommen aber Momente wie Müdigkeit, Krankheit, Gegenwart einer nicht vertrauten Person u.ä. ins Spiel, so erscheint die Mutter zum Trösten attraktiver als der Vater (ebd.).

Die Gedankenführung des Autors setzt zunächst bei der herkömmlichen Auffassung über den Vater als Symbol für das Gesetz und als Förderer der Sozialisation ein und führt dann mit Hilfe eigener Untersuchungsergebnisse zum Entwurf einer neuen Vorstellung vom Vater als konkreten Vater und Bezugsperson von Anfang an. Ausschlaggebend dafür sind Erkenntnisse folgender Art: Offensichtlich kann der Vater auf unauffälliger Weise auf die soziale Eingliederung des Kindes einwirken als die Mutter, wie Pilotstudien bereits bei Kleinkindern am Ende des ersten Lebensjahres zeigen (S. 45). „Durch seine Neckereien, seine Versuche, das Kind zu verwirren, bringt der Vater es dazu, sich an Neues zu gewöhnen, neue Lösungen zu finden. Dies hat vor allem eine Untersuchung gezeigt, die Spiele zwischen Mutter und Kind sowie Vater und Kind mit ungewohnten Gegenständen verglich. Eine andere Studie ähnlicher

Art, bei der ‚freies Spiel‘ beobachtet wurde, hat dasselbe ergeben“ (S. 47). Väter scheinen in ihrem Umgang mit Kindern diese mehr anzuregen, sich auf ihre „eigenen Kräfte zu verlassen und auf der Suche nach positiven Ergebnissen durchzuhalten“ (S. 46). Dadurch schafft der Vater „Vertrauen, sich selbst zu äußern und zu bewerten. Hierdurch bringt er das kleine Kind dazu, sich in Konfrontation zu üben. Er hilft dem Kind, den Graben zwischen Selbstbestätigung in der Familie und Selbstbestätigung in der Gruppe Gleichaltriger zu überbrücken“ (S. 48). Bestätigt wird diese Forschungsthese auch durch die Feststellung, dass „Väter gegenüber kleineren Kindern dazu neigen, weniger vertraute Wörter zu verwenden als die, welche im Grundmuster der Sprechweise von Müttern vorkommen“ (S. 59). Auf der Grundlage solcher und ähnlicher Beobachtungsstudien ist das Buch von Anfang bis Ende ein engagiertes Plädoyer dafür, dass sich der Vater so früh wie möglich zu seinem Vatersein bekennt und dieses aktiv gestaltet, im Idealfall schon dann, wenn er mit einer Frau beschlossen hat, ein Kind zu haben (S. 164; 128). Vater sein heißt, nicht passiv die Schwangerschaft und Kleinkindphase abwarten, sondern „mit Sympathie und so gut es geht, die Änderungen der Identität, die sich beim Eintritt in die Vaterschaft einstellen, verarbeiten. Vater sein bedeutet auch und vielleicht vor allem, bewusst, freiwillig und konkret die Mutter in der Schwangerschaft, während der Geburt und während des Stillens zu begleiten. Das Vaterwerden entwickelt sich nicht nur in der Fantasie des Mannes: Im besten Fall wird man mit dem Kopf ebenso Vater wie mit dem Herzen und dem Körper“ (S. 164). Dabei ist es wichtig, dass der Vater zu keiner Zeit versucht, so zu sein wie die Mutter. Entscheidend ist vielmehr, dass der Vater von Anfang an sein männliches Elternteil-Sein nicht verbirgt, sondern auch schon und gerade in der ersten Lebenszeit des Kindes einbringt: „Männlichkeit der Stimme, der Muskelkraft, der Haut; Männlichkeit in der Art zu berühren, zu tragen, seine Art des Körperaustausches; psychische Männlichkeit in der Emotionalität, den Vorwegnahmen und Erwartungen, in seinen Bemühungen und seinen Anregungen, die dem sozialen Geschlecht eigen sind und unmittelbar durch das Geschlecht des Kindes bestimmt werden“ (S. 165).

Insgesamt ist das Buch interessant und gut lesbar, bisweilen hätten die Ausführungen allerdings stringenter gestaltet werden können. Unbefriedigend sind die knappen Andeutungen zu den Problemfeldern von homosexuellen Eltern (S. 36-39), eines Adoptivkindes (S. 108-110), einer künstlichen Befruchtung (S. 121f), einer Frühgeburt (S. 126) und einer Familienpolitik (S. 153f). Ethisch bedenklich ist, dass künstliche Befruchtung mit anonymen Samen und Leihmutterchaft nebenbei erwähnt werden und offensichtlich als selbstverständlich gelten (S. 130).

Sabine DEMEL, Regensburg

**50. LOHNER, Alexander, *Personalität und Menschenwürde. Eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der „neuen Bioethiker“.* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 37) Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2000. 468 S., ISBN 3-7917-1702-2.**

Zu den Fragen um Menschenwürde und Personalität des Embryos wird hier eine Habilitationsschrift vorgelegt, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät in München im Wintersemester 1998/99 für das Fach Moraltheologie angenommen wurde. Die Vorgänge in den Forschungszentren der Biowissenschaften sowie den Führungsgremien der Forschungseinrichtungen, den Kirchen und den politischen Parteien, die mit ihren Dissonanzen im Frühjahr und Sommer des Jahres 2001 für heiße Diskussionen gesorgt haben, machen diesen Titel noch bedeutsamer, als er an und für sich für die ethische Diskussion schon sein müsste.

Die vorgelegte Studie setzt sich, wie der Autor erklärt, aus moraltheologischer Sicht kritisch und zurückweisend mit den Argumenten auseinander, die für eine ethische Rechtfertigung der Abtreibung außerhalb der Situation einer vitalen Indikation eintreten. Abtreibung bei Bedrohung des Lebens der Mutter durch das Ungeborene wird - wenn auch erkennbar widerstrebend - als ethisch zulässig akzeptiert. Es sollen nun das Menschenbild und das Ethikverständnis herausgestellt werden, welches die heutige bioethische Diskussion charakterisiert. Dabei zentriert der Autor die Frage im wesentlichen auf den moralischen Status des noch nicht geborenen Menschen. Vor aller Diskussion, in dem „Prolog“ zu Beginn seiner Erörterungen, spricht der Autor seine Grundüberzeugung aus, dass dem Menschen allein auf Grund seiner Zugehörigkeit zur Gattung des homo sapiens, vollkommen unabhängig von sonstigen Aspekten und Faktoren, ein besonderer ethischer Status zukommt. Dabei erklärt der Autor die Frage des Embryonenschutzes ganz umfassend zum entscheidenden Prüfstein für die Angemessenheit gültiger Moraltheorien und die Ernsthaftigkeit einer ethischen Gesinnung überhaupt. Diese Konzeption wird man mit Fug und Recht als eine Strategie der Globalisierung von theoretischer Ethik und gelebter Moral vom archimedischen Punkt der Bewertung der befruchteten Eizelle aus bewerten müssen.

Einleitend wird erklärt (S. 13), dass es nur drei ethische Konzeptionen gibt, die das Ungeborene schützen, wie der Autor es nennt: adäquat behandeln. Diese drei Ethiksysteme sind: 1. Was der Autor die klassische Naturrechtsethik nennt, - korrekter würde hier von der Konzeption eines sittlichen Naturgesetzes gesprochen -, 2. Die Ethik KANTS, und 3. Die Existentialethik.

Der Autor bemängelt, dass die von ihm so genannten „neuen Bioethiker“ ihr Menschenbild nicht differenziert darlegen und vor allem nicht das Leib-Seele-Verhältnis thematisieren. Der Verfasser nimmt an, dass er mit seinen Erörterungen zeigen kann, dass, ausgehend von der Konzeption einer Leib-Seele-

Einheit des Menschen, immer dann Seele und Personalität gegeben sind und infolgedessen diesem Wesen bestimmte Rechte zuerkannt werden müssen, wo ein belebter menschlicher Leib gegeben ist. Dieser belebte menschliche Leib mit „Seele“ und als „Person“ ist nach seiner Grundoption, die er in den vielfältigen Blickwendungen seiner Erörterungen zu verifizieren sucht, in der Zeugung, verstanden als Verschmelzung der Keimzellen, gegeben. Mit einer gewissen Emphase wird auf den beiden letzten Seiten der Arbeit (S. 423f) darauf hingewiesen, dass der Philosoph J. G. FICHTE diese Ansicht geäußert hat.

Eine Bemerkung zum Sprachstil sei dem Rezensenten gestattet, weil diese Besonderheit mit einer gewissen Stringenz auf den Denkhabitus, der hinter diesen Ausarbeitungen liegt, verweist. Besonders im Prolog und Epilog, aber nicht nur dort, überraschen die persönlichen Fürwörter (ich, mir, uns). Am Anfang einer wissenschaftlichen Ausbildung, zumindest in den Geisteswissenschaften, untersagt ein ausbildender Lehrer seinen Studierenden diesen Sprachgebrauch. Es ist allzu ersichtlich, dass sich mit einer solchen Sprache sehr schnell persönliche Meinungen, subjektive Überzeugungen und persuasive Absichten in den Vordergrund drängen, während das Argumentative und das aus einsehbar Gründen Beweisende zurücktreten.

Bei alledem muss festgestellt werden, dass diese Habilitationsschrift mit den einzelnen unterschiedlichen Perspektiven, die gewählt und vorgestellt werden, vielfältig ausgreift und mit 468 Seiten auch sehr voluminös ist. Nur einiges sei hier genannt: Der Verfasser setzt sich auseinander mit den Argumentationen von Peter SINGER, Norbert FOERSTER, Ursula WOLF und Hans-Martin SASS. Dem Leib-Seele-Verhältnis werden ausführliche Erörterungen auf dem Hintergrund von DESCARTES gewidmet. Diskutiert werden die Vorschläge von Detlef B. LINKE, Gerhard ROTH und Helmut SCHWEGLER. Sehr anspruchsvoll ist ein Kapitel von allerdings nur 24 Seiten überschrieben: „Das Bewusstsein von der Leib-Seele-Einheit der Person in der Geistesgeschichte“ (S. 290-314). Nach den vielerlei Aspekten behandelt das Schlusskapitel als das Neunzehnte: Abtreibung, Pränataldiagnostik, Reproduktionstechnologie und Geburtenkontrolle in der Dritten Welt (S. 405-417).

Eine grundsätzliche Bemerkung muss zu dem Thema, das als Titel dieser Habilitationsschrift gewählt wurde „Personalität und Menschenwürde“, gemacht werden. Sie betrifft die Gesprächssituation in der katholischen Kirche und die Möglichkeit zur Forschung in der Moraltheologie. Um christlich ethische Positionen nicht nur zu behaupten, sondern angemessen zu begründen, sind die Fragen zu klären, die schon mit dem Begriffspaar Epigenismus und Präformation vor Jahren andiskutiert wurden. Von der Dogmatik ist dazu fortschreitend einiges Beachtenswertes beigebracht worden, angefangen von den Arbeiten K. RAHNERS bis in die einschlägigen Artikel der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, das fast vollständig vorliegt, und die Handbuchtraktate

zum Thema Schöpfung. Materie und Geist, Leib und Seele, Seele und Person, Hominisation der Gattung Mensch und des Individuums sowie Beseelung lauten die entscheidenden Stichworte. Wenn sie schon nicht in die moraltheologische Debatte hineingenommen werden, vielleicht nicht hineingenommen werden dürfen, dann kann es gar nicht erstaunen, wenn im Schreiben der deutschen Bischöfe „Der Mensch: sein eigener Schöpfer. Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin“ vom 7. März 2001 der dogmatische Erkenntnisstand und die dort als offen gekennzeichneten Probleme gänzlich unbeachtet bleiben.

Mit einer gewissen Verwunderung über die Art der wissenschaftlichen Arbeitsweise in diesem Buch stellt der interessierte Leser fest, dass auf S. 14 die Zitationen so grundlegender theologischer Texte wie der Didache und des Schriftstellers der alten Kirche TERTULLIAN, der einfachhin ein Kirchenvater (!) genannt wird, nach einem Zeitschriftenartikel aus dem Jahre 1997 erfolgen und nicht aus den Originalen. Eine ähnliche Arbeitsweise zeigt sich in dem Exkurs: „Das Gewissen in der Naturrechtsethik“ (S. 111-120). In der Einleitung ist dort zunächst ein gravierender Fehler anzumerken, wenn es nämlich heißt: „Grundsätzlich bedeutet Gewissen im weiteren Sinne die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis der sittlichen Werte, Gebote und Normen, und im engeren Sinne deren Anwendung auf das eigene, unmittelbar zu vollziehende Handeln“. Auf diese Weise werden die grundlegende sittliche Erkenntnis, die eigentliche Gewissensinstanz und auch der Handlungsimpuls in eins gesetzt, wodurch der moraltheologische Diskussionsstand weit hinterschlitten wird. Es fällt in dem gesamten Abschnitt auf, dass nur einige wenige theologische Autoren, und zwar aus einem gemeinsamen Sammelband, als Gewährsleute herangezogen werden. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, dass dem Autor von besonderer Wichtigkeit war, mit der Zitation eines Moraltheologen, der zweifellos nicht im Recht ist zu sagen, dass nicht zu übersehen sei, dass das Gewissen kein großes Thema in der Bibel darstellt (S. 113).

Am Ende dieses Exkurses gibt es einen Abschnitt, der mit seiner Verblüffung bewirken wollenden Kehrtwende in der Mitte des Textes ein gewisses Misstrauen gegen die Denkstrategien dieses Buches stiftet. Es heißt dort: „Tatsächlich gibt es nur ein echtes Indiz für eine Gewissensentscheidung, nämlich, dass diese sich gegen die Gesellschaft durchzusetzen und auch die gesellschaftlich akzeptierten Sanktionen zu tragen bereit ist. Damit bekundet die Gesellschaft geradezu, dass sie das (irrende) Gewissen eines Menschen und die Wichtigkeit seiner Entscheidung ernst nimmt“. Zwei so wichtige Phänomene der Ethik und des sittlichen Lebens, also hier die Kompetenz des „Gewissens“ und die strafend dagegen angewendeten „Sanktionen“, müssen, wenn man redlich vorgeht, jedes für sich klärend angegangen werden. In einem zweiten Schritt ist es nötig, die Relationen des einen zum anderen differenzierend zu analysieren. Dann erst können Recht und Unrecht erkannt werden. Das Zusammenschnei-

dern von Heterogenen, das hier geschieht, stürzt jeden sorgfältig Denkenden zunächst einmal in Verblüffung und schweigendes Nachdenken. Es wird ja die Affirmation beigebracht, soziale Sanktionen gegen das Gewissen seien etwas zutiefst Ehrenhaftes. Das so erzwungene Schweigen eines Angeredeten, das vielleicht sogar als Zustimmung zu dem raffiniert und gewalttätig Gesagten gedeutet, wird beabsichtigt. Diese Gangart kennt man aus den Debattenbeiträgen von äußerst aggressiven und sich eminent katholisch etikettierenden „Lebensschützern“, besonders aus dem philosophischen Lager in der letzten Zeit.

Gegen Ende seiner Erörterungen, geradezu auf den Gipfel führend, schreibt der Verfasser: „Es ist die menschliche Gestalt, der menschliche Leib, der dazu drängt, dass Menschen einander ohne jedes weitere Nachdenken anerkennen. Um dies zu vollziehen, bedarf es gerade nicht laboriöser theoretischer Reflexionen philosophischer Art - Aufgabe der Philosophie kann es in diesem Zusammenhang nur sein, das zu explizieren, was im Leben selbstverständlich gelten sollte.“ Kann es tatsächlich Aufgabe der Philosophie - und auch der Moraltheologie? - sein, dasjenige in wissenschaftlich klingende Sprache zu heben, was aus irgendwelchen Gründen im Alltag als „Soll“ anwesend ist?

Welchen moralischen Diktaturen oder Diktatoren wird hier das Wort geredet?

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**51. MARSCHÜTZ, Gerhard, *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven.* (Studien der Moraltheologie, Bd. 13) Münster: LIT-Verlag 2000, 425 S., ISBN 3-8258-4270-3.**

Mit diesem Band wird eine Habilitationsschrift für das Fach Moraltheologie vorgelegt, die im Wintersemester 1999/2000 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien angenommen worden ist. Angeregt und begutachtet wurde die Arbeit vom Ordinarius der dortigen Fakultät, Günter VIRT. Der zweite Gutachter war der Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Regensburg, Herbert SCHLÖGEL. Der Ländergrenzen überschreitenden Begutachtung ist es wohl mit zu verdanken, dass diese Arbeit gedruckt wurde mit Unterstützung der österreichischen Forschungsgemeinschaft und des deutschen Bundesministeriums für Umwelt, Jugend und Familien.

Der Titel „Familie humanökologisch“ irritiert, wie die Erfahrung zeigte. Gestandene Theologen und Germanisten, Wissenschaftler fragten, ob hier ein Versuch unternommen würde, den familiären Speiseplan vornehmlich auf Müsli, Körner und vegetarische Produkte umzustellen. Bei diesen Fragen war ersichtlich nicht etwa der Wille zu Humor oder Ironie leitend. Das Stichwort Humanökologie ist im wissenschaftlichen Sprachgebrauch und den entsprechenden Reflexionsvorgängen nicht eingeführt. Der Autor hat die Anregung zu

seinem Titel und der dazu gehörigen Ausarbeitung von einem kirchlichen Stichwort aus Rom genommen. In der Sozialenzyklika *Centesimus annus* von JOHANNES PAUL II. ist in Nr. 39 der auch dort überraschende Satz zu finden: „Die erste und grundlegende Struktur der ‚Humanökologie‘ ist die Familie ...“. Dieses Stichwort taucht zwar in der nachfolgenden Zeit sporadisch in einigen kirchlichen Texten auf, wird aber nicht reflektiert oder aufgeschlüsselt, wie es auch in wissenschaftlichen Erörterungen nicht aufgenommen worden ist. Der Verfasser des vorgelegten Buches nimmt diesen Ausdruck als Stichwort und Anlass, die sozialen Beziehungen und Lebensvoraussetzungen für die Familie in der heutigen Zeit unter sozialwissenschaftlichen und theologisch-ethischen Aspekten zu erörtern.

In seiner Einleitung, S. 5-13, erörtert der Verfasser die Wahl des Themas und benennt die Ziele sowie den Aufbau der Arbeit. Der erste Teil, S. 14-96, ist überschrieben „Die humanökologische Perspektive. Perspektiven der Humanökologie.“ Der zweite Teil von S. 97-229 trägt den Titel: „Familie in ihren sozialen Wechselbeziehungen. Wandel und Kontinuität der Familie im Spiegel der soziologischen Familienforschung“. Der dritte Teil, S. 230-394, steht unter der Überschrift: „Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven“. Es folgt ein äußerst umfangreiches Literaturverzeichnis von S. 395-424, von dem zu sagen ist, dass hier nicht nur eine Zusammenstellung von Autoren und Titeln aufgrund der Computerrecherchen erfolgt ist; das Buch weist an allen Stellen nach, dass die Literatur mit hoher Sorgfalt zur Kenntnis genommen, ausgewertet und in Beziehung gesetzt wurde.

Der Verfasser artikuliert das Anliegen des ersten Teils seiner Arbeit auf S. 65 zusammenfassend: „Herausgefordert ist eine ökologische Ethik, die - auf der Basis einer tiefgreifenden Neubesinnung und Veränderung des menschlichen Selbstverständnisses im Umgang mit der Natur - ethische Prinzipien und Kriterien für eine Handlungsorientierung einbringen kann, welche eine angemessene, d.h. verantwortliche Ausgestaltung und darin zugleich nachhaltige Gestaltung der Umweltbeziehungsmuster gewährleisten“.

Den zweiten, familiensoziologischen Teil seiner Arbeit hat der Verfasser von einer Fachfrau des Instituts für Soziologie der Universität Wien gegenlesen lassen und stattet dafür Dank ab. Es werden hier zentrale Einsichten aus der soziologischen Familienforschung aufgegriffen und diskutiert, um ein differenziertes Verständnis der sozialen Zusammenhänge zu gewinnen, in denen Familien heute ihr Leben gestalten müssen. Diese Wahrnehmung der sozialen Realitäten ist Voraussetzung, dass die Überlegungen ethischer Art im dritten Teil die Wirklichkeit treffen können.

Auf den Seiten 215-229 wird in einem Resümee die Debatte um die „Zukunft der Familie in humanökologischer Perspektive“ zusammengefasst. Es ist unabweichlich nötig, dass vier Autoren und Erörterungen so unterschiedlicher

Qualität wie von Ulrich BECK, Elisabeth BECK-GERNSHEIM, Franz-Xaver KAUFMANN und Norbert F. SCHNEIDER vorgestellt und in kritische Beziehung zueinander gesetzt werden. Ob dabei dem Leser einsichtig wird, dass die beiden erstgenannten Autoren, bei allem was sie richtig sehen, doch einer Neigung zum Moralisieren und zum journalistischen Verfertigen von Pamphleten nicht Widerstand leisten können, muss der Rezensent fragen.

Am Schluss des dritten Teils zieht der Autor das gut begründete Fazit aus seinen Erörterungen. Er fordert ein vernetztes Denken, wie er es nennt, wenn ethisch normative Aussagen zu den Umweltbeziehungen des Menschen und der Familie gemacht werden sollen. Es ist festzustellen, dass die Aufgaben und Lebensbedingungen der Familie in kirchlichen Texten fast nur aus der Perspektive von Offenbarung und Theologie thematisiert werden. Die weltliche Wirklichkeit von Familie, ihre realen Existenzbedingungen und ihre mögliche Bedeutung für die Gesellschaft werden theologisiert. „Die bloß marginale Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungsbeziehungen der Familie findet nicht zuletzt auch darin ihren Grund, dass die sogenannte ‚Krise‘ der Familie durch das kirchliche Lehramt vornehmlich individualetisch verortet wird.“ An dieser Stelle hat die theologische Ethik eine Vermittlungsaufgabe zu erfüllen, wie der Autor betont. Die wesentlichen Erkenntnisse der Familiensoziologie müssen eingebracht sein, bevor normativ-ethisches Reden einsetzt. Sozialwissenschaftliche und sozialetische Einsichten bereiten den Weg für eine angemessene Beurteilung und Steuerung der Krise der Familien. Der Autor plädiert mit gutem Recht dafür, die Wertigkeit der Elternschaft neu herauszustellen, diese aber durch umfassende familienpolitische Maßnahmen zu stützen.

Die vorliegende Arbeit ist äußerst minutiös angefertigt, in Gedankenführung und Sprache geht sie langsam voran, indem eine Fülle oder sogar Überfülle von Literatur sorgfältig sichtigend und gegeneinanderstellend verarbeitet worden ist. Die Arbeit ist inhaltlich kritisch, wenn auch in der ausführlichen Wortführung recht sanft. Indem der Autor den kirchlich-amtlichen Ausdruck „Humanökologie“ als Ausgangspunkt und immer wieder genannten Zielpunkt seiner Arbeit wählt, schützt er sich davor, in der Weise, wie es anderen Autoren, die über Familie gearbeitet haben, geschehen ist, in die amtliche kirchliche Kritik mit disziplinarischen Folgen zu geraten. Durch solche Widerfahrnisse anlässlich dieser wissenschaftlich gewichtigen Veröffentlichung würden ein gutes Anliegen und gesicherte Erkenntnisse, welcher die Moralthologie bedarf, zu Unrecht unterbewertet werden.

Wer dieses Buch mit Sorgfalt studiert, hat mehrere Bibliotheken zur Kenntnis genommen.

Hans KRAMER, Bochum



**52. MEIER, Dominicus M., *Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 28)* Essen: Ludgerus Verlag 2001. 550 S., ISBN 3-87497-235-6.**

MEIER geht in seiner Habilitationsschrift der Frage nach, ob die „synodale Vorlage für eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit auf der Ebene der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Rahmenrecht des CIC heute in Einklang zu bringen ist und ob das Rahmenrecht eventuell die rechtliche Möglichkeit einer partikularrechtlichen Errichtung der Verwaltungsgerichtsbarkeit nach Maßgabe des überarbeiteten Würzburger Synodenbeschlusses eröffnet“. Aufgabe der Verwaltungsgerichtsordnung sollte es dabei sein, Rechtsschutz gegenüber Rechtsverletzungen durch die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt zu bieten.

Der Autor geht das Thema in fundierter Weise an, angefangen beim Rechtsinstitut der außergerichtlichen Berufung, die innerkirchlich auf ein Verwaltungsrekursverfahren verengt wurde. Er stellt fest, dass nach dem II. Vatikanum innerhalb des Episkopates ein weitest gehender Konsens über die Notwendigkeit einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche bestand, der sich auf weltkirchlicher Ebene in der Errichtung der „Sectio Altera“ als oberstem kirchlichen Verwaltungsgericht niederschlug, deren Kompetenz sich aber auf die Entscheidung über die Gesetzeswidrigkeit eines Verwaltungsaktes und damit zusammenhängender Fragen beschränkte.

Die Entwürfe der Codexreformkommission zur kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit werden besprochen, an deren Ende trotz eindeutiger Vorarbeiten neben dem zweimaligen Gebrauch des Wortes „Verwaltungsgericht“ allerdings nur eine Neuregelung des Verfahrens der Verwaltungsbeschwerde im CIC/1983 steht sowie die Ermächtigung der Bischofskonferenz für die Errichtung von Schiedsstellen als Möglichkeit für eine außergerichtliche Lösung.

Weiterhin werden partikularrechtliche Versuche der Einführung einer Art Verwaltungsgerichtsbarkeit angesprochen, bevor ausführlich die Würzburger „Kirchliche Verwaltungsordnung“ behandelt wird. Der Autor legt den Inhalt der Ordnungsentwürfe und der wichtigsten Anfragen dar und setzt sich dabei auch mit Einzelthemen kritisch auseinander. Besonders zu erwähnen ist dabei die in der Literatur diskutierte Frage des Laien als Richter zu nennen. Hier legt er Wert auf den Unterschied zwischen dem Erlass eines Jurisdiktionsaktes und der Überprüfung desselben, welcher sich grundsätzlich am Gesetz zu orientieren hat.

MEIER geht es um die Frage, ob das geltende Rahmenrecht des CIC geeignet ist, den Raum für die Schaffung einer regionalen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit aufgrund der Normsetzungsbefugnis der einzelnen Bischöfe zu

bieten. Er nimmt deshalb akribisch eine Konvergenzprüfung der einzelnen Bestimmungen des Synodenbeschlusses mit dem Prozessrecht des CIC/1983 vor. Dabei geht er auch auf vergleichbare staatliche Regelungen, auf Spezialnormen der Apostolischen Signatur sowie auf partikularrechtliche Regelungen im arbeitsrechtlichen Bereich ein, versucht damit die ganze Bandbreite kirchlicher und staatlicher Regelungen in seine Überlegungen mit einzubeziehen. Auch wenn einige Bereiche - so z.B. ein statuiertes Zustimmungsrecht eines Rates vor der bischöflichen Ernennung eines Richters - sehr eigenwillig interpretiert werden, werden die anfallenden Fragen ausführlich besprochen.

Nach Auffassung des Autors steht der Errichtung von kirchlichen Schiedsstellen und Verwaltungsgerichten nichts im Wege, da ein solches Vorgehen durch das Rahmenrecht des Codex abgedeckt sei. Er interpretiert c. 1400 § 2 CIC als Grundlagencanon in seiner allgemein formulierten Aussage über zwei gleichwertige Anfechtungsmöglichkeiten eines kirchlichen Verwaltungsaktes.

Bei der ausführlichen Konvergenzprüfung des Synodenbeschlusses geht der Autor auch auf einzelne, bereits in einigen Diözesen erst in jüngster Zeit errichtete Schiedsstellen ein. Einige Hauptunterschiede zwischen der KVGO und dem CIC werden deutlich gemacht, z.B. dass der Gegenstand der kodikarischen Rechtsprechung nach c. 1400 CIC auf einer der KVGO vorgelagerten rechtlichen Ebene umschrieben ist.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die KVGO in weiten Teilen den Vorgaben des CIC entspricht bzw. durch das Rahmenrecht des CIC abgedeckt ist, so dass die KVGO heute noch nichts von ihrer Aktualität verloren hat.

In einem weiteren Kapitel werden die unabdingbaren Voraussetzungen einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit dargestellt. Grundsätzlich werden dabei die Fragen der Gewaltunterscheidung in der Kirche, der Rechtsbindung kirchlicher Gesetzgeber, der Abgrenzung zum kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht sowie der Beziehung zwischen den subjektiven Rechten der Christgläubigen und den Möglichkeiten einer kodikarischen Einklagbarkeit dieser subjektiven Rechte behandelt.

Hinsichtlich der Gewalteneinheit in der Kirche, welche die drei Funktionen der einen kirchlichen Leitungsvollmacht beinhalten, betont der Autor, dass nur die gesetzgebende Gewalt rechtssetzende Gewalt darstellt. Die richterliche Funktion zielt unmittelbar auf die Verwirklichung des Rechtes, die ausführende Gewalt als weitere rechtsanwendende Funktion führt den Auftrag des Gesetzes aus und ist auf allen Ebenen an das gesetzte Recht gebunden. C. 391 § 2 CIC stellt für den Autor eine direkte Handlungsnorm für die Ausübung und Unterscheidung der unterschiedlichen Gewaltfunktionen dar.

Im weiteren wird die Bindung einzelner Arten des Verwaltungshandelns an das kanonische Gesetz behandelt sowie die rechtliche Bindung der kirchlichen Ge-

setzgeber an die kircheneigenen Gesetze, auch in Bezug auf den inhaltlichen Konnex und ihr Gebundensein an rechtliche Grundsätze wie das Willkürverbot, das kirchliche Gemeinwohl usw.

Nach Auffassung des Autors ist die Chance einer grundlegenden Reform für einen gerichtlichen Rechtsschutz der Christgläubigen gegenüber Verwaltungsakten kirchlicher Oberer auf halber Strecke steckengeblieben. Wegen der friedensstiftenden Tätigkeit jeglicher Rechtsprechung postuliert er Gerichtsordnungen, die dem modernen rechtsstaatlichen Standard gleichwertig sind. Er spricht sich auch für eine Trennung der Verwaltungsgerichtsbarkeit gegenüber der geplanten kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit aus.

Er führt aus, dass den Christgläubigen zwar kodikarisch eine Reihe von Rechten zugestanden wird, es aber an einer strikten Ausgestaltung eines innerkirchlichen Rechtsschutzverfahrens zum Schutz dieser Rechte fehle. Der durch die Würzburger Synode vorgelegte Gerichts Aufbau sei stringent und würde die bestehende Lücke einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung füllen. Kritisch wird allerdings die Herausnahme der Bereiche Gottesdienst, Verkündigung und Spendung von Sakramenten aus dem Bereich des Verwaltungsrechtsweges bewertet. Generell ist die Ausgestaltung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit auf diözesaner Ebene nach seiner Auffassung zulässig und sinnvoll.

In einem Anhang wird ein dem CIC angepasster vom Autor überarbeiteter Entwurf - der bereits im Werk in einzelnen begründet worden ist - vorgelegt, der als Arbeitspapier für weitergehende Diskussionen gedacht ist.

Der Autor bringt eine „auf die lange Bank“ geschobene Problematik wieder ein, die v.a. auch wegen der geplanten und in den letzten Jahren im Vordergrund stehenden „Kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung“ KAGO etwas in den Hintergrund getreten ist. Der insgesamt doch überraschende Befund - kodikarische Entsprechung der KVGGO - sollte Anlass sein, diese Thematik in Deutschland neu zu diskutieren. Die vorliegende Arbeit hat dazu eine sehr gute Basis geliefert.

Joachim EDER, Neuburg

\* \* \*

53. MIRAS, Jorge (Hrsg.), *Escritos en honor de Javier Hervada. (Ius Canonicum, volumen especial 1999)* Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Derecho Canónico, Revista del Instituto Martín de Azpilcueta 1999. XLVII u. 1147 S., ISSN 0021-325-X.

Die Festschrift wurde als Sondernummer der angesehenen spanischen Zeitschrift für Kirchenrecht *Ius canonicum* der Universität von Navarra in Pam-

plona herausgegeben. Sie umfasst 88 einzelne Beiträge im Umfang von durchschnittlich zwölf Seiten, die nach Themenbereichen geordnet sind: sie betreffen die Grundfragen des kanonischen Rechts, die Ausübung der Leitungsgewalt, das kanonische Verfassungs-, Verwaltungs- und Prozessrecht, das Ehe-recht sowie das Staatskirchenrecht. Der größte Teil der Beiträge wurde von Professoren der juristischen Fakultäten Spaniens verfasst, weshalb die spanische Sprache dominiert, mit Ausnahme von 17 italienischen und jeweils einem deutschen, einem französischen und einem portugiesischen Artikel. Alle sind dem Professor der Universität von Navarra, Javier HERVADA, anlässlich seines 65. Geburtstags gewidmet.

Javier HERVADA ist zweifellos kein Unbekannter im Bereich des kanonischen Rechts und der Naturrechtslehre. Er wurde im Jahr 1934 in Barcelona geboren. Mit nur 30 Jahren wurde er im Jahr 1964 zunächst Professor an der Universität von Zaragoza und 1965 ordentlicher Professor für kanonisches Recht an der Universität von Navarra in Pamplona. Er war erster Schüler und dann engster Mitarbeiter des allzu früh verstorbenen Pedro LOMBARDÍA. In seiner Dankansprache bezeichnete er LOMBARDÍA als seinen Lehrmeister. Gemeinsam schufen sie die kirchenrechtliche Schule von Navarra, die HERVADA selbst als die Schule von LOMBARDÍA als dessen unbestrittenen Gründer bezeichnete. Von 1985 bis 1990 begleitete HERVADA als ordentlicher Professor auch die Anfänge der Fakultät für kanonisches Recht an der päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz (Santa Croce) in Rom.

Die Festschrift wurde ihm von der Fakultät für kanonisches Recht der Universität von Navarra gewidmet. Am Beginn des umfangreichen Bandes befindet sich die detaillierte Liste aller zwischen 1959 und 1998 von HERVADA veröffentlichten Bücher und seine über 100 erschienenen Artikel. Mehrere seiner Bücher erlebten zahlreiche Auflagen und Übersetzungen, wobei seine Einführung in das Naturrecht (*Introducción crítica al Derecho Natural*) an der Spitze steht.

Angesichts der großen Zahl von Beiträgen ist es unmöglich, alle Titel einzeln aufzuzählen. Eine besondere Aufmerksamkeit wurde der Schule von Navarra gewidmet, weil sie das Hauptwerk des Geehrten ausmacht. Hervorgehoben wurden weiters die Studien zum Ehe- und zum Prozessrecht, da sie den Leserkreis der Zeitschrift *De processibus matrimonialibus* direkt betreffen.

Die ersten zehn Beiträge (S. 3-114) sind der Grundlegung des kanonischen Rechts gewidmet, einer Frage, mit der sich HERVADA ausführlich auseinandergesetzt hatte. Er hält, wie es Juan FORNÉS darlegt, eine innere Einheit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Recht für gegeben. Sie besteht erstens in der Tatsache, dass sich die menschliche Gesetzgebungsgewalt aus den Verfassungsnormen göttlichen Rechts ableitet, und zweitens in der Notwendigkeit, dass die sozialen Beziehungen, welche in der kirchlichen Gemein-

schaft bestehen, in sich das Erfordernis des Rechts tragen. Die Normen des göttlichen und die Normen des menschlichen Rechts bilden daher ein einziges System: die kirchliche Rechtsordnung. Sie wird charakterisiert: 1) durch konstitutive Faktoren, unter denen jene hervorgehoben werden müssen, durch welche die Inkorporation in die Kirche erfolgt, d.h. die Taufe, weil man durch sie die verfassungsrechtliche Stellung des Gläubigen und die Zuordnung zu den zuständigen Mitgliedern der Hierarchie erhält; 2) Normen zur Regelung der Organisation wie etwa die kirchlichen Ämter; 3) Normen zur Regulierung der Aktivität der Gläubigen und der Hierarchie.

Die Schule von Navarra, die in LOMBARDIA und HERVADA ihre herausragendsten Gestalten fand, lehnt den Rechtspositivismus ab, und entdeckt die Aktualität einer klassischen und einer christlichen juristischen Tradition wieder, welche die Transzendenz der Rechtlichkeit (*giuridicità*) verbunden mit der Anerkennung vom Menschen gesetzter Normen aufrechterhält. Sie baut auf der ekleziologischen Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils auf. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf das Naturrecht, aber die Schule von Navarra ist sich bewusst, dass das Besondere der kanonischen Ordnung das Recht der Gnade darstellt, welches die menschliche Natur vervollkommnet. Das kanonische Recht ist für die sichtbar-soziale Organisation der Kirche in Zeit und Raum charakteristisch. Eine besondere Funktion kommt dem Wort, den Sakramenten und dem Charisma bei der Grundlegung des kanonischen Rechts in der Kirche als *communio* und als *sacramentum* zu. Der Kern der juristischen Struktur der Kirche liegt in der *lex gratiae*. In der Betrachtung der Kirche als Sakrament erkennt man einen weiteren wichtigen Aspekt, der von HERVADA herausgehoben wurde: das, was alle Gläubigen in der *communio* vereint, ist die Person Christi. Auf sie ist die gesamte Tätigkeit der Kirche gerichtet und findet ihren Höhepunkt in der Eucharistie, welche die Quelle und den Gipfel des Lebens und der Entwicklung der Kirche darstellt.

Der zweite Teil behandelt Fragen der kirchlichen Leitungsgewalt (S. 115-198), der dritte Teil beschäftigt sich mit dem kirchlichen Verfassungsrecht (S. 199-366). Dort befindet sich ein interessanter Beitrag von Eduardo MOLANO über die Position der Ehe und der Familie innerhalb der Verfassungsstruktur der Kirche. Die Familie stellt die Grundstruktur der Gesellschaft als solcher dar. Von CICERO stammt die klassische Bezeichnung der Familie als „*seminarium rei publicae*“. Die klassischen Traktate rechtfertigen diese grundlegende Position der Familie mit dem Naturrecht. Die Ehe strukturiert die Kirche als Leib Christi. Die Stellung der Eheleute in der Kirche ist eine Modalität der Stellung des Gläubigen und beide Positionen, jene des Gläubigen und jene des Ehepartners, verfügen über einen verfassungsmäßigen Charakter. Der Unterschied liegt in seiner sakramentalen Grundlage. Die verfassungsmäßige Stellung des Gläubigen ist in der Taufe grundgelegt, jene des Ehepartners im Ehesakra-

ment. Die durch die Eheschließung neu geschaffene Beziehung wird in die bereits bestehenden Beziehungen der *communio fidelium* integriert. Sein verfassungsmäßiger Charakter leitet sich von der sakramentalen Grundlegung und der strukturierenden Wirkung ab, welche sie in der Verfassung der Kirche hervorrufen. Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern sowie zwischen den Geschwistern, werden als Beziehungen der *communio* bezeichnet, der gleichen *communio*, aus der die Kirche besteht. Im Besonderen sind die Eltern gerufen, die bedeutsamen Pflichten und Rechte in Bezug auf die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft auszuüben. Die eigenen Eheleute, aber ebenso die Kinder, sind die hauptsächlichen Adressaten dieser dreifachen Funktion der Heiligung, des Unterrichts und der Leitung, welche die christlichen Eheleute aufgrund ihrer Verbindung mit Christus durch das Ehesakrament ausüben müssen. Die Familie verwandelt sich so in die Grundstruktur der Kirche, in die Hauskirche. Die eheliche und familiäre Gemeinschaft konstituiert sich nach Art der *communio fidelium* als Dimension im Geheimnis der Kirche. Manche Dimensionen der juristischen Grundbeziehung, welche das Eheband darstellt, können als verfassungsrechtlich bezeichnet werden. Allgemein ausgedrückt kann man sagen, dass jene Wesenselemente der Ehe, welche dem Göttlichen Recht entsprechen - insofern sie ebenso zur Grundstruktur der Kirche gehören - einen verfassungsrechtlichen Charakter tragen.

Der vierte Teil handelt vom Verwaltungs- und Prozessrecht (S. 367-504). Joaquín LLOBELL untersucht die mögliche Delegation der richterlichen Gewalt. Grundsätzlich verbieten sowohl der lateinische wie der ostkirchliche Kodex deren Delegation (c. 135 § 3 CIC und c. 985 § 3 CCEO), ein Verbot, an das der Bischof von Rom nicht gebunden ist, ebenso wie die höheren Oberen der klerikalen Institute päpstlichen Rechts, welche die Leitungsgewalt an ihre Untergebenen delegieren können. Die Diözesanbischöfe und ihnen gleich gestellte können nach c. 391 § 2 die richterliche Gewalt selbst oder durch delegierte Richter ausüben, so dass sich das Verbot von c. 135 § 3 letztlich auf die Gerichtsvikare und die delegierten Richter selbst beschränkt. Diese können lediglich Vernehmungsrichter für die Instruktion des Falles bestellen. Die Delegation zur Beweisaufnahme ist allerdings sehr umfassend, da der Vernehmungsrichter bestimmt, wie und welche Beweise einzuholen sind und Zwischensachen selbst entscheidet. Für LLOBELL ist die richterliche Gewalt des Vernehmungsrichters sehr umfassend und für die Entscheidung des Falles wichtig, so dass nicht ausreichend juristisch Gebildete ausgeschlossen sind. Der Vernehmungsrichter nimmt das gerichtliche Geständnis entgegen, entscheidet über die Einholung bestimmter umstrittener Dokumente und die Ablehnung der Zeugen (cc. 1535, 1546, 1555). Diese Auditoren müssen kirchenrechtlich gut geschult sein, was nur bei jenen nicht erforderlich ist, die ausschließlich zur Einvernahme einzelner Zeugen delegiert werden.

In ihrem Beitrag über die Vermutung im Eheprozess geht Rosa María RAMÍREZ NAVALÓN nach dem Abschnitt über die Rechtsvermutungen auf die *praesumptio hominis* ein. Zunächst müssen die Tatsachen, auf denen sie basiert, eindeutig bewiesen sein. Eine dieser traditionellen Vermutungen hält die Ehe bei mangelndem Vernunftgebrauch für gültig, sofern sie von einem Geisteskranken in einer normalen Zwischenzeit geschlossen wurde. Zur Begründung zitiert sie alte Rotaentscheidungen aus den zwanziger bis sechziger Jahren, die nicht mehr dem neuesten Stand der Rotajudikatur entsprechen, der den Fortschritt der psychiatrischen Wissenschaften berücksichtigt. Die Vermutung wird ebenso im Bereich der Total- und Partialsimulation angewandt. Im Zweifelsfall wird der Ausschluss der Ausübung des Rechts auf eheliche Treue und Nachkommenschaft und nicht des Rechts selbst vermutet, wobei es sich hier eigentlich bereits um eine Rechtsvermutung handelt, da die genannte Vermutung auf dem *favor matrimonii* aufbaut und eine Vermutung auf der Grundlage einer anderen Vermutung anzunehmen, dem Prinzip widerspricht, dass sie nur Tatsachen nicht aber eine vorausgehende Vermutung zur Grundlage haben kann. Traditionell wird bei einem Ausschluss durch Vereinbarung oder durch Bedingung der Ausschluss des Rechts und damit die Ungültigkeit vermutet. Ist der Ausschluss dauerhaft, so wird vermutet, dass das Recht ausgeschlossen wird, umgekehrt bei Ausschluss auf Zeit nur der Ausschluss der Ausübung. Eine Vermutung begründet auch die Aversion gegen die Eheschließung beim Nichtigkeitsgrund Furcht und Zwang.

Der fünfte und längste Teil ist dem Eherecht gewidmet (S. 505-920). Er umfasst 30 Beiträge und 402 Seiten, fast die Hälfte der Festschrift. Juan Ignacio BAÑARES erklärt in seinem Beitrag „Persona y sexualidad humanas. Verdad antropológica y dimensión de justicia“ die anthropologischen Grundlagen der menschlichen Sexualität und die ihnen innewohnende rechtliche Dimension. Der Autor versucht nachzuweisen, dass sich in der menschlichen Sexualität ein rechtlicher Kern verbirgt: ein *quid*, welches eingefordert werden kann. Die Sexualität kann nicht für das isolierte Individuum, sondern nur im Kontext der Strukturen der Sozialität der Person untersucht werden.

Pedro Juan VILADRICH macht sich Gedanken über die Institutionalität der Ehe: „El progreso en la comprensión y expresión del matrimonio: la noción de institución.“ Die anthropologische These von Arnold GEHLEN, wonach der Mensch ein Wesen ist, welches sich eine Idee von sich selbst machen muss, um sein Benehmen organisieren und seine Identität finden zu können, betrifft eindeutig auch das Thema der Sexualität. Die Erfahrung des sexuellen Impulses führt uns zu etwas, was uns übersteigt. Die Berechtigung zur Institution liegt in der Wahrheit und Gutheit der Sexualität begründet, welche im menschlichen Wesen persönliche Bedeutung erhält und sich nicht mit dem rein Tierischen begnügt. Der Akt des Instituierens der Ehe erfolgt durch den ge-

meinsamen Willen der Partner. Dieser gemeinsame Wille wird im Augenblick der Eheschließung offenbar. Die Einzigen, welche die Macht haben, diese Ehe zu instituieren, sind die Eheleute selbst. Neben dem Konsensprinzip besteht die zweite einigende Kraft in der Komplementarität zwischen Mann und Frau und ihrer Tendenz zur Einheit oder Ehelichkeit.

Die dritte Bedeutung bezieht sich schließlich auf die Natur der sozialen Anerkennung der geschaffenen Institution oder des geltenden Eherechts. Sie führt uns zur Präsenz der öffentlichen Gewalt und ihrer Kompetenz, durch eine rechtliche Ordnung eine gerechte Gesellschaft aufzubauen. Es ist nicht dasselbe, einen Mann oder eine Frau in der Ehe zu vereinen oder die Regeln festzulegen, um die Wirkungen, die Entstehung, Führung und Beendigung dieser Verbindung vor der Gesellschaft zu rechtfertigen. Zur Schaffung der Ehe bedarf es der Ausübung der drei souveränen und natürlichen Kräfte. Die Ehe ist eine Institution, weil sie an der spirituellen Formalisierung der Sexualität und der Entstehung des menschlichen Lebens mit ihrer je eigenen Souveränität teilnimmt: die menschliche Sexualität, der Wille der Eheleute und die rechtlich organisierte Gesellschaft. Im Lauf der Geschichte der Institutionalisierung der Ehe gab es zahlreiche Widersprüche zwischen der Natur der Dinge und den institutionalisierenden Kräften. An diesem Mangel an Harmonie leidet noch das zeitgenössische Verständnis der Ehe.

Gaetano LO CASTRO beschäftigt sich unter dem Titel „Moderne incertezze sul matrimonio“ mit dem Mangel an Linearität bei der Entwicklung der ehelichen Institution in der Gesellschaft der Gegenwart und geht besonders kritisch auf die gleichgeschlechtlichen Verbindungen sowie das Phänomen der Ablehnung der Ehe in manchen Kreisen ein. Zu Recht erwähnt er kritisch die Nichtigkeitserklärungen aufgrund eines kleinen Formfehlers im Augenblick der Eheschließung und bezeichnet sie als eine verborgene Scheidung, wenn nach zahlreichen Ehejahren ein kleiner aber für die Nichtigkeit ausreichender Formfehler am Beginn der Eheschließung entdeckt und ein Nichtigkeitsurteil erlangt wird.

Der einzige in deutscher Sprache verfasste Beitrag unter dem Titel „Eheliche Gemeinschaft als Rechtsverhältnis in der Auffassung von Javier Hervada“ wurde von Gabriele EISENRING verfasst. Die Autorin untersucht die Ehe vor allem als Lebensgemeinschaft, ein Aspekt, der im Gegensatz zur Ehe im Augenblick ihres Entstehens von der Kirchenrechtswissenschaft zu sehr vernachlässigt wird. Nach HERVADA ist jeder ehelichen Gemeinschaft eine rechtliche Dimension inhärent. Es handelt sich um ein Rechtsverhältnis des Naturrechts, das von verschiedenen Rechtsordnungen geregelt wird. Zu Recht behauptet die Autorin, dass der CIC die Ehe *in facta esse* nicht in geeigneter Weise geregelt hat und die Rechtsprechung immer noch zu stark auf die Ehe *in fieri* beschränkt bleibt. HERVADA hat sich ausführlich mit der Ehe als Lebensgemein-



schaft beschäftigt und ihr im Gegensatz zur einseitigen Betonung der Eheschließung in seinen Beiträgen das Hauptgewicht zugemessen. Diese Einseitigkeit der kirchlichen Gesetzgebung und der meisten Lehrbücher führte zu einer Überbetonung der Pathologie der Ehe und einer verringerten Sorge für die Aufrechterhaltung der ehelichen Stabilität. Das kanonische Eherecht müsste die eheliche Gemeinschaft wirksamer schützen und so die Familie bewahren. HERVADA wandte sich auch gegen die Tendenz, die Rechtsstruktur der Ehe zugunsten ihrer Betrachtung als soziales Faktum in den Hintergrund zu stellen.

Der einzige historische Beitrag zum Eherecht von Juan GOTI ORDEÑANA unter dem Titel „El ‚speculum coniugorum‘ de Alonso Veracruz y la inculturación del matrimonio canónico en México“ stellt ein Buch vor, welches zum ersten Mal im Jahr 1556 in Mexiko veröffentlicht wurde. Der Autor beschäftigt sich mit interessanten Fragen zum Thema Ehe und Familie bei den Eingeborenen. Er untersucht die einzelnen Zeremonien der Eheschließung sowie die Fragen nach der Gültigkeit des Ehekonsenses und der Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Zeugnis von Alonso VERACRUZ. Der Beitrag enthält interessante Informationen über die soziale Struktur und die Arten der ehelichen Verbindungen, welche es bei den Völkern Mexikos gab. Auf diese Weise bietet er einen interessanten Einblick in die Völkerkunde und Missionsgeschichte Mexikos.

Der Richter der spanischen Rota und emeritierter Professor an der spanischen Universität Complutense in Madrid, Santiago PANÍZO ORALLO analysiert unter dem Titel „Deficiencias en el campo de la libertad y el valor del matrimonio canónico“ die Frage der Konsequenzen eines Mangels an innerer Freiheit für die Gültigkeit der Ehe. Er beginnt mit der ausführlichen Darlegung der philosophischen und psychologischen Grundlagen der Freiheit, wobei er besonders die Aussagen des päpstlichen Lehramts sowie die an der Römischen Rota häufig als Sachverständige zitierten Autoren A. GEMELLI und R. ZAVALLONI berücksichtigt. Dann geht er auf die kirchenrechtlich angewandte Terminologie ein. Den Mangel an innerer Freiheit unterscheidet er vom Mangel an äußerer Freiheit, welcher unter dem Canon 1103 (Furcht und Zwang) behandelt wird.

Die Kombination zweier Faktoren, d.h. einer schwierigen Situation und einer geschwächten psychischen Widerstandskraft kann einen Mangel an Freiheit auch ohne äußeren Druck bewirken. PANÍZO ORALLO bietet einen Überblick über Persönlichkeitsstörungen oder besondere Umstände, welche bei gleichzeitigem Auftreten eine Unfähigkeit zur Selbstbestimmung mit sich bringen können. Die abhängige Persönlichkeitsstörung (*dependent personality disorder*) gefährdet die interpersonale Integration als Grundlage der Selbstbestimmung des vom Vater oder von der Mutter abhängigen Sohnes bzw. der Tochter. Die Schwangerschaft ist ein biologisches Faktum, welches aufgrund seiner natürlichen Struktur einen für den Ehekonsens neutralen Umstand bildet. In besonders gelagerten Fällen kann es allerdings dazu kommen, dass die Schwanger-

schaft unter solchen Umständen auftritt, dass es zu mehr oder weniger schwerwiegenden Auswirkungen auf die Psyche der schwangeren Frau und anderer dadurch betroffener Personen kommt. Dazu gehört nach PANÍZO ORALLO sogar das Pflicht- und Verantwortungsgefühl, sich aufgrund der Religiosität oder sonstiger ethischer Überzeugungen zur Heirat verpflichtet zu fühlen. Die Neurotisierung besteht in jener Veränderung der Psyche, welche es verhindert, die Problemstellung auf eine Art und Weise zu lösen, die eine rationale und freie Entscheidung ermöglicht.

In Bezug auf die möglichen psychologischen Wurzeln des Mangels an Freiheit sind jene psychischen Anomalien, Krankheiten im engen Sinn oder Störungen der Psyche zu nennen, die klinisch feststellbar sind wie Psychose, Neurose, Psychopathie, Wahnvorstellungen, Epilepsie, aber auch pathologische Veränderungen ohne eine genaue klinische Qualifikation wie obsessive Gedanken oder unwiderstehliche Impulse, Infantilismus, schwerwiegende affektive Unreife usw. Der äußere Umstand der ungewünschten Schwangerschaft kann auch bei nicht pathologischen Persönlichkeiten zu Zwängen führen. In diesem Fall bestimmt aber nicht die Situation direkt einen Mangel an Freiheit, sondern die Auswirkung dieser Situationen in der Psyche des Kontrahenten führt zu einer Abnormalität im Verhalten. Die äußeren Umstände können beim Partner eine Angstneurose oder eine obsessiv-kompulsive Störung hervorrufen. PANÍZO ORALLO nennt dazu die entsprechenden Kategorien des DSM-IV. Eine schwerwiegende Störung bringt einen Mangel an innerer Freiheit auch in Bezug auf die Eheführungsfähigkeit hervor. Sie begründet eine Unfähigkeit zur Übernahme und Erfüllung der wesentlichen ehelichen Pflichten, vor allem zur Eingehung einer Gemeinschaft für das ganze Leben.

Interessant ist der Artikel über den zeitlich begrenzten Aufschub der Nachkommenschaft von Federico AZNAR GIL unter dem Titel „El aplazamiento ‚ad tempus‘ de la prole en el consentimiento matrimonial“. Bei einem zeitlich begrenzten Ausschluss wird ein Ausschluss auf Zeit vermutet, und damit lediglich ein Ausschluss der Ausübung, nicht jedoch des Rechts. Es besteht kein Zweifel, dass auch der Aufschub der Zeugung von Nachkommenschaft auf unbegrenzte Zeit die Ehe zunichte macht, weil in diesem Fall die Ehe der Unauflöslichkeit beraubt wird, die zum Wesen des Ehebundes gehört. An der Wurzel der Frage steht damit die Begrenzung des Konsenses und nicht die Begrenzung der Nachkommenschaft. Erhebt sich der Ehepartner zur einzigen und exklusiven Quelle der ehelichen Rechte, indem er für sich zum Zeitpunkt der Eheschließung ein absolutes Recht in Anspruch nimmt, um zu bestimmen, wann und wie die Nachkommenschaft geboren werden soll, ist die Ehe nichtig.

Ein noch kaum von kanonistischer Seite betrachtetes aber höchst aktuelles Problem wird von María ROCA unter dem bezeichnenden Titel „Del bonum prolis al hijo como daño“ vorgestellt. Sie erläutert zunächst Entscheidungen bürgerli-

cher Gerichte, welche die Ärzte zum Schadenersatz verurteilten, wenn nach Sterilisationsoperationen dennoch eine Schwangerschaft eintrat bzw. der Gynäkologe die Mutter nicht darüber informierte, dass ihr Kind behindert sein würde. Begonnen hat die Jurisprudenz, welche die ungewollte Nachkommenschaft nach freiwilliger Sterilisation als Schaden betrachtete, in den Vereinigten Staaten. Ähnliche Entscheidungen wurden später auch von den französischen Höchstgerichten aufgrund der Verletzung des Sterilisationsvertrages gefällt. Die holländischen Gerichte dehnten den Anspruch auf den Unterhalt des geborenen Kindes bei bedürftigen Eltern bis zum 18. Lebensjahr aus. Im Gegensatz dazu entschied das spanische Höchstgericht am 5. Juni 1998, dass die Geburt eines Kindes nicht als Schaden betrachtet werden kann, insofern es sich um ein wertvolles Gut jeder zivilisierten Gesellschaft handelt. María ROCA vergleicht dann die grundlegenden Werte jener Rechtsordnungen, die einen Schadenersatz anerkennen untereinander und schließlich mit der kirchlichen Rechtsordnung, welche das *bonum prolis* verteidigt. Zu diesem Schutz der Nachkommenschaft können nicht nur der kirchliche Gesetzgeber und die Gerichte bei der Beurteilung des Ausschlusses der Nachkommenschaft beitragen, sondern auch Theologen und Kirchenrechtler durch die Vertiefung der anthropologischen Grundlagen.

Sehr aktuell ist auch der kurze Beitrag von Marita CAMARERO SUÁREZ unter dem Titel „La manipulación genética y su incidencia en el derecho matrimonial canónico: breves reflexiones“ über das Thema der Genmanipulation und die kaum studierten Folgen für das kanonische Recht. Nach einer kurzen Darstellung der Entwicklung der Rechtslage auf der Ebene der Europäischen Union und Spaniens geht sie auf mögliche Konsequenzen für das Kirchenrecht ein und schneidet mögliche Themenfelder für weiterführende Studien an. Möglich wird die Schwangerschaft ohne Vollzug der Ehe durch künstliche Befruchtung auch bei Bestehen des Eehindernisses der Impotenz nach c. 1084. Am Nichtigkeitssgrund selbst ändern diese Techniken, welche eine Fortpflanzung ohne Kopula ermöglichen, jedoch nichts. Sie verringern allerdings die Sterilität, was sich auf den Eigenschaftsirrhum und die arglistige Täuschung auswirken wird. In Bezug auf den Ausschluss der Nachkommenschaft ist festzustellen, dass jener Partner, der es sich vorbehält, unter Umgehung des ehelichen Aktes ausschließlich durch künstliche Befruchtung Nachkommen zu zeugen, die Nichtigkeit der Ehe bewirkt. Die heterologe Insemination und die Leihmutterchaft widersprechen weiters der ehelichen Treue, was für die homologe Insemination nicht gilt. Die Verwendung dieser Techniken führt zum Eehindernis der Blutsverwandtschaft auch durch Samen- und Eispending außerhalb des ehelichen Aktes sogar unter jenen Personen, welche sich nicht einmal kennen.

Mariano LÓPEZ ALARCÓN untersucht in seinem Beitrag „Algunas consideraciones sobre el matrimonio putativo“ die Gründe für die fortbestehende Ak-

tualität der Putativehe und vergleicht die diesbezügliche zivile Rechtslage in Spanien mit den kanonischen Normen. Der Begriff der Putativehe bildete sich um den guten Glauben, seine Natur, seine Ausdehnung und seinen Beweis. Die spanische Rechtsordnung, welche die bürgerlichen Wirkungen auch der kanonischen Ehe zuerkennt, stellt ein Rechtsmittel gegen die Ungerechtigkeit der rigorosen Konsequenzen dar, welche von der radikalen Nichtigkeit im Hinblick auf die seit der ungültigen Eheschließung bereits hervorgerufenen und konsolidierten Wirkungen wie vor allem die Legitimität der Kinder und die Unterhaltspflichten sowie die eventuell vereinbarte Güterteilung hervorgerufen wird. Aufgrund dieser Wirkungen erscheint die Anwendung des Prinzips der *Regula iuris: quod nullum est, nullum producit effectum* ungerecht. Zur Aufhebung dieses Prinzips im Hinblick auf die geschlossene Ehe bedarf es eines gerechten Grundes, welcher im guten Glauben der Eheleute oder wenigstens eines von ihnen zum Zeitpunkt der Eheschließung besteht. Eine weitere Begründung für die Putativehe kann in den Prinzipien der familiären Solidarität gefunden werden, welche den rechtlichen und humanitären Schutz des schwächsten Gliedes der Gesellschaft in Situationen der Ehenichtigkeit, der Trennung und der Scheidung verlangen. Die Ehe hatte bereits ihre Wirkungen, die sich während des Zusammenlebens der Eheleute verwirklichte. Die Putativehe beinhaltet implizit die Anerkennung des Prinzips der Irretroaktivität der Nichtigkeitsurteile. Im Gegensatz zur kirchlichen Begründung im guten Glauben entwickelten italienische Juristen die Position, wonach die gültigen Effekte der ungültigen Ehe bis zum Nichtigkeitsurteil aufgrund der Tatsache der Feier vor dem Standesbeamten und nicht aufgrund des guten Glaubens eines oder beider Eheleute andauern. Diese formale Begründung scheint LOPEZ ALARCÓN für die kirchliche Ehe als nicht ausreichend. Er erkennt aber über den guten Glauben hinaus die Bedeutung des sozialen Aktes der öffentlichen Eheschließung auf der Grundlage der von den Eheleuten gelebten ehelichen Erfahrung und vielleicht auch der Kinder mit deren dauerhaften Folgen wie Familienstand und Kindschaft an. Die verschiedenen Aspekte des ehelichen und familiären Lebens einer jeden Putativehe haben eine besondere Konsistenz und Dauer, verlangen ihre Kontinuität und rechtfertigen die Ausnahme vom Prinzip der radikalen Wirkungslosigkeit der nichtigen Rechtshandlungen. Neben diesen kurz vorgestellten Beiträgen beinhaltet der ausführliche Band zahlreiche weitere Artikel zu Themen des Eherechts. Der sechste und letzte Abschnitt ist dem Staatskirchenrecht (S. 921-1147) gewidmet.

Diese äußerst umfangreiche Festschrift enthält eine Fülle von Material für verschiedene Teilbereiche des kanonischen Rechts. Im Vordergrund stehen Ehe- und Prozessrecht, wobei durchaus von Kirchenrechtlern bisher kaum behandelte, jedoch in der Presse stark diskutierte Themen bearbeitet wurden. Die ungeheure Fülle von Beiträgen bringt es mit sich, dass manche Autoren Studien einreichten, die sehr allgemein gehaltene Themen betreffen oder gegenüber

ihren bisherigen Veröffentlichungen nichts wirklich neues hinzufügen. Es wird stets das Risiko einer Festschrift bleiben, dass manche Professoren sich aus Freundschaft mit dem Geehrten verpflichtet fühlen, einen Beitrag einzureichen, obwohl ihnen die nötige Zeit fehlt, Gedanken zu entwickeln, die sie noch nie der Öffentlichkeit präsentierten.

Angesichts der Fülle an Beiträgen bleibt die Auswahl an interessanten und anregenden Artikeln jedoch groß genug, um die Anschaffung und die Lektüre dieses umfangreichen Werkes zu rechtfertigen. Die Gliederung in sechs Abschnitte verleiht ihm eine gewisse Ausgewogenheit. Innerhalb der Kapitel wäre jedoch eine etwas systematischere Auflistung der Beiträge wünschenswert gewesen. So folgt die Abhandlung über das Ehehindernis auf die Genmanipulation und die Überlegungen zur Eheschließungsform. Exakte Druckfahnenkorrektur und gute Druckqualität verleihen dem Band gute Lesbarkeit. Das Gesamturteil fällt trotz der beiden genannten kleineren Mängel sehr positiv aus. Das Werk stellt eine Fundgrube für Kirchenrechtler verschiedener Fachbereiche dar und vermittelt einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand der spanischen Kanonistik. Darüber hinaus ist es Frucht einer erfreulich guten Zusammenarbeit zwischen staatlichen und kirchlichen Universitäten, zwischen juristischen und theologischen Fakultäten, zwischen Priestern und Laien, zwischen in der Wissenschaft tätigen Männern und Frauen.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

**54. MIRAS, Jorge / CANOSA, Javier / BAURA, Eduardo, *Compendio de derecho administrativo canónico*. Pamplona: Editiones Universidad de Navarra, S. A. 2001. 355 S., ISBN 84-313-1869-4.**

Drei Kanonisten der Fakultät für kanonisches Recht der Universität Pamplona bzw. der Universität vom Heiligen Kreuz in Rom haben sich zusammengetan, um das Verwaltungsrecht der Kirche darzustellen. Sie waren dabei von der Absicht geleitet, den Studierenden im kanonischen Recht ein Hilfsmittel an die Hand zu geben und den Bediensteten der kirchlichen Behörden einen Wegweiser bereitzustellen. Sie wollten keine erschöpfende Darstellung des kirchlichen Verwaltungsrechts bieten und verzichteten auch auf ausgreifende Kontroversen. Praktisch, klar und übersichtlich sollte der Gegenstand ausgebreitet werden. Das Buch enthält darum auch fast keine Literaturangaben und kommt ohne Anmerkungen aus. Die geschichtliche Entwicklung lassen die Autoren ebenfalls beiseite. Dadurch wirkt das Buch konzis und ansprechend für den Praktiker. Die Gliederung ist außerordentlich ins einzelne gehend und von musterhafter Sorgfalt. Die Verfasser sind bestrebt, den genuin kanonischen Charakter des kirchlichen Verwaltungsrechts herauszuarbeiten und es von dem

weltlichen Gegenstück abzusetzen. Sie haben sich die einzelnen Partien zur Bearbeitung aufgeteilt (S. 24), aber eine gemeinsame Schlussredaktion vorgenommen. So ist ein Werk aus einem Guss entstanden.

Der erste Teil ist der Verwaltungstätigkeit der Kirche im allgemeinen gewidmet. Hier werden die amtlichen Funktionen der Kirche und darin die verwaltende dargestellt, im CIC als *potestas executiva* bezeichnet. Es schließen sich Überlegungen über die amtliche Verwaltung und deren Organisation an. Breiter Raum wird der Behandlung der Gesetzmäßigkeit der kirchlichen Verwaltung geschenkt. Dabei wird das Ermessen besonders ins Auge gefasst (S. 63-70).

Der zweite Teil enthält das eigentliche Corpus des Buches. Es ist überschrieben „Rechtliche Tätigkeit der kirchlichen Verwaltung“. Am Anfang werden die Beziehungen zwischen der gesetzgebenden Gewalt und der Verwaltung ausgebreitet. Besonders interessiert begreiflicherweise die Delegation gesetzgebender Gewalt an die Exekutive (S. 86-90).

Anschließend stellen die Autoren die verschiedenen Arten von Normen für die Verwaltung vor und fragen nach der Kontrolle ihrer Rechtmäßigkeit. Es folgen Ausführungen über das Vertragshandeln der Verwaltung. Dies ist ein weites Gebiet; man denke nur an die mannigfachen Vereinbarungen des Bischofs mit den klösterlichen Verbänden. Wichtig ist die Darstellung der Beteiligung der Verwaltung am Strafen (S. 115-129), ist ja doch diese Seite der kirchlichen Gewalt, sofern sie überhaupt noch ausgeübt wird, fast zur Gänze in die Hand der Exekutive übergegangen.

In die Mitte des kirchlichen Verwaltungshandelns stoßen die Bemerkungen über den Verwaltungsakt (S. 131-165). In sorgfältigen Analysen werden dessen Elemente freigelegt, Subjekt, Inhalt, Grund und Form des Verwaltungsaktes beschrieben und wird das Vorgehen bei seinem Erlass dargelegt. Anschließend befassen sich die Autoren mit der Wirksamkeit der Verwaltungsakte. Hier interessieren besonders die Ausführungen über die *executio* (S. 169-173). Die Ungültigkeit von Verwaltungsakten wird in ihren verschiedenen Möglichkeiten abgehandelt. Dabei kommt auch die Anfechtbarkeit von Verwaltungsakten zur Sprache.

Im nächsten Abschnitt werden die Typen von Verwaltungsakten, das *decretum singulare* und das *rescriptum*, einer ausführlichen Betrachtung unterzogen. Aufmerksam liest man die Ausführungen über das Verwaltungsschweigen (S. 202-204). Es schließen sich logisch an die Überlegungen über den Inhalt der Reskripte, also Gnade, Privileg und Dispens. Bei der letzteren wird der Unterschied zu verwandten Erscheinungen herausgearbeitet (S. 245).

Der dritte Teil des Buches wendet sich dem System der Rekurse gegen Verwaltungsakte zu (S. 263-332). An erster Stelle wird der *recursus hierarchicus*

behandelt. Die einzelnen Elemente werden sauber herausgearbeitet, das Verfahren wird in seinen einzelnen Schritten beschrieben, das Vorgehen bei Dikasterien der Römischen Kurie wird nicht übergangen, wobei die Beschreibung der Zuständigkeit hilfreich ist (S. 296f). Anschließend wird der verwaltungsgerechtliche Rekurs dargestellt (S. 307-332). Ob die klaren Ausführungen der Autoren der (nach meiner Kenntnis wenig vertrauensereckenden) Praxis aufhelfen können, muss dahingestellt bleiben. An den Schluss ihres Buches haben die Autoren ein Glossarium der Begriffe gestellt, die in ihren Ausführungen vorkommen. Es soll dem Leser ein Licht aufstecken, in welchem Sinne sie gebraucht werden.

Im ganzen gesehen ist die spanische Kanonistik zu diesem Buch zu beglückwünschen. Es stellt einen sicheren Führer durch das kirchliche Verwaltungsrecht dar. Alle Ausführungen beruhen auf einwandfreier Interpretation des Gesetzestextes und sind solide begründet. Auch wo ich einer Auslegung nicht folgen kann, bleibt sie vertretbar. Die deutschsprachige Kanonistik wäre gut beraten, wenn sie dieses Werk zur Kenntnis nähme.

Georg MAY, Mainz

\* \* \*

**55. NAVARRO, Luis, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona.* (Pontificia Università della Santa Croce, Subsidia canonica) Roma: Apollinare Studi 2000. VII u. 235 S., ISBN 88-8333-002-1.**

Das vorliegende Lehrbuch des kirchlichen Personen- und Vereinsrechts ist Frucht der Vorlesung, welche NAVARRO unter dem Titel: „Il diritto della persona“ an der Fakultät für Kirchenrecht der Päpstlichen Universität „Santa Croce“ in Rom hält. Es wurde vor allem für Studenten geschrieben und ergänzt die Vorlesung. Bei der Wahl der Argumente inspirierte sich der Autor an den methodologischen Grundsätzen seiner Lehrer Pedro LOMBARDIA und Javier HERVADA. Deshalb finden einerseits die Darstellung der Kodexnormen über die physischen und juristischen Personen in ihrem Sein und in ihrer Handlungsweise und andererseits die persönlichen rechtlichen Bedingungen der Gläubigen in der Kirche Platz: es geht um Kleriker, Laien und Gläubige, die dem geweihten Leben angehören. Dabei ist die rechtliche Stellung der Gläubigen nicht Objekt einer spezifischen Behandlung, welche in den Bereich des kirchlichen Verfassungsrechts gehört.

Neben den mehr technischen Themen wie der Rechts- und der Handlungsfähigkeit sowie den Umständen, die auf diese Einfluss nehmen können, werden die einzelnen Stände als Ausdruck der sakramentalen und beruflichen Verschiedenheit der Kirche näher analysiert. Auf diese Art und Weise gelingt es

besser, das Handeln der Subjekte innerhalb der Mission der Kirche zu verstehen. Die letzten drei Kapitel betreffen die Vereinigungen der Gläubigen.

Das erste Kapitel (S. 5-18) beschäftigt sich unter juristischem Gesichtspunkt mit der Definition der Person als Träger von Rechten und Pflichten, und damit aktives oder passives Subjekt einer rechtlichen Beziehung. Die Negation des Personseins in der Rechtsordnung ist nicht einfach ein Phänomen der Vergangenheit, welches bereits überwunden wäre. Auch gegenwärtig gibt es Rechtsordnungen, z.B. in islamischen Staaten, die es manchen Menschen aberkennen. Andererseits wird die Rechtsfähigkeit der Leibesfrucht nach verbreiteter Praxis in entwickelten Ländern aberkannt und die Entscheidung über seine Existenzberechtigung der Mutter überlassen. Auch im kanonischen Recht wurden von den Vertretern der Kirchenrechtswissenschaft in der Vergangenheit Behauptungen aufgestellt, welche die Rechtsfähigkeit in unterschiedlichem Grade zuerkennen: die Kleriker sind Personen im engeren Sinn und jene unter ihnen, welche ein kirchliches Amt innehaben, Personen im engsten Sinn, während die Laien lediglich als Personen im weitesten Sinn betrachtet werden können. Aufgrund des Zwiespalts, der zwischen dem Menschsein und der Rechtspersönlichkeit in den verschiedenen Rechtsordnungen besteht, muss die Beziehung zwischen dem rechtlichen und dem ontologischen Konzept der Person vertieft werden. Vom Studium der Person unter dem philosophisch-juristischen Gesichtspunkt kann man schließen, dass sie dem Recht vorausgeht, weil es ohne den Menschen, ohne gesellschaftliche Beziehungen, die unter dem Anspruch der Gerechtigkeit stehen, kein Recht gäbe. Der Mensch und das soziale Leben bilden die Grundlage für das Recht.

Das positive Recht muss sich vor der menschlichen Person darauf beschränken, sie anzuerkennen und zu beschützen, da die Rechtsordnung die Person nicht schafft, sondern bereits existiert, bevor die Person von der Rechtsordnung anerkannt wird. Die Anerkennung muss durch jede Rechtsordnung notwendigerweise erfolgen, da sie auf der Würde des Menschen als solchen und damit eines jeden einzelnen menschlichen Wesens unabhängig von den unterschiedlichen Bedingungen, in denen ein Mensch sich im Lauf seines Lebens aufgrund von Geschlecht, Alter, Beruf, Religion, Staatsbürgerschaft usw. befinden kann, beruht.

Das bedeutet nicht, dass das positive Recht keine diesbezüglichen Normen erlassen könnte. Im bürgerlichen Recht befinden sich Normen über die Rechtsnachfolge der Leibesfrucht. Diese Regelungsbefugnis des Gesetzgebers ist an zwei klare Grenzen gebunden: 1) das positive Recht kann die Rechtspersönlichkeit keinem menschlichen Wesen verweigern oder aberkennen. Die Begrenzung der Persönlichkeitsrechte kann entsprechend der Regel „*naturalia iura civilis ratio perimere non potest*“ nicht auf die natürlichen Rechte ausgedehnt werden.



Das zweite Kapitel (S. 19-38) beschäftigt sich mit der physischen Person in der kirchlichen Rechtsordnung. Alle Menschen sind Personen im rechtlichen Sinn. Dies gilt gemäß dem Naturrecht für alle Rechtsordnungen und damit auch für die Kirche. C. 96 definiert nach LOMBARDÍA nicht, wer Person in der kirchlichen Rechtsordnung ist. Der Gläubige ist Träger jener Rechte und grundlegenden Pflichten, welche über eine sakramentale Grundlage verfügen. Die rechtliche Situation der Ungetauften in Bezug auf die Kirche ähnelt jener der Fremden in den staatlichen Rechtsordnungen. Diese besitzen keine bürgerlichen Rechte und Pflichten, die hingegen den Mitgliedern einer konkreten politischen Gemeinschaft zukommen, was aber nicht bedeutet, dass ihnen nicht die Stellung einer physischen Person zuerkannt wird. Wäre c. 96 tatsächlich so zu interpretieren, dass nur der Getaufte Rechtspersönlichkeit besitzt, dann bestünde in der kirchlichen Rechtsordnung eine Unterscheidung zwischen personifizierten (Gläubigen) und nicht personifizierten Subjekten (Ungetauften). Dies würde jedoch dem Naturrecht widersprechen. Der Autor zitiert Gaetano LO CASTRO und Pedro LOMBARDÍA, welche behaupten, dem Begriff des Gläubigen in der Kirche entspreche der Begriff des Staatsbürgers im Staat.

NAVARRO verweist auf den ostkirchlichen Kodex (CCEO), der keine dem c. 96 entsprechende Norm enthält. Die Einfügung wurde unter dem Hinweis abgelehnt, es handle sich um etwas Selbstverständliches. NAVARRO interpretiert das Schweigen des CCEO in die Richtung, dass er die Frage der Rechtspersönlichkeit im Kirchenrecht nicht angehen möchte. Bei der Behandlung der rechtlichen Stellung der Ungetauften geht der Autor ausführlich auf eherechtliche Aspekte ein. Es handelt sich um den bedeutendsten Bereich im Kirchenrecht, der sich ausdrücklich auch auf Nichtgetaufte bezieht. Der Ungetaufte kann nach Erhalt der Dispens vom Ehehindernis der Kultusverschiedenheit gültig und erlaubt heiraten. Aus der rechtlichen ehelichen Verbindung entstehen für den getauften und den ungetauften Partner gleiche eheliche Rechte und Pflichten.

Das dritte Kapitel geht auf jene Elemente ein, welche die rechtliche Stellung der Person innerhalb der Kirche bestimmen. Dabei spielt das Alter eine entscheidende Rolle. Im lateinischen Kirchenrecht besteht dabei die besondere Schwierigkeit einer Vielfalt je nach Rechtsgeschäft unterschiedlicher Altersstufen: 7, 14, 16, 17 und 18 Jahre. Unterschiedliche Altersgrenzen gelten für den Sakramentenempfang, den gesetzlichen Wohnsitz, den Eintritt in das Noviziat, die Strafmündigkeit usw.

Zu den rechtlichen Elementen, welche das Leben der Person bestimmen, gehört neben dem Alter vor allem die Verwandtschaft. Die Familie beeinflusst in entscheidender Weise die Rechte der Personen, welche sie zusammensetzen, und die verwandtschaftlichen Bande erfreuen sich großer Beständigkeit. Von besonderer Bedeutung ist die Blutsverwandtschaft, die auf natürlicher Zeugung

unabhängig von ehelicher oder unehelicher Zeugung beruht und eine dauerhafte Verbindung bewirkt, die nie erlischt und die Ehe bis zum vierten Grad der Seitenlinie ungültig macht. NAVARRO betont die familiären Beziehungen als Grundlage für das rechte Verständnis der Blutsverwandtschaft, da diese nicht einfach auf die biologische Zeugung reduziert werden können. In der Geschichte bedeutete Blutsverwandtschaft, Mitglied derselben Familie zu sein. Das Eehindernis der Blutsverwandtschaft schloss im alten Kodex auch Cousins zweiten Grades ein, weil man die Familie umfassender verstand. Auch die Schwägerschaft erstreckte sich auf den zweiten Grad der Seitenlinien. Heute haben beide geringere Ausdehnung. Es ist notwendig, Familie und Blutsverwandtschaft näher in Beziehung zu setzen, um Lösungen für Situationen zu suchen, welche die Gentechnik oder andere Erkenntnisse hervorrufen können.

Das Eehindernis der Schwägerschaft wird durch die Nichtigkeitserklärung einer Ehe, nicht jedoch durch die Auflösung der nichtvollzogenen Ehe gelöst. Im Gegenteil, genau in diesem Augenblick kommt es zu den bedeutsamsten rechtlichen Konsequenzen. Die Verwandtschaft hat Folgen nicht nur für das kirchliche Ehe-, sondern auch für das Prozessrecht. Gegen blutsverwandte oder verschwägte Richter ist die Befangenheitseinrede möglich.

Ausführlich widmet sich NAVARRO der Frage nach der Zugehörigkeit zur Ritus-Kirche eigenen Rechts. Er zählt detailliert die fünf orientalischen Riten auf, in welche die 21 orientalischen zur Ritus-Kirchen eigenen Rechts aufgeteilt werden können. Er nennt die genaue Zahl der Mitglieder der einzelnen Kirchen im Orient und in den USA, getrennt nach Patriarchalkirchen, Großerbischöflichen Kirchen und Metropolitankirchen. Auffällig groß ist die Zahl orientalischer Gläubiger in den USA und in Kanada. Im Anschluss geht NAVARRO auf die Ritusunterschiede innerhalb der größten Ritus-Kirche eigenen Rechts, der lateinischen Kirche, ein. Für den ambrosianischen Ritus nennt er einige Pfarreien in den italienischen und schweizerischen Diözesen Bergamo, Novara, Pavia und Lugano. Liturgische Feiern mozarabischen Ritus werden in der Kathedrale von Toledo sowie in einigen Pfarreien derselben Erzdiözese abgehalten. Im Gegensatz zu den Ostkirchen kommt der Ritusverschiedenheit innerhalb der lateinischen Kirche keinerlei rechtliche Bedeutung zu. NAVARRO bietet zur Frage der Ritus-Kirche eigenen Rechts eine weltkirchliche Betrachtung und interessante Details, welche die Problematik konkretisieren.

Es folgt die Darstellung des Übertritts von einer Ritus-Kirche eigenen Rechts zur anderen. Beim einfachen Übertritt genügt der freie Wille des Gläubigen zusammen mit der Erlaubnis der Ostkirchenkongregation. Beim Übertritt anlässlich der Eheschließung hingegen kann die Erlaubnis der Kongregation vorausgesetzt werden. Das Staatssekretariat stellte in seiner Erklärung vom 26. November 1992, welche in der Fußnote im Originaltext wiedergegeben wird, fest, dass diese Erlaubnis vorausgesetzt werden kann, wenn der Partner der

lateinischen Kirche den Übertritt in eine andere Ritus-Kirche eigenen Rechts erbittet, deren Eparchie sich innerhalb des Territoriums der Diözese befindet, sofern die jeweiligen Bischöfe dem schriftlich zustimmen. Fehlt dieses Einverständnis, muss an den Apostolischen Stuhl rekurriert werden. Durch Zugehörigkeit zur gleichen Ritus-Kirche eigenen Rechts soll die Art und Weise der Partner, den christlichen Glauben zu leben, vertieft werden. Nach dem lateinischen Kodex ist in diesem Fall keine Erlaubnis des Apostolischen Stuhls erforderlich, weil es sich um ein Recht handelt, welches vom Gesetz selbst vorgesehen ist. Es genügt, dass der Partner seinen Willen erklärt, zur Ritus-Kirche eigenen Rechts des anderen Partners überzutreten. Er kann dies im Rahmen der Eheschließung selbst tun. Beim Tod des anderen Partners, bei der Auflösung der nichtvollzogenen Ehe oder der Nichtigkeitserklärung ist Rückkehr zur früheren Kirche möglich. Dies gilt auch für Minderjährige ab Vollendung ihres vierzehnten Lebensjahrs. Der CCEO sieht hingegen lediglich den Übertritt der Frau zur Kirche des Mannes anlässlich der Eheschließung vor und verlangt eine schriftliche Willenserklärung vor dem Ortsordinarius, dem eigenen Pfarrer oder einem von beiden delegierten Priester und zwei Zeugen.

Die Wohnsitzbestimmung ist sowohl für die Trauungsvollmacht als auch für die Festlegung des zuständigen Gerichts von Bedeutung: der gesetzliche Wohnsitz liegt bei den Eltern, beim Tutor oder beim Kurator. Ab dem siebten Lebensjahr kann der Minderjährige einen eigenen Quasi-Wohnsitz erwerben. Der gesetzliche Wohnsitz gilt auch für die Mitglieder von Ordensinstituten oder einer Gesellschaft des Apostolischen Lebens. Ihr Wohnsitz befindet sich in dem Haus, dem sie gerade zugeschrieben sind.

Das vierte Kapitel (S. 63-76) handelt vom Klerikerstand. Die Entwicklung der Inkardination wird ausgehend von der Lehre des Zweiten Vatikanums dargestellt. Mit der in c. 271 genannten Aggregation ist die Versetzung eines Klerikers in eine andere Diözese ohne Änderung der Inkardination gemeint. Die Einrichtung der Aggregation ist erst nach dem Zweiten Vatikanum entstanden, um die Mobilität des Klerus zu erhöhen. Sie setzt die Einigung von drei Willen voraus: des Klerikers, des Bischofs der Inkardinationsdiözese und des Bischofs jener Diözese, in welcher der Kleriker sein Amt ausübt.

Im fünften Kapitel (S. 77-100) geht es um die Rechte und Pflichten des Klerikers einschließlich der Vereinsbildung. Besonders ausführlich geht NAVARRO auf den rechtlichen Status der verheirateten Diakone sowie den Verlust des Klerikerstandes ein. Auch ständige Diakone sind an Ehehindernisse gebunden, welche im Fall des Todes des eigenen Partners aktuell werden (c. 1087). Die Dispens von diesem Ehehindernis wird gewährt, wenn sich die Bedingungen erfüllen: große und erwiesene Nützlichkeit seines Diakonatsdienstes für die Herkunftsdiözese sowie die Anwesenheit von Kindern in jungem Alter, Eltern oder alten Schwiegereltern, welche eines Beistandes bedürfen. In Bezug auf

das Weihenichtigkeitsverfahren erwähnt NAVARRO zu Recht, dass der Mangel an Freiheit nur dann die Nichtigkeit bewirkt, wenn die Weihe innerlich abgelehnt würde, d.h. die Mindestintention fehlte. Interessant ist der Hinweis auf Ritusfehler, welche die Nichtigkeit hervorrufen: der Mangel der Handauflegung oder der Mangel des Weihegebets. Der Autor bietet klare Angaben für die Dispens vom Eehindernis der Weihe: der Mangel an Willensfreiheit, die fehlende Eignung und der damit verbundene Irrtum der Oberen bei der Zulassung sowie schließlich die weit zurückliegende Aufgabe des priesterlichen Dienstes ohne jegliche Möglichkeit zur Rückkehr. Die diesbezüglichen Literaturangaben stellen eine wertvolle Hilfe für an Dispensverfahren beteiligte Obere, mit der Prozessführung beauftragte Priester und Notare dar.

Das sechste Kapitel (S. 101-126) beschäftigt sich mit dem Laienstand. NAVARRO unterscheidet den Laien klar vom Gläubigen, der Kleriker oder Ordensangehöriger ist. In der Säkularität liegt das entscheidende Kennzeichen für die Stellung des Laien. Gerade in den zeitlichen Realitäten des Berufs, der Kultur, der sozialen Beziehungen und der Familie liegt der Ort, an dem der Laie sich heiligen, sein Apostolat ausüben und Christus mit Leben und Wort bezeugen muss. Ihm kommt das Recht zur Wahl des Lebensstandes, insbesondere zur Eheschließung sowie das Recht und die Pflicht zur Erziehung der Nachkommenschaft zu.

Das siebte Kapitel (S. 127-150) behandelt die Rechte und Pflichten der Mitglieder der Institute des Geweihten Lebens, die sich aus der Anerkennung ihrer besonderen Stellung innerhalb der Kirche, dem *status consecratorum*, ergeben.

Das achte Kapitel (S. 151-166) handelt von den juristischen Personen in der kirchlichen Rechtsordnung und bietet ausführliche Literaturhinweise, insbesondere auf juristische Personen im Recht der Ostkirchen. Nach einem rechtsgeschichtlichen Überblick legt NAVARRO klare begriffliche Unterscheidungen in moralische Person (*iure divino*) und die einzelnen Arten der öffentlichen und privaten juristischen Personen vor. Im Einzelnen behandelt er die Wahlen und die kollegialen Akte nach c. 119 CIC und c. 924 CCEO.

Das neunte Kapitel (S. 167-182) ist den Vereinen von Gläubigen und den diesbezüglichen Normen im CIC/1917, den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem geltenden lateinischen Kodex von 1983 gewidmet.

Das zehnte Kapitel (S. 183-206) geht auf die privaten Vereine von Gläubigen ein und stellt sich der Frage der Statuten und der Mitgliedschaft, wobei jene nach der Zulässigkeit von Nichtkatholiken von großer Aktualität ist. Bis zur letzten Revision des Kodex war sie vorgesehen. Nun schweigt das geltende Gesetzbuch, woraus der Autor schließt, dass die Statuten eines privaten kirchlichen Vereins die Mitgliedschaft von Nichtkatholiken vorsehen können, sofern ein Ärgernis vermieden werden kann und die Erreichung der spezifischen

Ziele nicht behindert wird. Die Mitgliedschaft der Nichtkatholiken bewirkt nicht als solche bereits eine Gefahr für die kirchliche Authentizität der Vereine der Gläubigen, da die Autonomie immer mit den Funktionen der Aufsicht und der Leitung durch die kirchliche Autorität verbunden ist. Besonders ausführlich behandelt NAVARRO die Rolle der kirchlichen Autorität gegenüber den privaten Vereinen einschließlich ihrer radikalsten Eingriffsmöglichkeit, der Aufhebung eines privaten kirchlichen Vereins aufgrund schwerwiegender Gründe, die im Kodex ausdrücklich aufgezählt sind (c. 326 § 1).

Das elfte Kapitel (S. 207-224) handelt von öffentlichen Vereinen der Kirche und deren Zielsetzungen, wobei NAVARRO auch hier die Mitgliedschaft von Nichtkatholiken für zulässig hält, sofern die kirchliche Autorität, welche die Statuten approbiert, dies nach Abwägung des gesetzten Zieles und ökumenischer Konsequenzen für günstig hält.

Der in erster Linie für didaktische Zwecke verfasste Band wird durch ein Abkürzungsverzeichnis eröffnet und ein sehr detailliertes Inhaltsverzeichnis abgeschlossen. Die ausführliche Behandlung des kirchlichen Vereinsrechts zeigt, dass es zu den besonderen Forschungsgebieten des Autors gehört, der Doktor beider Rechte ist, was auch die Häufigkeit von Hinweisen auf zivilrechtliche Quellen erklärt. Hervorzuheben ist sein Versuch, trotz der vergleichsweise geringen Zahl von Gläubigen aus den Ostkirchen dem lateinischen Kodex bei fast allen Fragen den ostkirchlichen an die Seite zu stellen.

In den Fußnoten werden nicht wenige deutschsprachige Autoren zitiert. Es handelt sich um Werke von AICHNER, AYMANS, BERTRAMS, GERINGER, HEINEMANN, MÖRS DORF, PRADER, RATZINGER, SCHMITZ, SCHULZ, STICKLER und WALSER. Dennoch bleibt die Zugehörigkeit des Autors zur kirchenrechtlichen Schule von Navarra, deren bedeutendste Vertreter Pedro LOMBARDÍA und Javier HERVADA sind, unverkennbar. Durch eine genaue Druckfehlerkorrektur konnten fast alle Tippfehler bis auf wenige Ausnahmen ausgemerzt werden: im Zusammenhang mit der Behandlung des Dritten Ordens heißt es fälschlicherweise „altior moderamen“ statt richtig „altius moderamen“. Die reichliche didaktische Erfahrung des Autors spiegelt sich in der Konkretheit der Ausführungen und in der Behandlung aktueller Problematiken wider, die das Interesse der Studenten wecken. Die Sprache ist wissenschaftlich präzise, aber dennoch flüssig lesbar und verständlich. Der Autor erweist sich als guter Kenner der kurialen Praxis und war um den neuesten Stand seines Lehrbuchs bemüht, welches im Zusammenhang des kirchlichen Personenrechts auf nicht wenige für das Ehe- und Prozessrecht interessante Fragen eingeht.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

- 56. NIKOLAOU, Theodor (Hrsg.), *Der Gottesdienst des Ehesakraments. (Liturgische Texte und Studien, Bd. 3)* München: Institut für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München 1998. 82 S., ISBN 3-9803437-2-3.**

Den an der Orthodoxie interessierten Leser wird besonders freuen, dass neben vielen Veröffentlichungen zur östlichen Theologie inzwischen auch der gesamte Schatz der Liturgie der orthodoxen Kirche in deutschen Übersetzungen zugänglich ist. Neben Prof. DDr. Anastasios KALLIS, dem ehemaligen Leiter des Lehr- und Forschungsbereiches Orthodoxe Theologie an der Wilhelms-Universität zu Münster (Reihe „Doxologie. Gebetstexte der Orthodoxen Kirche“) ist hier vor allem Theodor NIKOLAOU, Inhaber des Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie (Geschichtliche Theologie und Ökumenik) an der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Vorstand der dortigen „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“, in Erscheinung getreten. NIKOLAOU hat im zu besprechenden Band in einer zweisprachigen Publikation (griechisch-deutsch) alle gottesdienstlichen Feiern im Zusammenhang mit dem Ehesakrament zugänglich gemacht. Anlass war die Hochzeit seiner Tochter Tanja. NIKOLAOU wollte durch die zweisprachige Veröffentlichung den Personen eine Verständnishilfe des byzantinischen Trauungsritus anbieten, die kein Griechisch verstehen. Darunter fallen zwei größere Gruppen: die aus Griechenland nach Deutschland eingewanderten orthodoxen Christen, insbesondere deren hier bei uns geborene Kinder, und die ca. 1 Million Deutscher, die mit Griechen verheiratet sind. Für sie alle „sollte der Trauungsritus – wie übrigens jeder Gottesdienst der Kirche – verständlich sein“ (S. 5).

Den liturgischen Texten stellt NIKOLAOU eine knappe Einführung zum orthodoxen Eheverständnis voran (S. 5-10). Es handelt sich dabei um eine bearbeitete und leicht erweiterte Fassung seines Artikels über die Ehe aus orthodoxer Sicht im LThK<sup>3</sup>, Bd. 3, Sp. 487-489. NIKOLAOU benennt die Unterschiede zur katholischen Sicht (z.B. in punkto Unauflöslichkeit der Ehe die Stichworte „moralischer Tod“ und Wiederverheiratung aus Gründen der Oikonomia oder im Trauungsritus), wobei man sich hier etwas mehr Ausführlichkeit gewünscht hätte – KALLIS verwendet im parallelen Werk „Gottesdienst der Krönung (Trauung)“ (Doxologie. Gebetstexte der Orthodoxen Kirche, Bd. 5) dafür immerhin 28 Seiten. Diesem Mangel begegnet das anschließende, chronologisch geordnete Literaturverzeichnis (in Auswahl), das freilich durch wichtige Titel ergänzt werden kann (siehe dazu Rezension „F.G.“ in: KNA-ÖKI 8 v. 15.2.2000, 11).

Im Hauptteil folgen dann in griechisch-deutscher Synopse die Texte verschiedener gottesdienstlicher Feiern: zuerst der Gottesdienst der Verlobung (S. 14-25), dann der „der Krönung oder der Ehe“ (S. 26-59) und schließlich der

Gottesdienst der zweiten Ehe (S. 64-75). Eingeflochten sind das Gebet am 8. Tag bei der Abnahme der Kronen (S. 60-61) und das zur Wiederherstellung einer gescheiterten Ehe (S. 76-81). Abgedruckt sind ebenfalls die Vorschriften von NIKEPHOROS DEM BEKENNER, eines Patriarchen von Konstantinopel, und eine Antwort des seligen NIKETAS, des Metropolitens von Heraklea, auf eine Anfrage des Bischofs KONSTANTINOS als „Richtlinien für eine zweite Ehe“ (S. 62-63).

Es würde zu weit führen, hier auf Details der liturgischen Riten einzugehen, zumal Kurzdarstellungen immer die Gefahr in sich tragen, der Sache dahinter nicht gerecht zu werden. Deshalb soll der Hinweis auf eine einzige Auffälligkeit genügen: Beim Gottesdienst der zweiten Ehe fällt dessen starker Bußcharakter ins Auge. Die Übersetzung der Texte durch NIKOLAOU zeichnet sich durch ihre Nähe zum griechischen Original aus, aber auch durch ihre Schlichtheit. Ökumenischen Geist atmet die Verwendung der Einheitsübersetzung für Bibelstellen. Positiv hervorzuheben ist ebenso, dass die liturgischen Anleitungen durch Kursivdruck abgesetzt sind. Im Vergleich zum griechischen Urtext kommt dies dem Leser sehr entgegen.

Die Handreichung von NIKOLAOU hilft gewiss dem Gläubigen, der an einem „Gottesdienst des Ehesakraments“ teilnimmt, diesen in echter *participatio actiosa* mitfeiern zu können. Sie ist aber nicht nur direkt für den liturgischen Gebrauch nutzbar, sondern stellt ebenso eine Hilfe zum Verständnis der Ehe aus orthodoxer Sicht dar und dient dem ökumenischen Dialog. Veröffentlichungen wie diese schlagen die Brücke zu den Denkweisen und Ausdrucksformen orthodoxer Theologie und Identität.

Andreas WEIß, Eichstätt

\* \* \*

57. PETERS, Eduardus N. (Compiler), *Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versions anteriores canonum with a Multilingual Introduction* (English, Français, Italiano, Español, Deutsch). (Collection Gratianus. Section Research Tools) Montreal: Wilson & Lafleur 2000, LIX u. 198 S., ISBN 2-89127-500-4.

Nachdem Edward N. PETERS einen verlässlichen Ratgeber für interessierte Laien über das Spezifikum des kirchlichen Ehenichtigkeitsprozesses vorgelegt hat<sup>1</sup>, schickt er sich an, dem fachkanonistischen Leserkreis eine ganz erhebliche Arbeitserleichterung für die Analyse der Entstehungsgeschichte der *Canones* des CIC/1983 an die Hand zu geben.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Rezension zu: PETERS, Edward N., *100 Answers to Your Questions on Annulments*. Needham Heights: Simon & Schuster Custom Publishing 1997. XVI u. 223 S., ISBN 0-536-00172-3: DPM 7 (2000) 468-473.

Es handelt sich dabei um einen synoptischen Aufweis der Genese sämtlicher *Canones* des CIC/1983. Der *Compiler* beschränkt sich dabei bewusst darauf, Hinweise auf die Fundstellen der ersten Version der einzelnen *Canones* des CIC/1983 bis hin zum Schema 1982 zu geben, da die juridisch bedeutsamen Aussagen des primatialen Lehramts und des Zweiten Vatikanischen Konzils bereits an anderem Ort ausführlich nachgewiesen sind<sup>2</sup>.

In der Einleitung gibt der Verfasser dem Leser instruktive und gut verständliche Hinweise für den sachgerechten Gebrauch dieses - und dies sei bereits an dieser Stelle betont - sehr übersichtlichen und für eine effiziente kanonistische Forschungsarbeit nützlichen Hilfsmittels. Diese Einführung liegt neben dem englischen Original in französischer, italienischer, spanischer und deutscher Übersetzung vor. Die Übertragung der englischen Vorlage ins Deutsche besorgte Eva MILDE-HÉBERT. Diese Übersetzung wurde in Bezug auf die Rechtsprache durchgesehen von Prof. Dr. Nikolaus SCHÖCH OFM, Dekan der Fakultät für Kanonisches Recht des Pontificium Athenaeum Antonianum in Rom, Gastprofessor an der Pontificia Universitas Sanctae Crucis in Rom, Universitätsdozent an der Universität Salzburg sowie Anwalt bei der Römischen Rota.

Die große Übersichtlichkeit der vorliegenden Arbeit verdankt sich der tabellarischen Darstellung. Ausgangspunkt ist in der ersten Spalte der jeweilige *Canon* des CIC/1983. In Spalte zwei wird auf die Vorläufernorm im Schema CIC 1982 verwiesen. In der nächsten Spalte erfolgt der Verweis auf die *Relatio*, den dokumentierten Ertrag der Stellungnahmen der erweiterten CIC-Reformkommission im Zuge ihrer Prüfung des Schema CIC 1980. Bezugspunkte sind an dieser Stelle daher stets die *Canones* des Schema CIC 1980. In die vierte Spalte sind alle *Canones* des Schemas CIC 1980 aufgenommen worden, auch diejenigen, die nicht in den CIC/1983 eingegangen sind. Die nächste Spalte verweist auf in der Konsultationsphase durchgeführte Erörterungen der ersten Einzelentwürfe bzw. der LEF, auf deren Bezugsnormen in der letzten Spalte hingewiesen wird.

Leider ist ein Teil der dritten Phase der Durchführung der Revision des CIC/1917 nicht vollständig bibliographisch nachgewiesen<sup>3</sup>. Erwähnt sei die

---

2 Vgl. hierzu neben dem annotierten CIC: INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO, UNIVERSIDAD DE NAVARRA (Hrsg.), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*. 5 Bde. in 8 Teilbänden. Pamplona: EUNSA 21997, ISBN 84-313-1477-X, Rezension: DPM 6 (1999) 322-329.

3 Vgl. hierzu als erstes Heribert SCHMITZ mit seiner Rezension zu diesem Werk: PETERS, Eduardus N. (Compiler), *Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum, with a Multilingual Introduction* (English, Français, Italiano, Español, Deutsch). (Collection Gratianus, Section Research Tools) Montreal 2000, lix u. 198 S.: AfKKR 168 (1999) 609f.



erst nach der *Relatio* vom 16.7.1981 in der Plenarversammlung erfolgte Beratung durch die Mitglieder der CIC-Reformkommission vom 20. bis 28.10.1981. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen<sup>4</sup>, dass folgende Formulierung von PETERS missverständlich ist: „Column Three indicates the page of the 1981 *Relatio* wherein the provision was discussed at the 1981 *Plenaria* (i.e. the plenary meeting of the Code Commission ...)“ (xiii); in deutscher Übersetzung: „Spalte drei gibt die Seitenzahl in 1981 *Relatio* an, wo die Bestimmung bei den [richtig: der] *Plenaria* von 1981 besprochen wurde ...“ (li). Dieser Text könnte fälschlich so verstanden werden, dass in der *Relatio* von 1981 über die *Congregatio Plenaria* berichtet würde. Dieses Verständnis drängt sich insbesondere auf, wenn es im folgenden heißt: „Wenn die *Plenaria*-Besprechung auch *nochmals* [Hervorhebung vom Rezensenten] in *Communicationes* abgedruckt wurde, wie dies meist der Fall war, wird diese Besprechung mit Ausgabe und Seitenzahl angegeben“ (ebd.). Die richtige Lesart des Textes ist daher diejenige, wonach in der Plenarversammlung die in der *Relatio* enthaltenen Ergebnisse beraten wurden. Diese sind jedoch nicht in die Spalte drei aufgenommen worden. Vielmehr weist PETERS in dieser Spalte - chronologisch völlig korrekt - auf die Prüfung des Schemas CIC 1983 durch die personell erweiterte CIC-Reformkommission hin<sup>5</sup>. Demnach wäre es sinnvoll gewesen, zwischen der Spalte „1982 Schema“ und der mit „*Relatio Complectens*“ betitelten eine weitere Kolonne einzufügen, in der dann auf die in der *Congregatio Plenaria* erfolgten Beratungen verwiesen würde<sup>6</sup>.

Bedauerlicherweise sind die Verweise auf die Fundstellen in den „*Communications*“ nicht immer vollständig. Mit Blick auf die Zielgruppe dieser Fachzeitschrift werden zur Illustration lediglich drei bedeutsame Bestimmungen aus dem materiellen Eherecht in den Blick genommen. Zunächst sei auf c. 1055 CIC hingewiesen, einer insofern zentralen Norm des kanonischen Eherechts, als in ihr der Ehebegriff umschrieben wird. Hierzu wird in den *Tabulae* in der Spalte „*Disceptatio in Coetu*“ lediglich hingewiesen auf *Communicationes* 9 (1977) 120-124. Darüber hinaus hätte hingewiesen werden können auf *Communicationes* 3 (1971) 70, *Communicationes* 10 (1978) 125f sowie gegebenenfalls auf *Communicationes* 9 (1977) 190. Weil - eingedenk der Rota-

---

4 Vgl. hierzu bereits SCHMITZ (Anm. 3), 609f.

5 Vgl. *Communicationes* 14 (1982) 116f.

6 Die Akten der *Congregatio Plenaria* sind publiziert: PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio Plenaria, diebus 20-29 octobris 1981 habita. Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991, 652 S., ISBN 88-209-1745-9.

Ansprachen des Papstes aus den Jahren 1987 und 1988<sup>7</sup> - der differenzierten Rechtsmaterie der psychisch bedingten Eheunfähigkeit in Doktrin und Judikatur der Gegenwart große Bedeutung zukommt, sei der hier einschlägige c. 1095 CIC erwähnt. Der *Compiler* verweist in Spalte fünf lediglich auf *Communicationes* 9 (1977) 369f sowie auf *Communicationes* 10 (1978) 127. Des weiteren wäre zu nennen sinnvoll gewesen: *Communicationes* 3 (1971) 77 und *Communicationes* 7 (1975) 38-53. Außerdem sei angemerkt, dass der gerade für den deutschen Bereich, der das Rechtsinstitut des Kirchenaustritts kennt, interessante c. 1117 CIC nicht vollständig bibliographisch erschlossen wurde, was seine in den „*Communicationes*“ dokumentierte Genese anbelangt. So nennt PETERS lediglich *Communicationes* 10 (1978) 96f, wohingegen darüber hinaus einschlägig sind: *Communicationes* 3 (1971) 80, *Communicationes* 8 (1976) 54-63. Schließlich hätte auch *Communicationes* 9 (1977) 192f erwähnt werden können. Derjenige, der die Genese der *Canones* des CIC/1983 zu erschließen beabsichtigt, ist also nicht der Mühe enthoben, sich auch selbst anhand der „*Communicationes*“ auf die Suche zu machen.

Diese Hinweise schmälern gleichwohl in keiner Weise den großen Dienst, den Edward N. PETERS all denjenigen erwiesen hat, denen die Erarbeitung der Textgeschichte der *Canones* des CIC angelegen ist. Er hat mit der Sichtung und Verarbeitung des gewaltigen Datenbestandes eine für weitere solide kanonistische Forschungen beachtliche Pionierarbeit geleistet.

Abschließend sei PETERS für sein wertvolles Opus, mit dem er dem Kanonisten in Forschung, Lehre und Judikatur ein wirklich wertvolles und brauchbares Werkzeug an die Hand gibt, ausdrücklich gedankt. Der *Compiler* hat mit der vorliegenden Arbeit sein Ziel, wonach die „Tabellen ... die Nachforschungen in der Rechtsgeschichte des Codex des kanonischen Rechtes erleichtern“ (li) sollen, zweifelsohne erreicht. Der Rezensent kann den Erwerb dieser hilfreichen Publikation nachdrücklich empfehlen.

Karl-Heinz SELGE, Berlin

\* \* \*

## 58. PETRI, Horst, *Das Drama der Vaterentbehrung. Chaos der Gefühle - Kräfte der Heilung.* Freiburg 1999.

Ein Buch, für das es höchste Zeit war, dass es geschrieben wurde! Das vorliegende Buch über das Drama der Vaterentbehrung bringt einen bedeutenden Zugewinn für die psychologischen und psychiatrischen Wissenschaften und

---

<sup>7</sup> JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Römische Rota vom 5. Februar 1987: AAS 79 (1987) 1453-1459, 1454; DERS., Ansprache an die Römische Rota vom 25. Januar 1988: AAS 80 (1988) 1178-1185.

eine wichtige Fokussierung. Auch im Hinblick auf die kanonistischen Implikationen darf getrost von einem wegweisenden Buch gesprochen werden, steht doch das Drama der Vaterentbehrung in einem engen Zusammenhang mit der späteren Bindungsfähigkeit und damit der Eheführungsfähigkeit der Person, die die Vaterentbehrung erlitten hat.

In seiner Einleitung macht der Autor darauf aufmerksam, dass die Vaterentbehrung einen Prozess darstellt, der die gesamte Persönlichkeitsentwicklung des Menschen über alle Lebensphasen hinweg umspannt (S. 12).

Das Buch gliedert sich in sechs große Kapitel.

Im ersten Kapitel „Die vaterlose Gesellschaft - ein Phantom“ verweist der Verfasser auf das Schlagwort von der vaterlosen Gesellschaft und macht deutlich, dass dieses Schlagwort allein die gesamte dahinterstehende Dramatik der Vaterentbehrung im Letzten nicht deutlich zu machen vermag.

Das zweite Kapitel ist überschrieben „Warum brauchen Kinder einen Vater“. Die inneren Bilder von einem Vater lassen sich nicht auslöschen. Der Autor unterstellt sowohl FREUD als auch FROMM und MITSCHERLICH, sich nicht intensiv genug mit den Auswirkungen des **realen** Vaterverlustes auseinandergesetzt zu haben. Obwohl FREUD den ersten und FROMM und MITSCHERLICH beide Weltkriege miterlebt hätten und Zeugen der millionenfachen Tötung junger Väter geworden seien, hätten sie in ihren Werken die reale Bedeutung dieser Ereignisse nicht in der notwendigen Schärfe erfasst (S. 25).

Die Bedeutung des Vaters erstreckt sich nach den Erkenntnissen der Entwicklungspsychologie vor allem auf drei entscheidende Zeiträume.

Der erste betrifft das erste bis dritte Lebensjahr des Kindes. Diese Phase wird als Triangulierungsphase bezeichnet. Die zentrale Funktion des Vaters in dieser Zeit liegt insbesondere darin, dass er durch seine Anwesenheit die kindlichen Ängste auf dem Weg der Mutterablösung zu mildern vermag (S. 31).

Den zweiten entscheidenden Zeitraum bezeichnet PETRI als die erste ödipale Phase. Diese erste ödipale Phase ist dadurch charakterisiert, dass insbesondere Jungen sich mit dem Vater identifizieren, so werden möchten wie er, und dem Vater dadurch eine Vorbildfunktion zuwächst. Gleichzeitig muss das Kind in dieser Phase die schmerzhaft Erfahrung machen, dass es aussichtslos ist, dem Vater jemals gleichzukommen. PETRI fasst zusammen: „Wenn es dem Vater in der ersten ödipalen Phase gelingt, seine Überlegenheit nicht zu missbrauchen, sondern sich in die Kleinheitsgefühle des Sohnes einzufühlen und seine wachsenden Fähigkeiten anzuerkennen, wird er dem Sohn helfen, seine Ambivalenz schrittweise zu überwinden und den Vater als überwiegend gutes Objekt verinnerlichen“ (S. 37).

Der dritte wichtige Zeitraum, den PETRI die zweite ödipale Phase nennt, erstreckt sich zwischen dem zwölften und sechzehnten Lebensjahr. In dieser Phase ist die Bedeutung des Vaters aus zwei Gründen notwendig. Zum einen ist er für die Pubertierenden ein Träger der Hoffnung, der trotz aller Widrigkeiten des Lebens den Kindern die nötige Zuversicht geben kann, ihr Leben zu leben. Zum anderen ist der Vater in dieser Lebensphase für die Jugendlichen wichtig, weil die Jugendlichen Reibung und den Konflikt suchen und der Vater diesen Konflikten nicht ausweichen darf, sondern sie aushalten muss. „Diese im Sinne Freuds klassische ödipale Konstellation erfordert vom Vater einen Balanceakt zwischen väterlicher Zuneigung und eindeutiger Grenzsetzung“ (S. 45).

Das dritte Kapitel ist überschrieben „Ein Vater kann auf verschiedene Weisen verloren gehen“. Nach PETRI kann sich das Drama der Vaterentbehmung auf dreierlei Weise vollziehen. Von **Vaterlosigkeit** spricht er, wenn ein Kind seinen Vater nie kennen gelernt hat. **Vaterverlust** liegt dann vor, wenn ein Kind seinen Vater zwar kennen gelernt hat, ihn aber dann durch die Wirrnisse des Lebens verloren hat. Zitat: „Je früher das Kind auf die Haltestrukturen des Vaters verzichten muss, umso gefährdeter ist es in seiner gesamten weiteren Entwicklung“ (S. 55). Im Gegensatz zur Vaterlosigkeit und zum Vaterverlust fehlt der **Vaterabwesenheit** das Moment der Endgültigkeit.

In der Folge der Vaterentbehmung können die Erfahrung der Ungewissheit, der Unberechenbarkeit und der Zweifel für die Kinder zu einer inneren Zerreißprobe werden (S. 73).

Das vierte Kapitel ist überschrieben „Wie die Umwelt die Bewältigung der Vaterentbehmung hemmen oder fördern kann“. Horst PETRI kehrt die bisherige Ansicht, der zufolge nur dann negative Folgen der Vaterentbehmung zu erwarten sind, wenn die Umweltbedingungen das entstandene Defizit nicht auszugleichen vermögen in ihr Gegenteil um, indem er die These aufstellt: „Jede Vaterentbehmung stellt primär ein Trauma dar, wie später gründlich zu zeigen sein wird. Die Art der Umweltbedingungen entscheidet darüber, wie schwer dieses Trauma ausfällt, wie intensiv und nachhaltig seine Folgeschäden sind und schließlich, in welcher Form es verarbeitet werden kann“ (S. 81). Solche Umweltbedingungen, welche das entstandene Trauma zu mindern vermögen, sind beispielsweise die Veranlagung des Kindes, der Kontakt zur Mutter, die Bedeutung der Geschwister als Bollwerk gegen Einsamkeit und Konkurrenten, die Stiefväter, mögliche Ersatzväter, die Verwandtschaft, die finanzielle Lage, die Freunde.

Im fünften Kapitel beschäftigt sich der Verfasser mit den Folgen der Vaterentbehmung. Die zentrale These von PETRI lautet: „Jede Vaterentbehmung stellt also eine Kombination aus akutem und chronischem Trauma dar. Der Trennungsschock und der anschließend dauerhafte Verzicht auf den Vater greifen

maßgeblich in die psychischen Reifungsprozesse ein und behindern den Aufbau eines stabilen Selbst. Dabei geht neben dem Vater immer auch ein Teil des eigenen Selbst verloren“ (S. 156). Mit Entschiedenheit tritt Horst PETRI als Psychoanalytiker der These des Familienforschers FTHENAKIS entgegen, welcher eine Familie ohne Vater nicht per se als defizitär ansehen möchte. Dagegen Horst PETRI: „Das Defizit, das ein verloren gegangener Vater hinterlässt, bedeutet immer Schmerz, Trauer und Einsamkeit. Es ist immer ein Trauma“ (S. 165). Die Vaterentbehmung zeitigt ihre Folgen insbesondere bei der Entwicklung der Intelligenz, bei der Ausbildung von Gewissen und Moral, beim Gefühl für die eigene Weiblichkeit bzw. Männlichkeit. PETRI insinuiert die gesellschaftliche Dimension der Vaterentbehmung und stellt fest: „Die Kette der transgenerationalen Weitergabe des Traumas lässt sich nur unterbrechen, wenn die Vaterentbehmung nicht weiterhin in kollektiven Unbewussten abgespalten bleibt, sondern als Katastrophe für den Einzelnen wie für den Frieden in der Gesellschaft erkenntlich gemacht und durch präventive Maßnahmen eingedämmt werden kann“ (S. 183).

Das abschließende sechste Kapitel ist überschrieben mit „Die Heilung des Traumas“. In einem ersten Punkt hält Horst PETRI ein leidenschaftliches Plädoyer für einen neuen Vertrag der Geschlechter. Eine solidarische Lösung zwischen Müttern und Vätern zum Wohl der Kinder tut dringend Not. Auch Veränderungen in den konkreten Rahmenbedingungen sind von Nöten, beispielsweise die Umstrukturierung der Arbeitswelt. Als wesentlichen und wichtigen Schritt in die richtige Richtung wertet PETRI das am 1. Juli 1998 in Kraft getretene neue Kindschaftsrecht, wonach bei verheirateten Paaren beide Eheleute nach einer Scheidung automatisch das gemeinsame Sorgerecht behalten, wenn nicht einer der beiden Partner vor Gericht das alleinige Sorgerecht beantragt und dafür gute Gründe ins Felde führt. Von Bedeutung sind für PETRI aber auch Formen der Mediation, der Beratung, der Therapie und der Selbsthilfe, denn: „Die Verhinderung oder Heilung der Vaterentbehmung ist oft nicht ohne professionelle Hilfe möglich“ (S. 201).

PETRI stellt einen dringlichen Wunsch an das Ende: „Wenigstens sollte sie als Mahnung für alle gelten, die in unbewusst fahrlässiger Leichtfertigkeit zur großen Vateraustreibung angetreten sind, all diejenigen, die in der kämpferischen Propaganda der Geschlechterauseinandersetzung die Kinder mit dem Bade ausschütten, indem sie sie ihres Rechtes auf den Vater berauben. Wenn diese Mahnung ankommt und ein ähnlich heilsames Erschrecken auslöst wie bei mir selbst, hat sich der steinige Weg gelohnt“ (S. 215).

Das Trauma der Vaterentbehmung „ist ein Prozess, der die gesamte Persönlichkeitsentwicklung über alle Lebensphasen umspannt“ (S. 12). Dies ist die Quintessenz der Forschungsergebnisse von Horst PETRI im Hinblick auf das Drama der Vaterentbehmung.

In kanonistischer Hinsicht ist in jedem Einzelfall zu prüfen, inwieweit das Drama der Vaterentbehmung eine posttraumatische Belastungsreaktion (PTSD) bzw. eine traumatische Neurose nach sich ziehen kann und damit die Bindungs- bzw. Eheführungsfähigkeit eines Nupturienten bzw. einer Nupturientin gemäß c. 1095 n.3 zu beeinträchtigen vermag. Dabei wird der Kanonist bzw. der kirchliche Richter eine Reihe von Spannungsfeldern im Auge behalten müssen. Zum einen die Spannung zwischen dem in c. 1058 ausformulierten Recht auf Ehe und zum anderen die rechtlich klar festgelegte Anforderung an den durch keine menschliche Macht ersetzbaren Konsens als Wirkursache des Ehevertrages (vgl. c. 1057 § 1), sowie der Definition des Ehekonsenses als Willensakt der freien Übereignung von Mann und Frau zu einem unwiderruflichen Bund (vgl. c. 1057 § 2).

Ein weiteres Spannungsfeld besteht darin, sich zum einen vor einer übereilten Suche nach neuen Ehenichtigkeitsgründen zu hüten, andererseits aber in einer Haltung von Offenheit und Dialogbereitschaft neue Erkenntnisse der Humanwissenschaften, auch der Psychologie, in das kanonistische bzw. richterliche Wirken und Handeln mit einzubeziehen.

Die wohl schwierigste Unterscheidung hat der kirchliche Richter im Hinblick auf c. 1095 n.3 zu treffen, wenn er zwischen einer tatsächlichen Unfähigkeit, die Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen, und bloßen Schwierigkeiten, dies zu tun, unterscheiden muss. Die Übergänge dabei werden stets fließend sein. Im konkreten Einzelfall ist somit zu fragen, ob ein Nupturient oder eine Nupturientin aufgrund des Dramas der eigenen Vaterentbehmung zum Zeitpunkt der Heirat fähig oder unfähig war, die wesentlichen Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen.

Klaus SCHMALZL, Würzburg

\* \* \*

**59. PRADER, Joseph / REINHARDT, Heinrich J.F., *Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis. Orientierungshilfen für die Ehevorbereitung und Krisenberatung. Hinweise auf die Rechtsordnungen der Ostkirchen und auf das islamische Eherecht.* 4. vollständig neu bearbeitete Auflage. Essen: Ludgerus Verlag 2001. 244 S., ISBN 3-87497-237-2.**

1. Der Autor der drei vorhergehenden Auflagen dieses Buches war allein J. PRADER, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, wohlbekannt und geschätzt auf dem Gebiet des kanonischen Eherechtes, des lateinischen wie des orientalischen, sowie der anderen Kirchen und religiösen Bekenntnisse, auch der einzelnen Staaten.

Die erste Auflage geht auf das Jahr 1983 zurück, die dritte erschien im Jahre 1991. Alle drei Auflagen wurden im Kleinformat (12,5 x 18,5 cm) von drei Verlagen aus drei verschiedenen Nationen gemeinsam herausgegeben: Verlagsanstalt Athesia - Bozen, Echter Verlag - Würzburg, Tyrolia Verlag - Innsbruck-Wien. Die dritte Auflage erfuhr durch die Berücksichtigung des im Jahr 1990 promulgierten „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“ eine Bereicherung, besonders was die Abweichungen vom lateinischen Kodex betrifft.

Über die dritte Auflage habe ich damals mit Bezug auf das seelsorgliche Anliegen des Buches geschrieben: „es ist dem A. hoch anzurechnen, dass er sich nicht auf die bloße Darlegung der Vorschriften der kanonischen Gesetzgebung beschränkt, sondern diese in einen breiten theologischen Kontext einordnet (mit nützlichen Hinweisen auf das II. Vatikanische Konzil und das nachkonziliare Lehramt, die das theologische Fundament der kanonischen Normen leicht erkennen lassen), wie auch in einen geschichtlichen und vergleichenden Kontext (unter Berücksichtigung der Tradition der verschiedenen, katholischen und nicht katholischen Ostkirchen), sowie im Zusammenhang mit den entsprechenden konkordatären Bestimmungen und staatlichen Gesetzen (z.B. über die sogenannte „Zivilehe“, einige Ehehindernisse, die zivilen Wirkungen der Ehe). Der A. unterscheidet klar zwischen den verschiedenen, im Einzelfall möglichen Ehesituationen. Er legt einen besonderen Akzent auf jene Rechtsvorschriften, die im geltenden Codex eine Neuheit gegenüber dem früheren Gesetzbuch darstellen. Es entgehen ihm auch die zur Diskussion stehenden Probleme nicht, über die er seinen eigenen Standpunkt vorbringt. Alle diese Aspekte lassen das Buch nicht nur für jene interessant erscheinen, die im seelsorglichen Dienst stehen, sondern auch für die Experten im kanonischen Recht“ (Rezension in *Monitor Ecclesiasticus* 117 [1993] 289-291). Diese Würdigung gilt in gleicher Weise für die gegenwärtige, vierte Auflage.

2. Die vorliegende, bei einem anderen Verlag und in größerem Format (16,5 x 23,5 cm) erschienene Auflage, will vor allem, wie die vorhergehenden Fassungen, eine Orientierungshilfe für die Ehevorbereitung und die Krisenberatung bieten.

Der Text des Buches weist dieselbe Gliederung der Materie auf wie die früheren Auflagen und enthält folgende 15 Kapitel: 1. Grundaussagen über die Ehe; 2. Die Zivilehe; 3. Das Eheversprechen oder Verlöbnis; 4. Ehepastoral - Vorbereitung auf die Ehe; 5. Die Trauungsverbote; 6. Die trennenden Ehehindernisse im Allgemeinen; 7. Die trennenden Ehehindernisse im Besonderen; 8. Die Konsensmängel; 9. Die Ehemillenserklärung; 10. Die kanonische Eheschließungsform; 11. Die Mischehe; 12. Die geheime Ehe; 13. Die Wirkungen der Ehe; 14. Die Trennung der Ehegatten; 15. Die Gültigmachung einer ungültigen Ehe.

Selbst die Aufteilung der einzelnen Kapitel in Paragraphen und die übrigen Unterteilungen sind im Wesentlichen dieselben.

Die Auflage wird jedoch ausdrücklich als „vollständig neu bearbeitet“ angegeben und dies trifft tatsächlich zu. Zu dieser Neubearbeitung hat H.J.F. REINHARDT, Professor des kanonischen Rechts an der Ruhr-Universität Bochum, Dozent desselben Fachgebietes in Münster und Essen, sowie Diözesanrichter in Münster, erheblich - so dass er als zweiter Autor genannt wurde - beigetragen.

Die Neubearbeitung bezieht sich vornehmlich auf folgende Gebiete:

- Es wurde vor allem viel mehr als bisher das Partikularrecht im deutschsprachigen Bereich berücksichtigt, dank dem Beitrag von H.J.F. REINHARDT, der ja, unter anderem, Autor eines praxisorientierten, pastoralen Kommentars des partikularen Eherechtes in Deutschland ist (*Die kirchliche Trauung*, Ehevorbereitung, Trauung und Registrierung der Eheschließung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, Texte und Kommentar, Essen: Ludgerus Verlag 1990, 178 S.).

- Es wurde das Recht der katholischen Ostkirchen stärker einbezogen.

- Es wurde das Thema erweitert und auf den neuesten Stand gebracht, zum Teil auch in beträchtlicher Weise (vgl. z.B. hinsichtlich der Mischehen). Zudem wurden auch die in den Anmerkungen enthaltenen Literaturangaben ergänzt, allerdings nicht immer in wünschenswerter Weise. Da bereits zehn Jahre seit der letzten Auflage vergangen sind, würde man, zumindest in einigen Bereichen, mehrere Angaben erwarten, z.B. was die psychischen Eheunfähigkeiten betrifft (vgl. S. 129-134), denen gegenwärtig eine erhöhte Bedeutung zukommt und deren Verständnis mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist. Es fehlt ein Hinweis auf die neueste Literatur und die in letzter Zeit erlassenen Urteile; nicht einmal die berühmten Ansprachen des Papstes aus den Jahren 1987 und 1988 an die Rota Romana, die in der kanonistischen Literatur reichlich kommentiert werden und in der qualifizierten Rechtsprechung der Rota Romana keine geringere Beachtung finden, werden zitiert.

- Die letzte Auflage war mit drei Anhängen (insgesamt 44 Seiten) ausgestattet, die folgende Themen hatten: 1. Die kommentierte Darlegung des von der Italienischen Bischofskonferenz am 5. November 1990 erlassenen Generaldekretes über die Ehe; 2. Die gesetzliche Regelung der Konkordatshe in Italien; 3. Die Gesetzgebung über die Eheschließung der in Italien anerkannten nichtkatholischen Gemeinschaften. Diese Themen werden jetzt in synthetischer Weise in der systematischen Darstellung des Buches und nicht mehr im Anhang behandelt.



- Statt dessen enthält die gegenwärtige Auflage einen Anhang mit einer von PRADER verfassten Abhandlung von 24 Seiten über das Thema: „Das islamische Eherecht - Ehen mit Muslimen“. Die Ergänzung hat ihren Grund in der erhöhten praktischen Bedeutung dieser Thematik wegen der heutzutage regen Mobilität der menschlichen Gesellschaft und der damit verbundenen tatsächlichen Anwesenheit vieler Menschen verschiedenster Kulturen und Religionen in Mitteleuropa.

- Vom praktischen und verlegerischen Standpunkt her hat das Buch bestimmt dadurch gewonnen, dass die Anmerkungen als Fußnoten und nicht mehr, wie in den vorhergehenden Ausgaben, am Ende des Bandes eingefügt wurden.

Am Anfang des Buches befinden sich ein kurzes Vorwort, ein Inhalts- und ein Abkürzungsverzeichnis. Am Schluss hingegen eine Aufstellung der zitierten Canones (des CCEO, des CIC/1917 und des CIC/1983) sowie ein Sachwortregister.

3. Das vorliegende Werk - das die verschiedensten bei der Ehevorbereitung und der Krisenberatung aufkommenden Probleme berücksichtigt und beträchtliche Besonderheiten im Vergleich zu den anderen in deutscher Sprache zum kanonischen Eherecht erschienenen Kommentaren aufweist - wird sicher für alle die in der Seelsorge (den Pfarreien, den Gerichten, den Diözesankurien, den Eheberatungsstellen) tätig sind, von großem Nutzen sein und ebenso hilfreich für die kirchlichen Rechtsgelehrten.

Zenon GROCHOLEWSKI, Rom

\* \* \*

**60. PREE, Helmuth (Hrsg.), *Gedenkschrift Hans Heimerl*. Tüchow: Verlag 2000, XXI u. 200 S.**

Am 24.10.1995 verstarb der zunächst in Graz, dann in Linz wirkende Kanonist Hans HEIMERL. Der 5. Todestag war für Helmuth PREE, vormals ebenfalls Kirchenrechtler in Linz, derzeit Ordinarius für Kirchenrecht in Passau, Anlass zur Herausgabe einer Gedenkschrift für den Verstorbenen. In dieser Gedenkschrift werden ausgewählte, nach systematischen und rechtshistorischen Gesichtspunkten angeordnete Aufsätze HEIMERLS abgedruckt, die von 1971 an in verschiedenen Zeit- und Festschriften veröffentlicht wurden. Der Herausgeber will mit dieser Sammlung der unverändert abgedruckten Studien dem Verstorbenen ein bleibendes Denkmal setzen, die Erinnerung an ihn wachhalten und seine Gedanken und Impulse der Nachwelt dauerhaft zugänglich machen (S. V). Zugleich will er seinen Dank an Hans HEIMERL zum Ausdruck bringen, mit dem er freundschaftlich verbunden war und mit dem er zwei Monographien gemeinsam herausgegeben hatte, und zwar das „Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien-New York 1983“ und das „Handbuch des Ver-

mögensrechts der katholischen Kirche ..., Regensburg 1993“ (letzteres unter weiterer Mitwirkung von Matthäus KAISER und Bruno PRIMETSHOFER).

Zum Aufbau der Gedenkschrift: Nach Vorwort und Inhaltsverzeichnis folgt eine ausführliche Darstellung der nicht leichten Vita des Verstorbenen, die Bibliographie von Hans HEIMERL und die Wiedergabe der ausgewählten Aufsätze. An dieser Stelle sei kritisch angemerkt, dass weder aus dem Inhaltsverzeichnis noch aus dem Abdruck der Studien hervorgeht, in welchem Jahr sie erstmals erschienen sind. Das muss man sich aus der Bibliographie selbst erschließen. Das Veröffentlichungsjahr aber ist für den Leser wichtig, wenn er den jeweiligen Beitrag zuordnen will (vor oder nach dem CIC/1983 usw.). Ich habe mir die Jahreszahlen über jeden Beitrag geschrieben und verstand die Ausführungen im Zeitkontext besser. Dies am Rande!

Zur Auswahl der Artikel: Vergleicht man die Literaturliste mit der getroffenen Entscheidung für den Wiederabdruck, dann muss man die Auswahl insgesamt sehr befürworten. Vielleicht hätte man zudem aufnehmen können den sehr guten Aufsatz über „Die Familie im Kirchenrecht“ (ThPrQ 130 [1982] 328-339) und jenen über „Die Bindung der Verwaltung an das Gesetz im CIC 1983“ (FS für Carl HOLBÖCK, Wien 1985, 421-443). Ein weiteres: Hans HEIMERLS Publikationen beginnen 1956. Die vorgelegte Auswahl ab 1971 belegt etwas, was der Herausgeber nicht eigens erwähnt, aber auf jeden Fall indirekt hervorragend dokumentiert hat. Im Jahre 1971 wurde Hans HEIMERL laisiert. Ihm wurden die *missio canonica* sowie alle Kirchenämter entzogen. Er musste sich erneut in der Juridischen Fakultät habilitieren und die *venia legendi* für Kirchenrecht erwerben (von 1967 bis 1971 war er bereits Universitätsprofessor für Kirchenrecht in Graz, 1968/69 sogar daselbst Dekan). Was mit der genannten Auswahl indirekt belegt wird, ist, dass Hans HEIMERL, dem es die Kirche nicht leicht machte, in seinen Veröffentlichungen keinen „Bruch“ mit der Kirche erkennen lässt. Vielmehr schreibt er weiter, wie jeder andere Kirchenrechtler, der sein Fach liebt, engagiert, mit Augenmaß, pastoral orientiert, positiv kritisch und sachorientiert. Das ehrt den Verstorbenen. Den Nachweis dazu erbracht zu haben, ehrt den Herausgeber.

Zu den Artikeln im einzelnen: Die ersten drei (bzw. vier) Aufsätze sind Grundfragen des Kirchenrechts gewidmet. Es beginnt mit einem umfangreicheren Beitrag aus dem Jahre 1974 mit dem Titel „Grundordnung und Normengefüge im Katholischen Kirchenrecht“. Anlass war seinerzeit die Diskussion um die *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. HEIMERL konzentriert sich in diesem Artikel auf das der kirchlichen Rechtsordnung vorgegebene *ius divinum*, d.h. auf jene in der Offenbarung enthaltenen Stiftungsnormen, die die Gestalt der Kirche, ihren Sendungsauftrag und ihr Gemeinschaftsleben betreffen. In der historischen Konkretisierung erfährt das *ius divinum* stets Bedingtheiten. Im einzelnen geht HEIMERL diesem Aspekt nach und prüft unter

dem Primat des *ius divinum* als Grundordnung der Kirche das positiv festgelegte *ius ecclesiasticum*, das Gewohnheitsrecht, die allgemeinen Rechtsprinzipien, die Themen Gesetzgebung und Gesetzgeber (gesamtkirchlich und teilkirchlich) sowie die verschiedenen Funktionen der Kirchengewalt.

Gleichsam nahtlos schließt sich der folgende Beitrag aus dem Jahre 1973 (Titel „Einige formale Probleme des postkonziliaren allgemeinen Rechts“) an. Es geht in diesem Artikel um die nach wie vor zentralen Fragen der Dezentralisierung der Gesetzgebung, der Hierarchie und der formalen Qualität der Normen.

Der CIC von 1983 wurde von zahlreichen Kanonisten vorgestellt und gewürdigt, so auch von Hans HEIMERL, hier in einem Beitrag von 1984 mit dem Titel „Der neue Codex Iuris Canonici - Möglichkeiten und Probleme“. Nach einer insgesamt positiv ausfallenden Gesamtbeurteilung geht HEIMERL in der Detailbearbeitung auf folgende Themen näher ein: Grundrechte, Partikularrecht, Eherecht und Organisationsformen der Pfarrei (Leitung, Rechtsstellung der Pfarrangehörigen, Pfarrgemeinderat, pfarrlicher Vermögensrat, Mitwirkung bei der Pfarrbesetzung). In allen genannten Neukonzeptionen sieht HEIMERL „genügend Möglichkeiten, die fruchtbar im Rechtsleben der Kirche verwirklicht werden und ihrer Entwicklung Impulse geben können“ (S. 73).

Zu den Artikeln, die sich mit den Grundfragen des Kirchenrechts befassen, kann man auch den folgenden Aufsatz zum Thema „Menschenrechte und Christenrechte“ aus dem Jahre 1991 zählen. HEIMERL zeichnet in einem geschichtlichen Überblick das schwierige Verhältnis Menschenrechte und kirchliche Einstellung zu ihnen auf. Eigentlich und inhaltlich entsprechen die Freiheitsrechte dem christlichen Menschenbild. Sie sind Zeichen der Würde des Menschen, die sich aus der Gottebenbildlichkeit ableiten. Der Kontext der Proklamation der Menschenrechte aber (Aufklärung, Rationalismus, Auseinandersetzung mit dem Absolutismus usw.) machte es der Kirche schwer, sich zu den eigenen Wurzeln zu bekennen. Dies erfolgte erst spät, nachhaltig und offensiv schließlich auf dem 2. Vatikanischen Konzil (LG, GS und DH). Konkrete Gestalt nahm die Anerkennung u.a. in der Umschreibung von fundamentalen Christenrechten im CIC an. HEIMERL analysiert sie, ihre Fundamentalität und ihre Umsetzung im CIC selbst. Zu Recht stellt er beim Thema Religionsfreiheit und ihre Anerkennung noch Desiderate fest, hier vor allem bei der gebliebenen Strafe der Exkommunikation für Glaubensdelikte (c. 1364 § 1 CIC), die nach HEIMERL „nicht nur die Feststellung des Faktums der Trennung von der Kirche“ (bedeutet), „sondern auch eine Kirchenstrafe“ (S. 86).

Nach diesen Beiträgen zu Grundfragen des Kirchenrechts folgen Artikel zu Einzelaspekten. Zunächst schließt ein Aufsatz an über „Die Funktion des Bischofs für die Leitung der Gesamtkirche“, ein damals wie heute hoch aktuelles Thema. HEIMERL geht die gestellte Frage zunächst rechtshistorisch an. Er zeigt eine kontinuierliche Entwicklung dieses Verantwortungsbewusstseins der Ein-

zalbischöfe für die Gesamtkirche von der apostolischen Zeit bis zum Hochmittelalter auf, das in dieser Frage gleichsam einen Gipfelpunkt darstellt. Der wachsende römische Zentralismus, die Spaltung von der Ostkirche und andere Faktoren leiten eine Gegenentwicklung ein. Der Diözesanbischof wird auf die Ortskirche reduziert. Erst das 2. Vatikanische Konzil eröffnet wieder den Blick für die Gesamtverantwortung aller Bischöfe (wie aller Getauften) für die Gesamtkirche. Das Bischofskollegium wird als theologische Größe erkannt und umschrieben. Den Texten ist zu erschließen die göttliche Einsetzung dieses Bischofskollegiums (S. 114). HEIMERL reflektiert die anstehende Frage im Hinblick auf die Kirchengewalt (Papst - Bischofskollegium), auf die neuen Organe der Kirchenverfassung (Bischofssynode, Bischofskonferenz) und bezieht dabei die Gesamtverantwortung des ganzen Volkes Gottes ein. Dieser 1971 geschriebene Beitrag ist auch heute noch aktuell.

Nach einem Aufsatz über „Diözesane Gremien der Vermögensverwaltung in Österreich“ von 1990, in der sich HEIMERL für eine Verbindung der diözesanen Verwaltungsgremien (Vermögensverwaltungsrat, Diözesankirchenrat u.a.) ausspricht, folgen zwei Artikel aus dem Sakramentenrecht, und zwar zunächst zum Thema „Erstbeichtalter und Beichtfreiheit“ (1979). In diesem Beitrag stellt HEIMERL sehr differenziert und pastoral fundiert Anfragen an das 1971 erfolgte römische Urgieren der Reihenfolge Erstbeichte - Erstkommunion. Der zweite Aufsatz ist dem schwierigen Thema „Sakramentenempfang für Wiederverheiratete“ (1971) gewidmet. Nach Darlegung der bekannten Problematik und der differenzierten Rechtslage des CIC/1917 (c. 855 § 1), ringt er als Kanonist um einen richtigen Weg vertretbarer Pastoral. Seine Erkenntnis: „Ein Ausweg ist wohl nur in der Bildung des öffentlichen Bewußtseins über die Würde des Gewissens und die Begrenztheit des Gesetzes zu finden“ dürfte auch heute noch richtig sein.

Von Interesse für die Leserinnen und Leser dieser Zeitschrift ist auch der folgende Beitrag, der den Titel trägt „Für und wider den Sinn kirchlicher Eheprozesse“ aus dem Jahre 1992. Zunächst stellt HEIMERL die Autoren (und ihre Begründungen) vor, die bereits seit Jahrzehnten für die Abschaffung der kirchlichen Gerichte in der bestehenden Form eintreten (St. KELLEHER, J. BERNHARD, P. HUIZING). Dann zeigt er die inzwischen erfolgten Verfahrensverbesserungen auf und hebt die bleibende Bedeutung der kirchlichen Ehegerichte hervor (Recht auf Klärung des eigenen Personenstandes der Betroffenen, Schutz des Wertes der Ehe für die kirchliche Gemeinschaft, Bemühen um Übereinstimmung von *forum internum* und *forum externum*). Ebenso votiert er für Veränderungen: bessere Qualifizierung des Gerichtspersonals, Verkürzung der Verfahren und Herausnahme des Eheprozesses aus dem Streitverfahren (damit Änderung der als unpassend empfundenen Terminologie). Angesichts der hohen Zahl gescheiterter Ehen spricht sich HEIMERL - wie gesagt - einer-

seits für die Beibehaltung und Verbesserung der kirchlichen Eheprozesse aus, fordert aber zudem eine breiter angelegte, „vor Ort“ (Pfarrebene) vernetzte Ehe- und Familienpastoral. Hierzu legt er ein konkretes „Beratungsmodell“ vor, das auf ein Miteinander von Beratung und Eheprozess angelegt ist.

Den Abschluss der ausgewählten Aufsätze bildet ein Artikel aus dem Jahre 1985 mit dem Titel „Der hierarchische Rekurs (cc. 1732-1739 CIC)“. In ihm werden die einzelnen Schritte einer Beschwerde gegen kirchliches Verwaltungshandeln subtil dargelegt. Abgehandelt werden u.a. auch die interessanten Fragen „Schadensersatz“, „Rekurs gegen Dekrete von dem Bischof unterstehenden Personen“, „Rekurs in Gemeinschaften des geweihten Lebens“ und das Thema „Schlichtungsstelle“. Der Schlusssatz seines Aufsatzes ist ein Appell, der hier - weil weiterhin angebracht - wörtlich zitiert werden soll: „Überdies sollte das doch weitgehend reife Konzept partikularer kirchlicher Verwaltungsgerichte nicht dauernd ad acta gelegt, sondern je nach Bewährung des neugeordneten hierarchischen Rekurses aktualisiert werden“ (S. 200).

Die erneut abgedruckten Aufsätze von Hans HEIMERL geben einen guten Einblick in das Denken und Fühlen eines verantwortlichen und pastoral engagierten Kanonisten mit großer Fachkompetenz. Sie spiegeln zugleich die aktuellen Themen der letzten Dezennien wider, mit denen sich Kirchenrechtler auseinandergesetzt haben und auch weiterhin tun müssen. Hingewiesen sei auf die Gesamtbibliographie, abgedruckt zu Beginn der Gedenkschrift, von denen die hier besprochenen Beiträge nur einen Auszug darstellen. Diese Gedenkschrift ehrt den Verstorbenen, aber auch den Herausgeber. Gratulor!

Heinrich J.F. REINHARDT, Bochum

\* \* \*

**61. PRODI, Paolo / REINHARD, Wolfgang (Hrsg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*. (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Bd. 16) Berlin: Duncker & Humblot 2001. 452 S.**

In dem vorliegenden Sammelband, der die deutsche Übersetzung des italienischen Originals „Il concilio di Trento e il moderno. Bologna: Il Mulino 1995 (Annali del'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 45)“ darstellt, wird der Versuch unternommen, das Konzil zu Trient in die fundamentale religiöse, kulturelle und politische Bewegung einzugliedern, die im 16. und 17. Jahrhundert alle europäischen Gesellschaften erfasste. Darüber hinaus werden die Schnittpunkte der Entstehung des modernen Staates und der Wandlung der Kirchenstrukturen mit der Entstehung der Territorialkirchen lokalisiert. Die Beiträge des Tagungsbandes (Ergebnisse einer Studienwoche des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts vom 11. bis 15.9.1995 in Trient aus Anlass der 450. Wiederkehr des Jahrestages des Beginns des Konzils zu Trient im

Jahr 1545) befassen sich mit verschiedenen Aspekten der Konfessionalisierung und stellen die Frage nach der Bedeutung der Modernisierung durch die vom Konzil zu Trient ausgehenden Reformimpulse.

Zu diesem Zweck haben die Herausgeber Paolo PRODI, Professor für Moderne Geschichte an der Universität Bologna und Direktor des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, (S. 7-22) und Wolfgang REINHARD, Professor für Moderne Geschichte an der Universität Freiburg/Br., (S. 23-42) beinahe provokatorisch einige Paradigmen zur Deutung der modernen europäischen Geschichte eingeführt: Modernisierung, Rationalisierung, Individualisierung und Sozialdisziplinierung. Die 16 nachfolgenden Beiträge des Tagungsbandes setzen sich mit diesen Paradigmen auseinander: Sie akzeptieren, diskutieren und verwerfen sie:

Konrad REPGEN (Bonn) befasst sich mit dem Verhältnis von Reich und Konzil in den Jahren 1521 bis 1566 (S. 43-77). Umberto MAZZONE (Bologna) analysiert die Versammlungs- und Kontrolltechniken des Konzils (S. 79-106). Louis CHÂTELLIER (Nancy) untersucht die Erneuerung der Seelsorge und die Gesellschaft nach dem Konzil (S. 107-124) und stellt fest, dass die vom Konzil gewollte durchgreifende Reform der Pastoral erst in den nachfolgenden zwei Jahrhunderten umgesetzt werden konnte. Klaus GANZER (Würzburg) geht der Frage nach, ob das Konzil Antrieb oder Hindernis für die Kirche in der Neuzeit war (S. 125-146); in diesem Zusammenhang verweist er auf die Klärungen und Erneuerungen des Konzils, stellt aber auch fest, dass das Tridentinum von den Begrenzungen und Ängsten seiner Zeit geprägt war und daher auch Neuentwicklungen blockierte.

Der Neuorganisation der Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat ist der Beitrag von Wolfgang BRÜCKNER (Würzburg) gewidmet (S. 147-174). Adriano PROSPERI (Pisa) beschäftigt sich mit der Beichte und dem Bereich des Gewissens (S. 175-198). Einige Untersuchungsansätze zum Verhältnis von Recht und Theologie in der Neuzeit will der kurze Beitrag von Miriam TURRINI (Sassari) geben (S. 199-205 mit Literaturverzeichnis S. 206-210); konkret finden sich hier Anmerkungen zu Unterscheidungen der Zuständigkeitsbereiche zwischen Kirche und Staatsgewalt, aber auch zum Verhältnis von *forum externum* und *forum internum*.

Giancarlo ANGELOZZI (Bologna) befasst sich mit dem Verbot des Duells durch die Kirche und der entgegengesetzten Adelsideologie (S. 211-240). Der Beitrag von Peter BURSCHEL (Freiburg/Br.) ist der Bedeutung der Heiligenverehrung in der nachtridentinischen Sicht gewidmet (S. 241-260). Zwei Beiträge haben unterschiedliche Aspekte der Pastoralvisitation zum Gegenstand: Angelo TURCHINI (Mailand) diskutiert die Visitation als Mittel zur Leitung des Territoriums (S. 261-298), während Cecilia NUBOLA (Trient) die Visitationen zwischen Kirche und Staat im 16. und 17. Jahrhundert untersucht (S. 299-324).

Anne CONRAD (Hamburg) geht der Frage nach, ob das Konzil in Bezug auf die Stellung der Frau eine positive Entwicklung brachte und stellt fest, dass dies grundsätzlich nicht der Fall gewesen sei (S. 325-342).

Mit den Aussagen des Konzils über die Ehe (S. 343-380) befasst sich Gabriella ZARRI (Florenz). Sie zeigt auf, dass sich die Konzilsväter der Notwendigkeit eherechtlicher Regelungen durchaus bewusst waren. Vor allem die Probleme der klandestinen Ehen und die Abgrenzung der gültigen Ehe vom Konkubinat bedurften sachgerechter Regelungen. Als die Konzilsväter ihre Beratungen aufnahmen, war die Desakramentalisierung der Ehe in den Ländern der Reformation bereits gegeben. Das Tridentinum befasste sich im Rahmen der Sessio XXIV am 11.11.1563 mit dem Sakrament der Ehe (DS 1797-1812). Die Verfasserin verweist auf eine Aussage des kirchlichen Kompetenzanspruchs über die Ehe, der zwar nicht mehr die heutige Rechtslage widerspiegelt, aber deutlich vor Augen führt, dass die kirchliche Ehejurisdiktion keine Erfindung des 20. Jahrhunderts ist: „Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos: anathema sit“ (c. 12: DS 1812). Durch das Dekret *Tametsi* vom 15.11.1563 wurde die verpflichtende Eheschließungsform zur Vermeidung klandestiner Ehen eingeführt (DS 1813-1816). Die Verfasserin zeigt auf, dass die tridentinischen Reformen in der Folgezeit nicht verhindern konnten, dass die Zuständigkeit über die Ehe für das *forum externum* vor allem vom Staat beansprucht wurde, während der Kirche (faktisch nur) die Zuständigkeit für das *forum internum* blieb.

Volker REINHARDT (Freiburg/CH) hat sich mit der Frage des Verhältnisses des Konzils zu den Naturwissenschaften befasst und nennt die als Paradigma verstandene Kontroverse zwischen Robert BELLARMIN und GALILEI (S. 381-394). Carlo PONI (Bologna) untersucht die polemische Theologie des Tommaso BOZIO auf dem Hintergrund der Begriffe Ökonomie, Wissenschaft, Technologie und Gegenreformation (S. 395-426).

Wie das Konzil von den Kanonisten des 18. und 19. Jahrhunderts verstanden wurden, kann man dem Beitrag von Romeo ASTORRI (Mailand) entnehmen (S. 427-452). Der Verfasser referiert die Ausführungen zeitgenössischer Kanonisten (RUFFINI, FRIEDBERG, FALCO, GASAPRRI, STUTZ, LAURENTIUS, SCHARNAGL, WERNZ, CAVAGNIS, Ferdinand WALTER, AICHNER, NASONI, BOUIX, PHILLIPS, VERING, SANTI, DE ANGELIS, LOMBARDI). Nach einleitenden Bemerkungen befasst sich ASTORRI mit der Bedeutung von Kodifikationen und den Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Breiten Raum nehmen die Ausführungen zum synodalen Element ein, konkret zu Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen; der Verfasser behandelt hier das Fundament der Partikularsynodalität, die Kompetenz der Partikularkonzilien, die Frage der päpstlichen *recognitio* der Beschlüsse und die Problematik der Bischofskonferenzen.

ASTORRI beendet seinen Beitrag mit Ausführungen zur bischöflichen *potestas* und zum Gewohnheitsrecht.

Durch den vorliegenden Sammelband wird eine Studienwoche dokumentiert, die nicht nur unter kirchengeschichtlichem Gesichtspunkt interessante Beiträge enthielt. Aus kanonistischer Sicht sind hier vor allem der Beitrag von Gabriella ZARRI über die Aussagen des Tridentinums zur Ehe und der rechtsgeschichtliche Beitrag von Romeo ASTORRI zu nennen.

Im Rahmen einer Rezension zum eingangs angeführten italienischen Original hatte der Rezensent abschließend bedauert, „daß die ursprünglich auf deutsch verfaßten Artikel von BRÜCKNER, BURSCHEL, CONRAD, GANZER, W. REINHARD, V. REINHARDT und REPGEN dem nicht der italienischen Sprache mächtigen deutschen Leser verschlossen bleiben“ (AfKRR 169 [2000] 290-292, 292). Das vorliegende Werk schließt diese Lücke und geht noch darüber hinaus, insofern es dem deutschen Leser auch Übersetzungen der ursprünglich auf Italienisch verfassten Beiträge bietet.

Elmar GÜTHOFF, Würzburg

\* \* \*

**62. QUADRIO, Assunto / CLERICI, Anna Marina / SIMIONATO, Marzia (Hrsg.), *Psicologia e Problemi Giuridici*. (Prospettive di Psicologia Giuridica, vol. 2) Milano: Giuffrè Editore 2000. X u. 461 S., ISBN 88-14-07996-X.**

Die vorliegende zweite Auflage des Buches ist umfassender als die erste. Sie bietet dem Leser nicht nur einen theoretischen Beitrag, der gegenüber der Erstauflage umfangreicher gestaltet wurde, sondern auch eine neue, interdisziplinäre Reflexion über die konkrete Abwicklung des Prozesses und die unterschiedlichen Rollen der daran beteiligten Personen. Herausgeber sind der Ordinarius für Sozialpsychologie und Psychologie für Juristen an der katholischen Universität Sacro Cuore in Mailand sowie zwei Mitarbeiterinnen, die Psychotherapeutin Anna Marina CLERICI und die Strafanwältin Marzia SIMIONATO.

Einige Beiträge sind den klassischen Themen der gerichtlichen Psychologie gewidmet und wurden für die zweite Auflage nicht geändert, während andere auf Grund der erweiterten Thematik des Buches völlig neu bearbeitet wurden. Im Gegensatz zur ersten, theoretisch ausgerichteten Auflage geht es der zweiten Auflage mehr um die Darlegung der praktischen Anwendung dieser Theorien und die Reflexion darüber anhand der konkreten Erfahrung des Prozesses, als Frucht der Zusammenarbeit zwischen den Vertretern der Rechtswissenschaft - Richter und Anwälte - und den psychologischen und psychiatrischen Sachverständigen.



Im ersten Teil werden in Bezug auf die Klärung des Begriffs „Norm“ drei unterschiedliche theoretische Ansätze vorgestellt, die jeweils aus einer psychologischen Schule hervorgehen: 1) kognitive Psychologie; 2) Psychoanalyse; 3) Sozialpsychologie. Der zweite Teil des Bandes setzt sich mit dem Prozess als sozialem Spiel nach der Definition von HUIZING auseinander, in dem es fixe Rollen gibt (Richter, Staatsanwalt, Anwälte und Psychologen), deren genaue Einhaltung erst das zum Gelingen notwendige Zusammenwirken ermöglicht.

Der erste Beitrag von Assunto QUADRIO (S. 3-20) klärt den Unterschied zwischen der Rechts-Psychologie und der Gerichtspsychologie. Trotz anfänglicher Unterschiede entwickelt sich der Begriff „Rechtspsychologie“ zu einem Synonym für die Gerichtspsychologie. Der beste psychologische Sachverständige ist nicht notwendigerweise der gebildetste, nicht einmal jener mit der längsten Berufserfahrung, sondern jener, der fähig ist, die erworbenen Kenntnisse auf eine den einzelnen Situationen möglichst angepasste Art und Weise zu verwenden.

Der zweite Beitrag, von Suzanne HALLER (S. 21-78), ist den Ursprüngen und der Bedeutung der Begriffe „Norm“ und „Gerechtigkeit“ gewidmet. Vom statistischen Standpunkt aus betrachtet bezeichnet „Norm“ einen Mittelwert messbarer Phänomene. Immer häufiger wird der Begriff „Norm“ jedoch als das verstanden, was in einer bestimmten Gesellschaft oder in einer bestimmten Gruppe als üblich und geziemend erscheint und dessen Beobachtung keinen Tadel oder Bestrafung erwarten lässt. Damit wird der Begriff „Norm“ zum Synonym für Regel. Die Autorin geht weiter auf die Vermittlung und die Kontrolle des Normbegriffs sowie die Entwicklung der Normbeobachtung von Seiten der Kinder ein. Behandelt wird auch das Verhältnis zwischen Recht und gesetzlicher Norm.

Der dritte Beitrag von Anna Marina CLERICI (S. 79-108) präsentiert die psychoanalytische Betrachtungsweise von Normen, Regeln und Gesetzen, welche weitgehend auf der Psychoanalyse von FREUD aufbaut. Anhand von dessen berühmtem Buch „Totem und Tabu“ wird den Ursprüngen der Verbote in der Gesellschaft nachgegangen und ein Überblick über die Entwicklung der psychoanalytischen Betrachtungsweise dieser Frage nach dem Tode FREUDS geboten. Der vierte Beitrag von Alessandro VITALE (S. 109-146) handelt von der sozialen Konstruktion des Gesetzes als psychologischer Notwendigkeit. Er stellt die interessante Theorie des im Westen wenig bekannten russischen Psychologen Lev JOSIFOVICH PETRAZHICKIJ (1867-1931) zum Gesetz als psychische Erfahrung vor.

Nach diesen einleitenden Beiträgen wird, immer noch im ersten Teil, die Aufmerksamkeit auf psychologische Aspekte des Strafrechts gerichtet. Suzanne HALLER (S. 147-172) analysiert im fünften Kapitel die psychologischen Aspekte der Kriminalität, insbesondere deren Klassifizierung und deren Ursä-



die Fähigkeit zum Vernunftgebrauch und zur entsprechenden Willensbildung so sehr einwirkt, dass diese ausgeschlossen oder zumindest verringert wird. Immer deutlicher wird gegenwärtig die normative Identität des Begriffs der Schuldfähigkeit betont, ohne dass dabei dessen empirische Natur geleugnet würde. Die Definition des Begriffs der Schuldfähigkeit gehört in den Bereich des Strafrechts und es steht nicht dem Psychologen zu, den Inhalt dieses Begriffs zu erklären. Damit wird die letztlich entscheidende Kompetenz des Richters für die Feststellung der Schuldfähigkeit betont, der seine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft übernimmt, in deren Namen er Recht spricht.

Schließlich werden auch jüngste Gutachten und Entscheidungsbegründungen von Gerichten in Strafverfahren analysiert, die in der Presse großes Echo hervorriefen. Dabei wird der Verlust der Klarheit und Eindeutigkeit der begrifflichen Kriterien in Bezug auf die Schuldfähigkeit im Allgemeinen und die Geisteskrankheit im Besonderen deutlich, die ständig in Entwicklung sind, und von den Vertretern der Wissenschaften immer wieder neu interpretiert werden. Es ist bekannt, dass sich je nach zeitbedingten Umständen und Kultur der Begriff der Normalität ändert. Die einzelnen Völker verfügen über einen unterschiedlichen Grad an Toleranz gegenüber abweichendem Verhalten. Zur Feststellung dieser Grenze tragen nicht nur kodifizierte Normen, sondern auch moralische Regeln, Gewohnheiten usw. bei. Die radikalsten Vertreter der Rechtswissenschaft verlangen gegenwärtig sogar die Abschaffung der traditionellen Unterscheidung zwischen zurechnungsfähigen und nicht zurechnungsfähigen Individuen, da allen Straftätern eine gewisse Fähigkeit zu verstehen und zu wollen zuerkannt werden muss. Dementsprechend tendieren sie zu einer ähnlichen Behandlung von psychisch gesunden und psychisch kranken Tätern. Besonders wird auf die Minderjährigen und die Beurteilung von deren psychologischem Reifegrad und das Gesetz von 1988, welches den Strafprozess gegen Minderjährige regelt, eingegangen.

Das 7. Kapitel ist ebenso von kirchenrechtlichem Interesse. Es wurde von Patrizia CASTELLANI und Daniela PAJARDI (S. 209-302) verfasst und beschäftigt sich mit den psychologischen Aspekten der Zeugeneinvernahme. Die Zeugenaussagen gehörten historisch betrachtet zu den ersten Themen der Gerichtspsychologie. Das Interesse der Psychologie hängt vor allem damit zusammen, dass in der Situation der Zeugeneinvernahme die menschliche Persönlichkeit zutiefst mit all ihren Komponenten, im kognitiven, affektiven und beziehungs-mäßigen Bereich zum Tragen kommt. Untersucht wird im Besonderen die Dynamik der menschlichen Informationsverarbeitung, die in den folgenden Schritten abläuft: Wahrnehmung, Bewahrung im Gedächtnis, Erinnerung an die Information durch Wiedergewinnung aus dem Gedächtnis. Das Kurzzeitgedächtnis behält die Informationen getreu der Wahrnehmung nur für 4 bis 20 Sekunden. Das Langzeitgedächtnis ist hingegen praktisch unbegrenzt ausdehn-

bar. Man nimmt an, dass dieses Gedächtnis unzerstörbar ist, und dass lediglich auf Grund eines Fehlers beim Wiedergewinnungsprozess und bei gleichzeitiger Erinnerung an spätere Informationen eine Verfälschung möglich ist. Das Langzeitgedächtnis ermöglicht eine bessere Aufbereitung als jene des Kurzzeitgedächtnisses. Analysiert wird die Perzeption eines Ereignisses, deren Genauigkeit von der Zeitdauer beeinflusst wird, welche jemand einem Stimulus ausgesetzt war. Sie muss ausreichend, d.h. wenigstens 20 Minuten lang sein, damit die Wahrnehmung korrekt erfolgen kann. Die Faktoren, welche auf den Zeugen einwirken, nehmen einen wichtigen Platz ein. Besonders der emotionelle Zustand, der im Subjekt im Augenblick der Wahrnehmung gegeben ist, erscheint von Bedeutung. Handelt es sich dabei um eine Stress-Situation, dann wird der Aufmerksamkeitsbereich eingeschränkt und auf lediglich wenige Details konzentriert, was zu einer Verschlechterung der Genauigkeit der Wahrnehmung führt. Außer dem emotionalen Zustand wirken auch frühere Kenntnisse und Erfahrungen des Zeugen ein und können die Wahrnehmung des Ereignisses oder der Personen beeinflussen, denen dabei die zentrale Rolle zukommt. Diese Kenntnisse befinden sich im semantischen Gedächtnis in Form von Schemata als organisierte Strukturen von Daten, die sich auf Personen, Objekte oder Ereignisse beziehen, welche im Geist auf der Grundlage früher gemachter Erfahrungen rekonstruiert werden, und die ihm bei der Interpretation der Wirklichkeit helfen. Dann wird auf die einzelnen Elemente des Gedächtnisses eingegangen: das visuelle Gedächtnis, das auditive Gedächtnis, das olfaktorische Gedächtnis sowie das emotionelle Gedächtnis.

Die Autorinnen geben nützliche psychologische Hinweise zur Zeugenbefragung, die sich von der freien Nacherzählung unterscheidet. Letztlich geht es um ein geleitetes Hervorbringen von Daten aus der Erinnerung. Die Möglichkeit, dass der Zeuge korrekt und ausführlich jene Informationen wiedergibt, über die er verfügt, hängt zu einem großem Teil von der Qualität der Fragen ab, die ihm gestellt wurden. Die Suggestivfragen erreichen eine besonders stark beeinflussende Wirksamkeit, wenn sie sich nicht auf eine objektive Gegebenheit beziehen, sondern auf die Charakteristik einer Person: „Hatte der Ehemann nach seiner Trennung von der Ehefrau weitere Zornanfälle?“ Der Einfluss der suggestiven Fragen ist zum großen Teil auf die Tendenz rückführbar, dass vom Zeugen jene Informationen als wahr betrachtet werden, die vom Vernehmungsrichter als wahr vorausgesetzt werden. Die Verwendung besonderer Techniken, wie etwa des so genannten Lügendetektors in den USA ist für die kirchlichen Gerichte nicht von Belang. Auch im kanonischen Bereich brauchbar sind hingegen die Hinweise zur Beurteilung des Verhaltens des Zeugen, seiner Redeweise und seiner nichtverbalen Kommunikation gegenüber dem Vernehmungsrichter. Der Frage nach der Sicherheit, mit der ein Zeuge die Fragen beantwortet wird besonders im US-amerikanischen Rechtssystem eine zentrale Bedeutung zugemessen. Danach wird die Glaubwürdigkeit eines

Zeugen wesentlich mitbeurteilt. Die Gewissheit wird nach dem Verhalten des Zeugen bei der Vernehmung und der Art und Weise der Vermittlung der eigenen Version der Fakten und der eigenen Kenntnis der betreffenden Person vermittelt. Für die Bewertung der Zeugenaussage erscheinen besonders die innere Kohärenz und äußere Kohärenz, als Vereinbarkeit mit den Aussagen anderer Parteien oder Zeugen verstanden, von Bedeutung. Vor allem bei Minderjährigen und Betagten ist für die Beweiswürdigung eine Kenntnis des Alters der vernommenen Parteien oder der Zeugen von Bedeutung.

Der zweite und wesentlich knapper gehaltene Teil des Bandes beschäftigt sich mit dem Prozess als sozialem Spiel. Anna Maria CLERICI (S. 303-324) legt die Spieltheorie von HUIZING dar und wendet sie vom psychologischen Gesichtspunkt auf den Prozess als sozialen Spiel an. In diesem Zusammenhang widmet sich Luigi LANZA (S. 325-352) der Rolle des Richters in diesem Spiel, Bertolé VIALE (S. 353-362) der Rolle des Staatsanwaltes im Strafprozess. Patrizia PATRIZI handelt vom Angeklagten als der Gestalt, welcher im Prozess die Hauptrolle zukommt. Lara BENETTI und Marzia SIMIONATO (S. 373-390) widmen sich dem Anwalt und streichen die Notwendigkeit einer Vertrauensbeziehung zwischen dem Verteidiger und seinem Klienten hervor.

Im dritten und kürzesten Teil analysieren Elena ZUCCHI, Cristina GUERRA und Francesca BONANOMI (S. 391-422) die gesellschaftliche Wahrnehmung der Mitverantwortung des Opfers für die Straftat. Die Frage von dessen Mitschuld durch Provokation wird anhand konkreter Fälle und Statistiken dargelegt. Silvia BELOTTI (S. 423-461) geht dann vom soziologischen Standpunkt auf die Theorien über die Grundlagen der Strafgewalt und die Funktion der Strafe ein.

Die spärlich gehaltenen Literaturangaben finden sich bei allen Beiträgen nach amerikanischem System in Klammern mit Autor und Jahr. Am Ende jedes Beitrags wurde die Literaturliste abgedruckt. Der Band zeichnet sich durch eine allgemein verständliche, leicht und schnell zu lesende Sprache aus. Er ist didaktisch gut aufgebaut und an Studenten der Rechtswissenschaft und der Psychologie auf Grund der Themenauswahl und der Darlegungsweise gerichtet. In den einzelnen Beiträgen geht es mehr um einen Überblick zu den behandelten Fragen als um wissenschaftliche Details. Das Buch ist mehr als Ausgangspunkt gedacht, als Wegweiser mit Literaturangaben für die weitere Vertiefung. Die Herausgeber verfügen über eine umfangreiche praktische Erfahrung im Bereich des Gerichtswesens und der Gerichtspsychiatrie. Aufbau, Themenauswahl und das Fehlen eines Autoren- und Sachverzeichnisses machen die didaktische Ausrichtung deutlich. Es ist nicht als Nachschlagewerk für den Gebrauch durch die kirchlichen Gerichte geeignet. Nützlich ist es jedoch für die persönliche Lektüre und die vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus bestimmt etwas ungewohnte Sicht einiger mit allen Gerichtsprozessen ver-

bundener Probleme. Der zweite und der dritte Teil sind abwechslungsreich zu lesen, für den Eheprozess jedoch nahezu bedeutungslos.

Nützlich ist hingegen der im Band sehr verständlich und klar dargelegte Beitrag der gerichtlichen Psychologie zur Klärung der Geschäfts- und letztlich auch Ehefähigkeit sowie die psychologischen Überlegungen zur Beweiswürdigung. Gerade im letztgenannten Bereich werden die Erkenntnisse der psychologischen Wissenschaften von Seiten der kirchlichen Richter zu wenig berücksichtigt. Hier leistet der vorliegende Band eine wertvolle Hilfe, da er in einer klaren, leicht fasslichen Sprache den notwendigen Überblick bietet und verhindert, dass man sich als Anwalt, Bandverteidiger oder Richter in einer Fülle schwer verständlicher Details verliert.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

**63. RAES, Alphonse, *Il matrimonio, la sua celebrazione e spiritualità nelle Chiese di Oriente.* (Matrimonio, Famiglia e Pastorale 2) Siena: Edizioni Cantagalli 2000. 240 S., ISBN 88-8272-039-X.**

Der renommierte belgische Liturgiewissenschaftler Alphonse RAES SJ (1896-1983)<sup>1</sup>, Professor, Bibliothekspräfekt und Rektor des Pontificium Institutum Orientalium Studiorum in Rom, Konsultor der Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus und Präfekt der Biblioteca Apostolica Vaticana, hat neben der Arbeit an seinem Lebenswerk, der kritischen Edition der *Anaphorae syriacae*, zahlreiche liturgiewissenschaftlich-ostkirchenkundliche Beiträge sowie zwei Bücher veröffentlicht, die zu theologischen „Klassikern“ geworden sind: eine Einführung in die östliche Liturgie (RAES SJ, Alphonsus, *Introductio in liturgiam orientalem*. Romae: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1947; <sup>2</sup>1962) und eine unter Beteiligung mehrerer Mitarbeiter (Dom Emmanuel LANNE, Dom Basile MERCIER und Joseph-Marie SAUGET) entstandene Textsammlung zur Feier und zur Spiritualität der Ehe in den Kirchen des Ostens (RAES SJ, Alphonse, *Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient.* [Collection Irénikon] Chevetogne: Éditions de Chevetogne 1959). Von der zuletzt genannten Publikation ist nun die anzuzeigende italienische Übersetzung erschienen.

---

<sup>1</sup> Vgl. SAUGET, Joseph-Marie, Bibliographie du R. P. Alphonse Raes, s.j. (14.8.1896 - 25.6.1983): *Orientalia Christiana Periodica* 50 (1984) 5-17; SAUGET, Joseph-Marie, Le Révérend Père Alphonse Raes, SJ, préfet de la Bibliothèque Vaticane, 1962-1971: BOYLE, Leonard E. u.a. (Hrsg.), *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, Bd. I. (Studi e testi, Bd. 329) Città del Vaticano 1987, 127-146; DUPUY, Bernard, *In memoriam. Deux éminents historiens des Églises orientales: Alphonse Raes (1896-1983) et Michal Lacko (1920-1982): Istina* 33 (1988) 34-39, 34-37.

In deren Vorwort („Prefazione“; S. 5-8) empfiehlt Monsignore Renzo BONETTI, einer der beiden Herausgeber der Reihe „Matrimonio, Famiglia e Pastorale“, dass die lateinische Kirche sich in ihrer Lehre vom Sakrament der Ehe und bei der Feier der Eheschließung stärker vom theologisch-pneumatologischen und liturgischen Reichtum der Kirchen des christlichen Ostens beschenken lassen sollte. Der Übersetzer und zweite Reihenausgeber, Lamberto CROCIANI OSM, legt in seiner Einführung in die italienische Übersetzung („Introduzione alla traduzione italiana“; S. 9-38) dar, dass in den Ostkirchen die Ehe vor allem als Abbild des heiligen Bundes zwischen Christus, dem Bräutigam, und seiner Braut, der Kirche, gesehen werde, für die er am Kreuz seinen Leib und sein Blut - gleichsam als Mitgift - hingegeben habe. Die ostkirchliche Eheologie besitze zudem eine eschatologische und eine - im Krönungsritus erkennbare - trinitarische Prägung. Aus der Perspektive der orientalischen Kirchen verdanke Ehe sich der Initiative Gottes und sei Vollendung der Initiations sakramente. Ferner dürfe nicht vergessen werden, dass die Feier des Sakraments der Ehe in den Kirchen des Ostens aus zwei Elementen, der Verlobung und der Trauung, bestehe. In seiner bereits in der französischsprachigen Erstausgabe enthaltenen Einleitung („Introduzione“; S. 39-53) rät Dom Olivier ROUSSEAU, sich in Anbetracht des vergleichsweise nüchternen Eheschließungsrituals der lateinischen Kirche spirituelle Anregungen auch aus dem großen biblisch-patristischen Erbe der Ostkirchen zu holen, weil hier durch faszinierende allegorische und typologische Auslegungen das Mysterium des Ehesakraments gedeutet werde.

Anschließend folgen die Texte und Rubriken von sechs teilweise miteinander verwandten ostkirchlichen Eheschließungsformularen: Die Ehe nach koptischem Ritus („Il matrimonio nel rito copto“; S. 55-80) wird gemäß dem *Rituale* von R. TUKI (Rom 1763) in einer einzigen Zeremonie geschlossen, die sich aus zwei ursprünglich getrennten Teilen zusammensetzt, der Verlobung mit Segnung der Hochzeitsgewänder und der Trauung mit Salbung und Krönung. Mit einem eigenen Ritus werden die Brautkronen am siebten Tag nach der Hochzeit abgelegt. Die Eheschließung hat im byzantinischen Ritus („Il matrimonio nel rito bizantino“; S. 81-105) dem *Euchologion to Mega* (Rom 1873) zufolge zwei Feierelemente, die Verlobung mit Austausch der Ringe - Goldring für die Verlobte, Silberring für den Verlobten - sowie die Hochzeit mit Krönung der Brautleute und gemeinsamem dreimaligem Trank aus dem Segensbecher und Umgang um den Altar. Die Eheschließungsfeier gemäß armenischem Ritus („Il matrimonio nel rito armeno“; S. 107-140) besteht dem *Maštoç (Rituale)* der Mechitaristen (Wien 1905) nach aus mehreren Abschnitten, der Segnung der Hochzeitsgewänder, der Handreichung, der Auflegung des Kreuzes auf die Häupter der Brautleute, der Ehwillenserklärung, der Segnung der Brautkronen, der Krönung, dem Ritus des Tranks aus dem Segensbecher und der Ablegung der Brautkronen. Die liturgische Eheschließung um-

fasst im syrischen Ritus („Il matrimonio nel rito siriano“; S. 141-170) gemäß dem *Liber ritualis usui Ecclesiae Antiochenae Syrorum* (Charfé 1922) einen variablen Verlobungsritus und einen Hochzeitsritus mit Ringsegnung, Brautkronensegnung, Krönung, Handreichung und Ablegung der Brautkronen. Die Feier der Eheschließung nach maronitischem Ritus („Il matrimonio nel rito maronita“; S. 171-190), die lateinische und syrische Einflüsse zeigt, beinhaltet dem *Rituale* (Beirut 1942) zufolge die Verlobung mit Befragung der Brautleute, Handreichung sowie Segnung und Überreichung der Ringe und den Krönungsritus mit Konsenserklärung, Segnung der Brautkronen, Krönung und Ablegung der Brautkronen. Für den chaldäischen Eheschließungsritus („Il matrimonio nel rito caldeo“; S. 191-237) sind gemäß dem *Rite de la bénédiction du mariage* (Mossoul 1907) ein Handreichungsritus, ein Ritus der Segnung von Hochzeitsgewändern und Brautkronen, ein Verlobungsritus mit Becher- und Ringsegnung, ein Krönungsritus und eine Brautkammersegnung charakteristisch.

Kirchenrechtlerinnen und Kirchenrechtler, die weder über französische noch über italienische Sprachkenntnisse verfügen, seien auf die thematisch einschlägigen Überblicksdarstellungen von Irénée-Henry DALMAIS OP im „Handbuch der Ostkirchenkunde“<sup>2</sup> oder von Bruno KLEINHEYER im Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“<sup>3</sup> verwiesen, mit dessen Worten auch als in Bezug auf die ostkirchlichen Eheschließungsriten essentielles eherechtliches Ergebnis festzuhalten ist: „Im Rahmen der Verlöbniszeremonie wie auch des Trauungsrituals erkundet der Priester die Freiheit der Partner im Blick auf die beabsichtigte Eheschließung. Die Befragung der Brautleute ist in den einzelnen Liturgien unterschiedlich intensiv. Beherrschend ist sie freilich nicht; denn zentral sind andere Riten, allen voran die Krönung der Brautleute. Nur allmählich hat sich theologische Übereinkunft ergeben darüber, daß ehebegründend die priesterliche Segnung ist in Verbindung mit der Krönung der Brautleute. Seit Mitte des 19. Jh. gilt das allenthalben als theologisch gesichert“<sup>4</sup>. In den orientalischen Riten wird also entsprechend dem Bundesgedan-

---

2 Vgl. DALMAIS, Irénée-Henry, Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum. Theologie und liturgischer Vollzug: NYSSEN, Wilhelm / SCHULZ, Hans-Joachim / WIERTZ, Paul (Hrsg.), Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. II. Düsseldorf 1989, 141-181, 168-173.

3 Vgl. KLEINHEYER, Bruno, Riten um Ehe und Familie: KLEINHEYER, Bruno / SEVERUS, Emmanuel von / KACZYNSKI, Reiner, Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen - Riten um Ehe und Familie - Feiern geistlicher Gemeinschaften - Die Sterbe- und Begräbnisliturgie - Die Benediktionen - Der Exorzismus. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 8) Regensburg 1984, 67-156, 97-100.

4 KLEINHEYER, Riten (Anm. 3), 97.



ken der Konsens der Nupturienten in der Regel vorausgesetzt; daher steht die Konsenserfragung nicht in vergleichbarer Weise im Mittelpunkt des Eheschließungsritus wie in der lateinischen Kirche.

Auch wenn es sehr bedauerlich ist, dass die italienische Übersetzung keinen Hinweis darauf enthält, ob die von Alphonse RAES SJ seinerzeit zusammengestellten liturgischen Verlobungs- und Trauungsformulare in den jeweiligen Kirchen heute überhaupt noch verwendet werden oder ob in der Zwischenzeit Liturgiereformen den einen oder anderen Eheschließungsritus verändert haben, so ist doch zu betonen, dass dieses Standardwerk nach wie vor in keiner kirchenrechtlichen Bibliothek fehlen sollte. Die vorliegende Ausgabe bietet also die günstige Gelegenheit, eine eventuell vorhandene Lücke zu schließen.

Peter STOCKMANN, Passau

\* \* \*

**64. RINCÓN-PÉREZ, Tomás, *El Matrimonio Cristiano. Sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico.* Pamplona 1997. 468 S.**

Der bekannte Rechtslehrer der Universität von Navarra, der zur rechtlichen Relevanz der sakramentalen Dimension der Ehe schon verschiedene Publikationen erstellt hat, legt nunmehr eine umfassende, 468 Seiten umgreifende Darstellung des angesprochenen Themas vor, in die er eine Reihe seiner früheren Studien eingearbeitet hat. Auf der einen Seite begegnet uns in den letzten Jahrzehnten in verstärktem Maße das Bestreben, die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Sakramente - und so auch des Ehesakramentes - zu unterstreichen. Auf der anderen Seite gibt es zunehmend Getaufte, die nicht als ‚Glaubende‘ anzusprechen sind. An der Frage, ob diese „baptizati non credentes“ eine kirchliche Ehe schließen können oder nicht, lässt sich die Frage der rechtlichen Relevanz des Glaubens für das Ehesakrament, und damit auch die der rechtlichen Bedeutung des sakramentalen Charakters der christlichen Ehe verdeutlichen.

Die Arbeit setzt sich aus 4 Kapiteln zusammen, deren jedes einen anderen Aspekt des Themas in den Blick nimmt. Das erste Kapitel hat den historischen Gesichtspunkt vor Augen, das zweite das, was sich aus dem Bezug von Glaube und Ehesakrament ergibt, das dritte die aus dem angesprochenen Bezugsgefüge für die Ehevorbereitung resultierenden Fragen und das vierte die rechtliche Relevanz der Sakramentalität in der juristischen Diskussion und in der Judikatur.

Das erste Kapitel, das unter dem historischen Aspekt steht, umfasst 3 Studien. Die erste betrifft die juristische Bedeutung der Sakramentalität in der Zeit vom 9. bis zum 13. Jh., die sich als Zusammenfassung einer bereits früher vom

Autor unter dem Namen „La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano“ vorgelegten Publikation darstellt. In der zweiten Untersuchung wird unter Rückgriff auf zahlreiche Quellen die Entfaltung der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe im ersten christlichen Jahrtausend behandelt. Der dritte Beitrag versucht, die Relevanz der Sakramentalität bei Ausbildung der Begriffe der Konsummation (des Ehevollzuges) und der absoluten Unauflöslichkeit aufzuzeigen. Er stellt heraus, wie die Lehre über die sakramentale Bedeutung der Ehe (über das Verständnis der Ehe als Zeichen der unauflösbaren Union Christi mit der Kirche) nicht ohne Bedeutung für die Ausformung des Begriffes der „consummatio per actum coniugalem“ war. Am Rande sei angemerkt, dass RINCÓN-PÉREZ bezüglich der Thematik Unauflöslichkeit - Ehevollzug versucht, das Gemeinsame der Positionen GRATIANS und LOMBARDOS herauszustellen, was den sonst „prima vista“ entstehenden Eindruck eines kontradiktorischen Gegensatzes in den Hintergrund treten lässt.

Im zweiten Kapitel, das dem Bezugsverhältnis von Glaube und Ehesakrament gewidmet ist, wird zunächst auf die die Zivilehe von Katholiken betreffende lehrmäßige Positionen („Implicaciones doctrinales del matrimonio civil de los católicos“) eingegangen. Dabei werden im Hinblick auf die Frage, ob eine nicht-sakramentale Naturehe zwischen Getauften möglich ist, auch das Gültigkeitserfordernis der kanonischen Eheschließungsform und das Prinzip der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament betreffende Überlegungen eingebracht.

RINCÓN setzt sich mit verschiedenen Fragen, unter anderem auch mit denen nach Ausweitung der Dispensmöglichkeiten von der kanonischen Eheschließungsform und nach Abschaffung derselben sowie nach Kanonisierung der zivilen Eheschließungsform auseinander. Es ist ihm klar, dass die angesichts zahlreicher klandestiner Ehen im Mittelalter bestehenden Unsicherheiten unter den heutigen Gegebenheiten nicht ganz einfach dadurch beseitigt werden können, dass man auf die zivile Eheschließungsform abstellt, da die diesbezüglichen Normen länderspezifisch sehr verschieden sind und sich durch Wechsel von einem Land in ein anderes sehr leicht die Möglichkeit der Heirat eines in einem anderen Land schon Verheirateten ergeben kann. Abgesehen davon wird ja durch die Zivilehe, die in manchen Ländern sehr leicht auflösbar ist, nicht immer das gewährleistet, was wir unter Ehe verstehen.

In Auseinandersetzung mit diesen Problemen begnügt er sich nicht mit pastoralen Überlegungen, wie mit jener, dass man denen, die nicht einen bestimmten Grad des Glaubens aufweisen, die kanonische Ehe nicht verweigern kann. RINCÓN weist in diesem Zusammenhang auf die Besonderheit des Ehesakramentes hin, die darin besteht, dass eine Wirklichkeit zur sakramentalen Würde erhoben wurde, ohne die vorgegebenen wesentlichen Elemente zu verändern, so dass also das Erfordernis des Glaubens hier eine spezielle Bedeutung hat. Es

betrifft nicht die juridische Gültigkeit wohl aber die Fruchtbarkeit im Sinne der sakramentalen Gnadenwirkung.

Dies leitet zum dritten Kapitel über, das das Bezugsverhältnis von Glaube und Sakramentalität unter dem Gesichtspunkt der Ehevorbereitung behandelt. Bei Lösung der hier auftauchenden Probleme, die stark vom Pastoralen bestimmt sind, muss man vor Augen haben, dass der verantwortliche Seelsorger eine gültige, und - soweit möglich - auch erlaubte und im Sinne des Gnadenwirkens fruchtbare Eheschließung zu gewährleisten, und gleichzeitig das Recht der Gläubigen, auch der „baptizati non credentes“, auf eine Eheschließung zu wahren hat.

Das vierte Kapitel, das auf den vorausgehenden Ausführungen basiert, ist der Reflexion in der Rechtswissenschaft und in der Rechtsprechung - vor allem in der der Rota - über die juridische Relevanz der Sakramentalität gewidmet. Diesem Kapitel ist noch eine abschließende Zusammenfassung angefügt, in der vor allem das, was die jüngste Diskussion um die Sakramentalität der Ehe betrifft, angeführt wird.

Der Autor ist sich der Tatsache bewusst, dass auch in unserer Zeit Meinungen in der Diskussion aufgetreten sind, die, wenn man sich mit ihnen auseinandersetzt, in der letzten Konsequenz darauf hinauslaufen, dass bei Getauften eine Naturehe, die nicht Sakrament, also nicht in die Ordnung des Heiles eingebunden ist, möglich sei, so dass die „baptizati non credentes“ eine Ehe, die nicht Sakrament ist, schließen können.

Schon im Titel des Buches bringt RINCÓN-PÉREZ zum Ausdruck, dass die Ehe „sacramentum naturae“ und „sacramentum novae legis“ ist und folglich sowohl der Schöpfungs- als auch der sakramentalen Heilsordnung zugehört. Von vorneherein ist klar, dass es bei Ansprechen der sakramentalen Dimension nicht um den sakramentalen Ritus der Eheschließung, sondern um den Charakter, der dem Lebensbund der Gatten eignet, geht. Die liturgische Form gehört zur Sakramentalität und ist Ausdruck derselben, aber die Sakramentalität erfasst die Ehe in ihrer ganzen Wirklichkeit, nicht nur ihren Entstehungsakt, sondern auch den ein Leben lang bestehenden ehelichen Bund. Die obzitierte im Anschluss an ein Papstwort in den Buchtitel aufgenommene Formel zeigt den Ansatz auf, von dem der Autor bei Lösung der Sachprobleme, um die es in seiner Arbeit geht, ausgehen will. Diese Formel bringt zum Ausdruck, dass man bei Lösung dieser Probleme die verschiedenen Dimensionen der christlichen Ehe im Blick haben muss.

Im vierten Kapitel und in den Schlussausführungen werden verschiedene, schon im Vorausgehenden entfaltete Überlegungen in einer synthetischen Zusammenstellung vorgelegt, durch die der sakramentale Charakter der Ehe, die Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist, herausgestellt wird. Es ist

RINCÓNS Anliegen, das Bewusstsein von der Sakramentalität der Ehe, die im Neuen Testament gründet, zu vertiefen. Unmittelbare Grundlage der Sakramentalität der Ehe zweier Getaufter ist die Taufe, durch welche der Mensch in unverlierbarer Weise in den Neuen Bund eingefügt wird.

Die eheliche Verbindung zweier Getaufter ist so strukturiert, dass sie ohne dieses Eingefügtsein in den Neuen Bund nicht existent ist. Der Mensch hat natürlich die willensmäßige Möglichkeit, eine solche Ehe zurückzuweisen. Er kann sie auch so eingehen, dass die sakramentale Gnade für ihn nicht fruchtbar wird, aber er kann die sakramentale Dimension nicht auslöschen, weil diese aus der ontologischen Beschaffenheit der Person resultiert. So gesehen erscheint eine Naturehe zweier Getaufter nicht möglich. Zwischen ihnen kommt entweder eine sakramentale Ehe oder keine Ehe zustande.

Das Axiom „Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern vervollkommnet sie“ gilt auch für die Ehe als „institutum naturae“, das zum Sakrament erhoben wird. Die Ehe behält, auch wenn sie zum Sakrament erhoben wird, die gleiche Struktur und die gleichen Wesenseigentümlichkeiten. Aber diese erlangen durch den sakramentalen Charakter eine neue Dimension und eine neue Bedeutung. Die Sakramentalität bereichert die gesamte Ehwirklichkeit, sowohl was die Eheschließung (*matrimonio in fieri*) als auch, was das unauflösbare Band (*matrimonio in facto esse*) anbelangt, aber sie fügt nicht einen neuen Inhalt hinzu. Der Frage, ob durch die Erhebung der Ehe zur sakramentalen Würde das Objekt des Konsenses ausgeweitet wurde, ob der in c. 1057 § 2 angesprochene „Willensakt durch den Mann und Frau sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig annehmen und schenken, um eine Ehe zu gründen“, aufgrund der Konstituierung als Sakrament mehr enthalten muss, steht RINCÓN-PÉREZ mit Zurückhaltung gegenüber. Zweifelsohne ist es so, dass es sich bei der die Ausweitung des Objektes des Konsenses bejahenden Auffassung nicht um eine durch längere Zeit erprobte und gesicherte Lehre handelt.

Die Argumentation RINCÓNS läuft darauf hinaus, dass sich die sakramentale Dimension nicht als Hinzufügung an die Naturehe versteht. Vielmehr wird diese in ihrer gesamten Realität zu einer höheren Bedeutung erhoben, wobei aber ihre Struktur und ihre Konstitutiv Elemente respektiert werden. So gesehen, ist die christliche Ehe nicht substantiell verschieden von der Naturehe. Entsprechend *Familiaris consortio* betont er, dass die Unauflöslichkeit eine Eigentümlichkeit jeder Ehe ist, dass aber die Brautleute vermöge der Sakramentalität in einer noch tieferen und unauflösbareren Weise aneinander gebunden werden. Keinesfalls kann man jenen Recht geben, die die liturgische Form als zusätzliches Element der juristischen Form betrachten.

Eine tragende Rolle spielt bei seinen Überlegungen die Tatsache, dass aufgrund der in der Taufe erfolgten unzerstörbaren Einbindung in den Neuen Bund, die Vereinigung von Mann und Frau, so sie getauft sind, nicht ohne sa-

kramentale Union sein kann. Objektiv gesehen werden Mann und Frau „ex opere operato“ (kraft der Taufe) für immer dem Mysterium des Neuen Bundes eingegliedert, auch, wenn sie sich subjektiv dieser neuen Gegebenheit nicht bewusst sind, ja, selbst wenn sie in der Folge einen gegenteiligen Willen zur Schau tragen. Die aus der Taufe resultierende Wirkung der Eheschließung kann unter Umständen für den Betreffenden aus der Sicht der Erlösung nicht fruchtbringend sein, dennoch ist die durch die Taufe erfolgte Einbindung in den Neuen Bund unzerstörbar. Auf diesem Hintergrund erscheint eine bloß natürliche Ehe zwischen Getauften undenkbar.

Abschließend sei angemerkt: Die Kanonistik hat vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die sich aus der Säkularisation der Gesellschaft ergebenden Fragen zur Kenntnis genommen, insbesondere auch die nach den „battizzati non credenti“, nach den Getauften, die nicht glauben. Das Ergebnis der sich daran anschließenden Diskussion lässt sich vor allem in zwei Punkten zusammenfassen: der eine betrifft die In-Frage-Stellung des Grundsatzes der Untrennbarkeit von Ehevertrag und Sakrament, der andere die Frage nach der juristischen Relevanz des Glaubens und des dem Empfang des Sakramentes entgegenstehenden Willens. Auf der Bischofssynode von 1980 hat man sich mit diesen Problemen auseinandergesetzt. Zeugnis dessen ist das Apostolische Schreiben Papst JOHANNES PAUL II. *Familiaris consortio*. RINCÓN versucht, anhand der Tradition und der Überlegungen des zitierten Schreibens Antworten auf neue pastorale Probleme zu geben. Er stellt klar, dass die Verankerung der Ehe der Getauften im Mysterium Christi, in die ursprüngliche Realität der Ehe eine neue Dimension, die von theologischer und von juristischer Relevanz ist, einbringt.

Was die in diesem Buch immer wieder zutage tretenden Überlegungen betreffend das Bezugsverhältnis von Natur und Gnade, von Schöpfungsordnung und übernatürlicher Ordnung betrifft, so folgt RINCÓN der Linie, die von der theologischen und kanonistischen Tradition gewiesen wird. Sicherlich ist es, wenn man bei der hier behandelten Thematik ins Detail geht und die verschiedensten im Laufe der Zeit aufgetretenen Differenzierungen berücksichtigt, selbst wenn man den Grundlinien nach gut argumentierte Lösungen bietet, nicht leicht, in einem Buch von 468 Seiten jede Einzelheit in allen ihren Nuancen zu behandeln. Jedenfalls aber hat RINCÓN-PÉREZ viele Probleme, die im Zusammenhang mit seinem Thema stehen, aufgeworfen und in die Diskussion eingebracht. Und er bietet dabei eine sehr umfangreiche, historisch weit zurückblendende Zusammenstellung dieser Problemkreise. Sein Bestreben geht dahin, zu Lösungen, die sich aus der Tradition und den lehramtlichen Dokumenten ergeben, hinzuführen. Die Arbeit ist gut strukturiert und bietet klare Positionen. Dieses Buch stellt sich als wertvolle Bereicherung für jene dar, die den

theologischen Grundfragen der Ehe und den pastoralen Fragen des Bezuges von Glauben und Ehe nachgehen.

Hugo SCHWENDENWEIN, Graz

\* \* \*

- 65. ROUCHE, Michel (Hrsg.), *Mariage et sexualité au Moyen Age: Accord ou crise? Colloque international de Conques. (Cultures et civilisations médiévales, Bd. 21) Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 2000. 365 S., ISBN 2-84050-136-8.***

„Ehe und Sexualität im Mittelalter“ war das Thema eines im Jahre 1998 in Conques (Südfrankreich) abgehaltenen Kongresses, auf den dieser Sammelband zurückgeht. Von den Verfassern der 21 Beiträge sind 16 in Frankreich und fünf in anderen Ländern tätig. Die Beiträge sind in drei Gruppen aufgeteilt: 1. Sexualität und Ehe in heidnischer Zeit; 2. Die Christianisierung der Sexualität und der Ehe; 3. Das Misstrauen gegenüber der Sexualität und die Infragestellung der christlichen Ehe. Die Themen decken ein breites Spektrum von Disziplinen ab: Geschichte, Soziologie, Theologie, Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte und Medizin. Manche Themen sind eher allgemeiner Art (z.B. „Die Ehe in Skandinavien zur Zeit des Mittelalters“), andere greifen Einzelfälle heraus (z.B. „Die Ehe im Leben der heiligen Dymphna“). So erweckt der Band insgesamt vor allem den Eindruck einer bunten Vielfalt. A propos „bunt“: Eine Reihe von Farbtafeln illustrieren die kunstgeschichtlichen Beiträge.

Das Thema des Kongresses bringt es mit sich, dass immer wieder auch kanonistische Fragestellungen zur Sprache kommen. In dieser Hinsicht sind vor allem fünf Beiträge zu nennen: 1. Jenny JOCHENS stellt Sexualität und Ehe in Island in der Zeit des Übergangs vom Heidentum zum Christentum dar (S. 81-90). Sie berichtet, dass in der ersten Zeit der Christianisierung Islands die Gesetzgebung hinsichtlich der Ehescheidung noch nachgiebig war, um zumindest in den Fragen um Monogamie und Konkubinat allmählich der christlichen Lehre Geltung verschaffen zu können. Ihr Hauptaugenmerk richtet die Autorin auf die Frage des Ehekonsenses. Im traditionellen isländischen Eheverständnis fand die Frage nach dem Ehemenswillen der Frau keine Beachtung; erst durch die Christianisierung kam allmählich die Lehre zur Geltung, dass eine Ehe nur durch das Einverständnis von Mann und Frau zustande kommen kann. 2. Juan DE CHURRUCA widmet sich dem Eheverständnis des frühen Christentums und konzentriert sich dabei in erster Linie auf die Darstellung der neutestamentlichen Aussagen über die Ehe (S. 109-121). 3. Philippe TOXÉ stellt die Rolle der *copula carnalis* in der mittelalterlichen Kanonistik dar (S. 123-133). Dabei geht es einerseits um den Einfluss des Ehevollzugs auf das Zustandekommen

und die Unauflöslichkeit der Ehe (Kopulatheorie versus Konsenttheorie), andererseits um die Bedeutung des Geschlechtsverkehrs für das Vorliegen der Ehehindernisse der Schwägerschaft und der geistlichen Verwandtschaft. 4. Martin AURELL untersucht die Ehepolitik des Adels in der Zeit vom 9. bis zum 13. Jahrhundert (S. 186-202). Im Hinblick auf das - damals sehr weit gehende - Hindernis der Blutsverwandtschaft legt er anhand einiger Stammbäume von Adelshäusern dar, dass dieses Hindernis vielfach ignoriert wurde. 5. John W. BALDWIN beschäftigt sich mit dem Sexualleben König PHILIPP AUGUSTS von Frankreich (1165-1223) und geht dabei auch auf das vom König - ohne Erfolg - angestrebte Ehenichtigkeits- und Eheauflösungsverfahren ein, in dem insbesondere die Frage, was den Vollzug einer Ehe konstituiert, eine Rolle spielte (S. 217-229).

Ulrich RHODE, Frankfurt

\* \* \*

**66. RUDELLI, Paolo, *Matrimonio come scelta di vita. Opzione - vocazione - sacramento. (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 70) Rom: Editrice PUG 2000. 418 S., ISBN 88-7652-871-7.***

Die von P. RUDELLI verfasste Arbeit ist eine moraltheologische Dissertation, die - betreut von Klaus DEMMER S.J. - an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom eingereicht wurde. Hier ist der Versuch gemacht, fachspezifische Erwägungen zur christlichen Ehelehre in aktuellem Kontext zu formulieren und damit zugleich inhaltlich zu bereichern. Obwohl der Verfasser sich ausdrücklich darauf beschränkt, das binnentheologische Gespräch lediglich zur systematischen Ehelehre hin anzustoßen, verdient dieser Entwurf Beachtung und Würdigung über die Grenzen streng moraltheologischer Anfragen hinaus.

Die Arbeit ist in drei Teile - Capituli - gegliedert, wobei das Stichwort „Lebenswahl“ (scelta di vita) der Leitgedanke ist. Dabei zielt der Verfasser offenbar auf einen europäischen Horizont. Der erste Teil der Untersuchung (S. 13-79) gilt der nüchternen Analyse des aktuellen kulturellen Kontextes. Dabei werden das geänderte Lebens- und Sozialverhalten und die besondere Gewichtung persönlicher Freiheit im Blick auf die Konstituenten christlicher Ehe erschlossen und analysiert. - Der zweite Teil (S. 81-204) lenkt mit hoher differenzierender Kompetenz den Blick auf das christliche Lebensverständnis, das grundlegend vom Wissen um Handlungsfreiheit, nicht minder auch durch das Eingebettetsein in den Horizont göttlichen Gnadenwirkens geprägt ist. Damit ist freilich nicht nur die transzendente Rückbindung menschlicher Existenz thematisiert; nicht minder tritt das Christusereignis in den Vordergrund, das einer Lebensentscheidung im Glauben prägende Ausrichtung gibt. Wer in christlicher Perspektive eine Lebenswahl trifft, schließt darin eine vom Glau-

ben getragene, nicht widerrufbare Dimension notwendig mit ein. - Was folgt aus dieser Einsicht für ein Verständnis der christlichen Ehe? - Der dritte Teil (S. 205-345) will hier eine klare Antwort geben, indem er Lebenswahl und Ehe zusammenführt. Als erstes reflektiert der Verfasser (S. 210-225) die Bedeutung der menschlichen Körperlichkeit. Sie zeichnet den Menschen als „forma“ aus. Sie bindet in (zwischenmenschliche) Relationen und deren Lebenszyklus ein, und bewahrt darin doch zugleich die dem Menschen eigene Freiheit.

Jeder Mensch verwirklicht sich in der ihm einmalig zueigenen Körperlichkeit. Deshalb geht der Verfasser konsequent auch auf den Unterschied der beiden Geschlechter ein. Die diesen Abschnitt abrundenden Überlegungen verdeutlichen, dass mit der Sexualität des Menschen auch ein in Freiheit vom je anderen Geschlecht Angerufensein verbunden ist. „Forma“ und „Inhalt“ zusammenzubringen, heißt deshalb in Bezug auf die Ehe: Sie ist zu erläutern als Ehebund und als Verheißung. Der Eheschluss ist Ausdruck eines Versprechens und zugleich des Vertrauens, dass dieses Versprechen eingelöst wird (S. 321). Beides prägt auch die Zeit nach dem Eheschluss (S. 330f), die eheliche Hingabe, die Realisierung ihres Sinnes, formt den gemeinsam in der Ehe verwirklichten Glaubensweg.

Vor diesem Hintergrund gewinnen die „abschließenden Reflexionen“ eigenes Gewicht (S. 348f). Sie gelten dem Sakrament der Ehe als Vollendung der Schöpfungswirklichkeit. Dabei wird als erstes die christologische Begründung der Ehe reflektiert (S. 348f) und die eheliche Liebe als das eigentliche sakramentale Zeichen herausgestellt (S. 256f). Des weiteren (2.) ist daran erinnert, dass die Wahl ehelichen Lebens in der Dynamik einer Glaubenswahl steht. Lebensentscheidung als grundlegende Option und Glaubensentscheidung sind unlösbar mit dem ehelichen Leben verbunden (S. 362f). - Die Benennung einiger sich von hierher ergebender Perspektiven für die Ehelehre der systematischen Theologie schließen (3.) die Untersuchung ab (S. 357ff). - Der Arbeit angefügt sind ein Verzeichnis der Sigel und Abkürzungen (S. 379-381); es folgt eine Bibliographie, die als erstes einige der zur Ehelehre einschlägigen Dokumente des kirchlichen Lehramts benennt (S. 383f), sodann die im Text zitierten Monographien nach den Kapiteln 1-3 gliedert. Der Index der Autoren (S. 409f) und das ausführliche Inhaltsverzeichnis (S. 415-418) sind an den Schluss gestellt.

Die Arbeit von P. RUDELLI ist von moraltheologischen Grundimpulsen geleitet, die bereits in der „Einführung“ (Introduzione) sehr deutlich thematisiert sind. Unter moraltheologischer Perspektive kommt in Bezug auf die Ehe der freien Partnerwahl besonderes Gewicht zu. Sie sichert der Ehe Lebendigkeit, begründet den Anspruch der Unwiderrufbarkeit und rechtfertigt zugleich, die Ehe als eine Lebensentscheidung zu begreifen, welche die ganze Existenz um-



fasst (siehe 5.). Die menschliche Lebenswirklichkeit und theologische Wirklichkeit christlicher Ehe sind also in Einklang zu bringen, wie der Titel der Untersuchung ausweist, der von der Ehe als einer Lebenswahl spricht. Dies birgt die Notwendigkeit in sich, auch den großen Vorbehalten Aufmerksamkeit zu schenken, die gegenüber der Institution „Ehe“ aktuell fassbar sind. Eine lebenslange Bindung in der Ehe widerstrebt einem weitverbreiteten Individualismus und der sog. Selbstbestimmung, sie stellt sich dem Weg des Nihilismus mit pointiert christlicher Botschaft entgegen. Dabei ist festzuhalten: Wenn hier über die Ehe in theologischem Horizont reflektiert wird, ist nicht zu übersehen, dass die Ehe notwendigerweise auch zentrales Thema der Kanonistik bleibt, wobei Ehepastoral und die gültige liturgische Feier des Ehesakraments zugleich mit in den Blick kommen. Schließlich ist auch die anthropologische Dimension zu bedenken, die in moraltheologischer Hinsicht vor allem im Blick auf sexuelle und familiäre Aspekte in den Blick genommen werden muss. Und genau hier sieht die Untersuchung ihren Gegenstand, ihr Ziel (siehe 8.f). Dass Liebe und Freiheit Grundaspekte sind, bedarf keiner eigenen Begründung, wobei der Verfasser allerdings kritisch im Blick auf die bestehenden Ehetraktate deren doppelte Perspektive benennt: Die Trennung der in der Schöpfungswirklichkeit begründeten Ehe von der christlich-sakramentalen Ehe. Dazu ist festzuhalten:

1.) Bereits die „Schöpfungsehe“ ist durch Christus auf das Ehesakrament hingordnet, und 2.) jede Beziehung in Liebesbindung beinhaltet letztendlich Freiheitsbeschränkung. Ehe realisiert somit in eigener Weise das Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus in menschlicher Lebenswirklichkeit. Mit diesem Zugriff kann die Gefahr polarisierender Gegenüberstellung von Schöpfungsehe und christlicher Ehe vermieden werden, ohne das Neue zu leugnen, das mit Jesus Christus offenbar wurde.

P. RUDELLI stellt die theologische Anthropologie in die Mitte seiner Reflexionen. In der Ehe verbinden sich zwei Freiheiten, die sich gegenseitig unwiderfürlich begrenzen. Sexuelle Verbindung findet deshalb einzig in der ehelichen Lebensgemeinschaft ihre angemessene Realisierung. Indem sie nämlich dem Lebensgeschehen, das dem Eheschluss folgt, ihre Form gibt, bewahrt sie im Miteinander die Personalität des in der Ehe gebundenen Paares.

P. RUDELLI hat eine Untersuchung vorgelegt, die ungeachtet ihrer streng moraltheologischen Orientierung gerade im Nachdenken über die christliche Ehe die Weite theologischer Perspektive fordert. So bildet, wie der Verfasser ausführt, der theologische Charakter der in der Ehe vollzogenen Freiheitsbindung, der im Lichte der Offenbarung durch Jesus Christus erschlossen ist, die Basis, mit der *dogmatischen* Eheologie in einen weiterführenden Dialog zu kommen.

In anthropologischer Dimension ist nämlich die sich in der *Communio* bewährende (eheliche) Liebe im Lichte der Christologie Träger des sakramentalen Zeichens. Als Liebe muss sich - und dies ist ein 2. Schritt - die (eheliche) *Communio* dem Mysterium Gottes stellen, der sich in Jesus Christus in seiner trinitarischen Dimension selbst geoffenbart hat. Genauer gesagt: das Mysterium göttlich-trinitarischer Liebe strahlt in der christlichen Ehe nach außen auf. Deshalb ist es die Aufgabe dogmatischer Ehe-theologie, die Tiefe ehelicher *Communio* in einer trinitarisch eingebetteten Christologie auszuloten.

Um das leisten zu können, erscheint es dem Verfasser als hilfreich, den Weg der patristischen Theologie neu zu beschreiten, nämlich Ehe als eine „Schöpfung in Christus“ zu begreifen (S. 350, Anm. 4). Weil die Realisierung einer Schöpfungsehe bereits Teilhabe an der Christusordnung ist, sind die beiden üblichen Betrachtungsebenen der Systematischen Theologie - Ehe als Schöpfungswirklichkeit und Ehe als Sakrament - letztlich auf einer einzigen Ebene anzusiedeln. Dabei ist zum einen auf die Taufe zu verweisen, die „in Christus“ einbezieht, und zum anderen auf die menschliche Freiheit, die, wie das päpstliche Schreiben *familiaris consortio* ausführt, immer schon hin zu Jesus Christus führt. - Vor diesem Hintergrund ist auch die Pastorale Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, *Gaudium et Spes*, bes. Nr. 48 auszulegen, zumal die Aussage: „Salvator ... per sacramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviam venit“ (GS 48b).

Dass P. RUDELLI mit seiner Arbeit den moraltheologischen Reflexionen über die christliche Ehe - auch durch die ausdrückliche Einbeziehung und Interpretation konziliarer und nachkonziliarer kirchenamtlicher Texte - wertvolle Impulse geschenkt hat, ist unbestreitbar. Er begnügt sich nicht nur damit, die ethische Dimension christlich-monogamer Ehe als einer Gnadengabe zu betonen. In einer Analyse des (menschlichen) Lebens Jesu Christi sieht RUDELLI begründet, dass bereits die „Naturehe“ als Teilhabe an der Gnade Christi zu begreifen ist: im irdischen Leben des Erlösers sind „Verlangen“, „Gehorsam“ und „Selbstverwirklichung in schenkender Liebe“ vollendet gelebt! - Des weiteren lehrt uns P. RUDELLI, Ehe - weil Geschichte von zwei sich selbst bindenden Freiheiten - als ein eminent religiöses Ereignis zu begreifen: - die Radikalität einer Glaubensentscheidung, die als solche die gefüllteste Form menschlicher Entscheidung schlechthin ist, (S. 364)! wird in der Lebensentscheidung zu ehelicher Gemeinschaft vollendet. Diese verifiziert damit zugleich, dass die im Glauben in Wahrheit bejahte Absolutheit des Angenommenseins durch Gott mit Christus die zur Ehe treibende Dynamik ist. -

Mit diesen Impulsen könnte P. RUDELLI aber nicht nur in einen intensiven und fruchtbaren Dialog mit der dogmatischen Ehelehre eintreten. Deshalb ist es umso bedauerlicher, dass der Verfasser in seiner bündelnden Zusammenfassung die Grenzen moraltheologischer Betrachtung der christlichen Ehe und ei-

nige Anfragen an die Systematische Theologie eher vage benennt, zudem weitestgehend darauf verzeichnet, die fachspezifisch-moraltheologischen Perspektiven gerade dort auch hin zu kirchenrechtlichen Positionen aufzubrechen, wo er den ehelichen Konsens als „lebensspendend“ betont, zur Reflexion über die menschliche Sexualität im Blick auf das „bonum coniugium“ anregt, und zudem mit Berufung auf Papst JOHANNES PAUL II. anmahnt, dass die menschliche Erfahrung der Ehegatten - bisher übersehen oder übergangen - der hermeneutische Ort der Eheologie sei (S. 356ff). Nicht nur die durch Sorgfalt, fachliche Kompetenz und großes persönlichen Engagement geprägte Dissertation, sondern auch die dem Verfasser selbst vermittelte umfassende Bildung in Philosophie, Theologie und kanonischem Recht, für die er sich in der „Einführung“ warmherzig bei seinen römischen Professoren bedankt, hätten solchem interdisziplinären theologischen Dialog über das Sakrament der Ehe ein solides Fundament geboten.

Wendelin KNOCH, Bochum

\* \* \*

**67. SCHLÖGEL, Herbert, *Profi & Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe.* Regensburg: Pustet 2000, 127 S., ISBN 3-7917-1727-8.**

Die Pfarreien als die immer noch zentralen Orte der Seelsorge und der Präsenz von Kirche sind heute aufgrund des gesellschaftlichen und kulturellen Wandels tiefgreifenden Neustrukturierungsprozessen ausgesetzt. Dies stellt zugleich neue Herausforderungen an die in der Seelsorge hauptamtlich Tätigen (Priester, Diakone, PastoralreferentInnen, GemeindeferentInnen, Ordensleute). Im vorliegenden Band unternimmt es der Regensburger Moraltheologe Herbert SCHLÖGEL, ein Berufsethos hauptamtlicher Seelsorgerinnen und Seelsorger zu erarbeiten und zu beschreiben, das auf die neu entstehenden Situationen der Pastoral und ihre Konfliktpotentiale zugeschnitten ist.

In einem ersten Schritt (I) beschreibt SCHLÖGEL dabei zunächst die wesentlichen Charakteristika unserer gegenwärtigen Gesellschaft unter den Stichworten der Globalisierung, Individualisierung und Pluralisierung und skizziert die Situation von Gottesglaube und Kirche unter diesen Bedingungen. Damit ist die Wirklichkeit aufgezeigt, auf die hin ein pastorales Ethos entwickelt werden und in der es sich bewähren muss. Anschließend wird in einem zweiten Schritt (II) der theologische Rahmen ausgespannt, in dem sich ein Berufsethos hauptamtlicher Seelsorger entwickeln kann und bewegen muss. SCHLÖGEL entfaltet diesen Rahmen an folgenden Themen: Berufung, in der der einzelne den Anruf erfährt, seine Gaben zu entwickeln und in das Ganze einzubringen; Bund Gottes mit den Menschen, dessen Verlässlichkeit in der Seelsorge erfahrbar werden muss; Achtung des anderen als Bild Gottes; Nachfolge und Jüngerschaft;

Beruf in der Kirche, wobei sowohl die Problematik des „in der Kirche“ als auch die des „Berufs“ in der Kirche dargestellt wird.

Nach diesen Grundlegungen kommt SCHLÖGEL in einem dritten Schritt (III) zur Entfaltung einer Reihe konkreter Haltungen, in denen sich ein zeitgemäßes Ethos der Seelsorger heute verwirklichen müsste. Ausgehend vom Tugendbegriff des ARISTOTELES und des hl. THOMAS erläutert der Verfasser zunächst, dass es sich um Haltungen handele, die sich aus der Übung natürlicher Anlagen und Gaben, aber immer auch aus dem Wirken der Gnade und Zuwendung Gottes und seines Geistes ergeben. Dieses Ineinander von menschlichem und göttlichem Wirken bei der Ausbildung tugendhafter Haltungen zeige sich auch am biblischen Sprechen über die Tugenden. Im Sinne solcher Haltungen gelte es für den Seelsorger, Profil zu zeigen. Was dies bedeuten kann, macht SCHLÖGEL anhand der vier gerade in der Predigt erforderlichen Kompetenzen deutlich, der institutionellen, methodischen, personalen und thematischen Kompetenz. Im einzelnen werden dann fünf heute in der Pastoral notwendige Grundhaltungen eingehend und auf konkrete Praxisfälle der Arbeit in der Gemeinde und im Seelsorgeteam angewandt beschrieben, nämlich: 1. Frustrationsfähigkeit, 2. Transparenz, 3. Frömmigkeit mit den Momenten der Einheit von geistlichem Leben und sozialem Engagement, Gewissensbildung und Gewissenserforschung, Umkehr, Buße und Beichte sowie schließlich Versöhnung, 4. Keuschheit, wobei es primär auch um die rechte Balance von Nähe und Distanz in den Beziehungen des Seelsorgers geht, und 5. Verlässlichkeit.

In einem vierten Schritt (IV) konkretisiert SCHLÖGEL noch einmal das Zusammenspiel der dargestellten Haltungen im Blick auf die unterschiedlichen Praxisorte der Pastoral, nämlich die Pfarrei und Gemeinde, die Krankenhausseelsorge sowie schließlich die kirchliche Verwaltung.

Das gut lesbare Buch zeichnet sich insbesondere durch seine große Praxisnähe aus, in der mit vielen Fallbeispielen die alltäglichen Probleme heutiger Seelsorgerinnen und Seelsorger beim Namen genannt werden und in der zugleich auch konkrete, gangbare Wege zum humanen und gelingenden Umgang mit diesen Problemen und zu einer erfüllenden und effizienten Tätigkeit gewiesen werden. Mit großer Sensibilität und gezielten Rückgriffen auf die theologische Tradition entwickelt SCHLÖGEL dabei Leitlinien für eine ethische und spirituelle Gestaltung gelingender pastoraler Arbeit, in der die Chancen der gegenwärtigen pastoralen Situation ergriffen werden können. So gelingt es, Mut für die Zukunft der Pastoral zu machen. Das Interesse bleibt freilich auf die persönlichen Einstellungen beschränkt und richtet sich weniger auf die - ja auch in die Verantwortung pastoraler Tätiger fallenden - Qualität sichernden und professionalisierenden Maßnahmen der Fort- und Weiterbildung.

Korrekturen: S. 41, Z. 12 v.o. muss es vermutlich „erworben“ statt „erkannt“ heißen; S. 43, Z. 4 v.u. „bringt in Verbindung“ statt „parallelisiert“; S. 44, Z. 10 v.o. „Tugend“ statt „Tun“.

Stephan ERNST, Würzburg

\* \* \*

**68. SCHMITZ, Ulrich, *Der Unterhaltsanspruch des nichtehelichen Kindes gegen seinen Erzeuger. Die rechtsgeschichtliche und dogmatische Entwicklung im deutschen Recht. (Rechtshistorische Reihe 226)* Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien: Peter Lang 2000. XIV u. 204 S., ISBN 3-631-36867-4.**

Die von Professor Dr. Andreas ROTH betreute und vom Fachbereich Rechts- und Wirtschaftswissenschaften der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2000 als Dissertation angenommene Arbeit untersucht die unterhaltsrechtliche Stellung nichtehelicher Kinder aus rechtshistorischer, schwerpunktmäßig germanistischer Perspektive von den Anfängen bis zur Gegenwart.

Mit Ausnahme der um 740 entstandenen Lex Baiuvariorum (XV 9) wurde die *Unterhaltsgewährung in den germanischen Stammesrechten* (1. Kap.; S. 5-10) nicht eigens thematisiert, weil es selbstverständlich war, dass der für die germanische Hausgemeinschaft allein verantwortliche Hausvater für *alle* unter seiner hausherrlichen Gewalt stehenden Kinder sorgte. Später ist die rechtliche Lage der nichtehelichen Nachkommen bei den germanischen Volksstämmen durch die *Stellung der Unehelichen im römischen und frühen kanonischen Recht* (2. Kap.; S. 11-16) geprägt worden: Das römische Recht kannte seit der Novelle 89 des Kaisers JUSTINIAN aus dem Jahr 539 einen Unterhaltsanspruch der aus einem Konkubinat stammenden Kinder („liberi naturales“) und nur dieser gegenüber ihrem Vater, ohne dass jedoch ein rechtliches Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Vater und diesen Kindern angenommen wurde. Die Kirche wiederum nahm ab dem 8. Jahrhundert eine ablehnende Position in ihrer Beurteilung der Nichteelichen ein; der außerehelich Geborene hatte von nun an einen Geburtsmakel („defectus natalium“). Der zunehmende *Einfluss der Christianisierung auf die Germanenrechte* (3. Kap.; S. 17-21) ist im Hinblick auf die Rechtsstellung der nichtehelichen Nachkommenschaft sowohl bei den langobardischen Gesetzen seit LIUTPRAND (713-735) als auch in der Lex Baiuvariorum deutlich spürbar geworden.

Zunächst unverändert blieb die *Stellung der Unehelichen im Mittelalter* (4. Kap.; S. 23-42). Ein um 1190 ergangenes Reskript von Papst CLEMENS III. oder Papst COELESTIN III. (Corpus Iuris Canonici, X, 4, 7, 5) bekräftigte die in der Novelle 89 des Kaisers JUSTINIAN begründete Unterhaltspflicht eines Vaters gegenüber seinen in einem Konkubinat gezeugten und geborenen Kin-

dem. „Wenngleich die außereheliche Abstammung Voraussetzung für die Illegitimität war und einen Geburtmakel (*defectus natalium*) darstellte, der die Erteilung der kirchlichen Weihen und Würden verhinderte, wurde 1234 durch Aufnahme des päpstlichen Rescriptes von 1190 ... in die Dekretalsammlung Gregors IX. die Gewährung eines Notunterhaltes für Konkubinenkinder kirchenrechtlich festgelegt. Mit dieser Regelung versuchte die Kirche einen Ausgleich zwischen dem Kampf gegen den sündhaften außerehelichen Geschlechtsverkehr und dem Schutz des geborenen Kindes zu schaffen“ (S. 28 f). Zahlreiche weltliche Partikulargesetze wie Sachsen-, Deutschen- und Schwabenspiegel belegen eine Verschlechterung der rechtlichen Stellung unehelicher Kinder im Spätmittelalter. Eine Alimentationspflicht des Vaters wurde explizit vom Augsburger Stadtrecht aus dem Jahr 1276, weiteren Partikularrechten sowie schweizerischen und österreichischen Weistümern statuiert, wobei der Unterhalt der nichtehelichen Kinder durch den Erzeuger von diesem entweder hauptsächlich alleine bzw. in Form eines finanziellen Beitrags oder gemeinsam mit der Mutter zu leisten war. In diesem Zusammenhang entstand der Vaterschaftsbeweis und die so genannte „*exceptio plurium (concubentium bzw. constupratorum)*“, die Einrede des Mehrverkehrs, d.h. der mutmaßliche Vater des nichtehelichen Kindes konnte Widerspruch einlegen, wenn die Mutter zur Zeit der Empfängnis Geschlechtsverkehr mit verschiedenen Männern gehabt hatte. Einigen Glossatoren kommt das Verdienst zu, sich mit Hinweis auf die „*aequitas canonica*“ für eine Ausdehnung des Unterhaltsanspruchs über die Konkubinatinkinder hinaus auch auf - so ODOFREDUS und BALDUS (1327-1400) - andere außereheliche Abkömmlinge und - wie BARTOLUS (1314-1357) - sogar auf so genannte ehewidrige Kinder („*liberi ex damnato coitu procreati*“ bzw. „Kinder aus verdammter Geburt“, d.h. durch Inzest oder Ehebruch gezeugte Kinder: „*incestii*“ und „*adulterini*“) ausgesprochen zu haben. Charakteristisch für die *unterhaltsrechtliche Stellung der Unehelichen zu Beginn der Neuzeit* (5. Kap.; S. 43-54) war der nunmehr für gerechtfertigt gehaltene Anspruch sämtlicher nichtehelicher Kinder auf Unterhalt, der kirchenrechtlich ebenso im protestantischen Rechtsbereich unter Bezugnahme auf X, 4, 7, 5 - „was auf einer irrümlichen Auslegung oder auf einer bewußten Ausdehnung der im Wortlaut nicht eindeutigen Vorschrift beruhen mag“ (S. 51) - und/oder naturrechtlich mit dem Gerechtigkeits-, Gleichheits- und Humanitätsgedanken fundiert wurde, wie z.B. der „*Usus modernus pandectarum*“ (1690-1712) des Hallenser Professors Samuel STRYK dokumentiert. Dieses Gedankengut fand Eingang in die *Kodifikationen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts* (6. Kap.; S. 55-97), die die Rechtsstellung der Unehelichen ausführlich regelten. Zu nennen wären hier u.a. das Bayerische Landrecht von 1756 (*Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis*), das preußische Allgemeine Landrecht von 1794 bzw. das Revidierte Allgemeine Landrecht von 1854, das Badische Landrecht von 1810,

das österreichische Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch von 1811 und das Bürgerliche Gesetzbuch für das Königreich Sachsen von 1865.

Der Unterhaltsanspruch rief jedoch eine heftige *Diskussion in Rechtslehre und Praxis des 19. Jahrhunderts* (7. Kap.; S. 99-121) hervor, weil bis dahin der Rechtsgrund der Alimentationspflicht unzureichend reflektiert worden war. So wurde die Alimentationspflicht mit der Annahme einer „obligatio ex delicto“, mit dem Verwandtschaftsverhältnis zwischen Vater und Kind, mit der bloßen Tatsache der Erzeugung oder mit der reinen Vermutung der Vaterschaft begründet, was zum Teil zu jeweils sehr unterschiedlichen Konsequenzen in einzelnen Fragen, etwa nach dem im Fall einer Gesetzeskollision anzuwendenden örtlichen Recht, nach der Haftung eines schuldunfähigen Erzeugers, nach der Haftung der väterlichen Aszendenten bei Leistungsunfähigkeit des Vaters, nach der Unterhaltspflicht der väterlichen Erben, nach der Zulässigkeit und der Wirkung der „exceptio plurium“, nach dem Unterhaltsanspruch eines von einer Ehefrau im Ehebruch empfangenen Kindes gegen den Erzeuger und nach dem Erziehungsrecht des unehelichen Vaters führte. „Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich schließlich die durch die bewiesene Vaterschaft vermittelte Verwandtschaft als Rechtsgrund für die Unterhaltspflicht durch. Innerhalb dieser Ansicht wurde teilweise die Beziehung zwischen nichtehelichem Kind und Erzeuger nur als eine Verwandtschaft im natürlichen Sinne betrachtet, teilweise wurde aber auch genauso wie bei den ehelichen Kindern von einer Verwandtschaft im rechtlichen Sinne ausgegangen“ (S. 105). Durch *die Entstehung des Bürgerlichen Gesetzbuches* (8. Kap.; S. 123-150) hat sich zunächst die erstgenannte Alternative durchgesetzt. Das BGB sah lediglich eine so genannte Zahlvaterschaft ohne Recht des Vaters auf Erziehung und Pflege des Kindes vor; bei der Ausgestaltung des Unterhaltsanspruchs als besonderes gesetzliches Recht hatte der ordentliche Unterhaltsanspruch des Kindes bis zur Vollendung des 16. Lebensjahres überwiegend schuldrechtlichen Charakter angenommen, während der außerordentliche Unterhaltsanspruch weitgehend familienrechtlicher Art war. Unter *die Reformbestrebungen bis 1949* (9. Kap.; S. 151-176) fallen zwei Gesetzesentwürfe in der Weimarer Republik (1925 und 1929; vgl. Art. 119 und 121 WRV) und drei Entwürfe während der nationalsozialistischen Zeit (1934, 1938 und 1940), die aber alle keine Rechtskraft erlangten. Zu einer Umgestaltung des Unterhaltsrechts nichtehelicher Kinder kam es erst nach der Gründung der Bundesrepublik Deutschland (vgl. Art. 6 V GG) durch das Gesetz zur Vereinheitlichung und Änderung familienrechtlicher Vorschriften (FamRÄndG) vom 11.8.1961, vor allem jedoch durch das Gesetz über die rechtliche Stellung der nichtehelichen Kinder (NEhelG) vom 19.8.1969, welches eine rechtliche Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem Vater und seinem nichtehelichen Kind einführte, und durch das Gesetz zur Vereinheitlichung des Unterhaltsrechts minderjähriger Kinder (KindUG) vom

6.4.1998, so dass heutzutage die Rechtsstellung des nichtehelichen Kindes und die des ehelichen einander weitgehend angeglichen sind.

Die solide, materialreiche und gut strukturierte Untersuchung hat das gestellte Thema umfassend und erschöpfend behandelt. Kleinere formale Schwächen - beispielsweise enthält die Fußnote 59 auf S. 13 keinen Text - fallen demgegenüber nicht ins Gewicht. Der Autor hat es verstanden, der Frage nach dem Unterhaltsanspruch des nichtehelichen Kindes gegen seinen Erzeuger vor ihrem jeweiligen rechtshistorischen, rechtsdogmatischen, sozialen und gesellschaftspolitischen Hintergrund bis in viele Einzelheiten hinein nachzugehen. Auch wenn anders als der CIC/1917 (vgl. cc. 1114-1117 i.V.m. cc. 232 § 2,1°, 320 § 2, 331 § 1,1°, 504, 984,1°, 1051 und 1363 § 1) das geltende Recht der lateinischen Kirche (vgl. cc. 1137-1140 CIC/1983; im CCEO fehlen interessanterweise entsprechende Normen) an die Nichtehelichkeit von Kindern keine universalrechtlichen Rechtsfolgen mehr knüpft und dieses Problem somit auch kirchlicherseits marginalisiert wurde, ist für die Kanonistin und den Kanonisten die Lektüre des Buches von Ulrich SCHMITZ schon allein deshalb lohnenswert, weil an einem speziellen Aspekt einmal mehr der starke und lang anhaltende Einfluss des kanonischen Rechts auf die deutsche Rechtsentwicklung erkennbar wird.

Peter STOCKMANN, Passau

\* \* \*

**69. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hrsg.), *Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel.* (Die deutschen Bischöfe 67) Bonn, 28. September 2000. 54 S.**

Mit ihren „Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel“ ist den deutschen Bischöfen nach dem Synodenbeschluss „Christlich gelebte Ehe und Familie“ von 1975, der Erklärung der Pastoralkommission zur „Sakramentenpastoral im Wandel“ von 1993 und dem Wort „Ehe und Familie - in guter Gesellschaft“ von 1998 ein weiterer ansehnlicher Wurf zum Thema Ehe und Sakrament gelungen. Hier zeigt sich, dass auf einem bedeutsamen Feld kirchlichen Wirkens der Geist des II. Vatikanischen Konzils lebendig ist und die Autoren der „Überlegungen“ sich den Leitsätzen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* offensichtlich verpflichtet fühlen: „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS Art. 4) Und: „Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“ (GS Art. 3).

Diese Schrift behandelt weit mehr als die Ehevorbereitung im engeren Sinne. Sie versteht sich als „Handreichung“, die - wie es bescheiden heißt - nicht



dogmatischen oder kirchenrechtlichen Charakter habe. Deshalb könne sie nicht alle notwendigen Differenzierungen des Kirchenrechts darlegen (S. 9). Letzteres trifft zwar zu, aber ein solches Vorhaben hätte den Rahmen dieser Publikation gesprengt. Wichtiger ist, dass sie durchaus eine Fundamentaltheologie des modernen katholischen Eheverständnisses darstellt und sie dabei alles andere als außerhalb der Lebensrealität steht, sondern auf diese immer wieder Bezug nimmt. Die Beschreibung der gesellschaftlichen Situation ist nüchtern und frei von nostalgischer Verklärung der Vergangenheit, die theologischen Aussagen sind klar, die Konsequenzen für die Vorbereitung auf die Ehe anspruchsvoll und hoch. Selbstverständlich hat diese Schrift ihre Grenzen: Als Handreichung beansprucht sie nicht, Patentrezepte für eine effektive Ehevorbereitung zu bieten, und sie lässt sich auch nicht unmittelbar in die Praxis umsetzen. Sie löst nicht - was andernorts beklagt wurde - das vielschichtige Problem, welches aus c. 1055 § 2 CIC mit seiner apodiktischen Aussage folgt, dass es keine andere legitime Form verbindlichen Zusammenlebens einer getauften Frau und eines getauften Mannes gibt als eine sakramentale Ehe. Eine dogmatische und moraltheologische Besinnung auf dieses Problem müsste, wenn hier etwas geändert werden sollte, dann wohl auch anderswo erfolgen denn in dieser Publikation.

Die „Überlegungen zur Trauungspastoral“ zu lesen, ist nicht nur für Leiter von Ehevorbereitungskursen ein Gewinn, sondern für jeden, der sich in Pastoral und Unterricht mit dem Thema „Ehe“ beschäftigt - und auch für Kanonisten, die z.B. in der kirchengerichtlichen Praxis arbeiten. Es dürfte unter ihnen kaum einer sein, der dieser Veröffentlichung gegenüber eine selbstzufriedene „Das habe ich schon alles gewusst“ - Haltung einnehmen kann. Selbst wem die Inhalte nicht neu sind, wird genügend Anregungen und Hilfen finden, um im Gespräch mit Parteien und Zeugen oder im Beratungsgespräch mit Ratsuchenden die kirchliche Sicht von Ehe den Menschen unserer Zeit verständlich zu erläutern. Auch für Überlegungen bei der Beurteilung von „Fällen“ in Rechtslage und Beweisführung finden sich wertvolle Hinweise.

Die Schrift gliedert sich in sechs Kapitel: 1. „Die kirchliche Trauung in der Spannung zwischen Offenheit und Identität“ - hier werden das Brautpaar und der Seelsorger als Ausgangspunkt der nachfolgenden Überlegungen in den Blick genommen, das Sein und das Sollen formuliert. 2. „Die Situation junger Paare“ - die heutigen „Eheverständnisse“ und die in ihr wirksamen Faktoren (ohne jegliches Lamento über den stets bösen Zeitgeist) werden dargestellt, die Bedeutung des lebensgeschichtlichen Hintergrundes der Partner und die Notwendigkeit anthropologischer Fertigkeiten für eine Ehe werden aufgezeigt und auf die Herausforderungen an ein gemeinsames Leben unter den derzeitigen Lebensbedingungen hingewiesen. 3. „Theologische Überlegungen zur Eheschließung und zum Sakrament der Ehe“ - dieses Kapitel beschränkt sich nicht

auf die Darstellung des kirchlichen Eheverständnisses, sondern setzt fundamental mit der Dimension menschlicher Liebe, Partnerschaft und Ehe ein. 4. „Ehevorbereitung“ - die Ziele kirchlicher Ehevorbereitung werden umrissen und - kennzeichnend für die weite Perspektive der Veröffentlichung - nicht nur die Ehevorbereitung vor der Trauung thematisiert, sondern ebenso die entferntere Ehevorbereitung, denn: „Ehevorbereitung beginnt in der Familie“ (S. 41). 5. „Die Feier der Trauung“ - es geht nicht nur um die Liturgie und ihre Vorbereitung, sondern auch um die aus der Trauungsliturgie resultierenden „Konsequenzen für die Motivation der Brautleute“. Wenn manches Offizialat den Komplex der psychischen Eheunfähigkeit gerne auf den Nachweis von (psychosexuellen) Pathologien beschränken möchte, liest man als kirchlicher Richter den in diesem Zusammenhang formulierten und also von der DBK „autorisierten“ Satz um so aufmerksamer: „Eine kirchliche Trauung kann nicht aus einer unreifen Beziehung eine reife Ehe machen. Das heißt: sie kann nicht psychische Defizite und Beziehungsprobleme heilen“ (S. 50). 6. „Ausblick“ - ein knapper Blick in die Zukunft, auf den weiteren Weg des Ehepaares. Hier wird eine (schon bei der Eheschließung unbedingt erforderliche) Fähigkeit der Ehepartner erwähnt: „Vor allem haben sie ihre individuellen Veränderungen, die das Leben natürlicherweise mit sich bringt, in ihre Partnerschaft zu integrieren und mit dem Ehepartner abzustimmen. Das erfordert eine enorme Anpassungsleistung“ (S. 53).

Die Schrift beinhaltet nicht nur Bedenkenswertes zur Frage der Ehefähigkeit und zum psychosozialen Hintergrund, auf dem Ehen geschlossen werden. Sie führt dem Leser immer wieder vor Augen, dass die Eheschließung eine definitive Entscheidung darstellt, die „auch einen schmerzlichen Abschied bedeutet“ und einfordert, „die eigene Selbstverwirklichung von den gemeinsamen Interessen und Erfordernissen der Partnerschaft abhängig zu machen und um Ehe und Familie willen auf so manche, nun für immer ungelebte Möglichkeit und Alternative zu verzichten“ (S. 26). Eine solche beiderseitige Entscheidung, das - in der Sprache der rationalen Psychologie ausgedrückt - „*ultimum iudicium practicum*“, realisiert sich im Konsens der Ehepartner. Dieser begründet nur dann eine rechtsgültige Ehe, wenn die „richtige Grundeinstellung“ bei den Eheschließenden gegeben ist, „denn richtiges Handeln setzt nicht nur Wissen und Können, sondern auch eine rechte Haltung, eine entsprechende Gesinnung voraus.“ Es geht um eine Bereitschaft der Eheschließenden, welche der Ausrichtung der modernen Ehe auf personale Partnerschaft entspricht (S. 38, ähnlich auch S. 22). Beim Fehlen einer solchen Bereitschaft / rechten Haltung / entsprechenden Gesinnung kann das Jawort nur als leere Worthülse beurteilt werden. Das „Material“ für den ehebegründenden Willensakt ist nicht gegeben. Die „Überlegungen zur Trauungspastoral“ stellen also auch unter dem Gesichtspunkt der Anforderungen an einen gültigen Konsens *in processibus matrimonialibus* eine anregende Lektüre dar.

Bei so vielen guten Überlegungen zur Trauungspastoral bleibt abschließend zu wünschen, dass sie sich fruchtbar auf die Ehevorbereitung auswirken. Auch entsteht der Wunsch, dass die Verantwortlichen in den Diözesen (endlich) Sorge tragen mögen, dass im Rahmen der Zulassung zur Trauung der Teilnahme an Ehevorbereitungskursen ein höheres Maß an Verpflichtungscharakter zuerkannt wird und sie nicht zugunsten eines bisweilen voreilig ins Feld geführten Rechts auf Ehe der Beliebigkeit preisgegeben wird.

Hermann KÄHLER, Münster

\* \* \*

**70. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Kirchliches Handbuch - Statistisches Jahrbuch der Bistümer und ihnen gleichgestellten kirchlichen Gebietskörperschaften im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, Bd. XXXIV: 1995 und 1996, Bonn 2000. 216 S.**

Seit einigen Jahren gibt das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz wieder regelmäßig ein „Kirchliches Handbuch“ mit statistischen Daten heraus. Der Band XXXIV, im Herbst 2000 erschienen, enthält Daten des kirchlichen Lebens aus den Jahren 1995 und 1996, diesmal mit „erweitertem Inhalt“, wie es im Vorwort heißt. Der Band ist erstmals in 2 Teile gegliedert. In Teil I werden auf 4 Seiten Daten über „Die Katholiken und Priester in der Welt und in Europa“ mitgeteilt, in Teil II auf 197 Seiten Daten über die „Katholische Kirche in Deutschland“.

Neu ist die Übersicht über die Anzahl der Priester in der Welt und der Anteil der Katholiken in den Ländern der EU. Neu sind die Zeitreihen über das kirchliche Leben in Deutschland seit 1960, die Übersichten über das Kirchensteuer- und Kirchgeldaufkommen, Einrichtungen der Caritas, Entwicklung der Spenden und Kollekten bei den kirchlichen Hilfswerken, Katholische Schulen in freier Trägerschaft sowie über den Umfang der Inanspruchnahme katholischer Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen. Weggelassen worden sind die Tabellen über die „Strukturen des Kirchlichen Lebens nach Größenklassen der Pfarreien“. Dadurch ist der Umfang des 34. Bandes trotz des „erweiterten Inhalts“ gegenüber dem 33. Band um 74 Seiten verringert worden. Wer weiterhin an den Strukturdaten nach Größenklassen der Pfarreien interessiert ist, kann sie beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz anfordern.

Augenfälligste Neuerung ist die farbige „Bistumskarte“. Durch sie wird ein guter Überblick vermittelt über die historisch gewachsenen Grenzen mancher Diözesen und über die in den letzten Jahren neu gegründeten (Erz-)Diözesen Hamburg, Berlin, Magdeburg, Erfurt und Görlitz. Im Untertitel des Statistischen Jahrbuchs ist das allerdings noch nicht berücksichtigt worden, denn es

ist weiterhin von Gebietskörperschaften die Rede, die den Bistümern gleichgestellt seien.

Die Bistumskarte ist nach dem Vorwort eingefügt worden. Sie sollte künftig im Teil II bei den Daten über die Katholische Kirche in Deutschland stehen.

Wie bisher werden, nach Diözesen geordnet, die Eheschließungen und die Zahl der konfessions- und religionsverschiedenen Ehen sowie die Zahl der Taufen mitgeteilt, bei den Taufen ergänzt durch die Konfession/Religion der Eltern. Aus einer dieser Übersichten geht hervor, dass nicht nur die Zahl der standesamtlichen Eheschließungen und als Folge auch der Anteil der kirchlichen Trauungen zurück gegangen ist, sondern dass unabhängig davon der Anteil der kirchlichen Trauungen an den Eheschließungen seit 1960 um 8,4% gesunken ist. Solche Fakten signalisieren allen, die in der Ehevorbereitung tätig sind, dass weiterhin viel zu tun ist, um den Heiratswilligen die Bedeutung der kirchlichen Eheschließung sowie der katholischen Kindererziehung als eine wichtige Aufgabe nahe zu bringen.

Mit Interesse wird mancher die Seiten 211 bis 215 aufschlagen. Dort wird über jene Personen informiert, die in den kirchlich anerkannten Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen um Hilfe nachgesucht haben.

Einiges sollte im Statistischen Jahrbuch präzisiert bzw. korrigiert werden:

In Teil I „Die Katholiken und Priester in der Welt und in Europa“ werden nur die „Weltpriester“ genannt, nicht aber die Priester, die in geistlichen Gemeinschaften inkardiniert sind. In einigen Gebieten wird die Seelsorge in erheblichem Umfang von Priestern sog. Missionsorden geleistet. Die Spalte „Katholiken je (Welt-)Priester“ vermittelt ohne das Einbeziehen der Missionspriester ein falsches Bild von der seelsorgerlichen Situation.

Zu den „Katholiken“ zählen sowohl katholische Laien als auch Priester. Richtiger Weise ist deswegen von „Römisch-katholischen Laien und Priestern“ oder, wenn die Priester geistlicher Gemeinschaften weiterhin nicht mit einbezogen werden, von „Römisch-katholischen Laien und Diözesanpriestern“ zu sprechen. Auch die Ständigen Diakone könnten berücksichtigt werden, so dass die Überschrift auf Römisch-katholische Laien und Kleriker zu erweitern wäre, wobei dann auch die Bischöfe einzubeziehen sind.

Bei den Angehörigen ausgewählter Religionen in Europa sollte die Gesamtzahl der Christen abgehoben werden von den einzelnen Konfessionen, aus denen sie sich ergibt. Außerdem sollte bei allen Tabellen einheitlich entweder die Gesamtzahl voran gestellt werden oder als Endsumme erscheinen.

Nach den Tabellen auf Seite 27 und 33 hat die Erzdiözese Köln 2.351.842 Katholiken und 8 Bischöfe, die Diözese Görlitz 49.539 Katholiken und 2 Bischöfe, die Erzdiözese Freiburg 2.187.015 Katholiken, aber nur 4 Bischöfe.

Was in der Statistik fehlt, ist die Unterscheidung zwischen amtierenden und emeritierten Bischöfen.

Die Tabelle auf Seite 55 hat eine falsche Überschrift. „Nichtinkardinierte Priester“ kann es nach c. 265 CIC nicht geben. Aus den weiteren Angaben in der Tabelle geht denn auch hervor, dass mit „nichtinkardinierte Priester“ jene Diözesanpriester und Priester geistlicher Gemeinschaften gemeint sind, die außerhalb ihres Inkardinationsbereichs tätig sind. Bei Diözesanpriestern bedeutet das, dass sie Aufgaben in einer anderen Diözese wahrnehmen. Welcher Bereich bei den „nichtinkardinierten Ordenspriestern“ gemeint ist (außerhalb der Ordensprovinz? außerhalb der Diözese, in der das Kloster, die Niederlassung liegt?), lässt sich nicht feststellen. In der Tabelle auf Seite 33 wird die Gesamtzahl der „Weltpriester (im Bistum wohnende)“ mitgeteilt. Zusätzlich wird unterschieden: „darunter nicht inkardiniert“. Auch auf Seite 36 ist von inkardinierten und nichtinkardinierten Weltpriestern die Rede. Die Zahl der „nicht inkardinierten Weltpriester ... aus ausländ. Bistümern“ wird noch eigens erwähnt. Gemeint sind jeweils die Priester, die außerhalb ihrer Diözese tätig sind. Der Begriff der Inkardination wird also im Statistischen Jahrbuch durchweg falsch gebraucht.

Auch an anderen Stellen finden sich unklare Begriffe. Auf Seite 29 ist von „Personen im hauptamtlichen seelsorglichen Dienst“ die Rede. In der Tabelle auf Seite 32 wird aber bei den Ständigen Diakonen nicht zwischen hauptamtlich und nebenamtlich tätigen Personen unterschieden, sondern zwischen Ständigen Diakonen „im Hauptberuf“ und „mit Zivilberuf“.

Auf Seite 54 ist bei den Übersichten über die Zahl der Priester und der Ständigen Diakone von „Neuweißen“ die Rede. Besser sollte es heißen: Neupriester oder Priesterweißen bzw. Diakonweißen oder einfach „1995 geweiht“.

Die „Entwicklung der Neupriester und Priesteramtskandidaten“, vgl. Seite 57, mag interessant sein, trifft aber die gemeinte Sache nicht. Denn es geht nicht um eine körperliche, seelische oder geistliche Entwicklung, sondern um die Zahl der Priesteramtskandidaten und die Zahl derer, die schließlich Priester geworden ist.

Bei der Tabelle „Ordenspriester im Dienst des Bistums nach Tätigkeitsbereichen in Deutschland“ auf Seite 41 drängt sich die Frage auf: Warum stehen in der Erzdiözese Berlin von 133 Ordenspriestern im Dienst des Bistums nur 86 „im aktiven pastoralen Dienst“, also etwas weniger als zwei Drittel? Im Bistum Speyer ist das Verhältnis noch ungünstiger: Von 62 Ordenspriestern im Dienst des Bistums sind nur 36 im aktiven pastoralen Dienst. Was die anderen machen, wird nicht mitgeteilt.

In der Statistik auf Seite 88 werden zuerst die Eheheilungen (sanationes in radice), also gleichsam die Reparaturfälle mitgeteilt, danach die Zahl der Ehe-

schließungen. Bei den Eckdaten, vgl. Seite 108, werden die Dispense und die Sanationes in radice ebenfalls vor den kirchlichen Trauungen mitgeteilt. In beiden Übersichten sollte die Reihenfolge geändert werden. Grundsätzlich aber ist zu fragen, warum die Eheheilungen überhaupt mitgeteilt werden, denn diese Ehen sind schon bei den Eheschließungen mit berücksichtigt worden. Und wenn Eheheilungen mitgeteilt werden, - warum dann nicht auch die Zahl der Ehen, die für nichtig erklärt worden sind?

Bei den Dispensen ist von der „kath. Eheschließungsform“ die Rede. Richtig muss es heißen: Dispens von der kanonischen Eheschließungsform.

Die Zahlen in den Tabellen sind rechtsbündig gesetzt. Die Lesbarkeit der Tabellen lässt sich erhöhen, wenn wenigstens die Linien der mittleren Einteilungskriterien durchgezogen werden. Bei den Angaben über die Anstalts- und Militärpfarrer, vgl. Seite 33, führt das Fehlen der Hilfslinien dazu, dass auf den ersten Blick der Eindruck entsteht, die Zahlen zwischen den beiden Bereichen bezögen sich auf beide Tätigkeitsfelder, denn die Spalte ist in der Kopfzeile unterbrochen. Dabei bezieht sich die Zahl, die als Gesamtzahl angesehen werden kann, nur auf die Anstaltspfarrer. Das Gleiche gilt für die Spalte „Ausländer- /Betriebsseelsorge“ z.B. auf Seite 39.

Ob manche Zahlen so ungenau sind wie manche Bezeichnungen im Tabellenwerk, kann nur der beurteilen, der mit der Erhebung und Auswertung der Daten zu tun hat. In einem Fall allerdings sind die Angaben in sich nicht schlüssig: Bei den Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern, Seite 108ff, wird bei den Mitteilungen über „Trauungen/Getraute Paare“ eigens die Zahl der Eheschließungen von Katholiken mit nichtevangelischen Christen angegeben sowie mit Getauften, die aus ihrer Kirche ausgetreten sind, mit Nichtchristen und mit Personen, deren Konfession unbekannt ist. Die Summe der diözesanen Angaben ergibt 4.496 solcher Eheschließungen. Wenn man die entsprechenden Zahlen aus der Gesamtübersicht auf Seite 108 damit vergleicht, ergibt sich eine Differenz von 166 Eheschließungen.

Und auch das sei noch angemerkt: Laut Impressum liegen alle Rechte für das Statistische Handbuch beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Das Sekretariat ist nur eine Dienststelle der Deutschen Bischofskonferenz und zugleich die Geschäftsstelle des Verbandes der Diözesen Deutschlands, aber keine juristische Person. Es kann somit nicht Rechtsinhaber sein.

Trotz etlicher Ungenauigkeiten enthält der XXXIV. Band des Kirchlichen Handbuchs viele nützliche Hinweise. Wer Planungsdaten für pastorale Konzepte braucht, sollte es zu Rate ziehen.

Zu wünschen ist, dass die Veröffentlichung der statistischen Daten künftig zügiger als bisher erfolgt. Dazu besteht Hoffnung, denn ab 1997 wird in allen Diözesen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz ein einheitlicher Erhe-

bungsbogen verwandt, so dass eine Schwierigkeit beim Zusammenführen und Aufbereiten der Daten aus früheren Jahren wegfällt.

Der XXXIV. Band des Kirchlichen Handbuchs kann zum Preis von 16,00 DM (Schutzgebühr) bezogen werden beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Referat Statistik, Kaiserstr. 163, D-53113 Bonn.

Reinhard WENNER, Sankt Augustin

\* \* \*

**71. SQUICCIARINI, Donato (Hrsg.), *Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Paul II. 1993-2000*. Beiträge zur katholischen Soziallehre. Berlin: Duncker & Humblot 2001. 460 S., ISBN 3-428-10339-4.**

Seit dem 1.1.1968 begeht die katholische Kirche das Hochfest der Gottesmutter Maria am 1. Januar jeden Jahres auch als Weltfriedenstag. Papst PAUL VI. wollte damit die Friedenszyklika *Pacem in terris* seines Vorgängers JOHANNES XXIII. fortführen, die Friedensbotschaft des Konzils (*Gaudium et spes*) vertiefen und den von ihm 1967 in *Populorum progressio* herausgestellten Zusammenhang von Frieden und Entwicklung einschärfen. Zu diesem Friedenstag gibt der jeweilige Papst eine aktuelle Friedensbotschaft heraus, in der gegenwärtige Fragen der Friedensbedrohung oder andauernde Kriege (Balkan) aufgegriffen werden. Zudem wird in der jeweiligen Friedensbotschaft zu Beginn des Jahres auch die von der UNO verkündete Jahresthematik (z.B. Jahr der Frau, der Familie, des Kindes, der Menschenrechte) angesprochen und im Kontext des christlichen Glaubens gedeutet. Weiterhin werden Wege zum Frieden (Versöhnung) wie Gefährdungen des Friedens durch wachsende Armut, eine politisch nicht regulierte Globalisierung etc. aufgezeigt. Außerdem wird auf die Notwendigkeit eines Schuldenerlasses für die ärmsten Länder hingewiesen.

Der Herausgeber des vorliegenden Bandes ist der apostolische Nuntius in Österreich. Dort wird die jeweilige Friedensbotschaft des Papstes in Verbindung mit den UN-Organisationen in Wien in öffentlichen Veranstaltungen behandelt. An diesen Veranstaltungen nimmt in der Regel auch der jeweilige österreichische Bundespräsident teil. Der amtierende Bundespräsident KLESTIL leitet mit einem Grußwort den Band ein.

Der Band besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil sind die acht Friedensbotschaften JOHANNES PAULS II. von 1993 bis 2000 abgedruckt. Im Anschluss an jede Friedensbotschaft greift ein prominenter Autor / eine prominente Autorin die Hauptthemen der jeweiligen Friedensbotschaft auf, um sie aus seiner / ihrer Sicht zu meditieren, zu interpretieren, fortzuführen und zu ergänzen. Dies geschieht durch zwei Kardinäle (TRUJILLO, MEISSNER), einen Erzbischof (CORDES) und einen Bischof (KAPELLARI), sowie einen Ordenspriester

(SCHWARZ), durch die Gründerin der Fokolarbewegung (LUBICH), einen ehemaligen deutschen und einen ehemaligen österreichischen Verfassungsrichter (KIRCHHOF, KORINEK). In den Beiträgen wird immer wieder deutlich, dass ein dauerhafter stabiler Frieden auf der Achtung der Menschenrechte in allen seinen Dimensionen (Freiheitsrechte, politische und soziale Rechte) beruhen muss und ebenso sozio-ökonomische Gerechtigkeit voraussetzt. Gerade die Ärmsten und Schwächsten (z.B. Kindersoldaten) sind in der Regel die ersten und die am härtesten getroffenen Opfer der Kriege.

Der zweite Teil des Bandes ist Beiträgen zur Katholischen Soziallehre gewidmet. Autoren sind drei emeritierte Vertreter der einschlägigen theologischen Disziplin (RAUSCHER, SCHASCHING, WEILER), ein weiterer Bischof (KÜNG), ein Kirchenhistoriker (BRANDMÜLLER), mehrere Juristen (KÖCK, WALDSTEIN, SCHAMBECK), ein slowakischer Botschafter (LIEDERMANN), ein Notenbankgouverneur (LIEBSCHER) sowie eine weitere Hochschullehrerin (ANDRAE).

Wenn man zunächst die päpstlichen Botschaften analysiert, haben sie eher den Duktus von etwas längeren Predigten als einer systematisch-sozialethischen Reflexion, wie sie etwa in der kirchlichen Sozialverkündigung in den Hirtenworten der Deutschen Bischöfe (z.B. Gerechter Frieden von 2000) vorliegen. Dementsprechend schwierig fällt die Kommentierung aus. Der Duktus der Beiträge ist höchst unterschiedlich, was äußerlich daran sichtbar wird, dass viele Autoren auf Fußnoten verzichten. Manche Beiträge sind eher Rechenschaftsberichte von Inhabern römischer Kurienämter (CORDES, TRUJILLO), einige z.T. persönliche Erlebnisberichte (LUBICH), andere versuchen die angesprochene Sachthematik (Zusammenhang von gerechtem Frieden und Menschenrechten) zu vertiefen.

Wenn man im zweiten Teil des Bandes, der eigentlich einen stärker wissenschaftlich ausgerichteten Anspruch hat, eine Behandlung der Friedenthematik auf dem Niveau der gegenwärtigen sozialethischen und sozialwissenschaftlichen Reflexion erwartet, sieht man sich enttäuscht. Nur wenige Beiträge bewegen sich auf dem gegenwärtigen Stand der sozialethischen Forschung, wie sie heute an theologischen Fakultäten betrieben wird. Die moderne Christliche Sozialethik geht angesichts der ausdifferenzierten modernen Gesellschaften davon aus, dass moralische Appelle in komplexen sozialethischen Zusammenhängen wie der Friedensproblematik wirkungslos bleiben. Daher fragt die Sozialethik danach, wie die Institutionen und Strukturen der Gesellschaft gestaltet werden müssen, um fundamentale christliche Werte (Frieden, Menschenrechte) in der gesellschaftlichen Realität Präsenz zu geben. In dem Sammelband wird diese Problematik instruktiv von dem Völkerrechtlicher KÖCK behandelt, wenn er die Defizite der jetzigen UN-Charta (etwa das Veto-Recht der fünf ständigen Sicherheitsratsmitglieder) präzise analysiert. Dieses Veto-Recht ist besonders problematisch, wenn ein Sicherheitsratsmitglied selbst in einen Konflikt un-



mittelbar involviert ist. Leider stoßen aber nur wenige Beiträge zu dieser Ebene vor, auf der gefragt wird, welche Konsequenzen christliche Werte für die institutionellen Strukturen der überstaatlichen wie der staatlichen Ordnungen haben. Sie bleiben meist auf die Ebene der Darlegung von Werten beschränkt. Werten kommt aber in sozialetischen Fragen kaum mehr als eine heuristische Funktion zu, die institutionell erst abgearbeitet werden muss. Alternative politische Entscheidungen bewegen sich in der Regel auf der Ebene der institutionellen Gestaltung, weniger der Werte. Auch werden brennende sozialetische Fragen mit grundsätzlicher friedenspolitischer Bedeutung, wie die Legitimierung externer humanitärer Interventionen in souveränen Staaten zur Sicherung der Menschenrechte - hervorgerufen vor allem durch das NATO-Engagement im Kosovo - nicht thematisiert.

Der Band ist redaktionell sehr sorgfältig erstellt und enthält neben dem Abkürzungsverzeichnis ein Verzeichnis der zitierten Bibelstellen, der zitierten kirchlichen Dokumente, ein topographisches Register, ein Personen- und ein Sachregister.

Die vorliegende Publikation ist eine wertvolle Zusammenstellung der acht Friedensbotschaften JOHANNES PAULS II. der Jahre 1993-2000. Sie bietet zudem Ansatzpunkte für weiterführende Überlegungen und Konkretionen der Friedensbotschaft.

Joachim WIEMEYER, Bochum

\* \* \*

**72. TWAITE, James A. / SILITSKY, Daniele / LUCHOW, Anya K., *Children of Divorce. Adjustment, Perental Conflict, Custody, Remarriage, and Recommendations for Clinicians.* New Jersey 1998. 394 S.**

Die Frage der Auswirkung der Scheidung der Eltern auf deren Kinder - auch die Langzeitauswirkungen - wird in den USA seit Jahren intensiv diskutiert und wissenschaftlich untersucht. Im deutschsprachigen Raum haben sich bisher erst wenige Autoren intensiv mit der Frage der Scheidungsfolgen für Kinder und Jugendliche befasst: u.a. FIGDOR, FTHENAKIS und LEHMKUHL wären zu nennen.

Das vorliegende Handbuch über Scheidungskinder gibt zum einen einen hervorragenden und umfassenden Überblick über sämtliche bisher zu diesem Thema in den USA gefertigten Studien und wissenschaftlichen Arbeiten und wertet die wichtigsten aus (das Literaturverzeichnis umfasst 470 (!) Monografien bzw. Aufsätze).

Zum anderen fokussiert das Buch das Thema auf die vier wichtigsten Determinanten, die darüber entscheiden, ob ein Kind die Scheidung seiner Eltern posi-

tiv bewältigen kann oder ob es bleibende Schäden durch den Scheidungsprozess der Eltern davonträgt.

Das Buch ist in 16 Kapitel untergliedert. Im erstem Kapitel machen die Autoren unmissverständlich deutlich, dass es keine Automatismen gibt. Jeder Scheidungsfall ist anders gelagert und jeder Einzelfall ist von daher genau zu prüfen.

Die Autoren - ausgewiesene Psychologen und Familientherapeuten - benennen zunächst 10 Determinanten, die großen Einfluss darauf haben, ob ein Kind die Scheidung seiner Eltern gut bewältigt oder dadurch traumatisiert wird. Diese 10 Determinanten werden dann in den Kapiteln 2 bis 11 einer eingehenden Untersuchung anhand der bisher gewonnenen wissenschaftlichen Forschungsergebnisse unterzogen.

Im Einzelnen sind diese 10 Determinanten: Der Elternkonflikt, die Sorgerechtsregelungen, die psychosoziale Befindlichkeit des das Sorgerecht ausübenden Elternteils, die Wiederheirat des das Sorgerecht ausübenden Elternteils, die Rolle des nicht das Sorgerecht ausübenden Elternteils, das Alter des Kindes zur Zeit der Scheidung, das Geschlecht des Kindes, belastende Lebensumstände (z.B. Umzug, Finanzen), soziale Unterstützung der Scheidungsfamilien, Familiensysteme.

Kapitel 12 bietet eine Zusammenfassung der in den Kapiteln 2 bis 11 näher betrachteten Determinanten, welche das Befinden von Scheidungskindern mitbestimmen.

Kapitel 13 präsentiert schließlich die Ergebnisse einer eigenen empirischen Studie des Autorenteams, welche der Frage nachging, welche der in den Kapiteln 2 bis 11 dargelegten Faktoren den größten Einfluss auf das Wohl von Scheidungskindern insgesamt haben. Das Ergebnis dieser Studie der Autoren lautet:

1. Das Geschlecht des Kindes
2. Das Alter des Kindes zur Zeit der Scheidung
3. Die Sorgerechtsregelung
4. Das Alter des Scheidungskindes zum Zeitpunkt der Studie.

Dies sind die vier wichtigsten Determinanten.

Kapitel 14 enthält die Ergebnisse einer zweiten empirischen Studie der Autoren, in welcher die Erkenntnisse aus der ersten Studie umgesetzt wurden: Die Autoren nehmen dabei die vier in der ersten Studie als besonders wichtig erkannten Determinanten - Geschlecht, Alter des Kindes, Sorgerechtsregelung und Alter zur Zeit der Befragung - näher in den Blick.

In Kapitel 15 präsentiert das Autorenteam seine Forschungsergebnisse.

Sowohl ihre breit angelegte Literaturdurchsicht wie auch ihre beiden eigenen Studien zeigen klar und deutlich, dass Scheidungskinder hinsichtlich ihres psychosozialen Wohlbefindens deutlich gegenüber Kindern aus intakten Familien im Nachteil sind. Die Konsequenzen daraus liegen für die Autoren klar auf der Hand: „Aus diesen Gründen sind es Scheidungseltern ihren Kindern schuldig, Verletzungen und Zorn hintanzustellen und in einer zivilisierten Form als Geschiedene miteinander umzugehen“ (S. 333).

Weitere Ergebnisse in Kurzform:

1. Die gemeinsame Sorgerechtsregelung ist für Scheidungskinder hilfreicher als eine alleinige Sorgerechtsregelung (S. 334).
2. Scheidungskinder im Vorschulalter reagieren häufig mit Regression, Angstsyndromen und sind in ihrer Vertrauensfähigkeit beeinträchtigt (S. 337).
3. Männliche Scheidungskinder reagieren häufig mit Aggression und leben ihre Wut auf die Eltern aus. Weibliche Scheidungskinder dagegen reagieren eher mit Rückzug, Depression bzw. Angstzuständen (S. 337-338).
4. Familienberatung stellt eine wertvolle Hilfe für Scheidungseltern dar, um die Beeinträchtigungen für die Kinder so gering wie möglich zu halten (S. 340).

Im abschließenden 16. Kapitel formulieren die Autoren Empfehlungen für psychologische Experten im Hinblick auf das Wohlergehen von Scheidungskindern:

1. Einer der wichtigsten Faktoren für das Wohlergehen der Kinder nach der Scheidung ihrer Eltern ist die Art des Umgangs der geschiedenen Eltern miteinander. Jede verbale Entgleisung vor den Kindern über den jeweils anderen Partner stellt für die Kinderseele eine schlimme Verletzung dar. Denn die Kinder lieben nach wie vor beide - Vater und Mutter. Als Folge droht das „parental alienation syndrome“. Offen aber auch bisweilen unglaublich subtil wird der geschiedene Partner den Kindern abspenstig gemacht, so dass diese ihn / sie nicht mehr besuchen wollen, obwohl sie ihn / sie nach wie vor lieben und Sehnsucht nach ihm / ihr haben (S. 344).

Ein weiterhin guter Kontakt zu beiden Elternteilen nach der Scheidung wie auch ein neutrales bis wohlwollendes Sprechen der geschiedenen Partner übereinander sind für die Autoren das zentrale Erfordernis für eine gute psychosoziale Weiterentwicklung von Scheidungskindern nach der Scheidung ihrer Eltern (S. 352). Dieses zentrale Erfordernis müssen auch die psychologischen Experten im Auge behalten; wo es verletzt wird, tut eine direkte und starke Intervention Not.

2. Bei weiterhin massiven Elternkonflikten nach der Scheidung droht den Kindern PTSD - eine posttraumatische Belastungsstörung - welche sich z.B. in Alpträumen bzw. hoher Gewaltbereitschaft Bahn brechen kann (S. 353).

Im Hinblick auf die eherechtlichen Implikationen verweist der Rezensent auf seine bei Professor LÜDICKE angefertigte wissenschaftliche Arbeit „Scheidungs-Trauma und kanonische Ehefähigkeit“, welche als Band 25 in der Reihe Beihefte zum Münsterischen Kommentar im Jahr 2000 erschienen ist. Inzwischen sind die vorliegenden Studienergebnisse im Hinblick auf die Auswirkungen der Scheidung der Eltern auf die Kinder keine Einzelergebnisse mehr, wie dies noch zur Zeit von Judith WALLERSTEIN (1970) der Fall war. Die Forschungsergebnisse gibt es inzwischen auf breiter Front und alle verbindet die Erkenntnis, dass die Scheidung der Eltern in jedem Fall für die betroffenen Kinder eine schwierige Situation darstellt und dass manche Kinder aufgrund der Scheidung der Eltern eine über Jahre hinweg anhaltende psychische Störung davontragen können. Insbesondere die posttraumatische Belastungsreaktion (PTSD) ist im Einzelfall geeignet, wenn sie entsprechend hartnäckig ist, die Bindungsfähigkeit von Scheidungskindern massiv zu beeinträchtigen. Es ist somit im Einzelfall zu prüfen, ob ein Scheidungskind als Erwachsener vor der eigenen Eheschließung eine hinreichende Bindungsfähigkeit besitzt und frei ist von einer belastenden posttraumatischen Störung. Leidet ein Nupturient auch zur Zeit der Eheschließung noch an einer posttraumatischen Belastungsstörung aufgrund der Scheidung der eigenen Eltern, so kann er möglicherweise aus psychischen Gründen unfähig sein, die wesentlichen ehelichen Verpflichtungen gemäß c. 1095 n.3 CIC zu erfüllen.

Klaus SCHMALZL, Würzburg

\* \* \*

**73. VACHEK, Marcel, *Das Religionsrecht der europäischen Union im Spannungsfeld zwischen mitgliedstaatlichen Kompetenzreservaten und Art. 9 EMRK* (Studien und Materialien zum öffentlichen Recht 11) Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien: Peter Lang 2000. XLIII u. 516 S., ISBN 3-631-36380-X.**

Marcel VACHEK hat in der Zeit seiner Tätigkeit an der juristischen Fakultät Passau eine vom Europarechtler Michael SCHWEITZER betreute Dissertation erstellt, die den Stand des Religionsrechtes der Europäischen Union, wie er bei der Fertigstellung der Arbeit (im Jahre 2000) gegeben war, aufzeigt.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es zu klären, in welchem Maße auf EU-Ebene schon Ansätze zu einem eigenständigen Religionsrecht vorhanden sind. Hiezu werden einerseits die Kompetenzbestimmungen des Gemeinschaftsrechts einer näheren Betrachtung unterzogen, und andererseits thematisch

einzelne Integrationsfelder beleuchtet. Im primären und sekundären Gemeinschaftsrecht finden sich verschiedentlich Vorschriften, welche die Religionsfreiheit bzw. kirchliche Belange zum Teil peripher, zum Teil in hohem Maße berühren. Selbst wenn der EGV eine mitgliedstaatliche Materie unberührt lässt, ist es denkbar, dass durch das Gemeinschaftsrecht Eingriffe in diesen Bereich erfolgen. Auch wenn in einigen Bereichen die Konturen noch recht schemenhaft ausgeprägt sind, so versucht der Autor dennoch aus der Zusammenschau der gemeinschaftsrechtlichen Bestimmungen erste Ansätze eines Europäischen Religionsrechtes aufzuzeigen.

Die Ausweitung der Gemeinschaftskompetenzen hat zur Folge, dass religionsrechtliche Materien nicht mehr wie bisher nur peripher tangiert, sondern teilweise durch verbindliche Vorgaben in Form von Richtlinien und Verordnungen mit geregelt werden. Als Beispiele werden der kirchliche Datenschutz, das kirchliche Arbeitsrecht und der Feiertagsschutz genannt. Für die großen Kirchen der Mitgliedstaaten war dies Anlass für erste konkrete Vorstöße auf Gemeinschaftsebene, die schließlich zur Erklärung Nr. 11 des Amsterdamer Vertrages (Amsterdamer Kirchenklausel) führten.

Im Sinne der Gewährleistung korporativer Religionsfreiheit, wie wir sie in den Grundrechtskatalogen verschiedener Länder finden, wäre es aus der Sicht der Religionsgemeinschaften höchst wünschenswert, ihr Selbstbestimmungsrecht auf EU-Ebene abzusichern. Anzustreben wären hierbei Bereichsausnahmen, ein möglichst weitreichender Vorrang dieses Selbstbestimmungsrechtes vor gemeinschaftsrechtlichen Regelungen.

VACHEK hat seine Arbeit in 15 Titel, die er durch Buchstaben kennzeichnet (A-O), gegliedert. In den ersten Titeln bringt er außer einer Einführung in die Thematik und Begriffsbestimmungen auch grundsätzliche Überlegungen zum Streben nach einer über den Status einer reinen Wirtschaftsgemeinschaft hinausführenden Integration, der heute die europäische Union kennzeichnet. Es werden die Grundtypen religionsrechtlicher Systeme in der Europäischen Union entfaltet und eine Gegenüberstellung der religionsrechtlichen Kompetenzen der Mitgliedstaaten und des Gemeinschaftsrechtes geboten. Dazu werden natürlich nicht nur die Texte der Verträge, Richtlinien, Erklärungen usw. der EU sondern auch die Rechtsprechung des EuGH herangezogen. Ausführlich wird auf die Erklärung Nr. 11 zum Amsterdamer Vertrag (Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften) und auf den religiösen Grundrechtsgehalt des Art. 9 EMRK (Europäische Menschenrechtskonvention) eingegangen.

Selbstverständlich wendet sich der Autor auch der Frage zu, ob bzw. inwieweit das einzelstaatliche Religionsrecht unter den Begriff des kulturellen Erbes, dem ein besonderer Schutz im Rahmen des EG-Vertrages zukommt, fällt. Die „nationale Identität“ eines Mitgliedstaats wird einerseits durch Sprache,

Geschichte und Kultur geschaffen, zum anderen durch die Fundamentalnormen der mitgliedstaatlichen Verfassungen. Der Akzent liegt, wie VACHEK ausführt, auf dem Schutz der letzteren, wobei allerdings im Rahmen des Unionrechtes keine Kompetenz des EuGH besteht. Zudem werden nicht alle religionsrechtlichen Verfassungsbestimmungen der Mitgliedstaaten im Europarecht als Fundamentalnormen eingestuft. Der Autor tendiert zur Ansicht, dass die rezenten Wandlungen innerhalb des mitgliedstaatlichen Religionsrechts eher dafür sprechen, dass dieses nicht zur „nationalen Identität“ der Mitgliedstaaten zählt. Dazu muss aber gesagt werden, dass es auch Länder gibt, die eine große Kontinuität in dieser Frage aufweisen.

VACHEK geht auch auf das Subsidiaritätsprinzip- und den Verhältnismäßigkeitsgrundsatz ein. Während sich rücksichtlich des Subsidiaritätsprinzips die Frage stellt, ob der Gemeinschaft eine Kompetenz zukommt (ob durch nachgeordnete Gemeinschaften ausreichende Regelungen möglich sind), betrifft das Verhältnismäßigkeitsprinzip die Frage, wie die Gemeinschaft für den Fall des Tätigwerdens vorzugehen hat, nämlich so schonend wie möglich (Kompetenzausübungsregel). D.h. also, dass die Rechtssetzungstätigkeit der Gemeinschaft nicht über das erforderliche Maß hinausgehen soll. Auch ist vor Rechtssetzungsakten zu prüfen, ob die finanzielle Belastung und der Verwaltungsaufwand der Gemeinschaft, der Regierungen und der Mitgliedstaaten, der örtlichen Behörden, der Wirtschaft und der Bürger, der insgesamt so gering wie möglich gehalten werden soll, in einem angemessenen Verhältnis zum angestrebten Ziel steht. Rein theoretisch können sich, sowohl durch das Subsidiaritätsprinzip als auch durch das Verhältnismäßigkeitsprinzip auch in das Religionsrecht tangierenden Fragen Begrenzungen der Regelung durch die Gemeinschaft ergeben. VACHEK freilich warnt davor, bei das Religionsrecht berührenden EU-Maßnahmen zu viel zu erwarten, da für die politischen Organe der EU ein weiter Einschätzungsraum gegeben ist und nur bei offensichtlichem Irrtum, Ermessensmissbrauch oder offenkundiger Ermessensüberschreitung ein Verstoß gegen das Gemeinschaftsrecht angenommen werden kann.

Bezüglich des Konkordats- und des Vertragskirchenrechtes kommt er zu folgendem Ergebnis: Die aus Art. 307 Abs. 1 EGV resultierende Verpflichtung der Gemeinschaftsorgane, die Erfüllung von Pflichten, die sich für Mitgliedstaaten aus früher mit anderen Ländern abgeschlossenen Verträgen ergeben, nicht zu behindern, betrifft auch jene völkerrechtlichen Verträge mit dem Hl. Stuhl, die vor der Zugehörigkeit des betreffenden Staates zur E(W)G, bzw., was die 6 ursprünglichen Gründungsmitglieder betrifft, vor Gründung der EWG abgeschlossen worden sind. Allerdings verpflichtet Art. 307 Abs. 2 EGV die betreffenden Staaten, mit dem Gemeinschaftsrecht unvereinbare Altverträge zum nächstmöglichen Zeitpunkt zu kündigen, um so Unvereinbarkeiten mit dem Gemeinschaftsrecht zu beheben. VACHEK weist darauf hin, dass

die Staatsangehörigkeitsklauseln in manchen Konkordaten mit den Freizügigkeitsrechten des EG-Vertrages (Gleichziehung der Bürger von Mitgliedstaaten mit den eigenen Staatsangehörigen) nicht vereinbar sind. In diesem Zusammenhang möchte ich anmerken, dass diese Staatsangehörigkeitsklauseln meist nicht über kirchlichen sondern über staatlichen Wunsch in die Konkordate eingefügt worden sind, und dass in der praktischen Handhabung zugunsten der Kirche mitunter Ausnahmen, die der Linie der EU entgegenkommen, konzediert wurden (z.B. bei Bestellung von ausländischen Staatsbürgern als Religionslehrer in Österreich). Wenn die eu-konforme praktische Handhabung nicht auf Widerspruch des Vertragspartners stößt, wird sich m.E. kaum die Notwendigkeit ergeben, die Konkordatsbestimmung zu ändern.

Was den Abschluss von Konkordaten oder Kirchenverträgen zwischen der Europäischen Union und einzelnen Religionsgemeinschaften anbelangt, äußert VACHEK Bedenken im Hinblick auf den gemeinschaftsrechtlichen Gleichheitsgrundsatz. Er gibt allgemeinen für alle Religionsgemeinschaften geltenden Regelungen im Gemeinschaftsrecht den Vorzug. Dazu muss freilich gesagt werden, dass der dem modernen Menschenrechtsdenken eigene Freiheitsbegriff, der auch den Begriff der Religionsfreiheit prägt, ein Eingehen auf das Selbstverständnis der einzelnen Religionsgemeinschaften durchaus nahelegt, und dass diese Sonderregelungen für einzelne Religionsgemeinschaften rechtfertigen kann. Solche Sonderregelungen sind nicht Privilegierungen im eigentlichen Sinn, soweit nicht dadurch ein Eingriff in die Rechte anderer erfolgt.

Selbstverständlich findet sich in dieser Studie auch eine Auseinandersetzung mit der öffentlich-rechtlichen Stellung, die Kirchen- und Religionsgemeinschaften in manchen EU-Ländern zukommt. Weiters werden einige Integrationsbereiche herausgegriffen: das kirchliche Arbeitsrecht, das kirchliche Wohlfahrtswesen, der Sonn- und Feiertagsschutz, die soziale Kommunikation (das Medienwesen) und der religiös-weltanschauliche Meinungspluralismus. Im Rahmen des zuletzt genannten Integrationsfeldes wendet er sich dem Sektenwesen zu, dem ja auch die europäischen Organe besonderes Augenmerk geschenkt haben. Das Europäische Parlament hat in einer „Entschließung zu den Sekten in Europa“ zwischen legalen Gruppierungen und solchen, denen illegale oder kriminelle Machenschaften vorzuwerfen sind, unterschieden. Im Hinblick auf die letzteren wurde an die Mitgliedstaaten die Empfehlung ausgesprochen, gewährte Steuervorteile zu kappen, den Status einer religiösen Gemeinschaft aufzuheben und die Zuwendung gemeinschaftsrechtlicher Beihilfen auszuschließen.

Ausführlich geht VACHEK auf die Fragen der Sonderstellung von Kirchen und Religionsgemeinschaften und des Selbstbestimmungsrechtes bezüglich der ihnen eigenen religionsrechtlichen Strukturen ein. Unter den Begriff der religionsrechtlichen Strukturen i.e.S. sind v.a. der liturgische Dienst sowie das

Dienstrecht der Priester, Pastoren und theologischen Mitarbeiter zu fassen. Es handelt sich also um Bereiche, die den Kultus der Religionsgemeinschaften direkt berühren. Hier - und nur hier - ist ein in der Religionsfreiheit wurzelndes Selbstbestimmungsrecht anzunehmen, mit dem Ergebnis, dass den Kirchen und Religionsgemeinschaften - vorbehaltlich innerstaatlicher Rechtsnormen - die volle Gestaltungsfreiheit dieser Dienstverhältnisse obliegt, ohne durch gemeinschaftsrechtliche Vorschriften - mit Ausnahme der Gemeinschaftsgrundrechte - gebunden zu sein.

Als religionsrechtliche Strukturen i.w.S. sind die nicht unmittelbar mit dem Kultus zusammenhängenden Bereiche des Religionsrechts zu verstehen, wie z.B. die Kirchenfinanzierung oder kirchliche Wohlfahrtseinrichtungen, einschließlich der von den letzteren begründeten Arbeitsverhältnisse. Selbst wenn sich die deutschen Großkirchen in derartigen Materien auf das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen berufen, glaubt er eine solche Möglichkeit für das EU-Recht nicht bejahen zu können. Nach ihm kann das Gemeinschaftsrecht hier - soweit der Anwendungsbereich des Vertrags gegeben ist - Geltung beanspruchen; eine generelle Bereichsausnahme ist für den Bereich des Religionsrechts i.w.S. nicht anzunehmen. Über die Rechtsfigur des „Tendenzbetriebes“ kann kirchlichen Interessen in diesem Fall ausreichend Rechnung getragen werden.

Eine gemeinschaftsrechtliche Exemption für das Religionsrecht wegen der Besonderheit der Materie besteht ebensowenig wie eine explizite, unmittelbare Ausnahme in den Gründungsverträgen. Allerdings ist rechtsvergleichend über Art. 6, Abs. 2 EUV ein Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften für den Bereich des Kultus und der sonstigen innerkirchlichen Angelegenheiten anzuerkennen. Die Folge des Selbstbestimmungsrechts für Kirchen und Religionsgemeinschaften ist, dass diese sich eine selbstständige Ordnung geben und ihre Angelegenheiten eigenständig verwalten können. Allgemeines Gemeinschaftsrecht findet im Bereich des Selbstbestimmungsrechts keine Anwendung. Hingegen ist im Bereich des allgemeinen Dienst- und Arbeitsrechts - anders als in Deutschland - im Wege der Rechtsvergleichung über Art. 6, Abs. 2 EUV kein Selbstbestimmungsrecht der Kirchen anzuerkennen. Vielmehr hat das Gemeinschaftsrecht hier - soweit anwendbar - Einfluss auf die kirchlichen Arbeitsverhältnisse im sozial-diakonischen Bereich. Immerhin bestehen abgestufte Loyalitätsanforderungen im Hinblick auf die konkret ausgeübte nicht-klerikale Tätigkeit.

Der Autor befasst sich auch mit den Rechtsschutzmöglichkeiten für Religionsgemeinschaften und Individuen und mit der Frage der Schaffung eines einheitlichen Status für Kirchen und Religionsgemeinschaften auf EU-Ebene. Er steht der Schaffung eines solchen Status positiv gegenüber, wobei es ihm vor allem darauf ankommt, dass auch kleinere Religionsgemeinschaften und neue religiö-



se Bewegungen möglichst von Anfang an an diesem teilhaben können. Er lässt die Besorgnis durchklingen, dass sein Anliegen bei Gestaltung des europäischen Religionsrechtes durch allfällige Bestrebungen der Großkirchen nach institutioneller Absicherung in den Hintergrund treten könnte. Einem zweistufigen System der Anerkennung von Religionsgemeinschaften, wie es sich mancherorts (z.B. in Österreich) als angemessene Möglichkeit der Rechtsgestaltung erwiesen hat, steht er mit Zurückhaltung gegenüber.

Am Schluss des Buches (im Anhang) werden ausgewählte Bestimmungen aus dem EU-Vertrag und aus anderen EU-Dokumenten sowie aus der EMRK, aus dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19.12.1966 und aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948 vorgelegt.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Materialreich analysiert der Verfasser zunächst, an welchen Stellen des primären und sekundären Gemeinschaftsrechts Berührungspunkte zu religionsrechtlichen Fragen bestehen. Dabei kommt er auf sensible Themen wie das kirchliche Arbeitsrecht, die Kirchenfinanzierung oder den Sonn- und Feiertagsschutz zu sprechen. Die Auslotung des Verhältnisses der EU-Vorschriften zum nationalen Religionsrecht der Mitgliedstaaten sowie zu Artikel 9 EMRK stellt einen weiteren Schwerpunkt der Arbeit dar. Schließlich gibt VACHEK Anregungen zum effektiven Schutz der Religionsfreiheit und geht in diesem Zusammenhang auf die durch den Amsterdamer Vertrag geschaffene Kirchenerklärung, das Vertragskirchenrecht, das kirchliche Selbstbestimmungsrecht und die Rechtsschutzmöglichkeiten für Religionsgemeinschaften und Individuen ein.

Unabhängig davon, ob man in jeder Frage der Meinung des Autors folgt oder nicht, muss anerkannt werden, dass er den Versuch unternommen hat, das EU-Recht unter dem religionsrechtlichen Aspekt aufzuarbeiten und eine viele Probleme umgreifende Studie, die eine gute Information bietet, vorlegt.

Hugo SCHWENDENWEIN, Graz

\* \* \*

**74. VORGRIMLER, Herbert, *Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM*. Freiburg: Herder 2000. 698 S. u. CD-ROM, ISBN 3-451-27430-3.**

Wörterbücher und Lexika gehören auch in der Theologie zu den wertvollen Hilfsmitteln, mittels derer man sich schnell einen Überblick zu verschaffen vermag in einer Materie, in der man sich (noch) nicht auskennt oder deren Spezifikationen nicht (mehr) präsent sind. So gehört seit Jahren das erstmals 1961 von Karl RAHNER und Herbert VORGRIMLER herausgegebene und 1976 wesentlich überarbeitete „Kleine Theologische Wörterbuch“ zu den bekannten

und bewährten Werken. In dieser Tradition und bewusst dem Gedankengut Karl RAHNERS verpflichtet (S. 7-8) hat Herbert VORGRIMLER das „Neue Theologische Wörterbuch“ (nachfolgend abgekürzt: NThW) vorgelegt. Mit seinen fast 900 Artikeln ist es um ein gutes Drittel umfangreicher als das frühere „Kleine Theologische Wörterbuch“. Zudem ist dem NThW eine CD-ROM beigelegt, die nicht nur den Text im Layout des Buches enthält, sondern auch die genannten einschlägigen Konzilstexte in deutscher Übersetzung.

Das NThW hat naturgemäß eine primär dogmatische, dogmengeschichtliche, fundamentaltheologische und philosophische Ausprägung. Es gibt eine prägnante Erklärung der diversen Begriffe und deren theologiegeschichtlichen Hintergründe. Besonders hervorgehoben sei, dass in den Darlegungen zu kontroverstheologischen Fragestellungen stets Ansatzpunkte für das ökumenische Gespräch aufgezeigt werden (z.B. S. 415, S. 476). Dass auf die Angabe von Literatur verzichtet werden musste (S. 13), mag man bedauern. Ungenauigkeiten (z.B. der schismatische Erzbischof LEFEBVRE starb nicht 1968 [S. 629], sondern erst 1991) begegnen nur selten. Wünschenswert wären einige ergänzende Hinweise gewesen, so unter *Ökumene* ein solcher auf die Ökumenischen Direktorien, unter *Katholisch, Kirche, Orthodox* (oder an anderer passender Stelle) ein solcher auf die unierten katholischen Kirchen.

Dem Leser fallen zum Teil starke Wertungen in den Artikeln auf oder Darlegungen, die man sich differenzierter gewünscht hätte, um auch nicht den Anschein einer Unausgewogenheit zu erwecken oder um Missverständnisse zu vermeiden. Trifft in dieser Grundsätzlichkeit zu, es sei „nicht zu übersehen, wie weit (...) verbreitet ein ‚Paternalismus‘ kirchlicher Amtsträger ist, der Mitchristen bevormundet, zurückversetzt oder einfach ignoriert“ (S. 125)? Wie fasst der theologisch nicht bewanderte Leser die Erklärung auf: „Noch zur Zeit des Konzils wurde durch ängstliche Eingriffe der kirchlichen Autorität in die Texte der Begriff ‚Communio‘ an manchen Stellen verändert zu ‚Communio hierarchica‘, also zu einer Gemeinschaft von Ungleichen (so auch im CIC von 1983)“ (S. 120)? Gilt tatsächlich, dass „die mit der Aufklärung immer drängelnder aufkommenden Fragen nach der wissenschaftlichen (überprüfbaren) Erkenntnis dieser göttlichen Rechtssetzung ... in starkem Maß durch das kirchliche Lehr- und Leitungsamt zurückgedrängt (wurden bzw. werden), das sich die Kompetenz zur Erkenntnis und Interpretation des *Ius divinum* zuschreibt“ (S. 316)? Besteht allgemeiner Konsens hinsichtlich der These „Eucharistiefiern im Fernsehen als ‚Versorgung‘ alter u. kranker Menschen auszugeben, dürfte als Hintergrund ein magisches Sakramentenverständnis haben“ (S. 61)? Sind Bemühungen um die Wiederherstellung der alten Reihenfolge der Initiation nur anachronistisch (S. 193) oder enthalten sie nicht doch einen bedenkenswerten, wenn auch nicht zu teilenden Diskussionsbeitrag? Gibt es hinsichtlich der Frauenordination tatsächlich keinerlei „zwingenden theologischen

Gründe für einen Ausschluß der Frauen ... vom Weihepriestertum“, so dass man sich allein auf die Tradition zurückziehen muss (S. 196)? - Bei manchen Wertungen hätte man statt der Angabe von Jahreszahlen einen klaren Beleg der Position erwartet: „Äußerungen von Handlangern dieser Art zeigen, daß eine totalitäre, dem Führerprinzip anhängende Mentalität auch noch 1999 Begründungen ersetzen soll“ (S. 353). „Trotz der Ausgleichsbemühungen des II. Vaticanums versuchen die Autoritäten des römischen Lehramtes ihre Kompetenz auszuweiten und mit Strafandrohungen (besonders 1983 u. 1990) Unterwerfung zu fördern“ (S. 380). - Es ist unzweifelhaft legitim und wissenschaftlich gefordert, bestehende Desiderate, Diskussionbedarf sowie Defizite aufzuzeigen. Gerade Aufsätze und eigene Bücher bieten hinreichend Raum für eine ausführliche und abwägende Darlegung. Doch sei zumindest an den Nutzer des NThW gedacht, der ohne näheres Hintergrundwissen sich gediegene Informationen verschaffen möchte, um sich ggf. selber ein Urteil bilden zu können.

Da das NThW mit Blick auf *De processibus matrimonialibus* insbesondere aus kirchenrechtlicher Sicht besprochen werden soll, kann nur ein sehr kleiner Ausschnitt des NThW näher betrachtet werden, was freilich mit der Gefahr verbunden ist, dem Wert des Buches nicht gänzlich gerecht zu werden. Folgende Aspekte seien genannt:

1. Das Kirchenrecht findet nur am Rande Erwähnung. In einigen wenigen Begriffen wird ausdrücklich auf Normen des geltenden Rechts verwiesen (z.B. Ablass: S. 18-19; Absolution: S. 21; Eucharistie: S. 176 [aber nur auf cc. 844 §§ 1 und 4 CIC]; Häresie: S. 267-268; Sakramentalien: S. 547), ohne dass es sich bei den Begriffen um spezifisch kanonistische handelt. Nur selten wird etwas ausführlicher auf den CIC Bezug genommen, z.B. Bann, Exkommunikation, Anathema (S. 80-81), wobei auf die Unterscheidung zwischen Tatstrafe und Spruchstrafe hätte hingewiesen werden können. Bei manch anderen Begriffen wäre, trotz des Schwerpunktes des NThW, ein Hinweis auf den CIC wünschenswert gewesen (z.B. Amt, Firmung, Kirchengliedschaft, Papst, Predigt, Sakramente, Taufe, Vollmacht). Vom CIC/1983 nach fast 20 Jahren vom „neuen [besser: geltenden] katholischen Kirchenrecht“ (S. 81, 212) zu sprechen, mag in Relation zur 2000jährigen Kirchengeschichte legitim sein.

2. Nicht selten begegnen Ungenauigkeiten, gelegentlich Unrichtigkeiten. Unter dem Begriff *Kirchenrecht* heißt es, „hauptsächliche Quelle des Kirchenrechts in der lateinischen Kirche ist der CIC, der 1983 in Kraft trat“ (S. 352). Sinnvoll gewesen wäre, in diesem Artikel auf das Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen (CCEO), auf das Partikularrecht, auf die „Elastizität“ des Rechts usw. hinzuweisen, statt lediglich das Prinzip Befehl-Gehorsam zu betonen (letzteres stellt sich als durchgehendes Bild: „Das neue katholische Kirchenrecht von 1983 und nachfolgende Regelungen sind von dem Schema ‚Befehl - Unterwerfung‘ geprägt“: S. 212; vgl. S. 352-353). Den Eindruck der „Ver-

staubtheit“ der Kanonistik hervorrufen könnte an anderer Stelle die Aussage (als sei dies tägliche Praxis): „Die Sammlung von Quellen des Kirchenrechts ... wird oft zu Gesetzesinterpretationen herangezogen. Eine bedeutende Quelle ist Gratians Dekretensammlung um 1142“ (S. 353). Aber werden nicht gerade die Dokumente des II. Vaticanums immer wieder für die Gesetzauslegung herangezogen? Unter dem Begriff *Rezeption* heißt es, „in katholischer kirchenrechtlicher Sicht ist eine ‚Norm‘ ... mit ihrer Veröffentlichung (Zustellung) durch die Autorität formell gültig auch ohne Zustimmung der Empfänger“ (S. 540), was vom Prinzip her stimmt, doch hätte begrifflich exakt von der *Promulgation* als autoritativer Bekanntmachung (im Unterschied zur Publikation in Zeitung oder Internet) gesprochen werden sollen. Hinsichtlich der Formulierung „öffentlicher Glaubensabfall (den das Kirchenrecht mit Exkommunikation bedroht)“ (S. 234) hätte man, theologisch ergänzend, die Erwägung erwartet, dass der Glaubensabfall selber bereits eine Distanzierung von der Kirche bewirkt. Die Aussage „In römisch-katholischer Sicht bedürfen Beschlüsse von Diözesansynoden und Konzilien zur Rechtskräftigkeit der Bestätigung durch den Papst“ (S. 605), trifft hinsichtlich der Diözesansynoden nicht zu (vgl. c. 467 CIC) und ist hinsichtlich der Partikularkonzilien zumindest missverständlich (c. 446 CIC schreibt lediglich eine Rekognition vor).

3. Es bleibt gelegentlich unklar, ob der Begriff „Kirchenrecht“ kirchenrechtliche Vorschriften bezeichnet oder aber die wissenschaftliche Disziplin (hinsichtlich Lehramt und Dogmatik hält der Verfasser diese Unterscheidung konsequent durch). So erhält die wissenschaftliche Disziplin noch über das bereits Angemerkte ein negatives Image, wenn eine Vorschrift nicht die Zustimmung des Verfassers findet (z.B. S. 128, 196). Diese Abwertung begegnet auch im Artikel *Kirchenrecht*: „Vertreter des Kirchenrechts fordern oft die Anerkennung ihrer Wissenschaft als einer *theologischen* Wissenschaft. Eine Ansammlung von aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten (aus dem NT, dem II. Vaticanum) ohne Reflexionshintergrund genügt solchen Ansprüchen nicht“ (S. 352). Damit zeichnet er bewusst (?) eine unzutreffende Karikatur der heutigen Kanonistik, gesteht er doch auf der folgenden Seite ein: „Kirchenrecht ist auch der Name einer theologischen wissenschaftlichen Disziplin, die zu den ältesten zählt“ (S. 353).

4. Unschärf bleibt das Verhältnis von II. Vaticanum und „Kirchenrecht“. Zum einen führt die Aussage „Einzelheiten in der spannungsvollen Zuordnung von Papst und Bischofskollegium wurden durch das Kirchenrecht (CIC von 1983) geregelt, in dem die Eigenständigkeit des Bischofs und die Bedeutung des Bischofskollegiums hinter dem römischen Zentralismus zurückstehen“ (S. 98) zu der Frage: Hat das „Kirchenrecht“ das Konzil restriktiv interpretiert oder aber eine von mehreren Interpretationen bzw. Rezeptionssträngen des Konzils in die Sprache des Rechts umgesetzt? Zum anderen lässt sich fragen, wie das Urteil

des Verfassers ausgefallen wäre, wenn das „Kirchenrecht von 1983“ Beschlüsse des II. Vatikanischen Konziles korrigiert hätte (z.B. die *Communio hierarchica* nicht länger als eine „Gemeinschaft der Ungleichen“ [S. 120]) aufrecht erhalten hätte, der Papst sich also über das Konzil hinweggesetzt hätte (vgl. Kommentar S. 353)?

5. Im Artikel *Ehe* verzichtet der Verfasser ausdrücklich (S. 143) auf die Darstellung des Kirchenrechts (was angesichts dessen Komplexität durchaus legitim ist), bemüht aber unmittelbar anschließend allein Vorschriften, die nicht seine Zustimmung finden. Die Ausführungen hinsichtlich der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit werden schon allein dem Bemühen der dort Tätigen nicht gerecht: „Mittels einer aufwendigen Ehegerichtsbarkeit erklärt sie (die Kirche) Ehe als nie zustandegekommen (Ehenichtigkeitsprozesse), um die Möglichkeit eines Scheiterns wirklicher Ehen nicht zugeben zu müssen, wobei die Warnungen Jesu vor der Ehescheidung als irreformable Gesetze aufgefaßt werden.“

Es kann und soll an dieser Stelle keine Bewertung des NThW aus dogmatischer Sicht vorgenommen werden. Das Verhältnis des Verf. zum „Kirchenrecht“ mag man jedoch als distanziert bezeichnen. Neben kleineren Unrichtigkeiten vermitteln manche Formulierungen den Eindruck, dass es sich beim Kirchenrecht insbesondere um ein autoritatives Instrument, um eine vorwiegend die „Freiheit des Christenmenschen“ beeinträchtigende Einrichtung handelt. Der Kirchenrechtler hätte sich aus der Sicht seiner Disziplin eine ausgewogenere und damit auch sachgerechtere Darstellung kirchenrechtlicher Sachverhalte gewünscht.

Rüdiger ALTHAUS, Salzkotten

\* \* \*

**75. WATTS, Richard E. (Ed.), *Techniques in Marriage and Family Counseling*. Volume One. (The Family Psychology and Counseling Series) Alexandria: American Counseling Association 2000. XVI, 124 S., ISBN 1-55620-211-3.**

Techniken der Ehe- und Familienberatung sind Gegenstand dieses amerikanischen Sammelbandes, der - wie es der Reihenherausgeber in seinem Geleitwort formuliert - „jargon-free pragmatic suggestions about how to improve your clinical practice“ (S. IX) enthält. Die Schrift richtet sich deshalb in erster Linie an Praktikerinnen und Praktiker der Ehe- und Familienberatung sowie der Psychotherapie, aber die allgemeinverständlichen, ausgewogenen (vgl. Vorwort des Herausgebers, S. XI: „The techniques described stem from diverse theoretical models ...“) und anregenden Ausführungen sind auch geeignet, das kirchliche Gerichtspersonal, welches in kanonischen Eheprozessen ebenfalls mit komplexen ehelichen und familiären Beziehungsgeflechten konfrontiert ist,

noch stärker für die psychologische Seite dieser Konstellationen zu sensibilisieren.

Das Buch ist dreigeteilt: Im ersten Teil (Part I. Introductory and Assessment-Oriented Techniques; S. 1-66) werden die Vorteile einer Informationsbroschüre, die eine Therapie transparent macht und Vertrauen zwischen Klient und Berater schafft (David M. KAPLAN, *Using an Informed Consent Brochure to Help Establish a Solid Therapeutic Relationship*; S. 3-10), sowie die Anwendung der Gestalttherapie nach F. PERLS (Cynthia BALDWIN, *Using Figure/Ground to Focus Treatment With Couples and Families*; S. 11-15), des auf C.G. JUNGS Theorie der psychologischen Typen basierenden MYERS-BRIGGS *Type Indicator* (Marsha J. HARMON, *Using Jungian Type Psychology to Value Complementary Preferences in Couples*; S. 17-23) und der auf A. ADLERS Individualpsychologie zurückgehenden Persönlichkeitskategorisierung (Janice Miner HOLDEN, *Personality Priorities in Couples Counseling*; S. 25-32) thematisiert. Die Einbeziehung von jüngeren Kindern in die Familientherapie mit Hilfe spieltherapeutischer Techniken (z.B. Arbeit mit Zeichnungen, Puppentheater und Puppenhaus) wird ebenso erörtert (Daniel S. SWEENEY / Sharon L. ROCHA, *Using Play Therapy to Assess Family Dynamics*; S. 33-47) wie der Einsatz praktischer Visualisierungstechniken (Frank M. DATTILIO, *Graphic Perceptions*; S. 49-51), des auf A. ADLERS Lehre vom Lebensplan beruhenden *How I Remember My Family*-Fragebogens zur Herkunftsfamilie (Richard E. WATTS, *Using the How I Remember My Family Questionnaire in Couples Counseling*; S. 53-56. Der Fragebogen ist im Anhang auf den S. 123f abgedruckt) und des BASIS-A-Verzeichnisses zur Wahrnehmung der eigenen Kindheit und Persönlichkeit in ihren Konsequenzen für die Paarbeziehung (Mary S. WHEELER, *Using the BASIS-A Inventory With Couples*; S. 57-61). Ein kurzer Beitrag behandelt die visuelle Darstellung der Rollenauffassungen in Beziehungen anhand von Tortendiagrammen (John ZARSKI / Patricia PARR, *Perception Pie*; S. 63-66).

Im zweiten Teil (Part II. Transgenerational Techniques; S. 67-88) werden zwei Methoden vorgestellt, mit denen mögliche Ursachen für aktuelle Beziehungskonflikte eruiert werden können: zum einen die Erstellung eines speziellen Stammbaums, in dem alle die Paarbeziehung oder das familiäre Leben beeinflussende bzw. störende religiöse Faktoren verzeichnet werden (Marsha Wiggins FRAME, *Constructing Religious/Spiritual Genograms*; S. 69-74), zum anderen die Verwendung der Herkunftsfamilienskala (*FOS: Family of Origin Scale*) in der Paartherapie, mit der Auswirkungen von prägenden Erfahrungen im Elternhaus bestimmt werden können (Alan J. HOVESTADT, *Unresolved Couple Conflict: Clinical Use of the Family of Origin Scale*; S. 75-80). Weitere Abhandlungen befassen sich mit der visuellen Darstellung generationenübergreifender Muster intimen Verhaltens in der Familie (Robert SHERMAN,

The Intimacy Genogram; S. 81-84) und mit Übungen zur Selbstfokussierung durch Ich-Aussagen (Sherry A. Gallagher WARDEN, Self-Focus Exercise; S. 85-88).

Im dritten Teil (Part III. Constructive Techniques; S. 89-120) werden die Hilfen beschrieben, die die Erzähltherapie zur Bewältigung von Beziehungsschwierigkeiten (James Robert BITTER, Dissolving a Problem: Structuring Externalization Interviews With Couples; S. 91-94), der Gebrauch audiovisueller Medien zur Verbesserung der Problemlösungsstrategien von Ehepaaren und Familien (Michael R. CARNS, Using Audio and Video Feedback; S. 95-98) sowie die Arbeit mit Symbolen zur positiven Veränderung familiärer Verhaltensmuster (Phyllis ERDMAN, Bringing a Symbol: An Experiential Exercise for Systemic Change; S. 99-102) bieten. Die abschließenden Studien setzen sich mit den vielfältigen Einsatzmöglichkeiten der Schreibtherapie (Richard J. RIORDAN / Johanna E. SOET, Scriptotherapy: Therapeutic Writing for Couples and Families; S. 103-110) und der indirekten Gesprächsführung eines Therapieteams in der Ehe- und Familienberatung (William M. WALSH / Robert KEENAN, Therapeutic Gossip; S. 111-120) auseinander. Das mit weiterführenden Literaturangaben versehene Sammelwerk, dessen zweiter Band angekündigt ist, lässt den Wunsch aufkommen, dass der Dialog zwischen den Fachleuten des kanonischen Ehe- und Prozessrechts und der katholischen Ehe- und Familienberatung (vgl. z.B. die interessante Untersuchung von Angelika M. ECKART, Bezogene Individuation in der Ehe. Eine pastoralpsychologische Studie über den Beitrag systemischer Therapiemodelle für die institutionelle katholische Eheberatung. [Pastoralpsychologie und Spiritualität, Bd. 2] Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Wien 1999) zum beiderseitigen Nutzen intensiviert werden möge.

Peter STOCKMANN, Passau





## E. ANZEIGEN

---

### 1. Jürgen WÄTJER, *Das katholische Domkapitel zu Hamburg von den Anfängen bis zur Reformation und seine Wiedererrichtung 1996. Eine kanonistische Untersuchung.*

Im Februar 1996 wurde im Rahmen der Gründung des Erzbistums Hamburg ein neues Metropolitankapitel errichtet. Da bis ins 16. Jahrhundert hinein in der Hansestadt bereits ein katholisches Kathedralkapitel bestanden hat, dessen Wurzeln bis zum heiligen Ansgar zurückreichen, spricht der Verfasser hier von einer Wiedererrichtung. Die Arbeit nimmt kanonistische Aspekte der inneren und äußeren Verfassungsstruktur des mittelalterlichen und neuen Domkapitels in den Blick. Dabei stehen Fragen nach der Ämterstruktur, den Korporationsrechten sowie den Rechtsbeziehungen zu geistlichen und weltlichen Herrschaftsträgern im Vordergrund. Die Einordnung des wiedererrichteten Kathedralkapitels in die Normen des allgemeinen und speziellen Kirchenrechts mit einigen besonderen Regelungen rundet diese Untersuchung ab.

*Aus dem Inhalt:* Die innere Verfassung des Hamburger Domkapitels - Seine Stellung im mittelalterlichen Erzbistum Hamburg-Bremen - Die Umwandlung in ein evangelisches Domstift - Die Rechtsbeziehungen zu Herrschaftsträgern und Institutionen - Das Metropolitankapitel im neuen Erzbistum Hamburg.

Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2001. *Adnotationes in Ius Canonicum*. Bd. 19. Hrsg. von Elmar Güthoff und Karl-Heinz Selge. 283 S., 11 Abb., 10 Tab., ISBN 3-631-37112-8, 84,00 DM.

\* \* \*

### 2. Bernd MATECKI *Der Traktat In primis hominibus. Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu einem Ehetext der Schule von Laon aus dem 12. Jahrhundert.* Anhang: Edition des Traktates *In primis hominibus*.

Der Ehetraktat *In primis hominibus* entstammt einer der renommiertesten Schulen der Frühscholastik und diente als Quelle für jene Sentenzensammlungen der Schule von Laon, die in fast allen mittelalterlichen Bibliotheken Europas zu finden waren. Um so dringender stellt sich die zu Beginn der Arbeit thematisierte Frage nach den unmittelbaren Quellen, aus denen seinerseits der Verfasser dieses anonym überlieferten Traktates schöpfte. Die inhaltliche Auswertung des Textes setzt sich nicht nur mit den damals aktuellen theologischen und rechtlichen Problemkreisen zum Thema Ehe auseinander, sondern beleuchtet darüber hinaus auch deren zeitgenössischen Hintergrund. Die im Anhang abgedruckte Arbeitsedition basiert vor allem auf den Vorarbeiten vor

R. WEIGAND und H. ZEIMENTZ, die bereits in den siebziger Jahren die Edition von *In primis hominibus* planten, sowie auf einer frühen Studie von B. GRIMM.

*Aus dem Inhalt:* Die „Einsetzung“ der Ehe im Paradies - Die Ehe nach dem Sündenfall - Ehezwecke und Ehegüter - Der Remedialcharakter von Ehe - Die Polygamie der Patriarchen - Ehehindernisse - Verständnis und Anwendung des Privilegium Paulinum - Ehebruch, Unzucht, Inzest Ehen zwischen Freien und Unfreien Sponsaliendistinktion, Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe - Der Kopula-Konsensstreit Ehetrennung *manente vinculo* und Eheauflösung - Wiederaussöhnung der getrennten Gatten - Die Frage nach einer verpflichtenden Eheschließungsform.

Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2001. *Adnotationes in Ius Canonicum*. Bd. 20. Hrsg. von Elmar Güthoff und Karl-Heinz Selge. XVIII, 523 S., 2 Abb., 16 Tab, ISBN 3-631-36935-2, 138,00 DM.

\* \* \*

### 3. **Andreas FRANTZA, Das Domkapitel zu Hildesheim in der Zeit zwischen Preußenkonkordat (1929) und Niedersachsenkonkordat (1965) und seine Statuten von 1984.**

Das Hildesheimer Domkapitel ist eine Institution mit reicher, wechselvoller Geschichte. Die Arbeit betrachtet unter rechtsgeschichtlicher Hinsicht die Entwicklung des Kapitels zwischen Abschluss des Preußenkonkordates (1929) und des Niedersachsenkonkordates (1965) vor dem Hintergrund der Auswirkungen der Säkularisation. Untersucht werden die staatskirchenrechtlich relevanten Berührungspunkte des kanonischen und staatlichen Rechtes der Zusammensetzung, der Dotation und des Bischofswahlrechtes des Domkapitels in ihrer rechtstheoretischen wie faktischen Ausgestaltung. Ferner zeichnet die Arbeit die Genese der Statuten des Domkapitels von seiner Neuerrichtung im Jahre 1828 bis zur (Neu-)Abfassung der Kapitelstatuten im Jahre 1984 nach und setzt sie in Beziehung zu den geltenden Normen des kanonischen und staatlichen Rechtes.

*Aus dem Inhalt:* Das Domkapitel vom Ende des Fürstbistums Hildesheim bis zum Abschluss des Preußenkonkordates (1802-1929) - Das Domkapitel nach dem Vertrag des Freistaates Preußen mit dem Heiligen Stuhle von 1929 - Auswirkungen des Reichskonkordates (1933) - Auswirkungen des Niedersachsenkonkordates (1965) - Ernennung der Domherren zwischen 1929 und 1965 - Kapitelvikar- und Bischofswahlen zwischen 1929 und 1965 - Statuten des neuen Hildesheimer Domkapitels.

Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2001. *Adnotationes in Ius Canonicum*. Bd. 22. Hrsg. von Elmar Güthoff und Karl-Heinz Selge. 183 S., ISBN 3-631-38188-3, 69,00 DM.

## MITARBEITERVERZEICHNIS\*

ALTHAUS, Rüdiger, Dr.theol.habil., Lic.iur.can., Vizeoffizial des Erzbistums Paderborn; Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn; Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster

AMANN, Thomas, Dr.theol., lic.iur.can., wissenschaftlicher Assistent am Kanonistischen Institut der Universität München; Richter am Metropolitangericht München-Freising

ANUTH, Bernhard Sven, Dipl.-Theol., Bonn

BOECKHOLT, Peter, Dr.theol., Professor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern

BUCHNER, Jürgen, Dr.iur.can., Mag.iur., B.A., Richter am Offizialat Würzburg

DEMEL, Sabine, Dr.theol.habil., Professorin für Kirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg

EDER, Joachim, Dr.theol., Lic.iur.can., Bischöfliches Konsistorium Passau, stellv. Vorsitzender der Bayerischen Regional-KODA; Vorsitzender der MAV Pastorale Dienste im Bistum Passau

ERNST, Stephan, Dr.theol., Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg

ERDŐ, Péter, Dr.iur.can., Dr.theol., habil.theol., Weihbischof von Székesfehérvár, Titularbischof von Puppi, Professor, Direktor des Kanonistischen Instituts und Rektor der Katholischen Universität *Pázmány Péter* in Budapest; Professor inv. an der Fakultät für Kanonisches Recht der Universität Gregoriana in Rom

FRALING, Bernhard, Dr.theol., em. Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, Diözesanrichter am Offizialat Münster

GARBRECHT, Oliver, Dr.theol., München

GROCHOLEWSKI, Zenon, Dr.iur.can., Dr.h.c.mult., Kardinal, Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen; Magnus Cancellarius der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom

---

\* Angeführt werden die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit namentlich gekennzeichneten Beiträgen des Bandes 9 (2002) nach dem Stand vom 1.4.2002.

GÜTHOFF, Elmar, Dr.iur.can.habil., Dr.theol., Professor für Kirchenrecht (Professorenvertretung) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg; Privatdozent am Kanonistischen Institut *ad instar facultatis* der Katholischen Universität *Pázmány Péter* in Budapest; Lehrbeauftragter an der Juristischen Fakultät der Universität Potsdam; Diözesanrichter am Konsistorium des Erzbistums Berlin; Bandverteidiger am Gericht des Erzbistums Vaduz

HALLERMANN, Heribert, Dr.theol.habil., Privatdozent für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

HEINEMANN, Heribert, Dr.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

HEISE, Irene, kirchliche Autorin, Religionspädagogin, ehem. fr. Mitarbeiterin am Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien

HILBERT, Michael, Dr.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Fakultät für Kanonisches Recht der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; Vize-Rektor ebendort; Richter zweiter Instanz Vicariatus

HIRNSPERGER, Johann, Dr.theol., Professor für Kirchenrecht am Institut für Kanonisches Recht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz

HUBER, Josef, Dr.iur.can., Auditor an der Rota Romana

KAHLER, Hermann, Dr.theol., Lic.iur.can., Diözesanrichter am Offizialat Münster

KALDE, Franz, Dr.iur.can., M.A., Dipl.-Theol., Universitätsdozent am Institut für Rechtsgeschichte und Kirchenrecht der Juristischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg; Richter an den Diözesan- und Metropolitangerichten Paderborn und Salzburg

KNOCH, Wendelin, Dr.theol., Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

KORTA, Stefan, Dr.theol., Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt

KRAMER, Hans, Dr.theol., em. Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

LÜDECKE, Norbert, Dr.theol.habil., Lic.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn; Honorarprofessor für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt a.M.; Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster

LUNZE, Stefan, Bac.iur.can., Berlin

MATECKI, Bernd, Dr.theol., Lic.iur.can., Bochum

MAY, Georg, Dr.theol., Lic.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht, Kirchliche Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz

MEIER, Dominicus M. OSB, Dr.theol., Lic.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallengard; Kirchenanwalt am Erzbischöflichen Offizialat Paderborn; Abt des Benediktinerklosters Meschede

NEUMANN, Burkhard, Dr.theol., 1989-1996 Wissenschaftlicher Assistent am Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumenik in Paderborn

OLSCHEWSKI, Jürgen, Dr.theol., Lic.iur.can., Mitarbeiter im Generalvikariat Paderborn; Diözesanrichter am Erzbischöflichen Offizialat Paderborn

OLSCHEWSKI, Ursula, Dr.theol., Dortmund

PREE, Helmuth, Dr.iur.can., Dr.iur., Mag.theol., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau

PRIMTSHOFER, Bruno CSSR, Dr.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

PULTE, Matthias, Dr.phil., Lic.iur.can., Dipl.-Theol., Richter am Erzbischöflichen Offizialat Köln

RAITH, Ronny, Lic.iur.can., Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau; Diözesanrichter am Bischöflichen Konsistorium Passau

REES, Wilhelm, Dr.theol., Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck

REINHARDT, Heinrich J.F., Dr.theol., Lic.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum; Gastprofessor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner Münster; Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster; Diözesanexaminator und Dozent am Priesterseminar in der Diözese Essen; Diözesanrichter am Offizialat Münster

RHODE, Ulrich SJ, Dr.iur.can., Dipl.-Theol., Lehrbeauftragter für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen Frankfurt a.M.; Diözesanrichter am Offizialat Limburg

RÖMELT, Josef, Dr.theol., Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn

SCHMALZL, Klaus, Dipl.-Theol., Lic.iur.can., Diözesanrichter am Offizialat Würzburg; Ehe-, Familien- und Lebensberater in der Eheberatungsstelle in Würzburg

SCHMITZ, Heribert, Dr.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht, insbesondere für Verwaltungsrecht sowie kirchliche Rechtsgeschichte am Kanonistischen Institut der Universität München

SCHÖCH, Nikolaus OFM, Dr.theol.habil., Dr.iur.can., Dekan der Fakultät für Kanonisches Recht der Päpstlichen Hochschule Antonianum in Rom; Universitätsdozent am Institut für Rechtsgeschichte und Kirchenrecht der Juristischen Fakultät der Universität Salzburg; Anwalt bei der Römischen Rota; Referendar an der Apostolischen Signatur

SCHULTE, Pascale, M.A., DEA Germanistik, Berlin

SCHWENDENWEIN, Hugo, Dr.iur.can., Dr.iur., em. Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Graz

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Dr.theol., Professor für Alttestamentliche Exegese und Hebräische Sprache an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau

SELGE, Karl-Heinz, Dr.theol., Lic.iur.can., DEA en droit canonique, Diözesanrichter am Konsistorium des Erzbistums Berlin; Lehrbeauftragter für Kirchenrecht an der Theologisch-Pädagogischen Akademie Berlin; Lehrbeauftragter für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

STAMM, Heinz-Meinolf OFM, Dr.iur.can., Lic.iur., Bibl.Rat., Dipl.-Paläograph und -Archivar, Professor für Geschichte des Kirchenrechts an der Fakultät für Kanonisches Recht der Päpstlichen Hochschule Antonianum in Rom; Professor inc. am Institut beider Rechte der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom

STANKIEWICZ, Antoni, Dr.iur.can., Dr.iur.civ., Auditor an der Rota Romana

STOCKMANN, Peter, Dr.theol., Lic.iur.can., Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau; Diözesanrichter am Konsistorium des Erzbistums Berlin

TORFS, Rik, Dr.iur.can., Dekan der Fakultät für Kanonisches Recht der Katholischen Universität Leuven; Gastprofessor an der Universität Stellenbosch (Südafrika); Anwalt am Erzbischöflichen Offizialat Mechelen-Brüssel

URBAN, Hans Jörg, Dr.theol., Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn; Dozent am Priesterseminar des Erzbistums Paderborn

WALSER, Markus, Dr.iur.can., Lic.theol., B.A.phil., Generalvikar und Offizial des Erzbistums Vaduz; Richter am kirchlichen Gericht Chur; Dozent für Kirchenrecht an der Theologischen Hochschule Chur

WEGAN, Martha, Dr.iur., Dr.iur.can., Mag.theol., Anwältin des Heiligen Stuhls

WEIB, Andreas, Dr.theol.habil., Dr.iur.can., Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt; Diözesanrichter am Offizialat Rottenburg; Mitglied des Disziplinargerichts der Diözese Rottenburg-Stuttgart

WENNER, Reinhard, Ass.iur., Dipl.-Theol., Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Stabsstelle Kirchenrecht und Kirchenrechtliche Dokumentation, Bonn

WIEMEYER, Joachim, Dr.rer.pol., Lic.Theol., Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

## **R E D A K T I O N   U N D   L E K T O R A T**

OLSCHEWSKI, Jürgen (siehe oben)

OLSCHEWSKI, Ursula (siehe oben)

\* \* \*

## STUDIENPREIS DER „ASSOCIATIO WINFRIED SCHULZ“

### AUSSCHREIBUNG

Die „Associatio Winfried Schulz e.V.“ fördert die Kirchenrechtswissenschaft und den deutsch-italienischen Austausch auf diesem Gebiet.

Für das Jahr 2003 soll von der Associatio unter dem Patrozinium der *Conso-ciatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* ein Studienpreis vergeben werden. Dieser ist mit 1000 Euro dotiert. Der Preis kann auf zwei Bewerber aufgeteilt werden.

Mit dem Preis der „Associatio Winfried Schulz e.V.“ soll eine deutschsprachige Doktorarbeit oder Habilitationsschrift ausgezeichnet werden, in der ein Thema aus dem Gebiet des Kirchenrechts behandelt wird. Der Abschluss des Promotions- oder Habilitationsverfahrens darf bei Bewerbungsschluss nicht länger als drei Jahre zurückliegen.

Bewerbungen mit genauer Angabe der Personalien und des Studienganges sind bis spätestens 1. September 2003 zu richten an: Associatio Winfried Schulz e.V., c/o Konsistorium des Erzbistums Berlin, Ahornallee 33, 14050 Berlin.

Ein Exemplar der Schrift und das Erst- und Zweitgutachten über die vorgelegte Doktorarbeit oder Habilitationsschrift sind beizufügen. Diese Unterlagen werden nach der Verleihung des Preises den Bewerbern zurückgereicht.

Die mit dem Preis ausgezeichnete Schrift wird in der Reihe „Adnotationes in Ius Canonicum“ veröffentlicht. Ein Druckkostenzuschuss ist vom Preisträger nicht zu erbringen.

Die Entscheidung über die Vergabe des Preises trifft die „Associatio Winfried Schulz e.V.“.

Die Verleihung des Preises soll während des Studienseminars „De processibus matrimonialibus“ 2003 erfolgen.



## DE PROCESSIBUS MATRIMONIALIBUS (DPM)

DPM wurde begründet im Jahr 1994 und erscheint jährlich. DPM 1 bis 3 sind erschienen beim „Benno Verlag“ in Leipzig. Ab Band 4 (1997) erscheint DPM beim Verlag „Peter Lang“ in Frankfurt a.M.

Sämtliche Zuschriften werden erbeten an:

Institut für Kirchenrecht an der Universität Potsdam  
*De Processibus Matrimonialibus*  
August-Bebel-Straße 89  
D-14482 Potsdam

Manuskripte werden immer als Papierausdruck **und** zugleich auf Diskette erbeten. Für unaufgefordert eingesandte Manuskripte oder Bücher wird keine Verpflichtung zum Abdruck oder zur Rezension/Anzeige übernommen. Die einzelnen Beiträge stehen in der inhaltlichen Verantwortung der Autoren. Jeder Autor hat das Recht und die Verantwortung der Autorenkorrektur seiner Beiträge. DPM folgt den neuen Rechtschreibregeln. Alle Autoren werden gebeten, dies bei der Abfassung ihrer Beiträge zu berücksichtigen.

**Redaktionsschluss für DPM 10 (2003) ist der 31. Dezember 2002.**

DPM wird gedruckt mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die „*Associatio* Winfried SCHULZ“ beteiligt sich an der Unterstützung der Zeitschrift. Die „*Associatio* Winfried SCHULZ“, Postfach 410441, D-12114 Berlin, Konto 6000 770017 Pax Bank Berlin (BLZ 100 601 98), ist gemeinnützig, so dass Spenden zur Unterstützung von DPM in Deutschland steuerabzugsfähig sind.

Dirk Düttemeyer

# Dem Kirchnaustritt begegnen

## Ein kirchnorientiertes Marketingkonzept 2., überarbeitete Auflage

Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2002. XVIII,  
314 S., 10 Tab., 27 Graf.

Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie. Bd. 695  
ISBN 3-631-39389-X · br. € 45.50\* / US \$ 39.95 / £ 28.-

Immer mehr Menschen werden mit dem Kirchnaustritt konfrontiert. Sei es aus der eigenen Betroffenheit, sei es im persönlichen Umfeld oder sei es als kirchlich Mitarbeitende im Gemeindealltag. Dieses Buch informiert grundlegend über die vielfältigen Zusammenhänge des Kirchnaustritts. Dabei werden theologische, juristische und soziologische Aspekte ebenso ausführlich dargestellt wie die Möglichkeiten der Seelsorge an kirchnfernen Menschen. Der Entwurf eines kirchnorientierten Marketingkonzeptes lädt zu einer kontroversen Diskussion ein. Das darin enthaltene umfangreiche Material der Landeskirchen der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz führt zu einer spannenden Begegnung mit dem Kirchnaustritt in Ost- und Westdeutschland. Für die zweite Auflage wurde das Buch überarbeitet.

*Aus dem Inhalt:* Der Kirchnaustritt · Eine bedeutende Herausforderung für die evangelische Kirche der Gegenwart · Analyse: Begriffsklärung, Gesetzgebung, Statistik, gegenwärtige Konzepte · Szenarien · Zielfestlegung · Kirchnorientiertes Marketingkonzept: Leistung, Distribution, Kommunikation · Realisation und Kontrolle



Frankfurt/M · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien  
Auslieferung: Verlag Peter Lang AG  
Moosstr. 1, CH-2542 Pieterlen  
Telefax 00 41 (0) 32 / 376 17 27

\*inklusive der in Deutschland gültigen Mehrwertsteuer  
Preisänderungen vorbehalten

Homepage <http://www.peterlang.de>

Gabriel Stängle

# Mission und interreligiöser Dialog

## Historische und religionstheologische Perspektiven für den schulischen Kontext

Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2003. 144 S., 2 Tab., 7 Graf. Übergänge. Studien zur Evangelischen und Katholischen Theologie/Religionspädagogik. Herausgegeben von Reinhard Wunderlich und Bernd Feininger. Bd. 3  
ISBN 3-631-50663-5 · br. € 25.10\*/ US-\$ 21.95 / £ 16.–

Das Spannungsverhältnis von Mission und interreligiösem Dialog ist Gegenstand dieser Arbeit. Der Autor untersucht die wichtigsten ökumenischen und evangelikalen (Welt-)Missionskonferenzen des 20. Jahrhunderts und das II. Vatikanische Konzil nach dem Selbst- und Missionsverständnis, die Sicht auf die nichtchristlichen Religionen sowie die missiologischen Neuansätze. Der systematische Teil entfaltet das Missions- und Dialogverständnis der gängigen religionstheologischen Modelle Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Dabei werden Möglichkeiten aufgezeigt, das Dreierschema zu überwinden. Zuletzt wird eine theologische Begründung für Mission und den interreligiösen Dialog sowie die konkrete Umsetzung eines interreligiösen Dialogs im Klassenzimmer vorgestellt. Dabei werden die Bedeutung der Konvivenz, des Dialogs und des Zeugnisses für den Religionsunterricht aufgezeigt.

Für diese Arbeit ist der Autor mit dem Johann-Peter-Hebel-Preis 2002 der Evangelischen Landeskirche Baden ausgezeichnet worden.

*Aus dem Inhalt:* Mission und der interreligiöse Dialog im 20. Jahrhundert · Weltmissionskonferenzen · Vatikanum · Die religionstheologischen Modelle Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus (Pluralistische Religionstheologie) · Kritische Würdigung des religionstheologischen Grundmodells · Die *missio dei* · Mission als Konvivenz · Dialog und Zeugnis in der Schule



Frankfurt/M · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien  
Auslieferung: Verlag Peter Lang AG  
Moosstr. 1, CH-2542 Pieterlen  
Telefax 00 41 (0) 32 / 376 17 27

\*inklusive der in Deutschland gültigen Mehrwertsteuer  
Preisänderungen vorbehalten

Homepage <http://www.peterlang.de>

Johannes Wirsching

# Allah allein ist Gott

**Über die Herausforderung der christlichen Welt durch den Islam**

Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2002.

140 S., 2 Abb.

ISBN 3-631-39488-8 · br. € 19.90\*

Der Islam ist längst zur kirchlich-gesellschaftlichen Herausforderung geworden. Dabei wächst die Neigung, theologische Fragen ganz fallenzulassen und den Islam ohne wirkliche Kenntnis als weltweite Chance für Frieden und soziale Gerechtigkeit zu begreifen. Demgegenüber soll der Islam hier als eigenständige Weltreligion erfaßt werden. Dabei wird er in seiner geschichtlich-sachlichen Rivalität zum Christentum hervortreten.

*Aus dem Inhalt:* Der Islam als religionsgeschichtliches Rätsel · Ursprung und Ausbreitung des Islam · Islam und Christusglaube · Vereinfacher und Überbieter des Christentums · Und der Dialog?



Frankfurt/M · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Auslieferung: Verlag Peter Lang AG

Moosstr. 1, CH-2542 Pieterlen

Telefax 00 41 (0) 32 / 376 17 27

\*inklusive der in Deutschland gültigen Mehrwertsteuer  
Preisänderungen vorbehalten

Homepage <http://www.peterlang.de>