

DIE EHE IN DER SAKRAMENTALEN HEILSORDNUNG

von Klaus Lüdicke

Unter dem Datum vom 03.03.2020 hat die Deutsche Bischofskonferenz einen Text der Internationalen Theologischen Kommission herausgegeben, der den Titel trägt: „Die Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten in der sakramentalen Heilsordnung.“¹ Der Titel lässt die Hoffnung wachsen, es könne der Kommission gelungen sein, den Zusammenhang zwischen sakramententheologischen Grundlagen und kirchenrechtlichen Kriterien beim Zustandekommen der Sakramente zu klären. Dieses Thema kommt in der eherechtlichen Literatur zu keinem Ende².

1 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 223, Bonn 2020.

2 Hier in alphabetischer Reihenfolge jüngere Veröffentlichungen zum Thema: AMENTA, P., *Matrimonio tra battezzati e disciplina ecclesiale: quale il rilievo della fede personale dei nubendi?*: EIC 53 (2013) 29-54; AZNAR GIL, F. R., *El matrimonio de los bautizados „no creyentes“ o „no practicantes“: fe y sacramento del matrimonio*: REDC 72 (2015) 33-52; BIANCHI, P., *Il discernimento nell'ammissione alle nozze, soprattutto in riferimento alle questioni della fede, dell'amore e dell'indissolubilità*: QDE 30 (2017) 279-303; DERS., *Esclusione della sacramentalità del matrimonio. Aspetti sostanziali e probatori*: EIC 53 (2013) 55-78; BERTOLINI, G., *Recenti tensioni dottrinali in ordine alla natura del matrimonio ed al rapporto tra la fede e l'intenzione coniugale*: IusEcl 28 (2016) 527-554; BOCCAFOLA, K. E., *Lack of Faith and its Effect on the Validity of the Matrimonial Consent of the Baptized*: Jurist 74 (2014) 59-78; BURKE, R. Leo, *The Faith Necessary for the Valid Marriage Consent of the Baptized*: Pulte, M. / Weitz, T. A. (Hrsg.), *Veritas vos liberabit*. (FS G. ASSENMACHER). (KStKR 27) Paderborn 2017, 335-351; COLLINS, P., C. 1055 and the Sacramentality of Marriage: An Examination of the *Ius Vigens*: CLS Newsletter 196/2019, 83-101; D'AURIA, A., *Bonum coniugum* e assenza di fede: AA.VV., *Il bonum coniugum. Rilevanza e attualità nel diritto matrimoniale canonico*. (Annales II) Città del Vaticano 2016, 341-394; DERS., *Fede e Sacramentalità del Matrimonio. La prospettiva canonica*: Forum Canonicum 9 (2014) 7-40 und IusEcl 26 (2014) 511-534; DE PAOLIS, V., *Fede e matrimonio – Foedus e sacramento. L'allocuzione del Papa Benedetto XVI alla Rota Romana (26 gennaio 2013)*: PerRC 106 (2017) 296-300; DEMEL, S., *Mangelnder Glaube und Ehenichtigkeit oder Ehesegen und Trauaufschub?*: AnzSS 124 (2014) 5-9; DENNEMARCK, B., *Zur Sakramentalität der Ehe evangelischer Christen. Ein kanonistischer Beitrag zur Ökumene*: Anuth, B. / Denne-marck, B. / Ihli, S. (Hrsg.), *„Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen“*. (FS Andreas WEISS). (Eichstätter Studien 84) Regensburg 2020, 151-166; EJEH, B. N., *Giuris-*

ZUR PROBLEMLAGE

Schon im Jahr 1977 hatte sich die Kommission über „Die katholische Lehre über das Sakrament der Ehe“ geäußert³. Den Anlass, im Blick auf die Sakramente allgemein, aber auch speziell auf die Ehe den für eine Sakramentenpraxis erforderlichen Glauben zu bestimmen, sieht die Kommission jetzt in der „gegenwärtigen Krise des reziproken Verhältnisses zwischen Glaube und Sakramenten“ [Titel vor 3]⁴. Das schon 1977 angesprochene Problem der „getauften Nichtgläubigen“ habe sich inzwischen verschärft und belaste zunehmend die Feier der Sakramente, nicht nur bei der Ehe, vielmehr sei die christliche Initia-

prudenza rotale sulla rilevanza della fede nel matrimonio cristiano: EphIC 57 (2017) 213-243; DERS., La relazione tra fede e sacramento a partire dall'art. 14 delle Regole procedurali del m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus: Ius Missionale 11 (2017) 139-161; DERS., Il sacramento del matrimonio e la questione dell'apporto della fede nella sua configurazione: EIC 53 (2013) 5-28; ESPOSITO, B., La fede come requisito per la validità del matrimonio sacramentale?: PerRC 104 (2015) 611-651 und Folia Theologica et Canonica IV (2015) 163-189; FERNÁNDEZ SAN ROMÁN, J., La admisión al matrimonio de los que notoriamente abandonaron la fe y de los censurados. Estudio histórico-canónico del iter redaccional de los cánones 1056 y 1066 en la Codificación de 1917 y de las demás fuentes hasta el Concilio Vaticano II. Roma 2016; GAS-AIXENDRI, M., El matrimonio de los bautizados entre razón, fe e justicia: IusEcc 30 (2018) 125-149; LORETAN, A., Ist jede Eheschließung zwischen Getauften ein Sakrament?: Anuth, B. / Denemarck, B. / Ihli, S. (Hrsg.), „Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen“. (FS Andreas WEISS). (Eichstätter Studien 84) Regensburg 2020, 343-351; MALONE, A., The Baptized Unbelievers and Matrimony: Canonist 7 (2016) 31-41; MARINELLI, D., Fede e sacramento del matrimonio: Apol 90 (2017) 405-440; DERS., La mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso secondo la giurisprudenza rotale più recente: MonEcc 130 (2015) 439-476; MINGARDI, M., Simulazione del consenso: l'esclusione della sacramentalità e del matrimonio stesso: QDE 29 (2016) 460-485; NIEVA, J. A., El bautizado que contrae matrimonio sin fe no necesariamente excluye el consentimiento matrimonial: IusCan 54 (2014) 521-565; OHLY, C., Ehe – Sakrament – Glaube. Eine postsynodale Bestandsaufnahme: DPM 23 (2016) 179-199; PETIT, E., Mariage canonique et foi personnelle: AnCan 56 (2014-2015) 157-172; PREE, H., Glaube als Ehegültigkeitserfordernis?: Althaus, R. / Hahn, J. / Pulte, M. (Hrsg.), Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit. (FS REINHARDT). Essen 2017, 365-382; REALI, N., *Tamquam spoliatus a nudo*: il rapporto tra matrimonio naturale e sacramento. Il punto di vista di un pastoralista: EIC 53 (2013) 391-426; SCIACCA, G., Relazione tra fede e matrimonio sacramentale: EphIC 55 (2015) 385-404 und IusCan 3 (2015) 75-93.

Hervorzuheben ist die jüngste Arbeit von ENGLER, S, Mangelnder Glaube und Ehewille. (fzk 43) Würzburg 2021, der sich auf S. 141-146 knapp und präzise analysierend mit dem Papier der Theologen-Kommission von 2020 auseinandersetzt.

- 3 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_ge.html
- 4 Die Abschnitte des Dokuments sind, eine thematische Gliederung unterfängend, durchnummeriert. Angaben in eckigen Klammern verweisen auf diese Nummern.

tion besonders betroffen [3]. Ursachen der Krise sieht die Kommission in theologisch-philosophischen Wurzeln – antimetaphysischer Dualismus zwischen Denken und Sein [4] –, in der Hochschätzung der Naturwissenschaft und Technik – die Überlieferung der Offenbarung sei nicht empirisch oder naturalistisch, sondern nur symbolisch zu erschließen [5] –, in Beeinträchtigungen des Glaubens durch Atheismus, Säkularismus, Machbarkeitsdenken [7], schließlich in einem Ungleichgewicht von Wort Gottes, Evangelisierung und Sakramenten in der pastoralen Praxis [8]. Zwei Gefahren sieht die Kommission: die Bitte um Sakramente bei gravierenden Zweifeln am Glauben und der Intention der Empfänger einerseits, andererseits ein Absehen von jeder sakramentalen Praxis, die als bloße Option im freien Ermessen der Einzelnen betrachtet werde. „In beiden Fällen wird das Verhältnis von Glaube und Sakramenten verletzt“ [9].

„Ziel und Zweck des Dokumentes“ formuliert die Kommission so: „Wir wollen herausarbeiten, wie essentiell das Wechselverhältnis zwischen Glaube und Sakramenten ist, indem wir die reziproke Verwiesenheit zwischen Glaube und Sakramenten in der von Gott gewirkten Heilsgeschichte aufweisen“ [10].

DER SAKRAMENTSBEGRIFF

In Nr. [16], die den Begriff Sakramentalität erklären soll, heißt es: „Ein Sakrament ist gegeben, wenn zwischen einer bezeichnenden (äußerlich sichtbaren) Wirklichkeit – Beispiel: das wahre Menschsein Jesu Christi – und einer bezeichneten (übernatürlichen bzw. unsichtbaren) Wirklichkeit – Beispiel: die wahre Gottheit Jesu Christi – eine untrennbare Verbindung besteht.“

Eine weitere Begriffsbestimmung der Sakramente findet sich in [56]: „... denn bei den Sakramenten handelt es sich um Zeichen, an die Gott die Mitteilung seiner Gnade in jeweils bestimmter und objektiver Weise gebunden hat. Und also sind die Sakramente des Neuen Bundes wirksame Zeichen der Gnade, die sie vermitteln“ (nach Nr. 1084 des *Katechismus der Katholischen Kirche*).

Die in [16] angeführten Beispiele zeigen schon, welche Unschärfen begrifflicher Art zu erwarten sind. Denn die zu erörternde Reziprozität bezieht sich nicht auf Christus als Ursakrament [30] noch auf die Kirche als Grundsakrament [33], sondern auf die Sakramente Taufe, Firmung, Eucharistie und Ehe.

Mit Recht hält das Dokument fest, der Ausdruck „Sakramentalität des Glaubens“, der vielfach gebraucht wird, „stellt – bei Licht betrachtet – eine Tautologie dar“ [21]. Das trifft zu, aber anders, als die Kommission meint, nicht deswegen, weil „christlicher Glaube ... immer sakramentaler Glaube“ sei, „weil er, solange wir auf dem Pilgerweg in die himmlische Heimat sind, kirchlich vermittelt wird.“ Vielmehr ist der Glaube Existenzvoraussetzung des Sakramentes: Wenn Spender und Empfänger nicht übereinstimmend glauben, dass die o.g. bezeichnende und die bezeichnete Wirklichkeit untrennbar verbunden sind, gibt

es kein Sakrament. Am Beispiel: Wenn ein Jugendlicher sich firmen lässt, um einer Gruppendynamik zu folgen, aber mit dem Vorgang nichts Religiöses verbindet, findet keine Geistverleihung statt. Anders gesagt: Der Glaube ist die eine Komponente des Sakramentes, die Zeichenhandlung und ihre (geglaubte) Wirkung die andere. Der zu fordernde Glaube ist nicht selbst sakramental, sondern „macht“ das Geschehen zum Sakrament, er öffnet das Geschehen dem Heilshandeln Gottes.

Das verfehlt Konzept von Sakramentalität führt dazu, dass Schöpfung und Geschichte [vor 22], die Inkarnation, die Kirche und die Sakramente gleicherweise als sakramental bezeichnet werden. Wenn Jesus Christus als Sakrament bezeichnet wird, meint das eine zwar nur im Glauben erkennbare, aber von jedem Glauben unabhängige Wirklichkeit. Dasselbe gilt für die Kirche. Dieser Sakramentsbegriff, der den übernatürlichen Charakter einer Person oder einer Institution meint, verunklart die Frage, die in diesem Papier beantwortet werden soll.

Das Dokument fährt fort: Die „sakramentale Heilsordnung“ [vor 33 und 41a] – was ist die „bezeichnende (äußerlich sichtbare) Wirklichkeit“ dieser Ordnung? – finde ihre Kontinuität in den sieben Sakramenten, von denen es heißt: „Die katholische Kirche hält daran fest, dass die sieben Sakramente auf Christus selbst zurückgehen; denn nur er selbst kann seine heiligmachende Gnade endgültig und wirksam an bestimmte Zeichen binden“ [36]. Noch einmal: „Und weil die Heilsordnung eine sakramentale ist, sind die sieben von Christus eingesetzten und von der Kirche bewahrten und gefeierten Sakramente von zentraler Bedeutung für sie“ [41a].

DER FÜR DIE SAKRAMENTE ERFORDERLICHE GLAUBE

Auf dem Weg zu einer Verhältnisbestimmung von Glaube und (einzelnen) Sakramenten wird als Zwischenergebnis formuliert: Es „lässt sich gut begründen, dass eine vom Glauben abgekoppelte Wirksamkeit der Sakramente ein bloßer Kausalmechanismus wäre. Ein solcher stünde im Widerspruch zu der wesentlich dialogischen und interpersonalen Beziehung zwischen dem trinitarischen Gott und den Menschen. Er käme einer magischen, dem christlichen Glauben widersprechenden Handlung gleich; er stünde außerhalb der sakramentalen Logik der Heilsordnung. ... *Weil die vom trinitarischen Gott initiierte Heilsordnung als sakramentale auch dialogischen Charakter trägt, ist es unmöglich, die den Menschen geschenkte Gnade in das Vorstellungsmodell eines sakramentalen Automatismus zu fassen*“ [41e, Kursiv im Original].

Mit diesen Sätzen unterstellt die Kommission, dass Sakramente auch ohne den Glauben des Empfängers existieren könnten, dass die Zeichenhandlung kausal sein könnte für was auch immer, selbst wenn der Empfänger nicht an ihre religiöse Bedeutung glaubt. Um aber auf das genannte Beispiel zurückzukommen: Eine Firmung ohne Glaube des Empfängers ist keine Magie – Magie ist der

umgekehrte Fall: Der Empfänger glaubt (oder soll glauben) an etwas, was gar nicht gegeben ist/wird –, sondern nichts. Wo der Empfänger dem Heilshandeln Gottes nicht durch seinen Glauben den Weg öffnet, handelt Gott nicht. Ob die Kommission diese Tatsache nicht anspricht, weil sie nicht vor Augen hat, dass ein „Sakramentenempfänger“ – ich muss ihn in Anführungszeichen setzen – gar keinen Glauben haben könnte, mit dem als Sakrament intendierten Handeln also nichts verbände und so gar kein Sakrament empfinde?

Diese Situation ist kein neues Problem, aber gerade bei der Ehe sehr praxisrelevant. Mit der oben zitierten Verwerfung eines Sakramenten-Automatismus schließt die Kommission ein Erklärungsmodell für das Ehesakrament aus. Sie hätte radikaler sagen müssen, dass es einen Automatismus nicht geben kann, weil der Glaube von Spender und Empfänger an die „untrennbare Verbindung“ zwischen bezeichneter und bezeichnender Wirklichkeit Entstehungsvoraussetzung eines jeden Sakramentes ist, auch des *opus operatum*. Sakramente sind Heilshandeln Gottes am Menschen, der sich ihm öffnet – im (wie auch immer zu charakterisierenden) Glauben.

Diese fundamentale Aussage nicht in den Blick nehmend und daher nicht erwähnend, beschäftigt sich die Kommission in vielen tief durchdachten Ausführungen mit dem christlichen Glauben, der als *fides quae* Inhalte mit der *fides qua* verbindet, also letztlich Ausrichtung auf Gott als Bezugspunkt und Grund des Glaubens ist [47]. Das Credo der Kirche wird als „Minimum der zu glaubenden Inhalte“ genannt [54], „das Gegenteil von Glauben“ aber nicht in einem Mangel an Glaubenswissen, sondern in der willentlichen und konstanten Ablehnung einiger Glaubenswahrheiten oder bewusst gelebter Indifferenz gesehen [55].

In vielen weiteren Ausfaltungen des „sakramentalen“ Glaubens nähert sich das Papier dann der für den Kirchenrechtler relevanten Frage nach den Gültigkeitskriterien der Sakramente. Man liest: „Die sakramentale Logik betrachtet die freie Antwort, die Annahme der Gabe Gottes, kurz: den Glauben – wenn er möglicherweise auch erst zu keimen beginnt –, als konstitutiv und unabdingbar, besonders auch für den Empfang der Taufe.“ ... „Der Glaube ist der Schlüssel, um eintreten zu können in diese Welt, in der die Sakramente Symbole sind, die die Gnade Gottes bezeichnen und zugleich wirksam vermitteln“ [67]. Es folgt eine Auseinandersetzung mit den traditionellen Anforderungen für die Gültigkeit und Fruchtbarkeit von Sakramenten. „Für eine angemessene Disposition des Empfängers genügt es nicht, dass er der Bedeutung des von ihm empfangenen Sakramentes weder explizit noch implizit widerspricht. Anders gesagt: Der Empfänger muss sowohl inhaltlich (*fides quae*) wie auch existenziell (*fides qua*) glauben, was Christus ihm sakramental durch die Kirche zu glauben vorgibt. ... Entscheidend ist, dass der Empfänger nicht ablehnt, was die Kirche lehrt“ [68]. Die Kommission verneint also die traditionelle Theorie, dass auf Empfängerseite ausreichend sei, dass der Wirkung des Sakramentes nicht widersprochen

wird – erklärt aber dann doch die Nicht-Ablehnung als entscheidend. „Mit dem Terminus ‚Intention‘ wird das unabdingbare Minimum der willentlich-personalen Teilhabe an der sakramentalen Vermittlung der rechtfertigenden Gnade bezeichnet“ [69]. Ohne die Kategorie der Gültigkeit oder Ungültigkeit anzusprechen, resümiert der Text: „Unter verschiedenen Rücksichten bleibt zu beachten, dass die Feier der Sakramente stets von einem Glauben bestimmt sein muss, der die folgenden Dimensionen impliziert. Es muss sich um einen auf Gott gerichteten persönlichen Glauben handeln, der den Glauben der Kirche teilt, sich nach kirchlicher Zugehörigkeit sehnt und sich deshalb die kirchlichen Intentionen zu eigen macht, die mit der Feier der Sakramente verbunden sind. Dann ist die Feier der Sakramente gefeit gegen jeden sakramentalen Automatismus“ [78e].

Erwachsenentaufe

In Anwendung auf die Erwachsenentaufe heißt es dann in einem „Vorschlag für die Pastoral“ als negative Abgrenzung: „Doch wenn der persönliche Glaube fehlt, verliert der sakramentale Ritus seine Bedeutung. Die Gültigkeit der Sakramentenspendung ist gebunden an einen ordinierten Diener mit der entsprechenden Intention (vgl. §§ 65-70⁵). Und ohne ein Minimum an Glauben vonseiten des Taufbewerbers ist die unabdingbare Reziprozität zwischen Glaube und Sakrament nicht gegeben. Ohne den Glauben daran, dass die sichtbaren Zeichen (*sacramentum tantum*) die unsichtbare Gnade mitteilen (z.B. das Eintauchen ins Wasser den Übergang vom Tod zum Leben), vermitteln diese Zeichen nicht die von ihnen bezeichnete Wirklichkeit (*res sacramenti*): die Vergebung der Sünden; die Rechtfertigung; die geistgewirkte Wiedergeburt in Christus; den Eintritt in die Sohnschaft des Sohnes. Dann aber verkommt die Taufe zu einer bloß gesellschaftlichen Konvention oder zu einem von heidnischen Elementen bestimmten Ritual“ [88]. Diese Sätze lese ich als Kirchenrechtler zuspitzend so: Ohne den Glauben daran, dass die Taufe ein gottgewirktes Geschehen ist, ist sie ungültig, der „Empfänger“ ist nicht getauft, er ist kein Glied der Kirche und nicht fähig, andere Sakramente zu empfangen. So deziert muss gesprochen werden, weil von der Gültigkeit der Taufe zum Beispiel die einer späteren Ordination abhängt oder die Sakramentalität einer mit einer getauften Person geschlossenen Ehe.

5 In den genannten Nummern werden die Anforderungen an den Spender nur mit der bekannten Formel, er müsse das tun wollen, was die Kirche tut (DH 1615) umschrieben. Dass hier für das herrschende Verständnis von den Brautleuten als Spendern des Ehesakramentes Fragen entstehen, liegt auf der Hand. Im Übrigen stimmt es nicht, dass es für die Taufe eines ordinierten Dieners bedarf, wie allgemein bekannt ist.

Kindertaufe

Zur Kindertaufe gibt die Kommission folgenden „Hinweis für die Pastoral“: „Kindertaufe setzt die begründete Hoffnung auf Erziehung im Glauben voraus – mit Blick auf Erwachsene, die sich dafür verantwortlich erklären. Ohne diese Hoffnung auf eine künftige Glaubenserziehung ist die Minimalbedingung für einen sinnvollen Empfang der Taufe durch unmündige Kinder nicht mehr gegeben“ [94]. Was ist ein sinnloser Empfang der Taufe? Ist eine Kindertaufe immer gültig, weil der persönliche Glaube nicht konstitutiv ist, nicht konstitutiv sein kann?⁶ Und wenn ja, ist das kein Sakramenten-Automatismus?

Firmsakrament

Die vergleichsweise knappen Ausführungen über das Firmsakrament führen lediglich zu einer Beschreibung des idealerweise motivierenden Glaubens, der in einer Vertiefung des Taufglaubens und der persönlichen Gottesbeziehung zu sehen wäre. Obwohl in der Problemanzeige der Fall genannt ist, dass „Jugendliche ihre Firmung nicht selten wie einen Abschluss ihrer allgemeinen Ausbildung – nach dem Motto: ‚Wenn man das entsprechende Testat erhalten hat, muss man nicht mehr in die Klassenräume zurückkehren‘“ [99] – betrachten, enthält sich die Kommission jeder Beschreibung der Defizienzen eines solchen Glaubens, die die Sinnhaftigkeit oder gar die Gültigkeit des Empfanges in Frage stellen könnten. Kann also die Firmung nicht am mangelnden Glauben scheitern? Wäre das so, zeigte sich auch hier ein Sakramenten-Automatismus.

Eucharistie

Die langen Ausführungen des Textes zur Eucharistie verbleiben auf der Ebene des wünschenswerten Glaubens des Empfängers und seines christlichen Lebens als Voraussetzung für die Teilnahme am Sakrament der Kommunion. Eine Abhängigkeit der „Gültigkeit“ des Sakramentes vom Glauben des Empfängers wird gar nicht thematisiert. Aber was ist denn mit einem „nichtglaubenden Getauften“, der bei einer Familienfeier mit in die Messe geht und, ohne mit der Kommunion irgendetwas Gott-Bezogenes zu verbinden, die Hostie empfängt? Empfängt er den Leib Christi? Geschieht in diesem Empfang Christus-Begegnung? Oder gibt es für den gültigen Empfang der Eucharistie – es wäre die schwierige Frage zu beantworten, was eigentlich der ungültige Empfang des realpräsenten Leibes Christi sein könnte – gar keinen Mindestglauben? Über-

⁶ An anderer Stelle, nämlich bei den Fragen nach dem Ehesakrament, hält die Kommission fest, dass der Glaube der Kirche den persönlichen Glauben des Empfängers „niemals vollständig ersetzen kann.“ Der interpersonale Charakter der Heilsordnung werde dabei ignoriert [167d].

lagert hier (wie oben anscheinend bei der Kindertaufe unterstellt) das *opus operatum* den „dialogischen Charakter des Sakramentes“? Wird hier ein Sakramenten-Automatismus einfach dissimuliert? Zugegeben: Die Frage nach der Gültigkeit des Kommunionempfanges ist keine kirchenrechtlich relevante. Ob die Begegnung des Getauften mit Christus zustande kommt, zeitigt keine Rechtsfolgen im äußeren Zusammenleben. Aber das Interesse an einer stimmigen Sakramenten-Theologie ist nicht rein theoretisch: Wenn nicht für jedes Sakrament dieselben Prämissen gelten, wie schon der Vergleich von Taufe, Firmung und Eucharistie zeigt, darf auch bei dem rechtlich höchst relevanten Ehesakrament mit Sonderregeln gerechnet werden.

Ehesakrament

Anders als bei den vorgenannten Sakramenten, zu denen die Kommission keine theologische Diskussion, keine verschiedenen Konzepte, keine wissenschaftliche Auseinandersetzung referiert, stellt sie für die Frage nach dem Ehesakrament bei „getauften Nichtgläubigen“ – „Kommt das Sakrament zustande?“ – „einen Berg von Literatur“ fest [145]. Es werden darum wichtige Beiträge zur Diskussion der letzten Jahre in Erinnerung gerufen.

Zunächst zitiert die Kommission ihr Papier von 1977⁷. Sie hat darin festgehalten, dass die Gnade des Sakramentes von Christus kommt und nicht aus dem Glauben der Partner. Das bedeute aber nicht, dass die Gnade auch ohne Glauben oder unabhängig vom Glauben der Empfänger ihr Ziel erreiche. Der Glaube sei *causa dispositiva* des fruchtbaren, nicht auch des gültigen Sakramentenempfangs [148]. Aus der (herrschenden) Annahme, dass die Gatten nicht nur Empfänger, sondern auch Spender des Sakramentes seien, folge die Frage nach der notwendigen Intention. Abweichend von der im Internet zu findenden Fassung wird zitiert: „Die erforderliche Intention – die Intention, das zu vollziehen, was Christus und die Kirche realisieren – ist so etwas wie die indispensable Minimalbedingung. Gemeint ist ein wahrhaft menschlicher Akt der Zustimmung zur Bedeutung der sakramentalen Wirklichkeit. ...Wo es nicht die geringste Spur von Glauben (im Sinne von ‚glauben an‘ oder Bereitschaft zum Glauben) und keinerlei Verlangen nach der rechtfertigenden Gnade gibt, sind Zweifel angebracht, ob die besagte Intention, eine sakramental gültige Ehe schließen zu wollen, gegeben ist und also eine sakramentale Ehe überhaupt zustande kommen kann. Wie gesagt: Der persönliche Glaube der ehelichen Vertragspartner ist zwar nicht das Konstitutivum der Sakramentalität ihrer Ehe;

⁷ S. Anm. 3, hier Gliederungspunkt 2.3.

aber das Fehlen jedes persönlichen Glaubens stellt deren Sakramentalität doch infrage“ [149⁸].

Über einen Zweifel ist die Kommission damals also nicht hinausgekommen. Das gilt auch für die Bischofssynode von 1980, auf die Papst JOHANNES PAUL II. sein Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*⁹ stützt, in dem er warnt, die Sakramentalität der Ehe in Zweifel zu ziehen, nicht zuletzt im Blick auf die getrennten Schwestern und Brüder. Die Kommission referiert seine Aussagen so: „Allerdings sieht Papst Johannes Paul II. sehr wohl die Möglichkeit, dass Braut und Bräutigam gleichermaßen eine kirchliche Eheschließung erbitten und doch zugleich erkennen lassen, dass sie ausdrücklich und förmlich zurückweisen, ‚was die Kirche intendiert, wenn sie die Eheschließung getaufter Personen feiert‘. Für diesen Fall schreibt der Papst vor: ‚Der Seelsorger [kann sie] nicht zur Trauung zulassen.‘ Daraus darf man folgern, dass andernfalls gar kein Sakrament zustande kommt. Papst Johannes Paul II. spricht von einer Minimalvoraussetzung; damit meint er, dass wenigstens keine ausdrückliche und förmliche Ablehnung dessen vorliegen darf, was die Kirche mit der Feier der Ehe intendiert. Und also lehnt auch er – auf seine Weise – einen ‚absoluten‘ Sakramentenautomatismus ab“ [153¹⁰].

In seiner Ansprache an die Rota Romana vom 30.01.2003 habe der Papst gesagt: „Entscheidend ist, dass die betreffende Person *die Intention hat, der natürlichen Wirklichkeit der Ehe zu entsprechen*. Man kann neben die natürliche Ehe kein christliches Modell von Ehe mit spezifisch übernatürlichen *Propria* stellen.“¹¹ Chronologisch zurückblendend berichtet die Kommission, dass bei der Reform des *Codex Iuris Canonici* die „gängige Auffassung“ bevorzugt wurde, nämlich an der Untrennbarkeit von Ehe unter Getauften und Sakrament festzuhalten, „ohne damit den Anspruch einer dogmatischen Klärung des Problems zu stellen, für das sich das Kirchenrecht nicht zuständig weiß“ [155]. Aus der Rechtsprechung der Rota Romana referiert die Kommission, sie gehe seit einigen Jahren „davon aus, dass das Fehlen des Glaubens möglicherweise zu der Intention führen kann, nicht einmal eine Ehe im naturgegebenen Sinne eingehen zu wollen“ [156¹²].

8 Dieser Text ist als Zitat aus dem Papier von 1977 gekennzeichnet. In der Internet-Version lautet der letzte Satz: „Wie gesagt, begründet der persönliche Glaube der Ehepartner nicht die Sakramentalität der Ehe, doch ohne jeden persönlichen Glauben würde die Gültigkeit der Ehe aufs Spiel gesetzt.“

9 22.11.1981, dt.:VApS 33.

10 Mit Zitaten aus *Familiaris consortio* Nr. 68.

11 AAS 95 (2003) 397.

12 Als Beleg wird ein Urteil c. STANKIEWICZ v. 19.04.1991 angegeben (RRDec 83, 280-290).

Während Joseph RATZINGER vor dem Hintergrund, dass der Glaube wesentlich zum Empfang eines Sakramentes gehöre, die Frage zu klären für notwendig hält, wie ein Mangel an Glauben nachweisbar ist, der das Nichtzustandekommen des Sakramentes zur Folge hat,¹³ hat P. BENEDIKT XVI. in seiner Rota-Ansprache von 2013¹⁴ für wichtig erklärt, den (nicht erforderlichen) persönlichen Glauben nicht mit der (erforderlichen) rechtlichen Intention zu verwechseln. Der mangelnde Glaube könne dazu führen, dass die Person die Verpflichtung zu lebenslanger Treue oder anderen Wesenselementen und Eigenschaften der Ehe ablehne. „Nicht ignorieren sollte man die Fälle, in denen aufgrund fehlenden Glaubens das zentrale Ehegut in Frage steht, weil die Unauflöslichkeit der Ehe von den Vertragspartnern aus dem Ehekonsens ausgeklammert wird.“ Damit schlägt P. BENEDIKT XVI. einen Bogen zum Eherecht, den auch P. FRANZISKUS weiterführt, wofür die Kommission das nachsynodale Schreiben *Amoris laetitia*, eine Rota-Ansprache von 2015 und das Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* anführt. Ungültig ist danach eine Ehe nicht wegen des fehlenden Glaubens eines oder beider Partner, sondern wegen Konsensmängeln, die ihre Ursache in dem fehlenden Glauben haben können. Das Problem der unzureichenden Intention wird nicht mehr angesprochen.

Zusammenfassend stellt die Kommission fest, dass der Überblick über die „Verlautbarungen der letzten Päpste und der zuständigen kirchlichen Instanzen“ erkennen lasse, „dass die Kernfrage noch nicht ganz beantwortet, wenn auch klar erkannt ist“ [166]¹⁵.

MÖGLICHE LÖSUNGEN

Bevor nun die Kommission ihren eigenen Lösungsweg präsentiert, stellt sie die „Liste möglicher Lösungen“ kurz dar, deren Quelle nicht angegeben wird, die aber die Varianten der Literatur prägnant wiedergibt. Fünf Möglichkeiten werden genannt:

-
- 13 Unter Bezug auf eine Studie der Glaubenskongregation von 1998 (*Sulla pastorale dei divorziati risposati, Documenti e studi* 17. Vatikan 1998, 7-29, hier 27).
 - 14 AAS 105 (2013) 168-172.
 - 15 Kritisch setzt sich ENGLER, *Mangelnder Glaube* (s. Anm. 2), 146-152, mit diesem „Ergebnis“ auseinander und nennt das, was das Lehramt, die Rota-Rechtsprechung und das Papier der Kommission letztlich fordern, einen „Eheglauben“: „Glaube an die Ehe, wie sie von Gott gewollt, gestiftet und geoffenbart wurde, und wie die Kirche sie definiert“ (S. 149). Und mit Recht stellt er fest: „Eigentlich handelt es sich dabei nicht um eine Frage des Glaubens, weil gemäß katholischer Anthropologie jeder Mensch eine Intention zur *natürlichen Ehe* in sich trägt“ (ebd.).

1. Sakramenten-Automatismus: Das Getauftsein hebt den Ehekontrakt unabhängig von jedem Glauben auf die übernatürliche Ebene. (Das wird wegen des dialogischen Charakters der Heilsordnung abgelehnt.) [167a]
2. Ehevertrag und Sakrament werden getrennt. (Der Kommission fehlen aber Argumente, um die traditionelle Auffassung zu verlassen.) [167b]
3. Der Glaube der Kirche vertritt den Glauben der Brautleute. (Das sei nicht akzeptabel, weil es das Konsenserfordernis missachte und die Unersetzbarkeit eines persönlichen Glaubens.) [167c]
4. Die Sakramentalität der Ehe liegt in der Heilwirksamkeit der Taufe, in dem verliehenen *habitus*. (Es fehle die Gleichgewichtung der dialogischen und personalen Antwort des Empfängers.) [167d]
5. Der Begriff der Intention muss vertieft werden: „Die Gültigkeit jedes Sakramentes setzt aufseiten des Empfängers¹⁶ die Intention voraus, dem zu entsprechen, was die Kirche mit jedem einzelnen Sakrament intendiert“ [167e]. Dieser Intention, die das „Zustandekommen des Sakramentes trotz fehlenden Glaubens“ [Titel vor 168] bewirken soll, geht der Text dann ausführlich nach.

Welche Intention?

Die erste Aussage ist, dass ein Sakrament „zumindest die Intention voraussetzt, das zu vollziehen, was die Kirche tut.“ Ohne den Versuch, einen Sinnzusammenhang zu diesem Satz herzustellen, heißt es dann: „Jede sakramentale Ehe setzt zumindest die Intention voraus, eine Ehe im naturgegebenen Sinne eingehen zu wollen. Denn die naturgegebene Ehe impliziert nach kirchlicher Auffassung die wesentlichen Merkmale der Unauflöslichkeit, Treue und Hinordnung auf das ‚Ehegut‘ der Nachkommenschaft“ [168]. Hier ist von zwei verschiedenen Intentionen die Rede, nämlich von der Zustimmung zu einer „naturgegebenen“ Ehe, wie die Kirche sie lehrt, einerseits – sie ist in der Tat die „bezeichnende Wirklichkeit“ im Sinne der Sakraments-Definition – und der Intention zur „bezeichneten Wirklichkeit“, der sakramentalen Gnade Gottes. Diese beiden Intentionen sind hier nicht deutlich genug unterschieden, vielmehr werden sie einer Konvergenz zugeführt, die auf den lehramtlichen Äußerungen der letzten Päpste beruht. Papst JOHANNES PAUL II. hat in *Familiaris consortio* die sakramentale Intention („was die Kirche mit der Feier der Ehe von getauften Personen intendiert“) zur „rechten Intention, eine der natürlichen Wirklichkeit ent-

¹⁶ Hier verwechselt die Kommission die Intentionen, denn die Formel, die sie verwendet, entspricht der Spender-Intention (s. Anm. 5), nicht der des Empfängers. Letztere wäre nicht das Problem, wenn nicht die Kommission mit der herrschenden Lehre die Brautleute auch als Spender des Ehesakramentes verstünde.

sprechende Ehe eingehen zu wollen“, verschoben. Der mangelnde Glaube wird nicht mehr als Problem in sich verstanden, sondern nur als mögliche Ursache für eine defizitäre Akzeptanz der „natürlichen Wirklichkeit“ Ehe. „Die zuvor erwähnten Instanzen und die beiden letzten Päpste sprechen im Blick auf das Ausbleiben eines lebendigen und expliziten Glaubens von berechtigten Zweifeln an der Intention, bereit zu sein für eine unauflösliche, endgültige und exklusive Ehe, die – als gegenseitiges Geschenk in Freiheit eingegangen, offen ist für Nachkommenschaft oder zumindest das Eintreten dieser Möglichkeit nicht von vornherein ausschließt“ [169]. Damit ist die Frage nach der erforderlichen sakramentalen Intention verlassen: Der mangelnde Glaube stellt nicht diese in Frage, sondern die Akzeptanz der „natürlichen“ Ehe.

Und wenn eine getaufte Person, die eine Ehe im Natur-Verständnis der Kirche bejaht, damit dennoch keine religiöse Bedeutung verbindet, die „bezeichnete“ Wirklichkeit also nicht glaubt? Soll das Einverständnis mit einer Ehe, die die drei augustinischen Ehegüter nicht ausschließt, als sakramentale Intention ausreichen?

Zustimmung zur „naturegebenen Ehe“ statt sakramentaler Intention?

Diese Frage beantwortet die Kommission nicht. Ausführlich setzt sie sich mit der „naturegebenen Ehe“ auseinander, wobei sie auch angesichts ganz abweichenden Eheverständnisses anderer Kulturen nicht wahrnimmt, dass die Ehe unserer christlichen Tradition, sei sie auch nach unserer Auffassung bester Ausdruck der gleichen Würde der Gatten, eine soziale Institution ist, die auch in anderen Konzeptionen „naturegeben“ sein kann. „Die Ehe ist eine Wirklichkeit der Schöpfung“ [172]? Für die Kommission ist klar, dass das die Ehe der abendländischen Tradition ist, und zwar in ihrer katholisch-doktrinären Ausformung. Vor diesem Hintergrund werden die vielen Infragestellungen dieser „naturegebenen Ehe“ erörtert mit dem Ergebnis, dass das Fehlen des Glaubens „ernsthafte Zweifel bezüglich der Unauflöslichkeit“ begründet [178]. Ähnliches gilt für das Eheband, das als Ausdruck einer Liebe verstanden werden sollte, die Opfercharakter trägt [176].

Die Kommission wendet dann auf ihre bisherigen Überlegungen den Sakramentsbegriff an, den sie in [16] genannt hat und stellt fest: „Damit man von der Ehe als Sakrament sprechen kann, muss eine äußerlich sichtbare Realität vorliegen, die aufgrund der ihr eingeschriebenen Eigenschaften (Ehegüter: GS 48-50) und aufgrund der ihr geschenkten Gnade die Liebe Gottes bezeichnen kann. Anders gesagt: Ein Eheband, das Unauflöslichkeit, Treue, Bereitschaft zur aufopfernden Hingabe an den Ehepartner und Offenheit für Nachkommenschaft ausschließt, wäre ungeeignet für die Bezeichnung der Liebe Christi zur Kirche“ [180]. Und resümierend heißt es weiter: „Wir halten fest: Wenn Glaube offensichtlich nicht vorhanden ist – wie in den beschriebenen Fällen ‚getaufter

Nichtgläubiger⁴ – ergeben sich ernste Zweifel bezüglich der Intention. Denn nach kirchlicher Auffassung schließt die Intention, das Sakrament der Ehe empfangen zu wollen, die Bejahung der Konstitutiva einer naturgegebenen Ehe ein; wo diese Bejahung infrage steht, bleibt ernstlich zu bedenken, ob die betreffende Ehe eine sakramentale sein kann“ [181].

Dieses Lösungsangebot der Kommission ist frustrierend, nicht nur, weil es zu keinen echten Gültigkeitskriterien kommt und beim Zweifel stehen bleibt, sondern auch, weil die Antwort neben der Frage liegt¹⁷. Die Frage war die nach dem nötigen Glauben, der aus der „äußerlich sichtbaren Wirklichkeit“ eine „übernatürliche, unsichtbare Wirklichkeit“ werden lässt. Die Antwort lautet, dass Mängel an der äußerlich sichtbaren Wirklichkeit, dem Willen zur „naturgegebenen Ehe“ zu Zweifeln an der Sakramentalität führen. Das entspricht, mit der Eucharistie parallelisiert, der Feststellung, dass Zweifel, ob es sich um Wein handelt, zum Zweifel am Sakrament führen. Nicht vom Glauben ist also die Rede, sondern vom natürlichen Substrat der sakramentalen Handlung.

Und noch in einem zweiten Punkt liegt das „Ergebnis“ neben der Sache: Es geht nicht um die Empfänger-Intention, wie schon oben bemerkt, sondern um die des Spenders. Hier wird auch bei Bejahung einer „naturgegebenen Ehe“ ein fehlender Glaube die Intention, „zu tun, wie die Kirche tut“, ausschließen.

KIRCHENRECHTLICHE BEMERKUNGEN

Dass sich der Kirchenrechtler mit dem Zweifel an der Sakramentalität einer glaubenslos geschlossenen Ehe nicht zufrieden geben kann, hat vor allem den Grund, dass von der Gültigkeitsfrage weitgehende Rechtsfolgen abhängen.

- a) Aufgrund der in c. 1055 § 2 statuierten Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament bei der Ehe Getaufte sind Sakramentalität und Gültigkeit deckungsgleich. Dass Mängel des Konsensinhaltes, also der „äußerlich sichtbaren Wirklichkeit“, zur Ungültigkeit führen, ist kleines Einmaleins: Hier ist die *materia sacramenti* fehlerhaft und kein Glaube kann diesen Mangel ausgleichen¹⁸.
- b) Der gültigen Ehe schreibt das Recht „Unauflöslichkeit“ zu – jeder gültigen Ehe (c. 1056). Allerdings falsifiziert das Recht selbst diese Aussage zunächst mit der logisch problematischen Feststellung, die Unauflöslich-

¹⁷ Lesenswert dazu ENGLER, Mangelnder Glaube (s. Anm. 2), in seiner Auseinandersetzung mit dem Kommissions-Papier, vgl. dazu oben Anm. 15.

¹⁸ Darum bleibt der Kirchenrechtler auch nicht bei den Zweifeln der Kommission stehen, sondern hält die Mängel am Willen zur „naturgegebenen Ehe“ für judiziabel und damit dem Zweifel zu entreißen möglich.

keit der (jeder!) gültig geschlossenen Ehe erhalte, wenn sie unter Getauften eingegangen ist, durch das Sakrament eine besondere Festigkeit. Die Funktion dieses Satzes ist, die Ausnahme vorzubereiten: Die nichtsakramentale Ehe ist unter bestimmten Bedingungen auflösbar¹⁹. Und nicht nur das: Auch die sakramentale Ehe ist auflösbar, wenn sie nicht körperlich vollzogen wurde.

- c) An der Unauflöslichkeit und damit indirekt an der Sakramentalität der Ehe hängt die Unmöglichkeit, nach einem Scheitern der „naturgegebenen Ehe“ eine andere einzugehen. Daraus ergibt sich das hinlänglich diskutierte Problem, wie die Kirche mit einer wegen des fortbestehenden Ehebandes ungültigen zweiten Ehe pastoral umgehen soll.

Das Ehesakrament im CIC

Wenn man sich das (in seinen Belegen erkennbar kirchenrechtlich geprägte) Ergebnis der Kommissionsarbeit anschaut, sieht man, dass es weder um die Empfänger-Intention geht noch um die des Spenders, sondern um die sichtbare Komponente des Sakramentes, den inhaltlich ausreichenden Konsens. Das passt mit dem Normenbefund des kirchlichen Eherechts durchaus zusammen. Denn das Recht erspart sich die Frage nach der Spender-Intention, weil es keinen (menschlichen) Spender des Ehesakramentes nennt: Es fehlt ein Kapitel „*De ministro sacramenti*“, das es bei den anderen sechs Sakramenten gibt. Stattdessen sagt c. 1055 § 1, dass die Ehe zwischen Getauften von Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben worden sei. Die eherechtlichen Normen stützen, anders als die ganz überwiegende kanonistische Doktrin, nicht die These, die Eheleute seien Spender des Sakramentes²⁰. Vielmehr kennt es Arten und Weisen des Zustandekommens einer sakramentalen Ehe, an denen die Brautleute gar nicht beteiligt sind. So wird z.B. die kirchlich geschlossene Ehe eines Paares, die wegen fehlender Trauvollmacht des assistierenden Priesters ungültig ist, durch den Verwaltungsakt der zuständigen Autorität, die *sanatio in radice*

19 Zwar kann sie nicht von den Partnern gelöst werden, wohl aber durch päpstlichen Entscheid (*privilegium petrinum*).

20 Bemerkenswerterweise hält die große Mehrheit der Kanonisten an dieser Spender-Theorie fest, statt der Logik des Gesetzes zu folgen. Hier führen Dogmatik und Pastoraltheologie den Kanonisten anscheinend die Feder. So schreibt auch P. FRANZISKUS in Nr. 75 *Amoris laetitia*: „Nach der lateinischen Tradition der Kirche sind der Mann und die Frau, die heiraten, die Spender des Sakraments der Ehe“ unter Berufung auf PIUS XII., Enzyklika *Mystici Corporis Christi*, 29.06.1943: AAS 35 (1943) 202: „Matrimonio enim quo coniuges sibi invicem sunt ministri gratiae...“. Und er nennt auch die Fälle, in denen das Sakrament ohne Mitwirkung der Brautleute zustande kommt (etwa durch die Taufe der Partner), ohne den inneren Widerspruch zu erwähnen. Näheres zu diesen Widersprüchen s. unten

(c. 1161), gültig und sakramental. Und es soll nach dem Kirchenrecht eine sakramentale Ehe zustande kommen, wenn zwei nichtkatholische Getaufte sich auf dem Standesamt das Jawort geben, ohne diesem Ritus auch nur irgendeine religiöse Bedeutung zuzumessen. Und wenn der nichtkatholische Partner einer konfessionsverschiedenen Ehe die Mitwirkung bei einer kirchlichen Zeremonie ablehnt, weil er keinen Glauben hat, wird seine Ehe mit der katholischen Partnerin nach Dispens von der Formpflicht durch das standesamtliche Jawort gültig und sakramental. Hier steht das Fehlen einer Spender-Intention nicht nur im Zweifel, sondern es steht fest. Nach den Maßstäben der Kommission, die auf dem dialogischen Charakter besteht, ist das Sakramenten-Automatismus, den sie aber nicht beim Namen nennt.

Die Konvergenz von Kommissions-Meinung und Kirchenrecht

Sieht man davon ab, dass das Ergebnis der Kommissions-Überlegungen, wie oben beschrieben, neben der selbstgestellten Frage liegt, ist die Verschiebung des Problems auf das Einverständnis mit der „naturegegebenen Ehe“ kirchenrechtlich sachgerecht. Die Zustimmung zu diesem Ergebnis setzt allerdings voraus, dass die Prämissen der Kommissions-Überlegungen falsch sind! Die Brautleute sind nicht Spender des Ehesakramentes, und was die Kommission als Sakramenten-Automatismus verdammt, hat im eherechtlichen System durchaus seine Berechtigung.

Die Spenderfrage

Das Kommissions-Ergebnis geht vom „dialogischen Charakter“ des Ehesakramentes aus. Dieser erfordert notwendigerweise Menschen, die Brautleute, als Spender des Sakramentes. Konsequenterweise kann dann eine Ehe nicht als Sakrament (und damit nach geltender Disziplin auch nicht gültig) zustande kommen, wenn nicht beide Partner (wenigstens unspezifisch) ihre Eheschließung als Heilshandeln glauben. Ohne diesen Glauben hat die traditionelle Formel, dass sie tun wollen müssen, was die Kirche tut, keinen Sinn. Stellt man diese Forderung auf, hält also an der Spender-Funktion der Partner fest, kann man die „ungläubigen Getauften“ nicht trauen. Der ausdrückliche Widerspruch gegen den religiösen Sinn der Eheschließung, von dem *Familiaris consortio* in Nr. 68 handelt, wird zum Unterlassen (hilfsweise zum Verweigern) einer kirchlichen Trauung führen. Die heutige Praxis, den Widerspruch eines nichtkatholischen Partners gegen die kirchliche Trauung durch Dispens von der Formpflicht zu übergehen, kann dann nicht aufrechterhalten werden.

Dieses Konzept der Kommission vom „dialogischen Charakter“ trifft aber nicht zu. Die Ehe ist strukturell etwas anderes als die anderen sechs Sakramente. Die Ehe wird nicht wegen der Gnade geschlossen, sondern wegen der menschlichen Lebensgemeinschaft. Zwar bedienen sich auch die anderen sechs Sakramente

zeichenhafter Vorgänge, die dem nicht-religiösen Leben entlehnt sind – Bad, Salbung, Mahl, Begnadigung, Amtserhebung –, aber keines dieser (stilisierten) Zeichen wird um seiner selbst willen gesetzt, sondern wegen der damit verbundenen göttlichen Verheißung. Bei der Eheschließung geht es primär nicht darum. Deshalb liegt die sichtbare Wirklichkeit hier der unsichtbaren Gnade logisch voraus²¹. Mit Recht formuliert GS 48, Christus der Herr begegne durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten²². Welchen Beitrag das Paar zu leisten hat, um dem Herrn diese Begegnung zu ermöglichen, hat die Kirche detailliert ausgearbeitet. Dazu gehören die Formulierung des notwendigen Konsensinhaltes²³ und die Festlegung einer äußeren Form der Willenserklärung. Aus der Grundaussage, dass die Taufe die Pforte zu den Sakramenten sei, ergibt sich, dass der Beitrag der Gatten nur dann „sichtbare Wirklichkeit“ eines Sakramentes sein kann, wenn sie beide getauft sind²⁴.

Der „Sakramentautomatismus“

Dass der Ehekontrakt zwischen getauften Brautleuten ganz unabhängig von jedweden Glauben *eo ipso* auf die übernatürliche Ebene eines Sakramentes gehoben werde, lehnt die Kommission ab, weil das als „absoluter Sakramentautomatismus“ mit dem dialogischen Charakter der sakramentalen Heilsordnung nicht vereinbar sei [I67a]. Nun lässt sich die Aussage, dass Christus die Ehe zwischen Getauften zum Sakrament erhebe, würdiger deuten als mit einem solchen Begriff. Zudem ist natürlich auch Christi Handeln nicht unabhängig von „jedweden Glauben“. Wenn bedacht wird, dass jedes Sakrament auf Seiten des Empfängers die grundsätzliche Erwartung göttlicher Gnade voraussetzt, also den Glauben, dass das sichtbare Zeichen eine unsichtbare Wirklichkeit anzeige – ich habe das weiter oben näher ausgeführt und darauf hingewiesen, dass die Kommission diese Fundamentalaussage nicht erwähnt –, gilt auch für die Ehe nichtgläubiger Getaufter, dass sie kein Sakrament ist und zugleich nicht gültig zustande kommt, wenn einem oder beiden Partnern jede religiöse Bedeu-

21 Juristen würden von der „juristischen Sekunde“ sprechen, die die logische Abfolge von sichtbarem Zeichen und unsichtbarer Gnade bezeichnet.

22 „... per sacramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviam venit.“

23 Es sei festgehalten, dass dieser Inhalt in c. 1057 § 2 sehr pauschal umschrieben wird und die Details sich erst aus den in den cc. 1095-1103 normierten Nichtigkeitsgründen ergeben. C. 1101 § 2 sagt, übereinstimmend mit den Anforderungen an eine Empfänger-Intention, dass die Ablehnung einer Wesenseigenschaft oder eines Wesenselementes der Ehe den Konsens nichtig mache, nicht ihre mangelnde positive Bejahung.

24 Warum die Ehe einer getauften Person mit einer ungetauften nicht der Heilsordnung angehören soll, ist angesichts von 1 Kor 7 zu fragen: Werden nicht der Partner und die Kinder geheiligt, auch wenn sie nicht der Heilsordnung angehören?

tung fremd ist. Die Tatsache, dass eine Eheschließung vor der Kirche gewünscht wurde, begründet allerdings die (widerlegliche) Vermutung, dass die Brautleute mit der Trauung eine religiöse Erwartung verbanden.

Andere Lösungsmöglichkeiten

Es ist nachvollziehbar, dass das kirchenrechtliche System weder die Pastoraltheologen noch die Liturgiker zufriedenstellt. Die unbefriedigenden Fallgestaltungen, z.B. die „Eheschließung“ durch *sanatio in radice*, folgen aus der in c. 1055 § 2 bestätigten Identität von Ehevertrag und Sakrament. Um der natürlichen Wirklichkeit Ehe und der heilsbedeutsamen Wirklichkeit Ehesakrament ihre jeweiligen Eigengesetzlichkeiten zu lassen, muss man diese Identitätslehre fallen lassen²⁵. Das würde bedeuten, dass andere Kriterien für die Gültigkeit einer Ehe maßgebend wären als für die Sakramentalität. So könnte die Ehe nichtkatholischer Getaufte als gültig, aber nicht sakramental anerkannt werden. Dasselbe gälte für die reine Zivilehe zwischen Katholiken. Eine kirchliche Trauung – sie wäre dann ähnlich wie nach der Auffassung evangelischer Christen nicht ehebegründend – wäre dann die bewusste und gewollte Aufnahme der (bestehenden) Ehe in die Heilsordnung. Sie würde von „ungläubigen Getauften“ nicht in Anspruch genommen²⁶.

Die Trennbarkeit von Vertrag und Sakrament würde Konsequenzen für die Unauflöslichkeits-Doktrin der Kirche haben. Denn c. 1056 sagt ja, die Ehe unter Getauften sei wegen ihrer Sakramentalität besonders unauflöslich. Aber das trifft nicht zu, wie oben gesagt wurde. Vielmehr müsste sich die Doktrin mit der gegenwärtigen Dispenspraxis auseinandersetzen, die die Lösung von nichtsakramentalen, sakramentalen und nichtvollzogenen Ehen als möglich ansieht. Soll die „naturegegebene Ehe“ zwischen Getauften, die nicht als Sakrament gefeiert wurde, als unauflöslich, d.h. keiner Dispens fähig, betrachtet werden? Anderenfalls wäre die Schlussfolgerung kaum abzuwenden, dass auch die sakramentale Ehe nicht wirklich unauflöslich ist – denn die Sakramentalität als solche schließt schon heute eine Dispens nicht völlig aus.

Im Ergebnis ist festzuhalten: Was der Internationalen Theologischen Kommission nicht gelungen ist, konnte auch nicht gelingen, weil die gesetzten Prämissen sakramententheologischer und rechtlicher Art eine schlüssige Theorie un-

25 Die Kommission sagt, eine endgültige Klärung dieses „Eckpunktes“ der Ehelehre stehe noch aus. „Der gegenwärtig gängigen katholischen Lehre verpflichtet, scheint es uns jedoch angemessen, der bis heute von der überwiegenden Mehrheit geteilten Auffassung zu folgen, dass Ehevertrag und Sakrament untrennbar sind“ [166e].

26 Für die Pastoral würde sich allerdings ein Problem ergeben, wenn die Bräuche daran festhalten, dass mit der kirchlichen Trauung die weiße Kutsche und das große Fest verbunden werden. Auch die „ungläubigen Getauften“ möchten die Bräuche wahren.

möglich machen. Nur wenn man auf die These verzichtet, dass die Brautleute Spender des Ehesakramentes seien, und die Heilzusage Christi an getaufte Eheleute nicht als „Automatismus“ diffamiert, lässt sich die Ehe zwischen Getauften als Sakrament verstehen.

Und die Möglichkeit zur Nichtigklärung?

Drei Ausgangslagen für die Frage, ob eine Ehe wegen mangelnden Glaubens eines oder beider Partner für nichtig erklärt werden kann – das ist ja das diesem Beitrag zugrundeliegende Interesse im Rahmen einer Tagung *de processibus matrimonialibus* –, sind zu betrachten:

- a) Die Normlage bleibt unverändert: Dann müsste, dem Grundsatz aller Sakramentenlehre folgend klar sein, dass eine Zeichenhandlung, die von der Kirche als Sakramentenfeier verstanden wird, ins Leere läuft, wenn einer (oder beide) der Beteiligten nicht an die „übernatürliche, unsichtbare“ Wirklichkeit glaubt. Eine Sakramentenspendung durch eine Person, die mit ihrem Handeln, der Konsenserklärung, nichts Sakramentales verbindet, erzeugt nicht mehr als einen Anschein. Ich glaube aber nicht, dass die Judikatur sich auf diese Überlegung einlässt, und das nicht nur wegen der Beweisproblematik.
- b) Die Brautleute werden nicht länger als Spender (und Empfänger) des Sakramentes angesehen: Dann kommt es auf ihren Glauben schlicht nicht an, gleich ob man mit der Normlage des CIC Christus als den Spender ansieht oder, mit dem Verständnis der Ostkirchen, den *minister sacer*. Eine Nichtigklärung wegen mangelnden Glaubens eines oder beider Partner ist nicht möglich.
- c) Die Lehre über die Identität von Vertrag und Sakrament wird verlassen: Dann wäre die (gültige) Eheschließung das Eine, die Feier des Sakramentes das Andere, auch wenn bei einer ordentlichen kirchlichen Trauung beide Akte zusammenfallen. Ungültig aufgrund mangelnden Glaubens kann dann nur das Sakrament sein, nicht aber die Ehe. Sie würde allenfalls, wenn die Gültigkeit des Sakramentes erfolgreich angefochten würde, als nichtsakramental zu behandeln sein und ihre Unauflöslichkeit verlieren, soweit sie durch die Sakramentalität begründet war.

Die Chancen, dass eine Ehe wegen mangelnden Glaubens für nichtig erklärt wird, stehen also nicht gut,²⁷ es sei denn, dass die kirchlichen Richter den Mut

²⁷ ENGLER, Mangelnder Glaube (s. Anm. 2), 153-204, versucht es, c. 1099 CIC in „breiter Anwendung“ als Schlüssel für erfolgreiche Nichtigkeitsverfahren zu gebrauchen, sucht aber auch nach Konsequenzen einer Infragestellung bisheriger Interpretationen des c. 1101 (ebd., 226-240).

aufbringen, aus den Grundstrukturen der Sakramententheologie die richtigen Konsequenzen zu ziehen. Es wär nicht das erste Mal, dass auf diese Weise neue Wege gebahnt werden.

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Der Autor analysiert ein Papier der internationalen Theologenkommission über das Verhältnis von Glaube und Sakramenten unter dem vorwiegenden Interesse, den Zusammenhang von Ehesakrament und Ehegültigkeit einerseits und Glaube der Brautleute andererseits geklärt zu finden. Er stellt fest, dass die Kommission über Fragen nicht hinauskommt und der Antwort ausweicht, ob glaubenslose Getaufte eine gültige Ehe schließen.

Ital.: L'autore analizza un documento della Commissione teologica internazionale sul rapporto tra fede e sacramenti con l'interesse principale di chiarire il rapporto tra sacramento del matrimonio e matrimonio da un lato e fede degli sposi dall'altro. Constata che la Commissione non va al di là delle domande e che la risposta sfugge alla domanda se i battezzati senza fede si sposano in un matrimonio valido.