

DE PROCESSIBUS MATRIMONIALIBUS

Fachzeitschrift zu Fragen
des Kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes

Herausgegeben von Elmar Güthoff
und Karl-Heinz Selge
im Konsistorium des Erzbistums Berlin

6. Band, Jahrgang 1999



PETER LANG

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

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

De processibus matrimonialibus : Fachzeitschrift zu Fragen des
kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes. - Frankfurt am Main ;
Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Wien : Lang, 1999
Erscheint jährl. - Früher im Verl. BBM, Hildesheim,
danach im Benno-Verl., Leipzig. - Aufnahme nach Bd. 4
(1997)

Bd. 6 (1999)

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISSN 0948-0471

ISBN 3-631-35264-6

© Peter Lang GmbH

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 1999

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

INHALTSVERZEICHNIS

A. REFERATE

1. Reinhild AHLERS, Die gesetzliche Befreiung von der Eheschließungsform - Praktische Probleme mit c. 1117 CIC 11
2. Piero Antonio BONNET, Das Wesen der Ehe und das *Bonum Coniugum* - Eine Perspektive 27
3. Péter ERDÖ, Das Primatialgericht von Esztergom-Budapest 39
4. Klaus LÜDICKE, Möglichkeit und Notwendigkeit einer partikularrechtlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit in Deutschland 55
5. Helmuth PREE, Kompatibilität von Klagegründen im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozeß 71
6. Bruno PRIMETSHOFER, Die Formpflicht des durch formalen Akt von der Kirche abgefallenen Katholiken 93
7. Hugo SCHWENDENWEIN, Der Einfluß der öffentlichen Meinungsbildung auf rechtsgestaltende Maßnahmen 117

B. STUDIEN

1. Georg BIER, Urteilsfindung ohne Gutachten? Die Beziehung von Sachverständigen in Fällen von psychischer Eheunfähigkeit 145
2. Jürgen CLEVE, Die Familie: Geschenk und Verpflichtung, Hoffnung der Menschheit. Vorstellung eines Dokumentes des Päpstlichen Rates für die Familie 171
3. Stephan HAERING, Die Neuordnung der Römischen Rota (1994) im wissenschaftlichen Schrifttum. Ein Literaturbericht 181
4. Heribert HEINEMANN, Die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 17. Januar 1998 vor der Römischen Rota 193
5. Heinz-Meinolf STAMM, Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe im Lichte der christlichen Anthropologie 197

C. EHE- UND PROZESSRECHTLICHE VERLAUTBARUNGEN

1. Erwidernng der Apostolischen Signatur vom 16. Juni 1998, Prot. 217
Nr. 28252/97 VT, *De usu periti in causis nullitatis matrimonii*

D. REZENSIONEN

1. ABBAS, Jobe, Two Codes in Comparison (*Beatrix Laukemper-Isermann*) 221
2. ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb, Les Musulmans face aux droits de l'homme; religion & droit & politique. Étude et documents (*Adel Theodor Khoury*) 223
3. ALDEB, Sami, Gemischte Ehen zwischen Schweizern und muslimischen Ausländern. Herausforderungen angesichts von Normenkonflikten (*Eva Jüsten*) 225
4. AMANN, Thomas, Der Verwaltungsakt für Einzelfälle. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici (*Michael Böhnke*) 226
5. BARNI, Mauro / SANTOSUOSSO, Amedeo, Medicina e Diritto. Prospettive e responsabilità della professione medica oggi (*Joseph M. Bonnemain*) 229
6. BAUMANN, Urs, Utopie Partnerschaft. Alte Leitbilder - neue Lebensformen (*Manfred Gerwing*) 237
7. BETTETINI, Andrea, La secolarizzazione del matrimonio nell'esperienza giuridica contemporanea (*Wolfgang Waldstein*) 241
8. BHARANIKULANGARA, Kuriakose, Particular Law of the Eastern Catholic Churches. Hrsg. von John D. Faris und Francis J. Marini (*Reinhild Ahlers*) 250
9. BIRKHÖLZER, Horst, Ehe - kein Auslaufmodell. Lebensgestaltung zwischen biblisch orientierter, christlicher Lebenssicht und Lebenskompromiß (*Burkhard Neumann*) 253
10. BLANCO, Teresa, La noción canónica de contrato (*Martha Wegan*) 254
11. BOCK, Thomas / WEIGAND, Hildegard (Hrsg.), Hand-werks-buch Psychiatrie (*Isidor Baumgartner*) 257
12. BRILL, Karl-Ernst, Psychisch Kranke im Recht (*Sabine Demel*) 261

13. BURKE, Cormac, L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica (*Klaus Lüdicke*) 264
14. CANON LAW SOCIETY OF AMERICA (Hrsg.), Proceedings of the Fifty-Eighth Annual Convention St. Louis, Missouri, October 7-10, 1996 (*Beatrix Laukemper-Isermann*) 271
15. CASTELL, Ernst Freiherr von, Alkoholismus in der Rechtsprechung der Rota Romana (*Heinrich J.F. Reinhardt*) 276
16. CATOIR, John T., Where Do You Stand With the Church? The Dilemma of Divorced Catholics (*Karl-Heinz Selge*) 281
17. COGAN, Patrick J. (Hrsg.), CLSA Advisory opinions 1984-1993 (*Thomas Schüller*) 285
18. DENZINGER, Heinrich, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / HÜNERMANN, Peter, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (CD-ROM) (*Klaus Lüdicke / Frank Sanders*) 289
19. DÖRNER, Klaus / PLOG, Ursula, Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie, Psychotherapie (*Martin Hörning*) 290
20. DUBY, Georges, Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter (*Sabine Demel*) 292
21. Errore e dolo nel consenso matrimoniale canonico (*Helmuth Pree*) 296
22. FÜLLGRABE, Uwe, Kriminalpsychologie - Täter und Opfer im Spiel des Lebens (*Gilbert Schmid*) 301
23. GIULIANI, Alessandro / PICARDI, Nicola, La responsabilità del giudice. Ristampa aggiornata (*Nikolaus Schöch*) 302
24. GROCHOLEWSKI, Zenon, Štúdie z procesného kanonického práva, pod redakciou J. Duda, Knazský seminár biskupa Jána Vojtašáka, Spišská Kapitula - Spišské Podhradie (*Martha Wegan*) 310
25. GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (Hrsg.), Matrimonio e disciplina ecclesiastica. XXI Incontro Studio, Passo della Mendola - Trento, 4 luglio - 8 luglio 1994 (*Georg Bier*) 312
26. HENRICH, Dieter (Hrsg.), Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht mit Staatsangehörigkeitsrecht (BERGMANN/FERID) (*Severin J. Lederhilger*) 315
27. HERMSDÖRFER, Willibald, Geschichte und Gegenwartsgestalt des Verhältnisses von Staat und Kirche in Belgien (*Heiner Marré*) 318

28. INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, FACULTAD DE DERECHO 322
CANÓNICO, UNIVERSIDAD DE NAVARRA (Hrsg.), Comentario exegé-
tico al Código de Derecho Canónico (*Klaus Lüdicke*)
29. JOHANNES PAUL II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten (CD- 330
ROM) (*Jürgen Olschewski*)
30. KAMAS, Juraj, The Separation of the Spouses with the Bond 331
Remaining. Historical and Canonical Study with Pastoral
Applications (*Ilona Riedel-Spangenberg*)
31. KEHRWALD, Leif, Marriage & The Spirituality of Intimacy (*Klaus 335
Schmalzl*)
32. KOCH, Frank A., Datenschutz-Handbuch für die betriebliche Praxis 337
VOSSBEIN, Reinhard (Hrsg.), Die Organisation der Arbeit des be-
trieblichen Datenschutzbeauftragten (*Burghard Pimmer-Jüsten*)
33. KREMSMAIR, Josef / PREE, Helmuth (Hrsg.), Ars boni et aequi. Ge- 339
sammelte Schriften v. Bruno Primetshofer (*Heinrich J.F. Reinhardt*)
34. KÜHN, Ulrich / SCHLÄGER, Uwe, Datenschutz in vernetzten Com- 349
putersystemen (*Jürgen Cleve*)
35. KUSTERMANN, Abraham Peter / PUZA, Richard (Hrsg.), Bilderstreit 351
um die Ehe. Theologische und Kanonistische Erblasten eines aktuel-
len Konflikts (*Dominicus M. Meier*)
36. LA VECCHIA, Maria Teresa, L'evoluzione della psiche (*Klaus Bau- 355
mann*)
37. LANFALONI, Gaetano, Il matrimonio religioso. Guida pratica per co- 363
noscere le norme che determinano la validità o la nullità del matri-
monio canonico (*Martin Grichting*)
38. Le Encicliche e i Principali Documenti Pontifici dal 1740 al 1996 364
(CD-ROM) (*Franz Kalde*)
39. Lexicon recentis latinitatis. Volumen II: M-Z (*Franz Kalde*) 366
40. MACHINEK, Marian, Gesetze oder Weisungen? Die Frage nach der 367
sittlichen Verbindlichkeit neutestamentlicher Aussagen über Moral,
verdeutlicht am Beispiel des Scheidungsverbotes Jesu (*Josef Römelt*)
41. MARTÍNEZ BLANCO, Antonio, Derecho Canónico (*Anton Morhard*) 373
42. MENENDEZ, Albert J., Church and State in Canada (*Hans-Jürgen 376
Guth*)
43. METZ, René, Le nouveau droit des Églises orientales catholiques 377
(*Bruno Primetshofer*)

44. METZGER, Marcel, Geschichte der Liturgie (*Klemens Richter*) 379
45. MINGARDI, Massimo, L'Esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti (*Hugo Schwendenwein*) 381
46. MIRALLES, Antonio, Il matrimonio. Teologia e vita (*Georg May*) 386
47. OLSCHIEWSKI, Jürgen, Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart (*Helmuth Pree*) 390
48. PANIZO ORALLO, Santiago, La Inmadurez de la Persona y el Matrimonio (*Hugo Schwendenwein*) 395
49. PARMENTER, Bruce, Christians Caught in the Divorce Trap. Helping Families Recover From Divorce (*Karl-Heinz Selge*) 399
50. PISANI, Mario / MOLARI, Alfredo / PERCHINUNNO, Vincenzo / CORSO, Piermaria, Manuale di Procedura Penale (*Georg May*) 403
51. POSPISHIL, Victor J., Eastern Catholic Church Law (*Reinhild Ahlers*) 407
52. PRODI, Paolo / REINHARD, Wolfgang (Hrsg.), Il Concilio di Trento e il moderno: atti della XXXVIII settimana di studio 11-15 settembre 1995
ALBERIGO, Giuseppe / IGINO ROGGER, Iginò (Hrsg.), Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio: atti del convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995 (*Heinz-Meinolf Stamm*) 410
53. REVUE DE DROIT CANONIQUE 45 (1995) N° 2: La Procréation: questions de droit (*Engelbert Frank*) 413
54. ROCCHETTA, Carlo, Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano (*Gerhard Ludwig Müller*) 422
55. RÖMELT, Josef, Handbuch der Moraltheologie. Bd. 2: Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod (*Hans Kramer*) 425
56. SCHMIDT, Georg, Kirche und Öffentlichkeit. Der Öffentlichkeitsauftrag der katholischen Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vaticanums und dem Codex Iuris Canonici (*Elmar Güthoff*) 428
57. SCHNEIDER, Theodor (Hrsg.), Geschieden - Wiederverheiratet - Abgewiesen? Antworten der Theologie (*Peter Neuner*) 431
58. SCHÜTTE, Heinz, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung (*Wilhelm Rees*) 434

59. SIEGER, Hanul, Die Logik der Liebe. Von Erich Fromm zur 436
Letztbegründung (*Michael Müller*)
60. SIMÓ SANTONJA, Vicent Lluís, Les Corts Valencianes 1240-1645 438
(*Heinz-Meinolf Stamm*)
61. SMITH, Ronald T., Annulment. A Step-by-Step Guide for Divorced 439
Catholics (*Jürgen Olschewski*)
62. VIANA, Antonio, Organización del gobierno en la Iglesia - según el 443
derecho canónico latino (*Klaus M. Becker*)
63. WEITLAUFF, Manfred / NEUNER, Peter (Hrsg.), Für euch Bischof - 449
mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70.
Geburtstag (*Heinrich J.F. Reinhardt*)
64. ZEC, Slavko, La tossicodipendenza come radice d'incapacità al matri- 460
monio (Can. 1095). Scienze umane, dottrina canonica e giurisprudenza
(*Georg Bier*)

E. ANZEIGEN

1. Jürgen CLEVE, Inkompatibilität und Kumulationsverbot. Eine Unter- 465
suchung zu c. 152 CIC/1983 (*Selbstanzeige des Verf.*)
2. Dominicus M. MEIER, Der Curator im kanonischen Prozeßrecht 467
(*Selbstanzeige des Verf.*)
3. Peter STOCKMANN, Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer 468
Befund - Dogmatische Grundlegung - Kirchenrechtliche Analyse -
Offene Positionen (*Selbstanzeige d. Verf.*)
4. Alfonso LOPEZ TRUJILLO / Elia SGRECCIA (Hrsg.), Famiglia: Cuore 469
della civiltà dell'amore. Atti del Congresso Internazionale. Roma, 6-
8 ottobre 1994 (*Burghard Pimmer-Jüsten*)

F. MISZELLE

1. Daniel SCHWENZER, ... *quia sacramentum iterari non debet*. Von der 471
Einsegnung zweiter (und weiterer) Ehen im Mittelalter

* * *

Mitarbeiterverzeichnis	489
Ankündigung	495

A. REFERATE*

DIE GESETZLICHE BEFREIUNG VON DER EHESCHLIESSUNGSFORM - PRAKTISCHE PROBLEME MIT C. 1117 CIC

von Reinhild Ahlers

Innerhalb der 15 Jahre seit des Inkrafttretens des CIC sind eine ganze Reihe von Büchern erschienen, Doktorarbeiten und auch Festschriften, die sich mit diesem Gesetzbuch auseinandersetzen, die theologischen und rechtstheoretischen Grundlagen untersuchen und vor allem auch der Frage nachgehen, ob die Lehren des II. Vatikanischen Konzils wie geplant in den CIC eingeflossen sind. In dem vorliegenden Beitrag soll es jedoch um die Frage nach der Praktikabilität der Normen des CIC gehen. Konkret soll dies anhand des c. 1117 CIC geschehen, näherhin anhand der Tatsache, daß - anders als im CIC/1917 - Katholiken, die durch einen formalen Akt von der Kirche abgefallen sind, nicht mehr an die kanonische Eheschließungsform gebunden sind. Folgende Probleme entstehen aus dieser Bestimmung in der Praxis.

1. PROBLEMLAGE

Ein erster Fall: Ein junges Paar hat sich gefunden und möchte den Bund fürs Leben schließen. Der Mann hat schon vor Jahren seinen Austritt aus der katholischen Kirche erklärt, da er keinen Zugang zum Glauben hat und die Institution Kirche ablehnt. Bei aller Liebe zu seiner Freundin ist er nicht bereit, anlässlich der Hochzeit eine Kirche zu betreten; das würde ihm wie ein Verrat an seinen Anschauungen vorkommen. Die Frau dagegen ist der katholischen Kirche sehr verbunden und möchte gerne eine auch vor der Kirche gültige Ehe

* In dieser Rubrik werden die Referate der Studientagung *De processibus matrimonialibus* für die Mitarbeiter des Konsistoriums des Erzbistums Berlin, das vom 2. bis 4. Dezember 1998 in Berlin-Wannsee stattfand, abgedruckt.

schließen. Der Bräutigam hat nichts dagegen, er möchte eine wahre Ehe mit seiner Freundin schließen und will dem, was sie glaubt, nichts entgegensetzen, allerdings nur unter der Bedingung, daß er nicht in der Kirche vor einem Priester sein Ja-Wort sprechen muß. Deshalb beantragt der Ortspfarrer der Braut beim Bischöflichen Generalvikariat eine Dispens von der Eheschließungsform und bekommt mit Berufung auf eine entsprechende römische Entscheidung einen abschlägigen Bescheid.

Ein zweiter Fall: Wieder geht es um ein junges Paar, das eine Ehe miteinander schließen will. Die Frau war zwar schon einmal verheiratet, aber nur standesamtlich. Sie war damals sogar gemeinsam mit ihrem Bräutigam aus der Kirche ausgetreten, weil beide nichts mit der Kirche zu tun haben wollten. Sie wollten mit ihrem Kirchenaustritt und ihrer anschließenden nur-standesamtlichen Trauung bewußt ein Zeichen ihrer anti-kirchlichen Einstellung setzen. Mittlerweile wurde diese Ehe zivilrechtlich geschieden, und die junge Frau hat ihren neuen Partner gefunden. Dieser ist gläubiger Katholik und hat seine Freundin wieder an die Kirche und den Glauben herangeführt. Sie hat inzwischen eingesehen, daß ihr damaliges Verhalten eine kindische Trotzreaktion war, nachdem sie sich über einen Pfarrer geärgert hatte, und daß der Glaube für sie doch noch eine Bedeutung hat. Gemeinsam mit ihrem neuen Lebenspartner geht sie zum Pfarrer, um die Eheschließung zu besprechen und ihn um Wiederaufnahme in die Kirche zu bitten. Sie fällt aus allen Wolken, als sie erfährt, daß ihre frühere nur-standesamtlich geschlossene Ehe gültig und sakramental ist und einer neuen Eheschließung entgegensteht.

2. DIE VERÄNDERTE RECHTSLAGE

Der CIC von 1917 normierte in seinem c. 1099 § 1 n. 1 ausdrücklich, daß Katholiken an die kanonische Eheschließungsform gebunden sind, auch wenn sie von der katholischen Kirche abgefallen sind¹. Der CIC von 1983 dagegen nimmt die Katholiken von der Bindung an die Eheschließungsform aus, die von der katholischen Kirche abgefallen sind. C. 1117 CIC lautet in seiner deutschen Übersetzung:

„Die oben vorgeschriebene Eheschließungsform muß unbeschadet der Vorschriften des can. 1127, § 2 eingehalten werden, wenn wenigstens einer der Eheschließenden in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde und nicht durch einen formalen Akt von ihr abgefallen ist.“

¹ „Can. 1099. - § 1. Ad statutam superius formam servandam tenentur:
1.° Omnes in catholica Ecclesia baptizati et ad eam ex haeresi aut schismate conversi, licet sive hi sive ad eadem postea defecerint, quoties inter se matrimonium ineunt; ...“

Klaus MÖRSDORF hatte in seinem Lehrbuch zum CIC/1917 die Bindung der abgefallenen Katholiken an die Eheschließungsform lapidar kommentiert: „Wer einmal zur katholischen Kirche gehört hat, soll aus einem Abfall keinen Vorteil ziehen; er bleibt der kanonischen Eheschließungsform unterworfen“². Die CIC-Reformkommission hatte jedoch schon 1971 nicht mehr den Gedanken der Begünstigung der ausgetretenen Katholiken im Kopf. Ihre Sorge galt der Tatsache, daß durch die Formbindung der abgefallenen Katholiken viele ungültige Ehen geschlossen werden, da derjenige, der sich nicht mehr zur Kirche gehörig fühlt, auch deren Gesetze nicht beachtet, erst recht nicht die Eheschließungsform. Deshalb müsse man solche Katholiken von der Formvorschrift freistellen, um ungültige Ehen zu vermeiden³.

Dieser Gedanke bestimmte die Arbeit der CIC-Reformkommission und fand seinen ersten Niederschlag im Sakramentenrechtsschema von 1975⁴. C. 319 § 1 dieses Schemas sah vor, daß Katholiken, die durch formalen Akt von der Kirche abgefallen sind, nicht an die kanonische Eheschließungsform gebunden sein sollten, mehr noch: auch die offenkundig (*notorie*) abgefallenen Katholiken sollten formfrei sein⁵. Darüber hinaus sah c. 263 des Sakramentenrechtsschemas vor, daß die durch einen formalen Akt von der Kirche abgefallenen Katholiken von allen Eehindernissen kirchlichen Rechts auszunehmen seien⁶. In der Folgezeit erfuhren diese beiden Bestimmungen jedoch heftige Kritik und wurden daraufhin modifiziert: Die durch einen formalen Akt von der Kirche Abgefallenen sollten nur vom Eehindernis der Religionsverschiedenheit befreit sein, nicht aber von den anderen Eehindernissen. Und hinsichtlich der Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform wurden die offenkundig abgefallenen Katholiken gestrichen, und zwar aus Gründen der Rechtssicherheit, da der offenkundige Abfall von der Kirche bzw. vom Glauben schwer

² MÖRSDORF, K., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, II. Band: Sachenrecht. Paderborn-München Wien ¹¹1967, 254.

³ Vgl. *Communicationes* 3 (1971) 80.

⁴ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo (PCR), Schema documenti pontificii quo disciplina Canonica de sacramentis recognoscitur, Typ. Pol. Vat. 1975 (SchemaSac 1975).

⁵ „Statuta superius forma servanda est, si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eadem recepta est nec actu formali aut notorie ab ea defecerit ...“ (Vgl. *Communicationes* 10 [1978] 96).

⁶ „Impedimentis iuris mere ecclesiastici tenentur tantum illi qui sunt in Ecclesia catholica baptizati vel in eam recepti nec actu formali ab ea defecerunt.“ (Vgl. *Communicationes* 9 [1977] 136).

umschreib- und abgrenzbar ist⁷. Und so ist diese Bestimmung nun mit c. 1117 in den CIC von 1983 eingegangen.

C. 1117 CIC stellt eine Spezialnorm zu c. 11 CIC dar, der den Verpflichtungsumfang kirchlicher Gesetze regelt. Auch c. 11 CIC hat gegenüber dem CIC von 1917 eine Änderung erfahren. C. 12 CIC/1917 hatte nämlich noch alle Getauften den Gesetzen der katholischen Kirche unterworfen. Auf dem Hintergrund der „*subsistit*-Lehre“ des II. Vatikanischen Konzils wurde dies in c. 11 CIC dahingehend geändert, daß nunmehr nur diejenigen Getauften den rein kirchlichen Gesetzen unterworfen sind, die in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen worden sind. Nicht jedoch berücksichtigt hatte man einen Vorschlag im Zuge der CIC-Reform, der forderte, den Canon um den Zusatz „*nisi actu formali (et publico) ab eadem defecerint*“ zu erweitern. Ein solcher Zusatz könne einen Abfall provozieren, da man sich dadurch von einem Gesetz befreien kann, und außerdem könne man die Verpflichtung von Gesetzen nicht vom Handeln einzelner Personen abhängig machen⁸. Sabine DEMEL kritisiert diese Entscheidung: „Abgesehen davon, daß eigentlich kein Sachgrund dafür angegeben werden kann, warum der niemals katholisch gewesene Getaufte von kirchlichem Recht freigestellt wird, der ehemals katholische aber nicht, wäre die Beibehaltung der grundsätzlichen Freistellung aller Abgefallenen von den kirchlichen Gesetzen schon allein deswegen besser gewesen, da nach der jetzigen Regelung genau auch das eintreten kann, was man durch die mehrmals überarbeitete Fassung des c. 11 CIC vermeiden wollte: Ein Katholik kann sich durch einen simulierten Formalakt von dem Ehehindernis der Religionsverschiedenheit des c. 1086, dem Eheverbot der Bekenntnisverschiedenheit des c. 1124 und von der Formpflicht des c. 1117 befreien“⁹. Zumindest im Hinblick auf die hier behandelte Frage der gesetzlichen Formpflichtbefreiung des c. 1117 CIC zeigt jedoch die Praxis, daß eine solche Folge nicht intendiert ist, zumal die wenigsten von denen, die der Kirche den Rücken zukehren, von dieser Rechtsfolge wissen.

Wer gehört nun zu den Personen, die in c. 1117 CIC als solche bezeichnet werden, die durch einen formalen Akt von der katholischen Kirche abgefallen sind? Eine authentische Umschreibung dieses Personenkreises steht - obwohl diese sehr wünschenswert, wenn nicht gar notwendig wäre und auch schon vielfach eingefordert wurde - noch aus. Da aber die Verwaltungskanonisten nicht in Spekulationen verharren können, sondern ganz konkrete Entscheidungen treffen müssen, wird von den deutschen Verwaltungskanonisten der vor

7 *Communicationes* 10 (1978) 96f.

8 *Communicationes* 14 (1982) 132.

9 DEMEL, S., *Kirchliche Trauung - unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?* Stuttgart-Berlin-Köln 1993, 132.

einer staatlichen Behörde (Standesamt bzw. Amtsgericht) erklärte Austritt aus der katholischen Kirche als ein solcher Formalakt betrachtet. Dies ist nicht ganz unproblematisch, jedenfalls wenn nach einem solchen Kirchenaustritt nicht der Eintritt in eine andere Religionsgemeinschaft erfolgt.

3. ZUR KIRCHENRECHTLICHEN BEWERTUNG DES KIRCHENAUSTRITTS

Es ist ein theologisch-dogmatisches Grunddatum, daß die Taufe, durch die ein Mensch in die Kirche Jesu Christi eingegliedert wird (c. 96 CIC), ein untilgbares Prägemaß, den sogenannten *character indelebilis*, bewirkt und damit unwiderruflich ist. Die Taufe kann also nicht wieder rückgängig gemacht werden, weder durch ein privat vor wem auch immer abgegebenes Bekenntnis des Getauften, nicht mehr zur Kirche gehören zu wollen, noch durch eine Erklärung des Kirchenaustritts vor einer staatlichen Behörde. Insofern gibt es also kirchenrechtlich betrachtet einen Kirchenaustritt nicht.

Dennoch kann sowohl durch eine private wie auch durch eine öffentliche Erklärung zum Ausdruck gebracht werden, daß eine Distanzierung von der Kirche bzw. ein Abfall vom katholischen Glauben gegeben ist, der ekklesiologisch möglich ist und als solcher von der kirchlichen Rechtsordnung zur Kenntnis genommen wird. Der CIC verwendet dafür die Wendung „actu formali ab Ecclesia deficere“ (cc. 1086, 1117, 1124 CIC) bzw. „notorie catholicam fidem abicere“ (c. 1071 § 1, 4° CIC). Ein solcher Kirchen- bzw. Glaubensabfall kann sich äußern in Häresie, Apostasie oder Schisma (c. 751 CIC); Rechtsfolge dieser Straftatbestände ist die Exkommunikation als Tatstrafe (c. 1364 § 1 CIC).

In Deutschland besteht die Möglichkeit, vor dem Amtsgericht bzw. dem Standesamt seinen Austritt aus der Kirche zu erklären. Dabei handelt es sich zivilrechtlich um einen Akt, bei dem von seiten des Staates festgestellt wird, daß ein Bürger nicht mehr Mitglied der öffentlich-rechtlichen Institution Kirche ist mit der Folge, daß die für diesen Bürger mit einer Mitgliedschaft verbundenen Rechte und Pflichten, und hier insbesondere die Pflicht zur Zahlung der Kirchensteuer, im staatlichen Rechtsbereich aufhören.

Ob es sich nun bei diesem vor einer staatlichen Behörde erklärten Austritt aus der Kirche in jedem Fall um einen Abfall vom Glauben bzw. von der Kirche handelt, wird in der Kanonistik kontrovers diskutiert. Einige Kirchenrechtler gehen von einer grundsätzlichen Identität von Kirchenaustritt und Glaubensabfall aus, so z.B. Joseph LISTL. Nach ihm ist die Erklärung des Kirchenaustritts in jedem Fall eine nach kirchlichem Recht strafbare Handlung und erfüllt ent-

weder den Tatbestand der Apostasie oder der Häresie oder des Schismas, je nachdem ob der Austretende sich völlig vom Glauben trennen will oder eine Offenbarungswahrheit leugnet oder die Unterordnung unter den Papst und die Kirche verweigert. „Es kann im Einzelfall durchaus schwierig oder auch überhaupt nicht möglich sein, festzustellen, ob der Austretende mit der insoweit undifferenzierten Erklärung des ‚Kirchenaustritts‘ seiner inneren Willenseinstellung nach den Tatbestand der Apostasie oder der Häresie erfüllt. In jedem Fall bedeutet aber die Erklärung des Kirchenaustritts ‚Trennung von der kirchlichen Einheit‘ und erfüllt damit den Tatbestand des Schismas“¹⁰. Konsequenterweise folgert LISTL sodann, daß der Ausgetretene - insofern er in jedem Fall Schismatiker, möglicherweise auch Apostat oder Häretiker ist - sich gemäß c. 1364 § 2 CIC die von selbst eintretende Kirchenstrafe der Exkommunikation zuzieht¹¹.

Bereits im Jahre 1969 hatten die Deutschen Bischöfe eine Erklärung zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens¹² abgegeben, auf die LISTL sich bei seiner Argumentation stützt. Darin verwiesen die Bischöfe zunächst auf den engen Zusammenhang zwischen der Kirche als Gemeinschaft der an Gott Glaubenden und der irdisch verfaßten Kirche, die für die Erfüllung ihrer irdischen Aufgaben materielle Mittel benötigt. Daraus wird die Pflicht aller Gläubigen abgeleitet, „durch Abgaben die Erfüllung dieser Aufgaben zu ermöglichen“¹³. Diese Verpflichtung spricht übrigens auch der CIC von 1983 aus, wenn es in c. 222 § 1 heißt:

„Die Gläubigen sind verpflichtet, für die Erfordernisse der Kirche Beiträge zu leisten, damit ihr die Mittel zur Verfügung stehen, die für den Gottesdienst, die Werke des Apostolates und der Caritas sowie für einen angemessenen Unterhalt der in ihrem Dienst Stehenden notwendig sind“¹⁴.

Eine konkrete Form, in der die Gläubigen dieser Verpflichtung nachkommen sollen, ist im CIC jedoch nicht genannt. Die Deutschen Bischöfe sahen in ihrer Erklärung von 1969 im Kirchensteuersystem eine gerechte Möglichkeit der Wahrnehmung dieser Pflicht. Sieh ihr durch Erklärung des Austritts aus der

10 LISTL, J., Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung: SCHULZ, W. (Hrsg.), Recht als Heildienst. Festschrift Matthäus KAISER. Paderborn 1989, 160-186, 179.

11 Vgl. ebd., 180f.

12 Vgl. Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens vom 22.12.1969, abgedruckt z.B.: KABI Münster 103 (1970) 10f.

13 Ebd., 10.

14 Nach c. 1261 § 2 CIC soll der Diözesanbischof die Gläubigen an diese Verpflichtung erinnern und auf ihre Erfüllung drängen.

Kirche zu entziehen, beweise ein falsches Kirchenverständnis, zumal der Austritt sich nicht nur im staatlichen Bereich, sondern auch in der Kirche auswirke. Auf diesem Hintergrund erklärten die Bischöfe wörtlich: „Die Ausübung der Grundrechte eines katholischen Christen ist untrennbar von der Erfüllung seiner Grundpflichten. Wenn also ein Katholik seinen Austritt aus der Kirche erklärt - aus welchen Gründen auch immer - so stellt dies eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dar. Er kann daher am sakramentalen Leben erst wieder teilnehmen, wenn er bereit ist, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seinen Pflichten auch in bezug auf die Kirchensteuer wieder nachzukommen“¹⁵.

Auf der anderen Seite gibt es jedoch auch Kanonisten, die die Frage stellen, ob man den Kirchenaustritt ohne weiteres mit dem Abfall vom Glauben und von der Kirche gleichsetzen kann. So weist z.B. Klaus LÜDICKE darauf hin, daß die Erklärung des Kirchenaustritts zunächst eine staatsrechtliche ist, die die Streichung des Betreffenden aus den Kirchensteuerlisten des Finanzamtes bewirkt, jedoch als solche noch kein Kriterium dafür ist, „was die Erklärung motiviert, ob sich darin etwas ausdrückt, was die Kirche als Straftat subsumiert“¹⁶.

Es besteht somit also zumindest eine Rechtsunsicherheit darüber, ob der vor einer staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt tatsächlich in jedem Fall ein *actus formalis* des Abfalls von der Kirche ist. Und dies führt zu einer Rechtsunsicherheit hinsichtlich der Anwendung und Auslegung des c. 1117 CIC, näherhin darüber, wer zu den dort genannten Personen gehört, die gesetzlich von der kanonischen Eheschließungsform befreit sind.

Darüber hinaus sind in diesem Zusammenhang auch dogmatische, näherhin sakramententheologische Überlegungen anzustellen.

4. DIE UNTRENNBARKEIT VON GÜLTIGER UND SAKRAMENTALER EHE UNTER GETAUFTEN

Die Ehe ist nicht nur ein Sakrament, sondern auch eine natürliche Wirklichkeit. „Dadurch unterscheidet sie sich grundlegend von allen anderen Sakramenten. Diese gibt es als Wirklichkeiten nur in der Kirche. Wohl sind ihre äü-

15 Erklärung der Diözesanbischöfe, 11.

16 LÜDICKE, K., Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt: PAARHAMMER, H. (Hrsg.), *Administrator bonorum. Oecomenus tamquam paterfamilias*. Festschrift Sebastian RITTER. Thaur 21988, 271-282, 278.

beren Zeichen dem natürlichen Bereich entnommen, aber sie ändern im sakramentalen Bereich ihr Wesen: Ein Bad ist noch keine Taufe, ein gemeinsames Essen noch keine Eucharistie. Einzig die Ehe bleibt auch als sakramentale das, was sie natürlicherweise ist. Ganzheitliche Lebens- und Liebesgemeinschaft eines Mannes und einer Frau, die auf das Wohl der Partner und auf die Sorge um gemeinsame Kinder hingeeordnet ist. Das ist es, was der Mensch will, wenn er heiratet, und nichts anderes will auch der katholische Christ, wenn er heiratet. Man kann sogar sagen, der Katholik heiratet nicht um des Sakramentes willen, sondern um der menschlichen Ehwirklichkeit willen. Das ist bei den übrigen Sakramenten gerade umgekehrt¹⁷.

Schon Robert BELLARMIN, der die kirchliche Ehelehre entscheidend geprägt und die Untrennbarkeit von gültiger und sakramentaler Ehe hervorgehoben hat, lehrte, daß Christus die Ehe zum Sakrament erhoben hat, ohne daß dem Ehebund von Getauften von außen etwas hinzugefügt wird¹⁸. Biblische Grundlage ist Eph 5,32, wo PAULUS die Ehe unter Christen als Vergegenwärtigung des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche darstellt. „Diese sogenannte ‚Identitätsthese‘ verhindert, daß die Sakramentalität der Ehe zu einem frommen Überbau wird, zu einem unverbindlichen kirchlichen Segensgestus, der seiner leibhaftigen Gestalt beraubt wäre: Das Zeichen des Ehesakramentes ist die dauernde, versprochene Lebensgemeinschaft. Sobald sie zwischen getauften, gläubigen Menschen aufgenommen ist, hat der sakramentale Vollzug begonnen“¹⁹.

Daraus ergibt sich das Problem des sogenannten „automatischen“ Sakramenteneempfangs auch bei solchen Getauften, die dies nicht bewußt mitvollziehen oder die einen solchen Sakramentsbegriff, wie ihn die katholische Kirche lehrt, nicht kennen. Zwei evangelische Christen zum Beispiel, nach deren eigenem Selbstverständnis die standesamtliche Trauung die Ehe begründet, schließen, obwohl für sie die Ehe kein Sakrament ist, auf dem Standesamt eine gültige und damit sakramentale Ehe. Walter KASPER bietet für diesen Fall folgende Lösungsmöglichkeit an: „Da sich die Brautleute das Sakrament gegenseitig spenden, also Spender und Empfänger zugleich sind, müssen sie als integrierendes Moment ihres Konsenses die Intention haben, ihre Ehe ‚im Herrn‘ einzugehen. Andernfalls kommt weder eine kanonisch gültige noch eine sakra-

17 HUBER, Ch., Ehe: AHLERS, R. / GEROSA, L. / MÜLLER, L. (Hrsg.), *Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*. Paderborn 1992, 83-102, 85-86.

18 Vgl. BELLARMIN, R., *Disputationes de controversiis christianae fidei adversos huius temporis hereticos*. Venetiis 1721, t. 3, C. V, lib. Unicus, tract. II, cap.6.

19 SCHNEIDER, Th., *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*. Mainz 1980, 290.

mentale Ehe zustande ... Die Eheleute brauchen nicht die Absicht zu haben, durch die Eheschließung ein Sakrament der katholischen Kirche zu spenden und zu empfangen. Es genügt die Absicht zu heiraten, so wie Christen dies tun. Dieser Ehewille schließt die Intention, das Ehesakrament zu empfangen, ein, solange dies nicht ausdrücklich verneint wird“²⁰. Dies muß sicherlich auch für ungläubige Katholiken, die nicht ihren Austritt aus der Kirche erklärt haben, gelten, wenn sie um eine kirchliche Eheschließung bitten. Papst JOHANNES PAUL II. schreibt in seinem Apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio* unter der Überschrift „Trauungsfeier und Verkündigung für Getaufte ohne Glauben“: „Man darf jedoch nicht übersehen, daß auch solche Brautleute kraft ihrer Taufe schon wirklich in den bräutlichen Bund Christi mit der Kirche eingegliedert sind, daß sie durch ihre rechte Absicht den Plan Gottes für die Ehe anerkennen und somit wenigstens einschlußweise dem zustimmen, was die Kirche meint, wenn sie eine Eheschließung vornimmt. Der Umstand allein, daß in die Bitte um kirchliche Trauung auch gesellschaftliche Motive miteinfließen, rechtfertigt deshalb noch nicht eine eventuelle Ablehnung von seiten der Seelsorger. Hinzu kommt, wie das II. Vatikanische Konzil lehrt, daß die Sakramente schon durch die liturgischen Worte und Riten den Glauben nähren und stärken, jenen Glauben, dem die Brautleute bereits durch ihre rechte Absicht zustreben, die in Christi Gnade sicher weitere Hilfe und Stütze finden wird“²¹. Mit Recht schreibt deshalb ROSEL OEHMEN-VIEREGGE: „Das natürliche Grundrecht auf Ehe wird durch jenen Denkansatz weitestgehend gewahrt, demzufolge für die Gültigkeit der Ehe allein der Konsens als einzige Wirkursache der Ehe zählt und die Sakramentalität der Ehe sich allein aus dem Getauftsein der Eheleute ergibt: Ehe zwischen Getauften *ist* Sakrament. Eine Mindestintention zum Empfang des Ehesakramentes kann hiernach weder als Gültigkeits- noch als Zulassungskriterium verlangt werden. Damit werden die Trauassistenten der Sorge um die Gültigkeit des Ehesakramentes enthoben“²².

20 KASPER, W., Zur Theologie der christlichen Ehe. Mainz 1977, 93.

21 JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „*Familiaris Consortio*“ über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute vom 22. November 1981, deutsch: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33, Nr. 68.

22 OEHMEN-VIEREGGE, R., Die Mindestintention zum Empfang des Ehesakramentes und das Recht auf Ehe: PUZA, R. / WEISS, A. (Hrsg.), *Iustitia in caritate*. Festgabe für Ernst RÖSSLER zum 25jährigen Dienstjubiläum als Offizial der Diözese Rottenburg-Stuttgart. (Adnotationes in *Ius Canonicum*, Bd. 3) Frankfurt 1997, 265-281, 280-281.

5. DIE BEURTEILUNG VON EHEN AUSGETRETENER KATHOLIKEN

Wenn also ein Katholik um eine kirchliche Trauung bittet, muß der Seelsorger nicht die Intensität seines Glaubens prüfen. Was aber ist, wenn er gar nicht um eine kirchliche Trauung bittet, weil er darauf gar keinen Wert legt? Der ungläubige Katholik, der nicht aus der Kirche ausgetreten ist und nur standesamtlich heiratet, schließt in diesem Fall keine kirchlich gültige Ehe. Der Katholik aber, der seinen Austritt aus der Kirche erklärt hat und damit zu verstehen geben will, mit dieser Kirche nichts mehr zu tun haben zu wollen, schließt auf dem Standesamt eine gültige und sakramentale Ehe, die er gar nicht schließen will. In vielen Fällen treten die Betroffenen gerade deshalb aus der Kirche aus, und zwar vor ihrer standesamtlichen Trauung, weil sie wollen, daß ihre Ehe mit Kirche nichts zu tun hat. In der Annahme, daß diese Intention so mit dem Kirchenaustritt erledigt sei, setzen sie bei ihrer standesamtlichen Trauung natürlich keinen Vorbehalt gegen die Sakramentalität der Ehe. Sie versprechen sich auch aufrichtig die Treue, wollen eine lebenslange Ehe schließen und auch gemeinsame Kinder haben. Dennoch wird man nicht sagen können, daß sie - um nochmals mit den Worten des Papstes zu sprechen - auch nur „einschlußweise dem zustimmen, was die Kirche meint, wenn sie eine Eheschließung vornimmt“.

Schon mehrere Autoren haben nach einer Lösung dieses Problems gesucht. In jüngerer Zeit hat Sabine DEMEL einen Lösungsvorschlag vorgelegt mit der Idee von einer gestuften Sakramentalität der Ehe²³. Dabei stellt sie zunächst darauf ab, daß das Sakrament der Ehe bereits in der Schöpfungsordnung grundgelegt ist und schon von daher Abbild der Liebe Gottes zu den Menschen ist. Insofern komme jeder Ehe „sakramentaler“ Charakter zu, unabhängig vom Glaubensbekenntnis der Partner²⁴. Aufgrund dessen sollte nicht nur das Unterscheidende von Ehe und sakramentaler Ehe, sondern auch das Verbindende herausgestellt werden, und zwar durch eine Stufung des Ehesakramentes in

23 Vgl. DEMEL, Kirchliche Trauung (Anm. 9); nochmals hat sie diese These aufgegriffen in dem Beitrag DEMEL, S., Plädoyer für das Modell eines gestuften Ehesakramentes: *Iustitia in caritate* (Anm. 22), 215-229, wo sie sich auch mit ihren Kritikern auseinandersetzt: LÜDICKE, K., Zur Rezeption der Konzilslehre über die Ehe im kanonischen Recht: *ThRv* 90 (1994) 202f; RIEDEL-SPANGENBERGER, I., Die Bedeutung der kanonischen Formpflicht für das Sakrament und den Vertrag der Ehe. Aktuelle Fragestellung zum kirchlichen Eherecht: *TThZ* 104 (1995) 145-159; PUZA, R., Neues zum Ehesakrament aus kirchenrechtlicher Sicht: *StdZ* 119 (1994) 98-106.

24 Vgl. DEMEL, Plädoyer, 218.

eine anfanghafte Gestalt und eine Vollgestalt²⁵, ebenso wie es etwa eine gestufte Zugehörigkeit zur Kirche oder auch eine Stufung des Weihesakramentes in Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe gibt²⁶. Auf diesem Hintergrund schlägt Sabine DEMEL folgendes Modell vor: „Insofern die (getauften) Ehepartner die in der Schöpfungsordnung enthaltenen Sinnziele der Ehe, also Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, bejahen und in Treue zueinander halten, ist ihr Ehebund ein gewisses bzw. implizites Bild für den Bund Gottes mit den Menschen; ihre Ehe ist sozusagen ein anfanghaft sakramentales bzw. grundsakra-mentales Zeichen. Und diese anfanghafte bzw. grundsakra-mentale Gestalt der Ehe kommt bereits durch die Eheschließung nach dem weltlichen Recht des Staates zustande, der sich zu den Wesenseigenschaften der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe bekennt, also in Deutschland z.B. durch die standesamtliche Trauung. Stehen aber die Eheleute darüber hinaus auch in der Nachfolge Jesu Christi, d.h. sind sie christlich getauft *und* bekennen sich in Wort und Leben zu Jesus Christus, dann sind sie von ihrem Glauben her dazu verpflichtet, sich nicht mit der sakramentalen Anfangsstufe zu begnügen, sondern ihre Ehe ihrem Glaubensbekenntnis entsprechend als (voll)sakramentales Zeichen der Treuebindung Jesu Christi und seiner Kirche zu leben. Diese Vollgestalt der Sakramentalität kann nicht (mehr) durch einen zivilen Eheschließungsakt zustande kommen, sondern bedarf über die zivile Eheschließung hinaus eines religiösen Aktes, in dem zum Ausdruck kommt, daß die Ehe zum (Voll-) Sakrament der Ehe erhoben wird“²⁷. Schließt ein katholischer Christ nur eine zivile und damit nur eine anfanghaft sakramentale Ehe, so hat dies für ihn Rechtsminderungen in der Kirche zur Folge. Solche Rechtsminderungen müßten auch für katholische Brautleute gelten, die sich durch einen formalen Akt von der Kirche losgesagt haben²⁸. Dennoch sieht Sabine DEMEL für solche Ehen in ihrem Konzept einen Vorteil gegenüber der jetzt geltenden Rechtslage: „Ist also nach geltendem Kirchenrecht die standesamtliche Eheschließung von zwei Katholiken, die im Formalakt von der katholischen Kirche abgefallen sind, auch eine kirchlich gültige und - paradoxerweise - zugleich sakramentale Ehe, so wäre diese in der Konzeption eines gestuften Ehesakramentes lediglich eine kirchlich gültige und anfanghaft sakramentale Ehe, der wegen der fehlenden Vollsakramentalität die beschriebene Rechtsminderung in der katholischen Kirche zukommt. Das wäre doch theologisch schlüssiger und weniger widersprüchlich als die heutige Regelung!“²⁹

25 Vgl. ebd., 219.

26 Vgl. ebd., 223.

27 Ebd., 219-220.

28 Vgl. ebd., 220.

29 Ebd., 221.

So interessant diese These auch sein mag, sie findet ihre Grenze an der Lebenswirklichkeit der Menschen in gleicher Weise wie die geltende Rechtslage: Katholiken, die ihren Austritt aus der Kirche erklären und damit zum Ausdruck bringen wollen, daß sie der Kirche den Rücken kehren möchten, wollen keine kirchlich gültige Ehe schließen und auch keine sakramentale Ehe, sei sie nun anfanghaft sakramental oder vollsakramental. Das Recht auf Ehe ist ein in jedem Fall schützenswertes Recht. Doch wenn es in c. 1058 CIC heißt: „Alle können die Ehe schließen, die rechtlich nicht daran gehindert werden“, dann ist dieses Recht innerhalb der Kirche eben dann behindert, wenn jemand von der Kirche abgefallen ist. Dies ist leicht nachvollziehbar, und kein aus der Kirche ausgetretenes Brautpaar wird erwarten, daß die Kirche seine nur standesamtlich geschlossene Ehe als gültig und sakramental betrachtet. Dies hätte zur Folge, daß - wie im CIC von 1917 - abgefallene Katholiken wieder an die Formpflicht gebunden werden müßten. Auch aus pastoralen Gründen ist dies die bessere Lösung, wofür Klaus LÜDICKE hinweist, wenn er die Freistellungsklausel des c. 1117 CIC als „seelsorgerisch falsch“ bezeichnet: „Sie entläßt nämlich die Kirche aus der Sorge um die, die sich von ihr abkehren. Nicht die Entlassung in den Leerraum des Güttdünkens ..., sondern das Aufrechterhalten des Bandes ist geboten, auch wenn der Abgefallene es zunächst ignoriert. Die Kirche ist aus der Pflicht, ihm nachzugehen, statt ihm einen Freifahrtschein auszustellen, nicht entlassen“³⁰.

6. SEMEL CATHOLICUS - SEMPER CATHOLICUS ?

Dieser Grundsatz bestimmte die Formpflichtbindung im CIC von 1917. Und dieser Grundsatz ist nicht ganz falsch. Ein Katholik, der seinen Austritt aus der Kirche erklärt, bleibt weiterhin Katholik, unbeschadet dessen, daß er, sofern sein Kirchenaustritt einen Abfall vom Glauben und der Kirche bedeutet, einer Kirchenstrafe unterliegt. Gemäß c. 11 CIC unterliegt ein solcher Katholik den rein kirchlichen Gesetzen der katholischen Kirche.

Das II. Vatikanische Konzil hat mit seiner „*subsistit*-Lehre“ die Existenz von nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ausdrücklich anerkannt, was sich in etlichen kodikarischen Normen niederschlägt. Zum anderen hat das Konzil mit Nachdruck das Recht auf religiöse Freiheit herausgestellt. Wenngleich der CIC in c. 748 nur die Religionsfreiheit im Hinblick auf die Annahme des katholischen Glaubens thematisiert, so herrscht doch weitgehen-

³⁰ LÜDICKE, K., Die Kirchengliedschaft und die plena communio. Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts: LÜDICKE, K. / PAARHAMMER, H. / BINDER, D. A. (Hrsg.), Recht im Dienste des Menschen. Festschrift Hugo SCHWENDENWEIN. Graz 1986, 377-391, 386-387.

de Einigkeit darüber, daß ebenso die Religionsfreiheit im Hinblick auf die Bewahrung des katholischen Glaubens gilt³¹. Dies ernst genommen, würde bedeuten, daß ein katholisch getaufter Christ die Möglichkeit haben müßte, seinem Gewissen folgend sich zu einer anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft zu bekennen mit der Folge, daß er nicht mehr als Katholik gilt und den Gesetzen der katholischen Kirche nicht mehr unterworfen ist.

Im Hinblick auf die Bindung an die kanonische Eheschließungsform müßte also unterschieden werden zwischen einem Katholiken, der seinen Austritt aus der Kirche erklärt und sich keiner anderen Religionsgemeinschaft zuwendet, und einem Katholiken, der seinen Austritt aus der katholischen Kirche erklärt mit dem Ziel, sich nunmehr einer anderen Religionsgemeinschaft anzuschließen. Der Erstgenannte könnte sein Recht auf Ehe innerhalb der katholischen Kirche aufgrund seines Sich-Abwendens von dieser Kirche nicht mehr wahrnehmen, was er in aller Regel auch gar nicht will. Der Zweitgenannte könnte sein Recht auf Ehe in der Form, die die Religionsgemeinschaft vorsieht, zu der er nun gehört, wahrnehmen, und die so geschlossene Ehe würde von der katholischen Kirche als gültige Ehe anerkannt.

7. DISPENS VON DER KANONISCHEN EHESCHLIESSUNGSFORM

Die bisherigen Ausführungen betrafen alle den in der Einleitung an zweiter Stelle genannten Fall, bei dem eine nur standesamtlich geschlossene Ehe von zwei ausgetretenen Katholiken einer neuen, nun kirchlichen Eheschließung entgegensteht. Für diesen Fall wäre eine Rechtsänderung wünschenswert. Da damit aber in absehbarer Zeit nicht gerechnet werden kann, soll abschließend noch das erstgenannte Fallbeispiel bedacht werden. Dabei ging es um die Weigerung eines aus der Kirche ausgetretenen Katholiken, sein Ja-Wort in der Kirche vor einem Geistlichen zu sprechen und die Frage, ob dann wenigstens Dispens von der Eheschließungsform erteilt werden kann.

Unter der Geltung des CIC von 1917 hatte die Glaubenskongregation bzw. die Sakramentenkongregation in mehreren Fällen eine Dispens von der kanonischen Eheschließungsform gewährt, wenn bei einem katholischen Brautpaar ein Partner aus Gründen des Glaubenszweifels oder der religiösen Abständigkeit nicht zur Einhaltung der Eheschließungsform zu bewegen war³².

31 Vgl. z.B. KRÄMER, P., Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma. Stuttgart 1992, 38f.

32 Vgl. z.B. Sacra Congregatio de Sacramentis, Prot.N.358/72; Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Prot.N. 1881/72M.

Wenn nun nach dem Recht des CIC von 1983 der von der Kirche abgefallene Katholik im Hinblick auf die Bindung an die kanonische Eheschließungsform in der gleichen Lage ist wie etwa der evangelische Christ und ebenso wie dieser der Formvorschrift nicht unterliegt, dann müßte um so mehr bei einer Eheschließung mit einem solchen ausgetretenen Katholiken die gleiche Möglichkeit der Dispens von der Eheschließungsform bestehen wie bei einer Ehe mit einem evangelischen Christen.

Im Jahre 1991 hatte sich deshalb der Bischof von Osnabrück mit der Frage an die PCI gewandt, ob eine solche Dispens vom zuständigen Ordinarius erteilt werden könne, was verneint wurde³³. Als Begründung wurde zum einen darauf hingewiesen, daß auch ein ausgetretener Katholik ein Katholik sei, wenn auch ein mit einer Kirchenstrafe belegter³⁴; dabei wurde auf eine frühere Antwort der PCI vom 14. Mai 1985 verwiesen. Damals war die Frage gestellt worden, ob ein Diözesanbischof außer im Falle drohender Todesgefahr gemäß c. 87 § 1 von der kanonischen Form bei der Eheschließung zweier Katholiken dispensieren könne, was ebenfalls verneint worden war³⁵. Anders allerdings als bei der Eheschließung zweier Katholiken ist jedoch bei einer Eheschließung von einem Katholiken mit einem abgefallenen Katholiken dieser nicht an die Eheschließungsform gebunden; hinsichtlich der Eheschließungsform ist daher ein solches Paar in der gleichen Lage wie ein konfessionsverschiedenes Paar, für dessen Eheschließung der Diözesanbischof eine Dispens von der Form gewähren kann. Zum anderen wurde in der Antwort an den Bischof von Osnabrück darauf hingewiesen, daß eine Dispens von der Formpflicht in einem solchen Fall eine „Kanonisierung“ der zivilen Eheschließung zweier Katholiken bzw. die Anerkennung einer rein zivil geschlossenen Ehe als Sakrament des Glaubens bedeuten würde. Dieses Argument spricht allerdings für die Abschaffung der Freistellung von abgefallenen Katholiken von der Eheschließungsform, denn auch diese schließen nach der geltenden Rechtslage auf dem Standesamt eine gültige und sakramentale Ehe.

Bereits im Jahre 1972 war der „Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis“ die Frage vorgelegt worden, ob der Ortsordinarius eine Dispens von der Eheschließungsform gewähren kann für die Eheschließung eines Paares, bei dem ein Partner katholisch ist, der andere zwar in der katholischen Kirche getauft worden war, dann aber nach Glaubensabfall zu einer nichtkatholischen Konfession übergetreten ist. Die Antwort lautete damals:

33 Vgl. N.7455/91.

34 Vgl. Prot.N.3197/92; abgedruckt: DPM 1 (1994) 233-234.

35 Vgl. AAS 77 (1985) 771.

„Affirmative, dummodo graves difficultates formae canonicae servandae obstant“³⁶.

In dem eingangs geschilderten Fall ging es jedoch um die Eheschließung eines katholischen Partners mit einem aus der katholischen Kirche ausgetretenen Partner, der nicht einer anderen Religionsgemeinschaft beigetreten war. Sollte der Rat an ein solches Paar, das gemäß der PCI-Antwort an den Bischof von Osnabrück keine Dispens von der Form bekommt, der sein, daß der katholische Partner ebenfalls seinen Austritt aus der Kirche erklärt, damit das Paar eine gültige Ehe schließen kann? Eine abschließende Klärung dieser Frage sollte im Zusammenhang mit der Definition des „actus formalis“ erfolgen.

36 AAS 64 (1972) 397.

DAS WESEN DER EHE UND DAS *BONUM CONIUGUM*

EINE PERSPEKTIVE *

von Piero Antonio Bonnet

Unsere Ausführung kann nicht anders als mit der Frage nach dem Wesen der Ehe beginnen. In dieser Hinsicht ist die kanonische Gesetzgebung sehr sparsam und verfolgt eine sehr weise Gesetzgebungspolitik, wenn man sich die Folgen¹ vor Augen hält, zu denen die unglücklichen Präzisierungen geführt haben, die der pio-benediktinische Gesetzgeber in den c. 1081 § 2 einführen wollte. Die Elemente, die diesbezüglich in zahlreichen Verfügungen des Kodex, wie z.B. in den cc. 1055 § 1, 1057 § 2, 1061 § 1, 1096 § 1, 1134, 1135, 1136 herausragen und mehr als in jedem anderen Fall fragmentarisch und unvollständig sind, müssen im Blick auf die göttliche Norm vervollständigt werden.

In der Hl. Schrift wird die Ehe in den Zusammenhang der Schöpfung gestellt und so ihre grundlegende Bedeutung für den Menschen unterstrichen. In der jüngeren Redaktion der Priesterschrift, insbesondere in Gen 1, 27, wird gesagt, „daß der Mensch nach Gottes Willen nicht geschaffen worden ist, um allein zu sein, sondern zur Beziehung mit dem anderen Geschlecht gerufen ist“, so daß sich „das volle Menschsein nicht allein im Mann sondern in Mann und Frau zusammen verwirklicht“². Im älteren Schöpfungsbericht, insbesondere in Gen 2, 21-24, finden sich jedoch die wichtigsten Aussagen über die Ehe. Der biblische Verfasser spricht zunächst die absolute Gleichheit durch das unübersetzbare Sprachspiel von „Is“ und „Issa“ aus, zwei Termini, die „in der Form

* Der Text wurde übersetzt von Florian PITSCHL; Originalabdruck mit weiterem Literaturnachweis: BONNET, P. A., *L'essenza del matrimonio e il „bonum coniugum“ - una prospettiva*: MIRABELLI, C. / FELICIANI, G. / FÜRST, C. G. / PREE, H. (Hrsg.), Winfried SCHULZ in memoriam. Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht. (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 8) Frankfurt/M.: Peter Lang 1999, Bd. I, 107-123.

1 Vgl. BONNET, P. A., *L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale*, Bd. 1. Il momento costitutivo del matrimonio. Padua 1976, 156-182.

2 VON RAD, G., *Genesis. Das erste Buch Mose*. Göttingen ⁹1972, 71.

des Männlichen und Weiblichen aus derselben Wurzel³ entstammen. Der biblische Autor legt die Erklärung einer Tatsache vor: „Die mächtige gegenseitige Anziehung der Geschlechter ... rührt davon her, daß Gott die Frau aus dem Manne gemacht hat, daß also beide im Ursprung ein einziges Fleisch bildeten; deshalb streben sie erneut nach Vereinigung und teilen ein gemeinsames Schicksal“⁴.

„Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una“ (Gen 2, 24). Diese Stelle, deren grundlegende Bedeutung für die Ehe von Christus selbst unterstrichen wird, ist von außerordentlicher Wichtigkeit für das Verständnis der personalen Inanspruchnahme in der Ehe. Durch die Ehe sind Mann und Frau gleichsam in ein großes Ich eingeborgen, in dem der eine und die andere sich in ihrer Ganzheitlichkeit finden, die eigene existentielle Verfaßtheit leben und geradezu einen ganzheitlichen Menschen konstituieren in der Ergänzung eines „Ich“ und eines „Du“, Fragmente einer wiedergefundenen und mittels eines schwierigen Bemühens um die tiefe Wahrheit des eigenen personalen Seins mühevoll und doch unwiderstehbar wiederhergestellten Einheit. „Masculum et feminam creavit eos, et benedixit illis: Et vocavit nomen eorum Adam, in die quo creati sunt“ (Gen 5, 2).

Diese Art von Dialektik hat in der Hl. Schrift durch einen anderen dichten und für unsere Ausführung erhellenden Begriff Gestalt gewonnen, nämlich durch das Wort Erkenntnis. „Adam ... cognovit uxorem suam Hevam“ (Gen 4, 1). „Im Hebräischen bezeichnet ‚Erkenntnis‘ eine personale auf Erfahrung und Vertrautheit begründete Beziehung. Daß also die geschlechtliche Beziehung als Erkenntnis bezeichnet wurde, besagte, daß sie eine sehr intime Form des Vertrautwerdens mit jemandem und ein höchst personaler Akt ist. In dieser Perspektive ist die Aussage der Genesis: ‚Sie werden ein Fleisch sein‘ (Gen 2, 24) von unerwarteter Tiefe und scheint zu besagen, daß sie ‚ein Leben werden‘ im Sinne des semitischen und anthropologischen Gehaltes von Leben, demgemäß der Mensch ein ‚lebendiger Leib‘ ist. Ein einziges Leben ist es, in dem zwei Wesen in der Ehe durch die treue menschliche Liebe vereint sind, die sich in der Hilfe und der gegenseitigen Stütze und Fürsorge ausdrückt“⁵.

Nach der biblischen Lehre ist die Ehe also die Institutionalisierung einer ganzheitlichen menschlichen Beziehung. Von daher versteht sich die symbolische, paradigmatische und vor allem partizipative Perspektive in ihrer Verwiesenheit auf den „Hieros Gamos“ von Christus und seiner Kirche gemäß Eph 5, 22-32.

³ KAUFFMANN, E., Frau: BAUER, J. B. (Hrsg.), Bibeltheologisches Wörterbuch. Graz-Wien-Köln 21962, 433.

⁴ VON RAD, Genesis (Anm. 2), 104.

⁵ SCHILLEBEECKX, E., Het Huwelijk, aardse Wekelijkheid en Heilsmysterie. Bilthoven 1964, 110.

Aus den bisherigen Erwägungen erweist sich die Ehe als eine gegenseitige, existentielle Offenheit eines Ich und eines Du, die beide in wechselseitiger Erkenntnis engagiert sind, in einer Erkenntnis, die ein dialektisches Suchen ist, um sich tiefer durch einen Dialog zu finden, der in der Verschiedenheit von Mann und Frau den Ursprung hat und zur Einheit und zu einem „Wir“ führt, daß die männliche und weibliche Persönlichkeit nicht annulliert, sondern in einem intimen, lebendigen, Einandergegenwärtigsein hervorhebt.

Nach der Lehre der Schrift beansprucht die Ehe jene Dimension, die den Menschen aus der Tiefe des Seins ganz durchdringt, indem sie ihn in seinem Wesen männlich und weiblich konstituiert mit der daraus folgenden Neigung, die eigene existentielle Verfaßtheit in der einheitlichen, aber unvermischten Dynamik des „Wir“ zu leben. Wenn man diese fundamentale menschliche Dimension, von der jene zutiefst individuellen und selbst für den Träger absolut unantastbaren Werte ausgeschlossen bleiben, in einer im heutigen kulturellen Kontext klar verständlichen Weise benennen wollte, könnte man den Terminus *Sexualität* verwenden.

Unter diesem Worte versteht man eine Weise ganzheitlichen Seins, eine Grundstruktur des Menschen, die der Tiefe seiner physisch-psychischen Realität entspringt und ihn in seiner Ganzheit bestimmt. Genauer gesagt ist die Sexualität nicht etwas, was der Mensch besitzt, sondern drückt aus, was der Mensch ist, indem sie seine existentielle Verfaßtheit so sehr kennzeichnet, daß er ohne sie nicht vorstellbar wäre. In der Tat gibt es eine Osmose zwischen Sexualität und Existenz, das heißt: Wenn die Existenz in der Sexualität zum Ausdruck kommt, so drückt sich die Sexualität ihrerseits in der Existenz aus, so daß unmöglich feststellbar ist, wie groß in einer bestimmten Entscheidung oder Tat der Anteil der sexuellen Motivation und wie groß der Anteil der anderen Motivationen ist; es ist nicht möglich, eine Entscheidung oder Tat als „sexual“ oder „nichtsexual“⁶ zu bestimmen.

Wenn man also den Begriff der Sexualität und seine Beziehung zur Institution der Ehe in der besagten Weise, das heißt als die eheliche Dimension von Mann und Frau betrachtet, dann kann man begreifen, daß die klassische Theologie und Kirchenrechtslehre die Idee der Ehe als Lebensstand um den Begriff der *relatio* herum entfaltet haben. In der Tat enthält eine geschlechtliche Lebensgemeinschaft, wie die behauptete, gemäß der göttlichen Norm die Züge einer solchen akzidentellen Kategorie. Denn nach THOMAS VON AQUIN gilt für die *relatio*: „Consistit tantum in hoc quod est ad aliud se habere“⁷. Das heißt, sie

6 MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, 238.

7 THOMAS VON AQUIN, In XII libros physicorum commentarium, 1. 3, lect. 1, n. 6: BUSA, R. (Hrsg.), *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*, Bd. 4. Stuttgart 1980, 77.

besteht „in ordine quodam unius rei ad aliam“⁸. BONAVENTURA präzisiert dies folgendermaßen: „relatio ... dicit habitudinem ad alium“⁹.

Die Sexualität erweist sich in der Ehe nicht nur als eine *relatio*, in der beide Subjekte sich vereinen ohne sich zu vermischen, sondern sie bestimmt sich als eine Relation ganz besonderer Art. Männlichkeit und Weiblichkeit drücken nämlich in der grundlegenden Dialektik von „Ich“ und „Du“ jenes Wesensmoment des Menschen aus, das in der Offenheit auf den anderen hin besteht. Diese geschlechtliche Polarität, die sich in der Ehe inkarniert und die gegenseitige Bezogenheit von Mann und Frau auszudrücken vermag, sei es getrennt in der Eigenschaft von Ehemann und Ehefrau, sei es geeint in der gegenseitigen symmetrischen Eigenschaft des Gatten, ist unter jene Relationen einzuordnen, die von der scholastischen Philosophie als real bezeichnet wurden.

Wie sehr im übrigen der Gedanke der Relation im Zusammenhang mit der Ehe verwendet wird, läßt sich durch einen berühmten Passus von HUGUCCIO von Pisa sagen. Der große Bischof von Ferrara schreibt: „Dico ergo quod matrimonium non est aliquid, sed aliqua, non est unum, sed duo scilicet vincula, quorum unum est in viro et eo coniungitur et colligitur uxori, alterumque est in uxore et eo coniungitur viro. Et illa duo vincula sese concomitantur quia si unum est et reliquum est, si unum desinit vel incipit esse, alterum desinit vel incipit esse; et sunt duae qualitates vel potius duae relationes; et secundum unam earum vir dicitur respectu uxoris, secundum alteram uxor respectu viri“¹⁰.

Diese Kategorie der Bestimmung des Wesens der Ehe als Lebensstand wurde von den verschiedenen Autoren in dem Ausmaß übernommen, daß sie wirklich als „allgemeine Lehre“ bezeichnet werden kann. Die Ehe, die wir *in facto esse* bezeichnen, definierten im übrigen auf diese Weise, zusammen mit den Kanonisten, auch die großen Scholastiker: ALEXANDER VON HALES, BONAVENTURA VON BAGNOREGIO, ALBERTUS MAGNUS, JOHANNES DUNS SCOTUS und nicht anders als die übrigen auch THOMAS VON AQUIN.

Mit dieser Kategorie haben die besagten großen Autoren die komplexe Situation, in der sich der Mann und die Frau durch den Ehestand vorfinden, nicht nur synthetisch zum Ausdruck zu bringen, sondern auch zu erklären versucht. Im Lebensstand der Ehe erkennen sich der Ehemann und die Ehefrau mit ihrer

⁸ DERS., In XII libros metaphysicorum commentarium, I. 5, lect. 17, n. 4: Ebd., 439.

⁹ BONAVENTURA, Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, I. 1, d. 26, a. unicus, q. 4: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis opera omnia, edita cura et studio PP. Collegii a S. Bonaventura, Bd. I/2. Ad Claras Aquas 1883, 460.

¹⁰ Summa, manoscritto Vat. Lat. 2280, f. 260 zitiert nach SALERNO, F., La definizione del matrimonio nella dottrina giuridica e teologica dei sec. XII-XIII. Mailand 1965, 89-90, Anm. 18.

ganzen Person in Anspruch genommen, sofern diese aufgrund ihrer je verschiedenen geschlechtlichen Bestimmtheit, die innerhalb gewisser Grenzen die ganze individuelle Subjektivität umfaßt, dazu bestimmt ist, sich innerhalb der vollkommenen Einheit des Menschen wieder zu entfalten. Ein solch umfassender Inhalt der *relatio* war im übrigen in fast allen Interpretationen der justinianischen, allgemein übernommenen, Definition der Ehe offensichtlich, sowie in allen ähnlichen Ausdrücken, mit welchen jene Definition ersetzt wurde, wobei der Terminus *coniunctio* auf die Kategorie der *relatio* zurückgeführt wurde.

Auf der Basis der normierenden, spezifisch göttlichen Vorgabe konnte der eheliche Lebensstand anhand jener existentiellen wirklich umfassenden Modalität der Geschlechtlichkeit entfaltet werden, die aufgrund ihrer bipolaren Verschiedenheit und ihrer komplementären Natur (*esse in*) einen Mann und eine Frau vollkommen miteinander (*esse ad*) in gegenseitigen Einklang zu bringen vermag, indem sie aus jedem der beiden ein eigenes personales „Du“ werden läßt und dem einen und der anderen ermöglicht, das eigene „Ich bin“ in der einheitlichen, aber unvermischten Dimension des „Wir“ zu leben. Die Ehe *in facto esse* stellt eine sehr komplexe existentielle Situation dar, die indessen hinsichtlich der Gesamtheit der notwendigen und hinreichenden Elemente, die sie in ihrem Wesen prägen, mit nur zwei Termini synthetisch ausgedrückt werden kann, wobei der erste die spezifische und der zweite die allgemeine Komponente angibt: „eheliche (geschlechtliche) Relation“.

Um zu einem vollen Verständnis zu gelangen, gilt es nun, den ehelichen Stand (die Ehe *in facto esse*) in seiner Verbindung mit den Zwecken (*finis operis*) zu betrachten.

Das geltende kanonische Recht stellt klar, daß der eheliche Lebensstand von seinem göttlichen Urheber gewollt und auf das „Gut der Ehegatten“ sowie das „Gut der Nachkommenschaft“ hingeordnet ist. PAUL VI. lehrt: „Die Ehe ist ... nicht Ergebnis des Zufalls oder Produkt der Evolution unbewußter natürlicher Kräfte: Sie ist vom Schöpfergott weise und providentiell eingesetzt worden, um in der Menschheit seinen Liebesplan zu verwirklichen. Die Ehegatten streben in der gegenseitigen personalen Hingabe nach der Gemeinschaft ihrer Personen, durch die sie sich gegenseitig vervollkommen, um an der Zeugung und Erziehung neuen Lebens mitzuarbeiten“¹¹.

Die Ehe *in facto esse* ist somit ein Lebensstand, der von Natur aus als eigentliches Ziel (*finis operis*) das Gut der Ehegatten hat. Ein solcher Lebensstand zeigt sich also als gegenseitige existentielle Offenheit eines „Ich“ und eines „Du“, die in einer gegenseitigen Polarisation beansprucht sind, wodurch sie als geschlechtliche Wesen auf ganz besondere Weise in einem ständigen Dialog

¹¹ PAUL VI., *Litterae encyclicae Humanae vitae*, 25.7.1968, Nr. 8: AAS 60 (1968) 485-486.

stehen. Dies ermöglicht ihnen, auf geeinte Weise ein „Wir“ zu entfalten, in dem sie als Gatten ohne Auslöschung, vielmehr in der Bestärkung ihrer verschiedenen männlichen und weiblichen, personalen Individualität täglich in der intimen Gemeinschaft eines lebendigen Einandergegenwärtigseins wachsen können.

In der ehelichen ganzheitlich beanspruchenden Beziehung konstituieren Mann und Frau gleichsam ein einziges großes „Ich“, in dem der eine und die andere von Natur aus gedrängt werden, ihre Ganzheit zu suchen, indem sie einer für den anderen und im anderen das eigene „Ich bin“ leben und im täglichen Aufbauen geradezu einen ganzheitlichen Menschen konstituieren, der sich aus der gegenseitigen, ergänzenden Verschiedenheit der männlichen und weiblichen Funktionalität bildet. Auf diese Weise verwirklicht sich ohne Übervorteilung und Übergriff des einen gegenüber dem anderen mit dem Voranschreiten des ehelichen Lebens eine immer größere gegenseitige Vollendung der Ehegatten (*bonum coniugum*), mittels einer schwierigen Suche nach der tiefen Wahrheit des eigenen personalen Seins und somit des eigenen individuellen Weges zu Gott. Es handelt sich um ein nicht schwer zu verlierendes Gut in der tyrannenhaften und absoluten Unterdrückung einer Zivilisation wie der heutigen, die nicht selten bald zu egoistisch individuell, bald zu unpersönlich sozial ist, mit der daraus sich ergebenden Folge, daß dadurch inmitten der gegensätzlichen und entfremdenden Diktate des Lebens eine Vereinigung, wie die der Ehe, die als Ausdruck echtster existentieller Werte für ein authentisches Überleben des Menschen unerläßlich ist, sehr anfällig für das Zerschneiden wird.

Aus dem bisher Gesagten wird klar, daß die eheliche Beziehung in der Bezogenheit auf das personale Gut der Ehegatten zu sehen ist, selbst wenn dieses aus irgendwelchen Gründen nicht verwirklicht werden kann. Mit anderen Worten muß die Ehe *in facto esse* dahin gestaltet werden, daß sie den Mann und die Frau dazu führt, aus der gegenseitigen Stellung der vollkommenen und absoluten Gleichheit ihre ursprüngliche und komplementäre, funktionale Verschiedenheit zu leben und somit wechselseitig „nur“ der Mann jener Frau und die Frau jenes Mannes in der Einheitsdimension des „Wir“ zu sein, die sie schlechthin zu Ehegatten werden läßt. Andererseits muß das Wesen, in der Unterschiedenheit zum Ziel, diesem angepaßt sein. Genauer muß dann das Wesen, um seiner Finalität adäquat und somit zugeordnet zu sein, diese „in der eigenen Struktur“¹² eingeschrieben tragen, um sie, wie die Materialursache, auf die Formalursache zu beziehen, sofern gilt: „sicut materia non

12 DE FINANCE, J., *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*. Paris-Bruges 1966, 386.

potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum“¹³.

Wenn die Finalität der Ehe als Lebensstand das *bonum coniugum* und das *bonum prolis* ist, so muß das Wesen der Ehe selbst, nämlich die Beziehung der Gatten selbst, notwendigerweise so sein, daß sie, um diesem Ziele zugeordnet zu sein, fähig und an sich geeignet ist, das Gut der Nachkommenschaft und der Gatten zu erlangen. Eine solche Gestaltung der Ehe enthält nicht dem Wesen hinzugefügte Elemente, sondern eine Strukturierung, eine allgemeine Weise des Seins, des Wesens in seiner Ganzheit, nach dem das Wesen, wenn es das ist, was es sein soll, auch physiologisch an sich so angelegt ist, daß es diese seine Virtualität in Bezug auf die Zwecke ausdrückt. Mit anderen Worten muß die eheliche Beziehung selbst in ihrer Ganzheit und als solche so verfaßt und angelegt sein, daß sie für die Erlangung des Gutes der Gatten und der Nachkommenschaft geeignet ist. Diese allgemeine Seinsweise des Wesens, die nicht eine besondere Washeit darstellt, sondern notwendig aus dem Wesen selbst entspringt, und insbesondere aus der Eignung zur Erreichung der institutionellen Zwecke, die ihre Existenzberechtigung ausdrücken, zeigt sich durch die Wesenseigenschaften, die somit die Angelegenheit an das Ziel inkarnieren. Es folgt daraus, daß die Eigenschaften der Ehe *in facto esse* notwendigerweise vier sind; zwei - Unauflöslichkeit und Einheit (Treue) - die sich allgemein auf beide Zwecke beziehen, indem sie ihre ganzheitliche Wirksamkeit, die, wie wir sahen, die eheliche Beziehung charakterisiert, ermöglichen, und zwei spezifische *ordinatio ad bonum prolis* und *ordinatio ad bonum coniugum*, die sich unmittelbar auf jede der beiden Finalitäten der Ehe beziehen. Es sei hervorgehoben, daß alle diese Eigenschaften nicht hinzugefügte Elemente der ehelichen Beziehung darstellen, da es ganz natürliche Seinsweisen der geschlechtlichen Beziehung von Mann und Frau sind, sofern sie sozusagen einfach prägende und - wenn sie nicht von an sich anormalen Bedingungen behindert werden - notwendige Ausrichtungen sind, immer dann, wenn diese geschlechtliche Beziehung korrekt und nicht verkehrt vollzogen wird, sei es physiologisch in nicht normaler Form, sei es künstlich aufgrund eines modifizierenden Eingriffes eines der Kontrahenten.

So entbirgt sich der eheliche Lebensstand als eine geformte, unauflöslche Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau bei gleichzeitiger Hinordnung auf die Nachkommenschaft. Dazu muß aber diese Beziehung so verfaßt sein, daß sie das *bonum coniugum* zu erreichen vermag. Um diesem Zwecke angemessen zu sein, muß die Ehe *in facto esse* notwendigerweise von der besagten Wesenseigenschaft bestimmt sein, die in der *ordinatio ad bonum coniugum* besteht, bei der wir uns als einziger hier aufhalten sollen. Unter dieser grundle-

13 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* (Anm. 7), 1-2, q. 4, a. 4c, 361.

genden Komponente verstehen wir die Gestaltung des Wesens des Lebensstandes der Ehe, so daß er an sich in der Lage ist, die gegenseitige psycho-physische und spirituelle Vervollkommnung zu verwirklichen, wie immer diese nachher wirklich vollzogen werden und ihre Konkretisierung unter bestimmten Umständen zustande kommen oder nicht zustande kommen mag.

Mit anderen Worten muß die eheliche Beziehung davon gekennzeichnet sein, daß sie der Frau ermöglicht, Gattin des eigenen Gatten zu sein und dem Manne Gatte der eigenen Gattin. Nur so kann sich eben jene Beziehung in einer Lebensgemeinschaft inkarnieren, die die Qualität der Ehe hat und so ist, daß sie für alle jene Faktoren offen bleibt, die in Ermöglichung der gegenseitigen Vervollkommnung und Ergänzung mittels einer wechselseitigen Gemeinsamkeit materieller und spiritueller Existenz eine solche Erkenntnis gewähren, die den Mann und die Frau jene gewaltige Einheitsdimension leben lassen, die es gestattet, Gatten zu sein und im eigenen Sein zu Gott selbst zu gelangen.

Die *ordinatio ad bonum coniugum* bestimmt somit eine ganz bestimmte, nämlich die eheliche Gestaltung der Beziehung, in der die Ehe *in facto esse* auf echt humane Weise besteht, sofern sie, auf alle, für die Ergänzung und geschlechtliche bipolare Vervollkommnung des Menschen geeigneten Werte hin offen ist. Eine solche Humanisierung und somit Verchristlichung wird den ehelichen Lebensstand in seinen verschiedenen Konkretisierungen charakterisieren, von denen die üblichsten jene sind, die in der Bett-, Tisch- und Wohngemeinschaft sich ausdrücken. Werden sie gelebt, so wächst und entfaltet sich Tag für Tag mehr die interpersonale Beziehung und mit ihr und durch sie die gegenseitige Ergänzung der Ehegatten im Hinblick auf eine immer vollständigere menschliche und somit christliche Selbstverwirklichung in den Kindern und infolge dessen in Gott. Schlußendlich kann eine solche Ausrichtung auf das personale Gut der Gatten nur in der Ehe *in facto esse* sich verwirklichen, wobei diese Ausrichtung nicht nur ein Moment des Wesens, eine Komponente der ehelichen Beziehung darstellt; sie ist indessen etwas, das bewirkt, daß die eheliche Beziehung in einer bestimmten Weise und nicht in einer anderen sich entfaltet.

Die *ordinatio ad bonum coniugum* zusammen mit der *ordinatio ad bonum proles*, und mit der Einheit und Unauflöslichkeit qualifiziert den Lebensstand der Ehe. Ja, diese Eigenschaften bestimmen die Ehe *in facto esse* real und effektiv nur in ihrer Gesamtheit, gleichsam als verschiedene Spezifizierungen einer einzigen Eigenschaft. Dies kann in gewisser Weise als Besonderheit unseres Institutes bezeichnet werden, eine Besonderheit, die sich darüber hinaus darin zeigt, daß alle jene Eigenschaften auch als Ausdruck der Angemessenheit des Wesens gegenüber den Zwecken gesehen werden können.

Es bleibt nun noch ein letzter Punkt zu betrachten, nämlich die Modalitäten, in denen sich die *ordinatio ad bonum coniugum* - die eine Wesenseigenschaft des

ehelichen Wesensstandes ist - in der Ökonomie des konstitutiven Momentes der Ehe (*Ehe in fieri*) widerspiegelt.

Für die echte Erfassung dieser Problematik muß bedacht werden, daß die Wirkursache - und das ist die Ehe *in fieri* gegenüber der Ehe *in facto esse*, welche in dieser Perspektive das Ergebnis jener ist - der Wirkung angemessen sein muß. In der Tat „negari nequid, quidquid est in effectu requiri in causa“¹⁴. Dies gilt - wie in unserem Falle - für eine Wirkursache, die ganzheitlich ihre Wirkung hervorbringen muß.

In dieser Hinsicht kann evidentermaßen in der Wirkursache, wenn die Ehe *in facto esse* - als Wirkung - schon potentiell in der Ehe *in fieri* als Wirkursache vorhanden ist, auch die *ordinatio ad bonum coniugum*, in gewisser Weise, nicht anders als enthalten sein. Anders gesagt, muß die Ehe *in fieri* in sich das potentielle Prinzip enthalten, dem im Lebensstand der Ehe die Hinordnung auf das personale Gut der Gatten entspringt. Betrachtet man genauer den Sinn und die Tragweite jener Eigenschaft in der Ökonomie der Ehe *in facto esse*, so besteht unseres Erachtens eine solche Virtualität in der gegenseitigen Hingabe, so daß diese eine eheliche Beziehung zwischen *con-sorti* (Mittelhabenden) konstituiert, die aufgrund der Wirkung dieser gegenseitigen Hingabe an einem Weg teilhaben, den sie nicht nur gemeinsam durchlaufen, sondern der ihnen „effektiv gemeinsam“ ist. Eine solche Haltung ist an sich bereits in der Ehe *in fieri* enthalten, deren Wesen bei korrekter Setzung so angelegt ist, daß sie sie enthält.

In der Tat ist die gegenseitige geschlechtliche Hingabe seiner selbst mit der Bestimmung, im ehelichen Lebensstand sich gegenseitig Gatten und somit in vollkommener Gleichheit der Mann jener Frau und die Frau jenes Mannes zu sein, das von Natur aus Einfachste und zugleich Komplexeste, was es gibt. Es ist eine altbekannte Wahrheit, der sich die juristische Weisheit Roms, so gut sie es vermochte, anzunähern wußte, indem sie den Ausdruck *honor matrimonii* prägte, der die eheliche Beziehung gegenüber jeden anderen, auch heterosexuellen, so klar auszeichnete. Fehlt eine der möglichen Komponenten bei der Konstituierung der Ehe, so kann die sich konstituierende heterosexuelle Beziehung nicht als eine eheliche bezeichnet werden, da die gegenseitige Ausrichtung, die als nicht verursachte sich auch nicht verwirklichen konnte, auf das Leben in echter Gattengemeinschaft fehlt, so daß unter solchen Umständen der Mann und die Frau sich nicht gegenseitig Ehegatte und Ehefrau sind; ja sehr leicht wird die in diesen Fällen entstehende Beziehung „ungleich“ und zur Machtausübung des einen über den anderen; mit anderen Worten dürfte die intersexuelle Bindung ohne *honor matrimonii* meistens Ausdruck der Ver zwecklichung des einen Partners für die egoistischen Ziele des anderen sein.

¹⁴ ARNOU, R., *Metaphysica generalis*. Roma ³1955, 226.

Wir meinen deshalb, daß die auf dem konstitutiven Moment Ehe bezogene *ordinatio ad bonum coniugum* im wesentlichen - in der Gesamtheit der Faktoren, die die Vervollkommnung und gegenseitige Ergänzung der Ehegatten in der wechselseitigen Gemeinsamkeit der materiellen (psycho-physischen) und spirituellen Existenz beinhalten - hinreichend mit der juridischen Kategorie des *honor matrimonii* erfaßt ist, wenn unter ihr der Reichtum der menschlichen und christlichen Werte enthalten ist, die im vorausgegangenen Versuch umrissen wurden und potentiell in der Idee der Konstituierung eines Lebensstandes enthalten sind, der durch das Verhältnis der Ehegatten charakterisiert ist.

Daraus ergibt sich, daß eine wirklich eheliche Beziehung nicht konstituiert werden kann, wenn die Ehe *in fieri* aus irgendeinem Grunde ohne *honor matrimonii* in besagtem Sinne verwirklicht wird. Ein erster Aspekt, der das Fehlen des *honor matrimonii* offensichtlich macht, ist gegeben, wenn der Mann oder die Frau (oder beide) nicht fähig sind, den anderen Partner wirklich an der eigenen existentiellen Verfaßtheit teilnehmen zu lassen, um in der funktionalen Verschiedenheit der eigenen Geschlechtlichkeit einen gemeinsamen Weg zur menschlichen Selbstverwirklichung zu gehen, die von jedem einzelnen, zusammen mit und für den anderen, vollzogen wird. Zu diesem ersten Aspekt muß jener des Irrtums hinsichtlich des *honor matrimonii* hinzugefügt werden, wenn dieser - entsprechend dem c. 1099 CIC - den Willen so prägt, daß nicht nur der intellektive, sondern auch der volitive Moment des Aktes betroffen ist, und deshalb sich eine wesentliche Modifizierung desselben notwendig ergibt. Es ist schließlich noch an einen dritten Aspekt zu erinnern, der in der Möglichkeit besteht, durch einen positiven Akt des Willens, den *honor matrimonii* auszuschließen gemäß c. 1101 § 2 CIC.

Damit ist das juridische Gewicht für den Willen bei diesem wesentlichen Moment der Ehe herausgestellt worden, wobei eine entsprechend angemessene Fähigkeit vorausgesetzt ist, die Ehe *in fieri* so zu prägen, daß der andere Partner im darauf folgenden Lebensstand wirklich der eigenen existentiellen Verfaßtheit teilhaftig wird, und beide sich gegenseitig Ehemann und Ehefrau werden, die in der funktionalen Verschiedenheit der eigenen Geschlechtlichkeit einen gemeinsamen Weg gehen, der der menschlichen und christlichen Selbstverwirklichung dient, die von beiden vollzogen wird, und nicht auf Kosten des anderen Partners, der dadurch gleichsam wie ein Mittel in einer ungleichen Gesellschaft benützt würde. Diese Komponente wurde dann präziser in jener hinreichend bestimmbar juridischen Kategorie des *honor matrimonii* gefunden, die - nicht schwerer als andere - im Alltag der Ehe auffindbar ist. Aus dem *honor matrimonii* entspringt jene Komponente des ehelichen Lebensstandes, welche die wesentliche Eigenschaft der *ordinatio ad bonum coniugum* ist, eine Eigenschaft, die besser als jede andere die Beziehung, die den Lebensstand der Ehe konstituiert, als eheliche qualifiziert und geeignet ist, diese ehe-

liche Beziehung in einer Vielfalt verschiedener, mehr oder weniger vollkommener Formen wahrnehmen zu lassen und zu leben, und dies in Beziehung zur Haltung, die jeder Mann und jede Frau in der Verwirklichung der eigenen ehelichen Berufung, die als solche auf Gott ausgerichtet ist, an den Tag zu legen wissen.

DAS PRIMATIALGERICHT VON ESZTERGOM-BUDAPEST

von Péter Erdő

I. GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

1. Einleitung: Fragestand

Gemäß c. 438 des geltenden CIC bedeutet der Titel „Primas“ keine besondere Leitungsgewalt, sofern nicht in einzelnen Fällen etwas anderes aufgrund eines apostolischen Privilegs oder einer anerkannten Gewohnheit vorgesehen ist. Als allgemein anerkanntes Beispiel für eine solche Sonderregelung wird die Jurisdiktionsgewalt des Erzbischofs von Esztergom-Budapest angesehen, des Primas von Ungarn¹. In dem Augenblick, in dem der CIC/1917 promulgiert wurde, besaß der Primas von Ungarn zahlreiche Rechte, die an den Titel des „Primas“ gebunden waren. Das Studium der rechtsprechenden Gewalt dieses Primas ist eine Gelegenheit, um die Weite und den juristischen Wert dieses Amtes zu analysieren, wobei die Forscher diese Primaswürde als einzig praktisch wirksame in der lateinischen Kirche ansehen. Ich werde mich im folgenden auf die Analyse der juristischen Bedeutung der rechtsprechenden Gewalt des ungarischen Primas beschränken.

¹ Vgl. HINSCHIUS, P., *System des katholischen Kirchenrechts*, I. Berlin 1869, 581-631; FUHRMANN, H., *Provincia constat duodecim episcopatus*. Zum Patriarchatsplan Erzbischofs Adalberts von Hamburg-Bremen. (*Studia Gratiana*, XI) Bononiae 1967, 396-398; GAUDEMET, J., *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique*. II. Le gouvernement local. (*Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident VIII/2*) Paris 1979, 33-37; DERS., *Église et cité. Histoire du Droit canonique*. Paris 1994, 460-462; ERDŐ, P., *L'Ufficio del Primate nella canonistica da Graziano ad Ugucione da Pisa*. Roma 1986; DERS., *Patriarchae maiores et minores. Zur Frage des Ursprungs einer Unterscheidung in der mittelalterlichen kanonistischen Terminologie: AfkKR 162 (1993) 135-145*; DERS., *Comentario al can. 438: MARZOA, A. / MIRAS, J. / RODRIGUEZ-OCAÑA, R. (Hrsg.), Comentario exegético al Código de Derecho Canónico, II. Pamplona 1996, 913-916. Für die Anerkennung der Tatsache, daß der ungarische Primas seine besondere Leitungsgewalt auch nach dem CIC/1917 bewahrt hat, siehe z.B. WERNZ, F. X. / VIDAL, P., *Ius canonicum*, II. Romae ³1943, 633-657, besonders 656-657; ROBERTI, F., *De processibus*, I. In *Civitate Vaticana* ⁴1956, 223; VERMEERSCH, A. / CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, I. Mechliniae-Romae ⁸1963, 352; usw.*

2. Das Primatialgericht vom Kodex von 1917 bis zum II. Weltkrieg

Mit der Herausgabe des Kodex von 1917 und gemäß seinem Kanon 271 (vgl. c. 438 CIC) wurde klar, daß die rechtsprechende Gewalt des Primas unangetastet blieb²; ebenso klar wurde, daß Kanon 1571 des CIC/1917 sich nicht auf das Primatialgericht bezog, da sich dieses grundlegend vom Metropolitanengericht unterschied und der Vorsitzende des Primatialgerichtes stets der Primas selbst war. Nur Kanon 1594 des CIC/1917 brachte ein juridisches Problem mit sich, da im § 2 gesagt wurde, daß die Metropolitanen das Berufungsgericht selbst auswählen konnten für die Fälle, die vor dem Metropolitanengericht in I. Instanz entschieden worden sind. Primas János CSERNOCH verlangte diesbezüglich vom Hl. Stuhl Aufklärung. Die Sacra Congregatio Consistorialis antwortete ihm am 30. September 1918, daß sein Bericht mit dem Kanon 1594 (CIC/1917) übereinstimme. Der Erzbischof von Esztergom verlangte ein für allemal, daß das Diözesangericht von Győr jene Fälle, die in II. Instanz vom Primatialgericht entschieden worden waren, in III. Instanz beurteile³. Stattdessen wurde - als ob man den Antrag nicht verstanden hätte - die Einsetzung des Gerichtes von Győr in den Acta Apostolicae Sedis auf mißverständliche Weise bekanntgegeben⁴. Es wurde zwar dieses Gericht als Appellationsgericht (gemäß c. 1594 § 2 CIC/1917) für den *Erzbischof* von Esztergom zugelassen, aber ohne Erwähnung des Primatialgerichtes. Dagegen protestierte sofort Primas CSERNOCH⁵ und ersuchte den Hl. Stuhl, seine Primasrechte anzuerkennen, und zwar insbesondere auf dem Gebiet der Rechtsprechung. Dieser Brief wurde niemals beantwortet. Das Schweigen ist nur mit der Tatsache zu erklären, daß der Hl. Stuhl die Dokumente und die immerwährende Praxis bezüglich des Primatialgerichtshofes akzeptiert hat.

Nach diesem Protest seitens des Primas wurden die Berichte über die Funktion des Primatialgerichtes stets angenommen. Die ersten Kommentatoren des Kodex von 1917 hoben die rechtsprechende Gewalt des ungarischen Primas hervor, die auch nach der Kodifikation weiter bestand⁶. Zu jener Zeit wurde in Zusammenhang mit der Neuordnung der politischen Grenzen auch das Gebiet,

2 Über die Geschichte der spezifischen Gerichtsbarkeit des ungarischen Primas vor 1917 siehe ERDŐ, P., *Il potere giudiziario del Primate d'Ungheria. I. Rilievi storici: Apollinaris* 53 (1980) 272-287.

3 Vgl. SIPOS, S., *Enchiridion iuris canonici*. Budapest 1947, 845.

4 AAS 10 (1918) 451.

5 Am 22. Oktober 1918: Esztergom, Metropolitanarchiv, Nr. 5617/1918.

6 Vgl. HARING, J., *Grundzüge des katholischen Kirchenrechts*. Graz 1924, 263-264; TOSO, A., *Ad Codicem iuris canonici ... commentaria minora. De personis*, II. Romae 1922, 95.

über das der Primas die Primatialgerichtsbarkeit ausübte, eingeschränkt, da diese Befugnis an die Grenzen des Landes gebunden war. Nach dem Inkrafttreten des Kodex amtierten in der Erzdiözese Esztergom zwei Gerichtshöfe anstatt vorher vier: das Metropolitangericht von Esztergom und der Primatialgerichtshof. Ihre *Zusammensetzung* war die folgende: am Metropolitangericht arbeiteten acht Synodalrichter, ein Offizial, ein Vize-Offizial, ein Notar, ein Ehebandverteidiger, ein *promotor iustitiae* und ein „Armenanwalt“. Beim Primatialgericht waren vier Synodalrichter tätig, ein Notar, ein Ehebandverteidiger, ein *promotor iustitiae* und ein Advokat; der Vorsitzende dieses Gerichtes war noch immer der Primas selbst. Die Kompetenz dieser Gerichtshöfe war die gleiche wie vorher: das Metropolitangericht behandelte in I. Instanz die Sachen der Erzdiözese, in II. Instanz die Sachen der Suffraganbistümer. Das Primatialgericht hingegen entschied in III. Instanz über die Fälle aller Suffragandiözesen des Landes einschließlich jener der Territorialabtei (damals: *abbatia nullius*) Pannonhalma⁷, wobei nur die Provinz Kalocsa eine Ausnahme bildete; in II. Instanz behandelte es die Sachen der Erzdiözesen von Esztergom und Eger. Die III. Instanz für diese Fälle war das Diözesangericht von Győr. Tatsächlich mußte man die obengenannte Approbation, die in den Acta Apostolicae Sedis 1918 veröffentlicht wurde, so verstehen, um nicht auf die Funktion des Primatialgerichtes zu verzichten. Dagegen protestierte der HI. Stuhl nie; in IV. Instanz konnte man selbstverständlich an die S. Romana Rota appellieren.

Die Vorgehensweise des Primatialgerichtes entsprach genau den Vorschriften des Kodex und den Normen der Instruktion *Provida Mater*⁸. Da gemäß Kanon 1574 § 1 CIC/1917 man nur zwölf Richter in jeder Diözese ernennen konnte, nicht jedoch bei jedem Gerichtshof, kamen auf das Primatialgericht nur vier Richter, und auf das Metropolitangericht acht. Die Synodalrichter des Primatialgerichtes waren echte Richter, nicht nur Assessoren, denn § 1 des Kanon 1576 CIC/1917 (vgl. c. 1421 § 2 CIC/1983) verfügte, daß die gegenteilige Gewohnheit tadelnswert wäre und jedes gegenteilige Privileg zu widerrufen, und daß in den meisten Fällen bei Prozessen ein Kollegialgericht eingesetzt werden müsse. In solchen Fällen mußte auch das Primatialgericht mit der Mehrheit der Stimmen urteilen (c. 1577 § 1 CIC/1917; vgl. auch c. 1426 § 1 CIC).

Unter der Leitung des großen Juristen, des Primas Kardinal Jusztinián SERÉDI, vervollkommnete sich der Primatialgerichtshof immer mehr. Mehr als einmal ernannte der Primas Richter und Beamte für vakante Posten des Gerichtsho-

7 Vgl. BÁNK, J., *Kánoni jog*, II. Budapest 1963, 458.

8 AAS 28 (1936) 313-361.

fes⁹. Die Legitimität der Funktion des Primatialgerichtes wurde auch durch die Tatsache bestätigt, daß manchmal der Apostolische Stuhl Fälle an diesen Gerichtshof überwies, die von anderen Gerichten entschieden worden waren¹⁰.

Die Synode der Erzdiözese von Esztergom behandelte 1941 ausdrücklich die Legitimität des Primatialgerichtes und bestätigte dessen Geschäftsordnung. § 548 der *Decreta Synodalia* lautet: „unter dem persönlichen Vorsitz des Primas von Ungarn besteht seit ältesten Zeiten das ausgezeichnete Primatialgericht, das in II. Instanz für die Erzdiözesen von Esztergom und Eger zuständig ist, in III. Instanz für deren Suffraganbistümer. Für dieses Gericht ernennt der Primas vier Synodalrichter und die notwendigen Beamten. Das Gericht fällt seine Urteile normalerweise als Kollegialorgan“¹¹. Da die zwölf Synodalrichter für zwei Gerichtshöfe zu wenig waren, sandte Primas SERÉDI an den Hl. Stuhl ein Ansuchen¹², in dem er auf die große Einwohnerzahl der Diözese hinwies und auf die zahlreichen Fälle, in denen in Esztergom Berufung eingelegt wurde. Deshalb ersuchte er, die Zahl der Richter von zwölf auf sechzehn zu erhöhen. Und diese Ermächtigung erhielt er auch¹³. Aufgrund dessen ernannte Primas SERÉDI vier weitere Richter. So hatte das Metropolitangericht zwölf Richter, das Primatialgericht hingegen vier. Zu jener Zeit arbeiteten drei Ehebandverteidiger bei den beiden Gerichtshöfen¹⁴. Übrigens arbeitete das Primatialgericht ausgezeichnet, und wurden seine Jahresberichte vom Hl. Stuhl nicht nur angenommen, sondern auch gelobt¹⁵.

3. Das Primatialgericht seit dem letzten Weltkrieg bis 1976

Primas MINDSZENTY setzte die Praxis seines Vorgängers fort und ernannte neuerlich Beamte für das Primatialgericht¹⁶. Im Zusammenhang mit den Ereignissen des Krieges wurde es notwendig, daß einige Berufungsgerichte vom Hl. Stuhl eingesetzt wurden. Diese für Ungarn 1944 provisorisch eingerichte-

⁹ Esztergom, Metropolitanarchiv: Nr. 273/1928; 956/1928; 3558/1935; 3851/1935; 2259/1938.

¹⁰ ST Sign. Ap. 28. Dezember 1938, CP. 694/1938.

¹¹ Zsinati határozatok, Esztergom 1942, 177.

¹² Esztergom, Metropolitanarchiv, Nr. 87/1942.

¹³ SC Concilii, 1. Dezember 1941. CP. 4618/41.

¹⁴ Esztergom, Metropolitanarchiv, Nr. 87/1942.

¹⁵ Vgl. BÁNK II, 456.

¹⁶ Esztergom, Metropolitanarchiv, Nr. 13/1947.

ten Gerichtshöfe sollten - wie auch ROBERTI sagt - Ehefälle als Sondergerichtshöfe III. Instanz behandeln, was damals eine sehr verbreitete Praxis war¹⁷.

Am 8. März 1949 ergab sich die Gelegenheit, diese Sonderbefugnisse zu verlängern. Zu jener Zeit hat der Papst noch durch Vermittlung der Apostolischen Signatur das Primatialgericht beauftragt, die Fälle zu behandeln, die in Kalocsa in I. oder II. Instanz entschieden worden waren¹⁸.

1949 wurde die Funktion des Primatialgerichtes problematisch, da die Person des Primas seit der Festnahme von Kardinal MINDSZENTY verhindert war. Der Primas selbst delegierte keinen Präsidenten für diesen Gerichtshof; die Signatur hingegen, die es hätte tun sollen, wählte eine andere Lösung, d.h. das Dekret vom 8. März wurde in dem Sinn abgeändert, daß der Auftrag des Primatialgerichtes dem Metropolitangericht von Esztergom übertragen wurde. In einem diesbezüglichen Dokument wird das Primatialgericht wie ein selbständiger Gerichtshof anerkannt und vom Metropolitangericht von Esztergom unterschieden¹⁹.

Gemäß dieser Verfügung waren die drei Metropolitangerichte füreinander Berufungsgerichte III. Instanz.

Die in I. Instanz in Esztergom entschiedenen Fälle wurden nach Győr in II. Instanz und zum Metropolitangericht von Eger in III. Instanz geschickt. Die in II. Instanz vom Metropolitangericht in Esztergom entschiedenen Fälle wurden nach Eger zur Berufung geschickt.

Für die in Eger entschiedenen Fälle war das Metropolitangericht von Esztergom in II. Instanz und jenes von Kalocsa in III. Instanz zuständig. Die Prozesse II. Instanz von Eger wurden in III. Instanz an das Metropolitangericht von Esztergom gesandt.

Für Kalocsa war die II. Instanz Szeged-Csanád, dann Pécs, die III. Instanz hingegen das Metropolitangericht von Esztergom²⁰.

In der Folge wurden diese Aufträge von der Apostolischen Signatur zuerst für drei, dann für fünf Jahre verlängert, zum letzten Mal am 28. März 1972²¹. In dieser Zeit war die Funktion des Primatialgerichtes unterbrochen.

Die von der Apostolischen Signatur verlängerten Vollmachten verfielen am 28. März 1977. Es war jedoch nicht notwendig, sie weiter zu verlängern, denn am

17 Vgl. ROBERTI, 415-416, Anm. 5.

18 ST Sign. Ap., 8. März 1949. CP.894/944.

19 ST Sign. Ap., 8. März 1949. CP. 894/944 und 17. März 1949 unten ders. Nummer.

20 Vgl. BÁNK II, 458, Anm. 95.

21 CP. 2880/972.

10. Februar 1976 hatte Papst PAUL VI. bereits László LÉKAI zum Erzbischof von Esztergom ernannt, der somit Primas von Ungarn wurde. Danach konnte das Primatialgericht seine Arbeit fortsetzen. In der Sitzung vom 3. bis 4. Juni 1976 der Ungarischen Bischofskonferenz stellte Primas LÉKAI dies zur Diskussion. Die Konferenz nahm einstimmig die Funktion des Primatialgerichtes an²². Bei der Durchführung dieses Beschlusses ernannte der Primas die notwendigen Personen, so daß der Primatialgerichtshof seine Tätigkeit wieder aufnehmen konnte²³.

Die Zusammensetzung und Kompetenz dieses Gerichtshofes war so wie vorher. Er urteilt somit in II. Instanz in den Fällen der Erzdiözese von Esztergom und Eger und in III. Instanz in jenen der Suffraganbistümer.

Da bei der obengenannten Konferenz 1976 der Beschluß einstimmig gefaßt wurde, also auch der Erzbischof von Kalocsa damit einverstanden war, daß das Primatialgericht seine Arbeit wieder aufnimmt, so ergibt sich nunmehr die Frage, ob die Macht des Primas - nach mehr als hundert Jahren Pause - sich auch auf die Provinz Kalocsa erstreckt.

Nach diesen geschichtlichen Bemerkungen sehen wir auf die heutige Lage und die praktische Wirkung des ungarischen Primatialgerichtes.

4. Die heutige Stellung des Primatialgerichtes

Seit der Wiederaufnahme der Tätigkeit des Primatialgerichtes unter Primas László LÉKAI wurde die Legitimität der gegenwärtigen Praxis dieses Gerichtes in verschiedenen Akten des Hl. Stuhls direkt oder indirekt anerkannt²⁴, indem z.B. ein ungarisches Diözesengericht bevollmächtigt wurde, eine vor dem Primatialgericht drittinstanzlich entschiedene Sache in IV. Instanz zu richten²⁵. Am 31. Mai 1993 wurde die ganze hierarchische Struktur der Kirche Ungarns grundlegend umgestaltet²⁶. Es wurden mehrere Diözesen und eine neue Kirchenprovinz gegründet. Diese Provinz (Veszprém) wurde von der früheren Provinz Esztergom abgegliedert (dismembriert). Dabei wurde sie nicht von der Jurisdiktion des Primas ausdrücklich befreit und somit ist das Primatialgericht

22 Vgl. Esztergom, Metropolitanarchiv, Nr. 2301-1/1977.

23 Magyar Kurir 68 (1978) 21. März, 3.

24 ST Sign. Ap., CP. 11470/49, CP. 12417/80 vom 4. April 1981; vgl. GROCHOLEWSKI, Z., Linee generali della giurisprudenza della Segnatura Apostolica relativamente alla procedura nelle cause matrimoniali: MonEccl 107 (1982) 250-251.

25 Vgl. ERDŐ, P., Neue Entwicklungen im Ungarischen Partikularkirchenrecht: AfkKR 162 (1993) 460-461.

26 AAS 85 (1993) 869.

auch für das erzbischöfliche Gericht Veszprém die zuständige Berufungsinstanz. Die Diözese Pécs gehört seit 1993 nicht mehr zur Kirchenprovinz Esztergom, sondern zur Provinz Kalocsa. In den Sachen der Provinz Kalocsa, über die wir noch sprechen werden, richtet seit 1976 das Primatialgericht in II., beziehungsweise III. Instanz. Auch wenn für diese Kirchenprovinz das Primatialgericht theoretisch inkompetent wäre, bliebe diese Inkompetenz nur relativ. So konnte die Diözesansynode von 1994 der Erzdiözese Esztergom-Budapest (Statuten Nr. 3133) feststellen, daß das Primatialgericht zuständig ist, die vor dem erzbischöflichen Gericht von Esztergom-Budapest in I. Instanz abgeschlossenen Sachen in II. Instanz und die zweitinstanzlichen Urteile desselben erzbischöflichen Gerichts in III. Instanz zu überprüfen. Die gleiche Kompetenz hat das Primatialgericht auch für die Urteile „anderer ungarischer erzbischöflicher Gerichte“²⁷.

Da der Primas nach der Änderung des Namens und der Grenzen der Erzdiözese seinen Sitz von Esztergom nach Budapest verlegt hat, ist derzeit auch der Sitz des Primatialgerichtes in Budapest. Neuerdings hat das Primatialgericht einen ständigen delegierten Präsidenten an der Spitze, die Urteile werden aber vom Primas persönlich bestätigt. Bei diesem Gericht sind acht Richter ernannt, zwei Ehebandverteidiger, zwei Auditoren, drei Notare, zwei Anwälte und zwei Sachverständige (ein Arzt und ein Psychologe)²⁸.

II. DIE GRUNDZÜGE DER RECHTSPRECHENDEN GEWALT DES UNGARISCHEN PRIMAS

1. Die Quelle

Die rechtliche Grundlage des Primatialgerichts ist die rechtsprechende Gewalt des ungarischen Primas. Vor allem muß man feststellen, daß die aktuellen Rechte des ungarischen Primas aus verschiedenen Quellen kommen. Die Rechtsquellen, welche die Primatialrechte des Erzbischofs von Esztergom-Budapest betreffen, sind typische Ausdrücke des päpstlichen Rechtes. Einige von diesen haben den Charakter eines Reskripts, andere haben andere Form, aber alle (besonders die Bulle *Regimini* des Jahres 1513) können als Privilegien

27 Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve. Budapest (1994), 99.

28 Schematismus Iubilareis Archidioecesis Strigoniensis-Budapestinensis A. D. MCMXCVII. Budapest 1997, 32.

bezeichnet werden²⁹. Aber weil sie einige Begünstigungen für den Bischofssitz von Esztergom darstellen, sind sie Realprivilegien³⁰.

Die Art der Ausübung dieses Rechtes wurde vom allgemeinen Recht der katholischen Kirche bestimmt. Der Kodex von 1917 und die folgenden Bestimmungen, nämlich besonders die Instruktion *Provida Mater* vom 15. August 1936 und das Motu Proprio *Causas matrimoniales* vom 23. März 1971, waren die Normen, die die Tätigkeit des Primatialgerichts geleitet haben. Heute hat nur das Metropolitangericht eine eigene Gerichtsordnung, während für einige Aspekte der Arbeit des Primatialgerichts (z.B. Prozeßkosten) einige vom Primas erlassene Statuten der Diözesansynode von 1994 gelten³¹.

Die Tatsache, daß der Primas in diesem Gericht immer persönlich präsidiert hat - ausgenommen einige Fälle im 19. Jahrhundert -, war eine unvordenkliche Tradition. Aber mangels einer Kommunität, die instande ist, eine Gewohnheit einzuführen und „des Willens sich zu verpflichten“, scheint dies mehr eine Gewohnheit der Tatsächlichkeit als des Rechtes gewesen zu sein. Es ist wahr, daß normalerweise in jeder Diözese nicht mehr als ein Offizial ernannt werden kann³², aber das schließt theoretisch nicht aus, daß der Primas - über den erzbischöflichen Gerichtsvikar hinaus - einen stabilen Präsidenten für sein Primatialgericht delegieren kann. Das hat er aber erst 1995 getan.

2. Der Rechtstitel

Wie gesagt, kommt die richterliche Gewalt des Primas vom Papst. Diese Gewalt ist mit dem Amt (*officium*) verbunden, daher ist sie auf keinen Fall eine delegierte, sondern eine ordentliche Gewalt. Aber das will nicht notwendig sagen, daß sie auch eigene Gewalt sei, d.h. „potestas propria“, wie jene des Papstes und der Bischöfe³³. Aufgrund dieses Charakters der Primatialjurisdiktion können wir mit Kardinal ROBERTI feststellen, daß das Primatialgericht ein *ordentlicher Gerichtshof* III. Instanz ist³⁴.

Es ist wahr, daß der Kodex von 1917 den Ausdruck „Gericht III. Instanz“ nicht gebraucht hat, aber das bedeutet nur, daß der Gesetzgeber, ausgenommen

29 Vgl. BÁNK I, 299.

30 Vgl. BÁNK I, 308.

31 Esztergom-Budapesti Főegyházmegeye Zsinati Könyve 119, § 59.

32 Vgl. GOYENECHÉ, S., *De processibus*, I/1. Messanae 1958, 69; LEGA, M. / BARTOCETTI, V., *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, I. Romae 1950, 114.

33 Vgl. WERNZ / VIDAL II, 637-638.

34 Vgl. ROBERTI, 222.

die Gerichte des Hl. Stuhles, die Existenz anderer Gerichtshöfe III. Instanz nicht als typisches Phänomen angesehen hat. Jedoch findet sich in den Normen der Instruktion *Provida Mater* von 1936 (Art. 217 § 3) der Ausdruck „Gerichtshof III. Instanz“ ohne jede Beschränkung.

Die ordentlichen Gerichte III. Instanz, die von denen des Hl. Stuhles verschieden waren, waren nach ROBERTI sogar keine Seltenheit. In der Tat zählt ROBERTI dazu auch die Gerichte, die provisorisch eingerichtet waren, um Eheprozesse III. Instanz zu beurteilen³⁵; d.h. für ihn handelte es sich in diesen Fällen nicht um eine Delegation, sondern um die Errichtung eines zeitlich begrenzten ordentlichen Gerichtes III. Instanz. Es scheint, daß der Erlaßtext vom 20. Dezember 1938, mit dem man eines dieser Gerichtshöfe designierte, dieser Qualifizierung widerspricht. Mit diesem Erlaß wurde das Metropolitangericht Bamberg autorisiert, die österreichischen Eheprozesse in III. Instanz zu entscheiden mit der Auflage, daß die apostolische Delegation jedesmal erwähnt werde („in den einzelnen Akten soll immer eine besondere Erwähnung der apostolischen Delegation gemacht werden“)³⁶. Aufgrund dieser Aussage müßte man die damaligen speziellen Gerichte III. Instanz als delegierte betrachten.

Dasselbe gilt für die drei Ehegerichtshöfe III. Instanz, die zum letzten Mal 1972 in Ungarn eingerichtet wurden. Unabhängig jedoch von der Seltenheit oder von der Verbreitung der ordentlichen Gerichtshöfe III. Instanz gehört der Gerichtshof des Primas zu dieser Kategorie. In jedem Fall ist er einzig in seiner Art, weil er weder zeitlich noch sachlich eingeschränkt ist (also nicht nur für Ehesachen zuständig), sondern für alle Arten von Gerichtssachen kompetent ist, und weil die Rechtsgrundlage seines Bestehens die Rechtsstellung des Primas ist und nicht eine spezielle päpstliche Errichtung.

3. Die Ausdehnung der Kompetenz

Nun sind wir zur Frage der Ausdehnung (*extensio*) der richterlichen Gewalt des Primas gekommen und somit auch zur Kompetenz des Primatialgerichtshofes.

Dem Gegenstand nach ist der Primas in jeder Gerichtssache kompetent, in welcher kirchliche Gewalt existiert; das ist der Fall in allen Streitprozessen und Srafprozessen (c. 1401 CIC). Der Primas ist jedoch in den dem Hl. Stuhl reservierten Fällen inkompetent (c. 1405 CIC; c. 2227 CIC/1917).

35 Vgl. ROBERTI, 415.

36 MonEccl 51 (1939) 235.

Die territoriale Kompetenz des Primas ist immer von den Grenzen des ungarischen Staates bestimmt, weil die Bulle *Regimini* LEOS X. vom 6. Mai 1513 die Grenze der spezifisch primatialen Jurisdiktion mit der ungarischen Staatsgrenze identifizierte³⁷. Dieses Phänomen (früher ungewöhnlich genug im kanonischen Recht) ist nicht ohne Beispiel, da die Kompetenz der apostolischen Nuntien und der Rota von Spanien von den politischen Grenzen bestimmt sind. Auch die Bischofskonferenzen sind meistens nach diesem Prinzip errichtet (c. 448 § 1). Aber bildet die richterliche Gewalt des Primas nicht eine Ausnahme zu der Regel der „Nationalität“ der allgemeinen Kompetenz des ungarischen Primas?

Hier müssen wir uns dem Problem der Provinz von Kalocsa zuwenden und klären, inwieweit sich die richterliche Primatialgewalt auch auf sie bezieht. Da die rechtsprechende Gewalt des Primas ein außergewöhnliches subjektives Recht ist, dessen Objekt eine bestimmte Aktion ist, nämlich das Richten der Fälle, die an ihn appelliert werden, ist das Privileg, das ihn dazu autorisiert, ein affirmatives Privileg. Und so ist dieses an ein Amt gebunden und hat somit Realcharakter (und nicht Personalcharakter). Dem Ursprung nach ist dieses Privileg ein päpstliches.

Diesem subjektiven Recht des Primas entspricht - den Bullen nach - die Verpflichtung von Seiten der anderen Erzbischöfe, die Appelle unter der Androhung der sonstigen Nichtigkeit des Urteils an ihn zu senden³⁸. Der richterlichen Gewalt des Primas entspricht daher eine Last für andere.

Die Rechte aus einem solchen Privileg können durch einen *ausdrücklichen* (cc. 79, 58) oder *stillschweigenden Widerruf* aufhören, durch einen ausdrücklichen und angenommenen *Verzicht*, falls der Privilegierte dazu berechtigt ist (c. 72 CIC/1917; vgl. c. 80 CIC), weiter mit dem *Aufhören des Amtes* des Primas (cc. 78 § 3, 120), durch die *Ersitzung der Freiheit des Verpflichteten* (c. 82) und schließlich *wenn das Privileg später schädlich wird* (vgl. c. 83 § 2). Aufgrund dieser Prinzipien kann man die Lage der Gerichtsbarkeit des Primas bis 1976 so zusammenfassen:

1. Der Hl. Stuhl hat dieses Privileg des Primas niemals ausdrücklich widerrufen. Nicht einmal in den Verordnungen des Jahres 1856 handelte es sich um

37 Vgl. THEINER, A., *Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram illustrantia*, II. Romae 1860, 593. Hier wird gesagt, daß sich die primatiale Gewalt und die Legation des Erzbischofs von Esztergom „in singulas regni Hungariae et partium illi de iure vel consuetudine subiectarum vel subiiciendarum Cathedrales, etiam Metropolitanas ac alias, licet exemptas ecclesias“ erstreckt. Vgl. SZENTIRMAI, A., *The Primate of Hungary*: Jurist 20 (1961) 42.

38 Vgl. THEINER II, 594.

den Widerruf dieses Privilegs. Und auch der Kodex von 1917 anerkennt diese Rechte im allgemeinen (c. 271 CIC/1917; vgl. c. 438 CIC).

2. Es gab auch keinen ausdrücklichen und angenommenen Verzicht von Seiten des Primas. Als Privatperson könnte er es nicht tun (c. 72 § 3 CIC/1917; vgl. c. 80 § 3 CIC). Ob er es als Amtsträger tun könnte, ist umstritten.

3. Das Amt des Primas ist nicht aufgehoben worden (c. 271 CIC/1917; c. 438 CIC).

4. Die rechtsprechende Gewalt des Primas wurde vor dem Kodex von 1917 weder vom Hl. Stuhl noch von der ungarischen Kirche als nachteilig bezeichnet. Nach dem Kodex von 1917 ist eine Erklärung seitens des Papstes notwendig, um zu klären, ob ein päpstliches Privileg nachteilig ist (c. 77 CIC/1917; vgl. c. 83 § 2 CIC). Aber dies ist nicht unser Fall; im Gegenteil wurde der Primatialgerichtshof aufgrund seiner guten Funktion seitens des Hl. Stuhles sogar gelobt. Dieses Recht wurde auch nicht im Hinblick auf die Provinz von Kalocsa als nachteilig bezeichnet.

5. Bezugnehmend auf Kalocsa könnte man vielleicht von einem stillschweigenden Widerruf sprechen, der durch ein gegensätzliches Privileg gegeben wurde, das vom Hl. Stuhl verliehen (wie im Fall der Provinzen von Agram und Fogaras im 19. Jahrhundert) oder von demselben annerkannt wurde. Da die Jurisdiktion über die Provinz von Kalocsa nur ein Teil der richterlichen Gewalt des Primas war, gab es in diesem Fall - auch vor dem Kodex von 1917 - die Möglichkeit, daß gegen dieses Privileg des Primas, das in ganz Ungarn gültig war, die Provinz von Kalocsa ein gegensätzliches Privileg erlangte, denn „generi per speciem derogatur“³⁹.

Von Kalocsa aus sind seit dem Jahre 1733, d.h. seit der Wiedereinrichtung des Bischofssitzes in dieser Stadt nach der Türkenzeit, bis 1976 keine Appelle an den Primatialgerichtshof (als solchen) gerichtet worden. Die Berufungen wurden - auch ohne ausdrückliche Bitte der Parteien - an den Hl. Stuhl (an die S. Rota Romana) als zuständigen Gerichtshof gesandt. Der Primas Imre ESZTERHÁZY (1725-1745) protestierte nicht dagegen⁴⁰, während sein Nachfolger, Miklós CSÁKY (1751-1757)⁴¹, vom Papst BENEDIKT XIV. eine seine Kompetenz über Kalocsa bestätigende Bulle erbat. Die Bulle wurde nicht gesandt, aber der Text, der schon aufgesetzt war, wurde aufbewahrt; in diesem Text hat Papst BENEDIKT XIV. das Vorgehen des Primas Imre ESZTERHÁZY so qualifiziert: „plus ex mera incuria aut negligentia supradictis facultatibus et iuribus usus non fuerit in grave Ecclesiae Strigonensis eiusque futurorum prae-

39 Reg. 34 in VI°.

40 Vgl. TÖRÖK, J., *Magyarország primása*, I. Pest 1859, 176.

41 Vgl. TÖRÖK I, 176, vgl. II, 184-187.

sulum praeiudicium“⁴². Da die Bulle nicht veröffentlicht wurde, fuhr Rom fort, die Gerichtsfälle von Kalocsa weiterhin zu behandeln, und mit Anerkennung dieser Tatsache faßten auch im Jahre 1804 das Kapitel von Esztergom, im Jahre 1855 der Primas und im Jahre 1858 neuerlich das Kapitel die Primatialrechte zusammen. Diese Praxis wurde schon als eine vollendete Tatsache angenommen, auch wenn man nicht mehr vom Privileg von Kalocsa redete⁴³. Nach all dem kann man daraus schließen, daß Kalocsa durch Präskription ein Privileg gegen die richterliche Gewalt des Primas erwarb. Und weil diese Praxis durch die Rechtsprechung des Hl. Stuhles gestützt wurde, kann man von einem stillschweigenden Widerruf des Privilegs des Primas sprechen, über Kalocsa zu richten.

Zur Zeit der Promulgation des Kodex von 1917 war das alles eine mehr als hundertjährige Praxis: das bringt - nach dem Wortlaut des Kanon 63 § 2 CIC/1917 - die Vermutung des Bestehens eines Privilegs mit sich, auch im Fall von Rechten, die sonst nur mit apostolischem Indult erworben werden können.

Man könnte entgegenhalten, daß es nicht klar ist, um welche Art von Vermutung es hier geht. Es scheint sich hier jedoch um eine „praesumptio iuris et de iure“ zu handeln. Auch vor dem Kodex von 1917 war dies die allgemeine Überzeugung; das bedeutet, daß im Jahre 1917 der Primas seine Richtergewalt in der Provinz von Kalocsa schon verloren hatte⁴⁴. So kann man nach dem Kodex bezüglich Kalocsa nicht von einem Privileg sprechen, sondern von dem „allgemeinen Recht“ der westlichen Kirche, das sich auch auf die Provinz von Kalocsa erstreckt. Seit jener Zeit folgte Kalocsa in der Tat der allgemeinen Ordnung der Appellation, und der Primas protestierte nicht. Auch die Diözesansynode von Esztergom (1941) spricht in ihrem § 548 nur von den Provinzen von Eger und Esztergom als von Gebieten der Kompetenz des Primatialgerichtes. Diese Synodaldekrete wurden in der Tat von Kardinalprimas Jusztinián SERÉDI gebilligt.

Also dehnte sich die rechtsprechende Gewalt des Primas von Ungarn im Jahre 1976 - aller Wahrscheinlichkeit nach - nicht weiter aus als auf die zwei Provinzen von Eger und Esztergom. So scheint der Primas - ohne Autorisierung seitens des Hl. Stuhles - in den Gerichtsfällen der Provinz von Kalocsa relativ inkompetent zu sein. Im Gegensatz zu einigen anderen Primatialrechten - wie

42 TÖRÖK II, 185.

43 Über die Gerichtsgewalt des Primas hinsichtlich Kalocsa schrieb das Kapitel von Esztergom (1858): „usus tamen huius iuris restituto ad initium prioris saeculi archiepiscopatu Colocensi, facto Archiepiscopi huius sedis cessavit“ (TÖRÖK II, 276).

44 Vgl. SAJÓ, G., Die Primatialwürde des Fürsterzbischofs von Gran: AfKR 55 (1866) 354.

dem Recht, das Nationalkonzil einzuberufen - folgt also die Ausdehnung seiner richterlichen Gewalt nicht den Staatsgrenzen, sondern ist etwas enger. Im übri- gen darf es nicht befremden, daß mehrere Gesetze, die in der Tat mit dem selben Amt zusammenhängen, von verschiedener territorialer Ausdehnung sind. Auch die Metropolitane können in Hinsicht auf das Provinzialkonzil über Personen, die unter anderen Gesichtspunkten nicht ihrer Gewalt unterstehen (cc. 284-285 CIC/1917; vgl. c. 443 § 1, n.3; § 2 CIC), Rechte ausüben.

4. Rechtsschutz

Wie schon gesagt, war die Umgehung des Primatialgerichtes bei der Appellati- on in der Bulle *Regimini* mit Ungültigkeitsklausel sanktioniert. Aber die Nichtig- keit galt auch vor 1917 nicht, wenn direkt an den Papst appelliert wurde, weil jeder frei zum Papst rekurrieren konnte⁴⁵. Man muß aber unterscheiden zwischen einem Appell seitens einer Partei an den Apostolischen Stuhl - oder an den Papst selbst - und der offiziellen Weiterleitung an einen Gerichtshof des Hl. Stuhles, wenn die Parteien im allgemeinen „an ein höheres Gericht“ ap- pellieren (vgl. c. 1690 § 3 CIC/1917)⁴⁶. Aus diesem Grund kann man wohl sagen, daß die Praxis von Kalocsa die Primatialrechte verletzt hat.

Heute ist es ein allgemeines Prinzip, daß die Rota Romana *mit jedem anderen Gerichtshof II. und höherer Instanz* konkurrierende Kompetenz hat (c. 1599 § 1 CIC/1917; vgl. c. 1444 CIC)⁴⁷. Die Rota von Spanien ist eine Ausnahme, weil sie exklusive Kompetenz III. Instanz in jenen Fällen hat, in denen sie selbst auch schon in II. Instanz entscheidet; das schließt die Kompetenz der Rota Romana relativ aus, und bildet somit eine Ausnahme zum Kanon 1444 § 1, 2^o (vgl. c. 1599 § 1, 2^o CIC/1917). Die Kompetenz der Rota Romana erstreckt sich nach diesem Kanon auf alle Rechtsfälle, die in II. Instanz von jedem beliebigen örtlichen Gerichtshof entschieden worden sind („quibusvis tribunalibus“). Wenn eine Ausnahme, ähnlich dem Privileg der Spanischen Rota, nicht für den Primatialgerichtshof gültig ist, dann bedeutet das, daß die Rota Romana *in allen Gerichtsfällen, die das Primatialgericht betreffen*, konkurrierende Kompetenz hat, und daher gilt die Nichtigkeitsanktion, die die Jurisdiktion des Primas geschützt hat, nicht mehr. Wenn hingegen eine Aus- nahme von dieser Kompetenz der Rota wie im Fall der Spanischen Rota für das Primatialgericht gültig ist (aufgrund von c. 4 und der Klausel der Bulle *Regimini*), dann ist die Rota Romana ohne besonderen päpstlichen Auftrag in

⁴⁵ INNOCENTIUS I, „Etsi tibi frater“, 15. Februar 404, c. 3-4; GELASIUS I, „Ego quoque mentes“, a. 493.

⁴⁶ HINSCHIUS I, 172.

⁴⁷ Vgl. ROBERTI, 360.

allen Gerichtsfällen, die dem Primatialgericht gehören, relativ inkompetent (vgl. c. 1444 § 2). Im Falle einer eventuellen „exceptio incompetenciae“ müßte die Rota Romana selber die Frage der Kompetenz entscheiden. Wenn sie sich kompetent erklärt, dann könnte man dagegen nicht mehr appellieren (vgl. c. 1460 § 1-2) und das Urteil wäre zweifellos gültig (vgl. cc. 1619 und 1622).

Im Sinne dessen was wir von der Ersitzung der Freiheit seitens Kalocsa gesagt haben, folgt, daß die am meisten wahrscheinliche Lösung die zweite ist. Der Primatialgerichtshof ist ein obligatorisches Forum (*forum necessarium*). Wenn es nicht so wäre, hätte Papst BENEDIKT XIV. in seinem oben erwähnten Schema nicht schreiben können, daß das Vorgehen von Kalocsa - d.h. die Zusendung der Prozeßunterlagen an den Hl. Stuhl - die Rechte des Primas schwer „verletzt“. Wenn der Primatialgerichtshof in der Tat ein Forum der freien Wahl (*forum liberum*) gewesen wäre, hätte dieses Vorgehen die Primatialrechte nicht verletzt und auch die Ersitzung wäre nicht eingetreten, denn dieses Privileg des Primas hätte für niemanden eine Last bedeutet (c. 82). Dann wäre der Primatialgerichtshof auch heute für alle Gerichtsfälle der Provinz von Kalocsa kompetent⁴⁸. Die Erklärung, die der ganzen Geschichte dieses Rechtes entspricht, ist die, daß der Primatialgerichtshof ein obligatorisches Forum ist. Daß die „Nichtigkeitsbestimmung“ der Bulle *Regimini* aus dem Jahre 1513 auch nach dem Kodex von 1917 gültig war, ist schwieriger zu beweisen, besonders wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, daß die Kompetenz der Rota mit der der Gerichtshöfe III. Instanz konkurriert hat, die für die Eheprozesse designiert waren. Jedoch waren diese Gerichte nicht als notwendige Gerichte errichtet.

ZUSAMMENFASSUNG

Das II. Vatikanische Konzil unterstrich die Rolle der Metropolen und ermutigte sie gleichzeitig, ihre Rechte und Privilegien auch im Bereich ihrer Jurisdiktion neu zu überdenken (*Christus Dominus* 40, Nr. 1)⁴⁹. Die geordnete Aktivität der Gerichtshöfe verlangt gut ausgebildete und hauptamtliche Richter. Solche finden sich aber nicht einmal in den großen Diözesen. Die Normen der Apostolischen Signatur von 28. Dezember 1970 zeichnen ein Bild der inter-

48 Es wären außerdem die Rechte des Primas - nach dieser Hypothese - nicht verletzt worden und die Ermächtigungen aus dem Jahre 1856 seitens des Hl. Stuhles für einige Gerichtshöfe, nicht für den Primatialgerichtshof, so beschwerlich gewesen; vgl. ERDŐ, P., Dokumentumok az Esztergomi Primási Főszentszék munkájának 1856-os felfüggesztéséről: *Vigilia* 44 (1979) 277-280.

49 Vgl. LThK²-Konzilskommentar II, 241.

diözesanen, regionalen und interregionalen Gerichtshöfe. In diesem Dokument handelt es sich um Gerichtshöfe I. und II. Instanz. Dieser Typ der interdiözesanen Gerichte war eine Neuheit im Leben der Kirche und wurde in den neuen Kodex aufgenommen (cc. 1423, 1439). Der Primatialgerichtshof ist hingegen sehr alt und ist ein Gericht *III. Instanz*. Allen gemeinsam ist ihre praktische Nützlichkeit, die richterliche Aktivität ist nämlich auf interdiözesaner Ebene mehr technisch. Unter diesem Aspekt stimmt das Primatialgericht mit der neuen Ordnung der Gerichtshöfe besser überein, die in den Normen von 1970 und im neuen Kodex behandelt wird, als mit der Ordnung des alten Kodex (in der kein Gerichtshof auf interdiözesaner oder nationaler Ebene vorgesehen war). In Ungarn ist die weitere Funktion des alten Primatialgerichtes von besonderem Wert. Wenn man im Gegensatz zur bisherigen Praxis dem Kodex folgen wollte, müßte man die Übersetzung der Akten nach Rom senden, was eine beachtliche Verspätung hervorrufen würde. Wenn man aber die provisorische Ordnung beibehalten wollte, die von 1949 bis 1977 für Ungarn gültig war, und um eine Verlängerung der richterlichen Gewalt für die drei Ehegerichtshöfe *III. Instanz* ersucht hätte, hätte man diese nur für fünf Jahre erhalten. Diese Vielfältigkeit der Gerichtshöfe *III. Instanz* entsprach außerdem nicht den Normen aus dem Jahre 1970.

Die Inbesitznahme der Primatialfunktionen durch Kardinal LÉKAI hat einerseits die Weiterführung des Gerichtshofes *III. Instanz* möglich gemacht, andererseits zur Verringerung der Zahl der Gerichtshöfe *III. Instanz* in diesem Land geführt. Dieses alte Recht des Primas von Ungarn hat heute eine neue Aktualität und Bedeutung für das Leben der Kirche erlangt.

MÖGLICHKEIT UND NOTWENDIGKEIT EINER PARTIKULARRECHTLICHEN KIRCHLICHEN GERICHTSBARKEIT IN DEUTSCHLAND

von Klaus Lüdicke

Mein Referat soll sich mit zwei Projekten beschäftigen, die die deutsche Kirche seit vielen Jahren in Planung hat. Es handelt sich einerseits um die noch immer nicht abgeschlossene Frage nach einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, andererseits um die Schaffung eigener kirchlicher Arbeitsgerichte. In beiden Fällen geht es um Setzung von Partikularrecht auf dem Gebiet des Prozeßrechtes. Der CIC/1983 sieht hier keine entsprechenden Regelungen vor. Allerdings, und darauf werde ich noch näher zu sprechen kommen, ist diese Setzung sehr unterschiedlichen Charakters: Eine Rechtsprechung in Verwaltungsstreitigkeiten gibt es auf unterer Ebene nicht, eine Gerichtsbarkeit in Arbeitssachen jedoch existiert - sie muß nur spezifiziert und handhabbar gemacht werden.

Dieser Beitrag wird nicht in die zum Teil umfangreichen Einzelprobleme der Materie einsteigen, weil der verfügbare Platz gerade reicht, um einen Überblick zu geben über den Stand der Fragen und den Stand der Arbeiten zu ihrer Lösung.

I. EINFÜHRUNG: BESONDERHEITEN DER LAGE IN DEUTSCHLAND

Die Situation, die zu dem Gedanken einer teilkirchlichen Rechtssetzung im Verwaltungsrechts- und Arbeitsrechtsbereich führt, läßt sich für die beiden Felder getrennt in Kürze skizzieren.

1. Verwaltungsrechtsschutz

Die Frage nach dem Verwaltungsrechtsschutz ist keine spezifisch deutsche. Bereits die Bischofssynode 1967, die Leitsätze für die Reform des Codex Iuris Canonici formulierte, sah eine gesamtkirchlich drängende Notwendigkeit, in

der kanonischen Rechtsordnung wirkliche subjektive Rechte anzuerkennen, die durch Beschwerde und gerichtliche Rechtsmittel geschützt werden müßten. Überall in der Kirche werde die Notwendigkeit gespürt, Verwaltungsgerichte nach Instanzen und Arten zu schaffen, damit die Verteidigung der Rechte dort ein eigenes kanonisches Verfahren habe. Jeder Verdacht der Willkür in der kirchlichen Verwaltung müsse verschwinden¹.

Es ist für unser Land charakteristisch, daß das Verlangen nach einer Kontrolle der kirchlichen Verwaltung hier besonders ausgeprägt ist. Zwei Faktoren sind dafür von Bedeutung: einerseits das staatsbürgerliche Bewußtsein auch der katholischen Christen, die einen umfassenden Schutz ihrer subjektiven Rechte von der Obrigkeit zu erhalten gewöhnt sind und ihn deshalb auch in der Kirche erwarten, andererseits die Komplexität der deutschen kirchlichen Verwaltung, die nach Umfang und Tendenz zum Bürokratismus den staatlichen Behörden kaum nachsteht - und insoweit gänzlich aus dem Rahmen der weltkirchlichen Maßstäbe fällt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken am 7. Mai 1993 im Rahmen der Thematik „Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?“ an die erste Stelle der beschlossenen Desiderate folgenden Text setzte:

„Wir erwarten, daß die Deutsche Bischofskonferenz und die Diözesen in Deutschland, im Sinne des Beschlusses der Würzburger Synode ‚Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (KVGO)‘ § 3 eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit einschließlich Schiedsstellen aufbauen“².

Ich werde später kurz skizzieren, warum das Projekt nicht schon längst verwirklicht wurde.

2. Kirchlicher Arbeitsrechtsschutz

Was den Rechtsschutz im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechtes angeht, stehen wir vor einem komplexen und in Deutschland ziemlich einmaligen Problem: Die in den vergangenen Jahren reichlich geflossene Kirchensteuer hat die katholische Kirche in all' ihren Erscheinungsformen und Untergliederungen zu einem der größten Arbeitgeber im Lande gemacht. Dabei hat sich ein Rechtsgebiet entwickelt, das eingespannt ist zwischen staatlichem Recht, sogenanntem Staatskirchenrecht und eigentlichem Kirchenrecht. Was wohin gehört,

¹ Vgl. „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant“: Communicationes 1 (1969) 77-85, hier Leitsatz 7.

² Abgedruckt: ZdK Dokumentation 7.5.1993, 4.

ist weitgehend unerörtert und wird, da sich die Kanonistik von diesem Feld schamhaft ferngehalten hat³, unbekümmert mißachtet, auch in der Gesetzgebung der deutschen Bischöfe.

3. Zum Unterschied zwischen Verwaltungsrecht und Arbeitsrecht in der Kirche

Wenn hier die Frage nach teilkirchlichen Gerichtsbarkeiten aufgeworfen wird, muß man dem Einwand begegnen, man solle doch einen möglichst einfachen Weg gehen und die Arbeitssachen von den zu schaffenden kirchlichen Verwaltungsgerichten behandeln lassen. Diesem gewinnenden Gedanken muß aber sofort der Weg verlegt werden. Es handelt sich nicht nur strukturell, sondern auch kontextuell um ganz verschiedene Bereiche.

Verwaltungsrecht ist das Feld, in dem eine kirchliche Autorität *kraft ihrer Autorität* dem Partner eines rechtlichen Vorganges hoheitlich gegenübertritt. Die *auctoritas administrativa seu exsecutiva* hat dem Betroffenen gegenüber rechtssetzende oder rechtsverändernde Macht.

Auf dem Gebiet des Arbeitsrechts sind die Partner gleichberechtigt, wenn auch faktisch einer die stärkere Position haben kann. Dienstgeber und Dienstnehmer schließen einen Vertrag, an den sie beide gebunden sind, und sie unterliegen gemeinsam zwingenden gesetzlichen Bestimmungen. (Daß der Dienstgeber dem Dienstnehmer Weisungen geben kann, hat nichts mit hoheitlicher Macht zu tun, sondern ist Struktur des Dienstverhältnisses unter inhaltlicher Perspektive.)

Schon wegen dieses Unterschiedes sind die beiden Sparten getrennt zu halten. Ein zweites Problem kommt hinzu: Das kirchliche Verwaltungsrecht ist innerkirchlich autonom, während das Arbeitsrecht ein Geflecht aus kirchlichen und staatlichen Normen ist, die zum Teil angewendet werden, weil die Kirche das will (z.B. Vertragsrecht, c. 1290 CIC) oder muß (zwingendes staatliches Arbeitsrecht und das „für alle geltende Gesetz“ im Sinne des Art. 137 Abs. 3 WRV⁴).

3 Ausnahmen: EDER, J., Tarifpartnerin Katholische Kirche? Der „Dritte Weg“ der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland aus kanonistischer Sicht. (Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie, Bd. 7) Passau 1991; HEIMERL, H. / PREE, H., Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche. Regensburg 1993, bes. 663-855.

4 Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung lautet: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes.“ Er ist mit anderen Bestimmungen der WRV durch Art. 140 GG in das Grundgesetz inkorporiert worden.

II. RECHTSSCHUTZ GEGENÜBER DER KIRCHLICHEN VERWALTUNG

1. Werdegang des Anliegens

Rechtsschutz zu schaffen gegenüber der Verwaltungsgewalt in der Kirche und damit der „dritten Gewalt“ auch in der Kirche mehr Wirkung zu geben, war, wie oben zitiert, ein Anliegen der Väter der Codex-Reform. Im CIC von 1917 verbot c. 1601 die Anrufung der Rota gegen Dekrete der Ordinarien⁵. Das wurde nicht nur auf die Ebene der Kompetenzverteilung beim Heiligen Stuhl bezogen, sondern als allgemeinrechtlicher Grundsatz verstanden, der eine Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte für Klagen gegen Verwaltungsakte welcher kirchlicher Instanzen auch immer verbiete.

Das erste der Schemata, mit denen Teilentwürfe zum neuen Codex der Begutachtung unterbreitet wurden, war das über die „Procedura administrativa“ (1972)⁶. Es erlebte weitere Bearbeitungen, deren Ergebnis im Schema Novissimum zum Codex von 1982 zu sehen war. Vorgesehen war nicht nur die Möglichkeit, auf diözesaner Ebene Schiedsstellen einzurichten, sondern auch Gerichte, die in erster Instanz über Dekrete urteilen sollten, die von Bischöfen außergerichtlich erlassen worden waren (c. 1737 § 1 SchNov⁷). Die Bischofskonferenz sollte ein Berufungsgericht errichten können (c. 1738 § 1 SchNov). Die Signatur wäre zuständig gewesen für Entscheidungen über Dekrete der Bischofskonferenz und über die Berufung zweiter oder dritter Instanz (c. 1739 SchNov⁸).

Zeitlich parallel zur Publikation des ersten Schemas über die „Procedura administrativa“ arbeitete die Gemischte Kommission VIII/IX der Würzburger Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland am Projekt einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit für Deutschland. Angesichts des noch geltenden c. 1601 CIC/1917 wurde der Spielraum darin gesehen, entweder vom Ap. Stuhl eine Ermächtigung zur Schaffung einer solchen Gerichtsbarkeit zu erhalten, oder aber den Plan ausführen zu können aufgrund

5 „Contra Ordinariorum decreta non datur appellatio seu recursus ad Sacram Rotam; sed de eiusmodi recursibus exclusive cognoscunt Sacrae Congregationes.“

6 Das Schema enthielt sowohl Normen für das Verwaltungsverfahren als auch das Verwaltungsbeschwerde- und verwaltungsgerichtliche Verfahren.

7 Gegen Verwaltungsakte untergeordneter Instanzen wäre zuerst der Rekurs an den Bischof erforderlich gewesen, dessen Entscheidung dann vor dem Verwaltungsgericht hätte angefochten werden können, c. 1752 SchNov.

8 C. 1738 § 2 sah wahlweise die Berufung an das Gericht der Bischofskonferenz oder an die Signatur vor.

der erwarteten Ermächtigung durch den neuen Codex⁹.

Nach dem Ende der Synode im Jahre 1975 geriet die Sache auf die lange Bank: Der Ap. Stuhl erließ keine Einzelermächtigung unter Berufung auf den künftigen Codex, der allerdings erst acht Jahre später promulgiert wurde, und der dann - das war der eigentliche Schock - das Thema gar nicht mehr kannte: Priesen noch die Medien im Januar 1983 die Verwaltungsgerichtsbarkeit als den wichtigsten Schritt der Kirche hin zu Glaubwürdigkeit und Rechtlichkeit, zeigten die dann im Druck erschienenen Exemplare des Codex, daß die entsprechenden Normen herausgenommen worden waren. Eine Begründung dafür ist offiziell nie gegeben worden¹⁰.

2. Heutige Situation und Möglichkeit

Die heutige Situation ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß sich seit dem Erlaß des CIC/1983 niemand mehr für die Umsetzung des Würzburger Beschlusses stark gemacht hat. So ist nicht wahrgenommen worden, daß c. 1601 CIC/1917 ersatzlos gestrichen wurde. Die Feststellung in c. 1400 § 2 CIC/1983, daß Verwaltungsstreitigkeiten nur vor den Oberen oder vor ein Verwaltungsgericht gebracht werden können, wurde entweder als Anspielung auf die Zweite Sektion der Ap. Signatur¹¹ oder als Versehen des Gesetzgebers

⁹ Dementsprechend lautete das Votum, mit dem der Beschluß „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung - KVGO)“ (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg 1976, 734-763) eingeleitet wurde:

„Die Gemeinsame Synode ... bittet den Papst, eine Rahmenordnung für die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit zu erlassen oder der Deutschen Bischofskonferenz eine Einzelermächtigung zu geben, eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit zu errichten. Zugleich bittet die Gemeinsame Synode ... die Deutsche Bischofskonferenz, sobald die Rahmenordnung oder die Einzelermächtigung vorliegt, in ihrem Bereich die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit mit der folgenden Ordnung zu errichten.“

¹⁰ Zur Entstehung des Würzburger Synoden-Beschlusses vgl. BAYERLEIN, W., Einleitung zum Synodenbeschluß. Offizielle Gesamtausgabe (Anm. 9), 727-734; LÜDICKE, K., Kommentar zur „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung - KVGO)“: EMEIS, D. / SAUERMOST, B. (Hrsg.), Synode - Ende oder Anfang? Düsseldorf 1976, 371-380. Zum Werden und Scheitern der Codexreform demnächst ausführlich: MEIER, D. M., Braucht die katholische Kirche eine Verwaltungsgerichtsbarkeit? (geplant: Essen 1999).

¹¹ Damit ist die in c. 1445 § 2 CIC genannte und nunmehr durch Art. 123 PastBon geregelte Zuständigkeit der Ap. Signatur für Klagen u.a. gegen Verwaltungsakte der Dikasterien der römischen Kurie angesprochen.

bei der Streichung der diözesanen Verwaltungsgerichtsbarkeit angesehen¹². Kein Wunder also, daß nicht geprüft wurde, ob nunmehr vielleicht der Weg frei sei, die Würzburger Ordnung wahrzumachen aufgrund der allgemeinen Vorschriften des CIC über die Vollmacht der Bischöfe und der Bischofskonferenzen, Gerichte zu errichten und Verfahrensordnungen zu erlassen. Wie das im einzelnen zu geschehen hat, kann ich an dieser Stelle nicht ausführen, habe aber bereits eine entsprechende Skizze darüber veröffentlicht¹³. Das Fazit, das ich darin formulierte, lautet:

„Damit ist festzustellen, daß die Erwartungen der Synodenzeit, was die Voraussetzungen für die Inkraftsetzung der KVGÖ betrifft, sich nicht erfüllt haben, daß aber die vordergründig daraus abgeleitete Folgerung, es fehle für die Umsetzung des Synodenbeschlusses an einer Ermächtigungsgrundlage, nicht zutrifft. Der Codex Iuris Canonici hat trotz Fehlens von Rahmenbestimmungen für eine diözesane und überdiözesane Verwaltungsgerichtsbarkeit den Raum geschaffen, ja sogar Impulse gesetzt, die auf das Handeln der teilkirchlichen Gesetzgeber warten“¹⁴.

III. RECHTSSCHUTZ IM KIRCHLICHEN ARBEITSRECHT

Mit der Frage nach dem Rechtsschutz im kirchlichen Arbeitsrecht begeben sich auf ein Feld, das sich nicht auf das kanonische Recht beschränkt, das keine nur den Christen als Christen berührende Materie ist. Vielmehr geht es um Arbeitsverhältnisse von Katholiken und Nichtkatholiken, Getauften und Nichtgetauften, die im Dienst der Kirche stehen und mit ihr Konflikte auszutragen haben, die so einfache Rechte wie den Erhalt des Arbeitsplatzes oder so differenzierte Rechte wie die Mitwirkung in den Mitarbeitervertretungen betreffen können.

12 Ein weiteres „Versehen“ dieser Art findet sich in c. 149 § 2 CIC/1983.

13 LÜDICKE, K., Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit in Deutschland. Zur Lage 20 Jahre nach dem Beschluß der Gemeinsamen Synode: REINHARDT, H. J. F. (Hrsg.), *Theologia et Ius Canonicum*. FS HEINEMANN II. Essen 1995, 433-446. Ausführlich wird diese Thematik in der erwähnten Untersuchung von MEIER (Anm. 10) dargestellt.

14 LÜDICKE, Verwaltungsgerichtsbarkeit (Anm. 13), 440.

1. Problemklärung: Was ist im „kirchlichen Arbeitsrecht“ Staatsrecht, was Staatskirchenrecht, was Kirchenrecht ?

Die erste Crux des Themas besteht darin, daß drei Normenkomplexe hier durcheinanderlaufen und daher oft nicht differenziert genug gesehen werden. Das ist erkennbar an der Aussage des Art. 10 Abs. 1 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes¹⁵, daß die staatlichen Arbeitsgerichte für den Rechtsschutz zuständig seien, „soweit die Arbeitsverhältnisse kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dem staatlichen Recht unterliegen“. Dieser Satz wird in Verkennung der Sachlage von manchen vereinfachend als Rechtswegverweisung gelesen. Ich komme darauf zurück.

Staatsrecht im Bereich des kirchlichen Arbeitsrechtes sind alle Gesetze der Bundesrepublik Deutschland, die von der höchstrichterlichen Rechtsprechung als „für alle geltendes Gesetz“ im Sinne des Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung angesehen werden¹⁶. Als Beispiel sei vor allem das Kündigungsschutzgesetz genannt, das die Kirche dazu zwingt, Grundregeln des staatlichen Kündigungsrechtes zu beachten. Die dabei anzulegenden speziell kirchlichen Maßstäbe werfen die Frage nach dem *Staatskirchenrecht* auf. Dabei handelt es sich im Prinzip um Normen, die der Staat für den Umgang mit den Kirchen aufstellt. In diesen Bereich fällt die Freiheit vom „für alle geltenden Gesetz“ und z.B. § 118 Abs. 2 des Betriebsverfassungsgesetzes, der lautet: „Dieses Gesetz findet keine Anwendung auf Religionsgemeinschaften und ihre karitativen und erzieherischen Einrichtungen unbeschadet ihrer Rechtsform.“ Hier verfügt der Staat die Freistellung der Kirchen vom System der innerbetrieblichen Mitbestimmung durch Betriebsräte, die - das macht diese Freistellung für die Kirche so wichtig - durch eine enge Verzahnung mit den Gewerkschaften charakterisiert sind.

Was die Kirche schließlich an Regelungen erläßt, um auch ihrerseits Mitbestimmung der Dienstnehmer zu gewähren, etwa die „Mitarbeitervertretungsordnung“ (MAVO), ist *Kirchenrecht*, reines und lauterer Kirchenrecht. Ich betone das, weil darüber ziemlich falsche Vorstellungen herrschen.

¹⁵ „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ vom 22. September 1993, gemeinsamer Beschluß der deutschen Bischöfe, abgedruckt: Sekretariat der DBK (Hrsg.), „Die deutschen Bischöfe“, Heft 51.

¹⁶ Grundlegend dazu BVerfG, Beschluß des 2. Senats vom 21.9.1978 - 2 BvR 350/76, BVerfGE 42, 312-345.

2. Kollektives und individuelles Arbeitsrecht

Für die Fragen des Rechtsschutzes ist eine Unterscheidung wesentlich, nämlich die zwischen individuellem und kollektivem Arbeitsrecht. Diese beiden Bereiche werden von verschiedenen Rechtsordnungen regiert. Das Individualarbeitsrecht (Entlohnungsanspruch, Urlaubsanspruch, Kündigungsrecht usw.) folgt in seinen wichtigsten Strukturen dem staatlichen Recht, wenngleich z.B. die „Kirchliche Arbeits- und Vergütungsordnung (KAVO)“¹⁷ Kirchenrecht ist. Das kollektive Arbeitsrecht - im staatlichen Bereich handelt es sich parallel um das Tarif- und Betriebsverfassungsrecht - wird in der Kirche von kirchenrechtlichen Ordnungen gebildet, von der schon erwähnten MAVO¹⁸ und den KO-DA-Ordnungen¹⁹, weil die Kirche zur Annahme des staatlichen Tarifvertragssystems weder bereit noch verpflichtet ist.

3. Rechtsschutz auf dem Gebiet des kollektiven Arbeitsrechts

Für das kollektive Arbeitsrecht der Kirchen sind die staatlichen Gerichte nicht zuständig, da es sich um Kirchenrecht handelt. Die Frage allerdings, ob die kirchlichen Ordnungen anzuwenden sind, ob also ein Dienstgeber die in Art. 137 Abs. 3 WRV gewährte Selbständigkeit genießt, unterliegt der Beurteilung staatlicher Gerichte²⁰. Zur Lösung steht die Frage an, wie der innerkirchliche Rechtsschutz aussehen soll.

17 Z.B.: KABI Münster 1971, Art. 305, 199-211 (fortlaufend aktualisiert).

18 „Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung“ - Beschluß der Vollversammlung des Verbands der Diözesen Deutschlands vom 20. November 1995 als Muster für diözesanrechtliche Mitarbeitervertretungsordnungen, abgedruckt: Sekretariat der DBK (Hrsg.), Arbeitshilfen, Heft 128.

19 „Kommission zur Ordnung des diözesanen Arbeitsvertragsrechts“ - grundgelegt durch Beschluß der Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands vom 5. Dezember 1977, abgedruckt: Sekretariat der DBK (Hrsg.), Arbeitshilfen, Heft 16 und 16A. Das Konzept der paritätisch besetzten Kommissionen ist teils diözesan, teils regional und auf mehreren Ebenen umgesetzt und fortentwickelt worden.

20 Vgl. dazu den „Fall Goch“, BVerfG, Beschl. des 2. Senats vom 11.10.1977, 2 BvR 209/76 = BVerfGE 46, 73-120.

a. MAVO-Schlichtungsstellen²¹

Nach geltender Rechtslage sieht die MAVO in den Art. 40-42 Schlichtungsstellen und ein Schlichtungsverfahren vor. Es findet in enumerativ aufgelisteten Fällen statt, die sowohl die Rechtsstellung der Mitglieder der Mitarbeitervertretung als solcher betreffen als auch die Mitwirkungsrechte der MAV im ganzen. Die Schlichtungsstelle entscheidet durch Kammern, die aus einem Vorsitzenden mit der Befähigung zum (staatlichen²²) Richteramt bestehen, der nicht im kirchlichen Dienst stehen darf, aber katholisch sein muß, und zwei Beisitzern oder Beisitzerinnen, die jeweils die Dienstgeber- und Dienstnehmerseite repräsentieren. Die Schlichtungsstelle entscheidet mit Stimmenmehrheit durch Beschluß - und damit endet das Verfahren. Weder gibt es eine Durchsetzung der Entscheidung noch eine Überprüfung. Das ist angesichts des Rechtsschutzstandards in unserer Republik als zu wenig empfunden worden.

b. Planung kirchlicher Arbeitsgerichte

„Staatliche, allgemein-öffentliche und auch innerkirchliche Erwartungen“ nennt die Begründung zu Art. 10 GO als Anlaß für die deutschen Bischöfe anzukündigen: „Für Rechtsstreitigkeiten auf den Gebieten der kirchlichen Ordnungen für ein Arbeitsvertrags- und des Mitarbeitervertretungsrechts werden für den gerichtlichen Rechtsschutz unabhängige kirchliche Gerichte gebildet“ (Art. 10 Abs. 2 GO). Es soll also die Einhaltung des kirchlichen Rechtes für die Mitbestimmung auf überbetrieblicher (KODA) und betrieblicher Ebene (MAVO) durch Gerichte kontrolliert werden können. Angaben zur Verfassung dieser Gerichte macht die GO noch nicht. Eine vom „Verband der Diözesen Deutschlands“ (VDD) eingesetzte Arbeitsgruppe hat aber eine Beschlußvorlage erarbeitet, die von der Vollversammlung des VDD am 15. Juni 1998 im Grundsatz gebilligt und den Bischöfen zur Einreichung von Modi übergeben wurde. Es liegt damit ein Entwurf vor, der eine zweistufige Gerichtsbarkeit vorsieht: Je Diözese oder auch für mehrere Diözesen gemeinsam wird ein „Kirchliches Arbeitsgericht“ errichtet, das organisatorisch als sachlich unabhängige Kammer des Diözesengerichts verstanden wird. Als Gericht zweiter Instanz wird ein „Kirchlicher Arbeitsgerichtshof“ geschaffen, dessen Ge-

21 Für den KODA-Bereich in Nordrhein-Westfalen hat § 17a der Regional-KODA-Ordnung (eingefügt am 1.3.1994) die MAVO-Schlichtungsstelle Köln zuständig gemacht für „alle Rechtsstreitigkeiten aus dem Gebiet dieser Ordnung ... einschließlich des Wahl- und Vermittlungsverfahrensrechts“ (abgedr. z.B.: KABI Münster 1994, Art. 71). Diese Regelung wurde am 28.12.1995 verfahrensrechtlich präzisiert (abgedr. z.B.: KABI Münster 1996, Art. 96).

22 Die Ordnung (§ 40 Abs. 3 Nr. 1) sagt das nicht, sondern unterstellt es als vermeintlich selbstverständlich.

schäftsstelle beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz angesiedelt sein soll.

Das Kirchliche Arbeitsgericht ist einzige Tatsacheninstanz, während der Kirchliche Arbeitsgerichtshof im Revisionsverfahren lediglich Rechtsverletzungen im Verfahren der ersten Instanz prüft. Beide Gerichte entscheiden durch Kammern, wobei in der ersten Instanz ein „Berufsrichter“ durch zwei Beisitzer aus den Kreisen jeweils der Dienstgeber und Dienstnehmer unterstützt wird, während in der Revisionsinstanz die Kammer aus drei „Berufsrichtern“ und zwei Beisitzern besteht.

4. Individualrechtsschutz

a. Schlichtungsausschüsse ?

Für den Individualrechtsschutz, also für die Rechte des einzelnen Dienstnehmers aus seinem Arbeitsverhältnis bzw. aus seinem Arbeitsvertrag, sieht das kirchliche Recht derzeit Schlichtungsausschüsse vor. Wie Joachim EDER²³ berichtet, existieren solche Ausschüsse längst nicht in allen Bistümern, in denen die Dienstordnungen das Angehen solcher Ausschüsse verlangen, bevor ein Dienstnehmer den Weg zum staatlichen Arbeitsgericht beschreitet. Im Bistum Münster gibt es einen solchen Schlichtungsausschuß²⁴, der ähnlich zusammengesetzt ist wie die Schlichtungsstelle nach § 40 der MAVO. Die Verhandlungen des Ausschusses haben nach der Münsteraner Ordnung ein „Ergebnis“, das günstigstenfalls in der gütlichen Beilegung der Streitigkeit besteht.

Der Schlichtungsausschuß soll gerichtliche Auseinandersetzungen vermeiden helfen, kann aber die Anrufung eines staatlichen Arbeitsgerichts nicht ausschließen.

b. Staatliche Arbeitsgerichte ?

Die staatlichen Arbeitsgerichte sind, soweit Ansprüche aus dem Arbeitsverhältnis geltend gemacht werden, die sich nicht nach rein kirchlichem Recht richten, für die Entscheidung über Individual-Rechte zuständig. Das ergibt sich aus dem Anspruch des Staates, von der Kirche die Einhaltung der Grundnormen des Arbeitsrechtes zu verlangen, und damit verbunden der Justizgewährungspflicht des Staates (Art. 19 Abs. IV GG). Die Möglichkeit auch kirchlicher Arbeitnehmer, ihre von der staatlichen Rechtsordnung garantierten Rechte

²³ Tarifpartnerin Kirche (Anm. 3), 92.

²⁴ Aufgrund der „Ordnung für den kirchlichen Schlichtungsausschuß beim Bischöflichen Generalvikariat Münster zur außergerichtlichen Beilegung von Streitigkeiten aus dem Arbeitsverhältnis“ vom 26. Oktober 1989: KABI Münster 1989, Art. 216, 191-193.

vor den staatlichen Arbeitsgerichten geltend zu machen, kann die Kirche nicht ausschließen, so wie sie das „für alle geltende Gesetz“ im Sinne des Art. 137 Abs. 3 WRV nicht ausschließen kann. Jeder Arbeitnehmer wird daher, falls ihm gekündigt wird, zum Arbeitsgericht gehen, und zwar wegen der Fristenwahrung unabhängig von seiner Pflicht, den Schlichtungsausschuß einzuschalten.

Ob die staatlichen Arbeitsgerichte dagegen auch unausweichlich zuständig sind, wenn Ansprüche aus dem Individualarbeitsverhältnis geltend gemacht werden, die nicht auf staatlichem Gesetz beruhen, ist zweifelhaft. Der Entlohnungsanspruch z.B. beruht dem Grund nach möglicherweise auf zwingendem staatlichem Recht. Seine Höhe dagegen richtet sich z.B. nach der KAVO, einem kirchenrechtlichen Normwerk, das Anleihen beim Bundesangestelltentarif (BAT) macht. Die staatlichen Arbeitsgerichte judizieren in diesem Bereich nur, solange die Kirche hier keinen eigenen, den Maßstäben eines Rechtsstaates genügenden Rechtsschutz zur Verfügung stellt.

IV. SCHWIERIGKEITEN UND EINWÄNDE

Müssen die partikularkirchlichen Gerichtsbarkeiten geschaffen werden? Muß das wirklich sein? Ist angesichts abnehmender Pegelstände in den Kassen der deutschen Bistümer die Schaffung neuer Organisationen erforderlich? Was zwingt dazu, das universalkirchlich gegebene Rechtsschutzsystem für Deutschland auszuweiten? Die Gesichtspunkte sind für den Verwaltungsrechtsschutz und die Arbeitsgerichtsbarkeit sehr verschieden.

1. Verwaltungsrechtsschutz

a. Unzureichendes Beschwerdeverfahren

Ein Schutz gegenüber der kirchlichen Verwaltung ist auch derzeit gegeben, allerdings nur in der Weise der sogenannten hierarchischen Beschwerde. In verschiedenen Schritten ordnen die cc. 1732-1739 CIC die Prozedur, wenn sich jemand durch einen kirchlichen Verwaltungsakt in seinen Rechten verletzt fühlt. Diese Prozedur ist dadurch gekennzeichnet, daß der jeweilige hierarchisch übergeordnete Dienstvorgesetzte des Autors einer Verwaltungsentscheidung die Sache prüft und dann die Freiheit hat, den Verwaltungsakt zu bestätigen, ihn aufzuheben, ihn zu modifizieren oder auch einen belastenderen zu erlassen. Dabei gibt es kein von der Verwaltung unabhängiges Instrument, die Rechtmäßigkeit der Entscheidungen zu überprüfen. Erst wenn die Behördenhierarchie durchlaufen ist, also die zuständige Kongregation der römischen

Kurie entschieden hat, ist der Weg zu externer Kontrolle frei: Die Ap. Signatur wird auf entsprechende Klage hin als Verwaltungsgericht tätig. Die Hoffnung Betroffener, auf diesem langen Weg und letztlich vor einem päpstlichen Gericht Recht zu bekommen, wird übernatürlicher Kräfte bedürfen, um dieses System als einen ausreichenden Rechtsschutz zu empfinden. Ob abgesehen von der kaum vielversprechenden Verfahrensweise überhaupt ein Bedarf an richtlicher Überprüfung des kirchlichen Verwaltungshandelns besteht, kann statistisch nicht belegt werden. Es ist jedoch signifikant, daß die katholische Kirche zwar als verrechtlicht, aber doch wohl kaum als Garantin des Rechtes verstanden wird, wenn eine unabhängige Gerichtsbarkeit zum Schutz subjektiver Rechte in ihr praktisch fehlt.

b. Einwand: Hierarchisches Prinzip

Das verständliche Unbehagen der kirchlichen Autoritätsträger, ihre Verwaltung (und damit letztlich ihren eigenen Verantwortungsbereich) einer gerichtlichen Kontrolle zu unterwerfen, hat sich im Zusammenhang der Codex-Reform in dem Argument artikuliert, daß der Bischof doch seinem Diözesangericht hierarchisch übergeordnet sei und deswegen nicht von diesem judiziert werden könne. Das sah die Codex-Reform-Kommission offenbar nicht so, da sie eben gerade die Dekrete des Bischofs zum Gegenstand der diözesangerichtlichen Kontrolle machte. Das Argument liegt auch neben der Sache: Beachtung des Rechtes ist keine Frage der Hierarchie. Solange ein Gesetz gilt, ist jedes Glied der katholischen Kirche, das davon betroffen ist, zu seiner Beachtung verpflichtet. Der Richter vertritt das Gesetz, nicht eine der hierarchischen Stufen, wie die Verwaltungsorganisation sie kennt.

c. Verhältnis zur römischen Verwaltungsrechtsprechung ?

Die Planung einer deutschen Verwaltungsgerichtsbarkeit sieht vor, daß die Apostolische Signatur nur „nach Maßgabe der von ihr erlassenen Normen“ angerufen werden kann (§ 101 Abs. 1 KVGO). Damit hat der Ap. Stuhl es in der Hand, wieweit er gegenüber Urteilen der regionalen Verwaltungsgerichtsbarkeit Rechtsschutz gewähren will. Dem Projekt einer solchen Verwaltungsgerichtsbarkeit steht die Kurie jedenfalls positiv gegenüber, wie in vielen Gesprächen immer wieder deutlich wurde. Eine Genehmigung der entsprechenden Projekte kann daher erwartet werden.

d. Welche Prozeßordnung, welches Personal ?

Für Verfahren in Verwaltungsstreitsachen gibt es keine festgelegte Prozeßordnung. Zu dem Projekt einer deutschen Verwaltungsgerichtsbarkeit gehört daher auch der Entwurf von Verfahrensnormen, die den speziellen Fragestellungen angepaßt sind, die sich aus dem Prozeßgegenstand ergeben. Wieweit der Ap. Stuhl bereit sein wird, bei der Qualifikation der Richter von den Regeln des CIC abzuweichen und z.B. die Quote der Laien zu erhöhen - was wegen der Kenntnisse des Verwaltungsrechts sinnvoll sein dürfte -, wird man abwarten müssen.

2. Arbeitsrechtsschutz

a. Wieviel Rechtsschutz im Arbeitsrecht existiert schon ?

Was den Arbeitsrechtsschutz angeht, ist offenkundig, daß die Schlichtungsstellen nach § 40 der MAVO auch von den deutschen Bischöfen als unzureichend zur Rechtssicherung im Bereich des kollektiven Arbeitsrechts empfunden werden. Von daher ist es zu begrüßen, daß der Weg zur KAGO, der kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung tatsächlich beschritten und auch zuende gegangen werden wird.

Bezüglich des Individualrechtsschutzes im Arbeitsrecht sind die teilweise existierenden Schlichtungsausschüsse nicht mehr als ein Instrument der Streitvermeidung. Zur streitigen Entscheidung sind sie nicht berufen und nicht fähig. Hier bedarf es durchaus gerichtlicher Instanzen.

Es fragt sich allerdings, ob diese überhaupt geschaffen werden müssen oder nicht vielmehr bereits existieren. Vor wenigen Monaten hat das Erzbischöfliche Offizialat Köln ein Dekret erlassen, mit dem es die Klage eines kirchlichen Mitarbeiters als unzulässig abgewiesen hat, der einen besoldungsrechtlichen Anspruch mithilfe eines *processus contentiosus ordinarius* durchsetzen wollte. Die Begründung der Zurückweisung lautete, daß Art. 10 Abs. 1 GO die staatlichen Arbeitsgerichte für zuständig erkläre und daher der Weg zu kirchlichen Gerichten verschlossen sei.

Diese Entscheidung liegt aus mehreren Gründen neben der Sache:

- Das kanonische Recht garantiert durch die cc. 221 § 1, 1476 und 1491 CIC die Durchsetzbarkeit jeden Rechtes innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung durch die zuständigen kirchlichen Instanzen. Ein Besoldungsanspruch beruht auf kirchlichem Recht (KAVO) im Rahmen eines zwischen kirchlichen Partnern geschlossenen Vertrages.

- Abgesehen davon, daß die Kirche gar nicht in der Lage ist, ihre eigenen Rechtsgewährungspflichten anderen Institutionen (wie hier dem Staat) ohne deren Zustimmung zu übertragen²⁵, könnte das staatliche Arbeitsgericht das Tätigwerden ablehnen, weil der Anspruch nicht aus staatlichem, sondern aus kirchlichem Recht erwächst.
- Art. 10 Abs. 1 GO kann schon deswegen keine Rechtswegverweisung sein, weil die Bischöfe gar nicht in der Lage sind, von Prozeßrechtsnormen, darunter der grundlegenden Justizgewährungspflicht durch kirchliche Gerichte, Ausnahmen anzuordnen. Der genannte Artikel erkennt lediglich an, daß der Staat dort, wo er die Beachtung seines „für alle geltenden Gesetzes“ auch von den Kirchen verlangt, dessen Einhaltung durch seine Gerichte garantiert.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Bereits aufgrund des Codex Iuris Canonici sind die kirchlichen Gerichte dazu verpflichtet, Streitigkeiten über subjektive Rechte aus kirchlichem Arbeitsrecht gerichtlich zu entscheiden.

b. Individualrechtsstreitigkeiten vor den heutigen Offizialaten ?

Es ist sicher kein Angriff auf die heute an den kirchlichen Gerichten tätigen Fachleute, wenn ich sage, daß sie für die Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten aus kirchlichen Arbeitsverhältnissen nicht vorbereitet sind. Wenn also auch festzuhalten ist, daß Klagen bei den Offizialaten zulässig sind und behandelt werden müssen, ist doch erlaubt zu sagen, daß die heutigen kirchlichen Gerichte in erhebliche Bedrängnis kämen. Das Projekt der KAGO will daher Spezialkammern schaffen, die mit anders qualifizierten Personen besetzt nach einer besonderen Verfahrensordnung vorgehen.

Die Schaffung der kirchlichen Arbeitsgerichtsbarkeit, wie sie im Entwurf vorliegt, ist also ein notwendiger Schritt in die richtige Richtung, doch greift er zu kurz. Er versucht nämlich - übereinstimmend mit Art. 10 GO - zu verschleiern, daß zwischen dem Bereich der staatlichen Rechtsschutzgewährung und der Zuständigkeit der künftigen Gerichtsbarkeit ein Loch klafft, das in die (ausschließliche) Zuständigkeit der Kirche fällt. In diesem stecken die kirchen-

²⁵ Das verkennt A. THIEL, wenn er behauptet, nach Art. 10 Abs. 1 GO seien die staatlichen Arbeitsgerichte zuständig, „soweit mit einem Mitarbeiter oder einer Mitarbeiterin im kirchlichen Dienst ein Arbeitsverhältnis besteht“. Vergütungsansprüche unterlägen der staatlichen Rechtsprechung (unter Verweis auf § 2 Abs. 1 Nr. 3a ArbGG), was aus kirchlicher Sicht aus den cc. 1290 und 22 CIC folge. Hier sind alle angezogenen Normen falsch gelesen: Art. 10 Abs. 1 *erkennt* die staatliche Gerichtsbarkeit über kirchliche Arbeitsverhältnisse *an, soweit sie staatlichem Recht unterliegen*. C. 1290 verlangt die Anwendung staatlichen Rechtes *in der Kirche*, nicht durch den Staat, was durch c. 22 exakt bestätigt wird: Die staatlichen Gesetze sind, soweit betroffen, *im kirchlichen Recht* gleichsinnig zu beachten!

rechtlich begründeten subjektiven Rechte der Partner des Arbeitsverhältnisses. Man kann dieses Loch nicht den Offizialaten in ihrer heutigen Gestalt überlassen. Es wird aber vielleicht geschlossen werden, wenn die neuen Kammern sich eingearbeitet und bewährt haben, oder wenn Klagen wie die in Köln abgewiesene in größerer Zahl bei den Offizialaten vorgelegt werden und damit der Druck auf den Gesetzgeber wächst.

3. Gemeinsames Problem: Das Geld

Die Sorge, die im Hintergrund der Beratungen über die partikularrechtlichen Gerichtsbarkeiten steht, ist finanzieller Art: Kann es sich die deutsche Kirche leisten, in der Situation rückläufiger Steuereinnahmen neue Organisationen aufzubauen, neue Apparate zu schaffen, Personal anzustellen?

Sparsamkeit wird das Gebot der Stunde sein. Da sowohl die KVGO als auch die KAGO Spielräume für die Organisationsgröße bieten, kann man klein anfangen: jeweils mit Regionalgerichten und dem Obergericht. Dabei wird minimal ein erstinstanzliches Gericht gebraucht, und dann kann der Arbeitsanfall die erforderlichen Erweiterungen bestimmen. Die organisatorische Anbindung der Geschäftsstellen an die bestehenden Kirchengerichte macht einen geringen Aufwand möglich.

Offen ist die Frage nach der realen Inanspruchnahme der Gerichte. Sie haben eine befriedende Funktion nicht nur dadurch, daß sie Streitigkeiten entscheiden, sondern bereits im Vorfeld durch Beilegung von Auseinandersetzungen. Und man soll auch nicht verkennen, daß die Existenz einer Rechtskontrollinstanz Einfluß nimmt auf die Verhaltensweise der Beteiligten bereits innerhalb des Arbeitsverhältnisses bzw. im Verwaltungsverfahren. Niemand möchte mit seiner Entscheidung vor Gericht landen, da wird manches besser überlegt und mancher Konflikt vermieden werden.

SCHLUSS

Die Schaffung partikularrechtlicher Instanzen und Verfahren zur Verbesserung des innerkirchlichen Rechtsschutzes in Deutschland verlangt zweifellos eine Anstrengung aller Beteiligten, der Verantwortungsträger wie der Fachleute. Es steht der deutschen Kirche aber sehr gut zu Gesicht, dem Verlangen ihrer Mitglieder nach einem Rechtsschutz, der den Maßstäben der Rechtsstaatlichkeit genügt, entgegenzukommen und, zumal sie sich wie kaum ein anderes Land kirchliche Apparate leistet, vorbildhaft darin voranzugehen, diese Apparate zu rechtskonformem Wirken anzuhalten. Die Existenz einer riesigen Zahl kirchli-

cher Arbeitnehmer erzwingt geradezu, das materielle Arbeitsrecht und seinen Schutz nicht dem Staat zu überlassen. Wenn die Kirche weiterhin Wert darauf legt, daß im Kirchendienst anders gedient wird als in rein profanen Arbeitsverhältnissen, dann kann die Schaffung der genannten Gerichte zur Stabilisierung dieses Anliegens einen entscheidenden Beitrag leisten.

KOMPATIBILITÄT VON KLAGEGRÜNDEN IM KIRCHLICHEN EHENICHTIGKEITSPROZESS

von Helmuth Pree

I. DIE FRAGESTELLUNG IM PROZESSUALEN KONTEXT

Die *formula dubii* darf nicht nur danach fragen, ob die Nichtigkeit einer Ehe im vorliegenden Fall feststeht, sondern muß auch angeben, aus welchem Grund oder welchen Gründen die Gültigkeit der Ehe angefochten wird (c. 1677 § 3 CIC); mit anderen Worten: Für die Identifizierung des Streitgegenstandes zwischen bestimmten Partnern, der sogenannten *controversiae termini* (c. 1513 § 1 CIC), genügt nicht die Benennung des *petitum*, sondern es bedarf auch der Angabe der *causae petendi* im einzelnen, im Ehenichtigkeitsprozeß mithin der einzelnen *capita nullitatis*¹. Nicht nur die Änderung des *petitum*, sondern auch der *causa petendi* bedeutet eine Änderung der *actio*: *Tot causae quot capita, tot actiones, tot iudicia diversa*². Die Festlegung der *controversiae termini* in der *litis contestatio* durch richterliches Dekret³ hat für den ge-

¹ Ausführlich dazu COLANTONIO, R., *La litis contestatio*: AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*. Città del Vaticano ²1994, 491-538, 512.

In Ehenichtigkeitsverfahren sind die *causae petendi* die einzelnen *capita nullitatis*; es bildet jedes die Nichtigkeit der Ehe hervorrufende *factum iuridicum* eine eigene *causa petendi*: „*Quare tot sunt causae petendi quot facta, quae matrimonium nullum efficiunt*“; STANKIEWICZ, A., *De relatione inter libellum litis introductorium et actionem in iure canonico*: *MonEcll* 112 (1987) 512-537, 532; vgl. auch VILLEGGIANTE, S., *La conformità equivalente delle sentenze affermative nel processo canonico di nullità matrimoniale*: *MonEcll* 123 (1998) 295-377, 370.

² Vgl. VILLEGGIANTE, *La conformità* (Anm. 1), 302 unter Bezugnahme auf ROBERTI.

³ Inhaltliche Grundlage für diese Festsetzung ist der in der Klageschrift und ggf. nach weiteren Erhebungen gemäß c. 1677 § 2 und § 4 CIC ermittelte Sachverhalt mit dem entsprechenden Klagebegehren. Gemäß c. 1504,2° CIC muß die prozeßeinleitende Klageschrift *indicare quo iure innitatur actor et generatim saltem quibus factis et probationibus ad evincenda ea quae asseruntur*. Damit ist nicht verlangt, daß die klagende Partei die *capita nullitatis* kirchenrechtlich präzise zu benennen und zu strukturieren weiß. „*Animadvertunt quoque Patres iudicum esse speciem seu nomen iuris tribuere factis, ab alterutra vel ab utraque parte allatis, si actor seu actrix id non praestiterit, aut verum non tribuerit. Ex praemissis consequitur Iudices posse matrimonium nullum declarare ob simulationem totalem, etiamsi partes id nullitatis accussarent ob exclusum bonum sacramenti, et versa vice. Nec desunt casus, in quibus matrimonium*

samten Prozeßverlauf richtungweisende Bedeutung und ist in vielerlei Hinsicht von Relevanz:

- für das *ius defensionis*⁴ der anderen Prozeßpartei(en); daher müssen die einzelnen Klagegründe den Prozeßparteien mitgeteilt werden, welche dagegen Einwendungen erheben können (vgl. cc. 513 §§ 2 und 3; 1677 §§ 2-4 CIC; ebenso vor der Rota: Art. 57 § 2 Normae R. Rotae⁵);

- Die einmal festgelegten Streitpunkte (*controversiae termini*) können nicht mehr gültig abgeändert werden, *nisi novo decreto, ex gravi causa, ad instantiam partis et auditis reliquis partibus earumque rationibus perpensis* (c. 1514 CIC)⁶. Die *formula dubii* determiniert damit das Beweisverfahren, speziell die Beweisthemen⁷. Diese Vorschrift ist durch c. 1620,4° CIC (fehlende *petitio iudicialis* gemäß c. 1501 CIC) mit der unheilbaren Nichtigkeit sanktioniert⁸, und wohl auch durch c. 1620,7° CIC im Falle der nicht (rechtzeitig) erfolgten Mitteilung an die andere Prozeßpartei⁹;

- Das Urteil muß den Rechtsstreit entscheiden *data singulis dubiis congrua responsione* (c. 1611,1° CIC), d.h. in Ehenichtigkeitsverfahren: Es muß über

nullum declarari possit ob simulationem totalem, etsi ob exclusum bonum fidei nullitatis accusatum. Aliis verbis ratio habenda est factorum, quae partes attulerint, atque comprobaverint, non nominum iuris, quae tribuerint“ (RR 13.5.1964 c. De Jorio: Dec. 55 [1973] 353f).

Dies entspricht dem Grundsatz *iura novit curia* bzw. *Da mihi facta et dabo tibi ius*: vgl. VILLEGGIANTE, La conformità (Anm. 1), 298f; LLOBELL, J., Processo canonico ordinario: Digesto 4XV (1997) 15-37, 32. Zur Wichtigkeit der *formula dubii* vgl. MADERO, L., Incidencias y orden procesal en la pluralidad de „capita nullitatis“: IusCan 23 (1983) 149-165, passim.

4 Vgl. COLANTONIO, La litis contestatio (Anm. 1), 505, 512f, 536-538.

5 Romanae Rotae Tribunalis Normae: AAS 86 (1994) 508-540.

6 Vgl. LÜDICKE, K., Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Essen 1994, 129-131.

7 J. J. GARCÍA FAILDE weist darauf hin, daß diese in der CIC-Revision umstrittene Festlegung (vgl. Communicationes 11 [1979] 261f) so sehr sie einer geordneten und zielgerichteten *instructio causae* dienlich ist, gleichwohl die Gefahr eines ungerechten Urteils in sich bergen kann, da dieses nur über die *obiecta controversiae* gemäß der *formula dubii* absprechen darf: Nuevo derecho procesal canónico. Estudio sistematico-analítico comparado. Salamanca ²1992, 102f.

8 ARROBA CONDE, M. J., Diritto processuale canonico. Roma ²1993, 322.

9 Als Änderung gilt nicht eine sogenannte *superveniens causae determinatio* durch die Appellationsinstanz, und zwar die Einführung eines neuen *caput nullitatis* unter der Voraussetzung, daß dieses in Wahrheit als bereits im Sachverhalt von Anfang an enthalten anzusehen ist, so daß es sich lediglich um eine Änderung im „*nomen iuris*“ (nicht im Sachverhalt selbst) handle: STANKIEWICZ, De relatione (Anm. 1), 533f.

jedes einzelne *caput nullitatis* in entsprechender Weise abgesprochen werden¹⁰; außerdem muß es die Begründung des Urteilstenors *in facto et in iure* darlegen (c. 1611,3° CIC). Die Begründung ist wenigstens in ihrer Substanz integrativer Bestandteil der *pars dispositiva*¹¹. Sind Tatbestände miteinander inkompatibel, können sie nicht zugleich affirmativ entschieden werden.

Die Verletzung des Entsprechungsgebotes im Verhältnis zwischen Urteil und Streitfestlegungsdekret ist nachhaltig sanktioniert¹²:

10 So auch vor der Rota: „*Pars sententiae dispositiva singulis dubiis respondeat ...*“; Art. 99 Romanae Rotae Tribunalis Normae (Anm. 5).

11 Diesbezüglich von bleibender Gültigkeit: RR 5.8.1950 c. Felici (Dec. 42 [1950] 541-545, 542): „*Substantia autem sententiae non solum ex nudis partis dispositivae verbis eruenda est, sed etiam ex substantia partis motivae, quae dispositivam cum induxerit, eandem complet, perficit et absolvit. Quo fit ut iudicatum, in quo duae vel plures sententiae inveniantur conformes, afficiatur ex parte dispositiva sententiae et motivis disponendi in sua substantia consideratis, quae sint eiusdem partis dispositivae praesuppositum necessarium et logicum. Neque aliter dixeris, si Iudex tenetur suam dare sententiam non pro arbitrio sed ob adamussim perpensas iuris factique rationes, et ideo sententia, non minus quam lex, non nudis tantum verbis sed ipsa quoque ratione constat eam ferentis.*“ Diese Aussage wurde im Hinblick auf die Beurteilung der *conformitas* formuliert.

12 Vgl. LLOBELL, J., *Processo canonico ordinario* (Anm. 3), 32; DERS., *Note sulla congruenza e la conformità delle sentenze di nullità del matrimonio: IusEccI 2* (1990) 543-564; STANKIEWICZ, A., *De nullitate sententiae „ultra petita“ prolatae: Per 70* (1981) 221-235; COLANTONIO, *La litis contestatio* (Anm. 1), 512 Anm. 138 sowie 528-536; MENDONÇA, A., *Practical Aspects of Using Multiple Grounds in Formal Marriage Nullity Cases: StCan 30* (1996) 87-116, 103-111.

Als Nichtentsprechung mit Ungültigkeitsfolge gilt jedoch nicht, wenn das Urteil über solche Streitpunkte entscheidet, die in der Klage virtuell bereits enthalten sind: „*Sed affirmari non potest, sententiam mutare rem petitam vel causam petendi, quando decedit de eis, quae virtualiter in petitione continentur*“ (RR 24.4.1982 c. Di Felice: zitiert bei COLANTONIO, *La litis contestatio* [Anm. 1], 512 Anm. 138). Dies kann jedoch trotz des Prinzips *iura novit curia* nur insoweit als gerechtfertigt angesehen werden, als das *ius defensionis* keiner Partei verletzt wird (vgl. c. 1514 CIC) und die Sachverhaltsidentität (Identität des *factum iuridicum*; siehe Anm. 23) derart ist, daß die bis ins Detail identischen Sachverhaltselemente unterschiedlicher rechtlicher Bewertung (Subsumption) zugänglich sind, unabhängig davon, ob die verschiedenen Tatbestände miteinander kompatibel sind oder nicht - wie etwa, wenn ein Ehemann sich für 3 Monate verhehelichen will: Dies kann bewertet werden als Totalsimulation, als Ausschluß der *indissolubilitas* oder als Ausschluß des Wesenselementes *consortium permanens*; (vgl. VILLEGIANTE, *La conformità* [Anm. 1], 370f unter Bezug auf RR 26.2.1987 c. Stankiewicz) -, nicht jedoch dann, wenn für den neuen Nichtigkeitsgrund wenigstens zum Teil andere Sachverhaltsmomente herangezogen werden müssen als für den in der *formula dubii* genannten.

Außerdem wird die auf Antrag des Klägers vom Richter vorgenommene Reduzierung des *petitum* durch Herausnahme eines oder mehrerer *capita nullitatis* nicht unter die

- a) Bewegt sich das Urteil insgesamt *extra petita partium*, leidet es an unheilbarer Nichtigkeit gemäß c. 1620,8° CIC;
- b) Im Falle des *ultra petitum* sind (nur) die über die Streitfestlegung hinausgehenden Entscheidungspunkte nichtig¹³;
- c) Besteht die Nichtentsprechung des Urteils gegenüber der *formula dubii* darin, daß das Urteil nicht alle Streitpunkte entscheidet (*infra petita*), so greift die Nichtigkeitssanktion nicht ein¹⁴.

- Wird in der Appellationsinstanz ein neues *caput nullitatis* zugelassen, ist es erstinstanzlich zu behandeln (c. 1683 CIC)¹⁵. Von diesem besonderen Fall abgesehen, muß auch in der zweiten Instanz die *formula dubii* direkt der *pars dispositiva* des angefochtenen Urteils entsprechen und damit der *formula dubii* der Vorinstanz (c. 1639 § 1 CIC) - für andere *dubia* wäre das Gericht absolut unzuständig, da es in zweiter Instanz tätig würde, obgleich es sich um eine erstinstanzliche Angelegenheit handelte¹⁶.

- Die Möglichkeit, in der Appellationsinstanz eine Bestätigung im Sinne der *conformitas sententiarum* und damit Quasi-Rechtskraft und Vollstreckbarkeit zu erlangen (vgl. cc. 1644; 1684; vgl. c. 1643 CIC), wird durch die festgelegten *capita nullitatis* vordeterminiert; denn das Konzept der *duplex sententia conformis* basiert auf der Identität aller drei Elemente der *actio: inter easdem partes, de eodem petito, ex eadem causa petendi* (c. 1641,1° CIC). Da jedes *caput nullitatis* grundsätzlich eine selbständige *causa petendi* und damit eine eigene *actio* bildet, genügt die Identität in einem einzigen *caput nullitatis* für die Herbeiführung der Rechtsfolge der Urteilskonformität. Das einzelne *caput nullitatis* ist dabei zu verstehen nicht als die abstrakte gesetzliche Norm allein, welche den betreffenden Nichtigkeitsgrund regelt, sondern als diese Norm in Anwendung auf den Sachverhalt, mit anderen Worten: als *factum iuridicum*, das für sich alleine genommen und unabhängig von allfälligen weiteren Nichtigkeitsgründen die Ungültigkeit der Ehe bewirkt, so daß *petitum* (Nichtigkeit

Nichtigkeitssanktion des c. 1514 fallen, da diese Maßnahme eine Begünstigung der Gegenpartei darstellt: Vgl. COLANTONIO, La litis contestatio (Anm. 1), 521 Anm. 196. Zu den möglichen Problemen aus der beschränkten Änderungsmöglichkeit: LEDERHILGER, S. J., Theorie und prozeßökonomische Praxis von „subordinate“ angeführten Klagegründen im Ehenichtigkeitsverfahren: PUZA, R. / WEISS, A. (Hrsg.), Iustitiae in caritate. FS RÖSSLER. Frankfurt a.M. 1997, 353-369, 356-359.

13 Vgl. RR 5.12.1992 c. Bruno: DirEccl 105 (1994) II, 3-7.

14 Vgl. RJ 37 VI°: „*Utile non debet per inutile vitari.*“

15 Vgl. Art. 55 § 2 und Art. 57 Romanae Rotae Tribunalis Normae (Anm. 5).

16 Vgl. ARROBA CONDE, Diritto processuale canonico (Anm. 8), 323.

der konkreten Ehe) und *causa petendi* (Verwirklichung eines Nichtigkeitstatbestandes im konkreten Sachverhalt) eine Einheit bilden¹⁷.

Da ein und dasselbe *petitum* (hier: Nichtigerklärung der Ehe) - je nach Sachverhalt - auf mehrere *causae petendi* (*capita nullitatis*) gestützt werden kann, und da das Gesetz dem Kläger ausdrücklich zugesteht, einen bestimmten Prozeßgegner in derselben Sache zugleich mit mehreren Klagen, welche jedoch einander nicht widersprechen dürfen und soweit die Zuständigkeit des angegangenen Tribunals nicht überschritten wird (c. 1493 CIC)¹⁸, zu belangen, soll im folgenden der Tragweite des Tatbestandsmerkmals *quae tamen inter se non confligant* nachgegangen werden. Zunächst soll auf *begrifflicher* Ebene zu klären versucht werden, welche *actiones* bzw. *capita nullitatis* kumulierbar (d.h. miteinander kompatibel) sind (II.); schließlich sollen im III. und letzten Abschnitt Kriterien für die Beantwortung dieser Frage an Hand ausgewählter Beispiele vorgelegt werden.

Ausgeklammert bleiben Inkompatibilitätsfragen, die sich nicht aus dem Verhältnis der *causae petendi* zueinander, sondern aus der Verschiedenheit des *petitum* ergeben, wie im Falle von Ehenichtigkeitsklage einerseits und Bitte um Ehelösung wegen Nichtvollzugs oder in Anwendung des *favor fidei* andererseits - zumal in solchen Konstellationen zumeist ohnedies die Zuständigkeit des Gerichts überschritten wird.

II. DIE KUMULIERBARKEIT (KOMPATIBILITÄT) UND DIE NICHKUMULIERBARKEIT (INKOMPATIBILITÄT) VON KLAGEGRÜNDEN (EHENICHTIGKEITSGRÜNDEN) ALS RECHTLICHES PHÄNOMEN

1) Die rechtliche Grundlage der Kumulierbarkeit

Rechtsgrundlage der Kumulierbarkeit und zugleich ihre Grenze ist die Regelung der *conexio causarum*, die sich einerseits im Titel über die Zuständigkeit

¹⁷ Vgl. VILLEGIANTE, *La conformità* (Anm. 1), 370; LLOBELL, *Processo canonico ordinario* (Anm. 3), 33; MCGRATH, A., *Conformity of Sentence*: StCan 27 (1993) 5-22; MONETA, P., *La nuova trattazione della causa matrimoniale*: IusEccl 3 (1991) 488-495.

¹⁸ „*Actor pluribus simul actionibus, quae tamen inter se non confligant, sive de eadem re sive de diversis, aliquem convenire potest, si aditi tribunalis competentiam non egre-diantur*“ (c. 1493 CIC); vgl. DE DIEGO-LORA, C., C. 1493: *Comentario Exégetico al Código de Derecho Canónico*, IV/1. Pamplona 1996, 1102-1108.

der Gerichte (c. 1414 CIC) und andererseits im Titel über die Klagen und Einreden (c. 1493 CIC) findet. Auf Grund des Sachzusammenhanges (*ratione connexionis*) sind von ein und demselben Gericht und im selben Verfahren Sachen, die miteinander zusammenhängen (*causae inter se conexas*) zu entscheiden (*cognoscendae sunt*), sofern dem nicht eine Gesetzesvorschrift entgegensteht (c. 1414 CIC). Der Kläger kann jemanden zugleich mit mehreren Klagen, die aber einander nicht widersprechen dürfen (*quae tamen inter se non confligant*), gerichtlich belangen, sei es in derselben Angelegenheit oder in verschiedenen Sachen, soweit die Zuständigkeit des angegangenen Gerichtes nicht überschritten wird (c. 1493 CIC). *Conexio* liegt vor, wenn mehrere *actiones* ein oder zwei der drei eine Klage identifizierenden Elemente gemeinsam haben: *partes*, *petitum*, *causa petendi*. Die Identität der Parteien alleine bewirkt freilich noch keine *conexio causarum*, sondern nur die Gemeinsamkeit eines der beiden objektiven Elemente (*petitum* und *causa petendi*). Während c. 1414 CIC einzig und allein die *objektive conexio* betrifft (dasselbe *petitum* und/oder dieselbe *causa petendi*), haben cc. 1493f. CIC die *subjektive conexio* (Identität der Parteien) zum Gegenstand¹⁹.

In den Ehenichtigkeitsfällen ist das Problem der Klagegrundkompatibilität der *conexio subiectiva* zuzuordnen, wobei überdies das *petitum* (erstrebte Nichtigerklärung der Ehe) identisch ist und lediglich die *causae petendi* (*capita nullitatis*) mehrere sein können. Dabei bildet jede *causa petendi* eine eigene *actio* (vgl. c. 1677 § 3 CIC), welche ausschlaggebend ist für das Erreichen der Urteilskonformität im Sinne von cc. 1641,1°; 1644,1°; 1683f. CIC²⁰. Die mit den Worten *inter se non confligant* umschriebene Einschränkung der Kumulierbarkeit von Klagegründen bedarf näherer Untersuchung. Dabei sollen zunächst der von dieser Anordnung betroffene Gegenstand sowie das mit den zitierten Worten angedeutete materielle Verhältnis der zu vergleichenden Größen untersucht werden.

2) Der Gegenstand

Auf welche Größen bezieht sich das mit *Kompatibilität/Inkompatibilität* (*inter se non confligant*) angesprochene Verhältnis? Dürfen sich die *causae petendi*

¹⁹ Vgl. LLOBELL, J., C. 1414: Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, IV/1. Pamplona 1996, 737-743, 739; LÜDICKE, MKCIC 1414; GARCÍA FAÍLDE, Nuevo derecho procesual canónico (Anm. 7), 31-36.

²⁰ Während die klägerische Seite bei ihrem Klagevorbringen durch die zitierte Einschränkung „*quae tamen inter se non confligant*“ gebunden ist, kann sich der Prozeßgegner auch einander widersprechender Einreden (*exceptiones*) bedienen: LÜDICKE, MKCIC 1493, 5.

nicht widersprechen oder die *petita* oder beide? Muß der Richter die fraglichen Normtatbestände vergleichen oder (auch) die Sachverhalte? C. 1493 CIC bezieht die zitierte Einschränkung auf die *actiones*: Diese dürfen nicht miteinander in Widerstreit liegen. Folgt man K. LÜDICKE, so geht es bei den *actiones* im Sinne des c. 1493 CIC nicht um die prozessualen *actiones*, sondern um materiell-rechtliche Ansprüche; LÜDICKE begründet diese Auffassung mit der früheren Struktur des Titels über Klagen und Einreden, wo die dort geregelten Klagen (wie *actio possessoria*, *petitoria* usw.) „nicht rein formale Instrumente zur Rechtsdurchsetzung, sondern bereits materiell gefüllte, typisierte Instrumente zur Durchsetzung bestimmter Ansprüche“ gewesen seien²¹. Als Beispiel für eine unmögliche Kumulierung führt er an: Feststellung der Nichtigkeit der Erstehe wegen Formmangels einerseits, Feststellung der Nichtigkeit der Zweitehe wegen *impedimentum ligaminis* andererseits. Die Auslegung durch LÜDICKE scheint jedoch nach den Interpretationsregeln des c. 17 CIC als nicht gedeckt. Auch der Rückgriff auf die frühere Systematik überzeugt nicht. Meines Erachtens handelt es sich in den *actiones* des c. 1493 CIC um die auf Grund ihres Sachzusammenhanges kumulierbaren prozeßrechtlichen *actiones*, denen der ganze Titel gewidmet ist. Daß einer solchen *actio* ein *ius substantivum* zugrunde liegt bzw. liegen kann, ist selbstverständlich vorausgesetzt und artikuliert sich in den jeweiligen *petita* und *causae petendi*. Da die alten *actiones possessoriae*, *petitoriae* etc. nicht mehr Eingang in den CIC/1983 gefunden haben, stellen sie in diesem auch keine auslegungsrelevante Bezugsgröße mehr dar. Die Bestimmungen des CIC/1983 sind im neuen Kontext zu interpretieren. C. 1493 CIC regelt folglich die Kumulierbarkeit prozessualer *actiones* mit den drei Elementen *partes*, *petitum*, *causae petendi*. Der von LÜDICKE angeführte Fall ist kein taugliches Beispiel im Sinne des c. 1493 CIC, da keines der drei die *actio* individualisierenden Elemente identisch ist (und es sich folglich um keinen Fall einer möglichen Kumulation handelt): Die *partes* sind verschieden, wobei es sich um zwei aufeinanderfolgende Ehen handelt; die *petita* sind verschieden, da es sich um die Nichtigerklärung einerseits der Erstehe, andererseits der Zweitehe handelt; auch die *causae petendi* sind nicht deckungsgleich.

Im Rahmen eines Ehenichtigkeitsprozesses zwischen bestimmten Partnern (d.h. *eadem partes*, *idem petitum*) reduziert sich die Kompatibilitätsfrage auf das Verhältnis verschiedener *causae petendi* zueinander, d.h. konkret auf das Verhältnis der Normtatbestände der *capita nullitatis*. Dies läßt sich präzisieren: Es empfiehlt sich, bei jeder Rechtsnorm folgende drei Ebenen zu unterscheiden - den *Normtext*, den *Normbereich* (Anwendungsbereich im Sinne aller potentiell subsumierbaren Fälle) und das *materielle Substrat* (Normzweck, geschützte Rechtsgüter). Für die Verhältnisbestimmung verschiedener Normen zueinander

21 LÜDICKE, MKCIC 1493, 2 und 3.

ist der Normbereich die entscheidende Bezugsgröße. Demgegenüber ist der Sachverhalt, so wie er zum Zeitpunkt der Abfassung der *formula dubii* vorläufig zutage tritt, für die gegenständliche Frage nicht direkt von Belang. Das wird z.B. immer dann übersehen, wenn die Kompatibilität bestimmter Nichtigkeitsgründe mit *conditio* u.a. danach beurteilt wird, ob die Bedingung erfüllt ist oder nicht.

Enthält eine Norm mehrere *alternative* Tatbestände, wie z.B. c. 1101 § 2 CIC, so ist die Inkompatibilitätsprüfung für jeden Normtatbestand (soweit er für den anstehenden Fall überhaupt in Betracht kommt) eigens vorzunehmen. Beispielsweise ist eine bestimmte Partialsimulation mit *metus gravis* kompatibel, nicht jedoch eine Totalsimulation (Beispiele unten III.).

3) Das logisch-begriffliche Verhältnis (in-)kompatibler Normbereiche

Normbereiche (der einzelnen *capita nullitatis*) können:

(1) einander nicht berühren; dann sind sie unabhängig voneinander und können in dem selben Verfahren nebeneinander gleichwertig (zugleich) geltend gemacht werden; Bsp.: *disparitas cultus*-Simulation; Formmangel-*conditio*.

(2) einander überlagern; eine exakte Abgrenzung ist dann nicht möglich. Solche Tatbestände schließen einander nicht aus²²; Bsp.: c. 1089 - c. 1103 CIC; c. 1084 - c. 1095,3° CIC (wenn es sich um einen Fall psychisch bedingter Beischlafsunfähigkeit handelt); willensbestimmender Irrtum bezüglich *indissolubilitas* (c. 1099 CIC) - Ausschluß der Unauflöslichkeit (c. 1101 § 2 CIC).

(3) einander auch so gegenüberstehen, daß das Vorliegen des einen *caput nullitatis* das Vorliegen eines bestimmten anderen absorbiert: z.B. absorbiert Totalsimulation jede Form der Partialsimulation; eine gesetzte Resolutivbedingung dürfte die *exclusio indissolubilitatis* absorbieren: Wird die Resolutivbedingung positiv entschieden, so ist damit *eo ipso* der darin enthaltene Ausschluß der Unauflöslichkeit mitentschieden. Falls über den absorbierenden Tatbestand affirmativ entschieden wurde, bedarf es in diesen Fällen keiner eigenen Entscheidung mehr über den anderen Tatbestand.

(4) sich auch so gegenüberstehen, daß sie sich zwar nicht überlagern (d.h. keine Tatbestandselemente gemeinsam haben), sich aber gleichwohl aus inhaltlichen Gründen ausschließen; die Tatbestände sind dann so umschrieben, daß beide, obwohl sie an sich voneinander völlig unabhängige Nichtigkeitsgründe

²² Daß es möglicherweise einen Mangel des Gesetzes anzeigt, wenn sich verschiedene Tatbestände nicht hinreichend präzise gegeneinander in ihrem Anwendungsbereich abgrenzen lassen, stellt eine eigene, hier nicht weiter zu verfolgende Frage dar.

darstellen, nicht zugleich in der selben Person vorliegen können: z.B. das *impedimentum aetatis* (c. 1083 § 1 CIC) kann niemals zu gleicher Zeit wie das *impedimentum ordinis* gemäß c. 1087 CIC in derselben Person vorliegen; *consanguinitas* (c. 1091 CIC) kann nicht gleichzeitig mit *affinitas* gemäß c. 1092 CIC vorliegen; Totalsimulation (c. 1101 § 2 CIC) kann nicht zugleich mit *metus gravis* (c. 1103 CIC) vorliegen²³.

Die Frage der prozessualen Behandlung inkompatibler Klagegründe ist aus dem Grunde eine eigenständige, hier nicht zu erörternde Problematik, weil diese nicht allein von der abstrakten Kompatibilität der Tatbestände, sondern ebenso von der Sachlage des Einzelfalles und der Beweislage sowie von den prozeßrechtlichen Vorschriften bestimmt wird. Im Falle inkompatibler Gründe empfiehlt sich die Behandlung *subordinate* oder *quatenus negative*, weniger eine alternative Form²⁴, die dem Richter die Wahl des ihm geeigneter erscheinenden Grundes freistellt.

Um bei bestimmten *capita nullitatis* festzustellen, ob sie miteinander kompatibel sind und daher gleichrangig nebeneinander eingeklagt und im Urteil gegebenenfalls zugleich affirmativ entschieden werden können, bedarf es (1) der methodisch korrekten und exakten Interpretation der Nichtigkeitstatbestände in all ihren einzelnen Tatbestandselementen und (2) der gegenseitigen Zuordnung der Normtatbestände mit ihren einzelnen Elementen, um so das Vorliegen der negativen Voraussetzung gemäß c. 1493 CIC (*non confligant*) festzustellen. Aus dem Ergebnis der Zuordnung muß sich die Kompatibilität oder Inkompatibilität ergeben. Dazu ist es hilfreich, sich die logisch-begrifflichen Kategorien für einander ausschließende (gegensätzliche) Gegebenheiten zunutze zu ma-

23 In den Fällen, in denen sich schwere Furcht und Totalsimulation sachverhaltsmäßig überlagern, bilden sie dennoch zwei verschiedene rechtliche Sachverhalte, zwei *facta iuridica*, so daß zwischen beiden keine Sachverhaltsidentität vorliegt. Denn „Sachverhalt“ (= *factum iuridicum*) darf hier nicht in dem Sinne verstanden werden, daß er den ganzen Komplex von Fakten einer bestimmten *causa* in sich schließt, sondern jeweils die einer bestimmten *causa petendi* im Wege der Subsumtion zugeordneten Fakten. Wenn z.B. zugleich *metus gravis*, *incapacitas assumendi* und *defectus formae* vorliegt, so sind die drei diesbezüglichen *facta iuridica* (Sachverhaltskomplexe) als eigene, jeweils eine selbständige *actio* begründende Sachverhalte voneinander zu unterscheiden; vom *factum iuridicum* ist begrifflich zu unterscheiden das *factum simplex*, d.h. die Sachverhaltselemente faktischer Art und die Beweise.

24 THÉRIAULT, M., „Subordinate“ Grounds in the Context of Cases with Multiple Grounds: An Improvement of the Procedure?: *MonEcll* 120 (1995) 249-288; MADERO, L., Incidencias y orden procesal en la pluralidad de „capita nullitatis“: *Ius-Can* 23 (1983) 149-165; MENDONÇA, Practical Aspects (Anm. 12), 87-116; LEDERHILGER, Theorie (Anm. 12), 353-369; DE DIEGO-LORA, C. 1493: Comentario Exegético IV/1 (Anm. 18), 1102-1108; TRAMMA, U., *Doctorum et iudicium diversa habitudo relate ad incompatibilitatem capitum nullitatis*: *MonEcll* 111 (1986) 183-188.

chen: Je nach Art der gegenseitigen Ausschließung unterscheidet man u.a. den *kontradiktorischen* und den *konträren* Widerspruch als Arten möglicher Gegensätze²⁵. Als „kontradiktorisch“ wird ein Gegensatz dann bezeichnet, wenn sich die beiden Größen uneingeschränkt ausschließen wie im Verhältnis zwischen Sein und Nichtsein, zwischen einem Inhalt und dessen direkter Verneinung. Der kontradiktorische Gegensatz erlaubt kein Mittleres. In der Wirklichkeit gibt es den kontradiktorischen Gegensatz nicht.

„Konträr“ ist ein Gegensatz dann, wenn zwar beide Inhalte positiv vorliegen, sich aber innerhalb eines begrenzten Bereiches gegenseitig ausschließen, z.B. innerhalb ein- und derselben Gattung (wie schwarz-weiß), innerhalb desselben Individiums oder innerhalb desselben Raumes oder derselben Zeit; auch bezeichnet man die möglichst große Entfernung voneinander innerhalb einer gemeinsamen Sphäre als konträre Positionen (z.B. zwei konträre Positionen in einer bestimmten theologischen Frage). Dem konträren Gegensatz ist es wesentlich, daß er ein Mittleres zuläßt.

Bei der Inkompatibilität von Klagegründen handelt es sich *nicht* um das Phänomen eines Normenwiderspruchs, sondern um Fälle einer Normenkonkurrenz. Als *Normenwiderspruch* pflegt man es zu bezeichnen, wenn verschiedene gleichzeitig geltende Normen bei gleichem Tatbestand einander widersprechende Rechtsfolgen anordnen, die sich gegenüberstehen, wie Gebot und Verbot oder wie Erlaubnis und Verbot²⁶. Bei der Inkompatibilität von Klagegründen geht es nicht um derartige Widersprüche, zumal all diesen Normen die Rechtsfolge der Ehenichtigkeit gemeinsam ist. Es handelt sich vielmehr um *Normenkonkurrenzen*, welche im Vergleich mit entsprechenden straf- und zivilrechtlichen Kategorien als Idealkonkurrenzen (auf ein- und denselben Sachverhalt sind mehrere gesetzliche Tatbestände anwendbar) bzw. Anspruchskonkurrenzen²⁷ bezeichnet werden können.

25 BRUGGER, W., Philosophisches Wörterbuch. Freiburg-Basel-Wien 21992, 121f.

26 Für die korrekte Erfassung von Normwidersprüchen findet die vorhin angeführte begriffliche Differenzierung von Gegensätzen eine spezielle terminologische Prägung. Als konträr gilt ein Normenwiderspruch dann, wenn sich die beiden Normen im Verhältnis von Gebot und Verbot gegenüberstehen bzw. die Befolgung der einen Norm *eo ipso* die Verletzung der anderen bedeutet; als kontradiktorisch bezeichnet man ihn dann, wenn sie sich im Verhältnis von Verbot und Erlaubnis gegenüberstehen. Weder konträr noch kontradiktorisch ist die Nichtübereinstimmung, wenn sich beide Vorschriften im Verhältnis von Gebot und Erlaubnis gegenüberstehen. Vgl. OTTE, G., Recht und Moral: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. XII (1981), 5-36, 27f.

27 An zivilrechtlich vergleichbaren Konstellationen können hier genannt werden:

(1) Die sogenannte *reale Anspruchskonkurrenz*: Aus mehreren, aber zusammenhängenden Sachverhalten ergeben sich inhaltsgleiche Rechtsfolgen. Hier kann sich der

Ein Problem besonderer Art bildet die Beurteilung solcher *capita nullitatis* untereinander, die in einer spezifischen Relation (die sich aus dem Wesen des betreffenden Nichtigkeitsgrundes ergibt) *zwischen den beiden Partnern* bestehen; folgende Konstellationen seien beispielhalber genannt (A und B stehen jeweils für die Ehepartner):

- Arglistige Täuschung (c. 1098 CIC) durch A - *error* gemäß c. 1097 § 2 CIC bei B, wenn das Objekt der Täuschung und die *directe et principaliter* intendierte Eigenschaft des A identisch sind.

- *Conditio de praesenti vel de praeterito* (c. 1102 § 2 CIC) bei A - *dolus* (c. 1098 CIC) bei B, wenn das Objekt der Täuschung mit dem Ausbedungenen identisch ist.

4) Die (In-)Kompatibilität von Klagegründen und die *conformitas sententiarum*

Kompatibilität einerseits und Konformität andererseits weichen sowohl in ihrem Materialobjekt (*capita nullitatis - sententia*) als auch in ihrem Formalobjekt voneinander ab:

Die Frage der Kompatibilität und damit der Kumulierbarkeit zweier *capita nullitatis* stellt sich bereits zu Beginn des Verfahrens bei Erstellung der *formula dubii*; sie bezieht sich in einem bestimmten Ehenichtigkeitsprozeß ihrem Gegenstand nach auf das Verhältnis jeweils zweier gesetzlicher Nichtig-

Kläger auf mehrere Ansprüche stützen, die selbständig einklagbar sind. Wird *einem* dieser Ansprüche stattgegeben, so erlöschen auch die übrigen; wird er mit einem Anspruch abgewiesen, kann er neuerlich aus einem anderen Rechtsgrund klagen. (Bsp.: Der Käufer stellt einen Wechsel über die Kaufpreisforderung aus. Der Verkäufer kann die Wechselklage erheben. Sollte er damit abgewiesen werden [z.B. Formungültigkeit des Wechsels], kann er aus dem Kaufvertrag auf Zahlung des Kaufpreises klagen.)

(2) Die sogenannte *ideale Anspruchskonkurrenz*: Aus einem einheitlichen Sachverhaltszusammenhang, der sich aus mehreren Teilen zusammensetzt, ergeben sich inhaltsgleiche Rechtsfolgen, die, obzwar an sich verschieden, doch wegen der Zusammengehörigkeit als einheitlicher Lebensvorgang als einheitlicher Anspruch zu bewerten sind. Hier absorbiert der eine Anspruch den anderen. Wird eine der beiden Anspruchsgrundlagen abgewiesen, kann der Kläger wegen der Zusammengehörigkeit der Sachverhaltselemente nicht unter Berufung auf eine andere Rechtsgrundlage neuerlich klagen. Der Unterschied zur realen Anspruchskonkurrenz ist fließend, er besteht lediglich in der engeren Zusammengehörigkeit der Sachverhaltsteile (Bsp.: Jemand verkauft an einen Minderjährigen eine teure Ware, die dieser sofort verbraucht. Wird die Kaufpreisforderung abgewiesen [wegen Ungültigkeit des Vertrages], kann der Verkäufer nicht aus ungerechtfertigter Bereicherung klagen): HOLZHAMMER, R. / ROTH, M., Einführung in die Rechtswissenschaft I. Grundbegriffe, Bürgerliches Recht und Methodenlehre. Wien-New York ³1986, 251-253).

keitstatbestände (genauer: ihrer abstrakten Normbereiche, Anwendungsbereiche) zueinander - ohne Rücksicht auf Sachverhaltsmomente des anstehenden Falles -, ist nach dem *negativen* Kriterium des Sich-Nicht-Ausschließens (*inter se non confligant*) unter Zuhilfenahme rechtslogischer Kriterien zu beurteilen und besitzt vorbestimmenden Einfluß auf die im Urteil dieser selben Instanz zu entscheidenden *controversiae termini* (vgl. cc. 1611,1°; 1620,8° CIC).

Die *conformitas sententiarum* (vgl. cc. 1641,1°; 1643; 1644; 1684 § 2 CIC) hat demgegenüber das Verhältnis zweier gerichtlicher Entscheidungen zweier verschiedener Instanzen zum Gegenstand: *inter easdem partes, de eodem petito et ex eadem causa petendi*. Die *conformitas* stellt eine *positive* Anforderung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den fraglichen Urteilen dar und erschöpft sich folglich nicht in einer negativen Verhältnisbestimmung. Ihre Feststellung kann, soweit es um die *eadem causa petendi* geht, nicht allein die jeweiligen gesetzlichen Nichtigkeitstatbestände berücksichtigen, sondern muß das Ergebnis der Subsumption, das *factum iuridicum* bezüglich jedes einzelnen *caput nullitatis* einschließlich der das Subsumptionsergebnis tragenden Entscheidungsgründe einander gegenüberstellen. In die Bewertung der *conformitas* sind mithin die *facta et probata* bezüglich des jeweiligen Nichtigkeitsgrundes einzubeziehen.

Diesen Unterschied hatte K.-Th. GERINGER nicht in Rechnung gestellt, als er der von der Rota vertretenen Unvereinbarkeit zwischen *metus* und (Total-)Simulation die Frage entgegenhielt, ob sich ein logischer Widerspruch (bei *metus* wird das Vorhandensein des Ehemillens vorausgesetzt, bei der Simulation dessen Nichtvorliegen) etwa dadurch auflöse, „wenn er nicht im selben, sondern in zwei aufeinanderfolgenden Urteilen aufscheint“²⁸. Daher argumentiert GERINGER in dem Sinne, daß die *conformitas* die Kompatibilität der Klagegründe zur Voraussetzung habe - was sich als nicht zutreffend erweist, wie sogleich zu zeigen sein wird.

Die geltende strenge Rechtsklage in der Frage der *conformitas sententiarum* (wenn sie mit dem herrschenden Verständnis auf c. 1641,1° CIC bezogen wird, der aber die *res iudicata* zum Gegenstand hat und dafür die *Identität* aller drei genannten Elemente verlangt, also auch die Identität der *causa petendi*) veranlaßte die Romana Rota in zahlreichen ihrer Dekrete und Urteile, aus Gründen der *aequitas* (vgl. cc. 221 § 2; 1752 CIC) sowie der pastoralen Funktion der kirchlichen Gerichtsbarkeit und aus Gründen der materiellen Gerechtigkeit das Rechtsinstitut der Urteilskonformität über die Fälle der *conformitas formalis* (Identität in der *causa petendi*) hinaus auf *sententiae aequivalentes conformes* (*ex capite non identico, sed aequivalenti tantum*) auszudeh-

²⁸ GERINGER, K.-Th., Die *conformitas sententiarum*. Zur Gleichwertigkeit formell nicht konformer Urteile: AfKR 149 (1980) 432-466, 454.

nen, wenn in ein- und derselben *causa* mehrere *causa petendi* konkurrieren, wie z.B. Totalsimulation und Ausschluß der Sakramentalität²⁹; wenn in solchen Fällen beide Instanzen denselben Sachverhalt als erwiesen zugrunde legen, komme es auf das *nomen iuris* nicht mehr an³⁰.

Exakt in diesem - und *nur* in diesem - Punkt der Konformitätsbeurteilung (Vorliegen mehrerer *causae petendi*) können die Anforderungen an die *conformitas* mit jenen an die Kompatibilität (Kumulierbarkeit) von Klagegründen in Beziehung gesetzt werden: Je umfassender die *formula dubii* und die *instructio causae* erfolgt, desto größer ist die Aussicht des Klägers, wenigstens hinsichtlich *eines caput nullitatis* Urteilskonformität zu erreichen. Die Frage ist dabei, ob und bejahendenfalls inwiefern ein Zusammenhang zwischen der Kompatibilität der Klagegründe einerseits und der Konformität andererseits besteht. Ist es etwa zulässig, vom Vorliegen des einen auf das andere zu schließen oder wenigstens sachdienliche Argumente z.B. aus der gegebenen Kompatibilität für die Konformitätsbewertung zu gewinnen?

Es zeigt sich: Die Kompatibilität der Klagegründe ist weder Voraussetzung für die *conformitas* noch ist die Kompatibilität für sich alleine genommen ausreichend zur Anerkennung der Konformität.

Aus der Rechtsprechung der Rota Romana lassen sich zahlreiche Belege für die Anerkennung der *conformitas* zweier Urteile finden, welche beide aus einem verschiedenen Grund affirmativ ergingen, die beiden *capita* aber gleichwohl als nicht kumulierbar und daher als nicht zugleich positiv entscheidbar gelten. Beispiele sind die in der einen Instanz affirmativ entschiedene Totalsimulation - die in der höheren Instanz ergangene Bestätigung der Entscheidung aus *metus gravis* (oder umgekehrt)³¹; die in der einen Instanz anerkannte Totalsimulation - die affirmative Entscheidung der anderen Instanz aus einer Partialsimulation (nach einer weitverbreiteten Auffassung absorbiert die Totalsi-

²⁹ Zur *quaestio vexata* dieses Nichtigkeitsgrundes, seiner Bedeutung und Tragweite: LÜDICKE, MKCIC Einleitung vor 1055, 13 und 14, sowie DERS., MKCIC 1101, 9, und neuerdings RINCÓN-PÉREZ, T., El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico. Pamplona 1997, insbesondere 448-458.

³⁰ VILLEGIANTE, La conformità (Anm. 1), 370 mit Bezug auf RR 22.3.1994 c. Stankiewicz (vgl. MonEcll 119 [1994] 341-351) und passim; zur Frage der *conformitas aequivalens* oder *aequipollens* vgl. außerdem: GERINGER, Conformitas sententiarum (Anm. 28); LLOBELL, Note (Anm. 12); PINTO, V., Comentario a la sentencia de José Bonet Alcón del 18 de enero de 1997: Anuario Argentino de Derecho Canonico 4 (1997) 261-268; CUNEO, J. J., Toward Understanding Conformity of Two Sentences of Nullity: Jurist 46 (1986) 568-601; MCGRATH, Conformity of Sentence (Anm. 17), 5-22.

³¹ Vgl. VILLEGIANTE, La conformità (Anm. 1), 303.

mulation die Partialsimulation, weshalb sie als inkompatibel gelten)³²; ferner Totalsimulation einerseits, *defectus discretionis iudicii* bzw. *immaturitas* andererseits³³.

Man kann daher resümieren: Aus der Nichtkumulierbarkeit (Inkompatibilität) zweier *capita nullitatis* folgt keineswegs, daß zwei aufeinander folgende, je auf einen dieser Gründe gestützte Urteile nicht konform sein könnten und umgekehrt - aus der verneinten *conformitas* ist kein Rückschluß auf eine Inkompatibilität zulässig. Folglich sind inkompatible Klagegründe, sei es, daß sie bereits in erster Instanz geltend gemacht werden, oder sei es, daß in zweiter Instanz ein im Verhältnis zum *caput nullitatis* des Ersturteils inkompatibler Nichtigkeitsgrund (zur erstinstanzlichen Behandlung) hinzugenommen wird, nicht schädlich für die Konformitätsbestätigung.

III. KRITERIEN ZUR BEURTEILUNG DER INKOMPATIBILITÄT - AUSGEWÄHLTE BEISPIELE

1) Grundsätzliches

Zunächst stellt sich die Frage: Ist die Beurteilung der Inkompatibilität eine Wertungs- und Abwägungsfrage oder eine Frage der (formalen) Logik oder beides. Auf Grundlage der angestellten Überlegungen zu den möglichen Zuordnungsverhältnissen der Normbereiche zueinander wird man folgendermaßen unterscheiden und präzisieren können:

Die Inbeziehungsetzung der Nichtigkeitstatbestände zueinander muß auf Grundlage des jeweiligen korrekt und umfassend interpretierten Regelungs*inhaltes* erfolgen. Inkompatibilitäten müssen nach den Regeln der Logik über den kontradiktorischen und konträren Gegensatz festgestellt werden. Wertungs- und Abwägungsfragen spielen dabei nur im ersten Schritt (Auslegung der beiden Normtatbestände) eine Rolle, nicht auch im zweiten Schritt, der gegenseitigen logischen Zuordnung der beiden.

Davon strikt zu unterscheiden sind die Wertungen und Abwägungen, die für die Beweiswürdigung und die gegenseitige Zuordnung von Sachverhalt und gesetzlichem Tatbestand im Rahmen des Subsumptionsvorganges erforderlich

³² Vgl. VILLEGGIANTE, La conformità (Anm. 1), 360. So anerkennt RR 9.11.1990 c. Faltin die *conformitas sententiarum* zwischen Total- und Partialsimulation, insofern letztere in ersterer „*virtualiter*“ enthalten ist: Dec. 82 (1994) 783-793, 786f.

³³ Vgl. RR 24.10.1986 c. Serrano Ruiz; vgl. MonEcll 114 (1989) 283-297. CANTAN, A., Un récent décret de la Rote romaine au sujet de la conformité des chefs de nullité d'incapacité et de simulation: L'année canonique 30 (1987) 133-138.

sind. Das Beweisergebnis entscheidet darüber, welcher von zwei einander ausschließenden Nichtigkeitsgründen für die konkrete Entscheidung zum Tragen kommt. Diese Werturteile sind für die Beurteilung der (In-)Kompatibilität nicht relevant, sehr wohl aber für die Feststellung der Urteilskonformität.

Wie wichtig es ist, die beiden eben erläuterten Wertungsschritte strikt auseinanderzuhalten, sei an einem Beispiel dargetan. K.-Th. GERINGER plädiert zugunsten der Kumulierbarkeit von *metus* und Totalsimulation mit folgendem Argument: „Nicht zu bestreiten ist, daß Furcht und Zwang die Wirkung haben kann, daß der Bedrohte der Ehe selbst zustimmt ... Zu *bestreiten* ist jedoch, daß das Objekt der *voluntas coacta stets die Ehe selbst* sein muß. Da nämlich niemals das innere Wollen, sondern immer nur das äußere Verhalten erzwingbar ist, bedeutet die Tatsache, daß jemand unter Zwang heiratet, keineswegs, daß er auch innerlich der Ehe zugestimmt hat; durchaus denkbar wäre, daß er in seiner ausweglosen Furcht *nur* den äußeren Vollzug der *Trauung bejaht, die Ehe selbst aber* nach wie vor *ablehnt*. Daß aber jemand nach außen einen Ehemillen bekundet, den er in Wirklichkeit gar nicht hat, sondern bloß vor-täuscht, ist das Wesen der Simulation. Ob die Furcht jemanden dazu bringt, die Ehe selbst zu bejahen, ist eine Beweis-, keine Rechtsfrage“³⁴.

Hier wird die Ebene der Sachverhaltsermittlung als Voraussetzung für die Subsumption verwechselt und vermischt mit der Ebene der abstrakten gesetzlichen Tatbestände (und deren Auslegung im Verhältnis zueinander), denen der Sachverhalt zugeordnet werden muß. Die - in sich richtige - Feststellung, daß der Zwang den Gezwungenen entweder dazu bringen kann, die Ehe selbst zu bejahen oder nur die äußere Zeremonie zu bejahen, den Konsens selbst aber zu simulieren (was in der Tat eine Beweis- und keine Rechtsfrage ist), diese Feststellung gilt für die Ebene des Faktischen und deutet die Möglichkeiten an, zu denen in einem konkreten Fall die Beweiserhebung führen kann: zu einem vorliegenden oder zu einem nichtvorliegenden Ehemillen. Erst *in der Folge* ist jedoch die Zuordnung des erhobenen Sachverhalts entweder zu dem einen oder zu dem anderen Tatbestand möglich. Unzulässig aber ist ein Schluß von potentiellen Sachverhaltskonstellationen auf das Verhältnis der betroffenen gesetzlichen Tatbestände zueinander.

Die logische Zuordnung von Ehenichtigkeitstatbeständen außerhalb des Konsenses, also zwischen Ehehindernissen, zwischen Formmängeln und zwischen Hindernissen und Formmängeln ist im allgemeinen unproblematisch. Diese Tatbestände weisen nur zu einem sehr geringen Teil einen inneren Zusammenhang auf (z.B. könnte man das für die Gruppe der Verwandtschaftstatbestände gemäß cc. 1091-1094 CIC behaupten) und stehen überdies in keinem inneren

34 GERINGER, *Conformitas sententiarum* (Anm. 28), 455f.

Zusammenhang zu den Konsensmängeln³⁵. Wo dabei Inkompatibilitäten auftreten, sind sie zumeist klar und unproblematisch festzustellen, etwa daß nicht zugleich das *impedimentum consanguinitatis* und *affinitatis* vorliegen kann.

Anders bei den Konsensmängeln, die, obgleich in viele gesetzliche Tatbestände aufgespalten, doch alle einen einzigen Bezugspunkt und Kern haben, nämlich den Konsens im Sinne des c. 1057 CIC. Denn „all the elements of the act of consent are intrinsically related to each other in virtue of the *subject* as well as the *object*, that is the content, of consent“³⁶.

Für den Bereich der Konsensmängel seien daher abschließend drei Kriterien genannt und zur Diskussion gestellt, mit deren Hilfe das mitunter komplizierte logisch-inhaltliche Verhältnis der Tatbestände untereinander hinsichtlich der (In-)Kompatibilität (erleichtert) beurteilt werden kann.

2) Kriterien und Beispiele

a) Erstes Kriterium

Tatbestände der Unfähigkeit zur Bildung eines gültigen Ehemillens sind inkompatibel mit allen Tatbeständen, die einen actus positivus voluntatis als wesentliches Tatbestandsmerkmal voraussetzen.

Demzufolge sind die *capita nullitatis* gemäß c. 1095,1° (fehlender Vernunftgebrauch) und c. 1095,2° CIC (*gravis defectus discretionis iudicii*)³⁷ sowie c. 1103 CIC im Falle von *vis absoluta* (vgl. c. 125 § 1 CIC) inkompatibel mit den Tatbeständen:

- c. 1098 CIC, falls die Täuschung von der Person ausgeht, von der behauptet wird, es liege einer der genannten Tatbestände vor;
- c. 1101 § 2 CIC;
- c. 1102 §§ 1 und 2 CIC;
- c. 1103 CIC im Falle von *vis relativa (metus gravis)*.

b) Zweites Kriterium

Konsensmängel, bei denen die Divergenz zwischen objektivem Erklärungsgelalt und subjektivem Willen intendiert ist, sind inkompatibel mit solchen, bei

³⁵ Vgl. MENDONÇA, Practical Aspects (Anm. 12), 89.

³⁶ MENDONÇA, Practical Aspects (Anm. 12), 89.

³⁷ Vgl. z.B. RR 16.12.1993 c. Civili: Dec. 85 (1996) 763-772, 768 (Nr. 12); RR 24.1.1991 c. Boccafolo: Dec. 83 (1994) 49-53; MENDONÇA, Practical Aspects (Anm. 12), 93f; LEDERHILGER, Theorie (Anm. 12), 363 m.w.N.

denen diese Divergenz zwar vorliegt, aber nicht beabsichtigt ist³⁸, vorausgesetzt, die Divergenz betrifft dasselbe Objekt.

Demgemäß sind inkompatibel die Tatbestände der cc. 1101 § 2 und 1102 CIC einerseits mit jenen der cc. 1096, 1097 und 1099 CIC andererseits, vorausgesetzt, es liegt eine Identität im jeweiligen Tatbestandselement, d.h. im Objekt des Irrtums, der Bedingung oder des Ausschlusses vor:

- Partialsimulation einerseits, *error voluntatem determinans* andererseits³⁹;
- Simulation und fehlendes Mindestwissen;
- *Conditio-Error* (Eigenschaftsirrtrum gemäß c. 1097 § 2 CIC)⁴⁰.

c) Drittes Kriterium

Tatbestände, die das positive Vorliegen eines bestimmten Tatbestandselements voraussetzen (also potentiell jeder Tatbestand), sind mit solchen unvereinbar, welche das Nichtvorliegen wenigstens eines dieser Elemente der anderen Norm zur Voraussetzung haben.

Dieses Kriterium gilt allgemein, nicht auf den Konsens beschränkt. Inkompatibel sind aus diesem Grund (das Kriterium wird hier angewandt auf das Vorhandensein des Willens zur Ehe selbst⁴¹ einerseits und die Voraussetzung des Fehlens dieses Willens andererseits):

Die Tatbestände der Totalsimulation (c. 1101 § 2 CIC), der *vis absoluta* (c. 1103 CIC) und des fehlenden Vernunftgebrauchs sowie des fehlenden Urteilsvermögens gemäß c. 1095,1° und 2° CIC sind jeweils inkompatibel mit folgenden Tatbeständen (sofern sie in der selben Person vorliegen sollen):

- *vis relativa* gemäß c. 1103 CIC;
- *incapacitas assumendi* gemäß c. 1095,3° CIC;
- *dolus* gemäß c. 1098 CIC.

38 Vgl. LÜDICKE, K., Zur Systematik der Konsensmängel im CIC/1983: LÜDICKE, K. / PAARHAMMER, H. / BINDER, D. A. (Hrsg.), Neue Positionen des Kirchenrechts. Graz 1994, 29-48, insbesondere 33-43. Weder im Falle der intendierten, noch im Falle der nicht intendierten Divergenz muß diese dem betreffenden Partner bewußt sein. Er kann überzeugt sein, eine gültige Ehe zu schließen.

39 Vgl. RR 25.4.1991 c. Stankiewicz: Dec. 83 (1991) 280-290, 285.

40 Vgl. FUNGHINI, R., Errori sulla qualità della persona direttamente e principalmente intesa: AA.VV., Errori e dolo nel consenso matrimoniale canonico. Città del Vaticano 1995, 39-68, 60f sowie 64-68; LÜDICKE, Systematik (Anm. 39), 42f; LEDERHILGER, Theorie (Anm. 12), 361 Anm. 36. Zur begrifflichen Abgrenzung zwischen *conditio* und *error voluntatem determinans*: RR 23.10.1990 c. Colagiovanni: Dec. 82 (1994) 702-714, 707-709 (Nr. 12 und 13)

41 Vgl. GRESSIER, J., L'inexistence du consentement: StCan 32 (1988) 371-395.

Während Totalsimulation, *vis absoluta* und fehlender Vernunftgebrauch mit Eigenschaftsirrtum (c. 1097 § 2 CIC) und *error voluntatem determinans* (c. 1099 CIC) unvereinbar sind, schließen sich fehlendes Urteilsvermögen (c. 1095,2° CIC)⁴² einerseits und die beiden eben genannten Tatbestände (cc. 1097 § 2 und 1099 CIC) nicht aus, insofern die Urteilsunreife das Vorliegen eines fehlerfreien Erkenntnisaktes nicht ausschließt und überdies die Objekte der *capita nullitatis* sich nur zum Teil berühren.

Eines der wichtigsten Beispiele ist in diesem Zusammenhang die - jedenfalls nach herrschender Meinung - bestehende Inkompatibilität zwischen Total- und Partialsimulation⁴³. Totalsimulation und *conditio* schließen einander aus; Bedingung und Partialsimulation schließen sich nicht aus⁴⁴; z.B. wer nur eine kinderlose Ehe will (*exclusio boni prolis*), kann zugleich den Willen haben, die Ehe soll aufgelöst bzw. ungültig sein, falls Nachkommen eintreten. Auch wenn das Objekt des Mangels nicht identisch ist (z.B. jemand will nur eine auflösbare Ehe und stellt diesen defizienten Konsens unter die Bedingung, daß der Partner ein Millionenvermögen in die Ehe einbringt), so sind beide *capita* kompatibel.

Auf Grundlage dieses Kriteriums schließen sich Partialsimulation einerseits, *metus gravis* andererseits nicht aus, da in beiden Fällen das Vorhandensein eines Willens zur Ehe vorausgesetzt wird. „*Hanc quaestionem aggressa est decisio coram Bejan diei 16 octobris 1968, quae ad hanc conclusionem pervenit: ‚Simulatio partialis, cum non excludat omnia elementa essentialis integri consensus, componi potest cum actione nullitatis ex capite vis et metus‘. Nam simulatio partialis plerumque non est simulatio in sensu proprio, sed tantum restrictio consensus vere dati* (R. R. Dec., vol. LX, p. 661, n. 7)⁴⁵. *Metus* und Totalsimulation gelten nach der ständigen Rechtsprechung der Rota Romana

42 Vgl. FUNGHINI, *Errori* (Anm. 40), 58-64.

43 Für viele Rota-Entscheidungen: RR 9.11.1990 c. Faltin (Dec. 82 [1994] 783-793, 787: „*Cum fieri nequeat ut quis eodem actu eodemque tempore reicere valeat omnem speciem vitae consortii et simul velle possit aliquod consortii genus, etiamsi corruptum quoad suam substantiam et indolem ... vitiari enim non potest quod non existit*“); im selben Sinne RR 25.2.1993 c. Boccafola: Dec. 85 (1996) 47-54, 49f (Nr. 7); vgl. LEDERHILGER, *Theorie* (Anm. 12), 360f; TRAMMA, *Doctorum et iudicum diversa habitudo* (Anm. 24), 184.

44 Daher dürfte die Meinung K. LÜDICKES fehlgehen, der feststellt: Wenn eine Bedingung *de futuro* gesetzt wurde, sei für jede Art von Simulation kein Platz - „Für die Partialsimulation, weil diese den Willen zu gültiger Ehe voraussetzt; für die Totalsimulation nicht, weil diese durch den unbedingten Willen zur ungültigen Bindung charakterisiert ist“; LÜDICKE, *Systematik der Konsensmängel* (Anm. 39), 41.

45 RR 14.10.1992 c. Funghini, Dec. 84 (1995) 461-469, 463.

nach wie vor als inkompatibel⁴⁶. An dieser Auffassung könnte sich allenfalls durch eine gewandelte Interpretation der beiden Tatbestände selbst etwas ändern, namentlich aus der konsequenten Anwendung der Theorie, der zufolge im Falle einer Simulation (gleichgültig ob Total- oder Partialsimulation) stets nur *ein* Willensakt vorliegt, der in irgendeiner (wenngleich nach kanonischem Recht unzureichenden) Weise die Ehe bejaht, die geschlossen wird⁴⁷. Das vom simulierenden Willen erstrebte Objekt *kann* deckungsgleich sein mit dem vom erzwungenen Willen erstrebten.

OFFENE FRAGEN

Die Befassung mit den Themenbereichen der Inkompatibilität von Klagegründen besonders im Hinblick auf die Beurteilung der Urteilskonformität kann zu mehreren Fragen Anlaß geben und läßt einige Klärungen als wünschenswert erscheinen.

Es bedarf weiterer Untersuchung, ob für die Auslegung der Simulationstatbestände und folglich für ihr Verhältnis untereinander die Konsequenzen aus der Ein-Willensstheorie (der Simulierende bildet nicht zwei Willensakte, einen auf die Eheschließung gerichteten und einen auf den Ausschluß gerichteten) für die Tatbestandserfassung der einzelnen *capita nullitatis* ausreichend gezogen sind. Wie verläuft dann die Grenze zwischen Total- und Partialsimulation? Man sagt: Der partial Simulierende will eine Ehe (wenngleich eine defiziente), der total Simulierende will keine Ehe - Kann man nun sagen, daß bei Vorliegen von Partialsimulationen (auch wenn jemand alle Wesenselemente und Wesenseigenschaften der Ehe ausschließt) ein grundsätzlicher Wille zu einer Ehe vorliegt, während dies bei der Totalsimulation schlechterdings nicht der Fall sei?

⁴⁶ GARCÍA FAÍLDE, J. J., Nulidad de matrimonio con simulación total y miedo grave (Accumulación de acciones por estos dos capítulos): REDC 20 (1965) 547-561; vgl. RR 14.10.1992 c. Funghini: Dec. 84 (1995) 461-482; PREE, H., Aus der Rechtsprechung der Rota Romana. Ausgewählte Fragen der Gerichtsjahre 1989/90-1993/94: DPM 1 (1994) 95-125; kritisch GERINGER, Conformitas sententiarum (Anm. 28).

⁴⁷ Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., Der positive Willensakt als Ursache der Ehenichtigkeit nach c. 1101 § 2 des neuen Kodex: RDC 34 (1984) 118-139, 124-126; STANKIEWICZ, A., Concretizzazione del fatto simulatorio nel „positivus voluntatis actus“: Per 87 (1998) 257-286; VILADRICH, P. J., Estructura esencial del matrimonio y simulación del consentimiento. Comentario exegético y técnicas de calificación de las causas de nulidad del c. 1101 del Código de Derecho Canónico. Pamplona 1997, 32-43; VILADRICH, P. J., El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc. 1095 a 1107 CIC). Pamplona 1998, 214-217; Nota von J. CARRERAS zu RR 31.5.1995 c. Faltin: IusEccl 8 (1996) 121-144, 121f.

Muß man nicht vielmehr fragen, ob nicht auch derjenige der z.B. alle Wesenseigenschaften der Ehe ausschließt oder der auch nur ein einziges Wesenselement (gemäß c. 1055 § 1 CIC) ausschließt, ebenfalls keinen Willen zur Ehe hat und damit im Ergebnis total simuliert? Mit anderen Worten: Müßte man hier nicht die den cc. 1055 und 1056 CIC zugrunde liegende Unterscheidung von Wesenselementen und Wesenseigenschaften berücksichtigen?

Die derzeitige Regelung und die (nicht einheitliche) Praxis in der Anwendung der *Urteilstkonformität* führt zur Frage nach der Berechtigung dieses so weitreichenden und folgeträchtigen Erfordernisses. Erklären etwa drei aufeinanderfolgende Instanzen die Ehe jeweils aus einem verschiedenen *caput nullitatis* für nichtig, so bedarf es nach geltendem Recht noch einer vierten Instanz, die die Konformität aus einem identischen *caput nullitatis* einer der drei ersten Instanzen bestätigt, um das Urteil vollziehbar zu machen. In derartigen und ähnlichen Fällen kann derzeit nur eine Lösung am Gesetz vorbei unter Berufung insbesondere auf die *aequitas canonica* gefunden werden. Die Anerkennung einer *conformitas aequivalens* geht in diese Richtung. Hier erheben sich mehrere Fragen:

- Trifft das von der Rota herangezogene Argument zu, dem zufolge die Bestimmungen betreffend Rechtskraft und Quasirechtskraft (cc. 1643f. CIC) als benachteiligende (weil die weitere Anfechtung ausschließende) Gesetze der *interpretatio stricta* unterliegen? Spricht nicht dagegen, daß im Falle einer objektiv nichtigen Ehe der Kläger ein subjektives Recht auf Bestätigung der Entscheidung hat, die diesbezüglichen Normen mithin für ihn begünstigende Normen sind?

- Wenn mit der Sachverhaltsidentität operiert wird, wäre deutlicher zu bedenken, daß man zwischen einer Identität der *facta simplicia* und einer Identität der *facta iuridica* (der bestimmten rechtlichen Tatbeständen subsumierte Sachverhalt) unterscheiden muß. Identität ist unter der Annahme zweier verschiedener *capita nullitatis* nur bei den *facta simplicia* möglich, während die *facta iuridica* deshalb notwendigerweise divergieren, da jeder gesetzliche Tatbestand jeweils andere Sachverhaltselemente aus den *facta simplicia* als rechtlich relevante herausfiltert, wodurch er sich von den anderen Tatbeständen unterscheidet. Von Sachverhaltsidentität kann daher, streng genommen, nur dann gesprochen werden, wenn ein- und dasselbe Faktum (z.B. ein ganz genau umschriebener Willensakt) zugleich mehreren gesetzlichen Tatbeständen subsumiert werden kann (Bsp.: jemand will die Ehe nur für zwei Monate).

- Bereits *de lege lata* ist zu fragen, ob die Voraussetzungen der Urteilstkonformität nicht noch flexibler gehandhabt werden müßten, als dies bislang geschieht (z.B. Anerkennung der *conformitas* schon bei sich überschneidenden gesetzlichen Tatbeständen). *De lege ferenda* darf man die Frage stellen, ob nicht die *conformitas* auf alle Fälle ausgedehnt werden soll, wo zwei verschie-

dene Instanzen die Ehe für nichtig erklären, unabhängig vom *caput nullitatis*. Es ist nämlich zu bedenken, ob die Lehre von der Urteilskonformität gemäß c. 1641,1° CIC, die dem römischen Recht entstammt und dort im zivilrechtlichen bzw. zivilprozessualen - hauptsächlich vermögensrechtlichen - Kontext entwickelt wurde und welche die Identität aller drei Elemente der *actio* verlangt, völlig fraglos auf die Konformität bei Personenstandsverfahren übertragbar ist⁴⁸. Außerdem müßte *de lege ferenda* viel stärker als bislang in diesem Zusammenhang die Tatsache berücksichtigt werden, daß alle Konsensmängel durch ihren gemeinsamen materiellen Bezugspunkt im Wesen des Konsenses (c. 1057 CIC) einen inneren strukturellen Zusammenhang aufweisen⁴⁹, der für die Weiterentwicklung einer personenstandsspezifischen *conformitas*-Lehre noch nicht hinreichend ausgelotet zu sein scheint.

48 Vgl. VILLEGANTE, *La conformità* (Anm. 1), 332f.

49 MENDONÇA, *Practical Aspects* (Anm. 12), 89-92.

DIE FORMPFLICHT DES DURCH FORMALEN AKT VON DER KIRCHE ABGEFALLENEN KATHOLIKEN

von Bruno Primetshofer

I. VORBEMERKUNGEN

1. Historischer Rückblick

Die Formpflicht bei der Eheschließung ist seit ihrer verpflichtenden Einführung auf dem Konzil von Trient¹ (1563) als eine „*quaestio vexata*“ der kirchlichen Praxis und auch der Kanonistik zu bezeichnen. Den zahlreichen Problemen um die territoriale bzw. personelle Verpflichtungskraft des genannten Dekrets hat der CIC/1917 durch eine legistisch klare Entscheidung ein Ende zu bereiten versucht, indem er als Grundsatz eine einfache Gleichung aufstellte: Wer katholisch getauft wurde oder durch Konversion in die katholische Kirche aufgenommen wurde, ist bei sonstiger Nichtigkeit der Ehe der kanonischen Formpflicht unterworfen, mit wem immer er eine Ehe eingeht, und zwar unabhängig davon, welche auf seinen Glauben Bezug nehmende Entscheidungen der Katholik später treffen sollte (c. 1099 § 1, 1 und 2). Apostasie, Häresie oder Schisma blieben demzufolge ohne Einfluß auf die durch Taufe oder Konversion begründete Bindung an die kanonischen Eheschließungsform.

Von dieser grundsätzlichen Regelung wurde allerdings eine Ausnahme gemacht, die einem juristisch schwer zu fassenden Umstand entscheidende Bedeutung beimaß: In der katholischen Kirche Getaufte sollten dann nicht der Formpflicht unterliegen, wenn sie von „Akatholiken“ abstammten und von Kindesalter an („*ab infantili aetate*“) in Häresie, Schisma oder ohne jede Religion aufgewachsen waren, sofern sie mit einem nichtkatholischen Partner eine Ehe eingingen (c. 1099 § 2, 2. Halbsatz)². Der Tatsache einer nichtkatholischen Erziehung „vom Kindesalter an“ kam somit entscheidende Bedeutung zu. Dies allerdings auch nur unter der Voraussetzung, daß der betreffende Eheschwerber von „Nichtkatholiken“ abstammte. Nichtkatholische Abstammung

¹ Dekret „*Tametsi*“: DENZINGER, H. / HÜNERMANN, P., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg ³⁷1991, Nr. 1813.

² C. 1099 § 2 hat als ihm unmittelbar vorausgehende Rechtsquelle das Dekret „*Ne temere*“ vom 2.8.1907; der im Halbsatz befindliche Vorbehalt zugunsten der akatholischen Erziehung ist aber in diesem Dekret nicht enthalten.

lag nach einer Entscheidung der PCI allerdings auch schon bei nur *einem* nichtkatholischen Elternteil vor, auch wenn es sich dabei um eine mit Dispens vom (damaligen) Hindernis der Konfessionsverschiedenheit (c. 1061 CIC/1917) oder Religionsverschiedenheit (c. 1071 CIC/1917) eingegangene Ehe gehandelt hatte³. Unter die Akatholiken i.S.v. c. 1099 § 2, 2. Halbsatz wurden auch Apostaten subsumiert⁴. Normbefreiende Wirkung kam der nichtkatholischen Erziehung aber nur dann zu, wenn es sich i.S.d. Gesagten um „akatholische“ Eltern handelte. Daß es *nichtkatholische*, ja sogar überhaupt *nichtreligiöse* Erziehung auch bei Abstammung von (nominell) katholischen Eltern geben könne und daß diese dann eigentlich dieselben Wirkungen in bezug auf die Formpflicht entfalten hätte müssen, das hat der Gesetzgeber nicht in Erwägung gezogen oder nicht in Erwägung ziehen wollen.

Obwohl in den ersten dreißig Jahren nach Inkrafttreten des CIC/1917 wenig über konkrete Schwierigkeiten mit der Handhabung des „Erziehungsvorbehalts“ bekannt geworden ist, wurde der in Rede stehende Halbsatz des c. 1099 § 2 durch MP PIUS' XII. vom 1.8.1948 (Geltungsbeginn 1.1.1949) ersatzlos gestrichen⁵.

Dies bedeutet, daß ab 1.1.1949, dem Geltungsbeginn des erwähnten *Motu proprio*, für die Bindung an die kanonische Eheschließungsform katholische Taufe oder Konversion zur katholischen Kirche allein ausschlaggebend sein sollte. Später stattfindenden Vorgängen, wie etwa akatholische Erziehung im Kindesalter, oder von dem Betroffenen selbst vorgenommenen Entscheidungen im Zusammenhang mit seiner Glaubenseinstellung (Apostasie, Häresie, Schisma) sollten in diesem Bereich keine Bedeutung mehr zuerkannt werden.

Dem Konzept des CIC/1917 zufolge sollten hingegen die „Akatholiken“, d.h. diejenigen, die im Sinne des Gesagten niemals katholisch waren, weder an die kanonische Eheschließungsform, noch auch sonst irgendeine, entweder im ei-

3 PCI 20.7.1929: AAS 21 (1929) 573.

4 PCI 17.2.1930: AAS 22 (1930) 195.

5 AAS 40 (1948) 305f. In der Begründung wird u.a. ausgeführt, daß die seit dem Dekret „*Ne temere*“ (1907) geltende Regelung von dem Bestreben geleitet war, den Ehen derjenigen die Gültigkeit zu sichern, die unter den genannten Bedingungen akatholisch erzo-gen worden waren; sie sollten daher nicht der für die katholisch Getauften geltenden Formpflicht unterliegen. Die Erfahrung von dreißig Jahren habe aber gezeigt, daß die genannte Ausnahmebestimmung dem Seelenheil kaum förderlich gewesen sei und daß sich bei der Lösung konkreter Fälle eine Reihe von Schwierigkeiten ergeben hätten. Aus diesem Grunde sei es nunmehr angezeigt, diese Bestimmung aufzuheben.

genen Recht der akatholischen Kirche (kirchlichen Gemeinschaft), oder im staatlichen Recht bestehende, gebunden sein⁶.

2. Normbefreiende Wirkung des Abfalls von der katholischen Kirche

Die Diskussion um die normbefreiende Wirkung eines Abfalls von der katholischen Kirche bewegte sich auf zwei Ebenen: Generell auf der der Allgemeinen Normen und speziell auf der des Eherechts. Im Zusammenhang mit der Ausarbeitung des c. 11 CIC/1983 verdient ein ganz radikaler Vorschlag besondere Erwähnung, da er die durch formalen Akt von der katholischen Abgefallenen ganz allgemein von allen reinen Kirchengesetzen ausgenommen wissen wollte⁷. Das Schema zum Sakramentenrecht aus 1975⁸ setzt sich zunächst im Zusammenhang mit den Ehehindernissen mit der Frage auseinander, inwieweit hier dem Abfall von der katholischen Kirche normbefreiende Wirkung zukommen solle. Die Formulierung von c. 263 des Schemas 1975 (Schema Sacr) sieht ganz allgemein vor, daß von den Hindernissen des reinen Kirchenrechts (*leges mere ecclesiasticae*) diejenigen nicht erfaßt sein sollten, die nach Taufe in der katholischen Kirche oder Konversion zu ihr durch formalen⁹ Akt abgefallen seien¹⁰.

⁶ Entscheidung der SRR vom 8.6.1954 c. Felici: Dec. 46 (1954) 459: „Matrimonium inter personas quarum alterutra saltem est baptizata, penitus subducitur regimini auctoritatis civilis“, sowie Entscheidung der SRR vom 29.10.1968 c. Anné: Dec. 60 (1968) 703: „Pro baptizatis acatholicis numquam ad veram fidem conversis, inter se contrahentibus, sufficit solus matrimonialis consensus quocumque modo manifestatus.“

⁷ „Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti, nisi actu formali (et publico) ab eadem defecerint...“ (Hervorhebungen vom Verfasser): *Communicationes* 14 (1982) 132. Der Vorschlag wurde von der Mehrheit der Konsultoren u. a. mit der Begründung abgelehnt, er baue auf einem falschen Kirchenkonzept auf. Die Kirche sei kein Verein, aus dem man nach Belieben austreten könne, eine „Kirche der freien Gefolgschaft“ (J. KLEIN) widerspreche dem kirchlichen Selbstverständnis. Ebd., 133.

⁸ Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur. Città del Vaticano 1975.

⁹ In den „Praenotanda“ des Schemas zum Sakramentenrecht wird neben dem formalen Abfall von der katholischen Kirche auch dem notorischen die selbe Wirkung zuerkannt („actu formali aut notorie“). Im Text des Schemas selbst ist allerdings das „aut notorie“ verschwunden. Vgl. Anm. 15.

¹⁰ „Impedimentis iuris mere ecclesiastici tenentur tantum illi qui sunt in Ecclesia catholica baptizati vel in eam recepti nec actu formali ab ea defecerunt“ (Hervorhebung vom Verfasser).

Diesen weitreichenden Vorschlägen nach Normbefreiung hat der CIC/1983 weder im Bereich der Allgemeinen Normen noch im Eherecht Rechnung getragen. Zwar bedeutet die Formulierung des c. 11 gegenüber c. 12 CIC/1917 eine Kehrtwendung in dem Sinne, daß nichtkatholisch Getaufte nunmehr den „rein kirchlichen Gesetzen“ des Codex nicht mehr unterstehen, aber hinsichtlich der durch formalen Akt von der katholischen Kirche Abgefallenen hält der CIC/1983 an dem alten Grundsatz „semel catholicus, semper catholicus“ fest¹¹, d.h. ein Abfall von der katholischen Kirche hat nicht die Wirkung, daß der Betreffende überhaupt nicht mehr Normadressat des kanonischen Rechts wäre.

Im Eherecht allerdings wurde diesem Anliegen teilweise Rechnung getragen, wobei es freilich nur drei Anwendungsfälle gibt (cc. 1086 § 1, 1117 und 1124), bei denen dem „actus formalis defectionis“ normbefreiende Wirkung zukommt¹².

Was speziell die Formpflicht angeht, so ist es nicht uninteressant, daß im Rahmen der CIC-Kommission wieder die Frage aufscheint, die der ursprünglichen Fassung des c. 1099 § 2 (letzter Halbsatz) CIC/1917 zugrunde lag, ob nämlich in bezug auf die Formverpflichtung beim Eheabschluß auf die bloße Tatsache der katholischen Taufe allein abzustellen sei, oder ob späteren Vorgängen im Zusammenhang mit der glaubensmäßigen Einstellung des Betroffenen rechtliche Relevanz zukommen solle. Hier taucht, einem Vorschlag zufolge, wieder das Problem der Berücksichtigung einer nichtkatholischen Erziehung des in der katholischen Kirche Getauften auf¹³. Während indes die im Gesetz zu verankernde Relevanz einer akatholischen Erziehung wegen der in einer adäquaten Erfassung des Tatbestands liegenden Schwierigkeiten wieder fallengelassen wurde¹⁴, stand die Berücksichtigung des Abfalls von der katholischen Kirche im Rahmen der CIC-Kommission eigentlich außer Streit. Kontrovers waren lediglich die näheren Umstände, die die Relevanz dieses Abfalls

11 SOCHA, H., MKCIC 11, 12.

12 Überlegungen in bezug auf weiterreichende Normbefreiungen, vor allem im Hinblick auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit, wurden innerhalb der CIC-Kommission zwar angestellt, sie fanden aber im Gesetzestext selbst keinen Niederschlag. Vgl. SOCHA, MKCIC 11, 12.

13 Einem Vorschlag zufolge sollte die Formpflicht für diejenigen nicht bestehen, die „ab adepto rationis usu (aut: anno decimo quarto impleto; aut: ab infantia) extra eam (nämlich der katholischen Kirche) educati fuerint“; *Communicationes* 8 (1976) 57.

14 Vgl. dazu *Communicationes* 8 (1976) 58f.

bestimmen sollten¹⁵. Schon das Schema CIC 1980 enthält in c. 1118 eine mit dem späteren c. 1117 CIC/1983 deckungsgleiche Formulierung¹⁶.

II. DER ACTUS FORMALIS DEFECTIOINIS

1. Der Tatbestand

Wie bereits erwähnt, findet sich die Wendung „Abfall von der katholischen Kirche durch formalen Akt“ insgesamt dreimal im Eherecht des CIC/1983: In c. 1086 § 1 (Hindernis der Religionsverschiedenheit), in c. 1117 (Formpflicht) und in c. 1124 (Abschluß einer konfessionell gemischten Ehe). Es ist immer von Abfall von der katholischen *Kirche* die Rede und nicht von einem Abfall vom katholischen *Glauben*. Dies scheint jedenfalls in die Richtung zu deuten, daß unter dem angesprochenen Tatbestand eine willentliche Abkehr von der sichtbaren Gemeinschaft der katholischen Kirche angesprochen werden soll und zwar unabhängig davon, wie der Betreffende zum Glaubensgut dieser Kirche steht. Somit würde der Tatbestand des Schismas (c. 751) auch schon dann, wenn dieses nicht mit Häresie vermischt ist (sog. *schisma purum*), bereits einen Abfall von der katholischen Kirche darstellen.

Die Interpretation dieser Gesetzesstelle bereitete von Anfang an beträchtliche Schwierigkeiten¹⁷. Die Palette der zur anstehenden Frage geäußerten Ansichten reicht von äußerst weit gespannten Tatbestandsmerkmalen, denen zufolge jede einem anderen gegenüber geäußerte Erklärung, kein Katholik mehr sein zu wollen¹⁸, schon als *actus formalis defectionis* angesehen wird, bis hin zu

15 Zu den einzelnen hier vorgeschlagenen Textvarianten („publice et notorie“, „actu formali vel notorie“ usw.) vgl. *Communicationes* 8 (1976) 59f.

16 Zur Redaktionsgeschichte des c. 1117 CIC/1983 vgl. AYMANS, W., Die Aufnahme der Defektionsklauseln in das kanonische Eherecht. Zur Vorgeschichte des Tatbestandes eines „actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica“ in den cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC: WEITLAUFF, M. / NEUNER, P. (Hrsg.), Für euch Bischof, mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kard. WETTER zum 70. Geburtstag. St. Ottilien 1998, 921-944.

17 Von einer „*crux interpretum*“ spricht DE PAOLIS in bezug auf den „actus formalis defectionis“, wobei er vor allem die Unschärfe des verwendeten Begriffes beklagt. Dieser sei neu, und es gebe keine Parallelen in der kirchlichen Rechtsordnung, auf die als Interpretationshilfe gegriffen werden könnte. DE PAOLIS, V., *Alcune annotazioni circa la formula „actu formali ab Ecclesia deficere“*: PerRC 84 (1993) 598.

18 So LENHERR, T., Der Abfall von der Kirche durch formalen Akt: AfkKR 152 (1983) 120. - Dies kommt, wie ZAPP richtig bemerkt hat, einem Verzicht auf jede Art kirchlicher Öffentlichkeit gleich. ZAPP, H., Das kanonische Eherecht. Freiburg/Br. 1988, 179.

einer engen Auslegung, wonach der Wille, der Kirche nicht mehr angehören zu wollen, vor der kirchlichen Öffentlichkeit in beweisbarer Form zum Ausdruck gebracht werden müsse. Zu denken sei dabei an „eine entsprechende eigenhändig unterzeichnete Erklärung gegenüber einem kirchlichen Amtsträger als Vertreter der kirchlichen Öffentlichkeit“¹⁹. Ebenfalls als förmlicher Abfall sei der Übertritt zu einer anderen Kirche (Religionsgemeinschaft) zu werten, auch wenn er nicht gegenüber einem Amtsträger der katholischen Kirche vorgenommen worden sei. Nicht ausreichend sei hingegen die Erklärung des Kirchenaustritts gegenüber einer staatlichen Stelle, insbesondere dann nicht, wenn ein Vorbehalt der fortdauernden Zugehörigkeit zur geistlichen Gemeinschaft der Kirche gemacht werde²⁰.

Angesichts der mannigfachen im Gesetzestext enthaltenen Unklarheiten und der damit verbundenen Schwierigkeiten bei der Anwendung dieser Bestimmung ist schon der Ruf nach einer authentischen Interpretation²¹ bzw. überhaupt nach einer ersatzlosen Streichung²² der genannten Bestimmung laut geworden²³.

2. Der staatliche Kirchenaustritt

Dieses Problem stellt sich nur in jenen Ländern, deren Rechtsordnung einen vor einer staatlichen Behörde vorzunehmenden Austritt aus einer (gesetzlich

-
- 19 LÜDICKE, K., MKCIC 1086, 3. Noch strengere Anforderungen an das Tatbestandsbild des „actus formalis“ stellt NAVARRO-VALLS, wenn er schreibt, daß ein öffentliches Faktum vorliegen müsse, das eine ausdrückliche Trennung von der katholischen Kirche, einen Eintritt in eine andere Glaubensgemeinschaft sowie eine schriftliche Erklärung gegenüber dem Pfarrer und Mitteilung an den *Ordinarius proprius* zum Gegenstand haben müsse. NAVARRO-VALLS, R., *Comentario exegético*, III. 1468.
- 20 LÜDICKE, ebd. – Hierbei ist freilich zu bemerken, daß es in Deutschland und Österreich nach staatlichem Recht unzulässig ist, der Abgabe der Kirchenaustrittserklärung modifizierende Zusätze hinzuzufügen. Diese dürfen weder protokolliert werden, noch kommt ihnen nach staatlichem Recht irgendeine die Austrittserklärung betreffende Relevanz zu. LISTL, J., *Verfassungsrechtlich unzulässige Formen des Kirchenaustritts*. Zur Rechtsprechung in der Frage der Zulässigkeit eines sog. „modifizierten“ Kirchenaustritts: JZ 1971, 345ff; DERS., *Besprechung von A. VON CAMPENHAUSEN, Staatskirchenrecht: AfKKR 142 (1973) 660-662*. Bezüglich des österreichischen Rechts PREE, H., *Österreichisches Staatskirchenrecht*. Wien-New York 1984, 47. HEIMERL, H. / PREE, H., *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*. Regensburg 1993, 146.
- 21 NAVARRO-VALLS, *Comentario* (Anm. 12), III. 1468.
- 22 PRIMETSHOFER, B., *Die Eheschließung: HdbKathKR*² (in Druck).
- 23 Vgl. zur Frage RODRÍGUEZ CHACÓN, R., *El acto formal de apartamiento del canon 1117: REDC 46 (1989) 557-591*.

anerkannten) Kirche (Religionsgesellschaft) kennt. Ein solcher Kirchenaustritt kann aus vielerlei Gründen erfolgen. Von der völligen Abwendung von der katholischen, vielleicht überhaupt christlichen Religion bis hin zur Nichtübereinstimmung mit einzelnen katholischen Lehraussagen, Verärgerung oder Verbitterung über einzelne kirchliche Amtsträger oder bestimmte Maßnahmen derselben und daraufhin erfolgte Verweigerung des Kirchenbeitrags (Kirchensteuer), ohne daß damit unbedingt eine (weiterreichende) glaubensmäßige Distanzierung zur Kirche verbunden sein muß. Insbesondere dieser aus „rein fiskalischen“ Gründen vorgenommene Kirchenaustritt, d.h. um der mit einer Mitgliedschaft in der katholischen Kirche verbundenen (staatlichen) Pflicht zur Entrichtung der Kirchenbeiträge (Kirchensteuer) zu entkommen, hat eine zur Stunde nicht gelöste kanonistische Kontroverse in bezug auf die rechtliche Bewertung einer solchen Austrittserklärung ausgelöst²⁴.

Die *strafrechtliche* Bewertung des Kirchenaustritts ist in der Kanonistik bis zum heutigen Tag umstritten. Daß der Kirchenaustritt die Tatbestände der Apostasie, der Häresie oder des Schismas (vgl. c. 751) verwirklichen *kann*, steht außer Zweifel, wobei es im Fall von Apostasie oder Häresie unerheblich ist, ob ein Beitritt zu einer anderen Kirche (Religionsgesellschaft) erfolgt oder nicht. Insbesondere strittig ist aber jene Form des Kirchenaustritts, der, wie bereits dargelegt, aus rein fiskalischen Gründen erfolgt.

Von nicht wenigen Autoren wird die Ansicht vertreten, der Kirchenaustritt, auch wenn er aus rein fiskalischen Gründen erfolgt, verwirkliche auf jeden Fall den strafrechtlichen Tatbestand des Schismas und zwar in der Form des sog. *schisma purum* d.h. eines Schismas, das nicht mit Apostasie oder Häresie verknüpft ist²⁵.

Auf der anderen Seite wird diese Auffassung heftig bestritten. CORECCO etwa vertrat die Ansicht, der Austritt aus der Kirche aus fiskalischen Gründen habe überhaupt nicht die juristische Person katholische Kirche als solche zum Adressaten der Austrittserklärung, sondern ein vom staatlichen Recht (Staatskirchenrecht) eines bestimmten Landes geschaffenes Gebilde²⁶, nämlich die

24 CARLEN, L. (Hrsg.), Austritt aus der Kirche - Sortir de l'Église. Freiburg/Schweiz 1982.

25 JONE, H., Gesetzbuch der katholischen Kirche, II. Paderborn 21952, 537ff; MÖRSDORF, K., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, III. Paderborn 111979, 424; HEINEMANN, H., Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche. (MThSikan 20) München 1964, 42f; GRADAUER, P., Der Kirchenaustritt und seine Folgen: ThpQ 132 (1984) 68; HENSELER, R., MKCIC 694, 5.

26 CORECCO, E., La sortie de l'Église pour raison fiscale. Le problème canonique: CARLEN, Austritt (Anm. 23), 54: „... la déclaration de sortie de l'Église pour des rai-

Katholische Kirche der Schweiz, Deutschlands, Österreichs usw.²⁷ Das würde also grundsätzlich bedeuten, daß der Kirchenaustritt überhaupt nicht die Kirche als Glaubensgemeinschaft betreffen würde, sondern lediglich ein aufgrund staatlichen Rechts geschaffenes Gebilde.

Mit Entschiedenheit lehnt LÜDICKE strafrechtliche Konsequenzen für einen nur aus fiskalischen Gründen vorgenommenen Kirchenaustritt ab. Benachteiligungen eines auf diese Weise Ausgetretenen in bezug auf seine gliedschaftlichen Rechte in der Kirche, insbesondere im Bereich des Sakramentenrechts (Kommunionempfang) seien unzulässig, da die Kirche kein Wirtschaftsstrafrecht kenne²⁸. Der nach Maßgabe des staatlichen Rechts vollzogene Kirchenaustritt trage diese Bezeichnung eigentlich zu Unrecht, da er nur die Streichung des Betreffenden aus den staatlichen Steuerlisten bewirke. Wenn bischöfliche Weisungen für Ausgetretene schlechterdings Verweigerung der Zulassung zur Eucharistie aussprechen, dann sei nach der theologischen Berechtigung von solchen Maßnahmen zu fragen²⁹.

sons fiscaux n'a pas comme destinataire réel l'Église en tant qu' institution de droit canonique, mais l'Église en tant que corporation de droit public". Und er fährt fort: „Même si cette distinction formelle peut paraître subtile, l'Église ne peut pas l'ignorer dans l'évaluation de la déclaration de sortie de l'Église“. Äußerst kritisch zu dieser Auffassung CORECCOS: LISTL, J., Besprechung von L. CARLEN (Hrsg.), Austritt aus der Kirche – Sortir de l'Église: AfKKR 155 (1986) 611-613.

27 An dieser Auffassung ist nur so viel richtig, daß es nach *universalem internen* Kirchenrecht keine mit Rechtspersönlichkeit ausgestattete Katholische Kirche eines bestimmten Landes (etwa die „Katholische Kirche der Schweiz“) gibt. Rechtspersönlichkeit kommt nach kanonischem Recht den Teilkirchen (c. 373), Kirchenprovinzen (c. 432 § 2), allenfalls eingerichteten Kirchenregionen (c. 433 § 2), nicht aber der (Gesamt)Kirche eines Landes zu. Auch die Bischofskonferenz, die mit ihrer Errichtung automatisch Rechtspersönlichkeit besitzt (c. 449 § 2), ist nicht identisch mit der katholischen Kirche jenes Landes, für das die Bischofskonferenz besteht. Rechtspersönlichkeit besitzt die Katholische Kirche eines bestimmten Landes mitunter aufgrund staatskirchenrechtlicher Bestimmungen (etwa österr. Konkordat Art. II), die ggf. zusätzlich zu ihrem staatlichen Rechtscharakter auch den eines kirchlichen *Partikularrechts* besitzen.

28 LÜDICKE, K., Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt: PAARHAMMER, H. (Hrsg.), Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias. Festschrift S. RITTER. Salzburg 1987, 275-282.

29 LÜDICKE, ebd., 278. Vgl. dazu allerdings das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an den Bischof von Münster, unten Anm. 34.

III. DIE RECHTLICHE BEWERTUNG EINES KIRCHENAustrITTS

1. Die Diözesangerichte und die Formpflicht Ausgetretener

Soweit ich es übersehen kann, wird in den Diözesan- und Metropolitangerichten des deutschen Sprachraums der aus welchen Gründen immer erfolgte Kirchenaustritt als „actus formalis defectionis“ mit den sich daran anknüpfenden Rechtsfolgen, in unserem Fall also mit dem Erlöschen der Formpflicht eingestuft³⁰. Ein diesbezüglicher gemeinsamer Beschluß der Gerichte wurde zwar nie gefaßt, dennoch ist die forensische Praxis einhellig. Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf eine diesbezügliche Anfrage des PCI 1997 geantwortet, der Kirchenaustritt werde im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz mit dem „actus formalis“ identifiziert; die entsprechenden innerkirchlichen Konsequenzen seien mit dieser Austrittserklärung verbunden³¹.

Es stellt sich die Frage, welchen Stellenwert diese Gerichtspraxis besitzt und welche Folgen sich daraus für die Behandlung von Ehenichtigkeitsfällen ergeben können.

Vorab sei zunächst festgehalten, daß jener Ansicht entgegengetreten werden muß, die dem Kirchenaustritt, insbesondere dem aus finanziellen Gründen erfolgten, grundsätzlich jede innerkirchliche Relevanz abspricht, weil er - so wird behauptet - ausschließlich gegen eine aufgrund *staatlichen* Rechts bestehende Einrichtung, nämlich die Katholische Kirche eines Landes gerichtet sei. Dem ist entgegenzuhalten, daß der Kirchenaustrittserklärung vor der staatlichen Behörde, bei deren Abgabe ja, wie bereits erwähnt, keine modifizierenden Zusätze möglich sind, das äußere Tatbestandsbild einer öffentlichen Absage von der katholischen Kirche als Glaubens- und Rechtsgemeinschaft zukommt³². Insofern ist die *grundsätzliche* Annahme berechtigt, jede Form des

30 Zufolge LISTL ist die kirchliche Rechtspraxis (im deutschen Sprachraum) eindeutig vom Grundsatz beherrscht, daß der Kirchenaustritt einen *actus formalis defectionis* i.S.v. c. 1117 darstelle. LISTL, J., Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung: SCHULZ, W. (Hrsg.), Recht als Heildienst. Festschrift M. KAISER. Regensburg 1989, 166.

31 Schreiben des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Nr. V 6042/97, zitiert bei SCHMITZ, H., „Actus formalis defectionis ab Ecclesia“ (can. 1117 CIC) (Manuskript). Demgegenüber hat die Italienische Bischofskonferenz die Frage, ob der Kirchenaustritt (nach deutschem Staatskirchenrecht) als „actus formalis“ anzusehen sei, rundweg verneint. SCHMITZ, ebd.

32 Vgl. dazu die gemeinsame Erklärung der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland (1969), worin diejenigen, die sich durch Kirchenaustritt ihrer Unterhaltungspflicht gegenüber der Kirche entziehen, einer groben öffentlichen Solidaritätsverletzung beschuldigt

nach außen hin erklärten Kirchenaustritts sei auch der inneren Gesinnung nach mit dem Abfall von der katholischen Kirche durch formalen Akt identisch und ziehe daher die im kanonischen Recht angesprochenen Rechtsfolgen, nämlich, in unserem Fall, Befreiung von der Formpflicht, nach sich.

Die Entscheidung über die Frage, ob im Falle eines Kirchenaustritts wirklich Abfall von der katholischen Kirche durch formalen Akt vorliegt, kann endgültig nur aufgrund der inneren Gesinnung des Betreffenden vorgenommen werden. Der Kirchenaustritt ist aber jedenfalls ein Anhaltspunkt für die Annahme, daß eine innere Distanzierung (Abfall) von der katholischen Kirche stattgefunden hat, die ihrerseits Voraussetzung für den Eintritt der Rechtsfolgen gemäß c. 1117 ist. Dies wiederum ist im Falle eines Ehenichtigkeitsverfahrens Voraussetzung für eine richterliche Präsumpion (*praesumptio hominis* gemäß c. 1584), daß die nach außen abgegebene Austrittserklärung tatsächlich auch einen inneren Abfall von der katholischen Kirche zum Inhalt hatte.

Gegen richterliche Präsumtionen ist sowohl direkter als auch indirekter Gegenbeweis zulässig. Daß dabei die Beweislast dem obliegt, der behauptet, sein Austritt habe mit Abfall von der katholischen Kirche nichts zu tun, braucht nicht speziell hervorgehoben zu werden. Aber eine grundsätzliche Zulässigkeit dieses Beweises dürfte ebensowenig strittig sein. Die schlechthinnige, keinen direkten Gegenbeweis zulassende Gleichsetzung des Austritts mit dem Abfall von der katholischen Kirche und die damit verbundene Rechtsfolge, daß jeder Ausgetretene von der kanonischen Formpflicht befreit ist, käme einer gehobenen Rechtsvermutung (*praesumptio iuris et de iure*) gleich. Abgesehen davon, daß eine derartige Vermutung an der Wirklichkeit vorbeinge, müßte für sie

werden, die die Kirche unter keinen Umständen hinnehmen könne. Der aus welchen Gründen immer vollzogene Kirchenaustritt stelle eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dar. Der Ausgetretene könne erst dann wieder am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen, wenn er bereit sei, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seiner Pflicht auch in bezug auf die Kirchensteuer nachzukommen. KAbI Köln 110 (1970) 10f. Vgl. AfkKR 138 (1969) 557-559. - Eine ähnliche Erklärung erging 1976 vom damaligen Erzbischof von Wien, Kard. KÖNIG: Auch wenn der Kirchenaustritt nur aus finanziellen Gründen erfolge, sei jene Ansicht als irrig zu bezeichnen, derzufolge von der Austrittserklärung die Kirche nur als Rechts-, nicht aber als Glaubensgemeinschaft betroffen sei. Auch der aus rein finanziellen Gründen Ausgetretene sei nicht berechtigt, weiterhin am sakramentalen Leben der Kirche teilzunehmen. Vgl. GRADAUER, Kirchenaustritt (Anm. 24), 70. PRIMETSHOFER, B., Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen: SCHULZ, W. (Hrsg.), Recht als Heildienst. Festschrift M. KAISER. Regensburg 1989, 187-199.

eine eindeutige Grundlage im gesetzten Recht vorhanden sein; dafür bietet aber die derzeitige Rechtsordnung keinerlei Anhaltspunkt³³.

Das Problem um die für die Rechtsfolgen nach c. 1117 allein ausschlaggebende innere Gesinnung ist grundsätzlich unabhängig von den mit dem Kirchenaustritt verbundenen Rechtsfolgen im Bereich des Straf- und allenfalls Disziplinarrechts zu sehen. Wer, aus welchen Gründen immer, aus der Kirche ausgetreten ist, der muß die Beeinträchtigung seiner Gliedschaftsrechte zur Kenntnis nehmen, die mit diesem Schritt verbunden ist. Eine Zulassung zu den Sakramenten, insbesondere zur Eucharistie, selbst für denjenigen, der vorgibt, nur aus fiskalischen Gründen aus der Kirche ausgetreten zu sein, ist solange ausgeschlossen, als dieser Schritt nicht durch entsprechende Erklärungen rückgängig gemacht wurde. Denn der öffentliche Kirchenaustritt als solcher ist ein so schwerwiegendes Faktum, das (in diesem Falle) unabhängig von der Frage nach der inneren Gesinnung seine Rechtsfolgen entfalten muß³⁴.

2. Das kirchliche Verfahren

Es könnte von folgender Fallkonstruktion ausgegangen werden: Ein aus der Kirche ausgetretener Katholik, der mit einem aus welchem Grunde immer nicht formpflichtigen Partner eine Zivilehe geschlossen hat, wird im Falle

33 Auf die Frage, ob der CIC/1983 die Rechtsfigur der im Gesetzestext selbst nicht mehr anzutreffenden gehobenen Rechtsvermutung (*praesumptio iuris et de iure*) überhaupt noch kennt, soll hier nicht eingegangen werden. Zur anstehenden Problematik vgl. AHLERS, R., Verwaltungskanonistische Fragen im Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt: DPM 3 (1996) 143-154.

34 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß für einen Ausschluß vom Empfang der Eucharistie aufgrund des in c. 915 angesprochenen hartnäckigen Verharrens in der schweren Sünde das objektiv schwerwiegende äußere Faktum ausreichend ist. Dem subjektiven Schuldbewußtsein kann hier, wo es um eine Entscheidung in *foro externo* geht, nicht in der Weise entscheidende Bedeutung zukommen, daß ein Ausschluß vom Eucharistieempfang etwa dann nicht gerechtfertigt wäre, wenn sich zum objektiven Tatbestandsbild nicht auch noch das subjektive Element des Bewußtseins von der Schwere der Sünde gesellen würde. Dieses subjektive Element ist im äußeren Bereich schwer nachweisbar. Wollte man von seinem Vorhandensein die in c. 915 vorgesehene Rechtsfolge abhängig machen, wäre der Kanon kaum anwendbar. Wer öffentlich aus der katholischen Kirche ausgetreten ist, der kann selbst dann nicht zum Empfang der Eucharistie zugelassen werden, wenn er behauptet, dieser (staatliche) Kirchenaustritt habe mit einem Abfall von der katholischen Kirche nichts zu tun. Vgl. PRIMETSHOFER, Kirchenaustritt (Anm. 32), 198f. Dazu Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an den Bischof von Münster vom 28.12.1973, Prot. Nr. 1127/70, in dem bestätigt wird, daß die Bischöfe berechtigt sind, mit disziplinarischen Maßnahmen, sogar mit dem Ausschluß von den Sakramenten, auf einen Kirchenaustritt, auch einen modifizierten, zu reagieren. SCHMITZ, Manuskript (Anm. 30), 2.

der Nichtigkeitsklage gegen diese Ehe die Behauptung aufstellen, sein Kirchengaustritt sei nicht mit einem Abfall von der katholischen Kirche identisch gewesen, es habe daher die Formpflicht trotz Kirchengaustritts weiter bestanden, und wegen deren Nichteinhaltung sei die Ehe ungültig. Streitpunkt ist daher die Frage, wie der Kirchengaustritt zu beurteilen ist; von der Klärung dieser Frage hängen die kanonische Gültigkeit der Zivilehe und damit der Ausgang des Klagebegehrens ab.

Ein derartiges Klagebegehren kann, wie bereits erwähnt, vom Gericht nicht von vornherein zurückgewiesen werden, sondern die Klage ist anzunehmen, sofern die darin aufgestellte Behauptung einen Anhaltspunkt für ihre Richtigkeit enthält (vgl. c. 1505 § 2, 4).

Bevor auf Verfahrensfragen des näheren eingegangen wird, sei noch folgendes Problem kurz angeschnitten: Wie ist überhaupt die (aus welchen Gründen immer) ungültige Zivilehe des formpflichtigen Katholiken einzustufen? Bekanntlich verwendet der CIC/1983 ebenso wie der CIC/1917 ohne ersichtlichen Bedeutungsunterschied für die „ungültige“ Ehe die Ausdrücke *nullum, invalidum, irritum*, wobei aus diesen Termini keine Zuordnung zu bestimmten „capita nullitatis“, d.h. Formmangel, Konsensmangel, trennendes Ehehindernis, festzustellen ist³⁵. Sofern, was die Eheschließungsform angeht, die äußere Form derselben, d.h. - bei Formpflichtigen - ein Eheabschluß vor dem befugten Trauungsorgan³⁶ eingehalten wurde, entsteht daraus der Rechtsschein der Ehe in Form der einfachen Rechtsvermutung (c. 1060) für ihre Gültigkeit (*species matrimonii*). Ist die Ehe aus irgendwelchen Gründen ungültig, ist sie, sofern guter Glaube an die Gültigkeit dieser Ehe von seiten wenigstens eines der Ehepartner vorhanden ist, eine Putativehe (c. 1061 § 3).

Ehen Formpflichtiger hingegen, bei denen dieses äußere Erscheinungsbild eines kanonisch gültigen Eheabschlusses nicht gegeben ist, d.h. insbesondere im Falle des Abschlusses einer Zivilehe, sind nicht in die Kategorie der ungültigen Ehe mit den daraus möglichen Rechtsfolgen einzustufen³⁷, sondern liegen ein-

35 PRIMETSHOFER, Eheschließung (Anm. 22): HdbKathKR² (in Druck).

36 Zur Frage der Ergänzung fehlender Trauungsvollmacht und deren Grenzen (c. 144 i.V.m. c. 1111) vgl. PRIMETSHOFER, ebd.

37 Ob man dafür den dem kanonischen Recht nicht bekannten Ausdruck „Nichtehe“ („matrimonium non existens“) verwendet (im staatlichen Eherecht bedeutet dies eine von den Partnern behauptete, aber, weil nicht in der zwingend erforderlichen Form vor dem Standesbeamten eingegangen, nicht mit dem Rechtsschein der Gültigkeit ausgestattete Ehe), ist zweitrangig. Unzweifelhaft aber ist, daß der nicht in kanonischer Form geschlossenen Ehe des Formpflichtigen nicht die ansonsten der „ungültigen“ Ehe anhaftenden Rechtswirkungen zukommen. PRIMETSHOFER, B., Die kanonistische Bewertung der Zivilehe: AfkKR 155 (1986) 400-427.

deutig darunter. Für sie spricht nicht die Rechtsvermutung der Gültigkeit, aus ihr kann keine Putativehe entstehen³⁸, aus ihrem Abschluß als solchem folgt nicht das u. a. auf dem Tatbestand der „ungültigen Ehe“ aufbauende Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit³⁹. Im Falle der behaupteten kanonischen Ungültigkeit dieser Ehe wird kein Nichtigkeitsprozeß vor dem kirchlichen Gericht geführt, sondern sie kann auf dem Verwaltungsweg in Form der sog. Nichtbestandsklärung als nicht gültigzustande gekommen erklärt werden⁴⁰.

Dagegen erzeugt die Zivilehe des Nichtformpflichtigen mit einem ebenfalls nicht an die kanonische Eheschließungsform Gebundenen, was die äußere Form ihres Abschlusses anlangt, den Rechtsschein der Gültigkeit (*species matrimonii*), die wiederum die Basis für die einfache Rechtsvermutung von der Gültigkeit dieser Ehe darstellt. Ist sie aus einem bestimmten Grund ungültig, fällt sie in die Kategorie der „ungültigen Ehe“ mit den daraus sich ergebenden Rechtsfolgen. Dieser Rechtsschein der Gültigkeit „quoad formam“ ist aber auch bei der Zivilehe des aus der katholischen Kirche Ausgetretenen gegeben, weil, dem Gesagten zufolge, angenommen wird, daß Austritt und Abfall durch formalen Akt identisch seien. Wenn das Gegenteil behauptet wird, d. h. daß trotz Austritts kein „actus formalis defectionis“ vorliegt und daß demzufolge Formpflicht besteht, muß dies bewiesen werden. Mißlingt dieser Beweis, dann

-
- 38 Anderer Meinung ist allerdings KAISER. Seiner Ansicht nach ist die Zivilehe Formpflichtiger eine Putativehe, da sie, zumal in der heutigen gesellschaftlichen Situation, den Rechtsschein einer gültigen Ehe an sich habe. KAISER, M., Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. Regensburg 1983, 68f.
- 39 Der CCEO kennt in c. 810 als Tatbestände für das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit neben der ungültigen Ehe nach Aufnahme des gemeinsamen Lebens, dem notorischen oder öffentlichen Konkubinat noch einen dritten Entstehungsgrund, nämlich die Aufnahme des gemeinsamen Lebens seitens jener Ehepartner, die, obwohl zur kanonischen Eheschließungsform verpflichtet, eine Eheschließung vor dem Standesbeamten oder dem akatholischen Religionsdiener versucht haben (*attentatio matrimonii*). Daraus ergibt sich aber, daß die Zivilehe Formpflichtiger als solche nicht einfachhin unter den Tatbestand der „ungültigen“ Ehe subsumiert werden kann. Diese für den orientalischen Rechtsbereich getroffene Entscheidung des Gesetzgebers hat m. E. auch unmittelbare Auswirkungen auf die „Ecclesia latina“. PRIMETSHOFER, B., Der CCEO und seine (möglichen) Auswirkungen auf das Recht der Lateinischen Kirche: AYMANS, W. / GERINGER, K. Th., (Hrsg.), Iuri canonico promovendo. Festschrift H. SCHMITZ. Regensburg 1994, 582f.
- 40 Vgl. PCI 2.7.1984. In bezug auf die Nichtigklärung einer Zivilehe oder einer vor dem nichtkatholischen Religionsdiener geschlossenen Ehe Formpflichtiger bedarf es keines Dokumentenprozesses nach c. 1686, sondern es genügt die der Ehe vorausgehende Untersuchung gemäß cc. 1066-1067. AAS 76 (1984) 746f. Vgl. STANKIEWICZ, A., De non adhibendo processu documentalì in praetermissa legitima matrimonii forma: PRCan 73 (1984) 287-290.

müßte an der - dem äußeren Erscheinungsbild nach vorliegenden - Gültigkeit der Ehe festgehalten und eine eventuelle Nichtigkeitsklage mit einem *non-constare*-Urteil beendet werden.

Damit sind wir aber bei einer ganz wichtigen Verfahrensfrage angelangt: Wegen der im gegenständlichen Fall vorliegenden Vermutung für die Gültigkeit der Zivilehe des Ausgetretenen ist es ausgeschlossen, derartige Fälle auf dem Verwaltungsweg durch einfache Nichtbestandserklärung zu erledigen. Dieses Verfahren ist, wie bereits dargelegt, seiner Natur nach für jene Fälle gedacht, in denen der äußere Schein nicht für die Gültigkeit des Eheabschlusses spricht, wo also keine „*species matrimonii*“ vorliegt⁴¹.

Daraus ergibt sich, daß Fälle um das Bestehen oder Nichtbestehen der Formpflicht des Ausgetretenen auf dem ordentlichen Prozeßweg zu behandeln sind. Die Frage, ob der aus der Kirche Ausgetretene damit auch den formalen Akt des Abfalls von der katholischen Kirche vorgenommen hat oder nicht, d.h. wie seine innere Gesinnung beschaffen war, läßt sich (wenn überhaupt) nur auf dem ordentlichen Gerichtsweg klären. Auch das sog. Kurzverfahren aufgrund von Urkunden (cc. 1686-1688) kann grundsätzlich nicht zur Anwendung kommen, es sei denn, es wäre durch eine Urkunde nachweisbar, daß etwa der Kirchenaustritt nicht in völliger Freiheit erfolgt ist⁴² und von dem Betroffenen innerlich nicht nachvollzogen worden war⁴³.

IV. EINZELFRAGEN

1. Erzwungener Kirchenaustritt

In der kirchlichen Judikatur sind Fälle bekannt, in denen sich Diözesengerichte mit der rechtlichen Bewertung eines *erzwungenen* Kirchenaustritts zu befassen hatten. Einer vor dem Diözesengericht Trier in erster, vor dem Metropolitangericht Köln in zweiter Instanz verhandelten Nichtigkeitsklage lag folgender Sachverhalt zugrunde: Die römisch-katholische Klägerin war vor der Eheschließung mit ihrem protestantischen Mann von diesem gezwungen worden, aus der katholischen Kirche auszutreten. Die Ehe wurde nur standesamtlich geschlossen, und es stellte sich die Frage, ob die Klägerin durch den erzwun-

41 Siehe dazu die Entscheidung der PCI (Anm. 40).

42 Zur rechtlichen Behandlung des erzwungenen Kirchenaustritts vgl. den folgenden Abschnitt.

43 Auch wenn ein derartiger Sachverhalt nicht durch Urkunden, wohl aber sonst nachweisbar wäre, könnte zwar das Kurzverfahren (cc. 1686-1688) nicht zur Anwendung kommen; im gewöhnlichen Prozeßverfahren würde dies aber ein gewichtiges Indiz für die Richtigkeit der Behauptung darstellen, daß mit dem Kirchenaustritt kein Abfall von der katholischen Kirche intendiert gewesen sei.

genen Kirchenaustritt als durch formalen Akt abgefallen anzusehen und demzufolge nicht an die kanonische Eheschließungsform gebunden war, oder ob sie weiterhin der kanonischen Formpflicht unterlag.

Soweit aus den mir zugänglichen Akten des erstinstanzlichen Gerichts ersichtlich ist, ging dieses ohne nähere Begründung⁴⁴ davon aus, daß ein erzwungener Kirchenaustritt den Tatbestand eines formalen Abfalls von der katholischen Kirche nicht verwirkliche und die Klägerin demzufolge formpflichtig war. Die nichtkatholische Eheschließung ließ daher keine gültige Ehe entstehen; diese war somit für nichtig zu erklären. Im konkreten Fall sprach noch ein Indiz dafür, daß mit der staatlichen Austrittserklärung kein wirklicher Abfall von der katholischen Kirche intendiert war: Die Klägerin hat bei der staatlichen Eheschließung trotz vorher abgegebener Austrittserklärung „römisch-katholisch“ als Religionsbekenntnis angegeben.

Die Berufungsinstanz (Köln) hat das Urteil im Ergebnis bestätigt, geht aber in der Urteilsbegründung einen anderen, und zwar ganz eigenartigen Weg, dem die Auffassung zugrunde liegt, auch der erzwungene Kirchenaustritt⁴⁵ sei prinzipiell als Abfall von der katholischen Kirche durch formalen Akt zu werten⁴⁶.

Für die auf den Fortbestand der kanonischen Formpflicht und somit auf Feststellung der Unwirksamkeit der Austrittserklärung gerichtete Klage komme aber, so führt das Berufungsgericht in der Urteilsbegründung aus, als Rechtsgrund c. 125 § 2 in Betracht: „Eine Handlung, die aufgrund schwerer, widerrechtlich eingeflößter Furcht ... vorgenommen wurde, ist rechtswirksam, sie kann aber durch das Urteil eines Richters aufgehoben werden“. - Nach Auffas-

44 Im Unterschied zum zweitinstanzlichen Gericht ging das erstinstanzliche nicht auf das Problem ein, daß c. 125 § 2 für unter schwerer Furcht zustande gekommene Rechtshandlungen grundsätzlich nicht deren Nichtigkeit, sondern bloße Anfechtbarkeit d.h. also Gültigkeit, festlegt.

45 Hier handelt es sich um die rechtliche Relevanz der gegen einen *Großjährigen* gerichteten Einflößung schwerer Furcht. Daß der Begriff des „actus formalis defectio-nis“ auf *Minderjährige* nicht zutreffe, wenn deren Austritt aus der katholischen Kirche von seiten der Eltern (Erziehungsberechtigten) veranlaßt wurde, hat das PCI mit Schreiben an den Bischof von Augsburg vom 21.9.1996 (Prot. Nr. 5384/96) zum Ausdruck gebracht.

46 Diese Auffassung steht grundsätzlich in Einklang mit dem Gesetzestext. Denn c. 1117 spricht vom Abfall durch *formalen* Akt und stellt somit jedenfalls auf ein nach außen in Erscheinung tretendes Faktum ab. Nach c. 125 § 2 sind die unter Einfluß von schwerer Furcht gesetzten Rechtsakte, sofern nicht ausdrücklich deren Nichtigkeit festgelegt ist, gültig. - Demgegenüber steht die Kongregation für den Gottesdienst auf dem Standpunkt, ein erzwungener Austritt sei von vornherein nicht als formaler Akt des Abfalls zu betrachten. Vgl. den Text in Anm. 52.

sung des Berufungsgerichts lagen im vorliegenden Fall die prozessualen und materiellrechtlichen Kriterien des c. 125 § 2 für eine gerichtliche Aufhebung der Austrittserklärung vor.

Hierbei ist sich das Gericht freilich im klaren, daß die Kernfrage dabei nicht in der (grundsätzlichen) Möglichkeit der Anwendung des genannten Kanons auf den Sachverhalt bestand, sondern vielmehr, ob die Aufhebbarkeit des Rechtsaktes *rückwirkend* erfolgen kann oder nicht. Diese Rückwirkung der richterlichen Aufhebung wird aber bejaht und in Anlehnung an AYMANS-MÖRS DORF mit der Notwendigkeit der Schadensabwendung begründet⁴⁷.

Allerdings steht meiner Ansicht nach schon dieser Teil der Rechtsauffassung des Kölner Gerichts auf schwachen Füßen. C. 125 § 2 legt im Unterschied zu der in § 1 dieses Kanons enthaltenen Nichtigkeit (bei unwiderstehlichem Zwang) die Gültigkeit der unter schwerer Furcht zustande gekommenen Rechtsakte fest. Der Aufhebbarkeit („*potest ... rescindi*“) eignet ihrer Natur nach eine *ex-nunc*-Wirkung, d.h. der Rechtsakt hat rechtlich bestanden und wird für die Zukunft, d.h. ab Rechtskraft des richterlichen Urteils, „vernichtet“⁴⁸. Somit ist der aufgrund von schwerer Furcht gesetzte Rechtsakt gültig und kann, sobald das richterliche Urteil ergangen ist, für die Zukunft, nicht aber für die Vergangenheit, in seinem Weiterbestand zerstört werden⁴⁹.

Bei genauerem Zusehen „verheddert“ sich das Kölner Gericht aber in den Schlingen seiner eigenen Argumentation und kommt zu einem geradezu un-

47 AYMANS, W. / MÖRS DORF, K., Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, I. Paderborn 1991, 345. Das Urteil zitiert allerdings auch die gegenteilige Auffassung von HEIMERL / PREE, die eine rückwirkende Kraft der Aufhebung ablehnen. HEIMERL, H. / PREE, H., Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehrerecht. Wien-New York 1983, 105. – Die von AYMANS/MÖRS DORF vorgenommene Begründung der rückwirkenden Kraft eines richterlichen Aufhebungsurteils (*ex-tunc*-Wirkung) mit der Notwendigkeit der Schadensabwendung ist nicht einsichtig. Zum einen ist die Frage eines eventuell vorhandenen Anspruchs auf Schadenersatz in c. 127 geregelt und kann grundsätzlich gleichermaßen gegeben sein, ob der Rechtsakt nun ungültig oder bloß aufhebbar ist; zum anderen kann Rückwirkung nicht (pragmatisch) aus Schadenersatz bzw. Schadensabwendung begründet werden, sondern muß sich eindeutig aus dem Gesetzestext selbst ergeben. Mit dem Begriff der Aufhebbarkeit ist aber nur eine *ex-nunc*-Wirkung vereinbar.

48 So mit besonderer Deutlichkeit GARCÍA MARTÍN, J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*. Roma 1995, 404f: „La rescindibilità significa che l'atto giuridico viene annullato. Ciò presuppone la sua esistenza, mentre dichiarare la nullità equivale a negare la sua esistenza, cioè che non ha esistito“. Ebenso unmißverständlich stellt THÉRIAULT, M., *Comentario exegético*, I. 827 fest, bei dem nach c. 125 § 2 vorgenommenen Klagebegehren handle es sich „non de una declaración de nulidad *ex tunc*, sino de una anulación *ex nunc*“ (Hervorhebungen im Original).

49 PREE, H., MKCIC 125, 19 (Lieferung Mai 1998).

möglichen Ergebnis. Es geht, wie bereits erwähnt, davon aus, daß auch ein erzwungener Kirchenaustritt den Tatbestand des Abfalls von der katholischen Kirche erfülle und daß dadurch Formfreiheit bewirkt werde. Die Rechtsfolge kann dann aber nur sein, daß die unter Außerachtlassung der kanonischen Form geschlossene Ehe gültig ist. Im gegenständlichen Fall handelt es sich um die Ehe zweier Christen, um ein „matrimonium ratum“ (c. 1061 § 1), das - soweit vollzogen - unauflöslich ist (c. 1141). Wenn nun das Kölner Gericht unter dem Prätext, die innerkirchlichen Wirkungen der Austrittserklärung und die davon abhängige Formfreiheit der Klägerin im nachhinein aufzuheben und wenn es damit rückwirkend deren Formgebundenheit wiederherstellen will⁵⁰, dann bedeutet dies im Ergebnis, daß es in letzter Konsequenz gar nicht die kirchlichen Wirkungen der *Austrittserklärung*, sondern die gültig eingegangene Ehe „vernichten“ will. Daß dies aber ein kanonistisch nicht gangbarer Weg ist, bedarf keines weiteren Beweises.

Die Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente hat auf die Anfrage eines argentinischen Bischofs geantwortet, daß ein nicht in völliger Freiheit vorgenommener Abfall von der katholischen Kirche, selbst wenn er notorisch sein sollte⁵¹, nicht als „actus formalis“ i.S.v. c. 1117 anzusprechen sei und daß demzufolge die Rechtsfolge der Formfreiheit von vornherein nicht eintrete⁵².

2. Interrituelle und interkonfessionelle Probleme

In diesem Bereich stellt sich eine Reihe von Fragen. Der CCEO hat bekanntlich die Regelung des CIC/1983 nicht übernommen, wonach der durch formalen Akt von der katholischen Kirche Abgefallene nicht mehr der Formpflicht

-
- ⁵⁰ So besonders deutlich das Kölner Gericht in der Urteilsbegründung: „In der Klage ist also der Antrag auf rückwirkende Aufhebung der Austrittserklärung enthalten... Mit der Aufhebung der Rechtshandlung entfallen ihre Rechtswirkungen, also die Freiheit von der kanonischen Eheschließungsform“. Nicht veröffentlichtes Urteil des Kölner Metropolitangerichts, 4.
- ⁵¹ Im vorliegenden Fall handelte es sich um eine Person, die, obwohl bereits großjährig, von ihren Eltern zum Übertritt in eine andere Religionsgemeinschaft gezwungen wurde, in die die Eltern selbst eingetreten waren. Obwohl dieser Übertritt in der katholischen Gemeinde allgemein bekannt, also notorisch war, kam ihm dennoch, wie der Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst ausführte, nicht das Merkmal einer „defectio per actum formalem“ zu. Text bei HEREDIA, C. I., *El matrimonio de quienes abandonaron la Iglesia por un acto formal. A propósito de una reciente respuesta particular de la Santa Sede: Anuario Argentino de Derecho Canónico* 4 (1997) 242.
- ⁵² Nach Auffassung der Kongregation für den Gottesdienst gehört zum Tatbestandsbild des „actus formalis“ eine „elección consciente y libre, con la qual haya querido separarse de la Iglesia Católica, como organismo social y no sentirse más perteneciente a la misma bajo ningún título.“ HEREDIA, ebd.

unterworfen ist. Der dem Geltungsbereich des CCEO Unterstehende bleibt an die kanonische Eheschließungsform gebunden, auch wenn er von der katholischen Kirche abgefallen sein sollte. Außerdem legt der CCEO, was die Ehen von nichtkatholischen (orientalischen) Christen anlangt, ein grundsätzliches Gültigkeitserfordernis fest, d.h. die Ehe kann nur unter Einhaltung des *ritus sacer* gültig geschlossen werden. (c. 781, 2 CCEO).

Schließen nun ein von der katholischen Kirche abgefallener lateinischer und ein abgefallener orientalischer Katholik eine Zivilehe (interritueller Ehe), dann ist diese Zivilehe wegen Nichteinhaltung der für den orientalischen Christen weiter bestehenden Form nicht gültig zustandegekommen. Sie ist eine „ungültige“ Ehe, für die nicht der Rechtsschein der Gültigkeit spricht und sie könnte daher der Nichtbestandserklärung unterliegen.

Geht der von der katholischen Kirche abgefallene lateinische Katholik eine Ehe mit einem nichtkatholischen orientalischen Partner ein (interkonfessionelle Ehe), wobei es in diesem Falle ohne Belang ist, ob dieser seinerseits von seiner Kirche abgefallen ist oder nicht, dann stellt gemäß c. 781, 2 CCEO die Einhaltung des *ritus sacer* bei der Eheschließung eine *conditio sine qua non* für die Gültigkeit der Ehe dar⁵³. Diese apodiktische Aussage des CCEO von der absoluten Notwendigkeit der priesterlichen Segnung für die *Gültigkeit* und damit (nach katholischem Verständnis) auch automatisch verknüpften Sakramentalität der Ehe eines nichtkatholischen orientalischen Christen wird, wie bereits dargelegt wurde⁵⁴, dem Selbstverständnis dieser Kirchen nicht völlig gerecht. Die Aussage ist aber auch nach katholischem Recht, was *Gültigkeit* und *Sakramentalität* der in Rede stehenden Ehen betrifft, in mehrfacher Hinsicht zu hinterfragen. Da wäre zunächst der Frage nachzugehen, ob nicht die in der

53 Diese Festlegung des CCEO entspricht allerdings nicht der differenzierenden Beurteilung von Zivilehen durch orthodoxes wie altorientalisches Kirchenrecht. Denn diese Rechtsordnungen betrachten die Zivilehe nicht schlechterdings als „ungültig“, sondern kommen zu dem Ergebnis, daß diese, weil ohne priesterliche Segnung eingegangen, zwar auf keinen Fall sakramental sind, was aber im Gegensatz zum kanonischen Recht nicht automatisch mit ungültig gleichgesetzt werden kann. Vielmehr berechtigt die Zivilehe, zumindest dann, wenn die kirchliche Segnung aufgrund bestimmter Schwierigkeiten unterlassen wurde, zur Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche; sie wird somit als gültig wenngleich nichtsakramental angesehen. Vgl. GALLAGHER, C., *Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Churches*: StudCan 24 (1990) 77; SUTTNER, E. C., *Ehen zwischen Partnern aus der katholischen Kirche und aus einer orthodoxen bzw. altorientalischen Kirche*. Handreichungen zur Pastoral Nr. 19, hrsg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien. Wien 1995, 30. PRIMETSHOFER, B., *Konfessionsübergreifende Jurisdiktion?: BOEKHOLT, P. / RIEDEL-SPANGENBERGER, I. (Hrsg.), Iustitia et Modestia*. Festschrift H. SOCHA. München 1998, 45f.

54 Siehe vorige Anm.

Grundsatzentscheidung der SignAp vom 28.10.1970⁵⁵ enthaltene Begrenzung noch in Geltung steht, wonach die wenngleich ohne *ritus sacer* geschlossene Ehe des Orthodoxen dann gültig ist, wenn ein Priester nicht erreichbar war⁵⁶. - Überdies stellen bei der Lösung dieser Frage auch die katholischen Bestimmungen über die *Noteheschließung* anwendbares Recht auch auf Ehen von nichtkatholischen Orientalen dar. Dies deshalb, weil die Noteheschließung im Kern kodifiziertes Naturrecht ist. Das Recht auf Eheschließung kann nicht unter allen Umständen davon abhängig gemacht werden, daß ein Priester (Diakon) erreichbar ist⁵⁷. Im Ergebnis bedeutet dies, daß bei einer von katholischen Gerichten vorzunehmenden Beurteilung der ohne *ritus sacer* geschlossenen Ehen nichtkatholischer Orientalen das Fehlen dieses *ritus* nicht schlechthin schon mit der Nichtigkeit dieser Ehen *quoad formam* gleichgesetzt werden kann. Vielmehr ist jeder Fall einzeln zu prüfen. Sofern die Voraussetzungen für eine Noteheschließung gegeben waren, kommt die Ehe auch ohne priesterliche Segnung gültig zustande⁵⁸ und ist, den Aussagen von CIC und CCEO zufolge, damit ohne weiteres Sakrament (c. 1055 § 2 CIC; c. 776 § 2 CCEO); dies entspricht allerdings nicht der Auffassung des nichtkatholischen orientalischen Rechts.

In allen Fällen, wo die Gültigkeit der Ehe auch nur eines orientalischen Nichtkatholiken zur Behandlung steht, muß das ordentliche (Lang)verfahren zur Anwendung kommen, da die Grundsatzentscheidung der SignAp derartige Fälle an das ordentliche streitige Verfahren bindet⁵⁹.

3. Formgebundenheit des Abgefallenen

In diesem Zusammenhang stellen sich zwei Fragen:

55 AfkKR 138 (1970) 523f.

56 Obwohl der CCEO diese Einschränkung der SignAp nicht übernommen hat, stellt sie m.E. trotzdem weiterhin geltendes Recht dar. PRIMETSHOFER, Konfessionsübergreifende Jurisdiktion? (Anm. 53), 44.

57 Das Naturrecht geht sogar über die im positiven Kirchenrecht gezogenen Grenzen insofern hinaus, als eine Eheschließung auch dann möglich ist, wenn nicht einmal die beiden Zeugen (vgl. c. 832 § 1 CCEO; c. 1116 CIC) vorhanden sind. Eine Eheschließung durch bloßen Konsensaustausch der Ehepartner führt unter den genannten Umständen zweifellos zu einer gültigen Ehe.

58 Sie ist dann nach katholischem Verständnis gültig und sakramental, während orthodoxes Recht sie nur als gültig, nicht aber als sakramental betrachtet.

59 Siehe dazu Entscheidung der SignAp vom 28.11.1970: AfkKR 138 (1970) 523. Die in der genannten Entscheidung ebenfalls angeordnete Übersendung sämtlicher Gerichtsakten an den Gerichtshof der SignAp (vgl. dazu Erläuterung, Prot. Nr. 667/70 VT vom 20.1.1971: AfkKR 138 [1970] 524) wird gegenwärtig nicht mehr praktiziert.

a) Bedeutet die Entbindung des durch formalen Akt abgefallenen Katholiken von der Formpflicht, daß er nunmehr dem *staatlichen Ehe(schließungs)recht* unterstellt ist? Wäre demnach die Ehe nur dann gültig, wenn die zivilrechtlichen Bestimmungen des betreffenden Landes eingehalten wurden?

Weder der CIC/1983 noch der CCEO geben auf diese Frage eine direkte Antwort. Die Verweisungsnormen des c. 781, 2 CCEO, soweit überhaupt auf den Bereich des lateinischen Rechts anwendbar⁶⁰, sind für den gegenständlichen Fall nicht einschlägig, da sie ausdrücklich nur auf Angehörige anderer, d.h. nichtkatholischer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften Bezug nehmen. Der durch formalen Akt Abgefallene aber bleibt Katholik, er ist weiterhin dem kanonischen Recht unterworfen und wird lediglich von einigen taxativ angeführten Bestimmungen ausgenommen. Demzufolge ist die eingangs gestellte Frage zu verneinen, d.h. der Abgefallene ist nicht an die staatliche Eheschließungsform gebunden. Er kann eine gültige Ehe auch in anderer Form eingehen, etwa vor dem nichtkatholischen Religionsdiener ohne vorausgehende Zivilehe⁶¹.

b) Ist für die in Rede stehende Eheschließung überhaupt die *Einhaltung einer öffentlichen Form* erforderlich, oder genügt der Konsensaustausch in irgendeiner Weise, d.h. auch in der Art der früheren klandestinen Ehe?

Von einer Verbalexegese her könnte man durchaus mit Recht zu dem Schluß gelangen, daß c. 1117 eine rein negative Befreiung von der kirchlichen Formpflicht enthalte, ohne daß, wie bei c. 1127 § 2 (Abschluß einer Mischehe mit Dispens von der kanonischen Formpflicht), an deren Stelle eine andere öffentliche Eheschließungsform tritt. Die bei c. 1127 § 2 anzutreffende Wendung „salva ad validitatem aliqua publica forma“ kann nicht ohne weiteres auf die in c. 1117 festgelegte Befreiung des Abgefallenen von der Formpflicht ausgedehnt werden. Zum einen spricht c. 18, d.h. das Gebot einer engen Auslegung, dagegen, da es sich bei c. 1127 § 2 um eine Bestimmung handelt, die die freie Ausübung von Rechten einschränkt, zum anderen muß gemäß c. 10 Nichtigkeitssanktion eines Gesetzes ausdrücklich („expresse“) festgelegt sein.

60 Während der CCEO (im eherechtlichen Bereich) die Frage regelt, welcher Rechtsordnung nichtkatholische orientalische Christen unterstehen, bleibt der CIC/1983 diesbezüglich eine Antwort schuldig. SOCHA spricht allerdings von einem „wachsenden Konsens unter den Kanonisten und deren wohl kaum zu widerlegende(n) Argumente(n)“, daß auch die dem lateinischen Rechtsbereich angehörenden getauften Nichtkatholiken dem Recht ihrer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft unterstehen. SOCHA, MKCIC 11, 13.

61 Die Frage, ob der Religionsdiener eine kirchliche Trauung ohne vorausgehende standesamtliche Eheschließung überhaupt vornimmt, hängt vom innerkirchlichen Bezugsverhältnis zwischen der betreffenden Kirche und dem Staat auf dem Gebiet des Eheschließungsrechts ab. Für die evangelischen Kirchen etwa ist eine kirchliche Trauung nur nach vorausgegangener Zivilehe denkbar.

Dies ist jedoch bei c. 1117 nicht der Fall. Somit wäre der Schluß berechtigt, durch c. 1117 seien die hier Angesprochenen in der selben Lage wie die dem lateinischen Rechtsbereich angehörenden getauften Nichtkatholiken zur Zeit der Geltung des CIC/1917. Die in c. 1099 § 2 (erster Halbsatz) CIC/1917 verfügte Entbindung von der kanonischen Formpflicht bedeutete nach Auffassung der SRR nicht, daß anstelle der nicht bestehenden Verpflichtung des kanonischen Rechts eine solche des staatlichen Rechts getreten sei⁶². Noch weniger aber kommt eine Verpflichtung nichtkatholischen konfessionellen Rechts infrage, selbst wenn der Abgefallene einer anderen Kirche oder Religionsgemeinschaft beigetreten sein sollte. Denn, wie schon gesagt, hört der Betreffende weder durch Abfall noch durch Übertritt auf, Normadressat des kanonischen Rechts zu sein. Wenn dieses ihn von der Einhaltung der kanonischen Formpflicht befreit, folgt daraus nicht, daß an deren Stelle die Formvorschriften irgendeiner anderen kirchlichen oder staatlichen Rechtsordnung treten. Das würde im Ergebnis bedeuten, daß der Abgefallene eine Ehe durch bloßen Konsensaustausch schließen kann, d.h. daß seine „klandestine“ Ehe Gültigkeit hätte⁶³.

Allerdings ist ein solches Ergebnis unbefriedigend und widerspricht den Grundprinzipien unseres heutigen (kirchlichen wie staatlichen) Eheverständnisses. Etwas als Ehe zu bezeichnen, bei dem niemals ein nach außen in Erscheinung tretender und somit (im äußeren Rechtsbereich) nachweisbarer Abschluß stattgefunden hat, das sich somit dem äußeren Erscheinungsbild nach nicht vom Konkubinat unterscheiden läßt, ist unvereinbar mit der öffentlichen Bedeutung, die dem Ehestand von der Rechtsordnung zugeteilt wird. Daß sich eine Fülle von Problemen nicht nur rechtlicher (u.a. Ehelichkeit der Kinder, Beweisbarkeit dieses Ehebandes im Falle eines späteren kirchlichen Verfahrens), sondern auch pastoral- und moraltheologischer Natur ergeben würde, sei nur am Rande erwähnt.

Die Ehe wird der pastoralen Sorge der ganzen christlichen Gemeinde anvertraut (c. 1063). Dies setzt aber voraus, daß sie vom Abschluß jener Ehen Kenntnis erlangt, die ihrer seelsorglichen Obhut anheimgegeben sind. Dafür ist aber ein öffentlicher Eheabschluß Voraussetzung.

Man wird daher wohl im Wege einer Gesamtanalogie (Rechtsanalogie)⁶⁴ zu dem Schluß gelangen müssen, daß das gegenwärtige kanonische Recht, ohne dies ausdrücklich zu sagen, jedenfalls mit dem Begriff Ehe einen öffentlichen, d.h. beweisbaren Abschluß als unerläßliche Voraussetzung festlegt. Eine

62 Entscheidung vom 29.10.1968 c. Anné: Dec. 60 (1968) 703; siehe Anm. 6.

63 PRIMETSHOFER, Kanonistische Bewertung (Anm. 37), 418.

64 C. 19 verweist auf die allgemeinen Rechtsgrundsätze und die kanonische Billigkeit als Mittel zur Lückenschließung. Vgl. GARCÍA-MARTÍN, Norme generali (Anm. 48), 109.

Rückkehr zu dem nicht nur kanonistisch, sondern überhaupt gesellschaftlich obsolet gewordenen Rechtsinstitut der „klandestinen“ Ehen dürfte mit den Grundlagen unserer heutigen Rechtsordnung nicht mehr vereinbar sein. Es hat unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen seine Vernünftigkeit - diese ist grundsätzlich Vorbedingung für jede Rechtsnorm - verloren. Im Ergebnis heißt dies, daß die Befreiung von der Formpflicht des c. 1117 einschlußweise eine Bindung an irgendeine andere öffentliche Form des Eheabschlusses festlegt.

4. Abschluß von Ehen Abgefallener im Ausland

Sofern es richtig ist, daß italienische⁶⁵ und spanische Pfarrer den im Ausland (Deutschland, Österreich, Schweiz) vorgenommenen Kirchenaustritt eines ihrer Landsleute, insbesondere dann, wenn dieser aus fiskalischen Gründen erfolgt ist, entweder von vornherein oder zumindest auf einfache Erklärung des Ausgetretenen hin als rechtlich nicht relevantes Faktum betrachten, d.h. dieses ignorieren, wird es vorkommen, daß die im Inland oder Ausland eingegangene Zivilehe eines Ausgetretenen schlechterdings als nicht zustande gekommene eheliche Verbindung (Nichtehe) angesehen und somit eventuell sogar im Verwaltungsweg als nicht bestehend angesprochen wird. In der Tat kann es sich aber bei dieser Zivilehe, sofern nicht etwa der andere Partner formpflichtig war, um eine gültige und sakramentale Ehe handeln, die, sofern vollzogen, unauflöslich ist. Eine etwa erfolgte Nichtigerklärung derselben stellt daher ein Fehlurteil, eine Lösung auf dem Verwaltungsweg eine Fehlentscheidung dar.

V. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Die hier festzustellende Diskrepanz in der pastoralen Praxis und in der (eventuell) folgenden Judikatur zwischen den kirchlichen Gerichten im deutschen Sprachraum einerseits und anderen Ländern (insbesondere Italien und Spanien) andererseits stellt einen im Grunde genommen unerträglichen Spannungszustand dar.

Die den Hintergrund für c. 1117 bildenden pastoralen Motive, daß nämlich dem durch formalen Akt von der katholischen Kirche Abgefallenen durch Freistellung von der kanonischen Eheschließungsform wenigstens der Abschluß einer gültigen und - soweit der andere Partner Christ ist - auch sakramentalen

65 Bezüglich Italien vgl. die Erklärung der italienischen Bischofskonferenz zur Bewertung des (im Ausland) vollzogenen Kirchenaustritts, oben Anm. 31.

Ehe ermöglicht wird⁶⁶, müssen hinter mehreren Überlegungen zurücktreten. Zum einen werden diese pastoralen Motive durch einen zu hohen Preis erkauf⁶⁷, nämlich die geschilderten Schwierigkeiten hinsichtlich der praktischen Handhabbarkeit des c. 1117. Zum anderen ist von seiten der Ehepartner zu bedenken, daß ihrer subjektiven Einstellung zufolge die unter Außerachtlassung der Formpflicht geschlossene (Zivil)ehe in vielen Fällen als gültig angesehen wird und daß somit keine Gewissensbelastung festzustellen ist. Dieser „gute Glaube“ an die Gültigkeit der Ehe erzeugt zwar, wie bereits erwähnt, keine Putativehe i.S.v. c. 1061 § 3, da das (bei Formpflichtigen) für die Begründung einer solchen unerläßliche Element, nämlich die Einhaltung der kanonischen Form, fehlt, andererseits kann jedoch die in nicht wenigen Fällen vorhandene Überzeugung, trotz Nichteinhaltung der Form in gültiger Ehe zu leben, nicht völlig außer Betracht bleiben.

Der in c. 1117 angesprochene Tatbestand des *actus defectionis per actum formalem* ist eine grundsätzliche Herausforderung an die Judiziabilität⁶⁸. Dieser Herausforderung kann durch eine noch so akribische Rechtsprechung nicht wirksam begegnet werden. Gefordert ist daher der Gesetzgeber⁶⁹, der eine (gut gemeinte) legistische Fehlleistung ehestens beseitigen soll. Bis dahin bleiben für richterlichen Scharfsinn und richterliche Geduld noch genügend „causae intricatae“ als Betätigungsfeld.

-
- 66 Dem Einwand, die in c. 1039 des Schema CIC 1980 (Hindernis der Religionsverschiedenheit) enthaltene Wendung „actu formalis ab ea defecerit“ möge gestrichen werden, begegnete die CIC-Kommission mit dem Hinweis, eine Vermehrung der ungültigen Ehen müsse vermieden werden „Matrimonia invalida non sunt multiplicanda“. Dieses beim Hindernis der Religionsverschiedenheit vorgebrachte Argument wurde im Zusammenhang mit der Einschränkung der Formpflicht wiederholt. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Relatio complectens syntheses animadversionum. Typ. Pol. Vat. 1981, 252 u. 261.
- 67 Die Freistellung des Katholiken von der Formpflicht wird als sakramententheologisch bedenkliche Entwicklung angesehen, da auf diese Weise u.a. das sakramentale Zeichen verdunkelt werden könnte. HEINEMANN, H., Die sakramentale Würde der Ehe: AfKR 155 (1986) 398f.
- 68 Es drängt sich die Frage auf, ob es der Kirche möglich ist, unter den genannten Umständen bei Ehen Getaufter eine Unterscheidung zwischen der (bloßen) Gültigkeit und deren Sakramentalität vorzunehmen, so daß (wie dies die orthodoxen Kirchen tun) die Zivilehe Formpflichtiger zwar gültig, aber nicht sakramental wäre. Auf diese Frage kann im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen werden.
- 69 Der authentische *Interpret* ist, wie immer diese Interpretation aussehen mag, m.E. nicht (mehr) in der Lage, die durch Unklarheit der Rechtslage bedingten Schwierigkeiten für die insbesondere forensische Interpretation wirksam zu beseitigen.

DER EINFLUSS DER ÖFFENTLICHEN MEINUNGSBILDUNG AUF RECHTSGESTALTENDE MASSNAHMEN

von Hugo Schwendenwein

„Öffentlichkeit“ - „öffentliche Meinung“. Christian MEURER sagt in seinem 1883 in Leipzig erschienenen Buch „Der Begriff des christlichen Strafvergehens“: „Wenn man ... in der kanonistischen Wissenschaft den Begriff der Öffentlichkeit streift, ist es, als wenn man in ein Wespennest sticht, hier gibt es sicherlich keinen zweiten Punkt, der noch so wenig klargelegt ist und der deshalb so widersprechend beurteilt wird als die Frage der Öffentlichkeit“¹. Diese für das kirchliche Strafrecht getroffene Feststellung bestätigt sich uns auch in anderen kirchlichen Rechtsbereichen, so beispielsweise im uns hier in erster Linie interessierenden Ehe- und Prozeßrecht, wobei wir gelegentlich, um die Einbindung des Problems in das Gesamtsystem des kanonischen Rechtes zu beleuchten, Querverbindungen zum Strafrecht oder zu anderen Rechtsbereichen ziehen.

Die Frage der Öffentlichkeit spielt im kanonischen Recht in verschiedener Hinsicht eine Rolle, so beispielsweise im Konnex mit dem Geheimhaltungsrecht oder mit der Qualifizierung von Ehehindernissen als öffentlich bzw. geheim. Das Stichwort „öffentlich“ begegnet uns immer wieder in Begriffsumschreibungen wie *cultus publicus*, *vota publica*, *personae iuridicae publicae*, *documenta publica* usw. In der Literatur findet sich sogar auch der Ausdruck „*studia publica*“.

Allgemeine Meinungsbildung in der Gesellschaft und in kleineren Lebensbereichen. Begriffe, wie öffentliche Meinung, *publicitas*, *notorietas*, *publica fama* usw. sind, insbesondere wenn wir ihre Bedeutung im Laufe der geschichtlichen Entwicklung zurückverfolgen, nicht völlig deckungsgleich. Uns geht es hier um in der Gesellschaft oder in einem Teilbereich derselben verbreitete Auffassungen, denen wegen ihrer Verbreitung im betreffenden Bereich eine rechtliche Maßnahmen beeinflussende Bedeutung zukommt. D.h., wenn in diesen Ausführungen das Wort „öffentliche Meinung“ gebraucht wird, so steht uns das vor Augen, was das Konzilsdokument *Inter mirifica* „*publicae opinio-*

¹ MEURER, Chr., Der Begriff des christlichen Strafvergehens. Leipzig 1883, 50.

nes“ nennt, wobei uns aber nicht nur im großen gesellschaftlichen Kontext, sondern auch in kleineren Lebensbereichen, wie beispielsweise in einer Pfarre oder in einer Berufssparte verbreitete, das Denken der Menschen in diesen entsprechend beeinflussende „opinionēs“ interessieren. Schließlich schreibt ja auch der kirchliche Gesetzgeber dem „error communis“, auch wenn er nur kleinere Lebensbereiche betrifft, Rechtswirkungen zu. Und Heribert JONE rechnet den Ruf, den ein Mensch genießt, der öffentlichen Meinung zu, wenn er sagt: der gute Ruf ist „die öffentliche Meinung von dem Vorzug eines Menschen“². So gesehen sind sogar beim Zugang zu verschiedenen kirchlichen Ämtern der öffentlichen Meinung zuzuordnende Phänomene im Spiel. Der Ruf („fama“) kann sich nach Lucius FERRARIS³ auf die „tota civitas“ - und „civitas“ umgreift sowohl den Begriff des Staates als auch den der Stadt -, auf die Nachbarschaft („vicinia“) oder auf den größeren Teil der Leute („major pars populi“), also jedenfalls auch auf kleinere Bereiche beziehen.

Die meinungsbildende Kraft kirchlicher Rechtsnormen. Im Mittelalter hatte das kanonische Eherecht eine prägende Kraft, durch die sogar abweichende Gepflogenheiten bei den germanischen Völkern überwunden worden oder in den Hintergrund getreten sind. Die Vorstellung der sich durch das ganze Leben hindurchziehenden Eihe ohne Nebenverhältnisse ist auch zum Ideal der Gesellschaft geworden. Auch heute eignet den kirchlichen Vorschriften, wenn gleich bei weitem nicht in dem Ausmaß wie früher, ein Einfluß auf das Denken der Menschen, auf die Gewissens- und Meinungsbildung.

Mobilisierung der öffentlichen Meinung durch das Lokalinterdikt. Beim Thema „öffentliche Meinung und Kirchenrecht“ denkt man zunächst ganz unwillkürlich an das Lokalinterdikt, also an eine vom kanonischen Recht vorgesehene Maßnahme, durch welche Unschuldige mit nachteiligen Rechtsfolgen bedacht werden, mit dem Ziel, auf diesem Weg die Allgemeinheit gegen einen Rechtsbrecher, der in der betreffenden Gemeinschaft eine führende Rolle spielt, aufzubringen. Zwar wurden durch das Lokalinterdikt nicht ganz zentrale Dienste des Heiles entzogen, doch erwartete man sich, daß die Einstellung verschiedener gottesdienstlicher Maßnahmen im betreffenden Gebiet auf der betroffenen Bevölkerung schwer lasten und sich so die öffentliche Meinung gegen den in Konflikt mit der Kirche stehenden Machtträger richten wird⁴. Diese Form des Interdiktes ist in den CIC/1983 nicht übernommen worden. Man kann es wohl

2 JONE, H., *Katholische Moraltheologie auf das Leben angewandt unter kurzer Andeutung ihrer Grundlagen und unter Berücksichtigung des CIC sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes*. Paderborn 181961, 293.

3 FERRARIS, L., *Prompta bibliotheca canonica juridica moralis theologica necnon ascetica polemica rubricistica historica III*. Ed. novissima. Monte Cassino 1847, 518.

4 Vgl. HAAS, A., *Das Interdikt*. Bonn 1929, 7.

nur als einen Fortschritt in der Rechtskultur bezeichnen, wenn die Mobilisierung der Instinkte der Masse als Instrumentarium der Rechtsordnung zurücktritt.

Bedeutung in der geschichtlichen Entwicklung. Welche Bedeutung die öffentliche Meinungsbildung in Verbindung mit der Massenpsychologie zuzuordnenden Phänomenen in der kirchlichen Rechtsgeschichte hatte, ergibt sich, um auch ein Beispiel aus einem anderen Bereich anzuführen, aus Praktiken bei den Bischofswahlen in der alten Kirche. Man hat den Umstand eines in einer größeren Zusammenkunft gleichsam spontan von mehreren geäußerten Wunsches, eine bestimmte Persönlichkeit zum Bischof zu erheben, als Fingerzeig Gottes und nicht als Wahl verstanden⁵. Interessanterweise hat übrigens die letzte Papstwahlkonstitution *Universi Dominici Gregis* (23. Februar 1996)⁶ die Wahl *per inspirationem* abgeschafft, ein Zeichen, daß man eine solche Vorgehensweise, die ja doch auf einer rechtlich nicht restlos klar erfaßten Meinungsbildung in dem betreffenden gesellschaftlichen Bereich gründet, heute nicht für die ganz optimale Form der Besetzung des höchsten Amtes in der Kirche hält. Auch hier sehen wir, daß man nicht mehr so stark wie früher auf sich irgendwie manifestierende „opiniones“, sondern auf ein Verfahren, das den Gepflogenheiten der heutigen Demokratie entspricht, setzt. Dies liegt auf der Linie der Verbesserung des Verfahrens im Sinne vertiefter Rationalität.

Rechtsfolgen im kanonischen Recht. Uns interessiert hier primär die Frage, ob, wo und inwieweit die öffentliche Meinung Rechtsfolgen, die sich in kirchlichen Rechtsakten niederschlagen, nach sich zieht.

Angesichts dessen, daß wir den Begriff der „öffentlichen Meinung“ sehr weit fassen, könnte man in das zur Besprechung stehende Phänomen in etwa sogar das Rechtsinstitut des „error communis“ einbeziehen, das durch die rechtliche Wirkung der Ergänzung der fehlenden Jurisdiktion kraft kirchlicher Rechtsvorschrift gekennzeichnet ist. Wir wollen auf einige andere Fragen, die die für uns im Vordergrund stehende Problemstellung näher berühren, eingehen.

1. DIE FRAGE DES GESELLSCHAFTLICHEN ZWANGES IM MATERIELLEN EHERECHT

In der Interpretation des Ehenichtigkeitsgrundes „Furcht und Zwang“ begegnen wir mitunter Äußerungen, die so gedeutet werden können, als ob der von Ehrauffassungen einer Gesellschaftsschicht - und das ist ja etwas, was unter

⁵ Vgl. LEGRAND, H.M., Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: Concilium 8 (1972) 496, siehe auch 497.

⁶ AAS 88 (1996) 305-343.

unseren Begriff der *publicae opiniones* fällt - ausgehende Zwang nicht geeignet wäre, die Ehenichtigkeit „ob vim ac metum“ zu begründen. „Ein Mädchen, das heiratet aus Furcht vor der Schande einer unehelichen Mutterschaft, ein Erzieher, welcher heiratet, um nicht wegen geschlechtlichen Umgangs mit einer Erziehungsanvertrauten bestraft zu werden, ein Offizier, der heiratet, um nicht seinen Dienst quittieren zu müssen, all diese Personen sind nicht von einer frei handelnden Persönlichkeit mit einem Übel bedroht worden und können daher niemals ehevernichtende Furcht geltend machen“, schreibt Audomar SCHEUERMANN⁷. Unter dem uns hier interessierenden Aspekt sind nicht alle die hier aufgezählten Fälle gleich gelagert, ich möchte einen herausgreifen, bei dem mir die vom zitierten Autor gezogene Schlußfolgerung des Überdenkens wert erscheint, nämlich den des Ehrbegriffes einer Gesellschaftsgruppe, im vorliegenden Fall den des Offiziers. Nach einem Rotaurteil vom 23. Februar 1932⁸ bedingt eine Furcht, die in den Vorstellungen des Ehrenkodex einer bestimmten Kaste gründet, nicht die Ungültigkeit der Ehe.

„*Haud consulto incussum.*“ Die Rota-Judikatur⁹ hat nach dem Erscheinen der 2. Auflage des „Tractatus de matrimonio“ von GASPARRI im Jahre 1932 eine Schwenkung vorgenommen, die der von uns hier vertretenen Meinung ein Stück entgegenkommt. Man hat sich von der Auffassung, daß nur der direkt, in der Absicht die Eheschließung zu erzielen, ausgeübte Zwang eheverungültigend wirkt, gelöst und schreibt seitdem auch dem *metus indirectus*, also einem Zwang, der nicht auf die Eheschließung hinzielt, zu, daß er bei Vorliegen der sonstigen Voraussetzungen die Nichtigkeit bewirkt. Während man früher von einem *metus incussum ad extorquendum consensum* sprach, hat man sich seit Erscheinen der erwähnten zweiten Auflage von GASPARRI darauf besonnen, daß der Text des Codex Iuris Canonici - und dies gilt auch schon für die Interpretation des damals noch geltenden CIC/1917 - die eheverungültigende Wirkung des *metus* nicht von dieser Absicht bei Erregung der Furcht abhängig macht. Im CIC/1983 ist dies mit den Worten „*haud consulto incussum*“ sogar sehr deutlich ausgedrückt. Desgleichen im CCEO, der die Norm über Furcht und Zwang (c. 825) wörtlich aus dem CIC/1983 (c. 1103) übernimmt und lediglich statt „*haud consulto incussum*“ „*inconsulto incussum*“ formuliert, was aber für den uns hier interessierenden Aspekt auf das gleiche hinausläuft.

7 SCHEUERMANN, A., Selbstmorddrohung eines Brautteils als Ehenichtigkeitsgrund: MThZ 3 (1952) 178.

8 SRR Dec. vol. XXIV, 82,83.

9 Vgl. RR 15.11.1994 c. Turnaturi: „vigens Codex Iuris Canonici, praevalentem“ rotalem „*iusprudentiam sequutus, vim invalidantem etiam metus haud consulto incussi plane admittit*“.

Wenn also klar ist, daß die Furcht nicht zum Zwecke der Eheschließung eingeflößt zu sein braucht, dann hat auch schon nach der dem CIC/1983 unmittelbar vorausgehenden Rechtslage die damals vor allem von C. GULLO¹⁰ vertretene These, nach welcher auch auf gesellschaftlichem Zwang beruhende Furcht eheberungültigend wirkt, viel für sich.

Vollends wird man in dieser Auffassung bekräftigt, wenn man die textliche Änderung im *Metus-Canon* des CIC/1983 analysiert. Der CIC/1917 hat in c. 1087 unter den Tatbestandsmerkmalen der eheberungültigenden Furcht auch die „iniustitia“ der Furchteinflößung genannt („metus iniuste incussus“), die sich im CIC/1983 nicht mehr findet. Die Anregung, das Wort „iniuste“, das bereits im einschlägigen Text des Schemas CIC/1980 nicht mehr enthalten war, in den Canon wieder aufzunehmen, wurde von Kardinal FELICI zurückgewiesen, da im Blick auf die Eheschließung die Furcht immer ungerecht ist und außerdem die Ungültigkeit nicht als Strafe für die Ungerechtigkeit, sondern wegen des Mangels an Freiheit angeordnet ist¹¹. Die CIC-Reformkommission ist, wie diese textliche Änderung schließen läßt, davon ausgegangen, daß eine gerechte Drohung ebenso wie eine ungerechte zur Ehenichtigkeit führt, da die Furcht die Ehe wegen der Beeinträchtigung der Freiheit, nicht aber wegen der moralischen Qualität der Drohung verungültigt. Auch das „haud consulto incussum“ läßt darauf schließen, daß die Kommission nicht so sehr auf die Intention des Drohenden, sondern vor allem auf die Furchtsituation der bedrohten Person abstellen wollte.

Damit scheint die Textierung des c. 1103 CIC/1983 auch den gesellschaftlichen Zwang zu erfassen¹².

Die Frage der anonymen Verursachung. Dessenungeachtet werden, selbst noch in der Interpretation des CIC/1983, von nicht unbedeutenden Autoren, wie

¹⁰ GULLO, C., *Il metus ingiustamente incusso nel matrimonio in diritto canonico*. Napoli 1970, insbes. 114ff i.V.m. 125f.

¹¹ *Relatio ad c. 1057: Communicationes 15 (1983) 234*: „Admitti non potest. In ordine ad matrimonium contrahendum, metus semper est iniustus. Ceterum, invaliditas statuitur non in poena iniustitiae sed propter defectum libertatis.“

¹² „ob vim vel metum gravem ab extrinseco, etiam haud consulto incussum, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium“. Soweit ein solcher Zwang von solcher Intensität ist, daß ihm das Prädikat „gravis“ im Sinne des c. 1103 zugeschrieben wird, wird man nicht leugnen können, daß er von außen kommt („ab extrinseco“) und daß man sich ihm praktisch nur durch Heirat der betreffenden Person entziehen kann. Zweifellos ist der Ehrverlust ein entsprechend schweres Übel, dessen Androhung bei Vorliegen der sonstigen Umstände geeignet ist, einen eheberungültigenden Zwang zu konstituieren (vgl. hierzu RR 15.11.1994 c. Turnaturi: „Uti omnibus notum est sive iuxta doctrinam sive ex iurisprudencia rotali timorem amittendi famam libertatem nubentis graviter vulnerare“).

beispielsweise von Juan Pedro VILADRICH, Bedenken geäußert, wenn die Ursache der Furcht anonymen Charakter hat: er konzediert voll, daß es sich um eine Verursachung der Furcht von außen her handelt, aber für ihn ergeben sich aus dem anonymen Charakter der Furcht Zweifel rücksichtlich der Subsumierbarkeit unter c. 1103¹³.

VILADRICH glaubt, rücksichtlich der von außen einwirkenden Ursachen noch ein Kriterium einführen zu sollen, das in der Frage, ob man diese Ursachen irgendwie personalisieren kann, Ausdruck findet. Zum Druck, der gleichsam vom Umfeld („contexto o ambiente“) in anonymer Weise ausgeht, muß nach ihm noch zusätzlich die Androhung durch konkret faßbare Einzelpersonen kommen. Dies scheint ihm erforderlich, um von einer *causa libera*¹⁴ sprechen zu können¹⁵.

Androhung durch konkret faßbare Einzelpersonen? Demnach wäre also in jenen Fällen, in denen jemand zu dem, der sich durch gesellschaftlichen Zwang gezwungen fühlt, gesagt hat: „Du mußt sie oder ihn jetzt heiraten, sonst bist du in unserem gesellschaftlichen Umfeld unmöglich und mußt womöglich den Beruf aufgeben“, das hier zur Besprechung stehende Erfordernis der eheverungültigenden Furcht erfüllt. Denn es ist ein schwerer Druck, eben der des Umfeldes gegeben und es ist jemand da, der diesen Druck gleichsam personalisiert, der ihm konkret faßbar Ausdruck gibt.

Wenn nun aber niemand diesem Druck durch eine persönlich eindeutig zuordenbare Handlung Ausdruck verleiht, ergeben sich die von VILADRICH ins Spiel gebrachten Fragen bezüglich der Personalisierung des Zwanges. Nach dieser Auffassung führt der gleiche gesellschaftliche Druck, die gleiche Beeinträchtigung der Freiheit in den Fällen, in denen dies ein konkretes Individuum ausgesprochen hat, zur Nichtigkeit der Ehe, während in den Fällen, in denen niemand die Drohung ausspricht, obwohl man genau weiß, daß eine solche gegeben ist, die eheverungültigende Wirkung fehlt.

Allenfalls könnte man in unserem Beispielfall, wenn der Betroffene ungefähr weiß, von wem er zum Quittieren des Dienstes aufgefordert werden wird, oder wer ihm sonst Schwierigkeiten machen wird, auch wenn von diesen noch keine Drohung ausgesprochen wurde, bei großzügiger Interpretation von einer Personalisierung im Sinne von VILADRICH sprechen. Wenn hingegen der Betref-

13 „La duda del intérprete, en la mayor parte de estos supuestos fronterizos, no proviene tanto de la falta de exterioridad del ‚contexto o situación ambiental‘ respecto del paciente, cuanto del carácter difuso de la causa humana y libre, es decir, de su aspecto de causa anónima“ (VILADRICH, J.P., C. 1103: Comentario Exegético², 1417f).

14 Vgl. RR 23.11.1988 c. Lanversin: „Incussio metus ab extrinseco non solum causam externam postulat, sed etiam liberam seu quae ab homine procedit“.

15 Vgl. VILADRICH, C. 1103, 1418.

fende nur weiß, daß er große Schwierigkeiten bekommen wird, aber noch nicht sagen kann, von welcher Einzelperson bzw. von welchen Einzelpersonen, scheint das von VILADRICH zusätzlich geforderte Kriterium für die Ungültigkeit der Ehe nicht gegeben zu sein. Die referierte Auffassung macht es von einem sehr zufälligen Moment, das nicht allzuviel mit der grundlegenden Tatsache, daß in beiden Fällen eine von Menschen ausgehende Zwangssituation vorliegt, zu tun hat, abhängig, ob eheverungültigender *metus* gegeben ist oder nicht.

Sicher wird in vielen Fällen eines gesellschaftlichen Zwanges eine Personalisierung im erwähnten Sinne vorliegen, aber ich frage mich, wieso man eigentlich hier ein Kriterium einführt, das sich im Wortlaut des Canons nicht finden läßt und zudem vom Sachlichen her sehr fragwürdig ist.

Jedenfalls fällt der hier zur Besprechung stehende gesellschaftliche Zwang voll und ganz unter den Wortlaut des c. 1103. Er kommt von außen, ist schwer - diesbezüglich wird man die gleichen Kriterien anwenden wie bei der individuellen Drohung - und man kann sich von ihm nur durch die Eheschließung befreien.

Auch wenn man das „ab extrinseco“ im Sinne der beständigen Lehre¹⁶ dahingehend versteht, daß die Zwangsausübung von einer „causa libera“, also von einem oder mehreren Menschen herbeigeführt wird, ist gesellschaftlicher Zwang unter c. 1103 subsumierbar. Denn ohne Individuen, ohne freie menschliche Verursacher, und ohne Erfahrungen, auf Grund welcher man in solchen Fällen auch tatsächlich mit Reaktionen von frei handelnden Menschen, durch die das Angedrohte appliziert wird, zu rechnen hat, fühlt sich der Betroffene nicht gezwungen, d.h. es kommt ein gesellschaftlicher Zwang nicht zustande.

Es handelt sich nicht um innere Vorstellungen des Betroffenen, denn die geminderte gesellschaftliche Wertschätzung und deren Androhung oder die sonstigen nachteiligen Folgen sind ja etwas von Außen her, von frei handelnden Menschen Kommendes, was er in der Folge sehr wohl zu spüren bekommt. Das wird übrigens auch von VILADRICH nicht bestritten.

Es handelt sich auch nicht um ein Naturereignis. Daß die Drohung und die Gefahr von einer freien Ursache ausgehen, erhellt auch daraus, daß man sich durch Heirat vom angedrohten Übel befreien kann und damit das dritte Erfordernis erfüllt ist: „a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium“.

¹⁶ Vgl. HUYSMANS, R.G.W., *Algemene Normen van het Wetboek van Canoniek Recht. De Normis generalibus*. Leuven 1993, 249; PREE, H., MKCIC 125/7; vgl. auch X,1,40,5; Reg.iur. 64 in VI°.

Auch die Zusammenschau mit diesem letzteren Erfordernis begünstigt die von mir hier vorgelegte Interpretation des c. 1103.

Der Forderung der Rota „Ad metum probandum haud sufficit iactatio minarum sed requiritur capacitatem illas ad executionem mandandi“ (RR 23.11.1988 c. Lanversin) ist auch im uns vorschwebenden Fall des gesellschaftlichen Zwanges erfüllt, denn es besteht ja Klarheit darüber, daß die Macht zur Realisierung der schweren Folgen der Nichteirat da ist und daß mit der Realisierung zu rechnen ist.

VILADRICH weist darauf hin, daß die Wirkungen, daß das, was, wenn der Drohung nicht stattgegeben wird, dann tatsächlich geschieht, bei einer individuellen Drohung besser abgeschätzt werden kann, als bei einer anonymen¹⁷.

Ich glaube nicht, daß diesbezüglich ein allzu großer Unterschied zwischen individuellem und gesellschaftlichem Zwang besteht. Was die mit der Verstoßung der Tochter drohenden Eltern im Falle der Heirat wirklich tun werden, ob sie ihre Drohung wirklich wahr machen werden, ist oft schwerer abzuschätzen als das, was geschehen wird, wenn jemand gegen den Ehrbegriff seiner Kaste verstößt, so daß, auch wenn vor der Eheschließung niemand die Drohung personalisiert hat, mit schweren Nachteilen gerechnet werden muß¹⁸.

Wenn man sich die Umschreibungen des *metus ab intrinseco* und *ab extrinseco*, die in der Rotajudikatur gängig sind, ansieht, dann wird man den gesellschaftlichen Zwang nicht gut dem *metus ab intrinseco* zurechnen können. „Metus ab intrinseco autem procedit a mera subiectiva suasionem, a phantasia, ab autosuggestionem“¹⁹.

Wenn es vom *metus ab intrinseco* im zitierten Rota-Urteil heißt, „praecipue nullum nexum causalem habet cum facto obiectivo externo“, dann fällt der gesellschaftliche Zwang nicht unter diesen, denn er hat einen „nexus causalis

17 „Y una causa anónima, siendo irrelevante el efecto intimidatorio derivado de las fuerzas de la naturaleza, de los sucesos naturales y de los inevitables, a fortiori no puede ser estimada, en rigor, como causa humana y libre del miedo“ (VILADRICH, C. 1103, 1417f).

18 Anmerken möchte ich noch, daß es nicht für ein stichhaltiges Argument gegen die Nichtigkeit der Ehe gehalten wird, wenn die Partner nach dem Eheabschluß Jahre miteinander gelebt und Kinder geboren haben. Diesbezüglich gilt, wie es in einer RR-Decision vom 30. Januar 1956 coram Mattioli (Dec. vol. XLVIII, 90) heißt: „Posita deinde plena metus probatione, nihil refert quod patiens rem factam acceptaverit, et vitam coniugalem pro posse toleraverit etiam per annos complures et debitum redderit, et filios generaverit et contubernium non suo Marte abruperit vel saltem numquam abrupisset nisi eventus prorsus extranei addidissent ... haec enim e causis compluribus reperiri possunt“.

19 RR 16.10.1939 c. Jullien; RR 15.11.1994 c. Turnaturi.

cum facto obiectivo externo“. Er ist der folgenden, in der RR-Judikatur gängigen Umschreibung ohne weiteres zu subsumieren: „Metus ab extrinseco, e contra, ut pernotum est, procedit a causa libera externa, scilicet nexum causalem habet cum facto obiectivo externo, ut puta periculo famae amittendae etsi non ex culpa propria, et tunc metus est ab extrinseco, quamvis, ob modum sese gerendi metum patientis videri posset utpote ab intrinseco, quia reapse agitur de consensu in matrimonium reflexe dato, scilicet dependenter ab incusso metu dato ob causam externam id urgente“²⁰.

Bedeutung des kulturellen und sozialen Kontextes. Unserer These kommt entgegen, daß wir in der Rotajudikatur auch sonst eine deutliche Berücksichtigung des sozialen Kontextes finden. Beispielsweise hat die RR²¹ in einem Fall, in dem keine *intentio explicita* bezüglich der Virginität des Partners vorlag, im Hinblick auf die besondere Bedeutung der Virginität im sozialen und kulturellen Kontext des betreffenden Gebietes²², die Nichtigkeit gemäß c. 1097 § 2 für gegeben angesehen²³: Der irrende Gatte wollte implizit die Ehe in der Weise schließen, wie sie alle Leute des betreffenden Landes allgemein sehen und erstreben. Demgemäß

- scheint bei Vorliegen der angeführten sozialen Komponente eine implizite Intention zu genügen („*quatenus qualitas, directe et principaliter obiective a societate et a contrahente subiective, sed implicite vehementer directe et principaliter intendatur*“),
- während ohne einen solchen kulturellen und sozialen Kontext eine explizite Intention erforderlich ist („*quatenus qualitas expresse, directe et principaliter subiective intendatur*“).

Wenn dem kulturellen und sozialen Kontext eine solche Bedeutung zugeschrieben wird, daß man annimmt, daß der Betroffene selbstverständlich eine durch diesen Kontext vom Ehepartner erwartete Eigenschaft voraussetzt, dann kann man auch erwarten, daß eine aus diesem Kontext resultierende Drohung tatsächlich als ernst zu nehmende Drohung empfunden wird. Der soziale und kulturelle Kontext ist eben eine ernst zu nehmende Realität.

Personalisierung - Restbestand des Grundsatzes der direkten Verursachung?
M. E. kann man auch nicht sagen, daß das Kriterium der Personalisierung der Drohung das ist, was noch vom seinerzeitigen Erfordernis „*ad extorquendum*“

²⁰ RR 15.11.1994 c. Turnaturi in Anlehnung an RR 27.10.1989 c. Serrano Ruiz; RR 2.1.1940 c. Grazioli; RR 10.8.1931 c. Parrillo.

²¹ Dec. 59 (1989).

²² In diesem wird die Virginität als unverzichtbar angesehen.

²³ Es gilt gleichsam die Vermutung eines impliziten Willens des Irrenden, wenn in seinem kulturellen und sozialen Kontext die betreffende Eigenschaft von sehr großer Bedeutung ist.

consensum“ übriggeblieben ist. Denn das, was aus dem früheren Verständnis aufrechterhalten wurde, ohne daß es ausdrücklich im Text des c. 1103 genannt ist, ist das Erfordernis „a causa libera“. Und das ist bei gesellschaftlichem Zwang, wie wir ausgeführt haben, auf jeden Fall gegeben, auch wenn er nicht in konkreten Individuen faßbar ist.

Ich darf anmerken, daß ich, was künftige Rechtsgestaltungen anbelangt, mich frage, ob man die „*ab extrinseco*-Klausel“ im zur Besprechung stehenden Canon beibehalten soll, ob es rechtspolitisch nicht passender wäre nur auf die Beeinträchtigung der Freiheit beim Eheschließenden abzustellen²⁴, aber auch wenn, wie dies im derzeitigen Recht der Fall ist, die „*ab extrinseco*-Klausel“ zum Rechtsbestand gehört, ist gesellschaftlicher Zwang als von außen, von frei handelnder Ursache ausgehender Zwang als eheverungültigend anzusehen.

M. E. kann man unabhängig davon, wie man die Frage, ob der im Zeichen des II. Vatikanums stehende Paradigmenwechsel²⁵ „in c. 1103 CIC/1983 den Wechsel des Maßstabes für die Nichtigkeit der Ehe weg von der Ungerechtigkeit der Furchteinflößung hin zur uneingeschränkten Freiheit des Ehemillens des Kontrahenten konsequent vollzogen“²⁶ hat, beantwortet, den gesellschaftlichen Zwang als eheverungültigend ansehen.

Ich leugne nicht, daß manches dafür spricht, das Responsum der Interpretationskommission vom 23.4.1987²⁷, nach welchem der *Metus*-Canon in Eheprozessen auch in bezug auf Nichtkatholiken anzuwenden ist, dahingehend zu verstehen, daß es sich um eine Ehenichtigkeit aufgrund naturrechtlicher Vorgaben handelt, und daß man von diesem Verständnis ausgehend versucht ist, jede entsprechend schwere Furcht, der man nur durch die Eheschließung entgehen kann, als die Ehe verungültigend zu betrachten, gleichgültig, ob sie c. 1103 subsumierbar ist oder nicht. Dennoch möchte ich fürs erste nicht über c. 1103 hinausgehen. Denn die zitierte römische Interpretation bezog sich auf c. 1103. In verschiedenen Fällen, in denen naturrechtliche Grundlagen gegeben sind, haben sich bei näherem Zusehen bezüglich der Reichweite dieser Grundlagen Differenzierungen, ja Einschränkungen ergeben. Zwar neige ich der Ansicht zu, daß dies hier nicht der Fall ist und das naturrechtliche Fundament auch c.

24 Vgl. hierzu HEINEMANN, H., *Vis ac metus* (c. 1103). Überlegungen zu einem problematischen Rechtssatz: DPM 1 (1994) 13-23.

25 Bezüglich dieses Paradigmenwechsels vgl. GORALSKI, W., *Przymus i bojzn jako przyczyna niewaznosci malzenstwa* (kan. 1103 KPK): *Ius matrimoniale* 2 (1991) 59-87.

26 LÜDICKE, K., *Ehekonsensmangel Furcht und Zwang*. Wie neu ist c. 1103 CIC/1983: BOEKHOLT P. / RIEDEL-SPANGENBERGER, I. (Hrsg.), FS H. SOCHA, München 1988, 215.

27 AAS 79 (1987) 1132.

1103 nicht subsumierbare Fälle erfaßt. Es bleibt abzuwarten, ob die Judikatur auf breiter Linie auf diese Vorstellung eingeht und ob gravierende Argumente in die noch laufende Diskussion eingebracht werden. So möchte ich mich zunächst auf das, was sich aus c. 1103 ergibt, beschränken.

Naturgemäß hat sich durch den Wegfall des Erfordernisses der direkten Verursachung das „*ab extrinseco*“ gegenüber jenem Sinngehalt, der ihm noch in der ersten Zeit der Geltung des CIC/1917 zugeschrieben wurde, insofern verändert, als nunmehr eine Verursachung von außen durch eine *causa libera* genügt, auch wenn ihr die Furcht auslösendes Handeln nicht zum Zweck der Eheschließung erfolgt ist. Während man dort, wo man das „*ad extorquendum consensusum*“ zum Tatbestand des eheverungültigenden „*metus*“ rechnete, die Furcht vor den aus der Auffassung der Gesellschaft resultierenden Konsequenzen nicht als „*metus ad extrinseco*“ qualifizierte, ist sie, wenn die direkte Verursachung nicht mehr zum Tatbestandsbild gehört, m. E. unzweideutig dem *metus ab extrinseco* zuzuordnen.

Wenn eine Auffassung sehr verbreitet ist, ja sogar wenn sie von allen vertreten wird, so ist sie noch nicht objektive Norm oder gar göttliches Recht. Eher noch könnte man sie mit einer Naturgewalt vergleichen, aber auch davon unterscheidet sie sich und man muß im letzten ihre menschliche Verursachung sehen. Auch wenn Momente der Massenpsychologie im Spiele sind und so eine starke Beeinflussung der Handelnden gegeben ist, so sind sie letztlich doch frei handelnde Individuen, die man, wenn sie sich einer gängigen Meinung anschließen, nicht völlig von jeglicher Verantwortung freisprechen kann. Wenn der Mensch ein frei handelndes Wesen ist, so mag diese Freiheit bei massenpsychologischer Beeinflussung reduziert sein, aber sie ist da.

Das, wogegen ich mich wende, ist die mit dem früheren Verständnis nur allzuoft verbunden gewesene Vorstellung, daß man bei einem Zwang, der aus den sozialen Verhältnissen resultiert, der der Gesellschaft zuzuschreiben ist, nicht von Ungerechtigkeit sprechen kann. Selbstverständlich können auch soziale Verhältnisse und auch verbreitete Auffassungen der Menschen gerecht oder ungerecht sein. Und so kann es natürlich auch einen ungerechten gesellschaftlichen Zwang geben. Folgerichtig konnte man diesen von jenem Zeitpunkt an, in dem man das „*ad extorquendum consensusum*“ als Tatbestandsmerkmal fallen ließ, als eheverungültigend betrachten, wie dies ja auch vereinzelt in der Literatur - ich verweise auf das obzitierte Beispiel von C. GULLO - geschehen ist. Aber es muß ja nicht jeder gesellschaftliche Zwang ungerecht sein²⁸. Ungerecht wäre in solchen Fällen nur die Drohung „*ad extorquendum*

²⁸ Am Rande sei angemerkt, daß, solange die direkte Verursachung zum Tatbestand des eheverungültigenden „*metus*“ gehörte, ein „*ad extorquendum consensusum*“ ausgeübter Zwang zweifelsohne ungerecht war, denn, auch wenn das vom Bedrohten als Be-

consensum“. Jedenfalls ist mit dem CIC/1983 das Tatbestandsmerkmal der „iniustitia“ weggefallen, so daß also jeder gesellschaftliche Zwang, wenn die entsprechende Schwere gegeben ist und man sich nur durch die Heirat von ihm befreien kann, eheverungültigend wirkt.

Wenn, um auf das über den sozialen Kontext Gesagte zurückzukommen, etwas so sehr mit diesem verbunden ist, wie im obigen Beispiel die „directe et principaliter“ intendierte Eigenschaft, daß in solchen Fällen beim erwähnten Nichtigkeitsgrund sogar eine implizite Intention genügt, dann müßte auch beim Erfordernis des „metus gravis“ der gesellschaftliche Druck ausreichend sein. Freilich ist die in diesem Beispiel vorausgesetzte Evidenz des gesellschaftlichen Zwanges, die Klarheit darüber, daß die befürchteten Folgen eintreten werden, ein Extremfall. M. E. kann es auch, wenn die Evidenz nicht diesen Grad erreicht, einen *metus gravis* geben. Man muß, wenn man die vom Gesetz angeführten Kriterien zugrunde legt, ebenso wie bei der individuellen Drohung zubilligen, daß auch ein Zwang, bei dem man nicht mit absoluter Sicherheit sagen kann, daß die Drohung wahr gemacht werden wird, die Ehe verungültigen kann. Man wird ebenso, wie bei der individuell personifizierten Drohung das Erfordernis der „gravitas“ in den Blick nehmen, es kommt eben sehr auf die individuelle Struktur des Betroffenen an, darauf, wie schwer er die Bedrohung empfindet.

Selbstverständlich gilt dies nicht nur, wenn in einem weiten Bereich (z.B. im diplomatischen Dienst des betreffenden Landes oder in einer Gemeinde), sondern auch, wenn in einem kleinen Bereich ein derartiger Druck ausgeübt wird. Nur kann im letzteren Fall die Beweisfrage erschwert sein, und es sind auch Fälle vorstellbar, in denen die Möglichkeit besteht durch Ausscheiden aus diesem Bereich, dem Zwang zur Eheschließung zu entgehen. Ob eine solche Möglichkeit einigermaßen realistisch und auch zumutbar ist, kann man nur anhand des jeweils konkreten Falles entscheiden.

Denn auch das Ausscheiden aus einem solchen Bereich (z.B. aus dem Offizierskorps) kann ein Übel sein, das der Betroffene als „gravis“ empfindet und

schwernis Empfundene der Gerechtigkeit entspricht, so ist es ungerecht, dieses als Zwangsmittel zur Eheschließung zu gebrauchen.

Wenn es dem Ehrenkodex einer Gesellschaftsschicht entspricht, daß einer, der ein Mädchen geschwängert hat und dieses nicht heiratet, mit Nachteilen zu rechnen hat, so wird man nicht von Ungerechtigkeit sprechen können, auch wenn der Betroffene dadurch in einer Zwangssituation steht. Ungerecht wäre es nur, wenn jemand damit Druck zur Eingehung der Ehe mit dem Mädchen ausüben würde. Wenn freilich die Drohung mit den Rechtsfolgen für die Schwängerung im Raum steht, ohne daß Druck zur Eheschließung ausgeübt wird, ist keine ungerechte Zwangssituation gegeben. Jedenfalls aber liegt nach der derzeitigen Rechtslage - gleichgültig ob „iuste“ oder „iniuste“ - eheverungültigender „metus“ vor.

so stellt es sich nicht als im Sinne von c. 1103 zumutbarer Ausweg aus der Zwangslage dar.

2. NACHTEILIGE VERSCHULDENSUNABHÄNGIGE RECHTSFOLGEN IM PFARRERABSETZUNGSVERFAHREN

Verschuldensunabhängige Absetzungsgründe. In der mit „De Procedura in Parochis amovendis et transferendis“ überschriebenen Sektion des Prozeßrechtes springt einem unter dem Aspekt unseres Themas ins Auge, daß hier rechtliche Nachteile implizierende Maßnahmen unabhängig vom Verschulden, nur wegen der Reaktion der Öffentlichkeit möglich sind.

Der Absetzungsgrund des c. 1741, 3° in der kanonistischen Literatur. In der beispielsweise Aufzählung der Pfarrerabsetzungsgründe werden der Verlust der erforderlichen Wertschätzung (*bonae existimationis amissio*) bei rechtschaffenen und angesehenen Pfarrangehörigen und die Abneigung gegen den Pfarrer, die voraussichtlich nicht so bald behoben werden, genannt. Dabei muß es sich natürlich um eine Abneigung gegen die Person des Pfarrers, nicht um eine, die sich gegen den Pfarrer als Vertreter der Religion oder der Kirche richtet, handeln.

Nach K. LÜDICKE muß der Verlust der *bona existimatio* bei rechtschaffenen Leuten, die ein gutes Urteil haben, eingetreten sein. „Ihre Meinung darf nicht von einer kirchenfernen Grundhaltung mitbestimmt sein, vielmehr sollte ihr Urteil“ am Wohl der Gemeinde orientiert sein²⁹. Nach M. THÉRIAULT darf sich das Urteil über den Verlust der Wertschätzung nicht auf eine kleine, wengleich lautstarke Minderheit in der Pfarre stützen³⁰.

Wenn es nach dem Gesetzestext auf den Verlust der Wertschätzung „*penes probos et graves paroecianos*“ ankommt, so könnte man versucht sein, den Schluß zu ziehen, daß man hier auf die Seriosität des Urteils in Fragen dieser Art abstellen wollte und der, der zu leicht geneigt ist, in der Form, in der die Menschen dies erfahrungsgemäß nur allzuoft tun, ein negatives Urteil über einen anderen anzunehmen und seinem Handeln zugrunde zu legen, nicht als *paroecianus probus et gravis* angesehen werden kann. Wenn man hingegen in Rechnung stellt, daß es dem Gesetzgeber um die seelsorgliche Wirksamkeit in der Pfarre, die im Falle der Akzeptanz und Wertschätzung des Pfarrers durch

²⁹ LÜDICKE, MKCIC 1741/4; PARIZEK, L.J., C. 1741: CORIDEN, J.A. / GREEN, T.J. / HEINTSCHEL, D.E. (Hrsg.), The Code of Canon Law. A text and commentary. New York 1985.

³⁰ SHEEHY, G. u.a. (Hrsg.), The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the Code of Canon Law, 3388.

die Pfarrangehörigen erleichtert wird, geht, dann neigt man dazu, das Urteil möglichst vieler zu erfassen, auch solcher, die nicht zu den ganz wenigen gehören, denen man in einer so delikaten Frage wirklich das Prädikat „seriös“ zuerkennen kann. Die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erstellte Codex-Übersetzung gibt „penes probos et graves paroecianos“ mit „bei rechtschaffenem und angesehenem Pfarrangehörigen“ wieder. Es erscheint also nicht so sehr das Erfordernis eines seriösen Urteils, sondern das Gewicht und das Ansehen, das diese in der Pfarre genießen, akzentuiert.

Immerhin wird in der Literatur aus dem „penes probos et graves paroecianos“ abgeleitet, daß es bei der „bonae existimationis amissio“ nicht nur auf die Quantität, auf die Zahl derer, bei denen die Wertschätzung verloren gegangen ist, sondern auch auf deren Qualität ankommt, und daß „in bezug auf eine Person auch mehrere Rufe divergieren und konkurrieren können. In einem solchen Fall ist“, wie Franz KALDE sagt, „stets vom günstigeren Ruf auszugehen, auch wenn er von weniger Personen vertreten wird, als der oder die anderen Rufe“³¹.

Zudem kommen nach COCCOPALMERIO³² und LÜDICKE spezifische Mängel, die von den Gläubigen als tolerierbare Schwächen des Pfarrers angesehen werden, nicht als Absetzungsgrund in Betracht. Aber es werden in der Kanonistik - und gerade auch von COCCOPALMERIO - dagegen Bedenken erhoben, „bonae existimationis amissio“ in c. 1741, 3° mit - wie dies auch der obzitierte Autor tut - Verlust des guten Rufes zu übersetzen. Die Person des Pfarrers erscheint den Gläubigen negativ und daher erscheint auch - wie COCCOPALMERIO sagt - sein Dienst negativ, er wird nur schwer oder gar nicht angenommen³³. Der Verlust der Wertschätzung muß nicht auf Sachverhalte, die den guten Ruf gefährden, zurückgehen, was natürlich das Zustandekommen dieses Absetzungsgrundes erleichtert. In Betracht kommen beispielsweise der Stil im Umgang mit der Gemeinde, seine Art zu predigen, ein unsachlicher, parteiischer Umgang mit Problemen der Gemeinde und unter Umständen sogar auch Übereifer³⁴.

31 KALDE, F., Der Richter und sein Ruf. Zu einer Voraussetzung richterlicher Tätigkeit: DPM 1 (1994) 33-51, 40.

32 COCCOPALMERIO, F., De Causis ad amotionem parochorum requisitis (cann. 1740-1741): PerRMCL 75 (1986) 273-302, 281.

33 Vgl. ebd., 288.

34 Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1741/4.

Die Aufzählung der Absetzungsgründe in c. 1741 ist nicht erschöpfend³⁵. Es sind die hauptsächlichsten Gründe für die Amtsenthebung eines Pfarrers genannt. Das „ob aliquam causam“ des c. 1740 weist eindeutig aus, daß jede Ursache, aus der der Dienst des Pfarrers *schädlich (obnoxium) oder auch nur unwirksam (inefficax)* wird, Grundlage der Absetzung sein kann³⁶. Schädlichkeit wird natürlich leichter als bloße Ineffizienz, auch wenn sie sich nur auf einen partiellen Bereich bezieht, einen Grund zur *amotio* abgeben³⁷, aber es reicht gegebenenfalls auch die Unwirksamkeit des Dienstes als Voraussetzung der Amtsenthebung aus.

Auch wenn die Absetzung nicht immer das einzige Mittel ist, um Mängeln in der Seelsorge zu begegnen und man in manchen Fällen durch eine zeitweilige Entlastung des Pfarrers oder durch die Beigabe eines Helfers eine vertretbare Lösung zu finden sucht, so bleibt doch die Absetzung ein aus seelsorglichen Gründen handhabbares Instrument.

Zwar wird in der Kommentierung des c. 1741, 3° betont, daß durch die Wortfolge „penes probos et graves“ vermieden werden sollte, daß eine Stimmungsmache seitens solcher, die nicht von guten Intentionen geleitet sind, die Rechtsfolge der Absetzung auslöst³⁸, doch zeigt ja der zweite in c. 1741, 3° genannte Nichtigkeitsgrund, die „aversio in parochum, quae praevideatur non brevi cessatura“³⁹, daß der Gesetzgeber des CIC/1983 sehr wohl willens ist, sich im betreffenden Seelsorgsbereich verbreiteten Meinungen, seien sie nun gerecht oder ungerecht, zu beugen. *Es geht um den Schaden für die Gläubigen bzw. um die Ineffizienz der Seelsorge.*

Jedenfalls kann die Meinung, die über den Pfarrer in der Pfarre verbreitet ist, auch wenn sie durch eine üble, schwer ungerechte Stimmungsmache entstanden

35 Vgl. COCCOPALMERIO, *De Causis*, 275; PAARHAMMER, H., Neuordnung des Verfahrens zur Absetzung und Versetzung von Pfarrern im CIC: AfkKR 154 (1985) 452-489, 457. Auf jeden Fall muß eine *causa gravis* gegeben sein (ADRIANO, V.: *Diritto nel mistero* III, 600).

36 Maßstab ist das Wirken des Pfarrers in der ihm gestellten Aufgabe der vollen Seelsorge an den Gläubigen im Dienste des Heiles (SCHMITZ, H., *Officium animarum curam secumferens*. Zum Begriff des seelsorglichen Amtes: GABRIELS, A. / REINHARDT, H.J.F. (Hrsg.), *Ministerium iustitiae*. FS H. HEINEMANN. Essen 1985, 127-137).

37 Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1740/2.

38 Vgl. MARZOA, A., C. 1741: *Comentario Exegético*, 3. 2181.

39 PAARHAMMER, Neuordnung, 641, denkt hierbei an psychologische Momente, die - gegebenenfalls auch unabhängig von jeglichem Fehlverhalten - zu Schwierigkeiten führen können (Mentalitätsunterschiede, Sympathie- und Antipathiemomente, unüberwindliche Schranken auf Grund des Naturells des Pfarrers).

ist, auch wenn *keinerlei Verschulden* des Pfarrers vorliegt⁴⁰, zu seiner Absetzung führen.

Das Dekret des II. Vatikanischen Konzils „Christus Dominus“ hat im Zusammenhang mit der Forderung, die Absetzung von Pfarrern verfahrensmäßig zu erleichtern, betont, daß der Bischof so besser den Erfordernissen des Seelenheiles Rechnung tragen kann, wobei er freilich - wie es ausdrücklich heißt - „die natürliche und die kanonische Billigkeit wahren muß“ (CD, Art. 31: „*servata ... naturali et canonica aequitate*“).

Da dieses Wort im Schema CIC/1980 nur in den Canones über die Versetzung und nicht auch in denen über die Absetzung aufschien, hat Kardinal KÖNIG die Einfügung eines derartigen Textes angeregt. In der Relatio des Kardinals FELICI wurde zur Animadversio von Kardinal KÖNIG bemerkt, daß es einer ausdrücklichen Einfügung in den Text nicht bedarf, da die Wahrung der *aequitas* grundsätzlich bei Vollzug des kanonischen Rechtes zu berücksichtigen ist.

Im CIC findet sich eine ausdrückliche Bemerkung über die *aequitas* in c. 1752, der im unmittelbaren Konnex mit der Pfarrerversetzung steht; es hat sich so gefügt, daß in ihn - als letzten Canon des Codex - Aussagen aufgenommen worden sind, die über das Caput „de modo procedendi in translatione parochorum“ hinausweisen. Mit den Worten „*servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum*“ sind, wie die Äußerung von Kardinal FELICI bestätigt, Prinzipien angesprochen, die das ganze kanonische Recht betreffen.

Demnach gilt der Grundsatz der Wahrung der *aequitas* selbstverständlich auch im Pfarrerversetzungsrecht und braucht im Gesetzestext nicht ausdrücklich ausgesprochen zu werden. Diesem Grundsatz wird man, wenn ein Pfarrer, den kein moralisches Verschulden trifft, abgesetzt wird, wohl kaum gerecht, wenn die neue Position, in die er im Konnex mit der Absetzung gelangt, nicht als zumindest gleichwertig mit der bisherigen bezeichnet werden kann, oder wenn sich der Vorgang, durch den dieser Wechsel erfolgt, für die Außenwelt als prestigemindernd darstellt. Selbstverständlich müssen, was die Gleichwertigkeit betrifft, auch allfällige für den Betroffenen als gravierend zu bezeichnende *Peculiarria* (z.B. angesichts der gesundheitlichen Situation besondere klimatische Bedingungen usw.) berücksichtigt werden. Als eine sehr elegante Lösung in solchen Fällen wird sich vielfach die Berufung in eine höhere Stellung darstellen.

Die Unterscheidung zwischen dem Absetzungs- und dem Versetzungsverfahren ist zwar so konzipiert, daß im ersteren Fall der Wunsch, den Pfarrer von der Pfarre wegzubringen und im letzteren, das Anliegen, ihn für eine andere Posi-

40 Vgl. ebd., 457; COCCOPALMIERO, De Causis, 277.

tion, für die er besonders geeignet erscheint, frei zu machen, im Vordergrund steht. Von daher könnte man geneigt sein, für die Versetzung ein rücksichtsvolleres Vorgehen als für die Absetzung vorzusehen, aber die Trennlinie zwischen vorwerfbarem Verhalten und nicht vorwerfbarem liegt woanders, nämlich mitten im Pfarrerabsetzungsrecht, das sowohl wenn die zur Absetzung führenden Gründe mit einem Verschulden des Pfarrers verbunden sind, als auch wenn ein Verschulden des Pfarrers nicht vorliegt, zur Anwendung kommen kann. Im letzteren Fall wird die *aequitas* wohl ein rücksichtsvolleres Vorgehen verlangen als im ersteren.

Im Pfarrerabsetzungsrecht hat natürlich die öffentliche Meinung einen ganz zentralen Platz, weil dem *salus animarum*, der Frage der Nützlichkeit für die Seelsorge entscheidende Bedeutung zukommt. Maßnahmen zum Rechtsschutz des Pfarrers läßt die Kirche in diesem Bereich nur in einer Form, die das Gewicht der öffentlichen Meinung nicht schmälert, also nicht in der Frage der Absetzung, sondern in der der Sorge für den Abgesetzten zu.

Man ist fast geneigt zu sagen, daß die moderne Entwicklung eine Tendenz aufweist, die den Rechtsschutz des Pfarrers verschlechtert.

Das große Reformwerk des Konzils von Trient (1545-1563), das auf eine Verbesserung der bischöflichen Sorge für die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen abzielte, hat zum Teil versucht, diese durch eine *Stärkung der Rechtsstellung des Basisseelsorgers*, des Pfarrers *gegenüber der Hierarchie* zu erreichen. Im Zuge dieser tridentinischen Regelung waren alle Kandidaten für ein Pfarr- oder Seelsorgsbenefizium einer Prüfung zu unterziehen, wobei der beste Kandidat für die freie Stelle genommen werden mußte⁴¹. Die folgende Entwicklung, in der auch die Konstitution Papst BENEDIKT XIV. *Cum illud*⁴² eine Rolle spielte, ging dahin, daß der Geeignetste einen unter Umständen auch im Wege der Appellation durchsetzbaren Rechtsanspruch auf die Pfarrstelle hatte. So sollte Willkür auf Seite der Entscheidungsträger ausgeschaltet werden. Diese Rechtsvorschriften über den Pfarrkonkurs haben sich, wenngleich mit Einschränkungen, bis in das Recht des Codex Iuris Canonici des Jahres 1917 herauf erhalten⁴³.

41 Sessio XXIV de ref. 18.

42 17.12.1742. Diese Konstitution wurde sogar in den Dokumentenanhang des Codex Iuris Canonici (des Jahres 1917) aufgenommen (Documentum II).

43 Vgl. c. 459 § 4 CIC/1917: „In regionibus, in quibus paroeciarum provisio fit per concursum, sive specialem ad normam const. Benedicti XIV ‚Cum illud‘, 14 decembris 1742, sive generalem, haec forma retineatur, donec Sedes Apostolica aliud decreverit“.

Die Akzentuierung der rechtlichen Sicherung des kirchlichen Dienstträgers wird in einer Entscheidung der Konzilskongregation vom 22.12.1860⁴⁴ besonders deutlich: Einem Pfarrer, der - in nicht ganz unverschuldeter Weise - Ver-seh-gänge vernachlässigt hat und abgesetzt wurde, wurde, als er rekurrierte, der Anspruch auf ein einkommensmäßig ungefähr gleichwertiges Benefizium zuerkannt („esse locum permutationi cum altero Beneficio re-ditus fere aequi-valentis“).

Interessanterweise hat GASPARRI diese Entscheidung unter den Quellen des Pfarrerabsetzungsrechtes des CIC/1917 angeführt, obwohl dieses Recht ja bereits im Zeichen einer neuen, das subjektive Recht des Pfarrers weniger akzentuierenden Sicht stand. Offenbar wollte GASPARRI durch Aufnahme dieser Entscheidung in den Quellenapparat unterstreichen, daß man bei aller Betonung des seelsorglichen Anliegens den persönlichen Rechtsschutz des Pfarrers nicht zu sehr hintanstellen darf.

Die neue Sicht ist in der Ära PIUS X., in der so viele konservative Vorstellungen fallen gelassen worden sind, in dem Dekret der Konsistorialkongregation *Maxima cura* von 20.8.1910⁴⁵ deutlich geworden, das klar zum Ausdruck bringt, daß es eine vom Verschulden unabhängige Absetzung von Pfarrern aus seelsorglichen Gründen gibt.

Ich will nicht behaupten, daß das II. Vatikanum in allem PIUS X. gefolgt ist, was beispielsweise die Öffnung zur Welt betrifft, mag es neue Akzente gesetzt haben, aber in der seelsorglichen Beurteilung der dienstrechtlichen Situation des Pfarrers hat es die Linie PIUS X. fortgesetzt und die von ihm forcierte Gewichtung des seelsorglichen Aspektes noch verschärft. Ausdruck dieser Intensivierung der progressiven Linie ist die vom Konzilsdekret *Christus Dominus* angeordnete Erleichterung des Pfarrerabsetzungsverfahrens, das bis dahin die vom materiellen Recht her mögliche Pfarrerabsetzung vom Prozeduralen her sehr erschwert hat.

Problematik unter dem Aspekt des Grundrechtsschutzes. Es bleibt natürlich die Frage, daß c. 1741, 3° in Gegensatz zu c. 220 steht, da doch nach c. 220 niemandes guter Ruf verletzt werden darf, und c. 1741 an eine Verletzung des guten Rufes, auch wenn sie zu Unrecht erfolgt, nachteilige Rechtsfolgen knüpft, doch würde ein näheres Eingehen auf dieses Problem den uns zur Verfügung stehenden zeitlichen Rahmen sprengen. Jedenfalls aber unterstreicht auch c. 220, daß man solche Fragen nicht einseitig nur auf dem Rücken des kirchlichen Dienstträgers austragen darf.

44 Herbipolen.: CIC-Fontes VI, Nr. 4190.

45 AAS 2 (1910) 636-648.

Auf dem Konzil von Trient stand das Anliegen im Vordergrund, bei Personalentscheidungen im seelsorglichen Dienst das Bestreben der standesgemäßen Versorgung der Angehörigen bestimmter Gesellschaftsschichten und der Günstlinge von Entscheidungsträgern zurückzudrängen und stärker auf die persönliche Qualifikation abzustellen. BENEDIKT XIV. ist sich, wie aus der Konstitution *Cum illud* vom 15.12.1742 hervorgeht, dessen bewußt gewesen, daß es hier um eine Entscheidung zwischen dem Recht des einzelnen (aus dem Konkurs) und dem Anliegen des für die Seelsorge verantwortlichen Bischofs, personell möglichst frei disponieren zu können, geht, und er hat sich für den Schutz des Individualrechtes entschieden. Eine Preisgabe dieses Schutzes hat er entschieden zurückgewiesen: „*Verum nullo pacto probare id possumus, quod adversaretur menti Concilii Tridentini*“⁴⁶.

Und genau der subjektive Rechtsschutz des Pfarrers, durch den man in der vom Konzil von Trient geprägten Epoche die seelsorgsgerechte Betreuung der Pfarren zu sichern suchte, wird heute um der Pfarrpastoral willen zurückgestellt. Es muß versucht werden, diesen Rechtsschutz auf einem anderen Weg zu gewährleisten.

„*Salus animarum*“ und „*aequitas*“. Man sieht, daß die Rechtsentwicklung nicht in allen Bereichen flächendeckend hin auf eine vertiefte Berücksichtigung der Menschenwürde geht. Die Sachzwänge, die Frage des Nutzens steht in der Massengesellschaft von heute zunehmend im Vordergrund. Natürlich hat auch im kirchlichen Bereich das Anliegen der „*salus animarum*“, des Nutzens für dieses Kernanliegen des kirchlichen Dienstes einen ganz vorrangigen Platz.

Auch in staatlichen Rechtssystemen können sich Situationen ergeben, in denen verfassungsrechtlich gewährleistete Grundsätze einander entgegenstehen, in denen die Kunst des Juristen in einem gegenseitigen Ausgleich besteht. Im kanonischen Recht begegnet uns, daß die im letzten Canon des CIC/1983 als besonders gewichtig hervorgehobenen Grundsätze *salus animarum* und *aequitas* im Pfarrerbersetzungsrecht einander entgegenstehen und eines Ausgleiches bedürfen. Diesen glaubt der Gesetzgeber darin zu finden, daß in der Frage, ob der betreffende Pfarrer bleiben darf oder nicht, nahezu allein das *salus animarum* ausschlaggebend ist, aber in der Frage der weiteren Behandlung des des Amtes Entsetzten der aus der *aequitas* resultierende Grundsatz der Wahrung subjektiver Rechte zum Tragen kommt.

Hierbei muß ich allerdings eines anmerken. Wo Diözesen arm sind, wird sich das Letztere in praxi oft nicht zur Gänze durchführen lassen.

46 § 15.

3. DER RUF („INTEGRA FAMA“) ALS VORAUSSETZUNG FÜR DEN ZUGANG ZU GERICHTLICHEN ÄMTERN

Die öffentliche Meinung ist auch in anderen dienstrechtlichen Fragen von Relevanz, nur ist diese Relevanz außerhalb des Pfarrerabsetzungsrechtes nicht so stark akzentuiert. Wenn wir nur einige Beispiele aus dem Prozeßrecht nennen, so dürfen zum Gerichtsvikar und zum stellvertretenden Gerichtsvikar (c. 1420 § 4), zum Diözesanrichter (c. 1421 § 3), zum *Promotor Iustitiae* und zum *Defensor vinculi* (c. 1435) nur gut beleumundete Persönlichkeiten („integrae fama“) bestellt werden. Das gleiche gilt auch für den im Prozeßrecht unter den gerichtlichen Funktionären genannten Notar, für den die Ernennungserfordernisse an anderer Stelle (c. 483 § 2, 1. Satz) angeführt werden. Auch der Prozeßbevollmächtigte und der Anwalt müssen „bonae fama“ sein (c. 1483, 1. Satz).

In diesen Fällen heißt es im lateinischen Text „fama“. Die Übersetzung mit „Ruf“ ist unbestritten und damit ist natürlich eine so weite - auch die Ineffizienz mit umgreifende Interpretation - wie im Pfarrerabsetzungsrecht nicht vertretbar. Andererseits heißt es nicht, daß es auf den Ruf „penes probos et graves“ ankommt, es ist also nicht so deutlich wie im Pfarrerabsetzungsrecht die Qualität derer, auf deren Meinung abzustellen ist, akzentuiert. Und es bleibt auch hier die Tatsache, daß derjenige, der einen bestimmten Ruf hat, diesen „selbst bei vorbildlichem Verhalten - nicht unbedingt steuern kann, am wenigsten bei vorsätzlicher Rufschädigung“. Ein einmaliger Fehltritt kann, selbst wenn er inzwischen längst gebüßt ist, sich auf den Ruf genauso auswirken wie ein dauerndes Fehlverhalten⁴⁷. KALDE⁴⁸ und GOLSER⁴⁹ weisen auch darauf hin, daß es sogar auch begründete sittliche Motive geben kann, seinen guten Ruf aufs Spiel zu setzen.

Die Apostolische Signatur hat in einer Entscheidung vom 12.7.1993⁵⁰ in bezug auf den Ruf eines Anwaltes, obwohl sie sich ausdrücklich auf c. 1483 bezieht, ganz einfach auf den Lebenswandel, unabhängig von der Bekanntheit desselben, abgestellt, so daß das Erfordernis „esse debent ... bonae fama“ auf „bonis moribus praeditus“ hinausläuft. Auch bei den vorausgehend genannten gerichtlichen Funktionen handelt es sich um Aufgaben, die - zumindest zum Teil - im Kontakt mit den Menschen ausgeübt werden, nur ist dieser Kontakt

47 KALDE, Richter und sein Ruf, 49.

48 Vgl. ebd., 49.

49 GOLSER, K., Ehre: ROTTER, H. / VIRTH, G. (Hrsg.), Neues Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck-Wien 1990, 118.

50 PRC 82 (1993) 699f.

nicht so stark gewichtet wie beim Pfarrer, bei dem es ja darum geht, Menschen durch das persönliche Wirken und die persönliche Begegnung auf den Weg zu Christus zu bringen oder sie auf diesem Weg zu bestärken. Es erscheint nicht notwendig, der Meinung der Menschen über die Träger gerichtlicher Aufgaben übergroßes Gewicht zuzuschreiben. Es wäre ein Fortschritt in der Rechtskultur, wenn die Judikatur und die praktische Handhabung bezüglich des „bonae fama“ und des „integrae fama“ dem in der zitierten Entscheidung der Apostolischen Signatur zum Ausdruck gebrachten Verständnis folgen würde.

Das Wort „fama“ begegnet uns auch im Selig- und im Heiligsprechungsprozeß. Die auf die „fama sanctitatis“ und die „fama signorum“ bezüglichen Rechtsbestimmungen zeigen, daß auch in diesen Prozessen Momente öffentlicher Meinungsbildung Berücksichtigung finden.

In der Folge soll auf das Problem des Ärgernisses, mit dem wir in besonders deutlicher Weise nicht nur im Strafrecht, sondern auch im Strafprozeßrecht konfrontiert sind, kurz eingegangen werden.

4. DAS PROBLEM DES ÄRGERNISSES

Ein großes Problem ist natürlich auch die Gewichtung des Ärgernisses im kanonischen Recht. Selbst im Strafrecht können Vorgänge, hinter denen die gleiche Verwerflichkeit der Gesinnung und der Tat steht, verschiedene Rechtsfolgen haben, je nachdem, ob Ärgernis entstanden ist oder nicht, d.h. also je nachdem, wie die Umgebung bzw. die Gesellschaft darauf reagiert. Am deutlichsten mag dies wohl in c. 1399 zum Ausdruck kommen, wonach die Verletzung eines göttlichen oder kanonischen Gesetzes, auch wenn es mit keiner Strafnorm ausgestattet ist, unter bestimmten Voraussetzungen, zu denen die *urgens necessitas scandala praeveniendi vel reparandi* zählt, mit Strafe belegt werden kann.

Wenn man sich in der CIC-Reformkommission trotz größter - auch von Kardinal FELICI gehegter - Bedenken letztlich doch für die Beibehaltung einer derartigen Bestimmung entschieden hat, so erweist sich, daß die pastorale Sorge um den Schutz der Gemeinschaft vor schlechtem Beispiel und die Bezeugung, daß die kirchliche Autorität das betreffende Fehlverhalten ablehnt, einen hohen Stellenwert hat.

Ein Blick auf die Geschichte des Strafprozesses zeigt, daß der Meinungsbildung in der Öffentlichkeit in der Vergangenheit eine noch größere Rolle als heute zugeschrieben wurde. In der Zeit der Ausbildung des Inquisitionsverfahrens konnte der Inquisitor eine Untersuchung nur einleiten, wenn eine *publica fama*, ein Gerücht, vorlag. Zwar ist, um von einem Gerücht sprechen zu kön-

nen, nicht eine so weite Verbreitung wie für die *bona fama* notwendig, aber immerhin impliziert auch ein Gerücht ein Moment der Öffentlichkeit, es ist dort anzusiedeln, wo die öffentliche Meinungsbildung beginnt. Erst im Laufe der Zeit ist das Einschreiten in die Initiative des Richters gelegt worden, so daß er auch, ohne daß der Verdacht mit einem Moment der Öffentlichkeit verbunden war, die Untersuchung beginnen konnte⁵¹. So kommt doch besser zum Ausdruck, daß es vom kanonischen Recht inkriminierte Verhaltensweisen gibt, die bei schuldhaftem Versagen - auch unabhängig von der Reaktion der Öffentlichkeit - zur Einleitung eines Strafprozesses führen können.

In einer Phase der Entwicklung des kirchlichen Strafprozesses wurde gegen den der Ketzerei (Häresie) Verdächtigen die *purgatio* so getätigt, daß die Reinigungshandlung, zumindest, wenn das bezichtigende Gerücht wider den Angeklagten bei allem Volke umging, öffentlich stattfand⁵². Heinrich FLATTEN meint sogar, daß der Gedanke maßgebend gewesen sein dürfte, daß der, der durch die Öffentlichkeit in Verruf gekommen war, auch nur durch ein gewisses Eintreten der Öffentlichkeit wieder gereinigt werden konnte⁵³.

Offensichtlich stand damals bei diesem Verfahren nicht oder nicht nur die Frage der Gerechtigkeit, sondern (auch) die des Verhältnisses zur Öffentlichkeit im Blick.

Was den Strafprozeß betrifft, so kamen vom kanonischen Prozeß her wesentliche Impulse, die weg von archaisch anmutenden Formen zu auf Rationalität gründenden Verfahrensmodi führten. Auf dem Weg weg von einem System, das durch formale Beweismodalitäten den im betreffenden Lebensbereich Angesehenen schützte, zu Beweisformen, die der Wahrheitsfindung dienten, hatte das kirchliche Recht Vorreiterrolle. Bereits 1215 wurde die Teilnahme von Geistlichen an Gottesurteilen untersagt.

Allerdings ist auch heute noch einer der Gründe, aus denen der Ordinarius den Angeklagten in jedem Stadium des Prozesses vom geistlichen Dienst, von einem kirchlichen Amt, von einer kirchlichen Aufgabe („a sacro ministerio vel ab aliquo officio et munere ecclesiastico arcere“) ausschließen, ihm den Aufenthalt an einem bestimmten Ort oder in einem Gebiet auferlegen oder untersagen oder ihm auch die öffentliche Teilnahme an der heiligen Eucharistie verbieten kann, der der Vermeidung von Ärgernissen („ad scandala praevenienda“; c. 1722). Zu beachten ist, daß das Ärgernis nicht der einzige Grund, sondern nur einer der Gründe für die genannten Maßnahmen ist. Zwar sind im

51 Vgl. hierzu FLATTEN, H., Der Häresieverdacht im Codex Iuris Canonici. Amsterdam 1963, 312ff.

52 Vgl. ebd., 42.

53 Vgl. ebd., 46.

heutigen Recht diese Maßnahmen mit Wegfall des Grundes, also in unserem Fall mit Wegfall der Gefahr des Entstehens von Ärgernissen aufzuheben und sie sind mit der Beendigung des Strafprozesses hinfällig (c. 1722, 2. Satz), der Betroffene braucht sich also nicht mehr öffentlich zu reinigen. Aber die Rücknahme der Maßnahme hängt doch vom Wegfall des Ärgernisses, dessen Vorliegen häufig mit der Meinungsbildung im betreffenden gesellschaftlichen Bereich in Zusammenhang steht, ab.

Im kirchlichen Prozeß kann der Kirchenanwalt Berufung einlegen, sooft er glaubt, daß für die Wiedergutmachung des Ärgernisses oder die Wiederherstellung der Gerechtigkeit nicht genügend gesorgt ist (c. 1727 § 2).

Zu einem Strafprozeß darf auch heute nur geschritten werden, wenn andere Mittel (insbes. Wege des pastoralen Bemühens) zur Behebung des Ärgernisses, zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit und zur Besserung des Täters nicht ausreichen (c. 1341).

Der Richter hat die Möglichkeit die Verpflichtung zur Beachtung einer Sühnstrafe auszusetzen, wenn der Täter das erste Mal nach einem untadeligen Leben straffällig geworden ist und außerdem keine Notwendigkeit dazu drängt, ein Ärgernis zu beheben (c. 1344 n. 3). Ja, er kann sogar von der Verhängung einer Strafe absehen oder eine mildere Strafe verhängen oder eine Buße auferlegen, wenn der Täter gebessert ist und das Ärgernis behoben hat (c. 1344 n. 2).

Nach c. 1347 § 2 ist davon auszugehen, daß ein Täter von der Widersetzlichkeit abgesehen hat, wenn er die Straftat wirklich bereut hat und er außerdem eine angemessene Wiedergutmachung der Schäden und eine Behebung des Ärgernisses geleistet oder zumindest ernsthaft versprochen hat.

C. 1357 § 2 macht den Nachlaß *ipso iure* eingetretener Exkommunikationen und Interdikte durch den Beichtvater für das *forum internum sacramentale* u.a. davon abhängig, daß dem Betroffenen, „wenn es dringend ist“ („*quatenus urgeat*“) die Wiedergutmachung des Ärgernisses und des Schadens auferlegt wird.

Bei Straferlaß ist darauf zu achten, daß die Bitte um Erlaß oder der Erlaß selbst nur insoweit bekannt wird, als es zur Sicherung des Rufes des Täters dienlich oder zur Behebung eines Ärgernisses notwendig ist.

Das Ärgernis spielt auch im Ordensrecht (bei Entlassung von Religiösen) und auch in anderen Rechtsgebieten eine Rolle. Beispielsweise kann nach dem - nach Auffassung einer Reihe von Autoren⁵⁴ - auch heute noch maßgeblichen

54 Des Näheren siehe REINHARDT, MKCIC 1185/1.

Dekret der SC Fide vom 11.6.1976⁵⁵ eine öffentliche Totenmesse für verstorbene nichtkatholische Christen gestattet werden, wenn von Angehörigen, Freunden oder Untergebenen des Verstorbenen aus religiösen Gründen darum gebeten wird und nach dem Urteil des Ordinarius kein Ärgernis bei den Gläubigen zu befürchten ist.

Auch wenn die öffentliche Meinung im Straf- und Strafprozeßrecht nicht mehr einen so hohen Stellenwert wie früher hat, so scheint ihre Berücksichtigung doch wegen der seelsorglich für so wichtig gehaltenen Signalwirkungen zum unverzichtbaren Bestand in diesem Rechtsbereich zu gehören.

Ganz anders steht es hiermit im Beweisrecht, in dem es ja nicht darum geht, bei den Menschen gut anzukommen oder die Ernsthaftigkeit der Ablehnung von Fehlverhalten zu demonstrieren, sondern festzustellen, was wirklich geschehen ist.

5. DIE FRAGE DES EINFLUSSES DER ÖFFENTLICHEN MEINUNG AUF GERICHTLICHE BEWEISMITTEL (ZEUGENAUSSAGEN)

Bei der Wahrheitsfindung vor Gericht weiß man natürlich sehr wohl, wie verfälscht eine Meinungsbildung, die sich auch an dem, was in der Umgebung tradiert wird, orientiert, sein kann. Nach c. 1572, 2° hat der Richter bei Würdigung von Zeugenaussagen zu beachten, ob der Zeuge aus eigenem Wissen, insbesondere, ob er als persönlicher Augen- und Ohrenzeuge aussagt, oder ob er seine persönliche Meinung, ein Gerücht oder vom Hörensagen berichtet.

Auch muß vermieden werden, daß irgendwie Druck und Meinungsmache im Gerichtsverfahren ausgeübt werden. Sofern ein Partikulargesetz nichts anderes vorsieht, dürfen bei den Verhandlungen eines Gerichtes nur jene Personen im Gerichtssaal zugegen sein, die das Gesetz oder der Richter zur Abwicklung des Verfahrens für erforderlich halten.

Es kommt also nicht mehr, wie beim seinerzeitigen Rechtsinstitut des Siebenhändereides auf das Ansehen unter den Menschen, sondern auf die Erhellung dessen, was wirklich geschehen ist, auf die Wahrheitsfindung an.

55 AAS 68 (1976) 621-622.

6. EINFLUSS DER ÖFFENTLICHEN MEINUNG AUF DIE KIRCHLICHE GESETZGEBUNG

Die öffentliche Meinung kann nicht nur Einzelverwaltungsakte und Gerichtsurteile sondern auch die Gesetzgebung beeinflussen.

*Verständlicherweise spielen bei der Bildung von Gewohnheitsrecht Phänomene, die der öffentlichen Meinung zugerechnet werden, eine Rolle. Auch der ganze Fragenkomplex um die *acceptatio legis*, der vor allem in der mittelalterlichen Rechtsgeschichte Gegenstand kanonistischer Erörterungen war, ist in diesem Zusammenhang zu sehen.*

*Was die Bildung von Gesetzesrecht anbelangt, wird natürlich, da der Kirche der Dienst des Heiles für die Menschen aufgetragen ist, der Mensch in allen seinen Dimensionen und auch in den von der Gemeinschaft bzw. von den Gemeinschaften, in denen er steht, kommenden Einflüssen, zu berücksichtigen sein und man könnte auch ehe- und prozeßrechtliche Vorschriften unter dem uns hier interessierenden Aspekt prüfen. Als Beispiel sei das Dekret *Matrimonii sacramentum* vom 18. März 1966⁵⁶ erwähnt, das, wie die in ihm ausgesprochene Aufhebung im CIC/1917 vorgesehener Exkommunikationen vermuten läßt, für die Unterzeichnung durch den HI. Vater vorbereitet war, bei dem man aber schließlich, anscheinend um zunächst die Reaktionen in der Öffentlichkeit abzuwarten, die Unterzeichnung durch einen Kardinal vorgezogen hat, was in der Folge bekanntlich Überlegungen betreffend die Normenstufe dieser Instruktion und die Frage der *approbatio specifica* ausgelöst hat. Man kann natürlich nicht ganz ausschließen, daß im Umfeld von Trägern der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt mitunter auch Überlegungen über mögliche Reaktionen der Öffentlichkeit auf ein Gesetz und über die Frage, wie man im Hinblick darauf am besten vorgeht, Platz greifen. Was nun freilich das Dekret *Matrimonii Sacramentum* betrifft, so waren allfällige Befürchtungen, die Neuerungen im Mischehenrecht könnten als zu radikal empfunden werden, unbegründet. Das Dekret ist auf Zustimmung gestoßen und es erging wenige Jahre später ein vom Papst selbst unterzeichnetes, noch weiter gehendes Motuproprio, das Motuproprio *Matrimonia mixta*.*

Die Versuchung, sich bei der Gesetzgebung dem Druck der öffentlichen Meinung zu beugen, ist für den Partikulargesetzgeber stärker als für den gesamt-kirchlichen.

Es gibt keine gerichtliche Kontrolle von Gesetzen. Immerhin könnten aber bei Partikulargesetzen das verwaltungsgerichtliche Verfahren und - soweit eine

⁵⁶ AAS 58 (1966) 235-239.

vorgängige Prüfung durch das PCI erforderlich ist - diese einen gewissen Kontrollcharakter haben.

Jene partikularrechtlichen Vorschriften, die der *recognitio* durch den Apostolischen Stuhl bedürfen, müssen nach der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* vom zuständigen Kurialdikasterium dem Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis zugeleitet werden, das ihre Übereinstimmung mit dem gesamtkirchlichen Recht zu prüfen hat. Die Möglichkeit der Beanstandung aus inhaltlichen Gründen ist also sehr beschränkt. Es steht dem Consilium zu, dem allgemeinen Kirchenrecht, dem göttlichen Recht und der *aequitas canonica* entgegenstehende Normen der ihm zur Prüfung vorgelegten Partikulargesetze zu beanstanden, so daß bei rekognitionspflichtigen Partikulargesetzen wenigstens in Extremfällen im Zuge des hier geschilderten Gesetzesprüfungsverfahrens Korrekturen eingeleitet werden können. Unter dem Druck von *publicae opinioniones* zustande gekommene sachlich fragwürdige gesetzliche Regelungen werden freilich, wenn sie nicht direkt und eindeutig gegen die Menschenwürde verstoßen, im hier zur Besprechung stehenden Gesetzesprüfungsverfahren kaum korrigiert werden.

Die der Apostolischen Signatur zukommende Verwaltungsgerichtsbarkeit ist zwar auf die Prüfung von Einzelverwaltungsakten und nicht auf die Prüfung von Gesetzen und generellen Exekutivdekreten angelegt. Auch Partikulargesetze unterliegen an sich nicht einem Gesetzesprüfungsverfahren der Signatur, doch wird sie natürlich, wenn ihr im Rekursweg Einzelentscheidungen vorgelegt werden, in denen dem Naturrecht entgegenstehende Normen angewandt wurden, den betreffenden Mangel des zu prüfenden Verwaltungsaktes rügen. Bei der Prüfung durch die Apostolische Signatur geht es nicht nur um die Konformität mit dem Recht, wozu auch das Naturrecht gehört, sondern auch mit der *aequitas canonica*. Partikuläre Rechtsvorschriften, bei denen man nicht nur daran dachte, der uns Menschen vorgegebenen Gerechtigkeit in einer sachgerechten Lösung zu genügen, sondern auch in der Öffentlichkeit des betreffenden kirchlichen Bereiches verbreiteten Meinungen, selbst wenn diese der *aequitas* oder dem Naturrecht entgegenstehen, zu entsprechen, können im Rahmen eines solchen Verfahrens einer Beanstandung unterzogen werden.

7. VERANTWORTUNG FÜR DIE GESTALTUNG DER ÖFFENTLICHEN MEINUNG

Objektive Rechtsnormen werden *publicae opinioniones* erst, wenn sie *legitima consuetudo* werden, aber, um das zu werden, ist mehr als das Vorliegen einer *publica opinio* erforderlich.

Am Rande sei angemerkt, daß sich natürlich auch bei Gewohnheitsrecht ein Widerspruch zum göttlichen Recht ergeben kann. M. E. würde eine solche Gewohnheit in der Kirche niemals rechtlich verbindliche Kraft erhalten, also niemals als objektives Recht anzusehen sein, weil der kirchlichen Rechtsordnung die Erfordernisse der christlichen Sittlichkeit vorgegeben sind. In anderen Rechtsordnungen, die nicht diese Rückbindung an die für uns Christen selbstverständliche Werteordnung haben, wäre, sofern das betreffende Recht überhaupt die Bildung von Gewohnheitsrecht kennt, die Ausbildung naturrechtswidrigen Gewohnheitsrechtes denkbar.

Gesellschaftliches Gewicht der „publicae opiniones“. Wenngleich die öffentliche Meinung, bzw. die in einem bestimmten gesellschaftlichen Bereich verbreitete Meinung, soweit sie nicht Gewohnheitsrecht ist, nicht als objektive kirchliche Rechtsnorm gelten kann, ist sich die Kirche doch des tatsächlichen Einflusses derselben bewußt, wie das Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica* vom 4. Dezember 1963⁵⁷ beweist: „Öffentliche Meinungen“ (*publicae opiniones*) üben heute einen bestimmenden und richtunggebenden Einfluß auf das private und öffentliche Leben der Menschen aller gesellschaftlichen Schichten aus“⁵⁸.

Verantwortung für die Gestaltung den sittlichen Maßstäben gerecht werdender „publicae opiniones“. Dem II. Vatikanum war auch klar, daß daraus, daß eine Meinung in einem bestimmten Bereich verbreitet oder gar in diesem die allgemeine als selbstverständlich vorausgesetzte Auffassung ist, sich nicht ergibt, daß sie deshalb alleine schon richtig und für ein sittlich oder rechtlich verantwortbares Handeln richtungweisend sein muß. Man muß ihren menschlichen Ursprung sehen. Das Konzilsdekret *Inter mirifica*⁵⁹ hat auf die Wichtigkeit einer „mit dem Naturrecht und den katholischen Lehren und Grundsätzen“ übereinstimmenden Meinungsbildung hingewiesen und Besorgnis über eine Fehlleitung derselben, vor der die Menschen geschützt werden sollen, deutlich zum Ausdruck gebracht. Weil die öffentliche Meinung auch fehlgeleitet, nicht konform mit den sittlichen Maßstäben sein kann, müssen, wie das zitierte Konzilsdokument sagt, alle Glieder der Gesellschaft ihren Verpflichtungen zu Gerechtigkeit und Liebe auch in diesem Bereich nachkommen und mit Hilfe dieser Mittel ebenfalls zur Bildung und Verbreitung richtiger öffentlicher Meinungen beitragen⁶⁰.

57 AAS 56 (1964) 145-157.

58 Art. 8.

59 Art. 14, Abs. 1.

60 Art. 8.

Die moralischen Maßstäbe, die *Inter mirifica* an die Meinungsbildung in der großen Öffentlichkeit - und von dieser handelt ja das angezogene Dokument in erster Linie - stellt, haben natürlich auch dort Bedeutung, wo es sich um Meinungsbildung in kleineren Lebensbereichen handelt.

Rechtlicher Einfluß auf kirchliche Einzelmaßnahmen. Insgesamt kann man sagen, daß das Gewicht der öffentlichen Meinung als rechtliche Vorschriften normierendes Element im Kirchenrecht zurückgegangen ist, daß man sich zunehmend dessen bewußt wird, daß etwas, weil es viele sagen, unter dem Aspekt christlicher Sittlichkeit nicht unbedingt richtig und gerecht sein muß, weil es eben eine menschlicher Willensbildung vorgegebene Gerechtigkeit, der sich die Kirche verpflichtet weiß, gibt. Aber überall dort, wo der seelsorgliche Aspekt berührt wird, kann die öffentliche Meinung sogar rechtliches Handeln beeinflussen, so im Straf- und Strafprozeßrecht, in dem es durchaus möglich ist, daß die gleiche Straftat in einem Fall strafrechtlich verfolgt wird, weil die öffentliche Meinung dazu drängt, weil die Menschen sonst Ärgernis nehmen, und in einem anderen Fall, in dem kein Ärgernis damit verbunden ist, kein Strafprozeß eingeleitet wird. Am stärksten kommt das Gewicht der öffentlichen Meinung im Pfarrerdienstrecht zum Tragen, weil es in diesem um die Effizienz der Seelsorge geht.

B. STUDIEN

URTEILSFINDUNG OHNE GUTACHTEN ? DIE BEZIEHUNG VON SACHVERSTÄNDIGEN IN FÄLLEN VON PSYCHISCHER EHEUNFÄHIGKEIT¹

von Georg Bier

1. PROBLEMSTELLUNG

Vor einiger Zeit hatte ich ein Ehenichtigkeitsverfahren mit dem Klagegrund „Eheführungsunfähigkeit“ zu instruieren. Die Beweisaufnahme schien abgeschlossen: Die Parteien und die von ihnen benannten Zeugen hatten sich ausführlich zur Sache geäußert; weitere Beweiserhebungen waren nicht beantragt, erschienen auch überflüssig; meiner Ansicht nach war die Sache hinreichend geklärt. Also bat ich die Notarin, die Aktenpublikation vorzubereiten, worauf sie spontan erwiderte: „Aber da müssen wir doch erst noch ein Gutachten einholen!“

Die gutgemeinte Reaktion der Notarin hat durchaus exemplarischen Charakter. Sie illustriert, daß sich hinsichtlich der Beziehung von Sachverständigen in Ehenichtigkeitsverfahren wegen psychischer Eheunfähigkeit (c. 1095)² in der Rechtsprechungspraxis ein gewisser Automatismus eingebürgert hat. Es gilt weithin - auch in der Fachliteratur³ - als selbstverständlich, in solchen Verfah-

-
- ¹ Überarbeitete, geringfügig ergänzte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Referats, welches der Verf. am 1.4.1998 auf der Tagung der deutschsprachigen Offiziate in Brixen gehalten hat. Der Vortragsstil wurde beibehalten.
 - ² Der Begriff „psychische Eheunfähigkeit“ hat sich im deutschen Sprachraum mittlerweile als Sammelbezeichnung für die in c. 1095 beschriebenen Ehenichtigkeitsgründe etabliert, vgl. LÜDICKE, K., MKCIC 1095, und wird im folgenden in eben diesem Sinn verwendet.
 - ³ Die Frage nach der Bedeutung und den Rahmenbedingungen der Gutachtertätigkeit in Ehenichtigkeitsverfahren ist in den letzten Jahren zunehmend zum Gegenstand der kirchenrechtswissenschaftlichen Forschung geworden. Im Mai 1992 widmete sich eine in

ren vor der Entscheidungsfindung die Stellungnahme eines psychologischen oder psychiatrischen Gutachters einzuholen⁴.

Verona stattfindende Tagung ausschließlich dem Thema „Perizie e periti nel processo matrimoniale canonico“. Der unter demselben Titel erschienene Tagungsband (Hrsg. von GHERRO, S. / ZUANAZZI, G., Torino 1993) enthält u.a. folgende Beiträge: GHERRO, S., *Considerazioni canonistiche preliminari sulla perizia*, 7-27; ZUANAZZI, G., *Il dialogo tra canonisti e periti*, 29-58; SERRANO RUIZ, J.M., *La perizia nelle cause canoniche di nullità matrimoniale*, 59-92; MARTIN, S., *La perizia nelle cause matrimoniali secondo la dottrina più recente*, 118-148; ZUANAZZI, I., *Il rapporto tra giudice e perito secondo la giurisprudenza della Rota Romana*, 149-200; die genannten Beiträge sind auch veröffentlicht: *DirEccl* 104 (1993) I, 7-185. Vgl. außerdem: LEFEBVRE, C., *De peritorum iudicumque habitudine in causis matrimonialibus ex capite amentiae*: *EIC* 31 (1975) 218-231; MCMAHON, H., *The Role of Psychiatric and Psychological Experts in Nullity Cases*: *StudCan* 9 (1975) 63-75; MCCANDLISH, L.A., *The Knotty Problem of Psychologists in Ecclesiastical Courts*: *StudCan* 16 (1982) 345-352; DE LANVERSIN, B., *De momento peritiae instituendae in processibus matrimonialibus recentioribus*: *PRMCL* 73 (1984) 571-586; GRAMUNT, I. / WAUCK, L.A., *Moral Certitude and the Collaboration of the Court Expert in Cases of Consensual Incapacity*: *StudCan* 20 (1986) 69-84; GROCHOLEWSKI, Z., *The ecclesiastical Judge and the Findings of Psychiatric and Psychological Experts*: *Jurist* 47 (1987) 449-470 (auch in franz. Fassung: *AnCan* 30 [1987] 17-42; ital.: *Apollinaris* 60 [1987] 183-203); DE LANVERSIN, B., *L'importance du can. 1578, § 3, dans les proces matrimoniaux („Judex peritus peritorum“)*: *Quaderni Studio Rotale IV*. Roma 1989, 49-58; DORAN, T.G., *Some Thoughts on Experts*: *Quaderni Studio Rotale IV*. Roma 1989, 59-74; BREITENBECK, M., *The Use of Experts in Marriage Nullity Cases*: *Canon Law Society of America. Proceedings of the Fifty-First Annual Convention*. Seattle/Washington, October 9-12, 1989. Washington 1990, 30-47; BONNET, P.A., *Il giudice e la perizia*: BONNET, P.A. / GULLO, C. (Hrsg.), *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*. (Studi giuridici 23) Città del Vaticano 1990, 57-93; MENDONÇA, A., *The Role of Experts in „Incapacity to Contract“ Cases (Canon 1095)*: *StudCan* 25 (1991) 417-450; WIRTH, P., *Der Sachverständige im kirchlichen Eheprozeß*: AYMANS, W. / EGLER, A. / LISTL, J. (Hrsg.), *Fides et Ius*. FS G. MAY. Regensburg 1991, 211-235; STANKIEWICZ, A., *La configurazione processuale del perito e delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica*: *Quaderni Studio Rotale VI*. Roma 1991, 57-66; STANKIEWICZ, A., *La valutazione delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica*: *MonEccl* 118 (1993) 263-287; TRAMMA, U., *Perizie e periti*: BONNET, P.A. / GULLO, C. (Hrsg.), *Il processo matrimoniale canonico*. (Studi Giuridici 29) Città del Vaticano 21994, 625-632; PALESTRO, V., *Le perizie*, in: *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*. (Studi Giuridici 38) Città del Vaticano 1995, 71-92; BIANCHI, P., *Il c. 1095, con particolare riferimento al valore di prova delle perizie*: *Il Palestro del Clero* 75 (1996) 361-371.

4

Vgl. z.B. WIRTH, P., *Anmerkungen zum Beweisrecht des CIC/1983*: GABRIELS, A. / REINHARDT, H.J.F. (Hrsg.), *Ministerium Iustitiae*. FS H. HEINEMANN. Essen 1985, 393-402, 400: Zwar sei die Beziehung von Gutachtern in Fällen von c. 1095 nn. 2 und 3 nicht zwingend vorgeschrieben, doch „sieht sich der Richter bei der Beurteilung seelischer Störungen fast immer Fragen konfrontiert, die außerhalb seines fachlichen

Bisweilen stellt sich die Frage nach der Berechtigung dieses schematischen Vorgehens. Wohl jeder, der über praktische Erfahrungen mit der Ehegerichtsbarkeit verfügt, kennt Fallkonstellationen, die eindeutig scheinen. Der Richter bzw. die Richterin⁵ ist der Ansicht, daß der Sachverhalt auch ohne die Beiziehung eines Sachverständigen ausreichend geklärt werden konnte. Es ist nicht zu erkennen, zu welchen zusätzlichen Erkenntnissen ein Gutachter noch verhelfen könnte. Die Einholung eines Gutachtens erscheint deshalb verzichtbar, ein solcher Schritt würde nur zusätzliche Kosten verursachen und das Verfahren in die Länge ziehen.

Gleichzeitig kommen Zweifel auf: Kann man es verantworten, ohne Gutachten eine Entscheidung zu fällen und womöglich die Nichtigkeit der beklagten Ehe festzustellen? Haben die Darlegungen eines Sachverständigen nicht größeres Gewicht als eigene Kompetenz und Erfahrung? *Darf* man überhaupt ohne Not auf ein Gutachten verzichten? Es könnte ja sein, daß der Gutachter bestimmte Dinge doch anders bewertet. Und schließlich: Wie wird die zweite Instanz reagieren, wenn ohne Beiziehung eines Gutachters entschieden wurde?

In dieser schwierigen Situation ist man geneigt, auf Nummer Sicher zu gehen. Es kann ja nicht schaden, ein Gutachten einzuholen. Dennoch stellt sich mitunter Unbehagen ein, insbesondere dann, wenn das Gutachten, das man schließlich angefordert hat, erwartungsgemäß keine neuen Erkenntnisse vermittelt - und eben doch entbehrlich gewesen wäre.

Dieses Unbehagen hat den Anstoß zu den folgenden Überlegungen gegeben. Die zentrale Frage lautet: Unter welchen Bedingungen kann in Fällen von c. 1095 ein Urteil gefällt werden, ohne daß zuvor ein Gutachter hinzugezogen wurde?

Kompetenzbereichs liegen, so daß die Zuhilfenahme qualifizierter Fachleute von der Sache her *unverzichtbar* ist“ (Hervorhebung v. Verf.). Fünf Jahre später fällt die Einschätzung desselben Autors etwas vorsichtiger aus, insofern er „in Ausnahmefällen“ die Möglichkeit sieht, von der Beiziehung eines Gutachters Abstand zu nehmen, vgl. WIRTH, Sachverständige (Anm. 3), 219. Nach Ansicht von TRAMMA, Perizie (Anm. 3), 627 ist es in der Regel *contra legem*, eine Ehe auf der Basis von c. 1095 für ungültig zu erklären, ohne zuvor einen Sachverständigen zu befragen. Vgl. außerdem GRAMUNT, I. / WAUCK, L.A., Certitude (Anm. 3), 79; LOZA, F., Ministerio de verdad y caridad (Comentario de un juez eclesiastico al discurso del Papa a la S.R. Rota. 5-II-1987): IusCan 27 (1987) 609-617, 611; BONNET, Giudice (Anm. 3) 69; STANKIEWICZ, Configurazione (Anm. 3), 58; BIANCHI, C. 1095 (Anm. 3), 370.

⁵ Im Interesse der besseren Lesbarkeit des Textes wird im folgenden darauf verzichtet, jeweils die weibliche und männliche Form von Substantiven wie „Richter“, „Gutachter“, etc. nebeneinander zu stellen. Die genannten Begriffe fungieren hier als vom Geschlecht ihres Trägers unabhängige Amts- bzw. Berufsbezeichnungen.

Die folgenden Darlegungen wollen einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage leisten. Dabei sind zwei Einschränkungen zu beachten, die sich aus der Fragestellung ergeben. Erstens: Gegenstand des Vortrags ist ausschließlich die Notwendigkeit der gutachterlichen Tätigkeit *in Fällen von c. 1095*. Das entspricht der thematischen Vorgabe, läßt sich aber auch sachlich rechtfertigen, denn in der gerichtlichen Praxis stellt sich die Frage nach der Beiziehung eines Gutachters vor allem dann, wenn über c. 1095 als Klagegrund zu entscheiden ist.

Zweitens: Es geht im folgenden nicht um die Art und Weise der Gutachtertätigkeit oder um die Qualität der gutachterlichen Stellungnahme. Nach welchen Kriterien ein Gutachter auszuwählen ist, mit welchen Methoden er zu seinen Ergebnissen kommen muß, wie der interdisziplinäre Dialog zwischen Richter und Gutachter auszusehen hat - das alles ist hier nicht genauer zu untersuchen⁶. Es geht vielmehr um die Frage, wann und unter welchen Umständen die Mitarbeit eines Gutachters erforderlich ist und wann darauf verzichtet werden kann.

Im folgenden ist zunächst zu prüfen, welche *formalen Kriterien* der CIC bereitstellt, um die Notwendigkeit einer gutachterlichen Stellungnahme zu beurteilen (Abschnitt 2). In einem zweiten Schritt sind *inhaltliche Entscheidungskriterien* zu formulieren (Abschnitt 3). Abschließend ist auf einige praktische Fragen einzugehen, die sich im Zusammenhang mit dem Verzicht auf ein Gutachten ergeben (Abschnitt 4).

2. FORMALE ENTSCHEIDUNGSKRITERIEN

Die Beiziehung von Gutachtern ist gesetzlich geregelt in cc. 1574 und 1680 CIC. Zunächst ist c. 1680 zu betrachten, die Spezialnorm für die Gutachtertätigkeit in Ehenichtigkeitsverfahren. Dort heißt es: In Verfahren wegen Beischlafsunfähigkeit oder wegen Konsensdefektes aufgrund von Geisteskrankheit hat sich der Richter der Mitarbeit eines oder mehrerer Sachverständiger zu be-

⁶ Vgl. für weiterführende Überlegungen zu diesen im folgenden nicht berücksichtigten Aspekten besonders die beiden Ansprachen von Papst JOHANNES PAUL II. an die Romana Rota vom 5.2.1987: AAS 79 (1987) 1453-1459, und vom 25.1.1988: AAS 80 (1988) 1178-1185, sowie die Kommentierungen dieser Ansprachen durch VERSALDI, G., *Momentum et consecraria allocutionis Ioannis Pauli II ad Auditores Romanae Rotae diei 5 februarii 1987*: PRMCL 77 (1988) 109-148; DERS., *Animadversiones quaedam relate ad allocutionem Ioannis Pauli ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*: PRMCL 78 (1989) 243-260. Vgl. außerdem BREITENBECK, *Use* (Anm. 3), 40-46; BONNET, *Giudice* (Anm. 3), 71-93; WIRTH, *Sachverständige* (Anm. 3), 221-234; ZUANAZZI, *Dialogo* (Anm. 3); ZUANAZZI, *Rapporto* (Anm. 3); PALESTRO, *Perizie* (Anm. 3), 80-92.

dienen, wenn dies nicht aufgrund der Umstände offenkundig nutzlos erscheint; in den übrigen Verfahren ist die Vorschrift des c. 1574 zu beachten⁷.

Rechtlich gefordert ist die Mitwirkung von Gutachtern also in zwei Fällen, von denen der eine, das Ehenichtigkeitsverfahren aufgrund von Beischlafsunfähigkeit, im folgenden außer acht bleiben kann. Für die hier zu erörternde Thematik ist der an zweiter Stelle genannte Fall wichtig, das Verfahren wegen eines Konsensdefektes aufgrund von Geisteskrankheit.

Was aber ist ein Konsensdefekt wegen Geisteskrankheit? Einigkeit besteht darüber, daß mit dieser Formulierung bestimmte Tatbestände des c. 1095 angesprochen werden. Welche Tatbestände das im einzelnen sind, ist jedoch strittig. Es gibt unterschiedliche Ansichten darüber, wie der Begriff des *morbus mentis* - der außer in c. 1680 nirgendwo im CIC verwendet wird - auszulegen ist.

Nicht wenige kirchenrechtliche Autoren vertreten die Auffassung, *morbus mentis* sei weit zu interpretieren. Der Begriff bezeichne die psychische Befindlichkeit, die allen von c. 1095 erfaßten Nichtigkeitsgründen zugrunde liege, deshalb bestehe aufgrund von c. 1680 in allen Fällen von psychischer Eheunfähigkeit die generelle Pflicht zur Beiziehung von Gutachtern⁸.

⁷ C. 1680 CIC: „In causis de impotentia vel de consensus defectu propter mentis morbum iudex unius periti vel plurium opera utatur, nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat; in ceteris causis servetur praescriptum can. 1574“.

⁸ So z.B. BIANCHI, C. 1095 (Anm. 3), 370, der einerseits eine solche allgemeine Verwendung des Begriffs *mentis morbus* in der Rechtsprechungspraxis ausmachen zu können glaubt, und der andererseits wie folgt argumentiert: Verstünde man *mentis morbus* im engen Sinn, so stünde man vor der paradoxen Situation, Gutachter in relativ leicht durchschaubaren Fällen zu benötigen, während in viel schwierigen Fällen kein Gutachten eingeholt werden müßte. Diese Argumentation ist aus zwei Gründen nicht haltbar: Erstens ist es methodisch unkorrekt, die Bedeutung einzelner Ausdrücke aus der vermuteten *mens legislatoris* abzuleiten, anstatt umgekehrt vorzugehen und die Aussage der Norm vom Wortlaut her zu ermitteln. Zweitens ist es sachlich unrichtig, daß die Entscheidung für oder gegen die Beiziehung eines Sachverständigen in allen nicht durch c. 1680 geregelten Fällen vollständig ins Belieben des Richters gestellt wäre. Vielmehr ist der Richter in diesen Fällen ausdrücklich an die Vorschrift des c. 1574 gebunden. Das Fehlen eines *mentis morbus* entbindet den Richter nicht von einer verantwortlichen Entscheidung über die Hinzuziehung eines Sachverständigen, sondern lediglich von der unbedingten Pflicht, einen Gutachter zu befragen. - Ähnlich wie BIANCHI argumentiert TRAMMA, Perizie (Anm. 3), 627. Vgl. außerdem GRAMUNT/WAUCK, Certitude (Anm. 3), 79; LOZA, Ministerio (Anm. 4), 611; BONNET, Giudice (Anm. 3), 69; MENDONÇA, Role (Anm. 3), 423-424; STANKIEWICZ, Configurazione (Anm. 3), 58.

Obwohl diese Position relativ häufig vertreten wird⁹, hält sie einer näheren Prüfung nicht stand. Zum einen erklären ihre Vertreter nicht, warum der Gesetzgeber von *morbus mentis* spricht, wenn er in Wirklichkeit *incapacitas matrimonii contrahendi* meint. Es gibt keine Veranlassung für die Annahme, daß die sonst übliche Sorgfalt bei der Formulierung des Gesetzestextes ausgerechnet hier vernachlässigt wurde. Zum anderen: Selbst wenn man berücksichtigt, daß „Geisteskrankheit“ als medizinischer Fachbegriff alles andere als eindeutig ist¹⁰, gibt es Sachverhalte, die auf keinen Fall in diese Kategorie passen, die aber dennoch unstrittig als Ursachen psychischer Eheunfähigkeit in Betracht kommen. So handelt es sich beispielsweise bei Alkohol- und Drogenabhängigkeit nicht um Geisteskrankheiten im engeren Sinne, sondern um Persönlichkeitsstörungen, die bei fortschreitendem Suchtprozeß zu Persönlichkeitsveränderungen führen können¹¹, und auch die Homosexualität, die als paradigmatische Ursache einer Eheführungsunfähigkeit anzusehen ist, kann nach heutigem

⁹ MARTIN, Perizia (Anm. 3), 131 betrachtet diese Position sogar als herrschende Meinung, sie merkt allerdings an, daß diese Auffassung dem strikten Sinn von *morbus mentis* nicht gerecht wird.

¹⁰ Vgl. z.B. PETERS, U.H., Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie. München-Wien-Baltimore ³1984, 212, der unter dem Stichwort „Geisteskrankheiten“ ausführt: „Im weiteren Sinne jede Form von geistiger Störung, die auf einem Krankheitsprozeß beruht. In diesem Sinne syn.[onym] mit ... Psychose. Oft aber in engerem Sinne für die Geistesstörungen gebraucht, die zu auffälligen Erscheinungen mit Veränderungen der Gesamtpersönlichkeit führen ...; betrifft insbesondere die Schizophrenie. ... Abweichend vom medizinischen Sprachgebrauch in juristischen Formulierungen ... jede geistige Störung erheblichen Ausmaßes ... Danach kann auch Schwachsinn oder Psychopathie bei starker Ausprägung unter den Begriff der Geisteskrankheit fallen“. Vgl. außerdem die grundsätzliche Kritik am Begriff der Geisteskrankheit und an seiner Verwendung: BLEULER, E., Lehrbuch der Psychiatrie. Berlin-Heidelberg-New York ¹⁵1983, 119-121.

¹¹ Vgl. SALLOCH-VOGEL, R.R., Persönlichkeit und Sucht: DPM 3 (1996) 109-122, 111. Geistige Störungen können zwar im Zusammenhang mit Suchtkrankheiten auftreten, doch handelt es sich dann um Folgen der Sucht, nicht aber um ein Charakteristikum der Suchtkrankheit als solcher, vgl. ZEC, S., La tossicodipendenza come radice d'incapacità al matrimonio (Can. 1095). Scienze umane, dottrina canonica e giurisprudenza. (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 11) Roma 1996, 49-76. Wenn die Rechtsprechung der Romana Rota chronischen Alkoholismus dennoch als progressive Geisteskrankheit betrachtet, wie VON CASTELL, E. Freiherr, Alkoholismus in der Rechtsprechung der Rota Romana. (Adnotationes in ius canonicum 4) Frankfurt a.M. u.a. 1997, 167 feststellt, dann wäre zu fragen, ob hier nicht eine Verwechslung zwischen Ursache (Alkoholismus) und Wirkung (Geistesstörungen als Folge eines fortschreitenden Suchtprozesses) vorliegt. Überdies macht VON CASTELLS Darstellung auch deutlich, daß zumindest einzelne Rotasentenzen den Verfall der Geisteskräfte zutreffend als Folge des andauernden Alkoholmißbrauchs erkennen, vgl. ebd., 135-138, 147-149.

Wissensstand nicht einmal im weitesten Sinne als Geisteskrankheit bezeichnet werden¹². Die Liste solcher Beispiele läßt sich beliebig verlängern. Es hieße den Begriff der Geisteskrankheit über Gebühr zu strapazieren, wollte man in allen diesen Fällen von einem *morbus mentis* sprechen¹³.

Hinweise für eine zutreffende Deutung des Begriffs ergeben sich aus der Textgeschichte von c. 1680¹⁴. Die Norm geht unter anderem auf c. 1982 CIC/1917 zurück. Dort war an der entsprechenden Stelle nicht von *morbus mentis*, sondern von *amentia* die Rede¹⁵. Unter diesem Begriff verstand man in der Kirchenrechtswissenschaft schwere Formen von Geisteskrankheit, die den Vernunftgebrauch verhindern oder gravierend einschränken. Leichtere Formen von Geisteskrankheit, die den Vernunftgebrauch weniger stark oder nur in bestimmten Bereichen behindern, fielen hingegen in die Kategorie *dementia*¹⁶. *Morbus mentis* im CIC/1983 ersetzt demnach den *amentia*-Begriff des CIC/1917, steht also für schwere Formen von Geisteskrankheiten. Das ist ein erster Hinweis darauf, daß der Gesetzgeber in c. 1680 mit dem Begriff *morbus mentis* Fälle von unzureichendem Vernunftgebrauch erfassen wollte.

Ein zweiter, in dieselbe Richtung deutender Hinweis ergibt sich aus der Textgeschichte zu c. 1095 n. 1. In allen Vorentwürfen zu dieser Norm findet sich der Begriff *morbus mentis*. Noch im Schema Novissimum von 1982 heißt es, diejenigen seien eheunfähig, denen wegen *morbus mentis* der erforderliche Vernunftgebrauch fehle¹⁷. Erst in der letzten Phase der Textredaktion wurde

-
- 12 Vgl. BIER, G., Die Ehefähigkeit von Homosexuellen: ERDÖ, P. (Hrsg.), Bonn-Budapest. Kanonistische Erträge einer Zusammenarbeit. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 30) Würzburg 1998, 53-104, 102-104.
- 13 Vgl. MARTIN, Perizia (Anm. 3), 131.
- 14 Da die Bedeutung von *morbus mentis* aus Text und Kontext nicht zweifelsfrei zu ermitteln ist, da außerdem Parallelstellen fehlen, ist es gemäß c. 17 legitim, zur Interpretation des Begriffes auch Zweck und Umstände des Gesetzes sowie die *mens legislatoris* heranzuziehen.
- 15 C. 1982 CIC/1917: „Etiam in causis defectus consensus ob amentiam, requiratur suffragium peritorum, qui infirmum, si casus ferat, eiusve acta quae amentiae suspicionem ingerunt, examinent secundum artis praecepta; insuper uti testes audiri debent periti qui infirmum antea visitaverint“.
- 16 Vgl. DORDETT, A., Eheschließung und Geisteskrankheit, Wien u.a. 1977, 20; MARTIN, Perizia (Anm. 3), 130.
- 17 C. 1095 n. 1 SchNov: „(Sunt incapaces matrimonii contrahendi), qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi ita afficiuntur ut matrimonialem consensum, utpote sufficienti usu rationis carentes, elicere nequeant“; vgl. ähnlich die vorhergehenden Entwürfe: c. 296 n. 1 SchSac, c. 1048 n. 1 SchCIC/1980. Zur Textgeschichte von c. 1095 n. 1 vgl. im übrigen LÜDICKE, K., Canon 1095 CIC/1983 - Genese und Exegese: RDC 36 (1986) 27-57, 28-31 (Anm. 2).

morbus mentis durch *amentia* ersetzt¹⁸. Der Begriff *morbus mentis* in c. 1680 verwies also bis 1982 unmittelbar auf den Sachzusammenhang von c. 1095 n. 1 (heutiger Zählung). Für Fälle von unzureichendem Vernunftgebrauch¹⁹, nicht aber für die durch c. 1095 nn. 2 und 3 erfaßten Fälle, sollte demnach die Beiziehung von Gutachtern vorgeschrieben werden.

Aus diesen eindeutigen Hinweisen folgt, daß der Konsensdefekt wegen *morbus mentis* gemäß c. 1680 gleichzusetzen ist mit dem Fehlen des hinreichenden Vernunftgebrauchs gemäß c. 1095 n. 1²⁰. Die in c. 1680 erhobene Forderung, sich in Fällen von Geisteskrankheit der Hilfe Sachverständiger zu bedienen, betrifft in erster Linie Fälle von c. 1095 n. 1 sowie die eher selteneren Fällen, in denen Eheschließungsunfähigkeit (c. 1095 n. 2) oder Eheführungsunfähigkeit (c. 1095 n. 3) auf eine Geisteskrankheit im engeren Sinne zurückzuführen sind. Und selbst für diese Fälle formuliert c. 1680 keine *unbedingte* Verpflichtung. Die Norm enthält vielmehr eine einschränkende Klausel: Die Hilfe von Sachverständigen muß *nicht* in Anspruch genommen werden, wenn dies aufgrund der Umstände offenkundig nutzlos erscheint (*nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat*)²¹. Dem Richter wird damit die Möglichkeit eingeräumt, in Einzelfällen auf

- 18 Vgl. LÜDICKE, Genese (Anm. 17), 30. MARTIN, Perizia (Anm. 3), 130, vermutet als Grund für die zuletzt erfolgte Änderung, der Gesetzgeber habe nicht-juridische Kategorien (*morbus mentis*) aus dem Gesetzestext heraushalten wollen. Damit habe er dem Umstand Rechnung getragen, daß mangelnder Vernunftgebrauch nicht nur durch Geisteskrankheiten oder schwere Störungen verursacht werden könne.
- 19 Der Vollständigkeit halber ist darauf hinzuweisen, daß *morbus mentis* bzw. *amentia* auch bei einer Eheschließung durch Stellvertreter zur Ehenichtigkeit führen kann (c. 1105 § 4). Die Verpflichtung zur Beiziehung eines Gutachters gemäß c. 1680 gilt dementsprechend auch, wenn dieser Nichtigkeitsgrund geltend gemacht wird.
- 20 So auch WIRTH, Sachverständiger (Anm. 3), 219; DERS., Anmerkungen (Anm. 4), 400; LÜDICKE, MKCIC 1680, 2; ähnlicher Auffassung wohl auch POMPEDDA, M.F., *Maturità psichica e matrimonio nei canoni 1095, 1096: Apollinaris* 57 (1984) 131-150, der einerseits deutlich auf die Notwendigkeit hinweist, in Fällen des c. 1095 n. 1 ein Gutachten einzuholen, andererseits im Zusammenhang mit der ausführlichen Kommentierung der nn. 2 und 3 dieses Canons über das Erfordernis eines Gutachtens kein Wort verliert, vgl. ebd., 145-150.
- 21 Diese Klausel war ursprünglich nicht vorgesehen und wurde erst in den Text eingefügt, als nach der Veröffentlichung des Prozeßrechtsschemas im Jahre 1976 einige Konsultationsorgane für eine solche Ausnahmeregelung plädierten. Zur Begründung wurde angeführt, ein Gutachten sei nicht immer notwendig; zudem stehe an manchen Orten kein Sachverständiger zur Verfügung („vel quia non semper id necessarium est vel quia alicubi desunt periti“), vgl. *Communicationes* 11 (1979) 264. Der Bericht vermerkt nur, daß der Vorschlag den Konsultoren gefiel, geht aber bedauerlicherweise nicht näher darauf ein, welche Überlegungen den Ausschlag für die Texterweiterung gaben. Falls die Konsultoren den Gesamtvorschlag positiv aufgenommen haben sollten, könnte das möglicherweise bedeuten, daß in ihren Augen schon der Mangel an

die Beiziehung eines Gutachters zu verzichten. Wonach sich der Ermessensspielraum des Richters bemißt und wann die Einholung eines Gutachtens „offenkundig nutzlos“ ist, hängt von inhaltlichen Gesichtspunkten ab, auf die im folgenden noch näher einzugehen ist.

Unter formalem Aspekt ergibt sich insgesamt, daß ein Gutachten durch c. 1680 nur in Fällen von Geisteskrankheit verpflichtend gefordert wird; ausnahmsweise läßt der Gesetzgeber sogar den Verzicht auf die Einholung eines Gutachtens zu. *In allen anderen Fällen* von psychischer Eheunfähigkeit richtet sich die Beiziehung von Sachverständigen hingegen *nicht* nach c. 1680, sondern nach c. 1574²². Dieser Norm zufolge sind Sachverständige hinzuzuziehen, sooft dies aufgrund rechtlicher oder richterlicher Anordnung erforderlich ist²³. Folglich hängt die Hinzuziehung von Sachverständigen in Fällen von c. 1095 nn. 2 und 3 regelmäßig von einer Anordnung des Richters ab. Diese Anordnung wird aber im Einklang mit dem letzten Halbsatz von c. 1574 nur dann erfolgen, wenn der Richter die Mitwirkung von Sachverständigen für notwendig erachtet, um eine Tatsache zu beweisen oder die wahre Natur eines Sachverhalts zu erkennen. Ausschlaggebend ist also die Einschätzung der Sachlage durch den Richter, ausschlaggebend sind mithin inhaltliche Kriterien.

Als Zwischenresultat ist festzuhalten: Es gibt kein formales Kriterium, das die Hinzuziehung von Gutachtern in Ehenichtigkeitsverfahren aufgrund von c. 1095 unabdingbar macht. Eine an den Klagegrund gekoppelte Verpflichtung zur Einholung eines Gutachtens besteht nur, wenn die Eheunfähigkeit mit einer Geisteskrankheit begründet wird, wobei unter bestimmten Umständen Ausnahmen zulässig sind. Im übrigen überläßt der Gesetzgeber die Beiziehung von Gutachtern der Entscheidung des Richters, der diese Entscheidung nach Würdigung der Sachlage zu treffen hat²⁴. Es ist dem Richter damit nicht grundsätzlich verwehrt, sich seines eigenen Sachverstands zu bedienen. Für ein schematisches Vorgehen nach der Devise: „In Fällen von c. 1095 immer ein Gutachten“, besteht kein Anlaß.

verfügbaren Sachverständigen den Verzicht auf ein Gutachten rechtfertigen würde. In diesem Fall dürfte man die Bedeutung der in c. 1680 CIC geforderten Mitarbeit von Sachverständigen erst recht nicht sehr hoch veranschlagen.

22 C. 1680 CIC: „in ceteris causis servetur praescriptum can. 1574“.

23 C. 1574 CIC: „Peritorum opera utendum est quoties ex iuris vel iudicis praescripto eorum examen et votum, praescriptis artis vel scientiae innixum, requiruntur ad factum aliquod comprobandum vel ad veram alicuius rei naturam dignoscendam“.

24 Zum gleichen Ergebnis kommen WIRTH, Sachverständige (Anm. 3), 218; PALESTRO, Perizie (Anm. 3), 81.

3. INHALTLICHE KRITERIEN

Die formal korrekte Durchführung von Ehenichtigkeitsverfahren mit dem Klagegrund psychische Eheunfähigkeit ist also regelmäßig auch dann gewährleistet, wenn kein Gutachten eingeholt wird. Die eingangs gestellte Frage nach der Notwendigkeit von Gutachtern ist damit natürlich erst zum Teil beantwortet. Denn das Verfahren soll nicht nur formal korrekt ablaufen, es hat darüber hinaus auch der Wahrheitsfindung zu dienen, und zwar auf die bestmögliche Weise.

Anlaß zu Kritik bietet nicht nur die automatisierte Beiziehung von Gutachtern in Verfahren wegen psychischer Eheunfähigkeit. Mindestens ebenso problematisch wäre es, in solchen Verfahren regelmäßig und unreflektiert auf einen Gutachter zu verzichten, weil man glaubt, derartige Hilfe nicht nötig zu haben. Die Frage, ob im Einzelfall ein Sachverständiger hinzugezogen wird oder nicht, kann überhaupt nicht schematisch, nach formalen Gesichtspunkten entschieden werden. Ihre Beantwortung setzt vielmehr eine genaue Prüfung des bereits vorliegenden Beweismaterials voraus und richtet sich damit nach inhaltlichen Kriterien. Welche Aspekte dabei von vorrangiger Bedeutung sind, soll im folgenden erörtert werden.

3.1 Allgemeine Prinzipien

Das grundlegende Kriterium für die Beiziehung eines Sachverständigen läßt sich so formulieren:

Die Hinzuziehung eines Sachverständigen ist entbehrlich und darf bzw. soll entfallen, wenn aufgrund der Beweiserhebungen bereits offenkundig ist, daß die beklagte Ehe wegen einer psychischen Eheunfähigkeit nichtig ist.

Dieses Kriterium sollte eigentlich selbstverständlich sein. Denn wie c. 1574 ausdrücklich sagt, ist ein Sachverständiger heranzuziehen, wenn dies erforderlich ist, um eine Tatsache zu beweisen oder die wahre Natur eines Sachverhalts zu erkennen. Sinn der gutachterlichen Stellungnahme ist es, das Beweismaterial zu vervollständigen, zusätzliche Informationen zu bieten oder etwas zu erklären, was nicht hinreichend geklärt ist und ohne sachverständige Hilfe auch nicht geklärt werden kann²⁵. Wenn das Beweismaterial aber auch ohne die Einholung eines Gutachtens schon eindeutige Schlußfolgerungen zuläßt, wenn die wahre Natur der geschilderten Sachverhalte aufgrund des vorliegenden Beweismaterials klar erkennbar ist, wenn der Beweis bereits vollständig ist und keiner Ergänzung mehr bedarf, dann erübrigt sich die Hinzuziehung eines Sachverständigen. Es handelt sich bei der Einholung eines Gutachtens nicht um eine Pflichtübung, die

²⁵ Vgl. BREITENBECK, Use (Anm. 3), 33.

der Richter erfüllen muß, bevor er zur Urteilsfindung schreiten darf²⁶. Deshalb ist es legitim, auf die Hilfe von Sachverständigen zu verzichten, wenn das gesammelte Beweismaterial keine Fragen mehr offen läßt und eine verlässliche, ausreichende Entscheidungsgrundlage bietet²⁷.

Das folgende Kriterium ist gewissermaßen das „Negativ“ des ersten und lautet:

Ein Sachverständiger ist nur heranzuziehen, sooft eine zumindest geringfügige Chance besteht, daß auf diese Weise die Klagebehauptung bewiesen werden kann. Besteht diese Chance nicht oder ist vernünftigerweise nicht mit ihr zu rechnen, weil die schon vorliegenden Aussagen das Klagebegehren nicht stützen, kann auf die Einholung eines Gutachtens verzichtet werden.

In Ehenichtigkeitsverfahren geht es um den Nachweis eines bestimmten eheverungültigenden Sachverhalts. Diesem Nachweis dient die Beweiserhebung. Dagegen muß nicht bewiesen werden, daß die Ehe gültig ist, denn die Ehe genießt ohnehin den *favor iuris* (c. 1060). Wenn daher die bereits durchgeführten Beweiserhebungen keine Anhaltspunkte für die Klagebehauptung ergeben haben²⁸ und wenn deshalb der Beweis bereits im Ansatz als mißlungen zu gelten hat, dann bedarf es nicht der Bestätigung dieses Befundes durch ein Sachverständigengutachten²⁹.

Dies gilt zumal dann, wenn der Sachverständige aufgrund der Aktenlage zu entscheiden hat. Eine persönliche Exploration böte dem Sachverständigen immerhin die Möglichkeit, sich selbst einen Eindruck von der Persönlichkeit des angeblich Eheunfähigen zu verschaffen. Es wäre dann nicht ausgeschlossen, daß der Beweis trotz der unzulänglichen Partei- und Zeugenaussagen dennoch geführt werden könnte. Eine Exploration kann jedoch nicht erzwungen werden und wird insbesondere dann schwer zu realisieren sein, wenn der Klagegrund auf seiten der nichtklagenden Partei liegt. Ohne die persönliche Kontaktaufnahme des Sachverständigen mit der angeblich eheunfähigen Partei wird ein Gutachten bei ansonsten unergiebigem Beweislage mangels verwertbarer Fakten aber zwangsläufig ergebnislos bleiben.

²⁶ BREITENBECK, Use (Anm. 3), 35, merkt dazu an, die Expertise des Gutachters sei mehr als „a pro-forma canonical hoop through which judge, expert, and parties must jump in order to satisfy the requirements of the law“.

²⁷ Vgl. LEFEBVRE, De habitudine (Anm. 3), 220; WIRTH, Sachverständige (Anm. 3), 219.

²⁸ ZUANAZZI, Rapporto (Anm. 3), 178 spricht in diesem Fall vom fehlenden *fumus boni iuris*.

²⁹ Vgl. Wirth, Sachverständige (Anm. 3), 219; STANKIEWICZ, Configurazione (Anm. 3), 57; MARTIN, Perizia (Anm. 3), 128

Das genannte Kriterium gilt auch, wenn die *Verwertbarkeit* vorliegender Aussagen zweifelhaft ist. Es ist deshalb notwendig, daß der Richter sich vor der Bestellung eines Sachverständigen darüber klar wird, welchen Beweiswert er den Partei- und Zeugenaussagen zubilligt. Es wäre wenig sinnvoll, zunächst ein Gutachten einzuholen, das Gutachten dann aber mit der Begründung zurückzuweisen, es basiere auf unbewiesenen Behauptungen.

3.2 Spezielle Prinzipien

Die bisher genannten Kriterien haben die Notwendigkeit der Gutachtertätigkeit aus einer grundsätzlichen und umfassenden Perspektive in den Blick genommen: Ein Gutachten ist dann verzichtbar, wenn die Sachlage eindeutig ist, sei es zugunsten, sei es zu Ungunsten des Klagebegehrens.

Zur Eindeutigkeit der Sachlage im negativen Sinne ist bereits alles gesagt. Maßstab ist hier das Fehlen jeglicher Anhaltspunkte bzw. das Fehlen glaubwürdiger Anhaltspunkte für die Klagebehauptung. Interessanter und für die Gerichtspraxis bedeutsamer ist die Frage, unter welchen Umständen das Beweismaterial zugunsten einer psychischen Eheunfähigkeit als aufschlußreich und aussagekräftig genug angesehen werden kann, um den Verzicht auf sachverständige Hilfe zu rechtfertigen.

Als wichtigstes Kriterium ist in diesem Zusammenhang das folgende anzusehen:

Auf die Hinzuziehung eines Sachverständigen kann verzichtet werden, wenn im Laufe des Verfahrens sachverständige Zeugen (Ärzte, Psychologen, Psychiater) bereits qualifizierte Angaben zur Sache gemacht haben.

In Ehenichtigkeitsverfahren wegen psychischer Eheunfähigkeit ist es nicht selten so, daß der betroffene Ehepartner zumindest zeitweise einen Therapeuten aufgesucht hat oder sich womöglich noch immer in Behandlung befindet. Gemäß c. 1978 CIC/1917 konnten solche Personen als Zeugen befragt werden, in bestimmten Fällen war ihre Anhörung sogar verpflichtend (c. 1982 CIC/1917³⁰). Auch wenn vergleichbare Vorschriften im geltenden CIC fehlen, sollte auf die Stellungnahmen behandelnder Ärzte, Psychotherapeuten und Psychiater nicht ohne Not verzichtet werden.

Der Stellenwert solcher sachverständiger Zeugen ist allerdings umstritten. Der Sache nach handelt es sich um Personen, die ihr Wissen nicht durch privaten Kontakt mit den Parteien erworben haben, sondern im Rahmen ihrer Berufsausübung als Ärzte oder Therapeuten. Sachverständige Zeugen machen im weitesten Sinn Angaben über von ihnen amtlich behandelte Dinge und dürfen deshalb ent-

30 Vgl. oben Anm. 15.

sprechend c. 1573 als qualifizierte Zeugen angesehen werden³¹. Ihren Aussagen wird vom Gesetzgeber ein besonderer Beweiswert beigemessen, denn während die Aussage eines einzigen Zeugen in der Regel keinen vollen Beweis schafft, kann die Aussage eines qualifizierten Zeugen in Bezug auf die von ihm amtlich behandelten Dinge für die Beweisführung hinreichend sein³².

Dennoch begegnet man den sachverständigen Zeugen in Lehre und Rechtsprechung mit Vorbehalten³³. Diese werden vor allem mit dem Kontakt begründet, der zwischen dem sachverständigen Zeugen und der Partei besteht bzw. bestanden hat. Darin wird eine Belastung für die Unvoreingenommenheit der Zeugen gesehen³⁴; dementsprechend besteht die Tendenz, dem Votum eines Sachverständigen ein größeres Gewicht beizumessen als den Angaben eines sachverständigen Zeugen³⁵.

Die Berechtigung dieser Position erscheint fragwürdig. Der behandelnde Arzt oder Therapeut hat gegenüber einem Sachverständigen zahlreiche Vorteile. Er kennt den zu beurteilenden Ehegatten über einen längeren Zeitraum, er hatte Gelegenheit zu einer ausführlichen und gründlichen Anamnese, er kann seine Begutachtung daher auf dem Hintergrund genauer Kenntnisse der Person abgeben. Der Sachverständige hingegen hat meist keinen Kontakt zu dem betreffen-

31 Vgl. PALESTRO, Perizie (Anm. 3), 79: „il teste, ed in specie il qualificato, referisce di fatti che si sono svolti nell'ambito della sua esperienza sensibile“.

32 C. 1573 CIC: „Unius testis depositio plenam fidem facere non potest, nisi agatur de teste qualificato qui deponat de rebus ex officio gestis, ...“.

33 Vgl. für die Rotarechtsprechung ZUANAZZI, Rapporto (Anm. 3), 157-158, mit Einzelnachweisen. Vgl. außerdem: LEFEBVRE, De habitudine (Anm. 3), 221. Eine gewisse Skepsis gegenüber sachverständigen Zeugen im o.g. Sinne kommt auch zum Ausdruck bei WIRTH, Sachverständige (Anm. 3), 213.

34 Vgl. ZUANAZZI, Rapporto (Anm. 3), 157-158.

35 Vgl. LEFEBVRE, De habitudine (Anm. 3), 221. ZUANAZZI, Rapporto (Anm. 3), 157 stellt im Blick auf die Rotarechtsprechung sogar fest: „Alle dichiarazioni dei periti stragiudiziali non si riconosce la forza probante delle testimonianze qualificate ...“. - In eine ähnliche Richtung ging das in c. 1978 CIC/1917 ausgesprochene Verbot, diejenigen als Sachverständige zuzulassen, „qui coniuges privatim inspexerint circa factum cui innititur petitio declarationis nullitatis ...“; vgl. Art. 142 § 3 EPO. Obwohl solche Personen zumindest in Prozessen wegen *amentia* als Zeugen eingeführt werden mußten (c. 1982 CIC/1917; vgl. oben Anm. 15), und obschon einzuräumen ist, daß zwischen einem *peritus* und einem *testis qualificatus* ein gradueller Unterschied besteht, offenbart das grundsätzliche Verbot des c. 1978 CIC/1917 eine unverkennbare Skepsis gegenüber behandelnden Ärzten oder Therapeuten. Denn naheliegend wäre auch zur Zeit des CIC/1917 die Frage gewesen, ob nicht die Aussage eines sachverständigen Zeugen in vielen Fällen als so wertvoll anzusehen ist, daß sich die Hinzuziehung von Gutachtern erübrigt. Soweit zu sehen ist, hat man dies aber gar nicht in Erwägung gezogen.

den Ehepartner, sondern muß aufgrund der Aktenlage entscheiden³⁶, wobei die durch den Untersuchungsrichter erhobenen Anamnesedaten nur in günstigen Fällen seinen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen werden³⁷. Und selbst wenn der Sachverständige die Gelegenheit zu einer persönlichen Exploration des zu begutachtenden Ehegatten bekommt, dürften die Erkenntnisse, die dabei zu gewinnen sind, in der Regel hinter dem zurückbleiben, was im Rahmen einer langfristigen und umfassenden therapeutischen Begleitung zu ermitteln ist. Die genannten Nachteile werden durch die größere Unabhängigkeit des Sachverständigen nur in Ausnahmefällen aufgewogen und geben keinen Anlaß, den Angaben eines unabhängigen Gutachters grundsätzlich einen höheren Beweiswert beizumessen als den Aussagen eines sachverständigen Zeugen.

36 Die Begutachtung aufgrund der Aktenlage ist im Ehenichtigkeitsverfahren der Regel-fall. Obschon nicht wenige Sachverständige diese Praxis in ihren Gutachten immer wieder bemängeln, wird sie in Rechtsprechung und Lehre nicht weiter hinterfragt. Dies ist nicht unverständlich: Wollten die Richter nur solche Gutachten akzeptieren, die aufgrund persönlicher Exploration angefertigt wurden, so müßte die Anforderung eines Gutachtens in vielen Fällen ins Leere laufen. Insbesondere nichtklagende Parteien werden nur selten bereit sein, sich einer persönlichen Exploration zu stellen, und für die - auch nicht wünschenswerte - zwangsweise Anordnung einer solchen Exploration fehlt jede rechtliche Grundlage. Das Gutachten aufgrund der Aktenlage gilt daher in Rechtsprechungspraxis und Doktrin - man ist geneigt zu sagen: *nolens volens* - als grundsätzlich akzeptables und ausreichend verlässliches Beweismittel, was jedoch - bei aller Notwendigkeit, nicht mehr als das faktisch Mögliche zu verlangen - nicht unproblematisch erscheint, vgl. MCMAHON, *Role* (Anm. 3), 69. - Wenig nachvollziehbar sind die von WIRTH, *Sachverständige* (Anm. 3), 223, befürchteten Schwierigkeiten im Falle einer persönlichen Exploration, nämlich emotionale Beeinflussung des Gutachters und Schlußfolgerungen allein aufgrund des persönlichen Kontakts. Derartige Einflüsse sind, sofern sie überhaupt von Bedeutung sein sollten, gegenstandslos im Vergleich zu den Vorzügen, die eine Exploration böte. Zudem sind die Gutachter gegen die Unterstellung in Schutz zu nehmen, sie besäßen generell nicht genügend Professionalität, um sich bei ihrer Beurteilung von störenden äußeren Einflüssen frei zu machen. Des weiteren ist festzustellen, daß für den geschulten Fachmann gerade der persönliche Eindruck oft aussagekräftiger und aufschlußreicher sein kann als umfangreiche Anhörungsprotokolle.

37 Vgl. die Anforderungen, die von psychologischer Seite an ein aussagekräftiges Anhörungsprotokoll gestellt werden: BÄSSLER, E., *Wünsche eines tiefenpsychologisch orientierten Gutachters an die Beweiserhebung im Nichtigkeitsprozeß* nach c. 1095 CIC: DPM 4 (1997) 211-236, 226-234. BÄSSLER und auch SCHWERMER, J., *Einige Anmerkungen zur psychologischen Gutachtertätigkeit*: DPM 4 (1997) 181-197, 184, lassen durchblicken, daß die in Ehenichtigkeitsverfahren protokollierten Aussagen diesem Anforderungsprofil nicht immer genügen.

Auch gibt es keinen Grund, den sachverständigen Zeugen *a priori* eine Neigung zu Gefälligkeitsaussagen zu unterstellen³⁸. Derartige Fälle dürften die Ausnahme bilden. Alles in allem ist davon auszugehen, daß die fundierte Stellungnahme eines sachverständigen Zeugen dem Gutachten eines Sachverständigen mindestens gleichwertig ist. Die zusätzliche Beiziehung eines unabhängigen Gutachters ist daher nicht erforderlich; sie sollte auf die Fälle beschränkt bleiben, in denen begründete Zweifel an der Objektivität des sachverständigen Zeugen bestehen.

Auf derselben Ebene liegt ein anderes, praktisch allerdings weniger bedeutsames Kriterium:

Auf die Hinzuziehung eines Sachverständigen kann verzichtet werden, wenn bereits Gutachten vorliegen.

Bisweilen liegen schon bei Beginn des Ehenichtigkeitsverfahrens Gutachten vor, und zwar insbesondere dann, wenn die im Ehenichtigkeitsverfahren zu klärenden Fragen bereits in zivilrechtlichen Streitigkeiten eine Rolle spielten. Zum Beispiel können etwaige psychische Störungen eines Gatten in Auseinandersetzungen um das Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder geltend gemacht und begutachtet worden sein.

C. 1575 CIC gibt dem Richter die Möglichkeit, solche Gutachten im Eheverfahren zu verwenden³⁹. Strenggenommen handelt es bei diesem Vorgehen jedoch nicht um einen Verzicht auf Beiziehung eines Sachverständigen. Der Richter verzichtet lediglich darauf, selbst einen Gutachter zu benennen, und übernimmt statt dessen ein vorgegebenes Gutachten.

Die folgenden Kriterien stehen in Zusammenhang mit den Sachverhalten, über die der Richter Aufschluß gewinnen möchte. Das erste kann so formuliert werden:

Sofern es nur um die Diagnostizierung eines bestimmten Phänomens geht, ist die Hilfe des Sachverständigen zumindest dann entbehrlich, wenn die Diagnose offenkundig feststeht.

Es gibt Fälle, in denen eine Diagnose auch ohne Gutachter verlässlich gestellt werden kann. Das ist zum Beispiel immer dann der Fall, wenn die entsprechende Stellungnahme eines sachverständigen Zeugen vorliegt. Mitunter liegt die Sache aber noch einfacher. Prominentes Beispiel ist die Homosexualität, die als Ursache einer Eheführungsunfähigkeit in Betracht kommt. Hier hat man es nicht selten mit Menschen zu tun, die zum Zeitpunkt des Ehenichtigkeitsverfahrens in

³⁸ Eine andere Tendenz bei LEFEBVRE, *De habitudine* (Anm. 3), 221 und noch deutlicher bei WIRTH, *Sachverständige* (Anm. 3), 213-214

³⁹ C. 1575 CIC: „Iudicis est ... relationes ab aliis peritis iam factas assumere“. Vgl. auch LOZA, *Ministerio* (Anm. 4), 611; BREITENBECK, *Use* (Anm. 3), 33; MENDONÇA, *Role* (Anm. 3), 426; TRAMMA, *Perizie* (Anm. 3), 627.

einer homosexuellen Beziehung leben, die sich zu ihrer Homosexualität bekennen und die rückblickend Episoden namhaft machen können, in denen die homosexuelle Orientierung schon vor der Eheschließung deutlich wurde, wenngleich die Bedeutung solcher Episoden seinerzeit nicht erkannt wurde. In solchen Fällen bedarf es keines Gutachters, um das Offensichtliche zu erkennen und festzustellen⁴⁰. Ähnlich verhält es sich in manchen Fällen von Alkoholabhängigkeit. Insbesondere „trockene“ Alkoholiker sind aufgrund einer intensiven Beschäftigung mit ihrer Abhängigkeit oft in der Lage, über Verlauf und Ausmaß ihrer Krankheit sowie über ihr früheres Verhalten detailliert Auskunft zu geben. Werden diese Angaben von glaubwürdigen Zeugenaussagen flankiert, dürfte es vertretbar sein, auf eine Bestätigung der offensichtlichen Diagnose durch ein Gutachten zu verzichten.

Man hat sich außerdem vor Augen zu führen, daß die Diagnostizierung eines bestimmten Phänomens für den Richter nur von untergeordneter Bedeutung ist. Die Ehe ist gegebenenfalls nicht wegen Homosexualität oder wegen Alkoholismus nichtig, sondern wegen einer Eheunfähigkeit aufgrund von Homosexualität oder aufgrund von Alkoholismus. Eine korrekte Diagnose wird zwar die Entscheidung über die Ehenichtigkeit oft erleichtern, zwingend erforderlich ist sie nicht. Wenn aus den Akten die eheverungültigende Wirkung einer psychischen Störung klar hervorgeht, ist das Urteil unabhängig von einer präzisen Bezeichnung der Störung, zumal diesbezüglich in der Fachwelt häufig Uneinigkeit besteht. Ausschlaggebend ist letztlich nicht die korrekte Bezeichnung eines Phänomens, sondern die korrekte Beschreibung seiner Auswirkungen auf die Ehefähigkeit⁴¹.

Diese Feststellung führt zu einem weiteren Kriterium:

Zur Bestimmung der Auswirkungen eines bestimmten Phänomens auf die Ehefähigkeit wird die Hilfe eines Sachverständigen in vielen Fällen unumgänglich sein. Auf ein Gutachten kann aber verzichtet werden, wenn diese Auswirkungen unmittelbar nachvollziehbar oder offensichtlich sind.

Wie wirkt sich eine psychische Auffälligkeit, eine psychische Störung auf die Ehefähigkeit aus? Diese Frage ist die Kernfrage in Verfahren aufgrund von c.

40 Vgl. BIER, Ehefähigkeit (Anm. 12), 96-97.

41 Vgl. SERRANO RUIZ, Perizia, 78: „Non ci interessano i nomi - le diagnosi - ma i risultati - gli effetti - della malattia sulla psiche umana“. In diesem Sinne auch MCMAHON, Role (Anm. 3), 66: „A tribunal is not really interested in what the person's condition is, ... what is absolutely vital is that a Tribunal knows (sic!) how the individual was affected by the condition, whatever it is called“. Zudem ist die Terminologie speziell im Bereich der psychischen Störungen nicht eindeutig festgelegt und weist bisweilen eine große Variationsbreite auf, vgl. dazu SCHWERMER, Anmerkungen (Anm. 37), 192-193, mit Beispielen.

1095⁴², und sie ist in vielen Fällen nicht leicht zu beantworten. Besondere Probleme bereiten beispielsweise die Unterscheidung zwischen bloßen Schwierigkeiten und wirklichem Unvermögen⁴³ oder die Bewertung des Einflusses einer Störung, die zum Zeitpunkt der Heirat noch nicht manifest war⁴⁴. Zu diesen Punkten ist die Hilfe von Sachverständigen häufig unerlässlich.

Dennoch gibt es Fallkonstellationen, die selbst vor diesem Hintergrund den Verzicht auf ein Gutachten rechtfertigen. Nochmals sei auf das Beispiel der Homosexualität verwiesen: Hier ist die Unfähigkeit zur Verwirklichung einer heterosexuellen Partnerschaft so augenfällig, daß die Einschaltung eines Sachverständigen in der Regel keine zusätzlichen Erkenntnisse bringen wird⁴⁵.

Ein anderes Beispiel: Wenn eine junge Frau, nach jahrelangem sexuellen Mißbrauch durch den Vater, in der Ehe nicht zum Aufbau einer gelingenden Sexualbeziehung in der Lage ist, weil sie nach eigenen Angaben die Erinnerung an die Vergangenheit nicht abschütteln kann, dann bedarf es - unter der Voraussetzung,

42 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß ein Gutachter nicht danach zu befragen ist, ob er eine bestimmte Ehe für nichtig hält, oder ob die Parteien über den für eine gültige Eheschließung erforderlichen Vernunftgebrauch, das erforderliche Urteilsvermögen, die erforderliche Eheführungsfähigkeit verfügen. Zwar ist es nicht verboten, die diesbezüglichen Einschätzungen des Sachverständigen zu ermitteln, doch muß man sich bewußt sein, daß der Sachverständige in bezug auf diese Rechtsfragen nicht als Experte antwortet. Hingegen kann der Sachverständige fachkundige Auskunft darüber geben, wie sich eine bestimmte Störung auf die Persönlichkeit der betroffenen Partei auswirkt, welche Konsequenzen das für ihr Urteilsvermögen hat, welche Bereiche des partnerschaftlichen Miteinanders davon betroffen sind, ob die Partei ihrer Elternrolle gerecht werden kann und dergleichen mehr. Es bleibt die nicht delegierbare Aufgabe des Richters, sich aufgrund der Antworten des Sachverständigen ein eigenes Urteil über die rechtliche Ehefähigkeit der Partei zu bilden. Vgl. dazu z.B. MCMAHON, *Role* (Anm. 3), 66-71; SERRANO RUIZ, *Perizia* (Anm. 3), 90.

43 Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 5.2.1987 (Anm. 6), 1457, n. 7, der betont, für den Kanonisten müsse das Prinzip klar bleiben, daß nur die Unfähigkeit zur Verwirklichung der ehelichen Lebens- und Liebesgemeinschaft die Ehe verurteilige, nicht schon die bloße Schwierigkeit.

44 In solchen Fällen kann die Frage nach den Ursachen einer vorfindlichen Störung besonderes Gewicht bekommen, weil auf diesem Weg möglicherweise Aufschluß über das latente Vorliegen der Störung zur Zeit der Heirat zu gewinnen ist, vgl. z.B. BIER, G., *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit*. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 9) Würzburg 1990, 449-457. Im übrigen ist die Ursache einer Störung - falls sie überhaupt zuverlässig zu ermitteln ist - eher von untergeordneter Bedeutung. Wenn das Vorliegen einer psychischen Störung zur Zeit der Eheschließung bewiesen ist und wenn die Auswirkungen dieser Störung auf die Ehefähigkeit feststehen, ist die Genese der Störung für die Urteilsfindung unerheblich, vgl. SERRANO RUIZ, *Perizia* (Anm. 3), 78-79.

45 Vgl. BIER, *Ehefähigkeit* (Anm. 12), 96-97.

daß die Fakten bewiesen sind - keines Gutachters mehr, um einen Zusammenhang zwischen den Erfahrungen der Frau und den Eheproblemen herzustellen und um zu der begründeten Gewißheit zu gelangen, daß hier eine wirkliche Unfähigkeit vorliegt.

Derartige Beispiele lassen sich zwar nicht verallgemeinern, aber es dürfte deutlich geworden sein, daß es Fälle gibt, in denen die Auswirkungen eines bestimmten Sachverhalts auf der Hand liegen. In diesen Fällen ist der Richter nicht verpflichtet, die Hilfe eines Gutachters in Anspruch zu nehmen. Er ist vielmehr berechtigt, sich seines Sachverstands zu bedienen und nicht zuletzt auch auf seine im Laufe der Zeit erworbene Erfahrung zurückzugreifen⁴⁶.

Ein letztes Kriterium betrifft speziell die Ehenichtigkeitsverfahren in Fällen von c. 1095 n. 2:

In Fällen von mangelndem Urteilsvermögen ist ein Sachverständiger vor allem dann entbehrlich, wenn die Beeinträchtigung des Urteilsvermögens nicht auf habituelle Störungen, sondern auf außergewöhnliche Umstände zur Zeit der Eheschließung zurückzuführen ist.

Die spezifischen Fähigkeiten des psychologischen Sachverständigen liegen im Bereich der Bewertung und Analyse psychischer Auffälligkeiten. Sofern diese für ein unzureichendes Urteilsvermögen ursächlich sind, ist die gutachterliche Stellungnahme daher von Bedeutung.

Mitunter wird das Urteilsvermögen aber nicht durch habituelle psychische Störungen beeinträchtigt, sondern durch die besonderen Umstände der Eheschließung. Analog zu der von außen eingeflößten schweren Furcht gibt es auch innere Zwänge, die die freie Willensentscheidung eines Menschen in maßgeblicher Weise beeinträchtigen können⁴⁷. Zu denken wäre etwa an ein junges Mädchen, das mit einer unerwarteten und ungewollten Schwangerschaft völlig überfordert ist und in der Eheschließung den einzigen Ausweg aus einer scheinbar verfahrenen Situation sieht.

46 Es bedeutet keineswegs, wie etwa VERSALDI, *Momentum* (Anm. 6), 113 und WIRTH, *Sachverständige* (Anm. 3), 216 befürchten, eine Anmaßung nicht vorhandener Sachkenntnisse, wenn der Richter seine eigene humanwissenschaftliche Fachkompetenz und die im Lauf der Jahre gewonnene Erfahrung einbringt. Es ist ganz selbstverständlich und gar nicht zu verhindern, daß ein Richter im Rahmen seiner gerichtlichen Tätigkeit dazulernt, und zwar auch im Blick auf die humanwissenschaftlichen Phänomene, mit denen er konfrontiert wird. Die dabei erworbenen Kenntnisse wird er ohne weiteres - und vermutlich unwidersprochen - einbringen, wenn er den Beweiswert von vorgelegten Gutachten zu würdigen hat. Warum sollte er sie nicht geltend machen dürfen, wenn es darum geht, den Sachverhalt selbst zu beurteilen?

47 Vgl. POMPEDDA, M.F., *Maturità psichica e matrimonio nei canoni 1095*, 1096: *Apolinaris* 57 (1984) 131-150, 134; BIANCHI, C. 1095 (Anm. 3), 362.

Für eine Entscheidung über solche Sachverhalte werden in erster Linie glaubwürdige Partei- und Zeugenaussagen benötigt, die den besonderen Konflikt und die Ausweglosigkeit der Situation illustrieren. Da keine psychische Störung zugrunde liegt, wird auch der Gutachter in der Regel nicht mehr leisten können, als die besonderen Begleitumstände der Eheschließung zu würdigen und die Auswirkungen auf den Eheschließenden anhand der vorliegenden Aussagen zu bewerten. Diese Aufgabe stellt keine Anforderungen, die der Richter nicht ebensogut erfüllen würde wie der Gutachter. Die Entscheidungsfindung verläuft vielmehr ähnlich wie in Fällen von Furcht und Zwang, nur daß die Beeinträchtigung des Willens hier nicht auf äußere Einflüsse zurückgeht.

Ein Gutachten dürfte unter diesen Umständen allenfalls ausnahmsweise erforderlich sein⁴⁸.

3.3 Zwei problematische Kriterien

Schließlich ist auf zwei Kriterien einzugehen, die theoretisch gegen die Hinzuziehung eines Gutachters vorgebracht werden könnten, die jedoch von zweifelhaftem Wert sind.

Zum einen könnte man auf die Verfahrensdauer hinweisen, die durch die Einholung eines Gutachtens nicht unwesentlich verlängert wird⁴⁹. Gemäß c. 1453 haben Richter und Gerichte dafür Sorge zu tragen, daß ein erstinstanzliches Verfahren nicht länger als ein Jahr dauert. Unnötige Verzögerungen sind also zu vermeiden. Spricht dies nicht regelmäßig gegen die Beiziehung eines Gutachters?

Die Frage ist zu verneinen. Wenn das Gutachten erforderlich ist, um Informationen zu erhalten, die für die Urteilsfindung unerlässlich sind, dann kommt es zwar zu einer Verlängerung der Verfahrensdauer, die für die Parteien durchaus unerwünscht und unangenehm sein kann. Die entstehende Verzögerung ist aber nicht unnötig, sondern notwendig zur Vermeidung eines ungerechten Urteils. Ein ungerechtes Urteil wäre ein ungleich größeres Übel als die Überschreitung der zulässigen Prozedurdauer.

⁴⁸ Vgl. STANKIEWICZ, Configurazione (Anm. 3), 58.- LÜDICKE, K., Ehekonsensmangel Furcht und Zwang. Wie neu ist c. 1103 CIC/1983?: BOEKHOLT, P. / RIEDEL-SPANGENBERGER, I. (Hrsg.), *Iustitia et Modestia*. FS H. SOCHA. München 1998, 209-222, wirft die Frage auf, ob in derartigen Fällen nicht c. 1103 zur Anwendung kommen müsse. LÜDICKE hält die Anwendbarkeit von c. 1095 n. 2 CIC bei bestimmten Fallgestaltungen „jedenfalls nach geltender Rechtsprechungspraxis“ für fraglich (ebd., 220).

⁴⁹ Vgl. etwa MCMAHON, Role (Anm. 3), 73.

Ist die Einholung eines Gutachten hingegen aus sachlichen Gründen unnötig, so bedarf es nicht erst des Hinweises auf die zeitliche Ausdehnung des Verfahrens, um von der Beiziehung eines Sachverständigen absehen zu können. Den Ausschlag geben in diesem Fall die sachlichen Gründe, nicht das im Vergleich dazu sekundäre Argument der Prozeßdauer.

Ähnliches gilt für die zusätzlichen Kosten, die mit einem Gutachten verbunden sind. Kann aus sachlichen Gründen auf die Beiziehung eines Gutachters verzichtet werden, muß zur Begründung dieses Verzichts nicht auf die entstehenden Kosten rekuriert werden. Erscheint jedoch die Fällung eines gerechten Urteils ohne die Hinzuziehung eines Sachverständigen nicht möglich, kann auf das als notwendig angesehene Gutachten nicht verzichtet werden, auch nicht wegen der dadurch für die Parteien entstehenden Mehrkosten.

Allerdings entsteht in diesem Fall möglicherweise eine andere Schwierigkeit: Wie nämlich ist zu verfahren, wenn das Gutachten zwar als notwendig angesehen wird, die antragstellende Partei sich jedoch weigert, die entstehenden Kosten zu übernehmen, weil sie, vielleicht sogar vertreten durch einen Anwalt, die Einschätzung des Gerichts bezüglich der Notwendigkeit des Gutachtens nicht teilt? Nicht statthaft scheint die Einstellung des Verfahrens, denn aufgrund von c. 1452 § 1 muß der Richter in Ehesachen von Amts wegen tätig werden. Er ist nicht legitimiert, ein solches Verfahren von sich aus zu beenden. Die Bereitschaft zur Kostenübernahme stellt auch keine Prozeßhandlung dar, deren Ausbleiben gemäß c. 1520 nach einer Frist von sechs Monaten zum Erlöschen des Prozeßlaufs führen würde⁵⁰. Eine Lösung könnte darin beste-

50 Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1520, 3, der im Blick auf das Ehenichtigkeitsverfahren feststellt: „Die Pflicht zur Durchführung der Beweisaufnahme ist eine Amtspflicht des Richters. Sie kann nicht in eine solche der Parteien umgeprägt werden“. Die Einholung von Sachverständigengutachten ist unzweifelhaft eine Form der Beweisaufnahme; das Einverständnis zur Kostenübernahme steht im Zusammenhang mit der Beweisaufnahme. Es ist nicht zu erkennen, wie man vor diesem Hintergrund das Erlöschen des Verfahrenslaufes mit der Weigerung zur Übernahme der entstehenden Gutachterkosten begründen könnte. Unzulässig ist deshalb der Lösungsvorschlag, der in einer dem Verf. vorliegenden Aktennotiz vom 5.5.1995 über die Zusammenkunft der Offizielle und Vizeoffizielle der Kölner Kirchenprovinz vom 2.5.1995 in Aachen festgehalten ist, nämlich das Verfahren ohne Entscheidung abzuschließen.- Genaugenommen ist für den Bereich der DBK nicht einmal zu erkennen, auf welche Rechtsvorschrift sich die Gerichte berufen können, wenn sie die Parteien zur Begleichung der Gutachterkosten verpflichten. Die in c. 1649 § 1 vorgesehene Kostenordnung, die einen solchen Anspruch rechtlich absichern könnte, ist von den deutschen Bischöfen bislang nur rudimentär, nämlich lediglich hinsichtlich der allgemeinen Prozeßgebühren, erlassen worden. Der Erlaß einer solchen Kostenordnung bleibt daher weiterhin ein dringendes Desiderat, und dies nicht nur wegen der Notwendigkeit, die Übernahme der Gutachterkosten zu regeln. Auch die Festlegung einer Gebührenordnung für Gutachter, Anwälte und Prozeßbevollmächtigte sowie Bestimmungen über die Gewährung von Pro-

hen, auf die Einholung des als notwendig angesehenen Gutachtens zu verzichten und ein negatives Urteil bezüglich des fraglichen Klagegrundes zu fällen. Bedenken ergeben sich, weil dieses Vorgehen mit der Wahrheitspflicht des Richters gemäß c. 1452 § 2 kollidiert, insofern nicht alles unternommen wurde, um ein möglicherweise ungerechtes Urteil zu vermeiden. Im Blick auf den Amtsermittlungsgrundsatz und die Wahrheitspflicht des Richters kommt am ehesten die Erstellung des Gutachtens auf Kosten des Gerichts in Betracht. Dadurch werden die Grundlagen für die Urteilsfindung verbessert, ein ungerechtes Urteil wird soweit wie möglich vermieden. Wegen der zusätzlichen Kosten für das Gericht vermag jedoch auch diese Lösung nicht ganz zufriedenzustellen⁵¹.

4. PRAKTISCHE FRAGEN

Im Zusammenhang mit der Entscheidung über die Beiziehung eines Gutachters stellen sich einige praktische Fragen, auf die abschließend einzugehen ist.

Die erste und wichtigste Frage lautet: Wer trifft die Entscheidung? Der CIC spricht in c. 1574 von einer richterlichen Anordnung (*praescriptum iudicis*), Normadressat in c. 1680 ist der Richter (*iudex*). Beide Formulierungen sind wenig aussagekräftig, denn der Begriff „*iudex*“ wird im Prozeßrecht universell verwendet und bezeichnet je nach Stadium des Verfahrens verschiedene Perso-

zeßkostenhilfe sind überfällig. In einer Kostenordnung könnte dann auch das Verfahren im Fall der Zahlungsverweigerung festgelegt werden, um eine rechtliche Grundlage für diese im CIC nicht geregelte Situation zu schaffen. Vgl. zur Frage einer Kostenordnung auch BENZ, M., Aufgabe, Stellung und Kosten eines kirchlichen Anwalts in Ehenichtigkeitsverfahren: AfKR 165 (1996) 437-456, 446-447 und 456.

⁵¹ In einer Kostenordnung gemäß c. 1649 § 1 könnte möglicherweise ein anderes Vorgehen festgelegt werden, vgl. die vorherige Anm. Das grundsätzliche Problem läßt sich jedoch nicht aus der Welt schaffen: Auch wenn eindeutige Vorschriften über die Pflicht der Parteien zur Kostenübernahme existieren (etwa in den Art. 110-119 der Normen der Romana Rota vom 18.4.1994: AAS 86 [1994] 508-540), so fehlt innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung nämlich dennoch die Möglichkeit, finanzielle Forderungen gegenüber den Prozeßparteien auch durchzusetzen. Anders als im zivilen Bereich gibt es nicht die Möglichkeit der Zwangsandrohung oder der Eintreibung einer Schuld durch Gerichtsvollzieher. Allenfalls wäre daran zu denken, säumige Zahler zivilrechtlich zu belangen, was aber nicht nur mit großem Aufwand verbunden wäre, sondern wegen der zu befürchtenden Auswirkungen auf den Ruf der Kirche in der Öffentlichkeit auch nicht empfehlenswert scheint. Das einzige Druckmittel besteht in der vorläufigen Verweigerung des Endurteils - eine Maßnahme, zu der anscheinend in der Praxis gelegentlich gegriffen wird, für die es aber keine rechtliche Grundlage gibt und die deshalb auf erhebliche Bedenken stößt.

nen⁵². Da ein Sachverständigengutachten rechtssystematisch zu den Beweismitteln gehört⁵³, dürfte in den cc. 1574 und 1680 derjenige Richter gemeint sein, dem die Durchführung der Beweisaufnahme obliegt, also in Ehenichtigkeitsverfahren der Vorsitzende des Kollegialgerichts oder der von diesem gemäß c. 1429 bestimmte Berichterstatter⁵⁴. Darüber hinaus kann zur Durchführung der Beweisaufnahme auch ein Untersuchungsrichter bestellt werden, der nicht dem Dreierkollegium angehört (c. 1428 § 1). Dieser hat, wenn es ihm nicht ausdrücklich untersagt ist, auch zu entscheiden, welche Beweise in welcher Weise zu erheben sind (c. 1428 § 3).

Die Entscheidung über die Hinzuziehung von Sachverständigen wird also in der Regel von einem einzelnen Richter getroffen. Das ist vor allem dann nicht unproblematisch, wenn auf ein Gutachten verzichtet wird. Es kann sich im Nachhinein herausstellen, daß die Erkennenden Richter sich nicht der Auffassung desjenigen anschließen können, der für die Beweiserhebung verantwortlich war. Es empfiehlt sich daher, den beabsichtigten Verzicht auf die Einholung eines Gutachtens von vornherein mit den Mitgliedern der Kammer abzustimmen. Eine solche Absprache ist zwar im CIC nicht ausdrücklich vorgesehen, aber auch nicht untersagt; sie dient überdies einer zügigen Abwicklung des Verfahrens.

Darüber hinaus haben die Parteien gemäß c. 1575 das Recht, die Beiziehung eines Gutachters zu beantragen; dem Bandverteidiger kommt aufgrund von c. 1434 n. 2 ebenfalls ein solches Antragsrecht zu⁵⁵. Der Richter ist nicht verpflichtet, dem Begehren der Parteien oder des Bandverteidigers zu entsprechen. C. 1575 räumt ihm die Möglichkeit ein, den Antrag auf Beiziehung eines Sachverständigen abzulehnen⁵⁶. Ob eine Ablehnung auch klug ist, erscheint insbesondere dann zweifelhaft, wenn sich ohne die Beiziehung des Sachverständigen eine Entscheidung gegen das zu vermutende Prozeßinteresse des jeweiligen Antragstellers abzeichnet, also wenn die Ehe annulliert werden soll, obwohl der Bandverteidiger glaubt, mit Hilfe eines Gutachters die Schwächen

52 Vgl. ausführlich LÜDICKE, MKCIC Einführung vor 1419, 10, mit weiteren Hinweisen.

53 Vgl. die entsprechende rechtssystematische Einordnung der cc. 1574 (im Kapitel IV des Titels IV *De probationibus*) und 1680 (in Artikel 4 *De probationibus* innerhalb des Kapitels über die Ehenichtigkeitsverfahren) sowie BONNET, Giudice (Anm. 3), 62 STANKIEWICZ, Configurazione (Anm. 3), 58; BIANCHI, C. 1095 (Anm. 3), 369.

54 Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1429, 4.

55 Gemäß c. 1581 § 1 können die Parteien private Sachverständige benennen, die der Billigung des Richters bedürfen. Vgl. für nähere Einzelheiten zu dieser hier nicht näher zu diskutierenden Regelung WIRTH, Sachverständige (Anm. 3), 218.

56 C. 1575: „*Judicis est peritos nominare, auditis vel proponentibus partibus ...*“ (Hervorhebung v. Verf.).

des Beweismaterials offenlegen zu können, oder wenn die Nichtigkeitsklage abgewiesen werden soll, obwohl die klagende Partei durch ein Gutachten die Beweislage verbessern zu können glaubt. Meistens wird der Richter daher dem Antrag folgen und ein Gutachten einholen, um sich hernach nicht dem Vorwurf auszusetzen, er habe es versäumt, alles Mögliche und Nötige zu unternehmen, um ein ungerechtes Urteil zu vermeiden⁵⁷. Es bleibt aber auch in solchen Fällen seine Aufgabe, genau abzuwägen zwischen dem von den Parteien Gewünschten und dem prozessual Sinnvollen, weswegen er im Einzelfall auch den Mut zu vermeintlich „unpopulären“ Entscheidungen haben muß⁵⁸.

Weiter stellt sich die Frage, ob und inwieweit der Verzicht auf ein Gutachten nach außen transparent zu machen ist. Der CIC äußert sich zu diesem Punkt nicht. Da gemäß c. 1576 der Begutachtungsauftrag in einem Dekret festzulegen ist, könnte man erwägen, auch den Verzicht auf ein Gutachten unter Angabe von Gründen zu dekretieren. Dies erscheint jedoch nur geboten, wenn die Mitwirkung eines Gutachters aufgrund von c. 1680 gefordert ist, so daß der rechtlich mögliche Verzicht in der Tat einer Begründung bedarf.

In allen anderen Fällen von psychischer Eheunfähigkeit gibt es, wie dargelegt wurde, keine formale Gutachterpflicht, welcher der Richter zu genügen hätte. Selbst wenn die Hinzuziehung eines Sachverständigen faktisch die Regel sein sollte, handelt es sich aus gesetzlicher Perspektive um eine Maßnahme, die nicht automatisch ergriffen wird, sondern im Einzelfall zu erwägen ist. Die Beiziehung des Gutachters, nicht seine Nicht-Beiziehung ist gesondert anzuordnen (cc. 1575, 1577 § 1). Folglich gibt es in diesem Zusammenhang rechtssystematisch auch keinen „Verzicht“ auf einen Gutachter, der eigens zu begründen wäre⁵⁹.

Anders verhält es sich, wenn die Parteien oder der Bandverteidiger die Erstellung eines Gutachtens beantragt haben. Die Ablehnung eines solchen Antrags ist ebenso zu dekretieren wie dessen Annahme⁶⁰.

57 Vgl. nochmals c. 1452 § 2 und die Pflicht des Richters, alles zu vermeiden, was ein schwerwiegend ungerechtes Urteil zur Folge haben könnte.

58 Dabei sollte sich der Richter auch fragen, ob der Parteienantrag im Einzelfall nicht lediglich dem Zweck dienen soll, das Verfahren in die Länge zu ziehen.

59 Anderer Meinung LOZA, Ministerio (Anm. 4), 611, der die Ansicht vertritt, die Motive für den Verzicht auf ein Gutachten müßten in jedem Fall in einem Dekret dargelegt werden, welches zu den Verfahrensakten zu geben sei. LOZA hält die Beiziehung von Gutachtern allerdings auch für grundsätzlich erforderlich, vgl. ebd.

60 Dies ergibt sich implizit aus c. 1527 § 2, wo vom Antrag auf Zulassung eines vom Richter abgelehnten Beweisangebotes die Rede ist. Das setzt voraus, daß der Richter bezüglich des Beweisangebots zuvor eine Entscheidung getroffen und diese in angemessener Weise, nämlich durch ein Dekret, bekannt gemacht hat.

Besondere prozeßrechtliche Konsequenzen ergeben sich aus dem Verzicht auf gutachterliche Hilfe nicht. Insbesondere führt der Verzicht auf ein Gutachten auf keinen Fall zur Nichtigkeit eines Urteils. Eine solche Rechtsfolge müßte gemäß c. 10 ausdrücklich festgelegt sein, doch weder cc. 1574 und 1680 noch cc. 1620 und 1622 enthalten eine Nichtigkeitssanktion⁶¹. Freilich birgt der Verzicht auf die Mitarbeit eines Gutachters das Risiko, daß die zweite Instanz die Sachlage anders bewertet und ihrerseits die Einholung eines Gutachtens anordnet⁶².

5. SCHLUSS

Insgesamt zeigt sich, daß der CIC dem Richter hinsichtlich der Beiziehung von Sachverständigen einen nicht zu geringen Ermessensspielraum läßt. Diesen Spielraum gilt es zu nutzen. Es besteht kein Anlaß, in Fällen von psychischer Eheunfähigkeit automatisch einen Gutachter beizuziehen - weder aus formalen noch aus sachlichen Gründen.

Ohne Zweifel wird man in bestimmten Verfahren auf die Mitwirkung eines Gutachters nicht verzichten können. Aber in einer Reihe von Fällen dürfte es möglich sein, auch ohne ein Gutachten zu einem begründeten und verantwortbaren Urteil zu kommen. Welche Voraussetzungen für eine Urteilsfindung ohne Gutachter erfüllt sein sollten, wurde anhand der vorgetragenen Sachkriterien aufgezeigt.

Dennoch bleiben möglicherweise Fragen: Muß man sich im Falle des Verzichts auf ein Gutachten nicht doch den Vorwurf gefallen lassen, man habe nicht alles getan, um ein ungerechtes Urteil zu verhindern? Nimmt man nicht billigend die

⁶¹ Vgl. z.B. PALESTRO, *Perizie* (Anm. 3), 82; WIRTH, *Sachverständige* (Anm. 3), 219. Wegen der fehlenden Nichtigkeitssanktionen im CIC ist ein Urteil selbst dann nicht nichtig, wenn die gemäß c. 1680 zwingend vorgeschriebene Hinzuziehung eines Gutachters ohne erkennbaren Grund unterlassen wurde, so auch STANKIEWICZ, *Configurazione* (Anm. 3), 58. Den Angaben von ZUANAZZI, *Rapporto* (Anm. 3), 180-181, zufolge wird diese Position auch in den Urteilen der Romana Rota vertreten, da durch die Nicht-Hinzuziehung eines Gutachters weder ein Prozeßfehler begangen noch das Verteidigungsrecht der Parteien beschnitten werde.

⁶² Eine solche abweichende Bewertung der Sachlage durch die zweite Instanz rechtfertigt allerdings keinesfalls eine Schelte des erstinstanzlichen Urteils. Die zweite Instanz hat bis zum Beweis des Gegenteils grundsätzlich davon auszugehen, daß der Verzicht auf die Beiziehung eines Gutachters eine qualifizierte und verantwortlich getroffene Entscheidung der ersten Instanz darstellte. Wenn die erste Instanz in der Lage war, ohne Beiziehung eines Gutachters eine moralische Gewißheit zu bilden, ist das als ernstzunehmende Entscheidung auch dann zu respektieren, wenn die zweite Instanz diese Entscheidung nicht teilt.

Möglichkeit in Kauf, einen Sachverhalt unfachmännisch und unkorrekt zu bewerten?

Diese Fragen sind ernstzunehmen. Es ist einzuräumen, daß die Gefahr einer Fehleinschätzung der Sachlage besteht, wenn auf die Beiziehung eines Gutachters verzichtet wird. Die Möglichkeit eines Fehlurteils kann nicht ausgeschlossen werden. Es ist allerdings mehr als fraglich, ob ein Gutachten einen besseren Schutz gegen solche Fehlurteile bietet. Denn auch das Gutachten entbindet den Richter nicht von der Notwendigkeit, eine eigenständige Entscheidung zu treffen. Die Stellungnahme des Sachverständigen ist nur eines von mehreren Elementen, die für die Urteilsfindung zu berücksichtigen sind (c. 1579 § 1)⁶³. Ein Gutachten ist - falls keine persönliche Exploration zugrunde liegt - abhängig von der Qualität und vom Wahrheitsgehalt des zuvor erhobenen Beweismaterials. Als Beweismittel ist das Gutachten deshalb nicht schon *a priori* aussagekräftiger oder gar wertvoller als das übrige Beweismaterial⁶⁴ - es schützt den Richter nicht vor Irrtümern und Fehlbeurteilungen.

Außerdem ist der Richter, wie in Doktrin und Rechtsprechung immer wieder betont wird, der *peritus peritorum*⁶⁵. Er würde seine Aufgabe verfehlen, wenn er sich blind auf ein Gutachten verließ. Ihm wird vom Gesetzgeber zugemutet, unter Abwägung aller Umstände zu entscheiden und auch ein eventuelles Gutachten kritisch zu prüfen. C. 1579 § 1 verpflichtet den Richter ausdrücklich, die Schlußfolgerungen der Sachverständigen sorgfältig abzuwägen⁶⁶. Mithin wird von ihm die Fähigkeit erwartet, den Vortrag des Gutachters zu verstehen,

63 Vgl. MCMAHON, Role (Anm. 3), 72; BONNET, Giudice (Anm. 3), 62; WIRTH, Sachverständige (Anm. 3), 216; MARTIN, Perizia (Anm. 3), 125-126; STANKIEWICZ, Configurazione (Anm. 3), 58-59; BIANCHI, C. 1095 (Anm. 3), 369.

64 So dezidiert BIANCHI, C. 1095 (Anm. 3), 369.

65 Vgl. z.B. EGAN, E., The Nullity of Marriage for Reason of Insanity or Lack of Due Discretion of Judgement: EIC 39 (1983) 9-54, 42; GROCHOLEWSKI, Judge (Anm. 3), 459; DE LANVERSIN, Importance (Anm. 3), 55; MARTIN, Perizia (Anm. 3), 144; ZUANAZZI, Rapporto (Anm. 3), 182. - Mit Recht macht SERRANO RUIZ, Perizia (Anm. 3), 89-90, allerdings darauf aufmerksam, daß der Richter unbeschadet seiner prozessualen Rolle als *peritus peritorum* durch c. 1579 § 2 verpflichtet wird, ein Gutachten mit dem angemessenen Respekt zu beachten, die vorgebrachten Argumente nicht zu übergehen und eine etwaige Zurückweisung der Schlußfolgerungen der Sachverständigen zu begründen. Die Berücksichtigung des Grundsatzes *Iudex peritus peritorum* erfordert die genaue, nicht immer einfache Balance zwischen dem sachlichen Gewicht einer gutachterlichen Stellungnahme und der nicht an andere übertragbaren richterlichen Verantwortung, vgl. GRAMUNT/WAUCK, Certitude (Anm. 3), 80; BREITENBECK, Use (Anm. 3), 41.

66 C. 1579 § 1: „Iudex non tantum peritorum conclusiones ..., sed cetera quoque causae adiuncta attente perpendat“.

die dargelegten Überlegungen nachzuvollziehen, die anthropologischen Grundlagen des Gutachters zu erkennen und zu bewerten, dessen Schlußfolgerungen vor diesem Hintergrund und unter Zuhilfenahme eines erleuchteten, gesunden Menschenverstandes zu beurteilen und aus diesen Schlußfolgerungen die richtigen Konsequenzen für die Prozeßfrage zu ziehen⁶⁷.

Wenn er aber zu alledem in der Lage sein muß, dann ist nicht einzusehen, warum er unter Einsatz all dieser von ihm erwarteten Qualifikationen nicht fähig sein soll, den wahren Sachverhalt bisweilen auch ohne Hilfe eines Sachverständigen zu erkennen und zutreffend zu beurteilen⁶⁸. Das wird nicht immer möglich sein, aber doch in einer ganzen Reihe von Fällen - und vermutlich häufiger, als es bislang praktiziert wird.

Wo hingegen unter allen Umständen die Beiziehung eines Sachverständigen gefordert wird, stellt sich die Frage, ob nicht - bewußt oder unbewußt - die Last der Entscheidung im Grunde auf einen anderen abgewälzt werden soll. Das wäre nicht im Sinne des Gesetzgebers⁶⁹.

Deshalb sei zum Abschluß dieser Überlegungen erinnert an die biblische Forderung, das eigene Licht nicht unter den Scheffel zu stellen (vgl. Mk 4,21). Es ist legitim, wenn der Richter in der Frage der Gutachtertätigkeit seine fachliche Kompetenz und seine praktische Erfahrung geltend macht. Natürlich ohne Anmaßung, vorsichtig und mit Bedacht, aber zugleich beherzt und entschlossen.

67 Ein ähnliches Anforderungsprofil entwerfen GRAMUNT/WAUCK, *Certitude* (Anm. 3), 83. Die genannten Qualifikationen sind notwendige Voraussetzungen dafür, damit der von Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 5.2.1987 (Anm. 6), 1455, n. 3, entschieden geforderte, für ein angemessenes und gerechtes Urteil notwendige Dialog zwischen dem Richter und dem Sachverständigen gelingt.

68 Vgl. MCMAHON, *Role* (Anm. 3), 74, sowie oben Anm. 46.

69 Vgl. nicht zuletzt Papst JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Romana Rota vom 5.2.1987 (Anm. 6), 1457, n. 8, der betont: „La valutazione circa la nullità del matrimonio spetta unicamente al giudice“. Schon 1975 bemängelte LEFEBVRE, *De habitudine* (Anm. 3), 218, im Blick auf die US-amerikanische Praxis den wachsenden Einfluß von Psychologen und Psychiatern auf die Prozeßführung und die Urteilsfindung in Ehenichtigkeitsverfahren. Auch der Rotarichter DORAN, *Thoughts* (Anm. 3), 71 ist besorgt, die Sachverständigen könnten unter der Hand zum Richter werden. Vgl. außerdem McCANDLISH, *Problem* (Anm. 3), 349; EGAN, *Nullity* (Anm. 55) 42; WIRTH, *Sachverständige* (Anm. 3), 211.

DIE FAMILIE: GESCHENK UND VERPFLICHTUNG, HOFFNUNG DER MENSCHHEIT VORSTELLUNG EINES DOKUMENTES DES PÄPSTLICHEN RATES FÜR DIE FAMILIE

von Jürgen Cleve

In einer kurzen Übersicht soll ein Dokument vorgestellt werden, das von Kardinal Alfons LÓPEZ TRUJILLO, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Familie, als Begleitschreiben zum Welttreffen des Heiligen Vaters mit den Familien in Rio de Janeiro vom 1.-3. Oktober 1997, verfaßt wurde¹. Es trägt in der deutschen Übersetzung weder Datum noch Unterschrift, Siegel oder eine notarielle Beifügung sind nicht vorhanden.

In sechs Kapiteln wird der Bedeutung von „Ehe und Familie“ nachgegangen. Auf eine kurze Einleitung (S. 3f.) folgen die Kapitel: 1. Die Familie (S. 5-7); 2. Geschenk und Verpflichtung (S. 8-22); 3. Die Kinder als wertvolles Geschenk der Ehe (S. 22-40); 4. Die Familie - Geschenk für die Gesellschaft (S. 40-53); 5. Hoffnung der Menschheit (S. 53-61). Da das Schreiben im Zusammenhang mit dem „Christus-Jahr“ zur Vorbereitung auf die Jahrtausendwende verfaßt ist, liegt ihm ein spezieller *christologischer* Ansatz zugrunde². Unter diesem Ansatz soll das *theologische* Ehebild erläutert und entfaltet werden: „Sicherlich hilfreich ist der Hinweis, daß im Mittelpunkt die auf der Ehe gegründete Familie steht, und zwar als natürliche Institution mit speziellen Zielen und Gütern, als Grundzelle der Gesellschaft, deren Wahrheit im Herzen und Leben der Völker verwurzelt ist - weshalb sie zu ihrem kulturellen Erbe gehört -, als Wirklichkeit, die sich den Völkern aller Zeiten, den Gläubigen und den Ungläubigen eröffnet. Unsere Überlegungen beschränken sich nicht nur auf das, was mit der Vernunft erfassbar ist, sondern wir betrachten vor allem die sakramentale Dimension der Ehe mit dem überströmenden Reichtum, den

¹ Welttreffen des Heiligen Vaters mit den Familien. *Pastoraltheologischer Kongreß* - Rio de Janeiro, Brasilien - Kongreßhalle „Rio Center“ - 1.-3. Oktober 1997. Es wird in der deutschen Fassung besprochen: Kardinal Alfonso LÓPEZ TRUJILLO, *Die Familie: Geschenk und Verpflichtung, Hoffnung der Menschheit*. Rom 1997 (Typografia Città Nuova, 66 S., brosch.).

² Vgl. *Die Familie*, 3.

uns der Glaube schenkt. Das Konzil hat dies herausgestellt (vgl. *Gaudium et spes*, 49).“³

1. DIE ARGUMENTATIONSSTRUKTUR IM DOKUMENT

a. Die Familie

In einer einleitenden definitiven Bemerkung steuert der Text einem Mißverständnis entgegen. „Man muß den Gebrauch des Singulars mit allem Nachdruck betonen: *Die Familie*, da heute immer häufiger der Plural *Die Familien* gebraucht und implizit *das Modell* der auf der Ehe gegründeten Familie als auf das Leben offene Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau gelehrt wird.“⁴

In biblisch-theologischer Argumentation wird anschließend entfaltet, daß die Ehe *das* in Schöpfungs- und Erlösungsordnung von Gott vorherbestimmte und gesetzte Modell der Gemeinschaft von Frau und Mann ist⁵. „Ehe“ ist also eine vorgegebene Größe, „die den Konsens vor der Kirche voraussetzt ..., ein Band, ‚das von Gott selbst geknüpft wird‘ (KKK, Nr. 1640), eine unwiderrufliche Wirklichkeit, die die Treue der Eheleute zueinander und gegenüber der Treue Gottes verlangt, wie er es in seiner göttlichen Weisheit verfügt hat. Christus ist mit seiner mächtigen Beharrlichkeit in den Herzen der freien Menschen gegenwärtig“⁶.

Die Ehe wird in einem nächsten Schritt als *Geschenk* bezeichnet: „Der entscheidende Begriff, um das obengenannte Thema zu verstehen, ist das Wort *Geschenk*, das seinen Ursprung in Gott hat, dem Geber alles Guten (vgl. *Jak* 1,17). Es geht um ein Geschenk in der Kirche (‚Geschenk der Kirche‘) und durch sie, das heißt durch die Hauskirche.“⁷

Das Wort „Geschenk“ eint die beiden Dimensionen der Ehe, nämlich die freie gegenseitige An- und Hingabe der Brautleute (Konsens) und die Einwilligung in die von Gott *so* gewollte Ehe unter einen Begriff. „Die Eheleute können außerhalb dieser Wahrheit, die den Sinn ihrer Freiheit bereichert, weder glücklich werden, noch ihre Erfüllung finden. Die Eheleute schenken sich gegensei-

3 Die Familie, 4.

4 Die Familie, 5.

5 Als Quelle wird vor allem KKK, Nr. 1642 herangezogen, so daß sich in unserem Rahmen eine ausführliche Darstellung erübrigt.

6 Die Familie, 7.

7 Die Familie, 6.

tig in Christus, der ihnen entgegenght und ihnen die notwendige Kraft verleiht, um die Grenzen einer verwundeten, bedürftigen Freiheit zu überwinden, damit sie aufrichtig sagen können: ‚Ich (...) nehme dich (...) an als meine Frau (als meinen Mann) und verspreche, dir die Treue (...) solange ich lebe.‘“ Die Konsensformel hat zugleich paränetischen Charakter: „Diese Worte, welche die Brautleute einander sagen, während sie sich die Hand reichen, sind ausdrucksstark und müssen den Eheleuten wie eine Warnung vor den Gefahren eines Verrats an der Liebe erscheinen, den die Welt als Recht und sogar als Befreiung vorgibt. In einem solchen Fall würde ihr Wort aber bedeutungslos, ihre Handlung leer und unglücklich.“⁸

b. Geschenk und Verpflichtung

Ausgehend von einem personalen Ansatz führt das Dokument die beiden Dimensionen „Geschenk“ und „Verpflichtung“ in der Weise aus, daß mit Geschenk *cum granu salis* die Wesenselemente der Ehe bezeichnet werden. „Was Gott zu ‚einem Fleisch‘ verbunden hat, darf der Mensch weder seiner Willkür und Launen unterwerfen, noch darf er darüber eigenmächtig bestimmen. Die Ehe ist kein Konsens im Sinne eines Ergebnisses gegenseitigen menschlichen Einvernehmens, sondern eine Institution, die einen heiligen Ursprung hat: den Willen des Schöpfers. Sie ist kein großzügiges Geschenk der Parlamente, kein Ergebnis eines politischen Schachzugs der Gesetzgeber. Die souveräne Herrschaft liegt bei Gott; er kommt dem Menschen entgegen und macht ihm dieses Geschenk.“⁹

Zur *christologischen* Deutung heißt es im Dokument: „Die christliche Ehe steht in einer unmittelbaren Beziehung zum Bund Christi. In diesem Sinn ist der Konsens nicht nur ein Akt zwischen zwei Menschen, sondern eine ‚Dreierbeziehung‘ (der Ausdruck stammt von Carlo ROCHETTA), ein Ja, das im Ja Christi zur Kirche gesprochen wird. Der Konsens der Brautleute darf daher nicht von der Zugehörigkeit zu Christus getrennt werden. ‚Das *tradere seipsum* Christi an die Kirche bestimmt letztlich in seiner Tiefe das *tradere seipsum* der Brautleute‘.“¹⁰

In der Assoziation scheint beim „*tradere seipsum*“ natürlich jener eheliche Akt auf, den die Sprache der Bibel und der Kirche mit „ein Fleisch werden“ umschreibt. Die eheliche Sexualität wird positiv bewertet und als personales Geschehen bezeichnet, das eine besondere Festigkeit zwischen den Gatten ver-

⁸ Die Familie, 7.

⁹ Die Familie, 9.

¹⁰ Die Familie, 9; vgl. ROCHETTA, C., *Il sacramento della coppia*. Bologna 1996, 42.

leicht. Erneut wird die Anfrage an das lateinische Eheverständnis formuliert: „Prägt dieser Ausdruck in einer menschlichen, personalen, ganzheitlichen Sprache nicht das Leben im Sinne einer tiefen Verpflichtung? Auch nach dem Tod eines der beiden Gatten bleibt in gewisser Weise etwas von dieser Beziehung zurück. Wir wollen hier auch nicht im entferntesten das Recht des Witwers oder der Witwe in Frage stellen, wieder zu heiraten. Betrachtet man vor allem gewisse sehr bedeutende Gebete der byzantinischen Liturgie, so findet man darin keine besonderen Worte des Lobes, sondern eher der Erlaubnis, der Duldung.“¹¹

Unverkennbar ist also der Zusammenhang zwischen dem Geschenk der Möglichkeit zur Ganzhingabe und der Verpflichtung, diese Möglichkeit vorbehalten in der Ehe zu realisieren. Weil das Geschenk der Ehe von Gott selbst stammt - und in Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben wurde - ist seine Annahme ohne die Bereitschaft, die auch mit ihm verbundenen Verpflichtungen zu erfüllen, nicht möglich. „Die *Ganzhingabe* impliziert die *Pflicht zur Treue*. Sie ist eine konkrete Form der Hingabe, die verpflichtet und befreit.“¹²

In einem Zwischeneinschub wird dieser Grundplan Gottes noch einmal mit theologischen Argumenten verdeutlicht. Er gilt schon für die Naturehe (Begründung über AT), insbesondere aber für die Ehe zwischen Getauften (vgl. Eph 5, 25.31-32). Unter Berufung auf das Konzil von Trient (Sessio 24) wird betont, daß die Gnade, die die natürliche Liebe vervollkommnet, die Gatten heiligt und die unauflösliche Einheit festigt, von Christus durch sein Leiden für uns verdient worden ist¹³.

Dieser Grundplan der Unauflöslichkeit ist der Verfügung der Kirche entzogen: „Unglücklicherweise ist die Meinung verbreitet, der Papst und die Bischöfe könnten Änderungen in dieser Hinsicht einführen und zumindest in einigen Härtefällen den Weg zur Auflösung der Ehe freimachen, wenn sie nur einmal ihren Rigorismus überwinden. Dies liegt nicht in ihrer Macht. Diese Wahrheit muß deshalb mit aller Entschiedenheit und Liebe bekräftigt werden: *Non possumus!* Und man bräuchte nicht zu denken, die Schwierigkeiten eines Ehepaars, so außergewöhnlich sie auch sein mögen, seien von der göttlichen Weisheit nicht umfaßt.“¹⁴

Reale Schwierigkeiten im ehelichen Leben werden theologisch auf den Zustand der Sünde zurückgeführt. „Um die durch die Sünde geschlagenen Wunden zu

11 Die Familie, 13.

12 Die Familie, 18.

13 Vgl. Die Familie, 19f i. V. m. DH 1799.

14 Die Familie, 20.

heilen, brauchen Mann und Frau die Hilfe der Gnade, die Gott in seiner unendlichen Barmherzigkeit ihnen nie verweigert hat. Ohne diese Hilfe kann es dem Mann und der Frau nie gelingen, die Lebenseinheit zustande zu bringen, zu der Gott sie ‚am Anfang‘ geschaffen hat (KKK, Nr. 1608).¹⁵ Das Bestehen auf der Unauflöslichkeit dient also der „Wiederherstellung der Schöpfungsordnung“¹⁶. Ehe heißt also, in besonderer Weise in der Nachfolge Christi zu leben, sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen. Wenn Eheleute dies tun, dann werden sie den ursprünglichen „Sinn der Ehe“ erfassen und ihn mit Christi Hilfe leben können¹⁷.

c. Kinder als wertvolles Geschenk der Ehe

Das Wort vom Geschenk wird in einem dritten Schritt auf die in einer Ehe angestrebte Familiengründung bezogen und kann dann in seiner doppelten Dimension wiederum in die Kategorien Geschenk und Verpflichtung aufgeteilt werden. „Die Eltern *spenden* Leben und *dienen* dem Leben. Der angemessenste und erhabenste Ort für die Geburt eines neuen Lebens ist die Ehe. Sie ist der Ort, wo das Leben gewollt, geliebt, angenommen wird und wo sich ein Prozeß ganzheitlicher Erziehung abspielt.“¹⁸

Zur Erfüllung der Verpflichtung ist notwendig, daß der Geschlechtsakt auf Zeugung offen ist; er wird dadurch (erst) zum vollen personalen ehelichen Vollzug. „Die in der Empfängnisverhütung implizit gegebene objektive Unordnung widerspricht der Liebe (in gewisser Weise gelingt es ihr nicht einmal ganz die ‚Bedeutung der liebenden Vereinigung‘ zu bewahren). Nur gegenseitige und wahre Liebe, die ohne Vorbehalte die Ganzhingabe zum Ausdruck bringt, besitzt die Kraft ehelicher Liebe. Wenn sich das Ehepaar freiwillig und mit klarer Erkenntnis von einer anderen Denkweise bestimmen läßt und systematisch Empfängnisverhütung betreibt, bringt es dann letztlich nicht sogar ihre eheliche Vereinigung selbst in Gefahr?“¹⁹ „Gegen jede andere Auffassung gilt es zu bekräftigen, daß das Kind oder die Kinder, das ‚Gut der Nachkommenschaft‘ der Existenzgrund der Ehe ist.“²⁰

Eine Überhöhung erfährt das Bild der Familie, da es in Beziehung zur Trinität gesetzt wird: „Die eheliche Liebe muß hier analog zur trinitarischen Liebe be-

15 Die Familie, 21.

16 Vgl. KKK, Nr. 1615; Die Familie, 22.

17 Vgl. KKK, Nr. 1615; Die Familie, 22.

18 Die Familie, 22.

19 Die Familie, 24.

20 Die Familie, 26f.

trachtet werden. Die Familie, die nach dem Bild der Dreifaltigkeit wächst, das ‚Wir‘ der Familie, dessen Bild das ‚Wir‘ der Dreifaltigkeit ist, schließt das Kind ein, das aus einer ganzheitlichen und fruchtbaren Liebe hervorgeht.“²¹

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das „Ja“ zum Kind ein „Ja“ zur Kultur des Lebens und damit zu Gott, der der Schöpfer des Lebens ist, darstellt. Nur in einer „verkehrten“ Welt, die an einer zerstörerischen Kultur des Todes orientiert ist, findet das Kind keinen Platz. „Die Freude, die bei der Erwartung und Aufnahme des neugeborenen Kindes die Familien erfüllen müßte, verwandelt sich in einen grauen, oft unerwünschten Prozeß. Der Gesang der Engel und Hirten von Betlehem dringt offenbar nicht in die Familien und ihre Häuser, sondern verstummt vorher wirkungslos. Diese Haltung zeugt von einer menschlichen ‚Armseligkeit‘ und zeigt, wie tief die Menschheit verwundet ist.“²² Zur „Kultur des Todes“ wird aber auch der Wille zum Kind um jeden Preis gerechnet, „daß man das Geschenk des Kindes gleichsam als ‚Recht‘ auf ein Kind versteht. Man meint dieses Recht sogar unter Vollzug unerlaubter Akte einfordern zu können, die nicht die wahre Hingabe der personalen Vereinigung in der Ehe ausdrücken“²³.

Das Dokument stellt dann heraus, daß das Kind gerade in einer *christlichen* Kultur seinen eigenen Platz hat. Das Problem der Abtreibung wird umschrieben: „Nun schwebt es allerdings bereits im Mutterschoß in Lebensgefahr, wenn die Parlamente zu einem Ort werden, wo das ungerechteste Todesurteil ausgesprochen wird.“²⁴

Das Kind ist vom Augenblick der Zeugung an Subjekt und Person. Daher muß uneingeschränkt vom „Recht des Kindes“ gesprochen werden. Die Sorge um das Kind umfaßt alle Lebensbereiche. Es hat nicht nur Anspruch auf materielle Güter, sondern auch auf Geborgenheit und Erziehung im umfassenden Sinn. Die Spannung zwischen elterlicher Autorität und Recht des Kindes wird mit dem Begriff „Dienst“ gelöst. „Der Erziehende überwindet so das instinktive Bestreben, die eigene Persönlichkeit und die eigenen Erwartungen auf das Kind zu übertragen oder sie in ihm zu verwirklichen. Die Erziehung als solche

21 Die Familie, 26. Dieser Absatz kann m. E. nur in einer katechetischen Intention verstanden werden. Trüge er den Charakter einer Definition, käme diese in Konflikt zur dogmatischen Feststellung des Konzils von Konstantinopel, das den hl. Geist bewußt mit der sächlichen Form „*τὸ κύριον*“ bezeichnet hat, um die Analogie zur Familie nicht entstehen zu lassen (vgl. DH 150). Zu fragen ist auch, ob ein der „Entstehensprozeß“, nämlich die Entwicklung von Ehe zur Familie, *analog* zu einem Zustand (Trinität) gesetzt werden kann.

22 Die Familie, 30.

23 Die Familie, 30.

24 Die Familie, 34.

verlangt eine wirkliche Bemühung, die Kinder im Glauben zu erziehen (vgl. GS 48).“²⁵ „Die Kinder sind ein Geschenk Gottes (*Ps* 126, 3) und haben daher die Aufgabe, für ihre Eltern die Gestalt eines Geschenkes anzunehmen, Gottes Willen zu erfüllen und ihren Eltern zu vertrauen“²⁶.

Herausgestellt wird, daß Kinder eine Bereicherung der Partnerschaft und der Ehe sind, und einer Ehe zu einer neuen Stabilität verhelfen können. Oder umgekehrt: „Ist die Ehescheidung nicht ein erdrückender Beweis für das Leiden der Kinder angesichts fehlender ‚Zuneigung‘?“²⁷

d. Die Familie - Geschenk für die Gesellschaft

Der vierte Abschnitt stellt die Bedeutung der Familie für den Aufbau der Gesellschaft heraus und wendet sich dagegen, daß der Staat in den Bereich der Familie eindringt und ureigene Angelegenheiten der Familie übernehmen und regeln will. „Die Familie ist eine souveräne Gesellschaft und in ihrer *Identität* und in ihrer *sozialen Subjektivität* anerkannt. ... Die *Rechte der Familie*, die ganz eng mit den *Menschenrechten* verbunden sind, müssen ihr in ihrer Subjektivität zuerkannt werden“²⁸. Staat und Familie stehen in einem Subsidiaritätsverhältnis. Auch hier läßt sich die Doppeldeutung von „Geschenk“ und „Verpflichtung“ ablesen.

Vom Staat wird gefordert, daß er sich für die Rechte der Familien einsetzt, und daß die gesellschaftlichen, politischen, rechtlichen und ökonomischen Bedingungen dafür geschaffen werden, daß eine Familie als Familie leben kann. Als Gefahr wird auf Entwicklung von Ehescheidungen, unehelichen Geburten und dem Zustand der Gesellschaft verwiesen. Eindringlich wird gefordert, daß mehr Mittel für Entwicklungspolitik und Familienförderung eingesetzt werden; Mittel, die aus den Rüstungsetats abgezogen werden könnten und müßten²⁹.

e. Hoffnung der Menschheit

Mit einer positiven Stimmung und Botschaft klingt das Dokument aus: „Wir schauen trotz der konkreten Schwierigkeiten und Anfeindungen, die die Ehe

25 Die Familie, 40.

26 Die Familie, 37.

27 Die Familie, 35.

28 Die Familie, 43.

29 Vgl. Die Familie, 50f.

als Institution schwächen, mit festem Vertrauen in die Zukunft. „³⁰ Die Botschaft der Kirche über „Ehe und Familie“ soll verbreitet werden; sie ist ein Zeichen der Hoffnung, die in die „Dynamik der menschlichen Natur“ eingeschrieben ist und zum Charakterzug des Menschen gehört³¹.

„Der Dienst an den Kindern, die liebevolle Sorge um sie kann viele Ehepaare aus den Fangarmen der Selbstsucht befreien, die sie in einem ‚Egoismus zu Zweit‘ gefangen hält, und auch die Gesellschaft, die durch die Ablehnung von Werten eine Krise der Menschheit auslöst. Die Kinder als Frucht der Liebe evangelisieren und befreien jene, die im Zusammenwirken mit Gott die Urheber des Lebens sind. Die Erfüllung ihrer hauptsächlichsten Aufgabe widerspricht nicht der Fülle der ehelichen Liebe. Im Gegenteil, sie verleiht ihr erst ihre ganze Fülle. Das Ehepaar wird daher bei der Erfüllung ihrer Aufgabe von den Kindern davor bewahrt, sich nicht auf die Lösung ‚seiner eigenen Probleme‘ zu beschränken und darüber keine Zeit für die Probleme der Kinder mit ihren Rechten und Leiden zu finden.“³²

Die Zukunft der Welt sind die Kinder von heute: „Über so vielen Gesellschaften, denen *vor allen eine geistige Überalterung* droht (ohne mich hier in demographische Erwägungen in bezug auf den ‚wirtschaftlichen Winter‘ auszulassen) erstrahlt ein Licht aus der Höhe, und zwar durch das neue Leben, das von Gott kommt, wie auch der Herr, der Erlöser der Welt, ‚aus der Höhe‘ gekommen ist.“³³

2. ZUSAMMENFASSUNG

Das Dokument stellt eine weitere Zusammenschau der kirchlichen Lehre über die Ehe und Familie dar, wie sie vor allem in den Dokumenten Papst JOHANNES PAULS II. vorgelegt worden ist³⁴. In entscheidenden Passagen stützt es sich aber auch auf Aussagen zeitgenössischer Theologen³⁵. Insgesamt wird

30 Die Familie, 53.

31 Vgl. Die Familie, 55. Es ist nicht erkennbar, warum R. BULTMANN als „ein Philosoph“ und nicht als evangelischer Theologe bezeichnet wird (vgl. Anm. 79).

32 Die Familie, 59.

33 Die Familie, 60.

34 Neben den Konzilstexten und dem KKK werden vor allem zitiert: FC, *Gratissimam sane*, TMA, EV.

35 Hier finden u.a.: ROCHETTA, C., *Il sacramento della copia*. Bologna 1996; GIL HELLÍN, F., *El matrimonio: amor e institución*: DERS. *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. Pamplona 1980, und MIRALES, A., *Il matrimonio*. Mailand 1996, Erwähnung.

noch einmal begründet, warum „Nachkommenschaft“ untrennbar zum Verständnis und Bild der Ehe in der Lehre der Kirche gehören. Argumentativ wird diese Begründung mit dem Begriff „Geschenk“ geleistet, zu dem untrennbar die Kategorie der „Verpflichtung“ gehört. Angewandt wird diese Kategorie auch auf die Nachkommenschaft. Da Geschenk ein theologischer Begriff ist, mit dem das *Wesen* gekennzeichnet wird, folgt aus dem Grundsatz *agere sequitur esse*, die Verpflichtung der Eheleute zur Nachkommenschaft und damit zu einem empfängnisoffenen Verkehr.

Anders als im KKK wird nicht darauf hingewiesen, daß sowohl Enthaltbarkeit als auch „die auf Selbstbeobachtung und der Wahl von unfruchtbaren Perioden der Frau beruhenden Methoden der Empfängnisregelung“ den objektiven Kriterien der Moral entsprechen. Beim Vorliegen berechtigter Gründe „dürfen die Eheleute für Abstände zwischen den Geburten ihrer Kinder sorgen wollen“ (KKK, Nr. 2368). Hier wird explizit betont, daß die Eheleute den *Willen* haben können, in ihrer aktuellen geschlechtlichen Begegnung nicht die Zeugung von Nachkommenschaft anstreben zu wollen. Die Übernahme der Aussagen ist im Dokument also unvollständig. Der moralische Unterschied zwischen den „erlaubten Methoden“ und der verbotenen *Empfängnisverhütung* wird somit nicht so eindeutig gekennzeichnet wie in der breiten päpstlichen Lehrtradition.

Eine Ungenauigkeit, diesmal durch die Zitation des KKK, Nr. 1627 bedingt, findet sich im Satz: Der „Konsens, der die Brautleute aneinander bindet, wird dadurch vollzogen, daß die beiden ein Fleisch werden“. Zumindest im juristischen Sprachgebrauch muß daran festgehalten werden, daß durch das „Ein-Fleisch-Werden“ die *Ehe* vollzogen wird, die durch den Konsens zustande gekommen ist. Der Vollzug des Konsenses ist kanonistisch etwas anderes als der Vollzug der durch den Konsens zustande gekommenen Ehe (c. 1061 § 1 CIC).

Wenn es im Text um Ehefestigung durch Nachkommenschaft oder auch um die Notwendigkeit geht, eheliche Konflikte nicht auf Kosten der Kinder zu lösen, wünscht man als Seelsorger dem Dokument etwas mehr Nüchternheit und die grundsätzliche Anerkennung, daß die Gestaltung menschlicher Beziehungen aus einem sehr komplexen - manchmal für die einzelne Person nicht völlig durchschaubaren - Motivationsbündel erfolgt. Nach den Erfahrungen der kirchlichen Ehegerichte greifen diese Motivationsbündel auch schon bei der Partnerwahl, so daß nicht nur über den Willen zu einer Ehe, sondern auch über die Fähigkeit zur Ehe gehandelt werden müßte. Es scheint nicht so zu sein, daß nur eine „falsche Kultur“ Ursache dafür ist, daß Brautleute mit einer angeschlagenen Persönlichkeit zur Trauung kommen³⁶.

Der christologische Ansatz scheint im Dokument immer wieder auf. Er hat die Funktion, mit dem Wortfeld „Hingabe, Geschenk, Opfer“ die Eheleute zur

³⁶ Vgl. Die Familie, 14.

Nachahmung Christi aufzurufen, an dem sie durch das Sakrament der Ehe Anteil haben. Obgleich im Zusammenhang mit der Unauflöslichkeit der Ehe auf den Katechismus verwiesen wird, verändert das Dokument den Sinngehalt der Katechismusaussage. KKK, Nr. 1615 setzt folgenden christologischen Akzent: „Dieses nachdrückliche Bestehen auf der Unauflöslichkeit des Ehebandes hat Ratlosigkeit hervorgerufen und ist als eine unerfüllbare Forderung erschienen. Jesus hat jedoch den Gatten keine untragbare Last aufgebürdet, die noch drückender wäre als das Gesetz des Mose. Durch die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten anfänglichen Schöpfungsordnung gab er selbst die Kraft und die Gnade, die Ehe in der neuen Gesinnung des Reiches Gottes zu leben.“ Im Dokument heißt es dagegen: „In seiner Predigtätigkeit lehrte Jesus unmißverständlich den ursprünglichen Sinn der Vereinigung von Mann und Frau‘ (KKK, Nr. 1614). ‚Dieses nachdrückliche Bestehen auf der Unauflöslichkeit des Ehebandes (dient zur) Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten anfänglichen Schöpfungsordnung‘ (KKK, Nr. 1615).“³⁷

Der christologische Ansatz erhält also im Dokument eine paränetisch-katechetische Funktion. Gleiches ist in der Zitation aus dem Konzil von Trient zu beobachten, wo gerade die Apposition zu Christus, „*venerabilium sacramentorum institutor atque perfectior*“, ausgelassen wurde³⁸.

Das entschiedene Eintreten für das Recht des Kindes und die Forderung, dem Leben in Staat und Gesellschaft Raum zu geben, ist mit Nachdruck zu begrüßen. Das Dokument legt auf diesen Aspekt großen Wert. Da er aber unter ethetheologischen und eherechtlichen Aspekten keine Besonderheiten bietet, darf seine Würdigung in diesem Zusammenhang knapp bleiben.

37 Die Familie, 21f.

38 Vgl. Die Familie, 19f zu DH 1799.

DIE NEUORDNUNG DER RÖMISCHEN ROTA (1994) IM WISSENSCHAFTLICHEN SCHRIFTTUM EIN LITERATURBERICHT

von Stephan Haering

Am 18. April 1994 sind neue Normen für die Organisation und Verfahrensweise der Römischen Rota erlassen und unter dem Datum des 6. Juni 1994 amtlich im Gesetzblatt des Apostolischen Stuhles veröffentlicht worden; am 1. Oktober 1994 traten sie in Kraft¹. Ergänzende Rechtsakte waren die Approbation dieser Normen durch Papst JOHANNES PAUL II. „in forma specifica“ am 23. Februar 1995 und die Übertragung von Spezialfakultäten an den Dekan der Rota am 29. September desselben Jahres; sie wurden jeweils in Form von Reskripten „ex Audientia Sanctissimi“ durch Kardinalstaatssekretär Angelo SODANO in Kraft gesetzt².

Die neue Rota-Ordnung hat ein gewisses Echo bei der Kirchenrechtswissenschaft ausgelöst. Verschiedene Kanonisten haben sich mit der Neuordnung der Rota befaßt und Publikationen dazu vorgelegt. Etwa vier Jahre nach Erlaß der Normen kann die Phase der ersten Auseinandersetzung mit dieser Materie als abgeschlossen gelten. Der vorliegende Bericht bietet einen Überblick über die greifbaren Veröffentlichungen, die bislang zur Rota-Ordnung von 1994 erschienen sind, und will damit die künftige wissenschaftliche Beschäftigung mit Verfassung und Arbeitsweise dieses Apostolischen Gerichtes erleichtern.

1. BEITRÄGE IN ZEITSCHRIFTEN

Die ersten Aufsätze, in denen die Rota-Normen behandelt werden, erschienen 1995 in kanonistischen bzw. juristischen Fachzeitschriften.

¹ Romanae Rotae Tribunal: Normae: AAS 86 (1994) 508-540; auch abgedruckt: AfKR 163 (1994) 452-476.

² Eine amtliche Bekanntmachung erfolgte nur für die spezielle päpstliche Approbation der Rota-Normen: Secretaria Status, Rescriptum ex Audientia Sanctissimi quo Normae Rotaes in forma specifica approbantur: AAS 87 (1995) 366; das Reskript über die Spezialfakultäten des Dekans der Rota wurde nicht amtlich in den AAS publiziert, ist aber abgedruckt: Quaderni Studio Rotale 8 (Anm. 9), 85.

a) Juan Luis ACEBAL LUJÁN, Professor an der Päpstlichen Universität Salamanca, veröffentlichte einen 49 Seiten umfassenden Beitrag, der in erster Linie die spanischsprachige Fachwelt mit der Rota-Ordnung vertraut machte³. Drei Viertel dieser Publikation bestehen aus dem Text der Normen, die im lateinischen Original und in spanischer Übersetzung dargeboten sind; durch den Spaltendruck, der dabei verwendet wird, ist dem Leser der rasche Vergleich von Übersetzung und Originaltext möglich. Im kommentierenden Teil gibt ACEBAL zunächst einen kurzen Überblick über die früheren Rota-Normen von 1908 bzw. 1910, 1934, 1969 und 1982 und erläutert dann knapp die neue Ordnung. Dabei stellt er auch Vergleiche mit den älteren Regelungen an und bezieht relevante Bestimmungen des CIC und anderer Rechtsquellen ein. Abschließend drückt der Autor den Wunsch aus, daß bald auch für die bei der Apostolischen Nuntiatur in Spanien bestehende Rota aktualisierte Normen erlassen werden sollen. Dieser Beitrag wurde unter Beibehaltung der Originalpaginierung als Heft 47 der Reihe „Monografias de Derecho Canónico“ (Salamanca 1995) selbständig publiziert und liegt somit auch in einer handlichen Fassung vor.

b) Der Rota-Richter Antoni STANKIEWICZ publizierte einen Vortrag, den er anlässlich der Präsentation der neuen Normen am 4. Mai 1994 gehalten hat (siehe unten 2.)⁴. STANKIEWICZ befaßt sich mit dem „Ordo iudiciarius“, d.h. der Prozeßordnung der Rota-Normen (Art. 50-119), und gibt, im systematischen Aufbau seines Beitrags streng an der Kapitelgliederung der Normen orientiert, einen knappen Kommentar zu den Bestimmungen. Dabei konfrontiert er die neuen Normen sowohl mit der Prozeßordnung der Rota-Normen von 1934 (die bei den Neuordnungen von 1969 und 1982 nicht außer Kraft gesetzt wurde) als auch mit dem allgemeinen Prozeßrecht des CIC und CCEO.

c) Marco CANONICO, ein Rota-Advokat, stellte 1995 in einer in Mailand erscheinenden juristischen Zeitschrift die neuen Normen vor⁵. Der Ort, an dem dieser umfangreiche Aufsatz erschienen ist, macht deutlich, daß Fragen des aktuellen kanonischen Rechts bei italienischen Juristen nach wie vor weit größeres Interesse besitzen, als dies hierzulande der Fall ist.

CANONICO bietet einleitend knappe Hinweise zur Genese der Normen und ordnet sie in den größeren Rahmen der kirchlichen Rechtsordnung ein. In drei weiteren Abschnitten, die sachlich den drei Titeln der Rota-Ordnung entspre-

3 ACEBAL LUJÁN, J. L., Normas del Tribunal de la Rota Romana. Texto y comentario: REDC 52 (1995) 231-279.

4 STANKIEWICZ, A., Rilievi procedurali nel nuovo „Ordo iudiciarius“ della Rota romana: Ius Ecclesiae 7 (1995) 65-87.

5 CANONICO, M., Le nuove norme del Tribunale della Rota Romana a confronto con la disciplina anteriore: Il diritto di famiglia e delle persone 24 (1995) 800-842.

chen, referiert der Autor den Inhalt der Normen sehr detailliert und weist vor allem auf die Veränderungen gegenüber den früher geltenden Regelungen hin. Zum Abschluß seiner Analyse beurteilt CANONICO die neuen Normen als ein insgesamt gelungenes Gesetzeswerk, das sich freilich noch in der künftigen Rechtspraxis bewähren und seinen Wert erweisen müsse.

d) Der Verfasser des vorliegenden Berichts hat sich bei einem Vortrag im Rahmen der Tagung „De processibus matrimonialibus II“ am 29. November 1995 in Berlin-Wannsee mit den neuen Rota-Normen auseinandergesetzt; das Referat ist in dieser Zeitschrift veröffentlicht⁶. Der Beitrag besteht aus einem Überblick über die Rechtsquellen zur Organisation der Rota im 20. Jahrhundert, Ausführungen zu Genese und Rechtscharakter der Normen von 1994 und einer Untersuchung von Funktion, Struktur und Arbeitsweise des Gerichts gemäß diesen Normen. Er geht u.a. kritisch auf die Frage der rotalen Kompetenz (vgl. Normen Art. 52) und das Problem der Wiederaufnahme von Verfahren (vgl. Normen Art. 70) ein.

e) Piero Antonio BONNET, Ordinarius für kanonisches Recht an der Universität Teramo, publizierte einen Aufsatz zur Zuständigkeit der beiden Gerichte des Apostolischen Stuhls, d.h. der Rota und der Signatur⁷. Dieser Beitrag hat zwar nicht die neuen Rota-Normen zum Thema, berührt aber eine wichtige Bestimmung der Ordnung und wird deshalb in diesem Rahmen berücksichtigt.

BONNET befaßt sich in diesem Artikel auf etwa zwei Seiten (S. 14-16) mit der *avocatio* von Prozessen gemäß Art. 52 der Rota-Normen. Laut dieser Bestimmung kann der Dekan nach Anhörung der beiden ältesten Richter bereits in erster Instanz Prozesse an die Rota ziehen, für die sie gemäß der gemeinrechtlichen Kompetenzordnung (c. 1444 § 1 CIC) erst als Berufungsinstanz zuständig ist; eine solche Maßnahme muß durch besondere örtliche oder persönliche Umstände um des Heils der Seelen willen gerechtfertigt sein. BONNET betont den Ausnahmecharakter dieser Befugnis des Rota-Dekans, wünscht eine klare Abgrenzung zur Zuständigkeit der Apostolischen Signatur, die in der Regel als Organ des Apostolischen Stuhls in Sachen der Gerichtsverwaltung fungiert, und weist darauf hin, daß gegen eine *avocatio* des Dekans Beschwerde beim Papst oder bei der Zweiten Sektion der Signatur möglich sei.

⁶ HAERING, St., Die neue Ordnung der Römischen Rota aus dem Jahr 1994. Anmerkungen zu ausgewählten Aspekten: DPM 2 (1995) 89-116; vgl. DERS., Rota, Romana R., Sacra Romana R.: LThK³ VIII (1999), im Druck.

⁷ BONNET, P. A., La competenza del Tribunale della Rota romana e del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica: Ius Ecclesiae 7 (1995) 3-37.

2. QUADERNI STUDIO ROTALE VIII

Die achte Ausgabe des römischen Publikationsorgans „Quaderni Studio Rotale“⁸, erschienen im Jahr 1996, ist ausschließlich den neuen Normen der Rota gewidmet⁹. Das rund 250 Seiten umfassende Heft besteht nur zu einem Fünftel aus inhaltlichen Beiträgen; den Löwenanteil des Umfangs machen Abdrucke von Rechtsquellen aus. Bei den vier Artikeln handelt es sich um Vorträge, die anlässlich der Präsentation der neuen Ordnung bei einem Studientag am 4. Mai 1994 in Rom gehalten worden sind (S. 5). Sie stammen von drei langjährigen und profilierten Rota-Richtern sowie vom Sekretär der Apostolischen Signatur¹⁰.

a) Mario F. POMPEDDA, Dekan der Rota, gibt in seinem kurzen einleitenden Beitrag eine knappe Einführung in Genese und Funktion der Rota-Normen („Nuove Norme: tradizione e rinnovamento“, S. 7-11).

b) José M. SERRANO RUIZ geht in seinem Beitrag („Attuazione dei principi ispiratori del Codice di Diritto Canonico nelle nuove Norme Rotali“, S. 13-30) aus von den Prinzipien der CIC-Reform, die 1967 von der Bischofssynode approbiert worden sind, sowie von den leitenden Grundsätzen des CCEO und den Grundfunktionen der Kurie gemäß der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus*. Auf diesem Hintergrund behandelt SERRANO die beiden ersten Titel der Normen über die Gerichtsverfassung und das Gerichtspersonal (Art. 1-49) und stellt zunächst vor allem die Aspekte der Kollegialität in der Verfassung der Rota, der stellvertretenden Funktion („vicarialità“) des Gerichtes als eines Organs des Apostolischen Stuhles und der Subsidiarität in der gerichtlichen Arbeit heraus. Nach Auffassung des Berichterstatters wird hier manches allzu überhöht gesehen - eine Gefahr, der mancher in festlichem Rahmen Vortragende erliegt. Dann geht SERRANO auf die Aufgaben der verschiedenen Gerichtspersonen ein und stellt in einem weiteren Schritt die Vorzüge der neuen Normen im Vergleich mit den früheren Bestimmungen für die Rota heraus. Ob die nachgeordneten Gerichte in der Tätigkeit der Rota stets eine „diaconia pauperum et iuvenum“ - eine Formulierung, die SERRANO im Hinblick auf diese gebraucht (S. 26) - sehen, will der Berichterstatter nicht beurteilen.

c) Der folgende Beitrag von Antoni STANKIEWICZ („Rilievi procedurali nel nuovo ‚Ordo iudiciarius‘ della Rota Romana“, S. 31-49) geht auf den Titel III

8 Das Organ erschien erstmals 1987; die Hefte werden in loser Folge publiziert.

9 Quaderni Studio Rotale 8 (1996). Roma: Libreria Leonina 1996, 253 Seiten.

10 Vgl. auch den Bericht über diesen Studientag: L'Osservatore Romano v. 7.5.1994, 4 („Le nuove norme rotali: Una pietra miliare nel cammino plurisecolare del Tribunale della Sede Apostolica“).

(ohne Kapitel IX) der Normen (Art. 50-119) ein. Er ist identisch mit dem bereits oben besprochenen, 1995 veröffentlichten Artikel¹¹.

d) Erzbischof Zenon GROCHOLEWSKI, damals Sekretär des Obersten Gerichts der Apostolischen Signatur, sprach das Schlußwort zu dem Studientag und stellte zusammenfassend die besondere Funktion der Rota in der Kirche heraus („Il ruolo specifico della Rota Romana nel Corpo Mistico della Chiesa“, S. 51-53).

Folgende Abdrucke von Rechtsquellen schließen sich an: *Normae Romanae Rotae Tribunalis* (1994) (S. 55-81); *Rescr. ex Audientia Sanctissimi* (1995) de approbatione (!) facta in forma specifica (S. 83); *Rescr. ex Audientia Sanctissimi* (1995) de facultatibus extraordinariis Rotae Romanae Decani (S. 85); *Lex Propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae* (1908) (S. 87-103); *Regulae servandae apud Sacrae Romanae Rotae Tribunal* (1910) (S. 105-168); *Normae Sacrae Romanae Rotae Tribunalis* (1934) (S. 169-210); *Nuove Norme del Tribunale della Sacra Romana Rota* (1969; mit Anhang zu den außerordentlichen Fakultäten des Dekans) (S. 211-228); *Normae S. Romanae Rotae Tribunalis* (1982; mit Anhängen: Dekret über das Studio Rotale; außerordentliche Fakultäten des Dekans) (S. 229-251).

Das Heft eröffnet einen Blick auf die Einschätzung der neuen Rota-Ordnung durch deren mutmaßliche Autoren. Sein Wert besteht nicht zuletzt in der zusammenfassenden Dokumentation von Rechtsquellen zur Rota, die anderweitig (AAS, OCHOA u.a.) zwar zum größten Teil bereits publiziert, aber nur verstreut aufzufinden sind.

3. STUDI GIURIDICI XLII

In der Reihe „Studi Giuridici“ erschien im Jahr 1997 ein Sammelband, der zum großen Teil aus einer Vortragsreihe hervorgegangen ist, die 1995 von der Erzbruderschaft der Römischen Kurie organisiert worden ist. Das Buch befaßt sich ausschließlich mit den Normen für die Rota und enthält 13 Beiträge¹².

a) Den Auftakt macht auch hier - wie schon in dem einschlägigen Heft der *Quaderni Studio Rotale* - der Rota-Dekan Mario F. POMPEDDA. Bei seinem Beitrag („Il tribunale della Rota Romana“, S. 7-22) handelt es sich um den Einleitungsvortrag der jährlichen Tagung der Erzbruderschaft der Römischen

¹¹ Siehe oben 1 b (Es fehlt lediglich Fußnote 4 des früheren Artikels, so daß sich bei den Anmerkungen die entsprechenden Verschiebungen ergeben).

¹² Le „normae“ del Tribunale della Rota Romana. A cura di Piero Antonio BONNET e Carlo GULLO. (Studi Giuridici XLII) Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1997. 309 Seiten.

Kurie, die 1995 die neuen Normen der Rota zum Thema hatte; der Vortrag wurde am 12. Januar 1995 in Rom gehalten. POMPEDDA geht kurz auf die Bezeichnung der Rota ein und stellt danach besonders deren Charakter als eines *Apostolischen* Gerichtes heraus.

Aufschlußreich sind POMPEDDAS Ausführungen zur *avocatio* von Prozessen an die Rota durch deren Dekan gemäß Art. 52 der neuen Normen (S. 14f), ein Thema, mit dem sich auch einige andere der hier vorgestellten Publikationen etwas näher befaßt haben¹³. POMPEDDA legt dar, daß bereits Papst PIUS XII. am 11. April 1957 (in einer bisher nicht veröffentlichten, hier aber von POMPEDDA in den Kernaussagen zitierten Entscheidung) dem damaligen Rota-Dekan Andrea JULLIEN die Befugnis zugestanden habe, Verfahren in erster Instanz an die Rota zu ziehen, die wegen besonderer Umstände nach dem Urteil des Dekans hier leichter behandelt werden können als bei dem in ordentlicher Weise zuständigen Gericht. Diese Befugnis sei von den folgenden Päpsten bestätigt worden. Allerdings übergeht POMPEDDA die Tatsache, daß nach den entsprechenden jüngeren päpstlichen Erlassen von 1963 und 1981 die *avocatio* nur zulässig war, wenn die Rota mit dem betreffenden Prozeß bereits durch ein mit dem Hauptverfahren zusammenhängendes Zwischenverfahren indirekt befaßt war¹⁴. Zur Erläuterung der Berechtigung der *avocatio* legt POMPEDDA zwei konkrete Beispiele von Verfahren dar, deren erstinstanzliche Behandlung durch die Rota in der Tat der *salus animarum* diene.

Kanonistisch sind ferner die Bemerkungen zur Derogation des CIC durch die Rota-Normen von großer Bedeutung, die aufgrund der Approbation „in forma specifica“ durch den Papst eintritt (S. 18-20). POMPEDDA weist darauf hin, daß Art. 58 § 2 der Normen c. 1682 § 2 CIC derogiere. Gemäß c. 1682 § 2 CIC kann bei erstinstanzlich für nichtig erklärten Ehen das Berufungsgericht unter Würdigung der Stellungnahme des Bandverteidigers und gegebenenfalls der Parteien entweder das Urteil der ersten Instanz unmittelbar durch Dekret bestätigen oder die Sache zur Behandlung im ordentlichen Verfahren annehmen. Art. 58 § 2 der Normen eröffnet der Rota als Berufungsgericht bei Vorliegen eines affirmativen erstinstanzlichen Urteils drei Möglichkeiten des Vorgehens, nämlich entweder (1) die Bestätigung dieses Urteils durch Dekret oder (2) die Fällung eines negativen Urteils, wobei die Gründe, die der Nichtigkeit entgegenstehen, aufzuführen sind, oder (3) die Zurückweisung des Verfahrens (an das erstinstanzliche Gericht) zur ergänzenden Beweiserhebung und anschließender Urteilsfällung durch die Rota; bei den Varianten 2 und 3 handelt es sich

13 Vgl. bes. 1 d und e, 3 j.

14 Vgl. Facoltà straordinaria di S. E. il Decano della Sacra Romana Rota v. 5.7.1963, Nr. 4; Facoltà straordinaria di S. E. il Decano della Sacra Romana Rota v. 26.7.1981, Nr. 4; zuletzt abgedr.: Quaderni Studio Rotale 8 (Anm. 9), 228 bzw. 251.

um eine Behandlung der Sache auf dem ordentlichen Verfahrensweg. Wenn Art. 58 § 2 der Normen als eine Bestimmung anzusehen ist, die c. 1682 § 2 CIC derogiert, dann kann die Variante 3 nur so verstanden werden, daß die ergänzende Beweiserhebung durch das erstinstanzliche Gericht durchzuführen ist, auch wenn der Wortlaut von Art. 58 § 2 dies nicht ausdrücklich sagt. Denn auch c. 1682 § 2 CIC schließt nicht aus, daß ein Berufungsgericht im ordentlichen Verfahren zusätzlich Beweis erhebt bzw. die Parteien zur Vorlage weiterer Beweise auffordert oder einen neuen Klagegrund einführt bzw. dessen Einführung zuläßt. Ein (nicht-rotales) Berufungsgericht hat aber solche Maßnahmen selbst durchzuführen und kann sich allenfalls auf dem Weg der Rechtshilfe der Dienste des erstinstanzlichen Gerichts bei der ergänzenden Beweiserhebung bedienen. Wenn nun Art. 58 § 2 der Normen nicht nur als Ausfaltung von c. 1682 § 2 CIC anzusehen ist, sondern nach den Ausführungen des Rota-Dekans als Derogation der kodikarischen Norm, dann bleibt nach Auffassung des Berichterstatters nur die vorgeschlagene Interpretation. Die Autoren der Normen hätten sich hier klarer ausdrücken können, denn dem Wortlaut von Art. 58 § 2 ist die Derogation von c. 1682 § 2 CIC nicht zu entnehmen.

POMPEDDA geht im Zusammenhang der Derogation von Bestimmungen des CIC auch auf Art. 70 der Normen ein, in dem festgelegt wird, daß ein bei der Rota anhängiges, aber durch Erlöschen, Verzicht oder Abbruch beendetes Verfahren nur bei der Rota wiederaufgenommen werden kann. Durch authentische Interpretation *per modum legis* war am 17. Mai 1986, allerdings ohne Bezugnahme auf konkrete Normen des CIC, allgemein klargestellt worden, daß eine Verfahrenswiederaufnahme bei jedem zum Zeitpunkt der Wiederaufnahme kompetenten Gericht möglich sei¹⁵. Nach Auffassung des Berichterstatters, die schon früher zum Ausdruck gebracht worden ist, handelt es sich jedoch bei Art. 70 nicht um eine erst mit Inkrafttreten der neuen Normen wirksame Derogation allgemeinen Rechtes, weil durch c. 1402 CIC ein Vorbehalt zugunsten der Spezialnormen für die Gerichte des Apostolischen Stuhls statuiert ist und eine Art. 70 der jetzigen Normen entsprechende Bestimmung schon in der vorausgehenden Rota-Ordnung enthalten war¹⁶. POMPEDDA stellt in seinen Ausführungen die Gründe für die Regelung des Art. 70 dar, nämlich die besondere Qualifikation der Rota und deren Rang als Organ des Apostolischen Stuhles (S. 20). Hier bestätigt sich die Vermutung, daß es für das Prestige der Rota oder gar des Apostolischen Stuhles insgesamt als abträglich angesehen

¹⁵ AAS 78 (1986) 1324; dt. bei KALDE, F., *Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici I* (1984-1994). (*Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum* 1) Metten 2¹⁹⁹⁶, 17.

¹⁶ Vgl. HAERING, *Die neue Ordnung der Römischen Rota* (Anm. 6), 113.

wird, wenn solche Prozesse von nachgeordneten Instanzen entschieden würden¹⁷.

Schließlich befaßt sich POMPEDDA in diesem Abschnitt seines Vortrags mit Art. 89 § 3 und Art. 91 der Normen und stellt sie in Beziehung zu c. 1609 § 4 CIC (S. 20). Die genannten Artikel legen fest, daß die schriftlichen Voten der Richter nach Ausarbeitung des Urteils zehn Jahre verschlossen im Archiv des Dekans aufbewahrt und danach verbrannt werden müssen (Art. 89 § 3) und daß ein Richter anläßlich der Diskussion vor der Urteilsfällung von seinem ursprünglichen Votum abweichen kann; die Gründe dafür sind auf dem schriftlichen Votum zu vermerken (Art. 91). C. 1609 § 4 Satz 2 CIC eröffnet einem Richter, der bei der Urteilsfällung unterliegt, die Möglichkeit, sein Votum im Fall der Berufung dem Obergericht zuzuleiten. POMPEDDA ist der Meinung, daß es angesichts c. 1609 § 4 CIC statthaft sei, das abweichende Votum des unterlegenen Richters der Oberinstanz (1) mit oder (2) ohne Namensnennung zuzuleiten oder (3) dessen Argumente in der Urteilsausfertigung zu behandeln und sie den für das Urteil ausschlaggebenden Gesichtspunkten gegenüberzustellen. Ohne die Zulässigkeit der dritten Möglichkeit zu bestreiten, muß man POMPEDDA entgegenhalten, daß hier kein Bezug zu c. 1609 § 4 CIC besteht. Abschließend stellt der Rota-Dekan fest, daß Art. 89 § 3 der Normen mit c. 1609 § 4 CIC vereinbar sein. Hier handelt es sich also gerade um keine Dero-gation einer kodikarischen Bestimmung.

Den Schluß des Vortrags bildet eine zusammenfassende Definition der Rota, die auf den relevanten Bestimmungen des CIC, der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* und der neuen Rota-Ordnung basiert.

b) Der Beitrag Stefan KILLERMANNs, eines Beamten der Rota, bietet in 22 Punkten einen Überblick zu den bisherigen Ordnungen der Rota („La legislazione propria della Rota Romana prima delle norme vigenti“, S. 23-45). Von der hochmittelalterlichen päpstlichen Ordnung für das *Auditorium Sacri Palatii* bis zu der Rota-Ordnung von 1982, der unmittelbaren Vorgängerin der jetzt geltenden Normen, wird der Leser auf 23 Seiten mit den historischen Rechtsquellen zur Römischen Rota summarisch vertraut gemacht.

c) Joaquín LLOBELL, Ordinarius für kanonisches Prozeßrecht am Päpstlichen Athenäum vom Heiligen Kreuz in Rom, stellt in seinem Beitrag die Normen der Rota in Beziehung zu anderen Bestimmungen des geltenden Rechts („Le norme della Rota Romana in rapporto alla vigente legislazione canonica: la ‚matrimonializzazione‘ del processo; la tutela dell'ecosistema processuale‘; il principio di legalità nell'esercizio della potestà legislativa“, S. 47-92). LLOBELL geht u.a. auf die starke Ausrichtung der kirchlichen Rechtsprechung auf Ehesachen und auf die Leitfunktion der rotalen Spruchpraxis in der kirchli-

¹⁷ Vgl. ebd., 114.

chen Rechtspflege ein (S. 51-55 bzw. 65-71). Recht ausführlich erörtert der Verfasser das Problem der Normsetzungskompetenz von Dikasterien der Römischen Kurie, einen Fragenkomplex also, der keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Rota-Ordnung besitzt; derartige Ausführungen erwartet man kaum an diesem Ort (S. 76-85). Der letzte Abschnitt des Beitrags befaßt sich mit der Rechtsnatur der früheren Rota-Ordnungen und der Approbation der neuen Normen (S. 86-92).

d) Vincenzo FAGIOLO, vor Jahrzehnten Rota-Richter, später u.a. Präsident der/ des PCI, heute Kardinal und zuletzt Präsident der Disziplinarkommission der Römischen Kurie, befaßt sich mit dem Amt des Dekans der Rota („La figura e i poteri del Decano della Rota Romana“, S. 93-102). Zunächst geht FAGIOLO der Figur des Dekans in den historischen Rechtsquellen nach (S. 93-99) und referiert dann in Kürze die relevanten Bestimmungen des geltenden Rechts, d.h. der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* und des *Regolamento generale* für die Kurie; die neue Ordnung der Rota wird nur am Rande berührt. Der Beitrag kann als einführende Lektüre für eine vertieftere Beschäftigung mit dem Amt des Rota-Dekans von Nutzen sein.

e) Das Richterkollegium der Rota ist Gegenstand des Beitrags von Luigi DE LUCA, Emeritus der römischen Universität „La Sapienza“ („La figura del Collegio dei Prelati Uditori ed i rapporti con il Decano“, S. 103-112). Unter Einbeziehung historischer Aspekte beschreibt der Autor die Stellung des Kollegiums der Rota-Auditoren und der Funktion des Dekans als „*primus inter pares*“.

f) Rota-Richter José Maria SERRANO RUIZ legt ausführlich die Stellung der wichtigen Gerichtspersonen gemäß den neuen Normen dar („*Persone e uffici maggiori nel Tribunale: i Prelati Uditori, il Promotore di Giustizia, il Difensore del vincolo*“, S. 113-138). Hauptsächlich geht der Autor auf die Qualifikationen und Aufgaben der Richter ein, berücksichtigt am Schluß aber auch kurz die Ämter des *Promotor iustitiae* und des *Defensor vinculi*.

g) Sandro GHERRO, Professor an der Universität Padua, befaßt sich mit dem Rota-Anwalt („*Qualche considerazione sull'avvocato rotale*“, S. 139-149). Der kurze Beitrag setzt die knappen Bestimmungen der Rota-Normen über den Anwalt in Beziehung zu relevanten Bestimmungen des CIC, bietet aber vor allem allgemeine Reflexionen über die Aufgaben eines Anwalts in kanonischen Prozeß.

h) Der folgende Beitrag wird wiederum von einem Richter der Rota beige-steuert. Raffaello FUNGHINIS Thema ist die Zuständigkeit der Rota („*La competenza della Rota Romana*“, S. 151-164). Nach einleitenden Bemerkungen zum Begriff der gerichtlichen Kompetenz und zum Zuständigkeitsbereich der Rota im Verlauf ihrer Geschichte wird von FUNGHINI anhand der einschlägigen

Quellen (CIC, CA *Pastor bonus*, CCEO, neue Rota-Normen) die gegenwärtige Kompetenz der Rota als Gericht erster Instanz und als Berufungsgericht beschrieben.

i) Die Rota-Advokaten Carlo GULLO und Roberto PALOMBI behandeln in einem gemeinsamen Beitrag den Großteil der Verfahrensordnung der Rota, also der Bestimmungen des Titels III der neuen Normen (Art. 50-119) („La procedura presso il Tribunale della Rota Romana“, S. 165-212). Ausgenommen sind Art. 52 über die „*avocatio*“, Art. 53 zum Prokurator und Advokaten, Art. 63 bis 70 über die Unterbrechung des Prozeßlaufs durch Suspension, Erlöschen und Verzicht, Art. 75 bis 78 über Zwischenfragen und vorgerichtliche Fragen sowie Art. 102 bis 109 über Berufungen, worüber MAURO, GHERRO, BERLINGÒ, VILLEGIANTE und STANKIEWICZ in eigenen Beiträgen dieses Sammelbandes handeln¹⁸. Vermutlich wurde GULLO und PALOMBI die Aufgabe gestellt, inhaltlich jene Normen zu bearbeiten, zu denen keine Vorträge im Rahmen der erwähnten Reihe gehalten worden sind. Dafür spricht auch die abweichende Anlage ihres Beitrags, in dem fortlaufend die einzelnen Artikel kommentiert werden. Die Autoren weisen dabei häufig auf die Veränderungen gegenüber den früheren Normen hin. Gelegentlich erlaubt der Kommentar einen Blick auf die an der Rota herrschende Praxis, wie ihn nur „Insider“ eröffnen können (S. 204-209).

j) Der Beitrag von Tommaso MAURO, Professor emeritus der Universität „Tor Vergata“ in Rom, behandelt speziell die in diesem Bericht schon mehrfach berührte außerordentliche *avocatio* eines Verfahrens an die Rota („L'*avocatio causae*“, S. 213-222). MAURO stellt sein Thema zunächst in den größeren Zusammenhang der Eigenberechtigung der bischöflichen Gewalt gegenüber der Vollmacht des Apostolischen Stuhles und legt die Auswirkungen dieses ekklesiologischen und kanonistischen Prinzips im Prozeßrecht dar. Es folgt ein Gang durch die Rechtsquellen zur Ordnung der Rota im 20. Jahrhundert, den CIC/1917, den CIC/1983 und die Apostolische Konstitution *Pastor bonus* unter dem Aspekt der (päpstlichen) *avocatio* von Verfahren an das Gericht und des Rechts der Gläubigen, sich mit ihren Angelegenheiten direkt an den Apostolischen Stuhl zu wenden; die Normen von 1934 werden dabei nicht erwähnt. Interessant ist der Hinweis auf ein Schreiben vom 11. Oktober 1925 an den Dekan der Rota, durch das Papst PIUS XI. diesem „*fino a nuovo avviso*“ die Kompetenz zur *avocatio* von Verfahren übertrug, mit denen die Rota bereits indirekt durch einen Zwischenstreit befaßt war. Dieser Regelung entsprechen die späteren außerordentlichen Fakultäten des Rota-Dekans (1963, 1981). Auf die Frage, ob die Rota-Normen von 1934 eventuell als „*nuovo avviso*“ zu betrachten gewesen wären und, da sie keine Bestimmung zur *avocatio* enthiel-

18 Vgl. 3 j, g, k, l, m.

ten, eine Abschaffung dieser Kompetenz des Dekans gebracht hätten, geht MAURO nicht ein. Der einschlägige Erlaß PIUS' XII. von 1957, den POMPEDDA im selben Band zitiert¹⁹, ist ihm offensichtlich unbekannt. Dagegen erwähnt der Autor im Zusammenhang seiner abschließenden Ausführungen zu Art. 52 der neuen Normen einen entsprechenden päpstlichen Erlaß aus dem Jahr 1952, ohne diesen näher zu belegen; es handelt sich wohl um das Dekret Papst PIUS' XII. vom 11. Oktober 1952, das bei OCHOA im Druck vorliegt²⁰.

MAURO ist zuzustimmen, wenn er am Schluß seines Beitrags feststellt, daß noch viel zu diesem Thema zu sagen wäre.

k) Salvatore BERLINGÒ, Ordinarius an der Universität Messina, befaßt sich mit der Verfahrensunterbrechung und -wiederaufnahme bei der Rota, also den Gegenständen, die von Art. 63 bis 70 der neuen Normen geregelt werden („La perenzione, deserzione e rinuncia delle cause in Rota e la loro riassunzione. Un'applicazione al processo dell' 'economia' canonica?“, S. 223-240). Die besondere Aufmerksamkeit des Autors gilt Art. 70, nach dem ein Verfahren, das einmal bei der Rota anhängig war, nur an diesem Gericht wiederaufgenommen werden kann. Dieses Thema hat auch Rota-Dekan POMPEDDA in seinem Beitrag im selben Band angesprochen²¹.

l) Sebastiano VILLEGGIANTE ist Professor an der Päpstlichen Universität „St. Thomas“ in Rom (Angelicum) und Rota-Advokat. Sein kurzer Beitrag behandelt kritisch den Umgang mit Zwischenfragen an der Rota („Le questioni incidentali presso il Tribunale della Rota Romana“, S. 241-247).

m) Der letzte Artikel des Bandes stammt aus der Feder von Rota-Auditor Antoni STANKIEWICZ und thematisiert die Anfechtung von Rota-Entscheidungen („Le impugnazioni delle decisioni rotali“, S. 249-269). STANKIEWICZ macht darauf aufmerksam, daß die Rota-Ordnung nicht nur im Kapitel „De appellationibus“ (Art. 102-109) von der Möglichkeit, gerichtliche Entscheidungen anzufechten, handelt, sondern relevante Bestimmungen sich über die ganze Ordnung verstreut finden. Der Beitrag bietet, unter Einbeziehung historischer Aspekte, eine klare synthetische Darstellung des Themas.

Das Buch wird abgeschlossen durch Abdrucke der neuen Normen von 1994 (S. 271-294) und des Reskripts des Staatssekretariats vom 23. Februar 1995 (S. 295). Außerdem enthält es einen Sachindex (S. 297-305) und einen Namensindex der zitierten Autoren (S. 307-309).

19 Vgl. oben 3 a.

20 OCHOA, X., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. II. Roma 1969, 3092 (n. 2309).

21 Vgl. oben 3 a.

Der Sammelband behandelt vollständig die einzelnen Abschnitte der neuen Normen. Insofern ist er die bislang einzige Publikation, die sich umfassend mit der Rota-Ordnung auseinandersetzt. Die einzelnen Beiträge des Werks sind jedoch von unterschiedlichem Gewicht. Neben gründlichen Studien stehen vergleichsweise oberflächliche Beiträge. Manche Autoren gelangen kaum über das Referieren des Inhalts der Normen hinaus. Die Herausgeber haben offensichtlich darauf verzichtet, ordnend einzugreifen und ein einigermaßen einheitliches Niveau herzustellen. Vielleicht ließ die Prominenz mancher Mitarbeiter sie davon Abstand nehmen?

Ärgerlich ist die nachlässige Redaktion des Bandes. Die im Inhaltsverzeichnis (S. 5f) angegebenen Titel der Beiträge stimmen häufig nicht exakt mit deren Überschriften überein; das ist bei den Artikeln von FAGIOLO, SERRANO RUIZ, FUNGHINI und BERLINGÒ der Fall. Gleiches gilt für das Autorenregister: S. 6 heißt es „Indice degli Autori“, S. 307 dann „Indice dei nomi“. Die Seitenverweise auf den Abdruck der Normen und den Autorenindex im Inhaltsverzeichnis sind nicht korrekt (S. 6).

4. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Die Zahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die anlässlich des Erlasses der Rota-Normen von 1994 vorgelegt worden sind, macht deutlich, daß diese Novellierung von der Fachwelt als relativ wichtiger Vorgang eingeschätzt wurde. Eine ansehnliche Schar von Kanonisten, die zu einem guten Teil selbst an der Rota tätig sind oder zum Umfeld dieses Gerichts gerechnet werden können, hat sich literarisch vor allem mit den Normen selbst, aber auch mit angrenzenden Aspekten befaßt. Ein Standardkommentar zur Rota-Ordnung liegt freilich bisher nicht vor. Vielleicht ist es dafür auch noch zu früh. Erst nach einer gewissen Phase des praktischen Umgangs mit der Ordnung dürfte die Zeit dafür reif sein. Jedenfalls erscheint es wünschenswert, daß sich künftig ein kompetenter Fachmann dieser Aufgabe unterzieht.

Die in diesem Bericht vorgestellten Beiträge wurden parallel bereits 1994/95 erarbeitet; die Autoren konnten nur zum geringen Teil von den Arbeiten anderer Verfasser Notiz nehmen und sich kritisch mit deren Überlegungen auseinandersetzen. Das gilt auch für die Beiträge des zuletzt besprochenen Sammelbandes, der erst 1997 erschienen ist. Leider wurde die aufgrund der verzögerten Publikation gegebene Möglichkeit nicht genutzt, die bereits 1995 vorgelegte Literatur einzuarbeiten und zu beleuchten.

DIE ANSPRACHE PAPST JOHANNES PAULS II. VOM 17. JANUAR 1998 VOR DER RÖMISCHEN ROTA

von Heribert Heinemann

Daß die Ansprachen des Papstes anläßlich der Eröffnung eines neuen Gerichtsjahres vor der Römischen Rota für die Rechtsprechung von Bedeutung sind, muß nicht noch einmal eigens herausgestellt werden. Der *Osservatore Romano* hat in seiner deutschen Ausgabe¹ dieser Ansprache den Übertitel „Erkenntnisse der Humanwissenschaften im Licht der Offenbarung, der Tradition und des Lehramtes bewerten“ gegeben. Damit ist ein wichtiger Gesichtspunkt der Papstansprache, die bekannterweise eine Erwiderung auf die Grußadresse des Dekans der Römischen Rota darstellt², in der Überschrift benannt worden. Aber es handelt sich um einen Teilaspekt aus der Reihe anderer Ausführungen des Papstes zu kanonistischen Problemen.

Es muß eigentlich nicht jedesmal bei Überlegungen zur Papstansprache vor der Römischen Rota gesagt werden, daß der Heilige Vater immer wieder und ausdrücklich den Mitarbeitern des Gerichtshofes dankt für „eine wertvolle Tätigkeit, die nicht ohne Opfer von den Menschen geleistet wird, die ... ständig darum bemüht sind, die Arbeitsweise des Gerichtes den pastoralen Notwendigkeiten unserer Zeit anzupassen“³. Der Papst betont ausdrücklich, daß die Ernennung des Dekans der Römischen Rota Mario Francesco POMPEDDA zum Erzbischof nicht nur Ausdruck der Wertschätzung gegenüber der Person des Dekans ist, sondern auch „eine Würdigung der Tätigkeit des jahrhundertalten Gerichtshofes der Rota Romana“.

Papst JOHANNES PAUL II. geht zunächst darauf ein, nach Sinn des Rechtes und der richterlichen Gewalt in der Kirche zu fragen, die er eingebunden sieht im Geheimnis der einzigen Wirklichkeit, die die sichtbare Gesellschaft und der mystische Leib in der „*Communio*“ bilden. Er verweist auf Art. 8 der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*. In dieser Wirklichkeit, die der Papst weiter erläutert, vollzieht sich der Dienst am Recht der kirchlichen Richter, der „als echter ‚sacerdos iuris‘ das ‚officium caritatis et unitatis‘“ ausübt.

1 *Osservatore Romano*, deutsche Ausgabe 28 (1998) Nr. 7, S. 12.

2 *Indirizzo di omaggio al Santo Padre del Decano, Arcivescovo Mario Francesco POMPEDDA: MonEccl* 123 (1998) 12-17.

3 Vgl. hierzu meine Ausführungen: *DPM* 3 (1996) 385.

Hier wird der Dienst des kirchlichen Richters eindeutig in das Heilswerk der Kirche und in den Auftrag Jesu Christi für seine Kirche einbezogen. Kirchliche Richter werden diese Aussage gerne entgegen nehmen, die eine Anerkennung und Wertung ihres Dienstes darstellt. Ein Problem soll jedoch an dieser Stelle nicht unausgesprochen bleiben. Die Ansprache des Papstes wendet sich an die Mitglieder der Römischen Rota, die alle die Priesterweihe empfangen haben, so daß die Bezeichnung „sacerdos iuris“ - eine an sich ungewöhnliche Bezeichnung - auf sie zutrifft. Ist aber bei dieser Gelegenheit nicht auch an untergeordnete Gerichtshöfe zu denken, an denen gemäß c. 1421 § 2 CIC auch Laien das Richteramt ausüben können, falls die Bischofskonferenz dazu die Erlaubnis erteilt hat⁴?

In den weiteren Ausführungen macht der Heilige Vater deutlich, was unter dem richterlichen Dienst der Liebe und der Einheit zu begreifen ist. Es geht um „die korrekte Anwendung des kanonischen Rechts, die die Sprache des sakramentalen Lebens voraussetzt, um diese Einheit in der Liebe zu finden“. Die kirchlichen Prozesse, daran erinnert der Papst mit Nachdruck, sind so, daß sie „diesen Hauch der Liebe ausdrücken“. Dabei gebraucht er das biblische Bild des Guten Hirten, „wie er sich dem verlorenen, schmerzgebeugten Schaf hinneigt“. Kirchliche Richter sollten gerne diese Aussagen des Papstes lesen und daran auch ihre Arbeit messen.

Der Papst macht darauf aufmerksam, daß bei der Rota und den Gerichten der Kirche überwiegend Ehenichtigkeitsverfahren behandelt werden⁵. Gerade in den Ehenichtigkeitsverfahren muß der anvertraute „Dienst der Liebe und der Einheit“ auf der doktrinären und der prozessualen Ebene erkennbar werden. Es geht darum, in den Einzelentscheidungen das Eherecht „richtig zu verstehen und zu vertiefen“. Ausdrücklich geht der Papst auf das Problem ein, das dem Seelsorger in seinem Alltag häufig begegnet, wenn Gläubige, die nicht am Scheitern ihrer Ehe schuldig geworden sind, eine neue Verbindung mit dem Wunsch eingehen, daß sie „vor dem Diener der Kirche gesegnet und geweiht werden“. Keine formale Verfahrensweise kann ein Hindernis dafür sein, eine solche Situation in Liebe und Billigkeit zu lösen. Eheprozesse, so sagt es Papst JOHANNES PAUL II. ausdrücklich, müssen sorgfältig und zügig durchgeführt werden. Hier erhält der kirchliche Richter Ermunterung und Auftrag.

4 Vgl. AYMANS, W. / MÖRS DORF, K., *Kanonisches Recht*. Bd. I. Paderborn-München-Wien-Zürich 131991, 401f.

5 Vgl. WEBER, J., *Der Diözesanrichter: Kirchliches Recht als Freiheitsrecht. Gedenkschrift für Hubert MÜLLER*. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Band 27) Würzburg 1997, 261-277, hier 276f; vgl. hierzu meine Rezension: DPM 5 (1998) 332-345.

Beachtenswert ist der Hinweis, daß Papst JOHANNES PAUL II. eine interdikastriale Kommission eingerichtet hat mit der Aufgabe, die kirchlichen Eheprozesse in ihren substantiellen und prozessualen Profilen zu fördern. Es soll ein „Entwurf zu einer Instruktion über die Abwicklung der die Ehesachen betreffenden Prozesse“ ausgearbeitet werden. Ist damit eine neue „Eheprozeßordnung“ gemeint, die der verstorbene und im Eherecht wie im eherechtlichen Prozeß erfahrene Heinrich FLATTEN, vormals Ordinarius für Kirchenrecht in Bonn und Official in Köln, schon sehr kurz nach der Veröffentlichung des Codex Iuris Canonici anmahnte in Erinnerung an die „Instructio servanda a tribunalibus dioecesis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum“ (kurz „Eheprozeßordnung für die Diözesengerichte“ genannt), die am 15. August 1936 von der Sakramentenkongregation veröffentlicht wurde⁶? Die Formulierung der päpstlichen Aussage läßt auf die Vorbereitung einer solchen Ordnung schließen.

Mit Nachdruck darf aber auch hingewiesen werden auf die Mahnung des Heiligen Vaters, mit Unterscheidung das anzunehmen, „was die Gegenwart uns an Gutem und Rechtem anbietet“. Er verweist wie auch schon bei früheren Ansprachen auf den Fortschritt der Humanwissenschaften, die im Lichte der christlichen Offenbarung, der Tradition und des authentischen Lehramtes der Kirche zu beachten sind. Zum Nachdenken Anlaß gibt die Formulierung „Ja laßt euch stets nur von dem höchsten Kriterium der Suche nach Wahrheit leiten, ohne zu meinen, die Richtigkeit der Lösung sei an die bloße Erhaltung unwesentlicher menschlicher Aspekte gebunden, auch nicht an den eiteln Wunsch nach Neuem, das nicht mit der Wahrheit in Einklang steht“. Hier wird deutlich, daß der richterliche Dienst, der ein Dienst an der Wahrheit und Gerechtigkeit, ein „officium caritatis et unitatis“ ist, weder ein bloßes Erhalten bestimmter Formen darstellt, noch von falscher Neuerungssucht geprägt sein darf. Der kirchliche Richter hat Verantwortung vor dem Recht, das er anwendet und vor den Menschen, die seinen Dienst in Anspruch nehmen. In den Formulierungen der Papstansprache wird aber auch deutlich, daß das kirchliche Recht keine starre Größe darstellt, daß vielmehr immer versucht werden muß, tiefer in den Sinn des Rechtes einzudringen und nach Gerechtigkeit zu suchen, vor allem, wenn es wie bei den Eheprozessen um das Heil von Menschen geht, die den kirchlichen Richter um die Ordnung ihrer sakramentalen Lebensvollzüge angehen.

Kirchliche Richter werden sich von diesen Ausführungen des Heiligen Vaters gerne in ihrer Arbeit leiten lassen.

⁶ AAS 28 (1936) 313-370; vgl. WENNER, J., *Kirchliche Eheprozeßordnung*. Paderborn, 31956.

EINHEIT UND UNAUFLÖSLICHKEIT DER EHE IM LICHT DER CHRISTLICHEN ANTHROPOLOGIE¹

von Heinz-Meinolf Stamm

Seit jeher ist es eine Bürde jeder rechtlichen Norm, sei sie von einer kirchlichen, sei sie von einer weltlichen Institution erlassen, daß sie lediglich die juristische Ausformung zum Ausdruck bringen kann, die ihr zugrundeliegende geistige Ausrichtung dagegen dem persönlichen Verständnis des einzelnen überlassen muß. Zwar bemühen sich die Kommentatoren in zunehmendem Maße, etwas von der geistigen Basis der Norm durchscheinen zu lassen, aber über einige wenige Andeutungen hinaus kommen sie kaum. Denn zum einen sind sie bereits voll damit ausgelastet, die Anwendungskriterien der Norm darzulegen, zum anderen fehlt ihnen für den geistigen Bereich die Sachkompetenz, so daß sie diese Aufgabe lieber ihren Kollegen eben dieser Fachbereiche überlassen. Da aber jeder Bereich für sich bereits so umfangreich ist, daß er jeweils schon ein übervolles Programm ausfüllt, gelingt eine Zusammenarbeit der beiden nur selten.

Die Zusammensicht ist jedoch unverzichtbar, wie auch von höchster kirchlicher Stelle betont wird. Am 25. Januar 1983, dem Fest der Bekehrung des hl. Apostels Paulus, promulierte Papst JOHANNES PAUL II. mit der apostolischen Konstitution *Sacrae disciplinae leges*² für die Lateinische Kirche den neuen *Codex Iuris Canonici*³, der am 27. November 1983, dem 1. Adventssonntag, in Kraft trat. Sieben Jahre später, am 18. Oktober 1990, dem Fest des Evangelisten Lukas, veröffentlichte der Papst mit der apostolischen Konstitution *Sacri Canonnes*⁴ für die Ostkirchen den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*⁵, der am 1.

1 Festvortrag gehalten am 15.6.1998 auf einem *Actus academicus* des Katholisch-Theologischen Seminars der Freien Universität Berlin anlässlich des 70. Geburtstages von Prälat Franz Xaver WALTER, Offizial des Erzbistums Berlin.

2 IOANNES PAULUS PP. II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 1983 ian. 25, Romae, apud Vaticanas aedes: AAS 75 (1983), pars II, VII-XIV.

3 *Codex Iuris Canonici* (= CIC/1983), auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, Civitas Vaticana 1983: AAS 75 (1983), pars II, 1-317.

4 IOANNES PAULUS PP. II, Const. ap. *Sacri Canonnes*, 1990 oct. 18, Romae, apud S. Petrum: AAS 82 (1990) 1033-1044.

5 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (= CCEO), auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, Civitas Vaticana 1990: AAS 82 (1990) 1045-1363.

Oktober 1991 in Kraft trat, dem Tag, an dem in den meisten Kirchen des Ostens das Patrozinium der seligen Jungfrau Maria gefeiert wird.

Zeigt sich schon in der besonderen Wahl der Daten für die Veröffentlichung und das In-Kraft-Treten der beiden Codices der klare Wille, die rechtlichen Normen in das große geistig-geistliche Gefüge der Kirche einzubinden, so hebt es der Papst in der apostolischen Konstitution *Sacrae disciplinae leges* auch eigens hervor. Er erläutert dort: „Die Frage stellt sich, was denn der Codex des kanonischen Rechtes sei. Um diese Frage richtig beantworten zu können, muß man sich auf jenes alte Rechtserbe besinnen, das in den Büchern des Alten und Neuen Testaments enthalten ist, aus dem die gesamte rechtliche und gesetzgeberische Überlieferung der Kirche wie aus erster Quelle ihren Ursprung nimmt. ... Unter diesen Umständen scheint es klar genug, daß es keineswegs der Zweck des Codex sein kann, den Glauben, die Gnade, die Charismen und vor allem die Liebe im Leben der Kirche oder der Gläubigen zu ersetzen. Im Gegenteil, der Codex zielt vielmehr darauf ab, der kirchlichen Gesellschaft eine Ordnung zu geben, die der Liebe, der Gnade und den Charismen Vorrang einräumt und gleichzeitig deren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gesellschaft wie auch der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert. ... Wenn also das Zweite Vatikanische Konzil aus dem Schatz der Überlieferung Altes und Neues hervorgeholt hat, ... dann ist offenkundig, daß der Codex dasselbe Merkmal der Treue in der Neuheit und der Neuheit in der Treue in sich aufnimmt und sich diesem Merkmal, seinem ihm eigenen Inhalt und seiner spezifischen Ausdrucksweise gemäß, anpaßt“⁶. Und in der apostolischen Konstitution *Sacri Canones* fügt er für die Ostkirchen hinzu: „In der so bewunderungswürdigen Vielfalt der Riten, d.h. des liturgischen und theologischen, des geistlichen und rechtlichen Erbes der einzelnen Kirchen, die aus den verehrungswürdigen Traditionen von Alexandrien, Antiochien, Armenien, Chaldäa und Konstantinopel hervorgegangen sind, gelten die heiligen Canones⁷ nicht zu Unrecht als fürwahr jener herausragende Teil ebendieses Erbes, der das eine und gemeinsame Fundament der Ordnung all dieser Kirchen bildet. ... Das allen Orientalischen Kirchen gemeinsame Erbe dieser heiligen Canones, ist in wunderbarer Weise zusammen mit der Eigenart jeder Gruppe von Christgläubigen, aus denen die einzelnen Kirchen bestehen, gewachsen und hat ihre ganze Kultur, häufig die einer ganzen Nation, im Namen Christi und in der Botschaft des Evangeliums in sich aufgenommen, daß es zum unverletzlichen und allen Respektes würdigen Herzen selbst der Völker gehört. ... Die getreue Bewahrung der Riten muß voll

⁶ IOANNES PAULUS PP. II, *Sacrae disciplinae leges*, X-XII.

⁷ Vgl. CONCILIUM OECUMENICUM NICAENUM II (a. 787), *Canones: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (= COD)*, cur. J. ALBERIGO et al., consult. H. JEDIN. Bologna 1973, 138-156.

mit dem höchsten Ziel aller kirchlichen Gesetze zusammengehen, d.h. mit dem höchsten Ziel, das ganz in der Förderung des Seelenheiles liegt“⁸.

Durch diese sehr deutlichen Worte des Papstes angeregt, soll hier für eine zentrale Aussage des Kirchenrechts die juristische und geistig-geistliche Zusammenschau versucht werden, und zwar für die Aussage von der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe.

I. EINHEIT UND UNAUFÖSLICHKEIT DER EHE IN IHRER JURISTISCHEN FESTSETZUNG

Der *Codex Iuris Canonici* von 1983 bestimmt: „Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem“⁹: Die Wesenseigenschaften der Ehe sind die Einheit und Unauflöslichkeit, die in der christlichen Ehe im Hinblick auf das Sakrament eine besondere Festigkeit erlangen. Nahezu identisch ist die Aussage des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* von 1990: „Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio inter baptizatos specialem obtinent firmitatem ratione sacramenti“¹⁰: Die Wesenseigenschaften der Ehe sind die Einheit und Unauflöslichkeit, die in der Ehe unter Getauften eine besondere Festigkeit erlangen im Hinblick auf das Sakrament.

Die Einheit und Unauflöslichkeit sind also Wesenseigenschaften einer jeden Ehe, auch der sogenannten nichtsakramentalen Naturehe. Der Grund dafür liegt im Eheband, das nach dem *Codex Iuris Canonici* seiner Natur nach ewig und ausschließlich ist: „Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges vinculum natura sua perpetuum et exclusivum“¹¹. Die nichtsakramentale Ehe zwischen zwei Nichtgetauften oder zwischen einem Getauften und einem Nichtgetauften bringt bereits dieses Eheband hervor und wird dadurch ausschließlich und grundsätzlich unauflöslich.

Die christliche Ehe oder, wie es der Codex für die Ostkirchen noch juristisch exakter ausdrückt, die Ehe unter zwei Getauften erlangt durch die Sakramentalität darüber hinaus noch eine besondere Festigkeit. Es handelt sich dabei nicht nur um eine quantitativ größere Festigkeit, sondern um eine qualitativ höhere Stufe, ja um die höchste Stufe überhaupt, die Stufe der Absolutheit. Denn der

⁸ IOANNES PAULUS PP. II, *Sacri Canones*, 1034-1038.

⁹ C. 1056 CIC/1983.

¹⁰ C. 776 § 3 CCEO.

¹¹ C. 1134 CIC/1983.

Codex Iuris Canonici erklärt in absoluter Weise, daß die unter Getauften geschlossene und vollzogene Ehe von keiner menschlichen Macht und aus keinem Grunde, außer dem Tod, aufgelöst werden kann: „*Matrimonium ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest*“¹². Der hier verwandte Terminus technicus *matrimonium ratum* bedeutet nach dem Codex die gültig unter Getauften geschlossene Ehe, also die christlich-sakramentale Ehe. Zum *matrimonium ratum et consummatum* wird diese christlich-sakramentale Ehe durch den ehelichen Akt, durch den die Eheleute ein Fleisch werden¹³.

Was hier von den Codices der katholischen Kirche bestimmt wird, ist keineswegs neu. Es präzisiert lediglich, was seit zwei Jahrtausenden als feste Norm von der Kirche verkündet wird.

Während es in der Zeit des Alten Bundes vom mosaischen Gesetz her dem Manne erlaubt war, in der Ehe mehrere Frauen zu haben und durch die Ausstellung des Scheidebriefes die Ehe mit einer Frau zu lösen - die Frau hatte umgekehrt diese Rechte nicht -, kehrte Jesus zu dem ursprünglichen Zustande am Anfang der Welt zurück, von dem die Genesis berichtet: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau erschuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch“¹⁴.- „Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloß ihre Stelle mit Fleisch. Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen. Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch“¹⁵.

Dieser Urzustand war im mosaischen Gesetz verlassen worden. Dem Manne war die Ehescheidung gestattet worden: „Wenn ein Mann eine Frau geheiratet hat und ihr Ehemann geworden ist,“ heißt es im Deuteronomium, „sie aber wegen etwas Mißliebigem keine Gnade mehr in seinen Augen findet, dann möge er den Scheidebrief schreiben, ihn ihr überreichen und sie aus seinem Hause entlassen. Und wenn die Frau hinget und die Frau eines anderen Mannes wird und auch der andere Mann Abneigung gegen sie bekommt, ihr eine Scheidungsurkunde ausstellt, sie ihr übergibt und sie aus seinem Hause fortschickt oder wenn der

12 C. 1141 CIC/1983.

13 Vgl. c. 1061 § 1 CIC/1983.

14 Gen 1, 27-28.

15 Gen 2, 21-24.

andere Mann, der sie geheiratet hat, stirbt, dann darf sie ihr erster Mann, der sie fortgeschickt hat, nicht wieder heiraten, so daß sie wieder seine Frau würde. Denn für ihn ist sie unberührbar geworden. Ein Greuel wäre das vor dem Herrn“¹⁶. Auch die Vielweiberei war dem Manne erlaubt worden. Im Deuteronomium dazu: „Wenn ein Mann zwei Frauen hat, eine, die er liebt, und eine, die er nicht liebt, und wenn beide ihm Söhne gebären, die geliebte wie die ungeliebte, und der erstgeborene Sohn von der ungeliebten stammt, dann darf er, wenn er sein Erbe unter seine Söhne verteilt, den Sohn der geliebten Frau nicht als Erstgeborenen behandeln und damit gegen das Recht des wirklich Erstgeborenen, des Sohnes der ungeliebten Frau, verstoßen. Vielmehr soll er den Erstgeborenen, den Sohn der Ungeliebten, anerkennen“¹⁷.

Jesus nun weist diese Aufweichungen, die nach seinen Worten nur geduldet worden waren, um größere Übel, besonders Gattenmord, zu vermeiden, zurück, und bekräftigt die ursprüngliche Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe: „Es ist gesagt worden: Wer seine Frau aus der Ehe entläßt, muß ihr eine Scheidungsurkunde geben. Ich aber sage euch: Wer seine Frau entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, liefert sie dem Ehebruch aus; und wer eine Frau heiratet, die aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch“¹⁸.- „Da kamen Pharisäer zu ihm, die ihm eine Falle stellen wollten, und fragten ihn: Darf man seine Frau aus jedem beliebigen Grund aus der Ehe entlassen? Er antwortete: Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen. Da sagten sie zu ihm: Wozu hat dann Mose vorgeschrieben, daß man der Frau eine Scheidungsurkunde geben muß, wenn man sich trennen will? Er antwortete: Nur weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht so. Ich sage euch: Wer seine Frau entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch“¹⁹.- „Zu Hause befragten ihn die Jünger noch einmal darüber. Er antwortete ihnen: Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entläßt und einen anderen heiratet“²⁰.- „Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, be-

16 Deut 24, 1-4.

17 Deut 21, 15-17.

18 Mt 5, 31-32.

19 Mt 19, 3-9.

20 Mk 10, 10-12.

geht Ehebruch; und wer eine Frau heiratet, die von ihrem Mann aus der Ehe entlassen worden ist, begeht Ehebruch“²¹.

Diesen Worten Jesu folgt getreu der Apostel Paulus in seinen Briefen an die Gemeinden in Korinth und Rom: „Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen - wenn sie sich aber trennt, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich wieder mit dem Mann -, und der Mann darf die Frau nicht verstoßen“²².- „Die Ehefrau ist durch das Gesetz an ihren Mann gebunden, solange er am Leben ist; wenn ihr Mann aber stirbt, ist sie frei von dem Gesetz, das die Frau an den Mann bindet. Wenn sie darum zu Lebzeiten des Mannes einem anderen gehört, wird sie Ehebrecherin genannt; ist aber der Mann gestorben, dann ist sie frei vom Gesetz und wird nicht zur Ehebrecherin, wenn sie einem anderen gehört“²³.

Was hier von Jesus und in seiner Gefolgschaft vom Apostel Paulus grundgelegt wird, bleibt das Fundament für alle diesbezüglichen Normierungen der Kirche durch zwei Jahrtausende hindurch bis auf den heutigen Tag.

Bereits Anfang des 4. Jahrhunderts setzt ein partikulares KONZIL VON ELVIRA eine Strafe für entsprechende Verstöße fest: „Einer gläubigen Frau, die ihren gläubigen Mann wegen Ehebruchs verlassen hat und einen anderen nehmen will, soll dies verweigert werden. Wenn sie ihn trotzdem nimmt, soll sie nicht eher zur Gemeinschaft zugelassen werden, bis der Entlassene gestorben ist, es sei denn, daß eine schwere Krankheit zu einer Ausnahme nötigt“²⁴. Als Strafe wird also die Exkommunikation, der Ausschluß von der eucharistischen Mahlgemeinschaft, verhängt. Lediglich in Todesgefahr darf die hl. Kommunion als Wegzehrung gereicht werden.

Auch ein partikulares KONZIL VON KARTHAGO Anfang des 5. Jahrhunderts verlangt für diesen Fall eine Bestrafung: „Es wurde bestimmt, daß nach dem Evangelium und der apostolischen Disziplin weder ein von seiner Frau entlassener Mann noch eine von ihrem Mann entlassene Frau sich mit anderen verbinden darf, sie müssen vielmehr entweder so bleiben oder sich wieder versöhnen.

21 Lk 16, 18.

22 1 Kor 7, 10-11.

23 Röm 7, 2-3.

24 CONCILIIUM ELIBERITANUM (a. 305), Capitula, cap. 9: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (= Mansi), cuius I.D. MANSI et post ipsius mortem FLORENTINUS et VENETIANUS EDITORES ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuata et absoluta curantibus L. PETIT et I.B. MARTIN, 53 tom., Florentiae-Venetiiis-Parisiis et al. 1759-1927, tom. II, col. 7.

Wenn sie sich darüber hinwegsetzen, sollen sie zur Buße gezwungen werden, und zu diesem Zweck ist der Erlaß eines kaiserlichen Gesetzes zu erbitten“²⁵.

Eine ähnliche Forderung stellt um die gleiche Zeit Papst INNOZENZ I. in seinem Antwortschreiben an EXSUPERIUS, Bischof von Toulouse, auf: „Du fragst auch an bezüglich jener, die nach erfolgter Scheidung sich mit anderen ehelich verbinden. Es ist offenbar, daß auf beiden Seiten Ehebruch vorliegt. Denn die bei Lebzeiten des Gatten, obschon die Ehe anscheinend geschieden ist, zu einer anderen Verbindung schreiten, können vom Ehebruch nicht entschuldigt werden, so wie auch jene Personen, mit denen sie sich verbinden, ihrerseits des Ehebruchs schuldig werden. ... Daher sind alle diese von der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschließen“²⁶.

In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts bestimmt eine SYNODE VON HERFORD, gehalten unter dem Vorsitz des Bischofs von Canterbury: „Keiner soll sich von seiner rechtmäßigen Frau trennen, es sei denn, wie das Evangelium lehrt, wegen Ehebruchs. Wenn aber jemand so seine rechtmäßig angetraute Frau aus dem Hause verstoßen hat, so darf er, wenn er in Wahrheit ein Christ sein will, keine andere ehelichen. Er muß ledig bleiben oder sich mit seiner Frau aussöhnen“²⁷.

Ein Jahrhundert später, Ende des 8. Jahrhunderts, entscheidet genauso eine SYNODE VON FRIAUL: „Es wurde beschlossen, daß es dem Manne nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung nicht gestattet sei, eine andere Frau zu nehmen, solange die Ehebrecherin lebt. Aber auch die Ehebrecherin, die empfindlich zu bestrafen und der Buße zu unterwerfen ist, darf weder bei Lebzeiten noch nach dem Tode ihres Mannes, den sie betrogen hat, einen anderen Mann nehmen. Denn wenn auch nach den heiligen Evangelien der Herr gesagt hat, nur um der Unzucht willen dürfe der Mann seine Frau entlassen, so glauben wir doch nicht, daß er gestattet habe, eine andere zur Ehe zu nehmen, solange jene lebt; er hat dies vielmehr auf jede Weise verboten, was außer Zweifel ist. Er sagt nämlich: Wer immer seine Frau entläßt, ausgenommen der Unzucht wegen, und eine andere nimmt, bricht die Ehe, und wer die Entlassene heiratet, bricht die Ehe“²⁸.

25 CONCILIUM CARTHAGINENSE (a. 407), Canones, can. 8: Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV-VIII (= Canones Apost.), ed. H.T. BRUNS, 2 partes. Berolini 1839, pars I, 186.

26 INNOCENTIUS PP. I, Epistula, ad Exsuperium, Tolosanum episcopum (a. 405), n. 6: Decretales pseudo-isidorianae et Capitula Angilramni, ad fidem libr. manuscr. rec. P. HINSCHIUS. Lipsiae 1863, repr. Aalen 1963, 532. PSEUDO-ISIDOR hat den Brief aus der *Hispana* übernommen.

27 SYNODUS HEREFORDENSIS (a. 673), Canones, can. 10: Canones Apost., pars II, 310.

28 SYNODUS FRIULENSIS (a. 796), Canones, can. 10: Mansi, tom. XIII, col. 849.

In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts äußert sich auch so eine *SYNODE VON PARIS*: „Die Synode bestimmt, daß nach den Worten des Herrn eine Frau nicht entlassen werden darf, sondern geduldig zu ertragen ist, es sei denn, daß Ehebruch vorliegt. Ferner, daß nach dem Urteile des Herrn diejenigen, die wegen Ehebruchs ihre Frauen entlassen und andere nehmen, als Ehebrecher gelten“²⁹.

BENEDICT LEVITA berichtet Mitte des 9. Jahrhunderts von einer nicht näher bezeichneten Reichsversammlung mit ähnlichem Entscheid: „Wenn eine Frau Ehebruch begangen hat und dies der Mann erfährt und es bekannt wird, so mag er, wenn er will, wegen der Unzucht die Frau entlassen. Jene aber soll, wie angegeben, öffentlich Buße tun. Ihr Mann jedoch darf, solange sie lebt, auf keinen Fall eine andere zur Frau nehmen. Es steht ihm aber frei, wenn er will, sich mit der Ehebrecherin wieder zu versöhnen, so jedoch, daß er mit ihr Buße tut, und nach Ableistung der Buße mögen beide die Vereinigung wieder herstellen. Dieselbe Norm gilt auch für die Frau“³⁰.

Das *Corpus Iuris Canonici*, der mittelalterliche Vorläufer der heutigen *Codices Iuris Canonici*, stellt in seinem ersten Teil, dem Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen *Decretum Gratiani*, fest: „His auctoritatibus evidentissime monstratur, quod quicumque causa fornicationis uxorem suam dimiserit, illa vivente aliam ducere non poterit, et, si duxerit, reus adulterii erit“³¹: All diese Stellungnahmen von seiten der anerkannten Autoritäten zeigen mit aller Deutlichkeit, daß der, der seine Frau wegen Ehebruchs entlassen hat, keine andere nehmen kann, solange sie lebt. Tut er es doch, wird er des Ehebruchs schuldig.

GRATIAN fügt erläuternd hinzu: „Cuncta ergo, que de non separando coniugio inducta sunt, de perfecto [scil. matrimonio] intelliguntur, quod sponsali coniunctione est initiatum, et officio corporalis conmixtionis est consummatum“³²: Die ganze Dokumentation, die dafür angeführt wurde, daß die Ehe nicht geschieden werden darf, ist von der vollkommenen Ehe zu verstehen, die durch die eheliche Vermählung eingegangen und durch die Erfüllung der körperlichen Vereinigung zur höchsten Vollendung gebracht wurde.

Diese Normen des *Corpus Iuris Canonici* bleiben in Kraft bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.

29 *SYNODUS PARIENSIS* (a. 829), *Deliberationes*, lib. 3, cap. 2: Mansi, tom. XIV, col. 596.

30 *BENEDICTUS LEVITA*, *Capitularia*, lib. 3, cap. 382 (der dort zitierte Text ist jedoch apokryph).

31 *Causa 32*, qu. 7, can. 16, dict. explic.

32 *Causa 27*, qu. 2, can. 39, dict. explic., par. 1.

Der *Codex Iuris Canonici*³³ von 1917 löst das *Corpus Iuris Canonici* ab, verdeutlicht aber nur die überkommene Gesetzgebung: „Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti“³⁴: Die wesentlichen Eigenschaften der Ehe sind die Einheit und Unauflöslichkeit, die in der christlichen Ehe im Hinblick auf das Sakrament eine besondere Festigkeit erlangen.- „Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest“³⁵: Die gültig geschlossene und vollzogene Ehe kann von keiner menschlichen Macht und aus keinem Grunde, außer dem Tod, aufgelöst werden.

Die Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* von 1917 werden nahezu wörtlich in die bereits zitierten Codices von 1983 und 1990 übernommen.

II. EINHEIT UND UNAUFÖSLICHKEIT DER EHE IM LICHT DES BIBLISCHEN MENSCHENBILDES

Nach der Klärung der juristischen Entwicklung gilt es zu erforschen, welche theologischen Gedanken mehr oder weniger unsichtbar in all den Jahrhunderten das geistig-geistliche Fundament für die Gesetzgebung gebildet haben³⁶. Es war vorwiegend die christliche Anthropologie³⁷. Sie machte aber auch eine Entwicklung durch³⁸.

³³ Codex Iuris Canonici (= CIC/1917), Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, BENEDICTI Papae XV auctoritate promulgatus. Romae 1917: AAS 9 (1917), pars II, 11-521.

³⁴ C. 1013 § 2 CIC/1917.

³⁵ C. 1118 CIC/1917.

³⁶ Sehr informativ ist dazu der Beitrag von SPLETT, J., Marriage as seen by Christian anthropology: Christian marriage today, ed. by DEMMER, K. / BRENNINKMEIJER-WERHAHN, A., Washington D.C. 1997, 13-24.

³⁷ In besonderer Weise sei hier hingewiesen auf eine kürzlich unter der Leitung von Prof. Urbano NAVARRETE S.J. in der Kirchenrechtlichen Fakultät der Gregoriana in Rom erstellte Dissertation: FORCONI, M.C., Antropologia cristiana come fondamento dell'unità e dell'indissolubilità del patto matrimoniale. (Tesi Gregoriana: serie diritto canonico 4) Roma 1996. Das Werk weiß sich durchaus der theologischen Geschichte verpflichtet, widmet sich aber vor allem den neueren theologischen Strömungen. So gliedert sich der erste Teil unter dem Titel: Antropologia e teologia del matrimonio fondamenti dell'unità e dell'indissolubilità (9-87) in sechs Kapitel: 1. Fondamento scritturistico; 2. Il fondamento dell'antropologia teologica: l'unità corpo-spirito; 3. Trinità, modello di unità nella diversità per i coniugi; 4. Trinità e incarnazione: fondamenti per la teologia del matrimonio; 5. Attraverso la croce, la ricomposizione

Zunächst ist es nahezu ausschließlich der Rückgriff auf die Aussagen der HI. Schrift über den Menschen und die Ehe, mit dem die Autoren ihre Argumentation zur Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe stützen. Und das wird sogar einhalb Jahrtausend über so bleiben.

Um die Mitte des 2. Jahrhunderts erklärt der christliche Schriftsteller HERMAS in seiner Erbauungsschrift *Der Hirte*: „Wenn jemand eine gläubige Frau hat und ertappt sie in einem Ehebruch, sündigt dann der Mann, wenn er weiter mit ihr zusammenlebt? Solange er in Unkenntnis ist, sagte der Engel, sündigt er nicht; wenn aber der Mann von ihrer Sünde Kenntnis erhielt und die Frau keine Buße tut, sondern bei ihrem Ehebruch verharrt, wird er durch sein Zusammenleben mit ihr mitschuldig und ein Genosse ihres Ehebruchs. Aber, Herr, sprach ich, was soll der Mann tun, wenn die Frau in ihrer sündhaften Liebe verharrt? Er soll sie entlassen, sprach der Engel, und der Mann soll für sich bleiben; wenn er aber nach der Entlassung der Frau eine andere nimmt, begeht er Ehebruch“³⁹.

Ein halbes Jahrhundert später gibt ein anderer christlicher Schriftsteller, KLEMENS VON ALEXANDRIEN, zu bedenken: „Weil die Schrift zu heiraten rät und nie gestattet, sich der ehelichen Gemeinschaft zu entziehen, stellt sie direkt das Gesetz auf: Du sollst deine Frau nicht entlassen außer im Falle des Ehebruchs. Die Wiederverheiratung bei Lebzeiten des einen oder anderen der Getrennten aber hält sie für Ehebruch. ... Wer eine entlassene Frau heiratet, bricht die Ehe, und wenn einer seine Frau entläßt, macht er sie zur Ehebrecherin, denn er zwingt sie, die Ehe zu brechen. Aber nicht nur der sie Entlassende ist schuld daran, sondern auch der, der sie nimmt, da er der Frau Gelegenheit zur Sünde gibt. Denn wenn er sie nicht nähme, würde sie zu ihrem Manne zurückkehren“⁴⁰.

dell'unità uomo-donna; 6. Maria, modello ecclesiale degli sposi. Der zweite Teil unter dem Titel: L'espressione giuridica dell'unità e dell'indissolubilità nel Magistero recente e nel Codice di Diritto Canonico (89-161) wendet in vier weiterführenden Kapiteln die Erkenntnisse des ersten Teiles auf das Kirchenrecht an: 7. La canonistica e la teologia; 8. Il Magistero recente; 9. Il nuovo Codice di Diritto Canonico; 10. Contractus matrimonialis o foedus matrimonialis?

Das Werk zeigt auf, wie die diesbezüglichen Gedanken des Vaticanum II in der heutigen Theologie fortgeführt werden.

- 38 Auf die Wandlungen geht sehr ausführlich ein ROUCHE, M., *The many changes in the concept of Christian marriage and the family throughout history: Christian marriage today*, 25-37.
- 39 HERMAS, Pastor, mand. 4, cap. 1, n. 4-6: Patres Apostolici, textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem lat., prolegomena, indices addidit F.X. FUNK, 2 voll., Tubingae ²1901, vol. I, 474-477.
- 40 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, cap. 2, n. 23: Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. I ff., Leipzig 1897ff, Bd. XV, 193.

Im gleichen Sinne beantwortet in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts der hl. HIERONYMUS eine Anfrage des Priesters AMANDUS, ob eine Frau, die sich von ihrem ehebrecherischen Manne getrennt und einen anderen geheiratet hat, ohne Buße in der kirchlichen Gemeinschaft verbleiben dürfe. HIERONYMUS schreibt: „Alle Entschuldigungen also abschneidend, bestimmt der Apostel [scil. Paulus] sehr klar, daß die Frau bei Lebzeiten des Mannes Ehebrecherin ist, wenn sie einen anderen heiratet. ... Solange der Mann lebt, sei er auch Ehebrecher, Sodomit, bedeckt mit allen möglichen Lastern und wegen dieser Frevel von seiner Frau entlassen worden, gilt er als ihr Mann, und sie darf keinen anderen Mann nehmen. Auch hat der Apostel dies nicht aus eigener Lehrautorität gesagt, sondern Christus sprach zu ihm; er folgte den Worten Christi, der im Evangelium sagt: Wer seine Frau entläßt, usw. ... Beachte, was er sagt: Wer eine Entlassene geheiratet hat, ist Ehebrecher; mag sie selbst den Mann entlassen haben oder vom Manne entlassen worden sein, Ehebrecher ist, wer sie genommen hat“⁴¹.

Auch AUGUSTINUS läßt wenig später keine Zweifel aufkommen: „Die Beobachtung dieses Sakramentes,“ legt er dar, „ist in der Stadt unseres Gottes, auf seinem heiligen Berge, d.h. in der Kirche Christi, für alle gläubigen Eheleute, die ohne Zweifel Glieder Christi sind, so streng, daß, wenn die Frauen auch heiraten oder geheiratet werden zur Erzeugung von Kindern, es doch nicht erlaubt ist, eine Unfruchtbare zu entlassen, um eine andere Fruchtbare zu heiraten. Wenn das aber jemand tut, so ist er zwar nicht nach dem weltlichen Gesetze, das nach erfolgter Scheidung straflos eine andere Ehe zu schließen gestattet, wohl aber nach dem Evangelium des Ehebruchs schuldig, wie auch jene, die einen anderen heiratet“⁴².

Die von AUGUSTINUS genannte Kluft zwischen dem weltlichen und dem kirchlichen Recht herrscht bis heute. AUGUSTINUS sieht den Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe in dem unzerstörbaren Eheband zwischen den Eheleuten: „Die Frau kann keines zweiten Mannes Frau sein, wenn sie nicht aufgehört hat, die des ersten zu sein. Sie hört aber auf, Frau des ersten zu sein, wenn ihr Mann stirbt. Daher wird die Frau wegen Unzucht erlaubterweise entlassen, aber das Band mit dem ersten Manne bleibt bestehen. Deshalb wird des Ehebruchs schuldig, wer eine selbst wegen Ehebruchs Entlassene heiratet“⁴³.

HINKMAR, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts Bischof von Reims, erklärt dazu des näheren: „Wenn eine Frau wegen Ehebruchs entlassen wird und das Eheband bestehen bleibt, so gilt das auch für den Fall, daß sie sich niemals wie-

41 HIERONYMUS, Epistula 55, ad Amandum: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (= CSEL), tom. I ss., Vindobonae 1866 ss., tom. XIV, 493.

42 AUGUSTINUS, De nuptiis et concupiscentia (a. 419), lib. 1, cap. 10, n. 11: CSEL, tom. XLII, 222.

43 AUGUSTINUS, De adulterinis coniugiis (a. 419), lib. 2, cap. 4: CSEL, tom. XLI, 385.

der mit ihrem Mann versöhnt. Das Eheband hört aber auf, wenn ihr Mann stirbt. ... Wir dürfen also, wenn wir mit dem Apostel übereinstimmen wollen, nicht sagen, der ehebrecherische Mann sei als tot zu erachten und daher dürfe seine Frau einen anderen heiraten. Wie das Sakrament der einmal empfangenen Taufe, wodurch jeder Gläubige der Einheit der Kirche einverleibt wird, später aus keinerlei Grund verloren gehen kann, so bleibt auch das Band der rechtmäßig geschlossenen und vollzogenen Ehe unauflöslich bestehen, selbst dann, wenn es wegen Ehebruchs oder sonst eines Grundes scheinbar gelöst wird.- Ich hielt es für notwendig,“ so ergänzt Hinkmar, „dies besonders zu betonen, weil ich hörte, daß einige, die sich Doktoren nennen, hartnäckig mit Berufung auf den hl. AMBROSIVS und den hl. AUGUSTINVS, die sie aber schlecht verstanden haben, behaupten, der unschuldige Mann könne sich wegen Ehebruchs von seiner Frau trennen und eine andere heiraten; eine Aussöhnung der wegen Ehebruchs geschiedenen Frau mit ihrem Manne sei nicht zulässig. Geschehe aber die Trennung aus einem anderen Grunde, so müßten sie sich entweder aussöhnen oder unverheiratet bleiben“⁴⁴.

Ein Jahrhundert später, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, wiederholt dies RATHERIVS, Bischof von Verona: „Unter welchem Titel auch immer, sei es wegen des Kindersegens, aus Abscheu gegen die Unzucht oder aus Abneigung gegen die Armut, die Frauen verstoßen werden, so viel vermag der Treueschwur und das der Ehe eigene Sakrament, daß auch die Entlassene keines anderen als des Entlassenden Frau sein kann, daß aber eine Neugeheiratete, mag sie auch noch so heilig, keusch, angesehen und züchtig sein, in Wahrheit doch als Ehebrecherin anzusehen ist, und daß der, der von der Entlassenen geheiratet wird, ebenfalls Ehebrecher ist“⁴⁵.

Anfang des 12. Jahrhunderts bekräftigt dies auch RUPERT, Abt der Abtei St. Heribert in Deutz: „Die Trennung rechtmäßiger Eheleute ist demnach nur bei Ehebruch gestattet, jedoch in der Weise, daß die aus dem genannten Grunde Getrennten entweder so bleiben oder sich wieder versöhnen“⁴⁶.

Während des Zweiten Ökumenischen KONZILS VON LYON in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wird im Glaubensbekenntnis des Imperators von Byzanz MICHAEL VIII. PALAEOLOGVS zur Annäherung der getrennten Ostkirchen an Rom die kirchliche Ehelehre formuliert: „Von der Ehe lehrt die Kirche, daß ein Mann nicht zugleich mehrere Frauen und eine Frau nicht mehrere Männer haben

44 HINCMARVS REMENSIS, De nuptiis Stephani: Mansi, tom. XV, col. 583-586.

45 RATHERIVS VERONENSIS, Praeloquia, lib. 2, tit. 3, n. 7: Patrologiae cursus completus: series latina (= Migne), ed. J.-P. MIGNE, 221 tom., Parisiis 1878-1890, tom. CXXXVI, col. 195.

46 RUPERTVS TUITIENSIS, Commentaria in Genesim, lib. 2, cap. 35: Migne, tom. CLXVII, col. 283.

darf. Wenn jedoch die rechtmäßige Ehe durch den Tod des einen Ehegatten gelöst ist, so sagt sie, daß dann auch eine zweite und dritte Ehe nacheinander erlaubt ist, wenn nicht ein anderes kanonisches Hindernis aus irgendeinem anderen Grunde entgegensteht⁴⁷.

Zu den zu seiner Zeit viel diskutierten Fragen klärt THOMAS VON AQUIN ebenfalls in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts: „Zur zweiten Frage ist zu bemerken, daß vor der Beiwohnung nur ein geistiges Band besteht, nach derselben aber auch ein körperliches, und daher wird die Ehe nach der Beiwohnung einzig durch den wirklichen Tod getrennt“⁴⁸.

Zur gleichen Zeit erklärt BONAVENTURA: „Das Band der vollzogenen Ehe ist bei Lebzeiten der beiden unauflöslich und wird einzig durch den Tod getrennt“⁴⁹.

Und wenig später JOHANNES DUNS SCOTUS: „Christus selbst hat jene Unauflöslichkeit eingeführt, indem er die mosaische Ehescheidung für sein Gesetz verwarf“⁵⁰.

Das Ökumenische KONZIL VON FLORENZ in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts legt in der Lehrbestimmung für die Armenier dar: „Das siebente Sakrament ist die Ehe. Nach dem Apostel ist sie ein Zeichen der Verbindung Christi mit der Kirche: Es ist dies ein großes Geheimnis, ich meine aber in Christus und der Kirche⁵¹. Die Wirkursache der Ehe ist die gegenseitige Zustimmung, die für gewöhnlich in Worten, die sich auf die Gegenwart beziehen, ausgedrückt wird. Ein dreifaches Gut kommt der Ehe zu: Das erste ist die Zeugung des Nachwuchses und seine Erziehung zum Dienste Gottes, das zweite die Treue, die der eine Gatte dem anderen wahren muß, das dritte die Unauflöslichkeit der Ehe, weil sie die unlöbliche Verbindung Christi und der Kirche darstellt. Wegen Unzucht ist zwar eine Scheidung von Tisch und Bett erlaubt, aber es bleibt dennoch gegen Gottes Gebot, eine andere Ehe einzugehen; denn das Band einer rechtmäßig geschlossenen Ehe ist ewig“⁵².

Das Ökumenische KONZIL VON TRIENT Mitte des 16. Jahrhunderts führt in der Darlegung der Lehre vom Ehesakrament aus: „Das ewige und unauflöbliche

47 MICHAEL IMPERATOR VIII PALAIOLOGOS, *Litterae*, ad Gregorium PP. X (a. 1274): *confessio fidei Imperatoris et Ecclesiarum Orientalium coram Concilio Oecumenico Lugdunensi II*: Mansi, tom. XXIV, col. 70-74.

48 THOMAS AQUINAS, *Sententiae*, lib. 4, dist. 27, qu. 1, art. 3.

49 BONAVENTURA, *Sententiae*, lib. 4, dist. 27, art. 3, qu. 2.

50 IOANNES DUNS SCOTUS, *Sententiae*, lib. 4, dist. 31, qu. un.

51 Eph 5, 32.

52 CONCILIUM OECUMENICUM FLORENTINUM: EUGENIUS PP. IV *una cum concilii patribus*, *Bulla Exultate Deo*, 1439 nov. 22: *bullae unionis Armenorum*, n. 5: COD, 550.

Band der Ehe hat der Stammvater des Menschengeschlechtes, erleuchtet vom Heiligen Geist, mit den Worten verkündet: Dies ist nun Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Deshalb verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt seiner Frau an, und die zwei werden ein Fleisch sein. Daß durch dieses Band zwischen nur zwei Menschen eine Verbindung geschlossen wird, hat Christus der Herr noch klarer gelehrt. Er berichtet jene Worte als Worte Gottes und sagte: Sie sind also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch⁵³. Und dann bekräftigt er gleich die Festigkeit dieses Bandes, die von Adam schon so viel früher verkündet worden war, mit folgenden Worten: Was nun Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen⁵⁴. Die Gnade aber, die jene natürliche Liebe vollenden, die unlösliche Einheit festigen, die Ehegatten heiligen soll, hat uns Christus, der Stifter und Vollender der ehrwürdigen Sakramente, durch sein Leiden verdient. Der hl. Paulus deutet das mit den Worten an: Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus seine Kirche liebte und sich selbst für sie hingab⁵⁵. Und dann fügte er bei: Das ist ein großes Geheimnis, ich meine in Christus und in seiner Kirche⁵⁶⁵⁷.

Diesen Ausführungen läßt das Konzil einige Lehrsätze folgen, mit denen bestimmte Irrtümer seiner Zeit verurteilt werden sollen: „Wer sagt, es sei den Christen erlaubt, gleichzeitig mehrere Frauen zu haben; das sei durch kein göttliches Gesetz untersagt, der sei ausgeschlossen“.- „Wer sagt, wegen Irrglauben, wegen Schwierigkeiten im Zusammenleben oder wegen böswilliger Abwesenheit vom Gatten könne das Eheband gelöst werden, der sei ausgeschlossen“.- „Die Kirche hat immer gelehrt und lehrt: Nach evangelischer und apostolischer Lehre⁵⁸ kann wegen Ehebruchs eines Ehegatten das eheliche Band nicht gelöst werden, und beide, auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, kann zu Lebzeiten des anderen Ehegatten keine andere Ehe eingehen; und der Mann begeht Ehebruch, der nach Entlassung der ehebrecherischen Frau eine andere heiratet, ebenso die Frau, die nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes sich mit einem anderen Mann vermählt. Wer sagt, die Kirche irre in dieser Lehre, der sei ausgeschlossen“⁵⁹.

53 Mt 19, 6.

54 Mt 19, 6.

55 Eph 5, 25.

56 Eph 5, 32.

57 CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, sessio XXIV, Decr. *Matrimonii*, 1563 nov. 11: doctrina de sacramento matrimonii: COD, 753-754.

58 Vgl. Mt 19, 6-9; Mk 10, 2-11; 1 Kor 7, 10-11.

59 CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, sessio XXIV, Canones: *Si quis*, 1563 nov. 11: de sacramento matrimonii, nn. 2, 5, 7: COD, 754-755.

III. EINHEIT UND UNAUFÖSLICHKEIT DER EHE IM LICHT DES THEOLOGISCH-SAKRAMENTALEN MENSCHENBILDES

Im TRIDENTINUM deutete sich schon eine Neuorientierung an. Der Gedanke des Sakramentes gewann an Bedeutung. Im vorigen Jahrhundert wurde dann das theologisch-sakramentale Menschenbild zum eigentlichen Fundament der Lehre über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe⁶⁰.

Papst LEO XIII. führt in seinem Rundschreiben *Arcanum divinae Sapientiae* von 1880 aus: „Christus der Herr hat die Ehe zur Würde eines Sakramentes erhoben, und gleichzeitig hat er bewirkt, daß die Gatten, umhegt und gefestigt von göttlicher Gnade, die seine Verdienste uns erworben haben, eben in der Ehe ihre Heiligkeit erlangten. In ihr hat er in wundervoller Angleichung der Ehe an das Vorbild seiner geheimnisvollen Ehe mit der Kirche die Liebe, wie sie der Menschennatur entspricht, zur Vollendung geführt und durch das Band göttlicher Liebe die ihrer Natur nach ausschließliche Gemeinschaft zwischen Mann und Frau fester geknüpft. Ihr Männer, sagt Paulus, liebt eure Frauen, wie Christus seine Kirche liebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen⁶¹. ... Dazu kommt, daß die Ehe deshalb ein Sakrament ist, weil sie ein heiliges Zeichen ist, das die Gnade wirkt und gleichnishaft jene geheimnisvolle Ehe Christi mit seiner Kirche darstellt. Dieses Gleichnis und dieser Hinweis wird aber durch jenes Band der innigsten Vereinigung ausgedrückt, das Mann und Frau miteinander verbindet, und das nichts anderes ist als eben die Ehe“⁶².

In seinem Rundschreiben *Casti connubii* von 1930 greift Papst PIUS XI. zunächst auf die traditionelle biblische Sicht des Menschen und der Ehe zurück: „Die Ehe ist keine menschliche Einrichtung, sondern eine göttliche. Nicht von Menschen, sondern von Gott, dem Urheber der Menschennatur, und von Christus dem Herrn, dem Wiederhersteller dieser Natur, ist sie durch Gesetze geschützt, gefestigt und erhoben. ... Obwohl indessen die Ehe ihrer Natur nach von Gott gestiftet ist, so hat doch auch der menschliche Wille an ihr einen hervorragenden Anteil. Denn jede einzelne Ehe entspringt, soweit sie eben die eheliche Verbindung zwischen diesem Mann und dieser Frau darstellt, ausschließlich der freien Zustimmung beider Brautleute. ... Der Schöpfer des Menschengeschlechts wollte in seiner Güte bei der Fortpflanzung des Lebens die Menschen in seinen Dienst

60 Vgl. des näheren dazu ROCCHETTA, C., Marriage as a sacrament towards a new theological conceptualization: Christian marriage today, 55-80.

61 Eph 5, 25.

62 LEO PP. XIII, Litt. encycl. *Arcanum divinae sapientiae*, 1880 febr. 10: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit H. DENZINGER et quod funditus retractavit, auxit, notulis ornavit A. SCHÖNMETZER. Barcinone-Friburgi Br.-Romae ³²1963, 612-614.

nehmen. Er tat diesen Willen kund, als er im Paradies die Ehe einsetzte und den Stammeltern und in ihnen allen künftigen Gatten sagte: Wachset und mehret euch“⁶³.

Dann aber erläutert er die theologisch-sakramentale Sicht des Menschen und der Ehe: „In der Ehe als Sakrament erreichen die Güter der Ehe ihre ganze Fülle. Damit ist die Unauflöslichkeit des Ehebandes und die Erhebung und Weihe des Ehevertrages durch Christus zu einem wirksamen Zeichen der Gnade gemeint. ... Diese Bedeutung ist vollkommen enthalten in der zwischen Gläubigen vollzogenen Ehe. Denn nach dem Zeugnis des Apostels in seinem Brief an die Epheser ... weist die Ehe der Christen auf jene vollkommenste Gemeinschaft hin, die Christus mit seiner Kirche verbindet: Ein großes Geheimnis ist es, ich meine auf Christus und seine Kirche hin⁶⁴. Niemals, solange Christus lebt und die Kirche durch ihn lebt, kann diese Gemeinschaft irgendwie getrennt werden. Auch der hl. AUGUSTINUS lehrt dies ausdrücklich mit folgenden Worten⁶⁵: In Christus und der Kirche erfüllt es sich, daß es zu Lebzeiten des einen Teils keine Scheidung geben kann. Und dieses Geheimnis wird im Staat unseres Gottes, d.i. in der Kirche Christi, so sehr beobachtet, daß Frauen, die heiraten oder zur Ehe genommen werden, um Kindern das Leben zu schenken, auch wegen Unfruchtbarkeit nicht entlassen werden dürfen, um eine andere, fruchtbare, zur Ehe zu nehmen. Wenn jemand solches tut, so ist er zwar nicht nach weltlichem Recht, ... wohl aber nach dem Gesetze des Evangeliums des Ehebruchs schuldig, wie auch die Frau, wenn sie eine andere Ehe eingeht“⁶⁶.

Und diese theologisch-sakramentale Sicht des Menschen und der Ehe wird noch erweitert: „In diesem Gut des Sakramentes sind aber neben der unauflöselichen Festigkeit noch viel höhere Vorteile enthalten, die das Wort ‚Sakrament‘ selbst sehr passend ausdrückt. Denn für den Christen ist es nicht nur ein leeres und inhaltsloses Wort, daß Christus der Herr, der Stifter und Vollender der Sakramente, die Ehe seiner Gläubigen zu einem eigentlichen und wahren Sakrament des Neuen Bundes erhoben und sie dadurch in der Tat zum Zeichen und zum Quell jener besonderen inneren Gnade gemacht hat, mit der er jene natürliche Liebe vollenden, die unauflöseliche Einheit festigen und die Ehegatten heiligen wollte. ... Wenn also die Gläubigen mit aufrichtigem Herzen ihr Jawort sprechen, so schließen sie sich den Schatz der sakramentalen Gnade auf, aus dem sie die übernatürlichen Kräfte schöpfen zur treuen, heiligen und bis zum Tod beharrlichen Erfüllung ihrer Pflichten und Aufgaben. Denn in denen, die der Gna-

63 PIUS PP. XI, Litt. encycl. *Casti connubii*, 1930 dec. 31, Romae, apud S. Petrum: de matrimonio christiano: AAS 22 (1930) 541-543.

64 Eph 5, 32.

65 AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*, lib. 1, cap. 10, n. 11.

66 PIUS PP. XI, *Casti connubii*, 552-553.

de, wie man sagt, kein Hindernis entgegenstellen, mehrt das Sakrament nicht nur die heiligmachende Gnade, den steten Quellgrund des übernatürlichen Lebens, sondern es fügt noch besondere Gaben hinzu, gute Regungen der Seele, Keime der Gnade, indem es die Kräfte der Natur steigert und vollendet, so daß die Eheleute nicht nur verstandesmäßig erkennen, sondern innerlich kosten, stark festhalten, tatkräftig wollen und im Werk zu vollbringen vermögen, was zum Ehestand, zu seinen Zielen und Pflichten gehört. Es gibt ihnen endlich das Recht, die helfende Gnade immer zu erleben, sooft sie ihrer zur Erfüllung der Pflichten ihres Standes bedürfen“⁶⁷.

Die Gedanken PIUS' XI. finden eine Vertiefung und Anwendung auf die heutige Situation im ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL, in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*⁶⁸ über die Kirche in der Welt von heute⁶⁹. Das Eheband, so das Konzil, bildet die Grundlage einer innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe: „Durch besondere Hervorhebung bestimmter Hauptpunkte der kirchlichen Lehre will das Konzil die Christen und alle jene Menschen belehren und bestärken, die die ursprüngliche Würde der Ehe und ihren hohen und heiligen Wert zu schützen und zu fördern suchen. Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe - *intima communitas vitae et amoris coniugalis* -, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund, d.h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet. So entsteht durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution, und zwar auch gegenüber der Gesellschaft. Dieses heilige Band - *hoc vinculum sacrum* - unterliegt im Hinblick auf das Wohl der Gatten und der Nachkommenschaft sowie auf das Wohl der Gesellschaft nicht mehr menschlicher Willkür. Gott selbst ist Urheber der Ehe, die mit verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet ist“⁷⁰.

Im Ehebund wird die eheliche Liebe in die göttliche Liebe aufgenommen: „Darum gewähren sich Mann und Frau, die im Ehebund - *foedere coniugali* - nicht mehr zwei sind, sondern ein Fleisch⁷¹, in inniger Verbundenheit der Personen und ihres Tuns gegenseitige Hilfe und gegenseitigen Dienst und erfahren und

67 PIUS PP. XI, *Casti connubii*, 554-555.

68 CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II: PAULUS PP. VI una cum concilii patribus, Const. ap. *Gaudium et spes*, 1965 dec. 7, Romae, apud S. Petrum: const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis: AAS 58 (1966) 1025-1120.

69 Vgl. die Ausführungen zum Problembereich „La Romana Rota di fronte alla *Gaudium et spes*“ von ZANNONI, G., *Matrimonio e antropologia nella giurisprudenza rotale: presupposti e orizzonte dell'approccio personalista*. Roma 1995, 62-67.

70 CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, n. 47.

71 Mt 19, 6.

vollziehen dadurch immer mehr und voller das eigentliche Wesen ihrer Einheit⁷². Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche gebildet ist, unter ihren vielen Hinsichten in reichem Maße gesegnet. Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volke entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert, damit die Ehegatten wirksam zu Gott hingeführt und in ihrer hohen Aufgabe als Vater und Mutter unterstützt und gefestigt werden. So werden die christlichen Gatten in den Pflichten und der Würde ihres Standes durch ein eigenes Sakrament gestärkt und gleichsam geweiht. In der Kraft dieses Sakramentes erfüllen sie ihre Aufgabe in Ehe und Familie. Im Geiste Christi, durch den ihr ganzes Leben mit Glaube, Hoffnung und Liebe durchdrungen wird, gelangen sie mehr und mehr zu ihrer eigenen Vervollkommnung, zur gegenseitigen Heiligung und so gemeinsam zur Verherrlichung Gottes⁷³.

In der Teilhabe am Liebesbund Christi und der Kirche erreichen die Eheleute ihre höchste Würde⁷⁴: „Daher soll die christliche Familie - entsteht sie doch aus der Ehe, die das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche ist - die lebendige Gegenwart des Erlösers in der Welt und die wahre Natur der Kirche allen kundmachen, sowohl durch die Liebe der Gatten, in hochherziger Fruchtbarkeit, in Einheit und Treue als auch in der bereitwilligen Zusammenarbeit aller ihrer Glieder. ... Diese eigentümlich menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln. Diese Liebe hat der Herr durch eine besondere Gabe seiner Gnade und Liebe geheilt, vollendet und erhöht. Eine solche Liebe, die Menschliches und Göttliches in sich eint, führt die Gatten zur freien gegenseitigen Über-eignung ihrer selbst, die sich in zarter Zuneigung und in der Tat bewährt, und durchdringt ihr ganzes Leben; ja gerade durch ihre Selbstlosigkeit im Leben und Tun verwirklicht sie sich und wächst. ... Diese Liebe wird durch den eigentli-

72 Zur Neuausrichtung der *bona matrimonii* siehe ZANNONI, Matrimonio e antropologia, 134-151: Riconsiderazione-comprensione dei tradizionali *bona matrimonii*.

73 CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, n. 48.

74 Vgl. vor allem MATTHEEUWS, A., Les „dons“ du mariage: recherche de théologie morale et sacramentelle. Bruxelles 1996, 412-431: Le sacrement de mariage.

chen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden - *modo vere humano exerciti* - jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen. Diese Liebe, die auf gegenseitige Treue gegründet und in besonderer Weise durch Christi Sakrament geheiligt ist, bedeutet unlösliche Treue, die in Glück und Unglück Leib und Seele umfaßt und darin unvereinbar ist mit jedem Ehebruch und jeder Ehescheidung⁷⁵. Wenn wirklich durch die gegenseitige und bedingungslose Liebe die gleiche personale Würde sowohl der Frau wie des Mannes anerkannt wird⁷⁶, wird auch die vom Herrn bestätigte Einheit der Ehe deutlich⁷⁷.

So werden die Eheleute zu Zeugen des Liebesgeheimnisses, das Christus im Leidens- und Auferstehungsmysterium kundgetan hat⁷⁸: „Die Ehegatten selber aber sollen, nach dem Bild des lebendigen Gottes geschaffen, in eine wahre personale Ordnung gestellt, eines Strebens, gleichen Sinnes und in gegenseitiger Heiligung vereint sein, damit sie, Christus, dem Ursprung des Lebens, folgend, in den Freuden und Opfern ihrer Berufung durch ihre treue Liebe Zeugen jenes Liebesgeheimnisses werden, das der Herr durch seinen Tod und seine Auferstehung der Welt geoffenbart hat“⁷⁹.

SCHLUSS

Ein weiter Weg war zurückzulegen, und er mußte sogar zweimal abgeschritten werden. Aber nur die Zusammenschau von juristischer Ausformung und geistig-geistlichem Fundament kann zu einer überzeugenden Sicht rechtlicher Festlegungen führen. Die Einheit und die Unauflöslichkeit der Ehe, wie sie all die Jahrhunderte hindurch vom Kirchenrecht bestimmt wurden, haben mehr oder weniger still im Hintergrund, aber doch bei geöffneten Augen in deutlich erkennbarer

⁷⁵ Zu der konkreten heutigen Situation in der Ehe siehe KURTZ, L. / DEREVENSKY, J.L., *A changing society: implications for fatherhood: Familie im Wandel - Famille en transition*, hrsg. von M. PERREZ et al., Freiburg/Schweiz-Bern 1995, 37-49.

⁷⁶ Zu den Schwierigkeiten der Verwirklichung vgl. MORVAL, M. / DESHAIES, S., *Valeurs familiales et rituels chez des familles de milieu défavorisé: Familie im Wandel*, 50-60.

⁷⁷ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, n. 49.

⁷⁸ Vgl. die eingehenden Darlegungen von ÖRSY, L., *Married persons: God's chosen people: Christian marriage today*, 38-54.

⁷⁹ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Gaudium et spes*, n. 52.

Weise im biblischen und in der jüngsten Zeit vor allem im theologisch-sakramentalen Menschenbild stets ein solides Fundament besessen. Da kein Zweifel bestehen kann, daß dieses Fundament in Zukunft noch weiter vertieft werden wird⁸⁰, werden auch die beiden vom Kirchenrecht formulierten Wesenseigenschaften der Ehe, die Einheit und die Unauflöslichkeit, in Zukunft nur an Festigkeit gewinnen.

80 Die Doktorarbeit von FORCONI, *Antropologia cristiana*, bietet dafür ein beredtes Zeugnis.

C. EHE - UND PROZESSRECHTLICHE VERLAUTBARUNGEN

1. Erwiderung der Apostolischen Signatur vom 16. Juni 1998, Prot. Nr. 28252/97 VT, *De usu periti in causis nullitatis matrimonii*

Litteris diei 13 augusti 1997 Rev.mus Vicarius iudicialis N. huic Signaturae Apostolicae quendam difficultatem exposuit in pertractandis causis nullitatis matrimonii ob capita de quibus in can. 1095, cum psychiatri et psychologi in eius Natione operam suam in foro ecclesiastico praestare prohibeantur. Ideo Rev.mus Vicarius iudicialis quaerit num in huiusmodi adiunctis liceat iudicibus sententiam pro nullitate pronuntiare, si absque peritorum opera, propria scientia „non-professionali“, certitudinem moralem iure requisitam adepti fuerint.

Responsio vero affirmativa - animadvertit idem Rev.mus Vicarius iudicialis - secumferret ut opera peritorum non solum omitti posset, si ex „adiunctis inutilis evidenter appareat“ (can. 1680), sed etiam si ex adiunctis moraliter impossibilis reddatur.

Petitis ac receptis ulterioribus notitiis, opportunum apparuit quaedam principia fundamentalia ad rem pertinentia fusius exponere.

Quam ob rem, collatis votis peritorum et re sedulo perpensa in Congressu die 16 iunii 1998 coram infrascripto Cardinali Praefecto habito, vi art. 124, n. 1, Const. Ap. *Pastor bonus*, Supremum Siganturae Apostolicae Tribunal ad rem haec declaranda censet:

1. Principium fundamentale ad sententiam affirmativam in causis nullitatis matrimonii ferendam invenitur in can. 1608 §§ 1-2: requiritur in iudicis animo moralis certitudo, ex actis et probatis haurienda, circa rem sententia definendam. Iudex, qui hanc certitudinem acquirere non potest, pronuntiare debet non constare de nullitate matrimonii (cf. can. 1608 § 4). Quae certitudo moralis considerari nequit „una certezza puramente soggettiva che si fonda sul sentimento di questo o di quello, forse anche su personale credulità, sconsideratezza, inesperienza“, uti declaravit PIUS XII in allocutione ad Rotam Romanam diei 1 octobris 1942 (AAS 34 [1942] 338-343: vide n. 3, p. 340).

2. In causis ob capita, de quibus in can. 1095, „nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat“, opera requiritur peritorum (cf. can. 1680 et alloc. IOANNIS PAULI II ad Rotam Romanam dierum 5 februarii 1987: AAS 79 [1987] 1453-1459, et 25 ianuarii 1988: AAS 80 [1988] 1178-1185). Huiusmodi igitur in causis ut plurimum opera requiritur psychiatri vel psychologi ad condicionem psychicam partis vel partium tempore celebrationis matrimonii dignoscendam.

3. In causis ob incapacitates, de quibus in can. 1095, attenta earundem complexa natura, vix possibile est ut in casibus, in quibus opera peritorum appareat necessaria, iudex ex propria scientia „non-professionali“ adipisci possit certitudinem moralem „ex actis et probatis hauriendam“, quae iure requiritur ad sententiam affirmativam pronuntiandam (cf. can. 1608 §§ 1, 2 et 4).

4. Opera enim peritorum in huiusmodi causis adhibenda est non solum quia iure est praescripta, sed praesertim quia ex natura rei talis opera instrumentum est probationis, a quo iudex, ut plurimum, ad certitudinem moralem „ex actis et probatis hauriendam“ praescindere nequit ut sententiam pro nullitate matrimonii pronuntiare possit.

5. Peritia de statu psychico partis „evidenter inutilis“ apparere potest ad matrimonii nullitatem probandam: a) quando, etiamsi non agatur de „peritia“ sensu tecnico, in actis habetur documentum vel testimonium ita qualificatum, ut iudici sufficientem probationem ad rem praebet; b) quando ex factis et circumstantiis probatis sine dubio vel carentia apparet sufficientis usus rationis vel gravis defectus discretionis iudicii vel incapacitas assumendi onera matrimonii essentialia; hoc enim in casu nullitas matrimonii declarari potest ob evidentem consensus defectum, quin requiratur accurata diagnosis causae psychicae ob quam habetur ille defectus. Hisce autem in casibus iudex a perito petere potest ut explicet aliquod documentum vel factum, quod in actis habetur vel asseritur.

Agitur vero de duobus casibus, qui nonnisi tamquam exceptiones a regula generali habendi sunt.

6. Si autem pars sese examini periti subicere recuset, iudex a perito petere solet „votum“ super solis actis, etsi huiusmodi „votum“ tamquam „peritia“ sensu tecnico in arte psychiatrica vel psychologica non consideratur. Evidenter hoc in casu ab eodem perito exquiri potest ut exponat momentum huiusmodi „voti“ ad veram defectus psychici naturam dignoscendam. Idem „votum“, uti patet, diversimode ac „peritia“ sensu tecnico in arte psychiatrica vel psychologica aestimandum est.

7. Iudex qui exquirat „peritiam“ vel, si casus ferat, „votum“, sedulo servare debet praescripta iuris processualis canonici in re, prae oculis habito quod in causis nullitatis matrimonii acta causam respicientia et ipsa sententia per se tantum partibus, non autem extraneis, publicanda sunt (cf. alloc. IOANNIS PAULI II ad Rotam Romanam diei 26 ianuarii 1989: AAS 81 [1989] 922-923; vide speciatim nn. 8-9, pp. 925-926).

8. Peritus, sua ex parte, sedulo servare tenetur non solum praecepta et normas ethicas suae artis vel scientiae, sed etiam praescripta iuris tam canonici quam civilis in proprio munere rite et fideliter exsequendo (cf. cann. 1574, 1577 § 2, et 1578 § 2).

9. Cum opera peritorum, qui scientia et artis experientia sint insignes atque principiis anthropologiae christianae adhaereant, magni habenda sit ad causas nullitatis matrimonii ob capita de quibus in can. 1095 definiendas, omnino curandum est ut principia supra indicata iis, quorum interest, rite exponantur.

Datum e Sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis die 16 iunii 1998

G. Card. AGUSTONI, Praefectus
+ Zenon GROCHOLEWSKI, Secr.

* * *

D. REZENSIONEN

1. **ABBAS, Jobe, *Two Codes in Comparison*. (Kanonika 7) Rom 1997. 303 S., ISBN 88-7210-313-4.**

Als P. JOHANNES PAUL II. 1990 bei der 28. Vollversammlung der Bischofsynode den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) vorstellte, verwies er zugleich darauf, daß die beiden Gesetzbücher der lateinischen und der orientalischen katholischen Kirche zusammen das *Corpus Iuris Canonici* der katholischen Kirche bilden. Diese Aussage fordert den Autor des vorliegenden Bandes neben anderen theologisch motivierten Überlegungen dazu heraus, sich einer bislang wenig bearbeiteten Disziplin des katholischen Kirchenrechts zu widmen, nämlich der vergleichenden, man könnte auch sagen, der interrituellen Kanonistik. In diesem Anliegen fühlt sich der Autor unterstützt durch eine entsprechende und wiederholte Aufforderung des Papstes, der zufolge eine kanonistische Wissenschaft, die diesem Anspruch ohne Einschränkung gerecht werden will, auf vergleichende Studien zwischen beiden Gesetzbüchern nicht verzichten kann.

Der vorliegende Band greift unter diesem grundlegenden Motto „*two Codes but one Corpus Iuris Canonici in the universal Church*“ verschiedene Themenbereiche auf. Es geht um Ordensrecht, Eherecht, Interpretation von Gesetzestexten, kirchliche Ämter, Vermögens- und Prozeßrecht. Den Beiträgen ist ein Abkürzungsverzeichnis vorangestellt, und am Ende befindet sich ein Canonesregister mit Verweisen auf den CCEO, den CIC und *Pastor bonus*. Einige der in diesem Band veröffentlichten Beiträge wurden von dem Autor auch schon in Zeitschriften publiziert; die Verweisstellen werden von ihm genannt. Die einzelnen Kapitel sind so gestaltet, daß zum einen die in der lateinischen Kirche geltenden Gesetzesnormen vorgestellt werden, die keine Parallele im CCEO aufweisen, zum anderen genau umgekehrt die Gesetze der katholischen Ostkirche besprochen werden, die keine Parallele im Recht der lateinischen Kirche haben, und schließlich die in beiden Gesetzbüchern vergleichbaren Bestimmungen angeführt werden. So ermöglicht diese Studie einen systematischen Überblick über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Rechtsnormen der lateinischen und der orientalischen katholischen Kirche.

Thematisch soll an dieser Stelle der Bereich Ehe und Eheschließung herausgegriffen werden, denn dieser Bereich ist für die kanonistische Praxis von besonderer Relevanz. So weist der Autor darauf hin, daß ein Ehehindernis nach CCEO, das es in den Rechtsnormen der lateinischen Kirche nicht gibt, eine interrituelle Ehe verungültigen kann (wie z.B. das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft, c. 811 CCEO). Zur Begründung dieser These führt er an, daß

die Eheschließung ein unteilbarer Rechtsakt und es mithin offenkundig sei, daß ein die Ungültigkeit bewirkendes Ehehindernis auf seiten eines Partners die Ehe beider Partner verungültige (mit Verweis auf CHIAPETTA, L., *Il codice di diritto canonico - commento giuridico pastorale*. 2 vols., Napoli 1988, II: S. 191). Problematisch ist in diesem Zusammenhang auch die Frage des Trauungsbevollmächtigten: Während der CIC/1983 in cc. 1112-1114 die Möglichkeit kennt, einen Diakon und auch einen Laien mit der Trauungsassistenz zu beauftragen, verlangt c. 828 § 1 CCEO den *ritus sacer* zur Gültigkeit der Eheschließung, der aber nur von einem Priester oder Bischof durchgeführt werden kann. Eine interrituelle Ehe, die vor einem trauungsbevollmächtigten Laien oder Diakon der lateinischen Kirche geschlossen wird, wäre daher wegen Mangels in der kanonischen Form nichtig. Eine mögliche Lösung läge in solchen Fällen in der Dispens von der kanonischen Formpflicht seitens eines Jurisdiktionsträgers der orientalischen katholischen Kirche. Diese aber ist dem Apost. Stuhl bzw. dem Patriarchen vorbehalten (c. 835 CCEO) und wird nur in schwerwiegenden Fällen gewährt. Der Autor wendet sich in seiner Argumentation trotzdem gegen die von Victor J. POSPISHIL (*Eastern Catholic Marriage Law*. 2nd ed., rev. and augm., Brooklyn, N.Y. 1996, S. 574) aufgestellte These, unter Anwendung des Prinzips „*locus regit actum*“ zu einer Dispensmöglichkeit kommen zu können, wenn die Eheschließung auf lateinischem Gebiet erfolge, und somit die Gültigkeit einer interrituellen Ehe, die vor einem rechtmäßig dazu bevollmächtigten Diakon oder Laien geschlossen wurde, erreichen zu können, wenn vorgängig Dispens von der kanonischen Formpflicht erteilt wurde. ABBAS hält diese These im Anschluß an Josef PRADER (*La legislazione matrimoniale latina e orientale: Probleme interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*. Rom 1993, S. 40) in bezug auf Laien für unhaltbar; sie sei auf Eheschließungen von orientalischen Katholiken nicht anwendbar, die aufgrund der personen- (und nicht territorial-) bezogenen Verpflichtungskraft kirchlicher Gesetze überall gehalten seien, die für sie geltenden Normen über die Eheschließung zu beachten. Aber auch ein Diakon, der nach PRADER für den Fall, daß ein eigener Hierarch der östlichen Kirche *sui iuris* fehlt, durch den lateinischen Oberhirten gültig und erlaubt delegiert werden könnte, um einer interrituellen Eheschließung zu assistieren und den Brautsegen zu spenden, kann dies nach Auffassung von ABBAS nicht tun. Er verweist zur Begründung seiner These auf cc. 835 und 828 § 1 CCEO.

Schwierigkeiten im interrituellen Verkehrsrecht bereitet auch die unterschiedliche Gesetzeslage hinsichtlich der Konsequenzen eines Abfalls von der Kirche durch formalen Akt. Während für einen Katholiken der lateinischen Kirche, der durch formalen Akt von seiner Kirche abgefallen ist, das Hindernis der Religionsverschiedenheit (c. 1086 § 1 CIC), das Erfordernis der kanonischen Eheschließungsform (c. 1117 CIC) und das Verbot der konfessionsverschiedenen Ehe (c. 1124 CIC) nicht mehr greifen, gelten die parallelen Bestimmungen des CCEO für einen orientalischen Katholiken, der von seiner Kirche abgefal-

len ist, weiter fort. Nach wie vor gilt daher im Recht des CCEO das Prinzip „*semel catholicus, semper catholicus*“, was wiederum in bestimmten Fällen die Ungültigkeit einer Ehe nach orientalisches-katholisches Recht mit sich bringt, die nach römisch-katholisches Recht gültig wäre.

Der Autor stellt diese und andere Unterschiede zwischen den beiden Codices der lateinischen und der orientalischen katholischen Kirche auf ihrem textgeschichtlichen Hintergrund dar und erläutert sie. Aber wenn, wie P. JOHANNES PAUL II. ausgeführt hat, die beiden Gesetzbücher das eine *Corpus Iuris Canonici* der katholischen Kirche bilden, wie sind dann derartige Differenzen sinnvoll zu erklären, die im Falle der Ehe sogar eine Nichtigkeit bewirken können, weil das Recht der einen katholischen Kirche anders, vielleicht kann man sogar sagen: strenger normiert als das der anderen, ebenfalls katholischen Kirche? Rechtfertigt das Faktum der Ritusverschiedenheit und der gewachsenen Orthodoxie und Orthopraxie beider Kirchen einer Konfession Unterschiede von derartiger praktischer Relevanz, die ggf. das natürliche Recht auf Ehe angreifen? Der Autor stellt sich diesen Fragen (leider) nicht. Trotzdem ist ihm zuzustimmen, wenn er eine weitergehende Befassung mit dem interrituellen Recht fordert, wozu dann allerdings auch die Auseinandersetzung mit den eben angeschnittenen und ähnlichen Grundsatzfragen gehören würde.

Beatrix LAUKEMPER-ISERMANN, Münster

* * *

2. **ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb, *Les Musulmans face aux droits de l'homme; religion & droit & politique. Étude et documents.* Bochum: Verlag Dr. D. Winkler 1994. 619 S., ISBN 3-924517-98-3.**

Um es vorwegzunehmen, dieses Buch eines Juristen (der ein palästinensischer Christ ist und in Lausanne in der Schweiz und in Straßburg in Frankreich lehrt) ist äußerst wertvoll. Es enthält soviel an sorgfältig gesammeltem und sortiertem Material, soviele Dokumente und sachliche, fachkompetente und feinsinnige Analysen, daß der Leser nur dankbar sein kann für diese von ungeheurem Fleiß kündende Arbeit.

Zum Thema der Menschenrechte im Islam ist in letzter Zeit einiges geschrieben worden, was als eine gediegene und aufschlußreiche Einführung in die Problematik dienen kann; ich denke hier vor allem an die Arbeiten von Johannes SCHWARTLÄNDER, Heiner BIELEFELDT, und auch an die Darstellung von Bassam TIBI. Das vorliegende Buch gehört zu einer anderen, eigenen, und auch überzeugenden Gattung. Es ist bemüht, die Menschenrechte im allgemeinen und die einzelnen anerkannten Rechte so darzustellen, daß der Leser an die Hand genommen und in eine komplexe Materie eingeführt wird. Noch mehr, man findet hier eine Hilfe, damit man sich in den jeweiligen Sachverhalt ver-

tiefen und eine solide Grundlage für Vergleiche mit den Positionen anderer Gemeinschaften bzw. Kulturkreise gewinnen kann.

In einem ersten Teil wird die Geschichte der Problematik umrissen. Quellen und Grundlagen der Studie werden dargelegt, sowie eine Reflexion über das Verfahren in der Untersuchung vorgestellt. Dann folgen in sechs weiteren Teilen die Behandlung einzelner Themen. Diese Themen werden in verschiedene einschlägige Unterthemen gegliedert. Bei jedem Unterthema werden die internationalen Dokumente mit deren jeweiligen relevanten Inhalten dargestellt, dann folgt die Vorstellung der Angaben des klassischen Rechtssystems des Islams. In einem weiteren Abschnitt wird die aktuelle Situation in den Ländern der islamischen Welt skizziert. Im abschließenden Abschnitt werden dann die Zukunftsperspektiven angesprochen.

Im einzelnen behandeln die Teile des Buches folgende Themen und Unterthemen:

1. *Respekt des Lebens und der physischen Unversehrtheit*: Martyrium; Abtreibung, Geburtenregelung; Hinrichtung und körperliche Strafe; Sexuelle Beschneidung.
2. *Muslime und Nicht-Muslims*: Religionszugehörigkeit; Religionsfreiheit; Familienrecht; Politische Rechte und öffentliche Ämter.
3. *Männer und Frauen*: Grundsätzliche Gleichberechtigung; Familienrecht; Recht auf Arbeit; Politische Rechte und öffentliche Ämter; Recht auf Erziehung der eigenen Kinder.
4. *Reiche und Arme*: Verteilung der diesseitigen Güter; Sklaverei und Status von Leibeigenen; Arbeitgeber und Arbeitnehmer.
5. *Regierung und Bürger*: Politische Macht und Volk; Mehrheit und Minderheit.
6. *Arabische Staaten und internationale Beziehungen*: Friede und Krieg; Humanes Recht und internationale Gewaltanwendung; Überstaatliche Organe; besonderer Fall: UNO.

Im *Anhang* (S. 461-572) findet der Leser eine sehr wertvolle Sammlung einschlägiger Dokumente, vor allem aus den arabischen Ländern der islamischen Welt:

- Islamische und arabische Erklärungen bzw. Erklärungsvorschläge zu den Menschenrechten.
- Modelle islamischer Verfassungen, welche die bestehenden, westlich orientierten Verfassungen ablösen sollen.
- Liste von 32 Konventionen zu den Menschenrechten mit Erwähnung der arabischen Länder, die ihnen zugestimmt haben.

Das Buch enthält zum Schluß eine sehr umfang- und inhaltsreiche *Bibliographie* (S. 573-591).

Auch wenn man dem Autor in seinen persönlichen politischen Äußerungen und Stellungnahmen (welche leider immer wieder die Lektüre der wissenschaftlichen Untersuchung störend unterbrechen) nicht immer zustimmen möchte, so muß man dennoch dem Autor einen umsichtigen und fachkompetenten Umgang mit der Materie und eine feinsinnige Analyse von Inhalten und Zusammenhängen bescheinigen und ihm für diese enorme Leistung dankbar sein.

Möge diese Arbeit Aufnahme und guten Zuspruch erfahren, nicht nur bei Juristen, Rechtsphilosophen und Politologen, sondern auch bei Religions- und Islamwissenschaftlern, sowie bei allen, die sich um den Dialog mit dem Islam bemühen.

Adel Theodor KHOURY, Altenberge

* * *

3. ALDEB, Sami, *Gemischte Ehen zwischen Schweizern und muslimischen Ausländern. Herausforderungen angesichts von Normenkonflikten.* Lausanne: Schweizerisches Institut für Rechtsvergleichung 1996. 34 S.

Der Verfasser stellt in komprimierter Form die Eigenheiten der islamischen Rechtsordnung im Hinblick auf gemischte Eheschließungen zwischen schweizerischen und muslimischen Partnern dar.

In Kapitel I weist er für eine gemischte Ehe auf die Notwendigkeit des Abschlusses eines Ehevertrages hin.

Im II. Kapitel wird die Bedeutung der Religion im Familienrecht beleuchtet. Ein wichtiges Verfassungsprinzip der Schweiz, die Religionsfreiheit kennt das islamische Recht nicht. Auch das sog. Gegenseitigkeitsprinzip gilt in der islamischen Ehe nicht. Danach kann in der Schweiz unabhängig von der Religionszugehörigkeit eine Frau einen Mann heiraten. Eine muslimische Frau dagegen darf nur einen Muslimen heiraten. Zu Recht rät ALDEB daher den Partnern, sich deshalb über ihre Glaubensfreiheit zu verständigen.

Kapitel III enthält Ausführungen über die Beziehungen zwischen Männern und Frauen nach dem Koran. Da die Frau danach der Autorität des Mannes unterstellt ist, auch hinsichtlich der Kleiderfragen und ihres Berufs, empfiehlt der Verfasser vor allem den westlichen Frauen die ehevertragliche Absicherung ihrer Vorstellungen.

ALDEB stellt in den folgenden Kapitel IV bis VI die schweizerischen und islamischen Regelungen zur Eheschließung, zum Güterrecht und zur Auflösung

der Ehe bzw. zur Verstossung nach islamischem Recht dar. Auch in diesem Zusammenhang finden sich vielfältige Hinweise auf mögliche Problemfelder.

Kapitel VII widmet sich dem Verhältnis von Eltern und Kindern. Im Unterschied zum schweizerischen Recht, wonach die Eltern gemeinsam über die Religionszugehörigkeit ihrer Kinder entscheiden, sind die Kinder in den islamischen Staaten, deren einer Elternteil Muslim ist, zwangsläufig auch Muslime. Der Verfasser stellt in diesem Zusammenhang die verschiedenen religiösen Zeichen, die Auffassungen über die Geburtenregelungen und das Sorgerecht bei Auflösung der Ehe dar.

Die letzten beiden Kapitel VIII und IX beleuchten kurz Erbrecht, Tod und Begräbnis. Nach einem eindringlichen Schlußwort enthält die Broschüre im Anhang einen ausführlichen Mustervertrag und Adressen schweizerischer Beratungsstellen.

Die Broschüre ist ein idealer Ratgeber für die behandelten Fragen und als Beispiel auch außerhalb der Schweiz interessant. Gerade die deutlichen Warnungen des Verfassers vor einer solchen Eheschließung verdeutlichen, welchen Schritt v.a. westliche Frauen gehen, wenn sie einen Muslimen heiraten, zumal dann, wenn sie in das entsprechende islamische Land ziehen möchten.

Eva JÜSTEN, München

* * *

4. AMANN, Thomas, *Der Verwaltungsakt für Einzelfälle. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici.* (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Bd. 54) St. Ottilien: EOS 1997. XXXIV u. 237 S., ISBN 3-08896-354-1.

Vorliegende Untersuchung, die im Wintersemester 1995/96 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation zur Erlangung des Akademischen Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechts angenommen worden ist, behandelt systematisch den Verwaltungsakt für Einzelfälle. Der erste Teil (S. 3-44) definiert den Verwaltungsakt und arbeitet dessen Wesenselemente heraus. Im umfangreichen zweiten Teil (S. 45-190) werden die einzelnen im CIC von 1983 vorgesehenen Arten des Verwaltungsaktes für den Einzelfall erörtert und in ihrem Anwendungszusammenhang vorgestellt. Der dritte Teil (S. 191-213) grenzt den Verwaltungsakt für Einzelfälle ab gegenüber Rechtshandlungen, die nicht als Verwaltungsakte zu qualifizieren sind. Das Ergebnis (S. 215-217) der Arbeit wird in einer abschließenden Zusammenfassung komprimiert dargestellt.

Der Verfasser operiert mit zwei unterschiedlichen Definitionen für den Verwaltungsakt für Einzelfälle. Auf S. 10 bezeichnet er ihn als „eine rechtmäßige,

auf die Förderung des Lebens der *Communio* ausgerichtete rechtsverbindliche Willensentscheidung im Einzelfall, die von der zuständigen kirchlichen Autorität mit ausführender Leitungsgewalt für eine oder mehrere Personen einseitig verfügt und diesen in gehöriger Form mitgeteilt ist“. Abweichend davon heißt es auf S. 217: „Der *actus administrativus singularis* ist demzufolge zu bestimmen als eine nicht sakramentale rechtmäßige einzelfallbezogene Gestaltung von Rechten und Pflichten innerhalb der *Communio*, die von der zuständigen kirchlichen Autorität mit ausführender Leitungsgewalt, also ohne Bindung an gerichtliche Förmlichkeiten, für eine oder mehrere bestimmte Personen einseitig verfügt und diesen in gehöriger Form mitgeteilt ist.“

Während in der ersten Definition nur die Wesenselemente genannt werden, nimmt der Autor mit der zweiten Definition Abgrenzungen gegenüber der sakramentalen wie auch gegenüber der gerichtlichen Handlung vor. Dafür ist in der zweiten Form der Definition die Zwecksetzung entfallen. Gehört die Zwecksetzung aber zu den Wesenselementen des *actus administrativus singularis*, wie der Verfasser auf S. 20-23 gemäß der ersten Definition ausführt? Wenn dem so wäre, erschiene es um so unverständlicher, daß die Formulierung „auf die Förderung des Lebens der *Communio* ausgerichtet“ zugunsten der schwächeren Formulierung „innerhalb der *Communio*“ im Verlauf der Untersuchung aufgegeben worden zu sein scheint. Gehört aber die Zwecksetzung wirklich zum Wesen eines Verwaltungsaktes? Besagt nicht der Grundsatz „*Finis non cadit sub definitone*“, daß der Zweck nicht zu seinem Wesen gehören kann? Die Wirkung eines Verwaltungsaktes, nämlich rechtsgestaltend zu sein, kann zur Definition gehören. Wozu er aber gesetzt werden muß, das hat Auswirkungen auf seine Rechtmäßigkeit, nicht auf sein Wesen. Und: Auch die Rechtmäßigkeit gehört nicht zur Definition des Verwaltungsaktes, wie könnte es sonst rechtswidrige Verwaltungsakte geben?

Neben dem Zweck werden als weitere Wesenselemente die Rechtsverbindlichkeit und Rechtmäßigkeit (!) der Willensentscheidung herausgearbeitet, sowie daß „ein Verwaltungsakt für Einzelfälle mit ausführender Leitungsgewalt getätigt“ (S. 176) und von der zuständigen kirchlichen Autorität einseitig verfügt wird. Ferner gehört es zum Wesen des Verwaltungsaktes für Einzelfälle, daß er nicht auf analoge Fälle übertragen werden kann und in der Regel schriftlich erfolgen muß.

Die systematische Darstellung der Arten des Verwaltungsaktes für Einzelfälle orientiert sich an den Bestimmungen des CIC/1983 und berücksichtigt jeweils das Subjekt, das Objekt und die Form des Aktes. Die Darstellung erfolgt durchweg kommentierend. Dort, wo dem Verfasser Gegenpositionen bekannt sind, werden sie in den Anmerkungen benannt, jedoch nicht diskutiert. Der systematische Charakter der Arbeit ergibt sich also aus der Vollständigkeit der Darstellung und weniger aus dem Begründungszusammenhang für die gewählte Position. Insofern bietet der Verfasser mit seiner Untersuchung eher einen hilf-

reichen Kommentar als eine sich um Begründungszusammenhänge bemühende Argumentation. Deshalb handelt es sich mehr um eine darstellende als um eine kritische Untersuchung.

Trotzdem wird eine Position eingenommen, die vor allem in bezug auf das Subjekt des Verwaltungsaktes kanonistisch umstritten ist. Hier vertritt AMANN die Auffassung, daß Verwaltungsakte für Einzelfälle nur von Klerikern gesetzt und auch nur von ihnen vollzogen werden können (S. 70). Dies führt in der systematischen Darstellung der Arten der Verwaltungsakte zu zweierlei Konsequenzen, nämlich erstens, daß nicht jedes Dekret, Reskript oder jede Erlaubnis in Ausübung von ausführender Leitungsgewalt erteilt wird, und zweitens, daß ein und derselbe Verwaltungsakt im Einzelfall bisweilen als Verwaltungsakt, bisweilen aber nicht als Verwaltungsakt zu qualifizieren ist, je nachdem ob dem Subjekt ausführende Leitungsgewalt oder beispielsweise nur Verbandsgewalt zukommt. So heißt es auf S. 176: „Die Erlaubniserteilung im Verbandsrecht stellt ihrer Natur nach keinen hoheitliches Verwaltungshandeln im Sinne von Ausübung exekutiver Leitungsgewalt dar, es sei denn eine Erlaubnis wird von Oberen klerikaler Institute päpstlichen Rechts als den zuständigen Oberhirten mit hoheitlicher Leitungsgewalt gegeben (c. 596 § 2)“. Stimmt diese Unterscheidung hinsichtlich des Vollzuges noch, wenn auf S. 164f in bezug auf ein Austrittsindult festgestellt wird: „Mit der Ausstellung des Indults wird also von Rechts wegen und damit hoheitlich durch den obersten Gesetzgeber die Feststellung getroffen, daß die Verpflichtungskraft des Gelübdes entfallen ist. Das Indult wird bei zeitlicher Profese in Ausübung von Verbandsgewalt von den zuständigen Oberen (c. 688 § 2), bei ewiger Profese mit Leitungsgewalt von der zuständigen kirchlichen Autorität (c. 691 § 2) ausgefertigt“. Die gewählte Systematik gerät, wie an dieser Stelle deutlich wird, an ihre Grenzen. Dem Rezensenten erschiene es einleuchtender, unbeschadet der übrigen Wesenselemente immer dann von einem Verwaltungsakt für Einzelfälle zu sprechen, wenn einseitig Rechte und Pflichten im Einzelfall begründet oder verändert werden. Es richtet sich dann nach dem geltenden Recht, wer diesen Verwaltungsakt für Einzelfälle setzen oder vollziehen darf. Ist die Autorität fähig, aber nicht zuständig, ist der Verwaltungsakt rechtswidrig; ist sie nicht fähig, ist er nichtig.

Die Differenzierung nach Objekt und Form innerhalb der Verwaltungsakte für Einzelfälle zwischen Dekret, Verwaltungsbefehl, Reskript und Erlaubnis erscheint demgegenüber definitorisch geglückt. Während das Dekret der Natur nach eigeninitiativ ist, wird das Reskript als der Natur nach antragsbedingt gekennzeichnet. Eine Erlaubnis setzt eine Fremdinitiative voraus. Sie hebt eine Bindung des freien Handelns von Dritten auf. Der Verwaltungsbefehl wird als eine spezielle Form des Dekretes eingeordnet.

Bezüglich der Form allein weist AMANN an verschiedenen Stellen auf die Problematik des Schriftlichkeitserfordernisses hin.

Die gründliche, gut lesbar geschriebene und durch ein Personen-, Sach- und Quellenregister erschlossene Arbeit weist erfreulich wenig Fehler auf: Sachlich ist lediglich darauf hinzuweisen, daß es im Abkürzungsverzeichnis als Aufschlüsselung zu VwVfG nicht „Verwaltungsverfassungsgericht“ sondern Verwaltungsverfahrensgesetz, so richtig im Text S. 5, heißen muß. Auf S. 59 ist der Priesterrat als juristische Person aufgeführt, auf S. 60 dem widersprechend als einfaches Kollegium. Ist der Priesterrat ein einfaches Kollegium, so kommt ihm nach dem Begriff keine Rechtspersönlichkeit zu. Eine solche kann ihm auch nicht entzogen werden. Dies wird aber im vorherigen Absatz behauptet. Auf S. 191 wäre in Achtung vor dem Prozeßrecht statt von „zeitraubenden gerichtlichen Förmlichkeiten“ besser von zeitintensiven gerichtlichen Formerfordernissen die Rede.

Angesichts der in der Einführung genannten Problemstellung, daß nämlich selbst die Besetzung zentraler Ämter im Bischöflichen Ordinariat durch Laien schon nicht mehr seltene Ausnahme sei - ist sie das je gewesen? - und der sich daran anschließenden Frage, ob Laien, wenn sie schon leitende verwaltende Tätigkeit ausübten, nicht auch Verwaltungsakte gemäß c. 35 setzen könnten, ist es bedauerlich, daß der Verfasser die Untersuchung von Beatrix LAUKEMPER-ISERMANN zur Mitarbeit von Laien in der Bischöflichen Verwaltung, Essen 1996 (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 16), zwar noch in das umfangreiche Literaturverzeichnis aufnehmen, aber nicht mehr in seiner Untersuchung berücksichtigen konnte.

Wegen der kanonistischen Definitionen der einzelnen Arten der Verwaltungsakte für Einzelfälle sowie der vollständigen Darstellung möglicher Anwendungen ist die vorliegende Untersuchung von Thomas A. AMANN für Studium und Praxis unbedingt empfehlenswert. Gleichzeitig wird man die in ihr bezogene Position hinsichtlich der Akteure der weiteren wissenschaftlichen Diskussion zur Überprüfung empfehlen müssen.

Michael BÖHNKE, Aachen

* * *

5. BARNI, Mauro / SANTOSUOSSO, Amedeo, *Medicina e Diritto. Prospettive e responsabilità della professione medica oggi*. Milano: Giuffrè Editore 1995. VIII u. 444 S., ISBN 88-14-05442-8.

Die Herausgeber des Buches, Mario BARNI und Amedeo SANTOSUOSSO, setzen sich mit Hilfe einiger Beiträge anderer Spezialisten mit den Grundsätzen der Beziehung zwischen Arzt und Patient auseinander. An erster Stelle werden die juristische Dimension, die diesbezüglich sowohl gegenwärtig geltende Gesetzgebung wie auch die vorausgehende rechtliche Entwicklung und die noch offenen juristischen Fragen behandelt. Aber auch die ethischen Zusammenhänge

und Grundeinstellungen, welche als Hintergrund und Fundament der konkreten juristischen Themen vorliegen, werden in den verschiedenen Abschnitten des Werkes gebührend und ausführlich analysiert und diskutiert. Die Autoren berücksichtigen vorwiegend die italienische Gesetzgebung und Judikatur, aber auch die Parallelen mit den vergleichbaren Normen und gerichtlichen Entscheidungen der USA sowie anderer Länder. Die Behandlung der wesentlichen ethischen und rechtlichen Fragen, welche in der Beziehung Arzt-Patient auftauchen, bilden den zweiten Teil des Werkes (S. 53-143). Im dritten Abschnitt wird eine ganze Reihe von Einzelfragen und „heißen Eisen“ studiert (S. 141-352). Der letzte Teil des Buches beschäftigt sich mit den verschiedenen Seiten der ärztlichen Verantwortung: Haftpflicht, strafrechtliche Momente und Folgen, zivilrechtliche Ansprüche, die disziplinarischen Verfahren des ärztlichen Berufsverbandes (S. 355-423). Die Fülle von (Grenz-)Fragen, Verantwortlichkeiten und Entscheidungen, welche in der Beziehung Arzt-Patient dauernd auftauchen, kann nur richtig und angemessen beurteilt werden, wenn sie im Lichte der Vernunft und aufgrund einer objektiven Auffassung über den Menschen und seine Gesundheit, wie auch über den Menschen und sein Handeln betrachtet wird. Es zeigt sich also die Notwendigkeit einer bioethischen Begründung und Abwägung. Die Frage der Bioethik ist aber keine einfache. Wie kann man schließlich eine allgemein verbindliche Bioethik konzipieren? Bei der Behandlung dieser Frage berücksichtigen die Autoren die Beziehung der medizinischen Ethik mit Norm- und Wertsystemen wie der Philosophie, dem Recht, der forensischen Medizin und der Deontologie. Das erste Kapitel (S. 3-50) stellt somit den Schlüssel für das Verständnis und die Inspiration des ganzen Werkes dar. Als Anhang kann man noch den Kodex medizinischer Deontologie finden, welcher vom „Consiglio Nazionale della FNOMCEO“ (Nationaler Rat der Berufsverbände der Mediziner, Chirurgen und Zahnärzten) herausgegeben wurde (S. 427-444).

Im ersten Teil des Buches analysieren drei verschiedene Autoren die Beziehungen und Zusammenhänge zwischen der Bioethik und der Philosophie, dem Recht und der forensischen Medizin bzw. der medizinischen Deontologie. Sowohl in diesem Abschnitt wie auch in den folgenden Teilen haben die Autoren, wie die Herausgeber in der Einführung selber betonen, darauf verzichtet, bei der Darlegung der verschiedenen Strömungen Position zu beziehen. Sie ziehen eine rein expositive Behandlung der verschiedenen Themen vor. Bei der Lektüre wird bald deutlich, daß sich die Herausgeber nicht vom kulturellen Kontext Italiens zu befreien vermochten. Dort ist der Gegensatz immer noch sehr präsent zwischen „la posizione cattolica“ und „la posizione laica“, d.h. zwischen der Auffassung bzw. Weltanschauung, die mit dem katholischen Gedankengut eng zusammenhängt und der Haltung eines religionsfreien Denkens. Im Grunde können die Verfasser ihre Reserven gegenüber den Gewißheiten des katholischen Glaubens im Bereich der Bioethik nicht verhehlen. Dieses Vorurteil erweist sich aber wohl als belastend. Wenn man sich bemüht, einen Kon-

sens zu finden, um eine gemeinsame, von allen getragene Lösung finden zu können, ist logischerweise ein gemeinsames Prinzip erforderlich. Wenn man dann die Objektivität, welche aus Natur und Wesen des Menschen herzuleiten ist, als konfessionell abstempelt, ist es sehr schwierig, noch ein echtes Fundament zu finden. Ein Fundament, das einzig auf Konsens beruht, dauert so lange wie der Konsens selber. Es bleibt sehr fragil. Es sei hier ein konkretes, sehr anschauliches Beispiel genannt: Bei der Behandlung der Genmanipulation und genau dort, wo der Autor des entsprechenden Abschnittes versucht, das Recht jedes Menschen auf die eigene unversehrte genetische Identität deutlich zu machen, wird ausgeführt: „Trae così conferma l'idea che il patrimonio genetico individuale, e cioè l'insieme di caratteristiche genetiche che rendono un individuo unico e diverso da tutti gli altri, sia oggetto di un diritto. In altri termini ognuno avrebbe il diritto di ereditare un insieme di geni assortiti in modo casuale e non determinati da altri esseri umani. L'invulnerabilità del patrimonio genetico individuale è, secondo alcuni, il presupposto stesso della dignità umana. (...) L'individuo ha quindi diritto ad avere il proprio patrimonio genetico inalterato, determinato dal caso (diritto al ‚caso‘) e non modificato da interventi altrui, che costituirebbero una violazione di un suo diritto personalissimo“ (S. 343-344). Es ist wirklich mehr als dürftig, die Einmaligkeit des einzelnen Menschen aufgrund des Zufalls verteidigen bzw. begründen zu wollen. Wenn die genetische Identität nur unangetastet erhalten bleiben sollte, weil sie halt so entstanden ist - eben durch Zufall -, so könnte man ohne weiteres auch die Auffassung vertreten, daß sie nicht nur durch Zufall, sondern auch durch den Willen eines anderen Menschen entstehen kann. Nur wenn eine transzendente Vorsehung, wenn der Schöpfer selber die Einmaligkeit eines Individuums gewollt hat, vermag man ein Verbot zu begründen, diese Einmaligkeit zu manipulieren. Analysieren wir aber zuerst die einzelnen Kapitel dieses ersten Abschnittes.

Ist die Bioethik einfach ein Teil der Philosophie? Man könnte - und das ist der Gedanke der Autorin Patricia BORSELLINO -, die Bioethik als Teilbereich der Ethik verstehen. Es wird demzufolge so viel Arten der Bioethik geben wie es philosophische Verständnisse der Ethik gibt. Die verschiedenen Arten können hauptsächlich in zwei Richtungen eingeteilt werden: Die traditionelle religiöse Ethik, welche mit absoluten Prinzipien arbeitet, und die religionsfreie Ethik - *l'etica laica* -, welche ebenfalls Prinzipien kennt, die aber relativiert werden, da am Schluß die Toleranz als Zentralprinzip gilt. Nur so kann man über eine Bioethik für eine Vielfalt von Glaubensbekenntnissen verfügen. Dies ist die Position, welche die Autorin des Kapitels zwar nicht ausdrücklich aber doch unausgesprochen einnimmt. Folglich findet man in den einzelnen Kapiteln und Abschnitten des Buches nicht primär eine ethische Beurteilung der Probleme und noch weniger eine gläubige Auseinandersetzung mit den auftauchenden rechtlichen Fragen, sondern vielmehr eine Darstellung der zivilrechtlichen bzw. juristischen Zusammenhänge und Konsequenzen. Dem Leser wird also

nicht eine Auseinandersetzung mit den bioethischen Fragen des ärztlichen Handelns und der Beziehung Arzt-Patient vorgelegt, sondern eine ziemlich umfassende Darlegung der rechtlichen Konsequenzen der einzelnen Handlungen und Haltungen, die sich vorwiegend auf das Beispiel Italiens beschränkt. Für den Leser, der primär an der Fülle der rechtlichen Probleme, welche im ärztlichen Handeln auftreten, interessiert ist, und der gerne erfahren möchte, wie die weltliche Judikatur und Gesetzgebung diese behandelt, wird dieses Buch sehr nützlich und bereichernd sein.

Bei der Behandlung der Beziehung zwischen Bioethik und Recht studiert SANTOSUOSSO hauptsächlich drei Bereiche: A) Welche Wissenschaften befinden sich hier in gegenseitiger Beziehung?: Bioethik-Jus, ‚Biojus‘, Philosophie-Bioethik. Wiederum: Sind in diesem Bereich Gesetze erforderlich? Wie? Welche? Welche wären die Grenzen eines so genannten ‚Biojus‘, von dem gerade in Italien immer mehr gesprochen wird? B) Die italienische Realität im Vergleich mit dem Modell der USA. Dort stützt man sich sowohl auf wenige einzelne Grundprinzipien, welche auf Konsens beruhen, wie auch und vor allem auf die allmählich heranwachsende Judikatur der einzelnen Staaten und des Höchsten Gerichtes. C) Mögliche Entwicklungen: Der Autor plädiert dafür, daß man einen von allen konfessionellen und akonfessionellen Strömungen getragenen Konsens in den bioethischen Fragen findet. Wäre der Begriff der Lebensqualität genügend verbindlich? Oder muß man sich damit begnügen von ‚Bioethiken‘ zu sprechen? Der Verfasser will, daß der Mensch als Individuum mit seiner Autonomie den Mittelpunkt bildet, von dem aus, als Basis, allgemeine Prinzipien für die konkrete Gesetzgebung hergeleitet werden können. Hier stellt sich aber die Frage: Wie kann man das ganze auf den Menschen als Individuum aufbauen ohne eine Anthropologie zu berücksichtigen, welche wiederum auf Natur und Wesen des Menschen beruht? Wenn man durch Konsens feststellen kann, was der Mensch ist, bleiben die Fundamente der Bioethik - trotz allem - veränderlich und demzufolge schwach. Derselbe Autor erwähnt in diesem Zusammenhang das Thema der Abtreibung als konkreten Konfliktpunkt. Er meint, daß ein Teil der diesbezüglich vorhandenen Schwierigkeiten gerade dort entstehen, wo einzelne eine moralische Haltung annehmen, indem sie behaupten, der Embryo sei eine Person. Für SANTOSUOSSO ist diese Sicht bereits eine „moralische“ Haltung, welche auf der Suche eines Konsenses aufgegeben werden sollte.

Der zweite Teil bildet sicherlich den Hauptteil des Werkes. Das erste Kapitel setzt sich mit der ganzen Problematik der Beziehung Arzt-Patient im Rahmen des therapeutischen Handelns auseinander. Sehr gründlich und umfassend versucht BARNI das Gleichgewicht zwischen den zwei Hauptmomenten in dieser Beziehung darzustellen: Einerseits die ärztliche „Macht“ (*la potestà*), die Krankheit zu heilen, andererseits die Unantastbarkeit der individuellen Rechte des kranken Menschen. Dazu kommt noch die Rolle des Staates als Garant des Gesundheitswesens (*salute publica*). Dank der Entwicklung in den USA hat

sich auch in Italien, wie in den meisten Ländern, der Begriff des „informed consent“ als Hauptbegriff herauskristallisiert: „Il consenso del paziente rappresenta, in definitiva, il presupposto e la condizione di legittimità giuridica oltre che etica dell'atto medico, nel quadro della categoria universalmente accolta dello *informed consent*“ (S. 56). Abgesehen von ganz bestimmten Ausnahmen, welche dann auch begründet und im Rahmen der geltenden Gesetzgebung gemacht werden dürfen, ist der Konsens des Patienten, und zwar nach genügender Kenntnis seiner Lage, das Fundament jedes ärztlichen Handelns, die Grenze für die „potestà“ des Arztes und auch für die Macht und Verantwortung des Staates. Die Autonomie des Patienten und die Freiheit des Arztes bei der Ausübung seines freien Berufes sollten gleichzeitig aufrecht erhalten werden. Der Autor behandelt weiter die verschiedenen Schritte und Aspekte der Information des Patienten seitens des Arztes. Aber auch die Kosten des Gesundheitswesens müssen berücksichtigt werden. Im zweiten Kapitel schreibt SANTOSUOSSO über die Entwicklung in Italien in den letzten Jahrzehnten, vom Begriff der öffentlichen Gesundheit bis zur Heranreifung des Prinzips der Selbstentscheidung und Selbstbestimmung seitens des Kranken. Von der Auffassung: ‚Der Staat sorgt für die Gesundheit‘, bis zur Auffassung, daß jeder Mensch das Recht auf die eigene Gesundheit hat und deshalb primär selber die diesbezügliche Verantwortung trägt, ist eine ganze Entwicklung erforderlich gewesen. Der Autor legt in sehr interessanter Weise diesen Werdegang dar. Die Spannung zwischen dem Staat und dem Recht auf Gesundheit des einzelnen, zwischen persönlicher Gesundheit und Gesundheit der Gesellschaft wird von verschiedenen Seiten her beleuchtet. Der einzelne und seine Gesundheit haben die Präferenz, die aber Grenzen kennt. Der Autor bringt einzelne Beispiele der letzten Jahre: Abtreibung, Geschlechtsumwandlung und Sterilisation. Das Recht des Individuums auf die eigene Gesundheit kann aber nicht bloß in passivem, sondern vielmehr in aktivem Sinn verstanden werden. Es geht um die Freiheit, um das Recht, sich selber zu sein und über sich selber zu verfügen (*autodeterminarsi*). Diese angesprochene Selbstbestimmung erweitert das Verständnis des therapeutischen Handelns: „L'idea è quella della salute come benessere psicofisico, per cui si giustifica l'atto medico che tenda a rimuovere un ostacolo che crei disagio, difficoltà, malessere e che impedisce quello stato di benessere“ (S. 97). Die Betonung der Selbstbestimmung stellt bestimmt eine Errungenschaft unserer Gesellschaft dar, bringt jedoch eine nicht kleine Gefahr mit sich, nämlich die Gefahr eines übertriebenen Subjektivismus.

Im dritten Kapitel ist es wiederum SANTOSUOSSO - zusammen mit Giancristoforo TURRI -, welcher jene ärztlichen Behandlungen untersucht, die dem Prinzip der Selbstbestimmung widersprechen. Es handelt sich um ärztliche Maßnahmen oder Behandlungen, die seitens des Gesundheitswesens, direkt von den Behörden, verordnet werden. Ursprünglich ging die Entwicklung vor allem vom Bereich der Psychiatrie aus, vom Umgang mit unzurechnungsfähigen Patienten. Von dort aus gingen dann die Überlegungen weiter zur Problematik

der Bewußtlosen, der Minderjährigen und der Träger ansteckender Krankheiten, insbesondere in neuester Zeit der Aidskranken. Aber auch die Zulässigkeit obligatorischer Impfungen - besonders von Minderjährigen - wird in treffender Weise mit berücksichtigt.

Diese breite Thematik geht nahtlos zum dritten Teil des Buches über. Bevor dort einzelne heikle Fragen konkret analysiert werden, beschäftigen sich die ersten zwei Kapitel des dritten Teiles weiterhin mit der Frage der Grenzen der Selbstentscheidung. Die in den USA gemachten Anstrengungen und die dort entwickelte Judikatur bleiben maßgebend für die Orientierung in anderen Ländern. Dort wurden sehr wichtige Prinzipien und Begriffe entwickelt: „informed consent“, „right of privacy“, „living wills“, „advance directives“, „best interest“ und „futility“. Es lohnt sich jedenfalls, sich mit diesen Seiten gründlich auseinanderzusetzen, um von den Anstrengungen der Juristen, eine nuanciertere Haltung gegenüber so schwierigen Situationen einzunehmen, profitieren zu können, aber auch um die Begrenztheit einer manchmal rein formellen oder begrifflichen Behandlung der Thematik zu vermeiden. Bestimmt ist nicht alles gelöst worden: Ist die künstliche Ernährung, ist die Wasserzufuhr eine eigentliche Therapie? Wo beginnt ein unbegründeter und übertriebener therapeutischer Einsatz, den man in Italien mit dem treffenden Begriff „accanimento terapeutico“ bezeichnet? Welches sind die Grenzen zwischen Linderung der Schmerzen und Euthanasie? SANTOSUOSSO zeigt auch in diesen ersten zwei Kapiteln sein beachtliches Können.

Im Rahmen dieser Rezension ist es unmöglich, die einzelnen Themen, die weiter in diesem Buche behandelt werden, zu besprechen, auch wenn es jedes dieser Themen verdienen würde, weil sie von großem Interesse sind. Die einzelnen Themata seien nur kurz angedeutet: Bluttransfusionen: Gewinnung von Blut und Verabreichung von fremden Blut (Vittorio FINESCHI); HIV-Infektionen und Verordnungen eines HIV-Tests (Valentina BORONI); Forschen und Experimentieren an Menschen und mit Menschen, wo der Konsens des Patienten - und zwar nach einer gründlichen und ausreichenden Information - maßgebend bleibt. In diesen Kapiteln wird die Problematik der diesbezüglichen Haftpflicht behandelt wie auch die Frage nach der Angemessenheit einer **gratuiten** Beteiligung oder einer geeigneten Kompensation und auch des **Einsatzes** von Ethikkommissionen (Gilda FERRANDO). In einem letzten Punkt desselben Kapitels setzt sich die Autorin mit der Problematik des Experimentierens mit Embryonen auseinander. Darüber hinaus finden wir Auskunft über die Frage der Organverpflanzung: lebender Spender, toter Spender, Zustimmung, Ersatzzustimmung, Patientenverfügung, Frage des Eintrittes des Todes (Mario GABRIELLI).

Das vierte Kapitel behandelt die sehr interessante und wichtige Problematik **des** ärztlichen Eingriffs in den Bereich der Sexualität und der Fortpflanzung: **die** homologe und heterologe Insemination, Abtreibung, Abtreibung bei Minder-

jährigen, Sterilisation, Geschlechtsumwandlung (Massimo DOCLIOTTI). Wie oben in den allgemeinen Erwägungen bereits bemerkt, werden diese Themen rein deskriptiv behandelt. Es wird die geltende Gesetzgebung mit ihrer Entwicklung und die juristische Praxis dargelegt. Eine Wertung wird nicht vorgenommen. Gerade die Abtreibung wird aus der Sicht des Gesetzgebers vom Prinzip der Selbstbestimmung der schwangeren Frau her dargelegt. Besonders auffällig und auch sehr interessant für die Kanonisten, insbesondere für jene, die sich mit den Ehenichtigkeitsprozessen beschäftigen, ist das Thema der Geschlechtsumwandlung und ihrer rechtlichen Folgen. Es wird vorwiegend die geltende italienische Gesetzgebung berücksichtigt und dargelegt. Artikel 1 des entsprechenden Gesetzes vom 14. Mai 1982 bestimmt, daß eine entsprechende Änderung im Zivilregister vorgenommen werden kann, wenn ein rechtskräftiges und vollstreckbares Urteil vorliegt, welches einer Person, bei der eine entsprechende Geschlechtsumwandlung vorgenommen wurde (chirurgisch, hormonell), ein anderes Geschlecht zuweist als jenes, das im Geburtsregister eingetragen wurde (S. 315-316). Ein solches Urteil bewirkt („provoca“) die Auflösung einer allfälligen vorausgehenden Eheschließung. Ob diese Auflösung auf Antrag der Parteien oder von Amtes wegen zu geschehen hatte, war zuerst nicht klar. 1987 wurde diese Unklarheit behoben. Es wurde nun bestimmt, daß die Geschlechtsumwandlung einer der Gründe für eine Scheidung darstellt. Die Betroffenen müssen also den entsprechenden Antrag selbst einreichen. Aus der Sicht des Kirchenrechts gäbe es hier einiges einzuwenden. Es ist ohne weiteres möglich, und die Kasuistik bestätigt es, daß im Falle einer Geschlechtsumwandlung nicht selten bei der betreffenden Person im psychischen Bereich bereits vor ihrer allfälligen Eheschließung mancherlei Anomalien vorlagen, welche eine Ehenichtigkeit bewirken können. Auch die Frage der physischen oder psychischen Impotenz kann hier überprüft werden. So automatisch wie die zivile Gesetzgebung ist die Betrachtungsweise der kirchlichen Gesetzgebung nicht, welche die Natur des Menschen und das Wesen der Ehe berücksichtigt. Die rein formelle Tatsache, daß ein Urteil eine Geschlechtsänderung feststellt, bewirkt für das kirchliche Denken nicht die Änderung von Natur und Wesen. Solche Inkongruenzen zwischen der weltlichen Gesetzgebung bzw. Judikatur und der kirchlichen Gesetzgebung werden höchstwahrscheinlich noch ausgeprägter, was eine immer größere Unterscheidungsfähigkeit nötig machen wird. Noch krasser wird dieser Kontrast, wenn man in Betracht zieht, daß eine neue Eheschließung mit einer Person des ‚anderen‘ Geschlechts nach italienischem Recht möglich ist. (Die Verschiedenheit der Geschlechter besteht dann eigentlich einzig aufgrund der vorgenommenen chirurgischen und hormonellen Eingriffe - äußere Merkmale -, des subjektiven psychologischen bzw. psychischen Empfindens und schlußendlich der formellen Eintragung in den zivilen Registern): „Pienamente valido dovrebbe quindi considerarsi il suo matrimonio con persona di sesso diverso da quello acquisito“ (S. 319). Nur im Falle einer Täuschung könnte eine solche Ehe wiederum annulliert werden. Es darf hier

aber nicht nur kritisiert werden. Die Konfrontation mit der Denkweise der zivilen Gesetzgebung lädt uns zugleich ein, uns die Frage zu stellen: Woraus besteht zuletzt das Geschlecht? Kann man es ausgehend von rein anatomischen, morphologischen oder äußerlichen Merkmalen bestimmen? Ist der Genotyp, d.h. die genetische Konstitution maßgebend? Entscheidet schlussendlich das psychologische, psychische Empfinden? Auch unter Berücksichtigung der menschlichen Natur oder gerade erst dann muß man die Frage gelten lassen: Was ist das Geschlecht? Wodurch wird es im tiefsten begründet? Deswegen sollte man vielleicht auch eingestehen, daß das kirchliche Eherecht diese Fragen weiter wird erörtern müssen. Selbst wenn man eine Geschlechtsumwandlung gelten lassen würde, blieben eine Reihe von weiteren Fragen im Zusammenhang mit der Ehegültigkeit offen, nicht zuletzt die Frage nach der Fruchtbarkeit bzw. dem *bonum prolis*, ja die Frage einer natürlichen geschlechtlichen Vereinigung, *humanae modo* vollzogen. Die medizinischen Kenntnisse und das medizinische Können sind längst noch nicht so weit, daß zusammen mit der Geschlechtsumwandlung auch die entsprechende männliche oder weibliche Fruchtbarkeit übertragen werden kann. Wenn bei einem solchen Nupturienten aber der Wunsch vorhanden wäre, falls die medizinische Entwicklung einmal soweit wäre, gerne fruchtbar im Sinne seines neuen Geschlechtes zu sein, könnte man dann immer noch vom Ausschluß des Kindersegens sprechen? Sicherlich sind hier sehr spannende Konstellationen angesprochen, welche aber den Rahmen dieser Rezension völlig sprengen.

Im siebten Kapitel finden wir sehr nützliche Ausführungen über rechtliche, ethische und medizinische Probleme im Zusammenhang mit der Genetik, welche zweifellos ihrerseits manche Zusammenhänge mit der Eugenik aufweist. Eine Reihe von Aspekten werden auch hier von SANTOSUOSSO behandelt: Genmanipulation, Gentherapie (eigentliche Gentherapie und somatische Gentherapie), Festlegung des bindenden Willens (im Falle des Umgangs mit Embryonen ist nicht mehr so klar, wem der „informed consent“ zukommt), Forschung mit Embryonen. Im letzten Teil des Werkes studiert BARNI die verschiedenen Zusammenhänge der ärztlichen Verantwortung und der haftpflichtigen Folgen des ärztlichen Handelns. Die Unterschiede zwischen Amtsgeheimnis und Berufsgeheimnis werden ausreichend dargelegt und im Kontext der Gesetzgebung erklärt. Der Autor listet die verschiedenen Formen auf, mit denen der Arzt seiner Pflicht zur Auskunftserteilung gegenüber Dritten und Behörden nachkommt. Paolo DELLA SALA setzt sich konkret im zweiten Kapitel mit der Haftpflicht des Arztes auseinander, dies im strafrechtlichen Bereich, im zivilen Bereich oder im Rahmen der internen Disziplinarverfahren der ärztlichen Verbände. Zuletzt bekommen wir im dritten Teil von Kapitel 7 Auskunft über die Verantwortung des Arztes gegenüber dem eigenen Berufsverband und gegenüber den Gesundheitsbehörden sowie über die diesbezügliche Handhabung in verschiedenen Ländern (Stefano NESPOR).

Gesamthaft betrachtet, kann man feststellen, daß die Lektüre des Bandes spannend und lehrreich ist. Wer jedoch kein Interesse an der Problemlage in Italien hat, wird mit diesem Buch nicht viel anfangen können. Für Ärzte, Juristen und Studenten dieser beiden Disziplinen kann das Buch eine beachtliche Hilfe sein. Weniger hilfreich ist es für Kirchenrechtler und für jene, die sich mit der Praxis der kirchlichen Gerichte befassen.

Joseph M. BONNEMAIN, Chur

* * *

6. BAUMANN, Urs, *Utopie Partnerschaft. Alte Leitbilder - neue Lebensformen*. Düsseldorf: Patmos 1994. 272 S., ISBN 3-49177-959-6.

Das vorliegende Buch richtet sich an „Paare, Eltern, Berater und Seelsorger, die neue Wege eines lebenspraktischen und gleichzeitig christlichen Selbstverständnisses von Partnerschaft, Ehe und Familie suchen“ (S. 9). Diese „neuen Wege“ aber, die der Vf., Professor für Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, aufzuzeigen sucht, sollen nicht länger signiert sein vom Glauben „an bestimmte ‚Dogmen‘ oder Zustimmung zur kirchlichen Ehe- und Sexuallehre“ (S. 13), sondern von der „Ahnung der Liebenden, daß sie mit ihrer Sehnsucht nach Liebe eigentlich die Grenzen des menschlich Machbaren und Zusagbaren überschreiten“ (S. 13). Dieser „Glaube“ an „Sinn und Hoffnung partnerschaftlicher Liebe“ (S. 13) bildet das Thema des Buches und insgesamt den theologischen Kommentar zu einer Trauansprache, die als Epilog dem Buch angehängt ist (S. 259-263). Dabei geht der Autor axiomatisch aus von einer tiefen Kluft zwischen der kirchlich-katholischen Ehe- und Familienauffassung und der, wie es im Verlauf der Darstellung immer wieder heißt, „tatsächlich gelebten Ehe bzw. Partnerschaft“. Überhaupt sei das „Vertrauen in die positive, lebensorientierende Kompetenz von Religion und Kirche auf dramatische Weise erschüttert. Zuviel haben für den Geschmack der Betroffenen Kanonisten, Moralisten und Dogmatiker an Liebe und Partnerschaft, Ehe und Familie herumgedeutelt und herumdekretiert. Dies hat das Thema verdorben: zumal für viele katholische Christen das kirchliche Eherecht und die lehramtliche Ehepastoral und Sexualmoral zu einem roten Tuch geworden sind“ (S. 14f).

Der Vf. bemüht sich nun keineswegs darum, diesen Verdacht vieler Zeitgenossen als Vorurteil zu entlarven oder auch nur (selbst-)kritisch zu erklären, daß und warum vielen jungen Menschen die kirchliche Ehe- und Familienlehre kaum oder nur in Karikatur bekannt ist. Vielmehr beabsichtigt er, auf die konkreten ehelichen bzw. eheähnlichen Lebensformen zu schauen und theologisch nachzudenken „über die pragmatische Frage: Wie ist unter den heutigen

schwierigen Bedingungen die Lebensgemeinschaft von Frau und Mann als befreiende Möglichkeit wahren, heilen Lebens realisierbar?“ (S. 16).

Die gesellschaftliche, psycho-soziale und religiöse Situation, von der aus Urs BAUMANN die religiöse Perspektive von Partnerschaft zu entwickeln sucht, kommt präzise und prägnant im ersten Kapitel zu Wort. Unter der Überschrift „Umbrüche: Alte Leitbilder - neue Lebensformen“ (S. 19-108) verweist der Vf. zunächst auf den allenthalben zu beobachtenden gesellschaftlichen Funktionswandel von Ehe und Familie, sodann auf die radikalen Veränderungen der Partnerschaftsbiographien, hier vor allem auf die neuen Lebensphasen der sogenannten „Postadoleszenz“ (S. 30ff) und der „nachelterlichen Partnerschaft“ (S. 33ff). Ebenso beobachtet er die „Entkoppelungen von Liebe, Sexualität und Ehe“ (S. 37-41), die sich permanent verändernde Einstellung zu Ehe und Familie sowie die Entstehung neuer Beziehungsmuster zwischen den Geschlechtern: zu Hause, im Beruf, in der Gesellschaft allgemein. Es entsteht die Frage, woher unter den zunehmenden ehe- und familienfeindlichen Bedingungen einer aggressiv werbenden Konsum- und Ego-Gesellschaft doch noch die Liebe lebt. „Woher nimmt Liebe ihr Vertrauen?“, so ist folgerichtig das zweite Kapitel überschrieben (S. 65-108).

Sich vor allem auf Erich FROMMS meisterliche Schrift *Die Kunst des Liebens* (1956; 1980) stützend, auch auf Ulrich BECKs Analyse heutiger Liebesbeziehungen (*Das ganz normale Chaos der Liebe*, 1990) und, theologisch argumentierend, auf Karl BARTH und Eugen DREWERMANN, betont der Vf. mit Recht, daß die menschliche Liebe weder banalisiert noch vergöttlicht werden dürfe. Doch hier hätte der Vf. durchaus auch die christliche Tradition sprechen lassen können. Gerade im Blick auf die Liebe wußten die scholastischen Theologen zwischen der Liebe, die Gott ist, und der menschlichen Liebe zu differenzieren. Diese nimmt Anteil an jener. Sie ist Geschenk Gottes, Geistesgabe in formalursächlicher Entsprechung und Übereinkunft mit Gott. Sie ist Liebe der Liebe Gottes; und zwar dank der Entäußerung des Gekreuzigten, des Sohnes und Knechtes Gottes, vermittelt der Offenbarung des Kreuzesgeschehens am Ostertag (GERWING, *Ehethologische Implikationen ...*: ThGl 86 [1996] 313-324). Bedauerlich auch, daß der Vf. in diesem Zusammenhang mit keinem Wort auf das brillante Opusculum „Über die Liebe“ von Josef PIEPER hinweist (4. Aufl. 1977, Neuedition in J. PIEPER, *Werke IV*, 1996). BAUMANN hätte einerseits in PIEPER einen Gewährsmann seiner BARTH-Rezeption gefunden: Auch der Münsteraner Philosoph lehnte mit dem Schweizer Realisten jeden Versuch einer „romantischen Liebestheologie“ (S. 82) ab. Andererseits hätte PIEPER Urs BAUMANN davor bewahren können, unwidersprochen Karl BARTHs Kritik an der katholischen Lehre vom sakramentalen Charakter der Ehe zu übernehmen (vgl. S. 83; 238): Ist es doch in der Tat völlig unverständlich, wie BARTH auf die - von BAUMANN rezipierte - Idee verfallen konnte, die katholische Ehelehre habe auch nur im entferntesten etwas mit jener Divinisierung des Eros und der „Heiligkeit der Sinnlichkeit“ gemein, von der SCHLEI-

ERMACHER und SCHLEGEL reden (BARTH, *Kirchl. Dogmatik* III,4, S. 134; PIEPER, *Werke* 1996, S. 394f).

Im dritten Kapitel, überschrieben mit „Heiraten - kirchlich heiraten?“ (S. 109-164), wird die Frage zu beantworten versucht, ob es denn wirklich sinnvoll sei, eine Ehe einzugehen. Dabei betont der Vf. wiederum, daß es ihm nicht um eine „Apologie der traditionellen Ehe als Institution oder ‚Sakrament‘ und nicht um eine traditionalistische Verteidigung der kirchlichen Trauung“ (S. 109) zu tun sei, sondern um das konsequente Wahrnehmen gelebter Realität. Diese scheint mir aber auf den Kopf gestellt zu werden, wenn - bei aller pastoral notwendigen Berücksichtigung der erwähnten „Postadoleszenzphase“ (und des konkreten Ehepaares, das der Vf. vor Augen hat, vgl. S. 259) - plötzlich jene „nichtehelichen Paargemeinschaften“, die früher zugegebenermaßen pejorativ als „wilde Ehen“ und später, eher wertneutral, als „Ehen ohne Trauschein“ bezeichnet wurden, jetzt mit dem Etikett „besonders wertvoll“ versehen werden, wenn also suggeriert wird, diese zwischen zwanzig und dreißig Jahren geschlossenen Paargemeinschaften auf Probe seien gültig geschlossenen Ehen moralisch vorzuziehen. Denn schließlich zeuge es doch, wie mit W. BARTHOLOMÄUS (*Untwegs zum Lieben*, 1988) argumentiert wird, „von der Ernsthaftigkeit der Partnerwahl und einer sensiblen Sorgfalt bei der Vorbereitung auf die Ehe, wenn junge Leute sich nicht mehr einfach faszinieren und verführen lassen, sondern Erfahrungen sammeln und prüfen wollen“ (S. 122). Nehmen die „jungen Leute“ in solch einem „Prüfen“ und „Probieren“ aber noch die wertvolle Realität menschlicher Liebesmöglichkeiten wahr und sich selbst und den Partner noch wirklich ernst? Ist es tatsächlich eine „genitalkoital fixierte Sicht“ (S. 122; ein Vorwurf, der auf S. 239 noch einmal wiederholt wird), wenn keineswegs nur katholischerseits dem Intimverkehr von Mann und Frau, dem „Einswerden im Fleisch“, größere Bedeutung und Werthaftigkeit beigemessen wird, als lediglich (Probe-)Mittel gegenseitiger Freude und beiderseitigen Vergnügens zu sein? Sofern kirchlicherseits davon gesprochen wird, den ehelichen Akt nicht zur Lüge werden zu lassen, dann ist doch nicht bloß von der Aktivierung bestimmter Körperteile, sondern von einem ausdrucksstarken, psychisch tiefreichenden symbolisch-personalen Geschehen die Rede: Es wird gesprochen von zwei Personen, die, frei über sich selbst verfügend, sich liebend dem anderen schenken und einander annehmen (*Gratissimam sane* 11); und dies nicht nur für die Zeitspanne einer Affäre oder die Probephase einer „neuen Erfahrung“, sondern „alle Tage des Lebens“. Allerdings hat der Vf. völlig Recht, wenn er feststellt: „Mit moralischen oder kirchenrechtlichen Zwangsmaßnahmen läßt sich das Partnerschafts- und Eheschließungsverhalten junger Paare kaum noch beeinflussen“ (S. 123). Vielmehr gilt es, den jungen Paaren zu helfen, ihr Vertrauen in die Liebe zu stärken und ihnen insgesamt Mut zur Ehe zu machen. Dabei sucht der Vf. vor allem auf der Basis des Schlußberichtes „Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe“ der Römisch-Katholischen/Lutherisch/Reformierten Studien-

kommission (1976) ein ökumenisches Verständnis von Ehe zu entwickeln. Er will einerseits zwischen dem katholischen und evangelischen Eheverständnis die Gemeinsamkeiten herausarbeiten, während er andererseits sehr klar zwischen standesamtlich-staatlichem und christlich-kirchlichem Eheverständnis und den jeweiligen Trauungsriten zu differenzieren weiß. Allerdings wird allzu grobkörnig die Geschichte dieses „schwierigen Verhältnisses“ skizziert. Auch die Interpretation der angeführten mittelalterlichen eheologischen und rechtsgeschichtlichen Stationen und Positionen (S. 128-153) gewinnt erst Kontur, sofern die immer wieder angeführte, von Hans KÜNG betreute Habilitationsschrift des Vf.s (*Die Ehe - ein Sakrament?* 1988) gleichsam mitgelesen wird. Doch auf Historie kommt es dem Vf. nicht an. Er will vielmehr darlegen, worum es in der kirchlichen Trauung geht: „Vor Gott zueinander ja sagen!“ (S. 153-164). Was das konkret heißt, soll unter dem Stichwort „Konkretionen“ im vierten und letzten Kapitel zur Sprache kommen (S. 165-258).

Hier interessieren den Vf. nicht das katholische Eheverständnis einerseits und das der reformatorischen Kirchen andererseits, sondern das christliche, das ökumenische. Unter dieser Perspektive deutet er auch die immer wieder angeführte „Realität gelebter Ehe“ (S. 147). Und das ist es, worum es dem Vf. letztlich geht: „Um das entscheidend Christliche endlich (...) zu artikulieren und so konfessionsverschiedenen Paaren, Ehen und Familien zu ermöglichen, ihren Glauben gemeinsam auszudrücken und so ‚normal‘ zu leben wie andere Christen auch“ (S. 202). Doch ist es deswegen notwendig, permanent gegen die katholische Eheauffassung zu polemisieren, namentlich gegen das kirchliche Lehramt, gegen Dogmatik und Kirchenrecht? Weil die katholische Kirche sich „mehr für die (jungfräuliche) Ehe zwischen Christus und seiner (geistlichen) Braut der Kirche“ interessiere „als für die Ehe von konkreten Frauen und Männern“ (S. 147f), sei „schon vor dem Konzil der sechziger Jahre auch für Katholiken das ‚Ehesakrament‘ zu einem unverständlichen Mysterium geworden“ (S. 148). Das kanonische Recht schütze „zwar eisern die *Institution*, das *Sakrament*, eine abstrakte ‚Ehefessel‘ (vinculum!), aber nicht wirklich die konkrete Ehe beziehungsweise die betroffenen Menschen und ihre Lebensgemeinschaft“ (S. 239). Wohl konzidiert Urs BAUMANN, das Zweite Vaticanum habe endlich „die Ehe aus der jahrhundertelangen kirchenrechtlichen und institutionalistischen Umklammerung“ (S. 148) befreit, glaubt aber in *Familiaris consortio* erkennen zu müssen, daß dort immer noch „geradezu beschwörend vom ‚Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche‘“ gesprochen werde, „so daß die Tatsache beinahe in Vergessenheit gerät, wonach es sich bei der Ehe ja ursprünglich und noch vor aller religiösen Symbolik um den doch sehr ‚irdischen‘ *Liebesbund zwischen Mann und Frau* handelt, welcher eben menschlichen Bedingungen und sozialen Erfordernissen unterworfen ist und keinesfalls nur einen religiösen Zweck hat“ (S. 237). Gerade in *Familiaris consortio* werde keineswegs, wie Hans KRAMER betont (*Ehe war und wird anders*, 1982, S. 181), „christliches Denken über die Ehe (...) auf der Höhe der

Zeit geleistet“, sondern für BAUMANN werden realitätsferne Leitbilder und Forderungen an die Eheleute herangetragen, die sie überhaupt nicht erfüllen können. Vor allem der „problematische Trend“, Ehe und Familie als „Hauskirche“ zu bezeichnen (LG 11), mache die Eltern „faktisch zu Beauftragten der Kirche gegenüber ihrem Kind“, zu „Befehlsempfängern, von denen vor allem ‚der Gehorsam des Glaubens gefordert‘“ werde (S. 194). Es ist mir unverständlich (allerdings fehlt auch auf S. 233 mindestens eine ganze Zeile!), wieso Urs BAUMANN nicht erkennt, daß gerade mit diesem Titel „Hauskirche“ die christlichen Ehen und Familien seitens der Kirche unmißverständlich ermutigt werden, sich nicht damit zufriedener zu geben, bloß passive Objekte einer noch so gut gemeinten Betreuungspastoral zu sein, sondern immer mehr zu kreativen Subjekten ihres eigenen Menschseins und ihres aktiven Glaubenslebens zu werden. Könnte dieser „blinde Fleck“ des Vf.s darin seinen Ursprung haben, daß er vor lauter Sorge, die Ehe könnte „entmenschlicht, weil ins Göttliche verzerrt“ (S. 238) werden, ins andere Extrem verfällt, nämlich schlicht und einfach zu gering, zu banal, ja, pardon, insgesamt zu spießig von Ehe und Familie denkt? Die Ehe ist ein Sakrament! In ihr wird, wie Karl RAHNER nüchtern feststellte, „die Kirche präsent: sie ist die kleinste Gemeinschaft, die kleinste aber noch wahre Gemeinde der Erlösten und Geheiligten (...), also die kleinste, aber wahre Einzelkirche“. Und RAHNER fährt fort: „Wenn wir solches in der ganzen Bedeutung zu bedenken und zu leben vermöchten, dann könnten wir etwas getroster und mutiger in wahrhaft christlicher Freiheit zu unseren drängenden und fast zu Tode geredeten ‚Ehefragen‘ zurückkehren“ (*Schriften zur Theologie* VIII, S. 540).

Manfred GERWING, Bochum

* * *

7. **BETTETINI, Andrea, *La secolarizzazione del matrimonio nell'esperienza giuridica contemporanea.* (Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Pubblico della Facoltà di Giurisprudenza, Università degli Studi di Roma „La Sapienza“, ser. 3^a, vol. 77) Padova: CEDAM 1996. XII u. 262 S., ISBN 88-13-19683-0.**

Im Hinblick auf meine Erfahrungen mit heutigen Auffassungen im Verständnis der Ehe auch und gerade bei nominell katholischen Autoren (vgl. etwa nur J. FUCHS, Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß?: *StdZ* 206 [1988] S. 407-423; dazu mein Beitrag in: *Fides et ius.* FS Georg MAY. Regensburg 1991, S. 33-58) bin ich ohne hohe Erwartungen an die Lektüre des hier zu besprechenden Buches gegangen. Meine Sorgen wurden noch durch meine in den beiden vergangenen Jahren durch meine Tätigkeit an der Lateran Universität in Rom gewonnenen Eindrücke vermehrt, besonders weil das Buch in einer Reihe erschienen ist, in der man eher Beiträge im Sinne der heute herrschenden Auffassungen

glaubt erwarten zu müssen. Umso größer war meine bereits nach der Lektüre der ersten Seiten eintretende Überraschung, auf Analysen und Aussagen zu stoßen, die in unumwundener Klarheit die heutigen Entwicklungen an objektiven Kriterien der Wahrheit, des Wesens des Menschen und der ihm vorgegebenen natürlichen Ordnung messen. Dazu hat die Autorin auch in der Frage der Wirksamkeit kodifizierter Menschenrechte oder der Grundrechtskataloge einzelner Staaten mitsamt den einfachgesetzlichen Ordnungen den entscheidenden Punkt erkannt, daß nämlich jedes objektive Recht in der konkreten Anwendung durch die angewandten Interpretationsmethoden praktisch ausgehöhlt und aufgelöst wird (S. 30-51 und öfter). Besonders überrascht hat mich jedoch auch, daß BETTETINI den geistigen Hintergrund dieser Entwicklung klar erfaßt hat. Mit Hinweis auf Eric VOEGELIN (S. 20 Fn. 61: „Die neue Wissenschaft der Politik ... , München 1959, p. 224-259; ID., *Trascendenza e Gnosticismo*, Roma 1979, p. 48-63 e 143-167“). Dort auch Hinweise auf A. DEL NOCE und E. SAMEC LUDOVICI) erkennt sie, daß, ausgehend von der klassischen Gnosis der Antike, die moderne Rückkehr zur Gnosis durch Verschärfung („*esasperando*“) der angenommenen Voraussetzungen dazu gelangt ist, Gott zu leugnen („*a negare Dio*“) und den Menschen an seine Stelle zu setzen. Daß dies keine Übertreibung ist, beweist eine symptomatische Aussage auf einem bereits 1975 an der Universität Bielefeld veranstalteten Symposium, dessen Akten von Albin ESER herausgegeben wurden. Von einem Teilnehmer konnte „die Schaffung von völlig neuen Körperschaften zur Entscheidungsfindung“ vorgeschlagen werden, die „ähnlich wie Geschworenengerichte ... über Leben und Tod“ zu entscheiden hätten. Dies wäre ein Weg „zur Wiederbelebung demokratischer Entscheidungsfindung“, der „dazu helfen könnte, die neuen gesellschaftlichen Verantwortungsbereiche zu verteilen, die uns die moderne Wissenschaft aufzwingt: die Verantwortung dafür, daß wir *den ‚lieben Gott‘ spielen*“ (N. N. KITTRIE: A. ESER [Hrsg.], *Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem. Medizin und Recht* 1, 1976, S. 390). Demgegenüber sagt die Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ... hat das Deutsche Volk ... dieses Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beschlossen“. Aber dieses Bewußtsein ist inzwischen immer mehr dem „Anwachsen des Gnostizismus“ gewichen und damit in Vergessenheit geraten. In diesem „Anwachsen des Gnostizismus“ erkennt VOEGELIN „das Wesen der Modernität“ (*Neue Wissenschaft der Politik*. 2. Aufl. Salzburg 1977, S. 183). Bezeichnenderweise hat der Bonner Kommentar noch in der 52. Lieferung (November 1986) zur ganzen Präambel nur eine Leerseite (Zum Problem eingehend E. L. BEHRENDT, *Gott im Grundgesetz, Der vergessene Grundwert „Verantwortung vor Gott“*. München 1980). An die Stelle der „Verantwortung vor Gott“ tritt der Mensch, der nun glaubt, „*den ‚lieben Gott‘ spielen*“ zu dürfen. Und das gibt sich als Ergebnis der „modernen Wissenschaft“ aus, die für sich in Anspruch nimmt, „rational“ zu sein!

BETTETINI stellt daher mit vollem Recht fest: Der Mensch, nun Schöpfer und Erlöser seiner selbst, ist damit zum positiven Prinzip des Universums geworden, ohne daß darüber irgendeine Bezugnahme auf eine vertikale Transzendenz wäre. Im Gegenteil, die Idee von Gott in der Geschichte stelle „il peccato ‚secolare‘“ dar, von dem sich der nunmehr erwachsene Mensch befreien und erlösen müsse. Der wichtige folgende Satz sei hier im Originaltext wiedergegeben: „Se questi sono i fondamenti teoretici, è facile dedurne le conseguenze nell’esperienza giuridica: il bando di Dio, o comunque di un riferimento oggettivo e trascendentale, della legislazione, a maggior ragione da quei campi, come quello matrimoniale, al cui centro vi è in modo specifico la persona umana, emancipata e divenuta adulta; e la rinuncia a mantenere, nel diritto, qualunque riferimento con la morale, sì da sfociare dapprima nel relativismo, e di poi nel nichilismo“ (S. 20). Zu diesen Aussagen wird in der Fn. 61 VOEGELIN neben den anderen Autoren zitiert. VOEGELIN hat in der Tat diese gesamte Entwicklung mit großer Klarheit aufgezeigt und vor allem feststellen können, daß der Positivismus, der auszog, die Rationalität des endlich „erwachsenen“ Menschen zu begründen, in Wahrheit für die Neuzeit „von einer höheren zu einer niedrigeren Stufe der Rationalität“ geführt hat, und „darüber hinaus müßte dieser Abstieg der *ratio* als die Folge geistigen Rückschritts aufgefaßt werden“ (Die neue Wissenschaft, S. 48). Daß solche Aussagen „auf die Opposition ‚progressiver‘ Elemente stoßen“ werden, „die sich plötzlich in der Lage rückschrittlicher Irrationalisten befänden“, war bereits VOEGELIN klar (Die neue Wissenschaft, S. 48-49). Zum besseren Verständnis der Aussagen der Autorin müßte die genannte Untersuchung von VOEGELIN ganz gelesen werden.

Im einzelnen ist das Werk in fünf Kapitel gegliedert, die ihrerseits in sachliche Unterabschnitte unterteilt sind. Ein „Indice degli autori“ (S. 243-249), „delle fonti normative“ (S. 251-257) und „della Giurisprudenza“ (S. 259-262) sind dem Werk beigegeben. Der „Indice della giurisprudenza“ macht jedoch sofort klar, daß damit nicht etwa rechtswissenschaftliche Abhandlungen, sondern der Niederschlag rechtswissenschaftlicher Arbeit in höchstgerichtlichen, vor allem verfassungsgerichtlichen, Entscheidungen gemeint ist.

Das erste Kapitel: „Aspetti problematici del rapporto fra matrimonio, ordinamento giuridico e diritto vivente“ (S. 1-22), wird mit einem Zitat des Romanisten Riccardo ORESTANO eröffnet, der in einer seiner letzten Untersuchungen gesagt hat: „pretendere di trattare - come a lungo e da molti si è fatto - qualsiasi argomento giuridico ‚asetticamente‘, quasi fosse un materiale ‚in vitro‘, è un’illusione. Se manca la partecipazione viva e attiva del ‚conoscente‘ mi sembra non esservi neppure conoscenza“ (S. 1). Was die Autorin dann als die Kriterien wahrer Erkenntnis anführt, gehört zu den seit der Antike, besonders durch ARISTOTELES, entwickelten Grundlagen wahrer menschlicher Erkenntnis. Auf den Gesamtkomplex des heute so kontrovers gedeuteten Wissenschafts- und Erkenntnisbegriffs konnte die Verfasserin natürlich nicht eingehen. Das hätte eine gesonderte Untersuchung erfordert (Vgl. dazu etwa nur W. WALDSTEIN, Ent-

scheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hrsg. von H. TEMPORINI und W. HAASE, II [Pricipat] Bd. 15 [1976] S. 4-29; im Druck: Teoria generale del diritto, dort § 3 Premesse teoriche della conoscenza dell'antichità, erscheint voraussichtlich Frühjahr 1999). Hier sei nur die seit der Antike gewonnene Erkenntnis erwähnt, daß jeder Erkenntnisgegenstand nur mit der für diesen angemessenen Methode untersucht und erkannt werden kann. Daher haben methodische Vereinseitigungen oder Verengungen des Positivismus zwangsläufig zur Folge, daß seine Vertreter die mit den gewählten Methoden nicht erkennbaren Gegenstände auch für nicht existent halten. Daß dies eine unbewiesene und auch nicht beweisbare Voraussetzung der angeblich „voraussetzungslosen“ Wissenschaft ist, konnte bereits seit der Antike bis in die Gegenwart immer wieder klargestellt werden (Vgl. etwa nur Aristot. metaph. 4, 5; 1009 b 33-1010 a 5, und K. LARENZ, Methodenlehre der Rechtswissenschaft. 6. Aufl. Berlin-Heidelberg-New York 1991, S. 117-118). Die Autorin kann sich damit auf gut gesicherte Grundlagen stützen, auch wenn sie diese nicht explizit darlegt. Ich möchte nur erwähnen, daß der klassische römische Jurist ULPIAN die Rechtswissenschaft in D. 1, 1, 10, 2 definiert als *divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*. Alle diese Erkenntnisse stehen zweifellos hinter zahlreichen Feststellungen der Autorin, so etwa wenn sie spricht von „esigenze della persona umana, e quindi della giustizia vera, concreta, su una base oggettiva, che non fosse lasciata al libero determinarsi delle volontà“ (S. 20, vgl. auch bes. S. 127: „La giustizia, se vuole essere vera ...“).

Im umfangreichen zweiten Kapitel: „Il rapporto matrimoniale. L'uguaglianza tra i coniugi e l'unità della famiglia“ (S. 23-113) geht BETTETINI zunächst vom Vergleich zwischen kanonischer und ziviler Ehe aus und zeigt dann allgemein die „involutione del rapporto matrimoniale negli ordinamenti secolari“ auf. Sie faßt hauptsächlich die Entwicklungen in Italien, Frankreich, Spanien und in der Bundesrepublik Deutschland als paradigmatisch ins Auge (S. 24-29). Dabei werden die grundrechtlichen und einfachgesetzlichen Voraussetzungen ebenso wie verfassungsgerichtliche Entscheidungen dieser Staaten berücksichtigt. Wichtig ist die Feststellung, daß die Kirche kein „eigenes“ („proprio“) Modell der Ehe hat. Die Kirche hat vielmehr ihr normatives System betreffend das eheliche Band gestaltet gerade durch Aufnahme dieses Instituts in seiner ontologischen Dimension einer interpersonalen Verbindung der treuen Liebe, offen für das Leben, so daß das eigene Ehemodell jenes ist, das „in rerum natura“ auffindbar ist (S. 24). Dies ist eine äußerst wichtige Feststellung. Sie macht deutlich, daß die Kirche nicht irgendwelche eigenwillige Konstruktionen geschaffen hat, sondern die natürliche Ordnung, die längst vor dem Christentum als solche erkannt wurde, übernommen hat. So sagt ULPIAN in D. 1, 1, 1, 3 vom Naturrecht: *hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio*. Wie c. 1055 CIC betont, hat Christus diese natürliche Gegebenheit „zwischen Getauften ... zur Würde eines Sakra-

menten erhoben“. Der sakrale Charakter der Ehe wurde aber bereits vor dem Christentum gesehen. Der klassische römische Jurist MODESTINUS definiert in D. 23, 2, 1 die Ehe als *coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*. Das *consortium*, das die Autorin als Verdeutlichung in der Fassung des CIC von 1983 gegenüber der *societas* in c. 1082 § 1 des CIC von 1917 mit Recht hervorhebt (S. 24-25), entspricht also der Definition des Modestinus. Dieser Text hätte es wohl verdient, in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden. Die einzigen Digestentexte, welche die Autorin nach Ausweis des Registers zitiert (D. 23, 2, 4 und 23, 2, 65, beide S. 177 Fn. 193) betreffen lediglich Fälle der Heilung einer nichtigen Ehe durch Wegfall des Nichtigkeitsgrundes bei aufrechtem Konsens. Der Modestinustext dagegen zeigt, wie die eheliche Verbindung vom klassischen römischen Recht, das die Grundlage unserer Rechtskultur bildet, gesehen wurde. Das zunehmende Verlassen dieser Grundlagen, das BETTETINI in den weiteren Analysen aufweist, führt, wie in der gesamten Rechtsordnung, dazu, daß auch verfassungsrechtliche Garantien ausgehöhlt werden. Dazu dienen „metodi ermeneutici“, welche die einfachgesetzlichen Regelungen gemäß den Wünschen politischer Mehrheiten zum „parametro di lettura“ der grundrechtlichen Garantien werden lassen (S. 29). Dies wieder führt in der gesamten Rechtsordnung, besonders aber im Bereich des Ehrechts, zu einer zunehmenden Inhumanität. In den folgenden Abschnitten 2.2-2.13 wird dies im einzelnen dargelegt. Das Ausmaß des Verlustes objektiver Maßstäbe wird besonders deutlich durch die Tatsache, daß sogar das Europäische Parlament am 8. Februar 1994 eine Resolution verabschiedet hat, mit der die Mitgliedstaaten der Union aufgefordert werden, Normen aufzuheben, die geschlechtliche Beziehungen zwischen Personen gleichen Geschlechtes pönalisieren oder diskriminieren und Gesetze zu erlassen, die homosexuelle „Ehen“ vorsehen und solchen Paaren die gleichen Rechte der Ehe zu gewähren, unter diesen an erster Stelle das Recht zu adoptieren und Kinder zu erziehen (S. 44-45). Dänemark und Norwegen hatten solche Regelungen bereits vor dieser Resolution geschaffen (S. 45). Solche Erscheinungen bedeuten eine „denaturalizzazione“ der Institution der Ehe und ersetzen das Wesen der Familie durch Konstruktionen der „mera volontà“ einer parlamentarischen Mehrheit (S. 46-47). Der Widersinn solcher Erscheinungen deckt das Ausmaß der „tragischen kollektiven Trübung des Gewissens“ auf, durch die „der Skeptizismus schließlich sogar die Grundsätze des Sittengesetzes in Zweifel“ zieht. Dadurch wird „selbst die demokratische Ordnung in ihren Fundamenten erschüttert, da sie zu einem bloßen Mechanismus empirischer Regelung der verschiedenen und gegensätzlichen Interessen“ verkommt (Vgl. *Evangelium vitae* Nr. 70).

Die außerordentlich erhellenden Einzelheiten der weiteren Darlegungen im zweiten Kapitel, die mit einem Abschnitt 2.14 „*Conclusioni*“ (S. 108-113) abgeschlossen werden, verdienen wahrhaftig gelesen zu werden. Es ist leider unmöglich, diese Einzelheiten hier vorzuführen. Es sei nur auf die Hinweise auf die Probleme aufmerksam gemacht, die sich aus der „procreazione assistita“,

besonders der „fecondazione eterologa“ ergeben (S. 112-113). Das rechtliche Chaos in den Familienbeziehungen und in den damit zusammenhängenden vermögensrechtlichen Folgen besonders im Erbrecht, das, ganz abgesehen von allen ethischen Problemen, mit der „fecondazione eterologa“ heraufbeschworen wird, hat besonders Walter SELB in der Diskussion zum österreichischen „Fortpflanzungsmedizinengesetz“ von 1992 aufgezeigt (W. SELB, Ehe und Lebensgemeinschaft. Ein Diskussionsbeitrag zum Entwurf eines FMEDG: Fortpflanzungsmedizin und Lebensschutz, hrsg. von F. BYDLINSKI und Th. MAYER-MALY. [Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, N. F., Bd. 55] Innsbruck-Wien 1992, S. 97-99; der gesamte Band ist höchst lesenswert).

Das dritte Kapitel: „Atto di matrimonio e matrimonio senza atto: Le unioni di fatto dall'irrelevanza all'istituzionalizzazione“ (S. 115-177), behandelt in zwölf Unterabschnitten die verschiedenen Aspekte des faktischen Zusammenlebens ohne formelle Ehe. BETTETINI zeigt auf, welche Akrobatik des juristischen Denkens angewendet wird, um mit der Verabsolutierung der persönlichen Autonomie der Partner, die alles rechtfertigen soll, schließlich dabei zu enden, daß der Staat, von dem man sich freimachen wollte, genau das durch rechtliche Anerkennung herbeiführt, was der autonome Wille der Partner selbst nicht wollte (S. 177). Dies offenbart eine Art epidemischer Schizophrenie, die vom Staat die rechtliche Anerkennung verlangt, deren Voraussetzung, die rechtswirksame Form, die persönliche Autonomie gerade nicht will. Daß der wirksam erklärte eheliche Konsens *nulla humana potestate suppleri valet* (c. 1081 § 1 CIC 1917) gilt auch dann, wenn der neue Codex diese Bestimmung nicht mehr enthält und wenn der Staat es gleichwohl unternimmt, durch Anerkennungsakte zu ersetzen, was er objektiv nicht ersetzen kann (Vgl. dazu auch den oben zu Kap. 2.14 angeführten Beitrag von W. SELB).

Das vierte Kapitel: „Il divorzio al vaglio dell'esperienza legislativa e giurisprudenziale“ (S. 179-227), geht zunächst auf die unterschiedlichen Probleme ein, die sich bei der Ehescheidung in Staaten stellen, in denen der kirchlichen Eheschließung zivile Wirksamkeit zuerkannt wird und in solchen, in denen das System der obligatorischen Zivilehe herrscht (4.1, S. 179-181). Die Autorin weist darauf hin, daß JEMOLO 1941 im Zusammenhang mit dem Problem der „secolarizzazione del matrimonio“ einen Einfluß des kanonischen Rechts auf die staatlichen Gesetzgebungen festgestellt hat, der in vielen gesetzgeberischen Systemen zur Aufnahme der Unauflöslichkeit des Ehebandes führte (S. 179-180 mit Fn. 1). Gleichwohl haben sich die staatlichen Ordnungen von den Vorgaben des kanonischen Rechts zunehmend entfernt. Dies wird zunächst im Abschnitt 4.2 (S. 181-191) am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland verdeutlicht. Die gesetzgeberische und „jurisprudenziale“ (was vor allem die höchstgerichtlichen Entscheidungen meint) Tendenz geht in die Richtung der ständig zunehmenden Berücksichtigung des Willens der Ehegatten. Dies führt von der grundsätzlichen Verfassungsgarantie des Art. 6 Abs. 1 GG über die Scheidung *ad nutum coniu-*

gum (S. 182) schließlich zum „Zerrüttungsprinzip“ (S. 185). Dies alles, obwohl das Bundesverfassungsgericht noch 1980 die Ehe als „Vereinigung eines Mannes und einer Frau zu einer umfassenden, grundsätzlich unauflösbaren Lebensgemeinschaft“ definiert und erklärt hat, daß die Scheidung „für die Rechtsordnung die Ausnahme zu bilden“ hat (S. 183 mit Nachweisen in den Fn. 9 und 10).

In den folgenden Abschnitten werden die Entwicklungen in Frankreich (4.3, S. 191-208), Italien (4.4, S. 208-215) und Spanien (4.5, S. 215-227) dargestellt. Für die Entwicklung in Spanien ist hervorzuheben, daß, wie die Autorin mit Recht formuliert, „in nome di una sorta di agnosticismo dello Stato“ dieser sich nicht verpflichtet sieht, die für kirchlich geschlossene Ehen geltenden kirchlichen Normen bei der Frage der Ehescheidung zu beachten. Daher können die Normen über die Ehescheidung auch auf nur kirchlich geschlossene Ehen angewandt werden (S. 226-227).

Im fünften Kapitel: „Rilievi conclusivi“ (S. 229-241), werden die Ergebnisse übersichtlich zusammengefaßt. Es seien hier zunächst die als „Sommario“ vorangestellten Überschriften der Unterabschnitte 5.1-5.3 wiedergegeben: „5.1 La perdita di certezza nella costituzione, svolgimento, dissoluzione del vincolo matrimoniale. La debilitazione di un consenso giuridicamente rilevante e la giuridificazione dell'effettività. - 5.2 La centralità della legge positiva e il venir meno della persona umana quale vertice dell'esperienza giuridica. L'immanenza del matrimonio. - 5.3 L'idea cristiana di matrimonio e il matrimonio post-cristiano“ (S. 229). Schon diese Überschriften machen klar, daß die Gesamtentwicklung das Bild einer zunehmenden Auflösung einer normativen Ordnung zeigt, die der Würde der menschlichen Person und der rechtlichen Institutionen entspricht. Die rechtlichen Ordnungen sind, und dies gilt nicht nur für den von der Autorin untersuchten Bereich, tatsächlich weithin „zu einem bloßen Mechanismus empirischer Regelung der verschiedenen und gegensätzlichen Interessen“ verkommen, durch den alles und auch jede Unmenschlichkeit möglich wird. Joachim DETJEN hat dazu festgestellt: „in einer von Gott, ewigem und natürlichem Gesetz emanzipierten Welt bleibt nur das menschliche Gesetz, das der Mensch sich in seiner Autonomie selbst gibt. Ursache und Maß des Rechts kann letztlich nur der menschliche Wille sein“. Damit „ist das politische Schicksal des Rechts ... besiegelt. Es ist nur und ausschließlich Funktion der Macht, die einem wie immer beschaffenen und ausgerichteten Willen zur Geltung verhilft. Unter der Geltung der Autonomieprämisse - Autonomie verstanden im Sinne unbedingter Selbstverantwortung - kann jede Idee, auch die abstruseste, zur Basis einer Rechtsnorm gemacht werden“ (J. DETJEN, Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie. [Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 1] Paderborn 1988, S. 639). Diese Konsequenzen werden von der Autorin in der Anwendung auf die gesetzlichen Regelungen betreffend Ehe und Familie klar ausformuliert. Gesetzliche Regelungen, die sich nicht mehr nach objektiven und bleibenden („perma-

nennt“) Werten richten, die selbst die ontologische „giuridicità“ der Ehe leugnen, orientieren sich nicht an Gerechtigkeit und Wahrheit, verstanden als Übereinstimmung der rechtlichen Regelung mit der Natur des zu regelnden Gegenstandes, sondern an der Macht. Ohne Berücksichtigung der Wert-Gerechtigkeit („valore-giustizia“), die eine Unbedingtheit absoluter Prinzipien fordert, identifiziert sich das Recht mit einer kontingenten und partikulären Willensäußerung. Damit verliert das Gesetz die Merkmale eines gleichen und konstanten Willens, und nimmt die Merkmale eines Willens an, das sich ständig und in unvorhersehbarer Weise erneuert und sich als Recht bezeichnet. Der Einzelne findet sich damit der Sicherheit und Garantie beraubt, die das Gesetz geben kann und soll (S. 237-238). Einen besonders wichtigen Satzteil möchte ich hier im Original wiedergeben: „Il rifiuto della dipendenza da un criterio oggettivo di verità, quale valore che fonda tutti gli altri valori, implica invero l'instabilità di questi, preludio o al nichilismo, e quindi al superamento di tutte le categorie e istituti che si fondano sui valori; oppure all'affermarsi della caducità quale categoria ermeneutica della realtà“ (S. 238).

Zum letzten Abschnitt „5.3 L'idea cristiana di matrimonio e il matrimonio post-cristiano“ möchte ich mir eine Bemerkung erlauben, die an die bereits oben zum zweiten Kapitel zitierte Aussage der Autorin anknüpft, wonach das kirchliche Ehemodell jenes ist, das „in rerum natura“ auffindbar ist (S. 24). Es geht also nicht nur um eine „idea cristinana di matrimonio“, sondern um das Wesen der Ehe schlechthin, wie der Mensch es in der Ordnung des Naturrechts vorfindet und wie es dem Wesen des Menschen selbst und der Familie entspricht. Diese Tatsache faßt BETTETINI im Text selbst ins Auge, wenn sie sagt, daß es dabei um die „concezione classica del matrimonio“ geht, die weit davon entfernt ist ein archäologisches Fundstück als Ausdruck überwundener Zivilisationen zu sein. Unterstützt vom Christentum, stellt die klassische Konzeption der Ehe das dar, was die Autorin mit einem Zitat von G. LO CASTRO folgendermaßen wiedergibt: „il picco più alto delle riflessioni sul matrimonio, quella che più di tutte ha sollecitato e continua a sollecitare il suo affinamento etico e giuridico nella società umana“, e che, in quanto tale, „non vuole esprimere esigenze di un ordine o di un sistema, ma esigenze essenziali dell'uomo“ (S. 240). Daher möchte ich nicht von einem „matrimonio post-cristiano“ sprechen, sondern von einem dehumanisierten Ehekonzept, das nicht davor zurückscheut, homosexuelle Beziehungen als „Ehen“ anzuerkennen und mit gleichen Rechten, auch dem der Adoption und der Kindererziehung, auszustatten. Damit wird zunächst die Ehe als naturrechtliche Gegebenheit in ihrem Wesen denaturiert. Als Folge wird das „natürliche Recht der Eltern“ (Art. 6 Abs. 2 GG und das „Recht der Eltern“ nach Art. 2 des 1. ZP der MRK) in das rein funktionelle „Recht“ von homosexuellen Partnern umgewandelt, Kinder, die ihrerseits ein Recht hätten, in einer natürlichen Familie zu leben und von Eltern (wenn auch von Adoptiveltern, aber als Vater und Mutter) erzogen zu werden, ohne deren Willen und Kenntnis in Bahnen zu erziehen, die ihr späteres Leben schwer belasten, wenn nicht ruinieren können.

Wenn man schon meint, daß diese Abstrusität Humanität gegenüber den homo-sexuellen Partnern sei, so ist es jedenfalls unfäßliche Inhumanität gegenüber un-schuldigen Kindern.

Daher wendet sich BETTETINI zum Abschluß ihres Werkes ausdrücklich den naturrechtlichen Grundlagen zu, der Kenntnis des Sicherens des Rechtes als unum-stößliche Regel des Handelns, als richtige Bestimmung des Gerechten und Unge-rechten in der ehelichen Beziehung. Den letzten Satz möchte ich nicht paraphra-sieren, sondern im Wortlaut wiedergeben: „La riflessione dottrinale alla luce dei principi del diritto naturale può continuare ad apportare un decisivo contributo per eliminare anche negli ordinamenti secolari quel ‚naturale nemico‘ del diritto che è l'arbitrario, l'irrazionale discrezionalità, e aprire la strada ad una giustizia che corrisponde alle esigenze di coesistenzialità derivanti dallo statuto ontologico della persona“ (S. 241).

Daß Staaten, die das von Natur vorgegebene Recht mißachten, auch dann in ih-rer Entartung verfallen, wenn diese Mißachtung durch demokratische Mehr-heitsentscheidung herbeigeführt wird, ist seit der Antike klar erkannt worden. Die Demokratie wird dadurch zur Tyrannis der Mehrheit, die seit der Antike als *Ochlokratie* bezeichnet wurde. Daher gilt das, was die Autorin für den Bereich der Ehe sagt, für die Rechtsentwicklung insgesamt. Nur, wenn es zu einer Rückbesinnung auf diese Grundlagen kommt, kann eine menschenwürdige Zu-kunft der Menschheit erhofft werden. Die Allgemeine Erklärung der Menschen-rechte von 1948 spricht in der Präambel (Abs. 1) von der „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“, aber auch davon, daß „Verkennung und Mißachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewis-sen der Menschheit tief verletzt haben“. Das 50jährige Jubiläum dieser Erklä-rung am 10. Dezember 1998 könnte Anlaß zu einer solchen Rückbesinnung werden. Das Buch von BETTETINI leistet zweifellos einen wichtigen Beitrag zu einer solchen Rückbesinnung.

Viele wichtige Aussagen, auf die ich gerne eingegangen wäre, konnten im Rah-men dieser Besprechung nicht vorgeführt und gewürdigt werden. Der Leser des Buches wird jedenfalls viel reicheren Gewinn aus dem Werk ziehen können, als ihn eine Besprechung zu vermitteln vermag. Gleichwohl ist vorauszusehen, daß die vorgelegten Analysen im heutigen „Meinungsklima“ nicht nur auf Zustim-mung stoßen werden. Eric VOEGELIN, der den Ausdruck „Meinungsklima“ ge-braucht, mußte dazu feststellen: „Das Leben der Vernunft, die unerläßliche Be-dingung für persönliche und gesellschaftliche Ordnung, ist zerstört“ (Klassische Studien: Scheidewege 3 [1973] S. 239). Wie sich VOEGELIN mit aller Kraft für die Befreiung der Vernunft aus der „in ihren parteilichen Bestrebungen zum Mit-läufertum drängenden, massiven sozialen Realität“ des Meinungsklimas einge-setzt hat, so kann auch die Arbeit der Autorin für jeden unvoreingenommenen Leser eine wichtige Hilfe dazu sein. Insgesamt kann ich nur meiner dankbaren

und großen Freude über dieses Werk Ausdruck geben und wünschen, daß es den verdienten Erfolg haben wird.

Wolfgang WALDSTEIN, Salzburg

* * *

8. **BHARANIKULANGARA, Kuriakose, *Particular Law of the Eastern Catholic Churches*. Edited by John D. FARIS and Francis J. MARINI, with preface by Marco BROGI. (Maronite Rite Series, vol. IV) New York: Saint Maron Publications 1996. XV u. 217 S., ISBN 1-885589-05-0.**

Der Autor dieses Werkes ist - worauf Marco BROGI, der Untersekretär der Ostkirchenkongregation und Professor am Antonianum in Rom in seinem Vorwort hinweist - auf das ostkirchliche Partikularrecht spezialisiert. Und in der Tat hat er seine Doktor-Arbeit über das Partikularrecht der syromalabarischen Kirche geschrieben, und der Umschlag dieses Buches weist noch weitere fünf Titel von ihm über das Ostkirchenrecht aus.

Auf dem Hintergrund der Tatsache, daß seit Beginn der Revisionsarbeiten des Ostkirchenrechts 1948 die Frage diskutiert wurde, ob es einen einzigen Codex für die gesamte Ostkirche geben soll oder für jede einzelne einen eigenen, und der Tatsache, daß diese Frage nunmehr zugunsten der ersten Variante entschieden ist, beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit dem Partikularrecht der katholischen Ostkirchen.

Im ersten Kapitel mit der Überschrift „Particular Law, Common Law and Universal Law“ analysiert der Autor diese Begriffe. Er fragt nach der unterschiedlichen Bedeutung der Begriffe „Universalrecht“ und „Partikularrecht“ im CIC und im CCEO und betrachtet die Rechtsquellen des orientalischen Kirchenrechts. Dabei stellt er fest, daß der CCEO - anders als der CIC - kein homogenes Recht ist. Die Homogenität der Lateinischen Kirche ohne die Einteilung in verschiedene Riten macht es leicht, ihr Recht „universal“ zu nennen. Demgegenüber macht die Vielfalt der Ostkirche mit ihren verschiedenen „Kirchen“ und „Riten“ es notwendig, eine andere Terminologie zu wählen, um das Recht einer *Ecclesia sui iuris* zu kennzeichnen. Dies sei - so der Autor - auch die Erkenntnis der Päpstlichen Kommission zur Revision des Ostkirchenrechts (PCCICOR) gewesen. Auf der Suche nach einer geeigneten Terminologie hat die PCCICOR das Problem mit einer Kombination von „gemeinsamem Recht“ (*common law*) und „partikularem Recht“ (*particular law*) gelöst, wobei das partikulare Recht der *Ecclesia sui iuris* zugeordnet wird und das gemeinsame Recht entweder der gesamten katholischen Kirche oder allen Ostkirchen. Diese Unterscheidung ist im CCEO in c. 1493 normiert. Daneben verwendet der CCEO den Begriff „ius magis particulare“ (c. 1502), das in Lexika bisweilen auch „ius infra particulare“ bzw. „ius supra particulare“ genannt wird. Dar-

unter fallen Eparchial-Statuten, das Recht der kanonischen Institute in einer Diözese, das Recht der Religioseninstitute einer Diözese usw.

Im zweiten Kapitel wendet der Autor sich nun speziell dem partikularen Recht zu. Der Begriff Partikularrecht bezeichnet nicht nur verschiedene Typen von Recht, sondern er wird im CCEO auch mit verschiedenen Bedeutungen benutzt, manchmal ohne irgendwelche Qualifikationen, manchmal mit einigen Spezifizierungen. Deshalb macht der Autor sich in einem ersten Schritt daran, das Partikularrecht näher zu klassifizieren. Materialiter nimmt er acht Einteilungen vor: Gewohnheitsrecht, Statuten der Eparchien, Statuten der Institutionen, Statuten der Religiosen, spezielle päpstliche Dekrete, liturgische Gesetze einer *Ecclesia sui iuris*, Gesetze, die auf staatlichem Recht beruhen sowie interterritoriale partikulare Gesetze. Eine weitere Klassifizierung nimmt der Autor unter dem Gesichtspunkt der gesetzgebenden Autorität vor: Partikulargesetze des Papstes, eines Ökumenischen Konzils, des Apostolischen Stuhls, der Bischofssynode oder eines anderen Konzils sowie von anderen *Ecclesiae sui iuris*. Hinsichtlich des Geltungsbereiches von Gesetzen unterscheidet der Autor intra-territoriale und extra-territoriale Gesetze. Als Beispiele nennt er liturgische Rechte einer *Ecclesia sui iuris*, die weltweit gelten, oder auch die Partikulargesetze von Religiosen, die diese überall binden. Demgegenüber binden Disziplinargesetze, die von einer Bischofssynode erlassen wurden, nur innerhalb der Grenzen der Patriarchalkirche. In einem zweiten Schritt fragt der Autor, wer für die verschiedenen Ebenen die zuständige Autorität für die Inkraftsetzung von Partikularrecht ist (Patriarchalkirche, Metropolitankirche) und ob es für die einzelnen Kirchen eine inhaltliche Grenze für die Promulgation von Partikularrecht gibt. Schließlich listet der Autor die Canones des CCEO auf, in denen „Partikularrecht“ vorkommt, 178mal in 159 Canones.

Im dritten Kapitel analysiert der Autor explizite und implizite Schutzbestimmungen für partikulares Recht im CCEO. Wichtig zu wissen ist, daß viele der in den MPs vor Inkrafttreten des CCEO erlassenen Canones, die nicht in den CCEO aufgenommen wurden, dennoch nicht unbedingt abrogiert sind, sondern der Gesetzgebung der einzelnen Kirchen anheimgestellt sind und somit die Grundlage für Partikulargesetzgebung bilden. Der Autor geht einzelne Bestimmungen durch, die auf partikulares Recht verweisen. Beispielhaft sollen hier die Ausführungen zum Sakrament der Ehe herausgegriffen werden.

Nach c. 780 § 1 muß die Zuständigkeit der staatlichen Autorität hinsichtlich der rein bürgerlichen Wirkungen der Ehe beachtet werden. Ein Priester darf einer Eheschließung nicht assistieren, die nach staatlichem Recht nicht anerkannt oder geschlossen werden darf (c. 789 n. 2). C. 828 beinhaltet die generelle Umschreibung des „ritus sacer“ bei der Eheschließung, in der vorgeschrieben ist die Assistenz durch einen Priester und der Segen. Darüber hinaus kann das partikulare Recht Einzelheiten regeln. Auch die Verlobung, die eine alte Tradition in den einzelnen Ostkirchen ist, soll durch das Partikularrecht

gestaltet werden. Bei der Seelsorge und Vorbereitung auf die Ehe spielt das Partikularrecht eine große Rolle; seine Aufgabe ist es, das Ehevorbereitungsprotokoll u.a. zu erstellen, wobei die Bischöfe anderer Kirchen im gleichen Gebiet konsultiert werden sollen (c. 784). Ein besonderes Augenmerk soll auf die Feststellung der Taufe und des Ledigenstandes gelegt werden, was besonders die maronitische Kirche detailliert geregelt habe. Das Partikularrecht kann allerdings keine trennenden Ehehindernisse aufstellen. Wenn dies aus einem besonderen Grund dennoch geschehen soll, müssen die anderen Bischöfe sowie der Apostolische Stuhl konsultiert werden (c. 792). Das Mindestalter für die Eheschließung ist allgemeinrechtlich auf 16 Jahre für Männer und 14 Jahre für Frauen festgelegt. Das Partikularrecht kann zur erlaubten Eheschließung ein höheres Alter festlegen (c. 800 § 2). Es muß außerdem bestimmen, in welcher Weise die Erklärungen und Versprechungen bei einer Mischehe abzugeben sind. In der maronitischen Kirche zum Beispiel muß ein maronitischer Bräutigam schriftlich vor einem Priester die in c. 814 vorgeschriebenen Verpflichtungen und Versprechen ablegen. Danach bittet der Priester die Braut zu sich und informiert sie in Anwesenheit des Bräutigams über dessen Versprechungen und Verpflichtungen, indem er ihr deren Bedeutung und Ziele erläutert. Dasselbe geschieht analog, wenn die Braut ungetauft ist. Das Partikularrecht soll näher beschreiben, wie diese Versprechen im *forum externum* bekanntzumachen sind und wie sie der nichtkatholischen Partei nahezubringen sind (c. 815). Die Ehe ist vor dem Ortspfarrer des Bräutigams zu schließen. Ausnahmen können aus einem gerechten Grund oder aufgrund des Partikularrechtes gemacht werden (c. 831 § 2). Auch diese „*iustae causae*“ sind durch das Partikularrecht näher zu bestimmen. Das allgemeine Recht sieht eine Heirat durch Stellvertreter nicht vor. Damit eine Ehe gültig geschlossen wird, müssen die Parteien gleichzeitig anwesend sein und sich gegenseitig den Ehekonsens erklären (c. 837 § 1). Nach § 2 dieses Canons kann allerdings das Partikularrecht einer *Ecclesia sui iuris* eine Eheschließung durch Stellvertreter vorsehen, wobei es aber die genauen Konditionen festlegen muß. Auch hinsichtlich der Zeit der Eheschließung soll das Partikularrecht Normen erstellen (c. 838 § 2). Die maronitische Kirche hat z.B. festgelegt, daß die Eheschließung am Tag stattfinden soll, es sei denn der Bischof erlaubt aus rechtem Grund eine Eheschließung in der Nacht. Verboten ist es, in der Fastenzeit zu heiraten. C. 841 enthält Angaben über die Eintragung der Eheschließung. Wenn die Ehe z.B. gemäß c. 832 nur vor Zeugen geschlossen wurde, muß sie so schnell wie möglich in die „vorgeschriebenen Bücher“ eingetragen werden. Genauere Angaben zu diesen vorgeschriebenen Büchern muß das Partikularrecht machen. Es kann außerdem Gründe festlegen, aufgrund derer eine Trennung der Ehegatten dekretiert werden kann (c. 864 § 2).

Soweit die Ausführungen des Autors zum Eherecht des CCEO. In gleicher Weise stellt er die anderen Bestimmungen vor, in denen das Partikularrecht zum Tragen kommt. Dies alles läßt erahnen, wie breit gefächert und vielfältig

das Recht der katholischen Ostkirchen ist und daß es sehr schwer ist, sich einen umfassenden Einblick zu verschaffen. Das Buch bietet aber einen guten Überblick über die Themen, bei denen Aufmerksamkeit geboten ist, was in der Praxis im Eherecht vor allem dann von Bedeutung ist, wenn ein/e lateinische/r Katholik/in eine/n Katholiken/in einer katholischen Ostkirche heiraten möchte und beide Rechte Beachtung finden müssen.

Reinhild AHLERS, Münster

* * *

9. BIRKHÖLZER, Horst, *Ehe - kein Auslaufmodell. Lebensgestaltung zwischen biblisch orientierter, christlicher Lebenssicht und Lebenskompromiß*. München: Claudius 1997. 131 S., ISBN 3-532-62212-2.

Die gegenwärtige gesellschaftliche Diskussion um das Verständnis von Ehe und Familie betrifft natürlich auch und gerade die christlichen Kirchen und jenes Bild der Ehe, das sich für sie normativ aus der Offenbarung ergibt. Dieses Verständnis wird zum einen angefragt auf seinen offenbarungstheologischen Charakter, zum anderen darauf, ob und in welcher Weise es auf die gesellschaftlichen Veränderungen in diesem Lebensbereich reagieren soll. Auch wenn diese Diskussion innerhalb der evangelischen Kirchen wohl stärker öffentlich geführt wird, steht die katholische Kirche doch grundsätzlich vor den gleichen Anfragen. In diesen Kontext ordnet sich das Buch von Horst BIRKHÖLZER (B.) ein, das in der Form eines theologischen Essays einen Lösungsweg anbieten möchte. B., der als Ausbildungsreferent der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und als Mitglied einer Arbeitsgruppe der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands an der Ausarbeitung einer neuen kirchlichen Lebensordnung beteiligt ist, kann auf diesem Hintergrund eine Reihe von Erfahrungen einbringen, die er mit dem biblischen Zeugnis wie auch den gegenwärtigen Anfragen zu vermitteln versucht. Dies geschieht anhand der drei leitenden Begriffe der *Lebensgestaltung*, der *biblischen Orientierung* und des *Lebenskompromisses*, die dementsprechend die Gliederung des Buches ausmachen. Die selbstverantwortliche, freie *Lebensgestaltung* des Menschen (S. 20-49) setzt Überzeugungen, Werte und Leitbilder im Sinne orientierender Zielvorstellungen voraus. Innerhalb der pluralen Gesellschaft und ihrer besonderen Situation ist die Entwicklung solcher Leitbilder natürlich von besonderer Bedeutung. Im zweiten Teil versucht B. darum eine *biblisch begründete Sicht* von Ehe, Familie und Sexualität zu geben (S. 50-100), deren konkrete Anwendung und Bewährung dann unter dem Stichwort „*Lebenskompromiß*“ geschieht (S. 101-127). Mit diesem Begriff bemüht sich B., der Spannung zwischen den biblischen Ansprüchen und der Lebenswirklichkeit des einzelnen gerecht zu werden. In einem Lebenskompromiß werden die entsprechenden Werte und Leitbilder grundsätzlich bejaht, können aber

aufgrund persönlicher Voraussetzungen auch schuldhafter Art derzeit nicht verwirklicht werden. Dieses Verständnis wird abschließend anhand einiger besonders drängender Fragen wie etwa nichteheliche Partnerschaften, Ehescheidung oder Homosexualität konkretisiert.

Man muß, um diese Ausführungen gerecht zu bewerten, ihren thesehaften Charakter beachten. Es ist ganz bewußt ein *Versuch* (Essay!), „zwischen moralischem Rigorismus und Verzicht auf biblische Orientierung einen eigenen theologischen Weg“ (S. 129) zu gehen. Dabei macht es diesen Versuch besonders sympathisch, daß B. nicht nur jeweils seine Quellen ausdrücklich angibt, sondern an vielen Stellen eigene Erfahrungen benennt und dadurch in seiner Suche ehrlich und glaubwürdig wird. Die Ernsthaftigkeit, mit der hier ein Brückenschlag versucht wird zwischen dem Festhalten an den biblischen Werten und dem Lebensschicksal des einzelnen regt auf jeden Fall zum Nachdenken an und macht bewußt, daß die katholische Theologie hier gleichermaßen in vielen dieser Fragen auf der Suche ist. Insofern kann dieses Buch auch dem Kanonisten helfen, die theologischen Grundlagen des Eherechts neu und tiefer zu bedenken und damit dem Evangelium in unserer Zeit besser gerecht zu werden.

Eine kurze Frage zum Abschluß sei erlaubt, gerade weil B. (wie reformatorische Theologie insgesamt) dem katholischen Eherecht sehr kritisch gegenübersteht. Könnte nicht die Tatsache, daß es auf evangelischer Seite eine Lebensordnung für die Pfarrer und Pfarrerrinnen gibt, als ein möglicher Zugang von evangelischer Seite zur *grundsätzlichen* Legitimität des katholischen Eherechtes betrachtet werden? Denn in dem Verhältnis von Theologie und Recht liegt ein Problem, das im ökumenischen Dialog bisher weithin unausgesprochen geblieben ist, dessen Behandlung aber gerade darum dringend notwendig erscheint.

Burkhard NEUMANN, Schlangen

* * *

10. BLANCO, Teresa, *La noción canónica de contrato. (Estudio de su vigencia en el CIC de 1983)* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1997. 277 S.

Das vorliegende Buch stellt eine leicht überarbeitete Fassung der von der Vf. zur Erlangung des Doktorats im Kirchenrecht an der Universität Navarra geschriebenen Dissertation dar und will einen Beitrag zum Verständnis des Vertragsbegriffes im kirchlichen Recht leisten sowie zum wissenschaftlichen Dialog über die Notwendigkeit eines eigenständigen Vertragsrechtes in der Kirche anregen.

Zweifellos vom staatlichen Zivilrecht beeinflusst, beklagt sich die Vf., daß sowohl der geltende Kodex, wie auch der aus dem Jahre 1917, die Verträge nur im Buch V unter dem Titel „Kirchenvermögen“ behandelt und auch hier bereits der erste Kanon 1290 (vgl. c. 1529 CIC/1917) auf das weltliche Recht verweist, sofern es „nicht dem göttlichen Recht widerspricht oder das kanonische Recht nicht eine andere Bestimmung trifft“ (S. 14). Sie bezeichnet die im Kodex vorgenommene Reduzierung des Vertragsbegriffes auf bloßes Vermögensrecht als oberflächlich, unvollständig und entschieden zu eng. Denn der Abschluß von vermögensrechtlichen Verträgen wäre nur ein Teil und nicht einmal der bedeutendste Teil des weiten Feldes kirchlicher Tätigkeiten, die auf Kontrakten, Vereinbarungen und Konventionen verschiedenster Art beruhen (vgl. S. 243-244).

Als Beispiel eines nicht vermögensrechtlichen Vertrages führt die Vf. die rechtliche Regelung der in c. 271 vorgesehenen Überwechslung eines Klerikers von der eigenen Diözese in eine andere an, um dort, besonders bei schwerem Klerikermangel, das geistliche Amt für eine bestimmte Zeit auszuüben (vgl. S. 177-191). Das Modell einer solchen, in Spanien häufig vorkommenden Übereinkunft, ist im Anhang beigelegt (S. 245-249). Ebenso wird die in c. 520 erwähnte Übertragung einer Pfarrei durch den Diözesanbischof an ein klerikales Ordensinstitut oder eine klerikale Gesellschaft des apostolischen Lebens durch eine schriftliche Vereinbarung zwischen dem Bischof und dem zuständigen Oberen des Instituts bzw. der Gesellschaft vollzogen, die wiederum als nicht vermögensrechtlicher Vertrag anzusehen ist (vgl. S. 207-217 und S. 251-254). Auch die Anstellung der Laien im kirchlichen Dienst (vgl. c. 231), oder die in c. 296 geregelte Teilnahme der Laien an apostolischen Werken einer Personalprälaten (vgl. S. 191-206), beruht auf einer Reihe von Verträgen, die mit dem kirchlichen Vermögensrecht nichts zu tun haben (S. 14).

Die Vf. bemüht sich daher nachzuweisen, daß es in der Kirche eine Unzahl von Verträgen gibt, die sich nicht auf das kirchliche Vermögensrecht beziehen und daher rechtlich nicht erfaßt sind. Sie bemerkt, daß im Kodex selbst an verschiedenen Stellen der Begriff Vertrag allgemein für kirchliche Abkommen und Übereinkommen jeder Art gebraucht wird, ein eigenes Vertragsrecht jedoch fehlt. Sie stellt weiters fest, daß sich auch die neuere kirchenrechtliche Doktrin auf die Darlegung der vertraglichen Regelung rein zeitlicher Güter beschränkt und selbst wenn von anderen Verträgen die Rede ist, der Vertragsbegriff nicht näher erörtert, ja sogar vermieden wird. Es wäre daher nach Ansicht der Vf. dringend notwendig, die Natur der kirchlichen Verträge klarzustellen, bzw. die Frage zu beantworten, ob es im Kirchenrecht einen eigenen Vertragsbegriff gibt und wenn ja, welche Auswirkungen dieser Vertragsbegriff auf die gesamte kirchliche Gesetzgebung haben könnte (S. 15).

In vier Kapiteln bemüht sich die Vf. eine Lösung dieser Probleme aufzuzeigen. Im ersten Kapitel (S. 19-79) kommt sie zu dem Schluß, daß die im c. 1290

CIC vorgeschriebene Kanonisation des staatlichen Vertragsrechtes nicht ausreicht, um die Natur der kirchlichen Verträge zu erfassen. Im zweiten Kapitel (S. 81-128) arbeitet sie den in der kanonistischen Tradition (vom „Corpus iuris civilis“ über das „Corpus iuris canonici“ bis zur Kodifikation im Jahre 1917) geltenden Vertragsbegriff aus und im dritten Kapitel (S. 129-174) weist sie die Anwendung dieses aus der Tradition genommenen Vertragsbegriffes in der Rechtsprechung, besonders der Rota Romana, und in der Praxis der Römischen Kurie nach. Im vierten Kapitel (S. 175-244) versucht sie dann auf Grund der im Kodex verstreuten charakteristischen Elemente des kanonischen Vertragsbegriffes, ein allgemeines kirchliches Vertragsrecht zu entwerfen, das, wenn auch unvollkommen, in Anlehnung und Fortführung des aus der kanonistischen Tradition sowie der Rechtsprechung und Rechtspraxis der Römischen Kurie gewonnenen Vertragsbegriffes, seinen Platz in der Kirche behaupten und der richtigen Auslegung und Anwendung des c. 1290 CIC dienen könnte.

Die Vf. hat jedoch völlig übersehen, daß es sich bei den von ihr behandelten Verträgen, die nicht vermögensrechtlicher Natur sind, meist um Akte der kirchlichen Verwaltungsgewalt handelt, deren Durchsetzung bzw. Anfechtung seit der Einführung der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit im Jahre 1968 durch die Ap. Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae*, daher im Verwaltungswege, durch eine hierarchische Beschwerde und in letzter Instanz durch das erste eigentliche Verwaltungsgericht in der Kirche, der „Sectio Altera“ der Apostolischen Signatur, möglich ist (vgl. die Ap. Konst. *Pastor bonus*, Art. 123).

Dazu kommt, daß es in der Kirche, anders als in den meisten staatlichen Rechten, keinen Unterschied zwischen subjektiven Rechten und rechtlich geschützten Interessen der Gläubigen gibt, was ihre Geltendmachung bei der „Zweiten Sektion“ der Apostolischen Signatur betrifft. Somit ist den Gläubigen der Schutz subjektiver Rechte nicht nur bei öffentlichen, sondern auch bei privaten Verwaltungsstreitigkeiten garantiert

Da dieses Beschwerderecht nicht nur Klerikern und Ordensleuten, sondern auch Laien, ja sogar juristischen Personen zusteht, scheint die Notwendigkeit eines eigenen kirchlichen Vertragsrechtes nicht gegeben zu sein. Im Gegenteil, es würde einen Rückfall in die Trennung von Verwaltungsgerichten und ordentlichen Gerichten bedeuten, die mit der Einführung der unvergleichbaren und einzigartig in der Kirche dastehenden Verwaltungsgerichtsbarkeit glücklich überwunden ist.

Das Buch schließt mit einer Biographie der zitierten kirchlichen Dokumente und Literatur (S. 259-269).

Martha WEGAN, Rom

11. **BOCK, Thomas / WEIGAND, Hildegard (Hrsg.), *Hand-werks-buch Psychiatrie*. Bonn: Psychiatrie-Verlag 1991, 3. Aufl. 1996. ISBN 3-88414-120-1.**

Für den theologisch und kanonistisch Interessierten bietet die psychiatrische Fachliteratur keinen leichten Zugang. Mehrere Faktoren sind daran beteiligt. Da ist die spezifische Nomenklatur, die in Diagnostik und Therapie gebraucht wird. Da ist aber auch die rasante Entwicklung des Fachgebietes Psychiatrie. Dadurch bedingt werden zum Beispiel die bekannten psychopathologischen Klassifikationen (z.B. Psychosen, Neurosen) zugunsten international vereinbarter Diagnose-Systeme mehr und mehr *ad acta* gelegt hat. Und nicht zuletzt ist es die bis heute andauernde Diskussion um den psychiatrischen Krankheitsbegriff, die Außenstehenden die Orientierung erschwert. Dabei ist diese Debatte alles andere als eine akademische Angelegenheit. Denn am Verständnis der Krankheit entscheiden sich nicht nur Diagnose, Ätiologie, Therapie und Prävention, sondern damit sind aufs engste berufspolitische, institutionelle und sozialpolitische Konsequenzen verbunden. Bei aller Differenziertheit der Positionen stehen sich letztlich eine traditionell organisch-medikamentös orientierte und eine „ganzheitlich-alternative“ Psychiatrie gegenüber. Das hier zu rezensierende stattliche Werk ergreift dezidiert Partei für die zweite Richtung. Der Bindestrichtitel „Hand-werks-buch Psychiatrie“ und die Einleitung unterstreichen die programmatische Absicht, die Krankenhaus-Psychiatrie zugunsten einer menschnahen, bedürfnisorientierten Psychiatrie zu überwinden: „Wir wagen die Behauptung, daß sich die auf das Krankenhaus konzentrierte Psychiatrie im Zuge des Aufbaus der hier aufgeführten gemeindenahen Hilfen erübrigen wird.“ (S. 10). Diesem hochgesteckten Anspruch versucht man sich in einer für ein psychiatrisches Lehrbuch ungewöhnlichen Weise zu nähern. Nicht die „endlose Ausdifferenzierung pathologischer Befunde“ steht im Mittelpunkt, sondern die Kontexte psychischer Krankheitserfahrung.

Ein erster Teil „Orientierungen“ setzt sich kritisch mit dem traditionellen Psychosebegriff auseinander. Dabei plädieren die Autoren (D. BUCK/Th. BOCK) dafür, den Kranken von seinem individuellen Erleben und kreativen Menschsein her zu sehen und nicht vom Maßstab der Normabweichung. Endogenität wird zum „sinnlosen Dogma“ erklärt, weil eine Psychose, näherhin Schizophrenie, nicht abgekoppelt von den Erschütterungen in der Lebensgeschichte sich entwickelt. Die These von der endogenen (Erb-)Ursache der Psychose enteigne den Kranken, sie betrachte seine subjektive Verletzungsgeschichte als irrelevant für Genese und Therapie. Es wundert deshalb nicht, daß nach Ansicht der Autoren vor aller Behandlung das „Verstehen“ der Psychose und ihrer Symbolisierungen nötig sei. Es käme vor allem darauf an, negativ etikettierende und stigmatisierende Akte zu vermeiden. Die programmatischen Losungen lauten: subjektorientierte Forschung, Ende monokausaler Theorien, Ganzheitlichkeit von Mensch und Entwicklung, Wechselwirkung von genetischen,

somatischen und psychosozialen Faktoren, statt Behandeln gemeinsam Handeln.

Psychose wird ferner als Gefährdung jeder Person gesehen, wobei eine unterschiedliche „Vulnerabilität“ angenommen wird: „Manche Menschen sind von Natur aus eher dazu veranlagt, d.h. sie sind dünnhäutiger als andere“ (S. 30). Wenn Psychosen Erfahrungen der Bedrohung von innen und außen, der Angst bedeuten, dann seien manche „unsinnigen“ Symptome (Halluzinationen, Wahn) als Versuche zu begreifen, sich gegen die extremen Gefährdungen zu sichern. Zwar wird behauptet, fast jede Psychose klinge nach einer Zeit auch ohne Medikamente ab, doch geht der Autor (Th. BOCK) nicht so weit, biologische Faktoren völlig auszuschließen. Allerdings seien sie nur in Wechselwirkung mit anderen Faktoren zu sehen. Somit beseitigten Medikamente die Psychose nicht einfach, sie können aber eine vorübergehende Hilfe, „ein zusätzlicher Mantel für besonders dünnhäutige Menschen“ sein (S. 34). Für psychische Krankheiten Anfälligen wird empfohlen, „Frühwarnzeichen“ wie Schlaflosigkeit, innere Unruhe zu beachten, um sich auf den Krankheitsschub einstellen zu können.

Dem hier skizzierten Psychosebegriff liegt ein Menschenbild zugrunde, das (in Klaus DÖRNER'S Beitrag, S. 38-46) pointiert hervortritt: Sozialität vor Individualität, Gleichheit aller, Orientierung am Randständigen, Verantwortung für die Schwächsten, Beziehungsaufnahme mit Person, Freiraum für Entwicklung, Integration psychisch Kranker durch Wohnen und Arbeit, der Kranke als berechtigter Teil des Ganzen.

Ein zweiter Teil erörtert unter dem Titel „Lebensräume psychisch Kranker“ Fragen der „Grundsicherung, Straße, Wohnung, Arbeit, Familie, Kultur“. So verdienstvoll hier die kontextuelle Erweiterung der konventionell reduzierten Psychiatrie ist, so stört doch eine Situationsanalyse, die im Jahr 1996 (3. Auflage) immer noch von zwei Millionen Arbeitslosen spricht und wo die Wiedervereinigung mit ihren neuen sozialen Problemlagen nicht einbezogen scheint. Einen bislang ausgeblendeten Aspekt der psychischen Erkrankung behandelt der Beitrag „Lebensraum Straße“ (I. EICHENBRENNER). Wir lernen, daß „Wohnungslosigkeit“, weil weniger diskriminierend, dem Begriff „Nichtsehaftigkeit“ vorzuziehen sei. Aufschlußreich ist die Feststellung, daß psychisch Kranke in den Städten nicht selten aufgrund fehlenden Wohnraums ins Wohnungslosen-Milieu mit den gravierenden Folgen für körperliche und verschärfte psychische Schäden und Isolation abgleiten. Wohnungslosigkeit psychisch Kranker ist so zu einer Herausforderung ambulanter Sozialarbeit geworden, die mittlerweile eine Reihe von Modellen und unterstützenden Maßnahmen hervorgebracht hat. Dahinter steht die Überzeugung von einem „Grundrecht Wohnen“ (S. 101-133), das seine Einlösung erfährt in einem System beschützender Wohnformen oder in der Wiedereingliederung von Langzeitpatienten.

Der „Lebensraum Arbeit“ (S. 133-172) werde beherrscht, so wird berichtet, vom „Fehlen adäquater Formen der Arbeit für psychisch Kranke“ (S. 134). 85% der Bewohner sozialpsychiatrischer Nachsorgeeinrichtungen seien arbeitslos. Es wird aber von beachtlichen Entwicklungen berichtet, die den psychisch Kranken die Teilhabe am Arbeitserleben und der damit verbundenen Förderung des Selbstwertgefühls ermöglichen sollen: Werkstätten für Behinderte, Firmen für psychisch Behinderte, Zusammenarbeit mit Unternehmen des allgemeinen Arbeitsmarktes. Dennoch bleibt politischer Handlungsbedarf, so etwa die finanzielle Kompensation für Firmen, die behinderungsbedingte Leistungsminderung ihrer Mitarbeiter zu verkraften haben. Dem Minderleistungsausgleich sollte ein Mindesteinkommen entsprechen, das dem einzelnen die Freiheit der individuellen Beteiligung am Arbeitsprozeß ermöglicht.

Entsprechend dem subjektorientierten Psychiatrieverständnis wird der Kranke in seinem familiären Umfeld gesehen, das sowohl krankheitsverstärkend, aber auch als „Rehabilitationsinstanz“ wirken kann. Die Hilfe für Angehörige bekommt somit einen hohen Stellenwert. Reformbedarf wird angemeldet, was die Verknüpfung von isolierter „Anstaltskultur“ mit dem jeweiligen Leben des gemeindlichen Wohnumfeldes betrifft.

Breite Bearbeitung erfährt in dem 630 Seiten starken Buch der Teil „Lebenshilfen“. Der Wertigkeit entsprechend wird die individuelle Selbsthilfe an den Anfang gestellt, denn „Hilfe ist immer Aktivierung von Selbsthilfe“ (S. 207). Dabei sind besonders die auch durch Bürgerhilfe mitgetragenen Selbsthilfegruppen für psychisch Kranke besonders zu erwähnen.

Das Stichwort „Alltagsbegleitung“ deutet das „neue Denken“ im Umgang mit psychisch Kranken an: weg von der Abspaltung in Unheilbare und potentiell Heilbare, da deren fatale Konsequenz darin besteht, die einen in „Dauerverwahrung“ zu nehmen und die anderen in die „Behandlungskette“ einzuschleusen. Zurecht problematisieren die Autoren das Etikett „Pflegefall“, das, aus der alten Psychiatriesprache entstammend, den Grundbedürfnissen und dem Wert des pflegenden Handeln nicht gerecht wird.

Psychotherapie darf im Ensemble der Hilfen nicht fehlen. Der betont narrative und exemplarische Zugang zu verschiedenen Therapieformen verdeutlicht die hier stattfindende Entwicklung zu einer integrativen Annäherung der Schulen. Daß es Arbeitstherapie und berufliche Rehabilitation in arbeitspolitisch angespannten Zeiten schwer haben, liegt auf der Hand. Um so nachhaltiger ist mit den Autoren auf den psychisch-stabilisierenden und sinngebenden Wert der Arbeit für psychisch Kranke aufmerksam zu machen.

In dem für Seelsorger und Kanonisten relevanten Beitrag über „Zwangsmaßnahmen“ wird der Psychiatrie ein „doppeltes Mandat“ eingeräumt: „Sie muß Anwalt des einzelnen und Anwalt der Umgebung bzw. der Öffentlichkeit zugleich sein.“ (S. 402) Damit käme es im konkreten Konfliktfall gemäß dem

Grundprinzip „So wenig Zwang wie möglich“ darauf an, Kompromisse auszuhandeln. Beschränkungen der Freiheit sind nach Artikel 104 des Grundgesetzes an die Entscheidung eines Richters aufgrund eines förmlichen Gesetzes gebunden. Auch wenn die auf dieser Grundlage erlassenen Gesetze der Bundesländer unterschiedlich sind, konvergieren sie doch in den folgenden Bedingungen: Unterbringung ist dann zulässig, „wenn und solange die dringende Gefahr besteht, daß der Betreffende aufgrund der Erkrankung entweder sich selbst oder anderen schwere gesundheitliche Schäden zufügt, oder die öffentliche Sicherheit und Ordnung gefährdet, eine Behandlungsbedürftigkeit allein reicht nicht aus; es muß in der Regel ferner nachgewiesen sein, daß die Gefahr auf andere Weise nicht behoben werden kann“ (S. 407).

Nicht unbedacht bleiben „Lebenshilfen für Helfer“: Fortbildung, Organisationsentwicklung und Supervision. Daß sie auf den Plan treten, wird unter anderem - etwas plakativ und apodiktisch - damit begründet, daß an die Stelle christlicher Orientierungen im sozialen Handeln sozialwissenschaftliche Fundierungen getreten seien. Abgesehen von der Fragwürdigkeit der Diagnose ist nicht nachzuvollziehen, daß christliche Orientierung mit sozialwissenschaftlicher Kompetenz unvereinbar sein soll.

Der Teil 4 „Lebensphasen“ geht auf die drei biographischen Abschnitte Jugend, Erwachsene, Alter ein. „Lebenslange Entwicklung“ lautet die Grundposition. Jede soziale und medizinische Hilfe hat sich an den dabei sich wandelnden Grundbedürfnissen zu orientieren.

Die „Strukturen der Psychiatrie“ (Teil 5) werden weiterhin unter Reformanspruch gesehen. „Psychiatrie ohne Anstalt“ heißt die Losung. Deinstitutionalisierung und Bettenreduktion hätten aber nicht immer zu einer verbesserten Betreuung der Kranken beigetragen. Die Hoffnung wird geäußert, daß die sozial- und gemeindepsychiatrischen Reformvorhaben weiter vorankommen. Insbesondere ambulante Dienste mit regionaler Zuständigkeit gelte es auszubauen. Die Befürchtung wird freilich auch artikuliert, es könnte sich eine Zweiklassen-Psychiatrie fortsetzen, wo chronisch Kranke benachteiligt werden. Die exemplarisch präsentierten „Wege kommunaler Psychiatrie“ werden als Modelle für die wünschenswerte Entwicklung vorgestellt.

Das „Hand-werks-buch Psychiatrie“ löst seinen Titel durchaus ein: Es ist ein kompetent gemachtes Nachschlagewerk, das aus der „Feldnähe“ der AutorenInnen herausgewachsen ist. Sie verbindet das Anliegen, die Anstaltspsychiatrie zugunsten einer Gemeindepsychiatrie zu überwinden. Auch wer diesem Programm gegenüber zunächst skeptisch eingestellt sein mag, wird nach der Lektüre des Buches zugeben, daß es sich hier um ein Konzept handelt, das auch von der Seelsorge her in vieler Hinsicht zu unterstützen ist. Vor allem zeigt es die existentielle Einbindung und Bedeutung des sozialen, materiellen und kulturellen Kontextes für die Erfahrung des psychisch Kranken auf. Hier liegen Verdienst und Stärke des Buches.

Aus pastoraltheologischer Sicht erscheint es verwunderlich, daß in den 630 Seiten mit keiner Zeile auf die christliche Tradition - einschließlich der Versäumnisse - der caritativen Hilfe psychisch Kranken gegenüber eingegangen wird. Hier scheint fast eine Art Ausblendungsmechanismus am Werk, der die Wurzeln der modernen Sozialarbeit nicht mit einem christlichen Impuls versehen wissen will.

Für den kanonistisch interessierten Leser bietet das Buch zwar einen interessanten Einblick in das Feld der Sozialpsychiatrie. Aber konkrete Anknüpfungspunkte scheinen vom Konzept des Buches her nur begrenzt gegeben. Dabei ist insbesondere in kirchenrechtlichen Fragestellungen (z.B. Ehenichtigkeit/Laisierungen) psychologische und zum Teil psychiatrische Urteilskompetenz verlangt. Sie steht nicht selten vor der Aufgabe zu klären, in welchem Maße psychische Faktoren die Freiheitsgrade des verantwortlichen Handelns beeinträchtigen. Die betont systemisch und gemeindlich argumentierende Psychiatrie scheint den Freiheits- und Verantwortungsraum des Individuums insbesondere als von der Umwelt her begrenzt zu veranschlagen. Demgegenüber argumentiert die traditionelle Psychiatrie stärker mit endogenen und organisch bedingten Einschränkungen. Ein medizinisch orientiertes Lehrbuch sollte deshalb das „Hand-werks-buch Psychiatrie“ in der Bibliothek des Kanonisten ergänzen. Dennoch bleibt die Anfrage, ob die kirchliche Rechtsprechung, sofern sie psychiatrische Fragestellungen berührt, sich nicht stärker dem sozialpsychiatrischen Denken stellen müßte. Ein anregender Dialogpartner dazu ist das „Hand-werks-buch Psychiatrie“ allemal.

Isidor BAUMGARTNER, Passau

* * *

12. BRILL, Karl-Ernst, *Psychisch Kranke im Recht. Ein Wegweiser.* Bonn: Psychiatrie-Verlag 1998. 154 S.

„Wegweiser“ und „Orientierungshilfe im Labyrinth gesetzlicher Regelungen“ zu sein sowie „Grundinformationen“ zu bieten (S. 8), ist die Zielsetzung des vorliegenden Buches. Dementsprechend werden grundlegende Rechtsinformationen und ausführliche Hinweise auf Spezialliteratur und -adressen gegeben, auf kritische Auseinandersetzung mit den rechtlichen Gegebenheiten wird dagegen verzichtet. Stillschweigender Bezugsrahmen des Buches ist die Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland.

In einem ersten einführenden Abschnitt „Psychische Erkrankung und Behinderung in gesetzlichen Regelungen“ (S. 12-14) macht Verf. zunächst darauf aufmerksam, daß „psychische Erkrankung“ zwar ein im Recht selbstverständlich verwendeter Begriff ist, der aber nirgends definiert ist, so daß er „im Kontext der verschiedenen Gesetze eine jeweils spezifische Bedeutung hat“ (S. 12).

Ursache dafür ist der ständige Fortschritt in den medizinischen Möglichkeiten der Erkennung und Behandlung psychischer Phänomene, weshalb sich das Krankheitsbild ständig wandelt (ebd.). Verf. selbst tritt im Anschluß an das von der Weltgesundheitsorganisation entwickelte Krankheitsbild (S. 13) dafür ein, bei der Diagnose und Behandlung von einem „mehrdimensionalen Krankheitskonzept“ auszugehen, „wonach die Entstehung und vor allem auch der Verlauf einer psychischen Erkrankung durch das Zusammenwirken von biologischen, psychischen und sozialen Faktoren beeinflusst wird“ (S. 14).

Im anschließenden Kapitel zu dem Thema: „Das Recht auf Selbstbestimmung“ (S. 15-29) steht der Respekt vor dem Persönlichkeitsrecht psychisch kranker Menschen im Mittelpunkt. Hier werden so grundlegende Stichworte behandelt wie z.B.: Recht auf freie Arztwahl, ärztliche Aufklärungspflicht über Diagnose, Behandlungsmethoden und Risiken, Datenschutz und Verschwiegenheitspflicht, Eingriffe in das Selbstbestimmungsrecht und Zwangsmaßnahmen durch eine richterlich angeordnete Betreuung und/oder Unterbringung, Vorausverfügungen für den Fall psychiatrischer Behandlung mit Hilfe eines psychiatrischen Testamentes, einer Behandlungsvereinbarung und/oder eines Krisenpasses für Menschen mit Psychoseerfahrung. In diesem Kontext sind vor allem die Einrichtung der Betreuung und Unterbringung sowie die Vorausverfügungen als Gegenpol dazu hervorzuheben. Zwar dienen die rechtlichen Maßnahmen der Betreuung und Unterbringung, die Verf. an späterer Stelle noch ausführlich in eigenen Abschnitten (S. 101-127) behandelt, dem Wohl des Patienten, können aber auch zu einer Aushöhlung seines Selbstbestimmungsrechts führen. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, sind die genannten Formen der Vorausverfügungen entwickelt worden. Denn „wenn eine solche Vorausverfügung beweisrechtlich nicht angreifbar abgefaßt wurde (Prüfvermerk durch einen Rechtsanwalt und Notar sowie eine Bestätigung, daß die in der Verfügung getroffenen Erklärungen dem Willen des Erklärenden entsprechen), kann es (sic!) unerwünschte fürsorgliche Eingriffe abwehren. Beispielsweise können für den Fall einer psychiatrischen Behandlung bestimmte Behandlungsformen ausgeschlossen werden, wie Elektroschock oder bestimmte pharmakologische Therapien“ (S. 23).

Im Zentrum des Buches steht das folgende Kapitel über die „Hilfen für psychisch kranke und behinderte Menschen im System der Sozialen Sicherheit“ (S. 30-100). Die diesbezüglichen grundlegenden Regelungen finden sich im Sozialgesetzbuch Erstes Buch (SGB I) und beinhalten „Maßnahmen zum Schutz, zur Erhaltung, Besserung und Wiederherstellung der Gesundheit und der Leistungsfähigkeit durch die gesetzliche Kranken-, Renten- und Unfallversicherung (§ 4 SGB I) oder notwendige Hilfen zur Eingliederung Behinderteter (§ 10 SGB I)“ (S. 30). Was das im einzelnen heißt, ist in einer Vielzahl von Gesetzen geregelt, in die Verf. einführt: Gesetzliche Kranken- und Rentenversicherung, Arbeitsförderung, Gesetzliche Pflegeversicherung, Kinder- und Jugendhilfe, Sozialhilfe, Schwerbehindertengesetz, Gesetzliche Unfallversiche-

rung, Bundeskindergeldgesetz, Wohngeldgesetz, landesrechtliche Regelungen über Hilfen für psychisch Kranke. Bei der Darstellung dieser Gesetze wird auf Neuregelungen besonders hingewiesen, wie z.B. auf das zum 1.1.1999 in Kraft getretene Rentenreformgesetz, das die bisherige Unterscheidung zwischen Berufs- und Erwerbsunfähigkeit zugunsten eines abgestuften Systems einer Erwerbsminderungsrente abgeschafft hat (S. 63), oder auf das 1995 eingeführte Pflegeversicherungsgesetz, mit dem „die Pflegeversicherung als neuer eigenständiger Zweig der Sozialversicherung mit der Aufgabe geschaffen (wurde), Pflegebedürftigen Hilfe zu leisten, die wegen der Schwere der Pflegebedürftigkeit auf solidarische Unterstützung angewiesen sind“ (S. 70), und auf die dazu im Juni 1997 von den Spitzenverbänden der Pflegekassen erlassenen Richtlinien zur Begutachtung von Pflegebedürftigkeit (S. 76-80).

Jeweils ein eigenes kurzes Kapitel ist dem „Betreuungsrecht“ psychisch Kranker, die in der Besorgung der eigenen Angelegenheiten ganz oder teilweise beeinträchtigt sind (S. 101-115), der zwangsweisen „Unterbringung“ psychisch Kranker in einem psychiatrischen Krankenhaus (S. 116-127) und der gesetzlich geregelten „Interessenvertretung und Interessenwahrnehmung“ z.B. durch Heimbeiräte bzw. Heimfürsprecher oder durch Rechtsberatung und Vertretung in gerichtlichen Verfahren (S. 128-135) gewidmet. Auch in diesem Bereich hat eine bedeutsame Gesetzesänderung stattgefunden; denn 1992 wurde das Vormundschafts- und Pflschaftsrecht für Volljährige durch das Betreuungsrecht abgelöst, um die Rechtsposition der Betroffenen zu stärken. So bleibt bei der Anordnung einer Betreuung die Geschäftsfähigkeit des Betreuten grundsätzlich erhalten; eine „Einschränkung des Rechts, selbst rechtswirksam Verträge abzuschließen oder Geschäfte zu tätigen, erfolgt nur dann und nur für die Aufgabenkreise, für die vom Gericht ein Einwilligungsvorbehalt angeordnet worden ist (der Betreute darf in diesen Bereichen nur mit Einwilligung des Betreuers handeln)“ (S. 101). Ebenso ist der Betreuer „verpflichtet, den Wünschen des Betreuten zu entsprechen (§ 1901 Abs.2 BGB)“ (ebd.), und dem Betreuten bleibt in jedem Fall das Recht, ein Testament abzufassen (S. 102). Unter bestimmten Voraussetzungen kann auch eine gerichtliche Bestellung eines Betreuers dadurch vermieden werden, daß einer geeigneten Vertrauensperson eine umfassende oder auf gewisse Bereiche beschränkte Vollmacht erteilt wird, die möglichst notariell beurkundet werden sollte (S. 111f).

Den Abschluß bildet ein „Anhang“ (S. 135-154), der ein Abkürzungsverzeichnis wichtiger Gesetze, eine erläuternde Liste wichtiger Begriffe im Umgang mit Behörden, einen Wegweiser zu hilfreichen Adressen sowie ein Literatur- und Stichwortverzeichnis enthält.

Verf. ist es gelungen, für den psychiatrisch-rechtlichen Laien einen ersten, durchaus differenzierten Einblick in die diesbezügliche komplizierte Rechtslage zu bieten, und zwar in einer leicht verständlichen und übersichtlichen Darstellungsweise. Allerdings wäre es für einen „Wegweiser“ mit dem Anspruch,

„Grundinformationen“ zu bieten, sinnvoll und wünschenswert, medizinische Fachausdrücke wie „Spätdyskinesien“ (S. 17), Stupor (S. 22) und „Psychoseerfahrung“ (S. 24) oder Medikamente wie „Leponex und Lithium“ (S. 22) nicht nur einfach zu nennen, sondern auch kurz zu erklären. Auch das unkommentierte Aufzählen von Behandlungsformen wie „tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie, analytische Psychotherapie, Verhaltenstherapie, ... Gesprächspsychotherapie, Gestalttherapie, Psychodrama, respiratorisches Biofeedback, Transaktionsanalyse“ (S. 43) paßt nicht zum Anliegen eines „Wegweisers“.

Sabine DEMEL, Regensburg

* * *

13. BURKE, Cormac, *L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica.* (Collana di studio di diritto canonico ed ecclesiastico. Sezione canonistica, Bd. 18) Turin: G. Giappichelli Editore 1997. XIII u. 111 S., ISBN 88-348-6142-6.

Was ist der Unterschied zwischen diesen beiden Aussagen:

- „Der Ehekonsens ist der Willensakt, durch den beide Teile das dauernde und ausschließliche Recht auf den Leib des anderen zum Zweck zeugungsgeeigneter Akte geben und annehmen“¹.
- „Das erste und fundamentale Recht, das im Ehekonsens übertragen wird, ist das Recht auf einen wahren Geschlechtsverkehr, d.h. auf die *ganze Wahrheit der ehelichen copula*, auch in ihren natürlichen Konsequenzen“².

Der zweite Satz bringt das personalistische Eheverständnis der geltenden, auf dem II. Vatikanum aufruhenden Ehelehre der katholischen Kirche zum Ausdruck - sagt BURKE.

Kurz will ich skizzieren, wie er dahin kommt: Im Kapitel I setzt er den (positiv gewerteten) Personalismus vom (negativ konnotierten) Individualismus ab, denn es gehe um Selbstschenkung, nicht um Selbstschutz. Die Überlegungen im II. Kapitel zur „*traditio suiipsius*“ als Gegenstand des Ehekonsenses gehen von einem „*istinto sessuale*“, besser einem „*istinto coniugale*“ aus. Zwei Menschen wollen einander als Partner, und sie führen durch die Heiratsabsicht, so BURKE, ein neues Element in ihre Beziehung ein: die „*giustizia*“. Das bedeutet: „In der Einwilligung, Ehemann und Ehefrau zu sein, übertragen sie einan-

1 Meine Übersetzung von c. 1081 § 2 CIC/1917

2 Meine Übersetzung von: „È per questo che il primo e il più fondamentale diritto conferito dal consenso matrimoniale è il diritto a un vero rapporto sessuale, cioè a *tutta la verità della copula coniugale*, anche nelle sue conseguenze naturali“ (BURKE, S. 49. Hervorhebungen im Original).

der Rechte und Pflichten, die ihrer Natur nach dauerhaft sind und ‚ex iustitia‘ geschuldet sind“ (S. 7)³. Etwas mühsam arbeitet BURKE sich dann an die Frage heran: Wenn eine Person heiratet, auf was legt sie sich fest⁴? Der Unterschied zwischen dem CIC/1917 und dem geltenden Recht erscheine hier besonders deutlich, doch schreite die Wissenschaft selten in Brüchen mit der Vergangenheit voran. Darum erscheine es nicht verwunderlich, wenn einige Rota-Auditoren den Eindruck machten, als wollten sie keinerlei substantiellen Unterschied in der neuen Formel des c. 1057 § 1 erkennen (S. 12). Und er zitiert Beispiele. Nachdem er einige Ideen präsentiert und verworfen hat, entnimmt er der Lehre von *Gaudium et Spes*, daß Konsensobjekt der Eheschließung die Ehegatten selbst seien (S. 15). Doch könne ein solches Konzept zur Definition von Rechten und Pflichten führen? Hier liege das ganze Problem (S. 16).

BURKE arbeitet dann heraus, daß Gegenstand des Konsenses nicht das „Ich schenke mein Ich“ sein könne - eben das bezeichnet er an anderer Stelle (S. 45) aber doch als Inhalt des ehelichen Geschenks -, denn Schenken heiße Eigentum verschaffen, und das gehe nicht mit der eigenen Person. Ein „ius ad personam“ verwirft er, folgt aber der Idee eines „ius in personam“, das spezifiziert werden müsse, und zwar als das „Geschenk der Konjugalität“. Diese wiederum verlange ein spezifisches Element gegenüber anderen personalen Geschenken, also die Sexualität: „Die eheliche Schenkung seiner selbst muß die Wirkung haben, eine ausschließliche, dauerhafte und sexuelle Beziehung herzustellen“ (S. 21). Aber diese Liste sei noch nicht vollständig: „Die eheliche Beziehung muß für die prokreativen Möglichkeiten der Sexualität offen sein, und (als natürliche Folge) muß sie verschiedengeschlechtlich sein“ (S. 21). Die (an dieser Stelle gegebene) „Begründung“ für die vorangehende Behauptung ist: Heutzutage werde die Legitimität einer nicht-prokreativen Konjugalität behauptet, und zwar „im Namen eines ‚personalistischen‘ Verständnisses der Sexualität“; dann aber könne man gegen die Ehe Gleichgeschlechtlicher kaum etwas einwenden (ebd.).

Im III. Kapitel verbreitet sich BURKE über Personalismus und Prokreativität. Er erörtert die Lehre der Päpste PIUS‘ XI., PIUS‘ XII., das Dekret des Heiligen Offiziums von 1944 über die Ehezwicke und die Konzilskonstitution *Gaudium et Spes*. Dabei kommt er korrekt zu der Feststellung, daß eine Hierarchie der „fines“ nicht mehr gelehrt werde. Vielmehr wolle „die Kirche“ jetzt, daß ihre Lehre über die Ehezwicke in eine neue Synthese integriert werde: Die Betonung (durch wen?) liege jetzt auf der inneren Verbindung und Untrennbarkeit

³ „Consentendo ad essere marito e moglie, si conferiscono vicendevolmente diritti e obblighi, che hanno natura permanente e sono dovuti secondo giustizia“. Dazu sei angemerkt, daß BURKE bereits an dieser Stelle die Pointe des c. 1057 § 2 CIC/1983 verfehlt.

⁴ „L'intento di nostro studio è appunto determinare: quando una persona si sposa, su che cosa si impegna?“ (S. 9).

des personalistischen und des prokreativen Zwecks. Diese Aussageabsicht - sie ist erst durch *Humanae Vitae* und die ständige Verkündigung P. JOHANNES PAULS II. aufs Tapet gekommen - unterschiebt er PIUS XII. (S. 29) und der Konzilsaussage, daß Ehe und eheliche Liebe auf die Fortpflanzung hingeordnet seien (GS 48). Das führt ihn zu der These („Folgerung“, S. 31), daß es „ohne prokreative Orientierung, d.h. ohne Öffnung für das Leben: a) keinen wirklichen ehelichen Akt gibt noch eine wirkliche eheliche Beziehung, die die Selbstschenkung ... bezeichnen und ausdrücken kann, b) die Ehe selbst des ‚Gutes‘ des ‚bonum prolis‘ beraubt wird (und wie man weiß, ist, wenn dieses Sich-Verschließen gegenüber dem Leben durch positiven Willensakt geschieht, der Konsens durch Ausschluß des ‚bonum prolis‘ ungültig)“⁵.

Es folgen neun Seiten über den ehelichen Geschlechtsverkehr, die die Pointe der ehelichen Selbstschenkung darin orten, den eigenen Samen zu geben! Und um nicht des Biologismus geziehen zu werden, deutet BURKE diesen „Samen“ in das je männliche und weibliche „elementum procreativum“ um. Und dies heißt dann für den Konsens: „Sein Inhalt ist: ‚Nimm hin, was ich dir gebe, den Samen eines neuen Ich‘“⁶. Wenn dieses neue Ich nun wenigstens das meinte, was Matthäus KAISER einmal „eine neue Lebenseinheit“ genannt hat, also das „totius vitae consortium“! Nein, die Selbstschenkung hat bei BURKE gar nicht das Verhältnis der Gatten zum Ziel, sondern die beiden „Geschenke“ vereinen sich, „um ein neues Sein zu werden, das nicht deins ist und nicht meins, sondern unseres: unser Kind“ (S. 35). Das gipfelt auf in der Aussage BURKES, weder Anthropologie noch Rechtswissenschaft könnten vergessen, daß die potentielle Vaterschaft und Mutterschaft Konstitutivelemente der geschlechtlichen Person seien (S. 36)⁷. Empfängnisverhütung ist laut BURKE Verweigerung der Sexualität (!), die *copula contraceptiva* keine konjugale *copula* (!) und damit nicht geeignet, die Ehe zu vollziehen⁸.

-
- 5 „Ciò consentirà a giungere alla conclusione che, senza un orientamento procreativo, cioè senza l'apertura alla vita: a) non esiste né vero atto coniugale né vero rapporto coniugale capace di significare ed esprimere l'auto-donazione - il ‚sese tradere‘ - coniugale; b) il matrimonio stesso va privato del ‚bene‘ del ‚bonum prolis‘ (e, come si sa, se questa chiusura alla vita è fatta con atto positivo della volontà, escludendo il ‚bonum prolis‘, il consenso è nullo“ (S. 31).
- 6 „L'espressione più concreta del desiderio di dare se stesso è dare il seme di sé. ... Si raggiunge l'unione: „Prendi ciò che ti dò: il seme di un nuovo io. Unito a te, a ciò che tu stai per darmi, al tuo seme, si convertirà in un nuovo ‚tu-e-io‘, frutto della nostra reciproca conoscenza e del nostro reciproco amore“ (S. 34, Hervorhebung im Original).
- 7 Damit sind Sterile keine Frauen/Männer, d.h. geschlechtslose Wesen.
- 8 „Perciò, nel rapporto contraccettivo non si realizza la ‚traditio sui ipsius coniugalis‘, riservandosi di fatto uno o ambedue i coniugi la concessione effettiva della sessualità coniugale. È per tali ragioni che una copula contraccettiva, non essendo una copula coniugale, non è capace di consumare il matrimonio“ (S. 38 unter Verweis auf S. 50-

Konjugal, und das heißt: spezifisch für die Ehe, ist deshalb nur die Schenkung des Samens. Mit dieser „Klärung“ ist BURKE eigentlich schon am Ziel. Sein Fazit ist nämlich - nachdem er zuvor Kollegen im Amt des Rota-Auditors kritisiert hatte, weil sie so urteilen, als gelte der CIC/1917 noch (s.o.) -, daß c. 1057 § 2 nur scheinbar eine Änderung der Anforderungen an den Konsens bewirkt habe. Die Einsicht des christlichen Personalismus sei der Wandel vom „ius in corpus“ (CIC/1917) zur Schenkung der eigenen Prokreativität (BURKE).

Es wäre nun möglich, aber wenig beeindruckend, im einzelnen zu beschreiben, wie BURKE die Unauflöslichkeit der Ehe und die Pflicht der Partner zur Treue dem Konsens über die Prokreativität zuordnet (Kapitel IV und V). Das geschieht bemüht mit Hilfe von Konzilstexten, die die Treue und Ungeschiedenheit der Gatten in Verbindung bringen mit dem Wohl der Familie und der Nachkommenschaft. Im Ergebnis laufen BURKES Darlegungen darauf hinaus, daß die augustinischen „bona“ die Kriterien für den Inhalt des Ehekonsenses in personalistischer Sicht darstellen.

Kapitel VI über wesentliche Rechte und Pflichten, die im Konsens ausgetauscht(!) werden, spielt auf c. 1095 an mit dem Ziel, die augustinischen „bona“ auch als Kriterien der *Ehefähigkeit* zu behandeln. Im Kapitel VII wird - BURKE hatte bisher die gegenteilige Auffassung vertreten⁹ - die rechtliche Irrelevanz der Ehezwecke gelehrt, was aber hier dazu dient, das „bonum coniugum“ als rechtlich unerheblich auszuschalten und es stattdessen auf die Reifung der Partner in der und durch die Ehe zu verschieben.

Würdigung: BURKE hat in den vergangenen Jahren eine große Zahl an Aufsätzen in den meisten abendländischen Sprachen veröffentlicht. Zum Teil waren es Rechtsausführungen aus seinen Rota-Urteilen. Angesichts des hier zu wür-

51, wo er ausführte: „Soltanto un atto di vero rapporto sessuale, che non sia mutilato nella sua natura, fa sì che i coniugi diventino *una sola carne*. È questa verità naturale che sta alla base del principio giuridico formulato nel c. 1061, per cui soltanto una copula sessuale vera - cioè, ‚per se apta ad prolis generationem‘, ed eseguita ‚humano modo‘ - consuma il matrimonio“ [Hervorhebungen im Original]). In Anm. 96 geht er noch weiter: Eine „copula apta“, die mit der beständigen Intention einhergehe, die Folgen zu verneinen (z.B. durch Abtreibung) sei nicht konsummativ. Aber das zu diskutieren habe keinen Sinn, denn aufgrund der Intention sei die Ehe ohnehin nicht! BURKES Interpretation des c. 1061 widerspricht diametral dem Sinn, den die Codex-Reformkommission ihm beilegen wollte (Comm 6 [1974] 191-192) und wie er auch in den „Litterae circulares de processu super matrimonio rato et non consummato“ der CSacr vom 20.12.1986 (MonEccl 112 [1987] 423-434) umgesetzt wird.

⁹ Vgl. seinen auf S. 27 in Anm. 54 genannten Aufsatz (BURKE, C., I fini del Matrimonio: visione istituzionale o personalistica?: *Annales Theologici* 6 [1992] 227-254; dt. Fassung unter dem Titel: Die Zwecke der Ehe: institutionelle oder personalistische?: *MonEccl* 120 [1995] 449-478), zu dem ich in dieser Zeitschrift Stellung genommen habe: Die Ehezwecke im nachkonziliaren Eherecht - Wunsch und Wirklichkeit: *DPM* 3 (1996) 39-58.

digenden Buches ist festzustellen, daß BURKE ein Meister der kleinen Form ist, daß der Raum aber, den ein Buch ihm bietet, sein Gestaltungsvermögen überfordert. Während seine Aufsätze logisch klar konzipiert sind und - durch unauffällige Substitution von Argumenten mit Behauptungen - oft geradezu suggestiv wirken, hakt BURKES Darlegung im vorliegenden Buch an allen Ecken und Kanten. Es fällt z.B. auf, daß er vom wahren Sinn des ehelichen Geschlechtsverkehrs schreibt - das Buch ist in dieser Art geradezu *copula*-fixiert -, es aber nicht für nötig erachtet, den Sprung zum *notwendigen* Inhalt des Ehekonsenses zu vollziehen und zu begründen. Die Ehe wird aber nach herrschender Meinung nicht durch die *copula* geschlossen, sondern durch den Konsens. Seinem Stil entspricht, daß er ausdrücklich von den „Werten“ schreibt, die die augustinischen „bona“ darstellen, aber nicht zeigt, wieso sie das *Wesen* der Ehe und nicht nur ihr *Gutsein* ausmachen sollen. Diese Klärung allein aber könnte rechtfertigen, die „bona“ zum Kriterium des unerläßlichen Inhalts des Konsenses und damit zum Maßstab der Ehegültigkeit zu machen. Der dazu erforderliche Kategorien-Sprung wird als gegeben vorausgesetzt¹⁰.

Immer wieder definiert BURKE die notwendige Prokreativität des ehelichen Geschlechtsverkehrs so, daß Sterile davon ausgeschlossen werden (u.a. S. 35, 36, 50, 51, 54). An zwei Stellen (S. 103, 104) erwähnt er die Sterilität als nicht eheverhindernd, und zwar um darzutun, daß das Verfehlen des „bonum coniugum“ irrelevant sei für die Ehe, bemerkt dabei aber nicht, daß er selbst hier ein Problem überspielt.

Überraschend ist, daß BURKE deklariert, die *fines matrimonii* seien irrelevant für die Gültigkeit der Ehe, auch im Ehekonsens. Der Zweck dieser (bisher) ungewöhnlichen Aussage - wenn man diesen nicht erkannte, müßte man BURKE beipflichten¹¹ - ist aber lediglich, das „bonum coniugum“ aufs Abstellgleis zu befördern. Es sei ein *finis matrimonii* und damit nicht erheblich¹².

So deutlich wie in manchen seiner Aufsätze sagt BURKE hier nicht, was *sein* Problem sei: daß *ihm* nämlich zur inhaltlichen, d.h. rechtlichen Relevanz der ehelichen Selbstschenkung der Zugang fehlt. „Ich schenke dir mein Ich“, so erkennt er, sei offenbar nicht möglich; jenseits dessen hat er zu der Frage kei-

10 Im Wortlaut: „La relazione coniugale non gode di esistenza autonoma indipendente dai ‚bona‘; né si può correttamente affermare che siffatta relazione sia anteriore ai ‚bona‘, o che esista ‚prima‘; perché sono i ‚bona‘ che la definiscono e le conferiscono sostanza.“ – „Die eheliche Beziehung genießt keine autonome, von den ‚bona‘ unabhängige Existenz; noch kann man richtigerweise behaupten, daß die so geartete Beziehung den ‚bona‘ vorausgehe oder ‚vor‘ ihr existiere; denn es sind die ‚bona‘, die sie definieren und ihr Substanz geben“ (S. 85).

11 Vgl. dazu meinen in Anm. 8 genannten Aufsatz.

12 Die Unfähigkeit, zum *bonum coniugum* den nötigen Beitrag zu leisten, ist für *ihn* einmal „irrelevant“ (S. 104), ein anderes Mal ein Fall für c. 1095, 3° (S. 109).

nen Zugang. In der Tat ist die Rückkehr BURKES zum CIC/1917 die Folge einer konsequenten Weigerung, die Konzilslehre über die Ehe zu rezipieren. Nicht nur, daß er eine Analyse der Konzilsaussagen gar nicht mehr versucht - sein wichtigster Gewährsmann ist er selbst -, sondern er übergeht auch die Aussage des c. 1055 § 1, daß die Ehe ein „totius vitae consortium“ sei und daß die Formel „ad constituendum matrimonium“ in c. 1057 § 2 mehr ist als eine tautologische Phrase, wie BURKE sie einschätzt (S. 14). Daß es um einen Akt der Stiftung einer neuen interpersonalen Wirklichkeit geht, läßt er nicht an sich heran. Weil ihm dieser Zugang verschlossen ist, kann er auch Treuepflicht und Unauflöslichkeit kaum nachvollziehbar begründen, jedenfalls nicht für solche, deren Ehe nicht offen ist für neues Leben, d.h. für Sterile. Für sie trifft schließlich nicht zu, daß ihre Treue und ihr Zusammenhalten im Dienste ihrer Kinder stehen.

Im Zuge seiner Ausführungen unterläuft BURKE die (schon erwähnte) kanonistische Häresie, daß ein empfängnisverhütender Akt nicht Ehevollzug im Sinne des c. 1061 § 1 sei¹³.

Bemerkenswert ist auch, daß BURKE aus der Ansprache P. PIUS' XII. an die Hebammen im Jahre 1951 die Erlaubtheit der Absicht entnimmt, eine Ehe bei gewichtigen Gründen kinderlos zu halten, und daraus die Folgerung zieht, daß das in gemeinsamem Entschluß der Partner geschehen müsse, während bei einseitiger Empfängnisverhütungsabsicht die Ehe ungültig sei (S. 105). Allerdings dringt BURKE auch hier nicht bis zum Grund der Nichtigkeit durch, weil er nicht sieht, was die einseitige Vermeidungsabsicht mit der Gültigkeit des Konsenses zu tun hat - er nennt es „dolus“, wenn ein Partner einseitig simuliert.

So bleibt BURKE auch hier auf dem Niveau des ganzen Buches: Er behauptet, belegt aber nicht, knüpft keine durchlaufenden Begründungsketten, nicht einmal die elementarste: die von der Idealgestalt der ehelichen *copula* hin zum Wesen der Ehe und zum notwendigen Konsensinhalt. Diesen Kern des Problems klammert er faktisch aus. Damit suggeriert er, daß seine Ausführungen über die selbstschenkende, d.h. prokreative *copula*, also über den Geschlechtsverkehr, zugleich Antworten auf die Frage nach dem ehekonstituierenden Willen seien.

BURKES Darlegungen sind getränkt mit unverhohlenen, moral(theolog)ischen Absichten: Nicht das Wesen der Ehe ist sein Orientierungspunkt, sondern der Kampf gegen eine kontrazeptive Mentalität, gegen die Selbstverwirklichung durch Liebe und kinderlose Sexualität, gegen die Forderung Homosexueller nach der Ehe.

Es ist angesichts dessen, was hier nur knapp skizziert werden konnte, schlichtweg unverständlich, was Rinaldo BERTOLINO in seinem sechseinhalb-

13 Vgl. oben Anm. 8.

seitigen Vorwort schreibt: Das Buch stelle „den meiner Meinung nach voll gelungenen Versuch dar, die bedeutendste Änderung durch den Codex 1983 in bezug auf das Konsensobjekt (vom Geben-Nehmen des Rechts auf den Leib des alten c. 1081 § 2 zum Sich-Schenken und -Annehmen des neuen c. 1057 § 2) in die kraftvolle systematische und streng juristische Sichtweise der Ehe einzubauen“ (VII)¹⁴. Vielmehr bin ich der Ansicht, daß das vorliegende Buch BURKES fragwürdigste Publikation ist, weil es nicht nur - wie seine zahlreichen Aufsätze - eine den Sinn der Eherechtsreform konsequent abwiegelnde These propagiert, sondern auch - anders als seine bisherige Arbeiten - jeder Überzeugungskraft entbehrt.

Klaus LÜDICKE, Münster

* * *

14. CANON LAW SOCIETY OF AMERICA (Hrsg.), *Proceedings of the Fifty-Eighth Annual Convention St. Louis, Missouri, October 7-10, 1996*. Washington D.C. 1996. 526 S., ISBN 0-943616-76-X.

Vom 7. bis 10. Oktober 1996 fand die Jahrestagung der Canon Law Society of America in Missouri statt. Der vorliegende Band enthält neben Vorträgen und Seminarthesen verschiedene Berichte, die die Arbeit und Organisation der Gesellschaft selbst betreffen (S. 391-524). Betrachtet man die beiden Vorträge von Ladislav ÖRSY und J.M.R. TILLARD als Leitgedanken, die der Tagung vorangestellt wurden, so ging es neben vielen anderen Themen um die Standortbestimmung der Kanonistik als einer theologischen Disziplin. Denn Theologie und Kanonistik sind nicht einfachhin identisch, wenngleich die Kanonistik eine theologische Disziplin ist. ÖRSY (*The Theological Task of Canon Law: A Canonist's Perspective*, S. 1-23) macht den Unterschied anhand der jeweiligen Fragestellung deutlich. Während die Theologie, die sich mit der Selbstoffenbarung Gottes befaßt und sie zu verstehen sucht, danach fragt: Was ist dieses Mysterium?, geht es der kanonistischen (und handlungsorientierten) Disziplin um die Schaffung von Normen, die die Begegnung zwischen Mensch und Mysterium ermöglichen helfen. Als Definition von Theologie einerseits und kanonistischer Disziplin andererseits legt ÖRSY vor: Theologie ist die Darlegung und Erklärung des Mysteriums mit menschlichen Begriffen; kanonisches Recht ist das Setzen menschlicher Normen, die der Gemeinschaft helfen, mit den göttlichen Mysterien zu leben, oder (man beachte den Wechsel des Blickpunktes) das Setzen von Normen, die den Mysterien die Freiheit sichern, die Ge-

¹⁴ Dabei stehen BURKES Thesen z.T. in deutlichem Gegensatz zu BERTOLINOS eigenen Auffassungen, die er in seinem Buch „*Matrimonio canonico e bonum coniugum*“, Turin 1995 (in derselben Reihe wie BURKES Werk) vorgelegt hat. Vgl. dazu die Rezension von Norbert LÜDECKE in dieser Zeitschrift: DPM 4 (1997) 370-374.

meinschaft zu erreichen (S. 6). In diesem Sinne bezieht ÖRSY nur das von Menschen geschaffene Recht in seine Definition der Kanonistik mit ein, göttliches Recht hingegen zählt er zur Selbstoffenbarung Gottes. Und die Frage, die der Kanonist sich zu stellen hat, lautet: Wie müssen die Normen beschaffen sein, damit sie die Begegnung zwischen Mensch und Gott ermöglichen? ÖRSY geht dieser Frage in bezug auf sieben Themenbereiche nach: Das Volk Gottes, das Bischofskollegium, der Primat, die ganze Kirche Christi, die vergebende und heilende Kirche, die Menschlichkeit der Kirche und die Kirche als Gesetzgeber. Dabei stellt er sieben Prinzipien für ein theologisches Verständnis der kanonistischen Disziplin auf: 1. Die Kirche braucht ständig die Bewegung von der Vision zur Aktion, vom Verstehen zum Handeln; wenn dieser Prozeß abbricht, ist die Lebendigkeit der Gemeinschaft gefährdet. 2. Im Zentrum dieser Bewegung „*from vision to action*“ steht ein theologischer Wert; d.h. eine Norm, hinter der kein erkennbarer Wert steht, ist destruktiv, nutzlos. Es gibt in der Kanonistik keinen Platz für bloßen Legalismus. 3. Der Prozeß, die theologische Erkenntnis in Handeln umzusetzen, muß von kompetenten Personen geleitet werden, die sowohl theologisch als auch rechtlich gebildet sind. 4. Die Rolle des Rechts ist begrenzt, weil es immer im Dienst des Glaubens steht. 5. Jeder Dienst in der Kirche ist Dienst am auferstandenen Christus. 6. Es ist aber auch Teil unserer theologischen Aufgabe, zu sehen, daß die Gesetze eingebettet sind in die jeweiligen zeitgenössischen Kulturen. Und schließlich 7.: Damit diese theologische Aufgabe erfüllt werden kann, ist eine Umgebung christlicher Freiheit im Sinne des Strebens nach dem Guten absolute Bedingung.

Die theologischen Überlegungen von J.M.R. TILLARD (*Ecclesiology of Communion and Canon Law. The Theological Task of Canon Law: A Theologian's Perspective*, S. 24-34) nehmen ihren Ausgangspunkt bei der Unterscheidung zwischen dem *ius ecclesiae Dei* und den *leges ecclesiae Dei*: Die Gesetze der Kirche „machen“ nicht das *ius ecclesiae*, vielmehr ist umgekehrt das *ius ecclesiae* die notwendige Grundlage aller kirchlichen Gesetze. Das aber bedeutet, genau bestimmen zu müssen, was das *ius ecclesiae* ist. TILLARD nimmt diese Definition unter Einbeziehung der *communio*-Ekklesiologie vor, d.h. das *ius ecclesiae* wird bestimmt als *ius communionis (koinônia)*. Dabei hebt TILLARD sich von der These E. CORRECOS ab, der die *lex ecclesiae* als *ordinatio fidei* begreift; TILLARD bezeichnet die *lex ecclesiae* hingegen als *ordinatio rationis*, als *fides viva*. Die Bedeutung dieser Begriffs- und Verhältnisbestimmungen weist der Autor an verschiedenen Themenbereichen auf: Ökumene; die Anwendung von *aequitas canonica* und *epiêkeia* im kirchlichen Rechtssystem; die seiner Auffassung nach im geltenden Recht unzureichende Verhältnisbestimmung zwischen dem Bischofskollegium und dem Primat bzw. der Unfehlbarkeit des Papstes; die von ihm ebenfalls kritisierte, weil nicht ausreichend bedachte Rolle der Laien in der Kirche und nicht zuletzt der (notwendige und

wünschenswerte) Einfluß von Gewohnheitsrecht auf die Schaffung von Rechtsnormen in der Kirche.

Thematisch schließt sich hier die Untersuchung von James A. CORIDEN, *The Holy Spirit and Canon Law: An Exploration* (S. 134-147), an. Bei einem Vergleich zwischen Pneumatologie und kanonischem Recht kommt er letztendlich zu dem Ergebnis, daß das geltende Recht der katholischen Kirche zwar durchaus Einflüsse einer Geist-Theologie erkennen lasse, daß es aber gleichwohl Verhaltensweisen und Strukturen in der Kirche gibt, die zu wenig pneumatologisch bestimmt seien (Ernennung von Bischöfen, Sanktionen im Bereich von theologischer Forschung und Lehre, Ablehnung des Diakonats der Frau, Spendung der Krankensalbung nur durch Priester, Krise des Bußsakramentes, vor allem auch hinsichtlich der Frage der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zum Sakramentenempfang, fehlende Konsultationsprozesse, Rolle der Pfarrgemeinden im Leben der Kirche, Unterdrückung von Diskussionen über kirchliche Themen wie z.B. die Frauenordination, die Zulassung von verheirateten Männern zum Priestertum).

Die weiteren Beiträge sind ganz unterschiedlichen Themen gewidmet und sollen hier kurz genannt werden: John A. ALEXANDRO, *Church Agents and Employees: Legal and Canonical Issues* (S. 35-82); William W. BASSETT, *The Supreme Court and Freedom of Religion: Present Trends* (S. 83-133); Craig A. COX, Harmon D. SKILLIN, *Advocacy: The Western Region's Experience* (S. 148-175); Doris GOTTEMÖLLER, *Vita Consecrata: The Post-Synodal Exhortation on Consecrated Life* (S. 176-186); Michael A. HACK, *Selected Issues in the Administration of a Diocesan Tribunal (Everything They Don't Teach in Canon Law Class)*, S. 187-209; Gregory INGELS, *Advocacy: Emerging Issues* (S. 210-218); Ellsworth KNEAL, *The Mentally Impaired: Can They Marry? May They Marry?* (S. 219-236); Patrick R. LAGGES, *Conditional Consent to Marriage* (S. 237-260); DERS., *Force or Fear* (S. 261-282); Daniel A. SMILANIC, *Reverential Fear* (S. 283-291); Elizabeth McDONOUGH, *Jurisdiction Exercised by Non-Ordained Members in Religious Institutes* (S. 292-307); Lynda A. ROBITAILLE, *An Examination of Various Forms of Preaching: Toward an Understanding of the Homily and Canons 766-767* (S. 308-325); Patrick T. SHEA, *Clergy Records. Part I - Civil Law Considerations* (S. 326-345); Ralph E. WIATROWSKI, *Clergy Records. Part II - Canon Law Considerations* (S. 346-353); Rosemary SMITH, *Strengthening the Bonds of Peace Revisited*, S. 354-367; Marlene WIESENBECK, *Emerging Expressions of Consecrated Life in the United States: Pastoral and Canonical Implications* (S. 368-390).

Für die Leser dieser Zeitschrift sind die Beiträge zum Ehe- und Prozeßrecht vermutlich von größtem Interesse, weshalb diese im folgenden besprochen werden sollen. Zwei Aufsätze widmen sich dem kirchlichen Anwaltswesen *außerhalb* von Ehenichtigkeitsverfahren. Die Autoren geben ihrer durch Erfahrung gewachsenen Überzeugung Ausdruck, daß das Anwaltswesen *außerhalb*

von Eheprozessen eine Aufgabe von großer Bedeutung für das Leben der Kirche ist. Unterschieden wird dabei zwischen formaler und nicht-formaler Anwaltschaft. Letztere meint eine Form rechtlicher Beratung, die nicht mit einer offiziellen Bestellung zum Anwalt einhergeht. Die Autoren berichten im weiteren über die Erfahrungen in den USA, vor allem in den westlichen Landesteilen, mit dem Aufbau eines kirchlichen Anwaltswesens, über den Arbeitsanfall und über praktische Fragen, die sich aus der bisherigen Arbeit ergeben haben. Dem Beitrag von COX und SKILLIN angefügt sind zwei Appendices: *Proposed Guidelines for the Service of Canonical Advocates. Revised Draft* (S. 160-163) und *Results of Survey Concerning the Experience of Canonical Advocates in Non-Matrimonial Cases* (S. 164-175).

Aus dem Beitrag von Gregory INGELS wird deutlich, daß kirchliche Anwälte häufig zu Rate gezogen werden, wenn es um Strafrecht und dabei insbesondere um Verfahren zur Amtsenthebung geht. Er nennt vor allem Fälle von Beschuldigungen kirchlicher Amtsträger wegen sexuellen Mißbrauchs. Eindringlich weist INGELS auf die Notwendigkeit genauer Untersuchungen bei derartiger schwerwiegenden Vorwürfen hin, sei es, um die Glaubwürdigkeit des Beschuldigten abzuklären, sei es, um die Frage der Zurechenbarkeit einer evtl. Straftat zu erhellen. Dafür zu sorgen, daß diese Erhebungen möglichst schon im ersten Stadium der Voruntersuchung sorgfältig betrieben werden, zählt er zu den wichtigen Aufgaben eines kirchlichen Anwalts außerhalb von Eheverfahren. Damit aber wird deutlich, daß das Interesse an anwaltschaftlicher Vertretung in solchen Fällen nicht nur auf seiten der beschuldigten Einzelperson liegen dürfte, sondern ebenso auf seiten der ihr vorgesetzten kirchlichen Autorität.

Ebenfalls praxisorientiert, wenngleich nicht alltäglich, ist die Problemstellung, der sich Ellsworth KNEAL angenommen hat, nämlich ob geistig Behinderte heiraten können und dürfen. Dabei nennt sie drei Definitionselemente der geistigen Behinderung: 1. Die verminderte Intelligenz (etwa bei einem IQ um 70 und niedriger), 2. Die Einschränkung der adaptiven Fähigkeiten (wie z.B. in der Selbstwahrnehmung und -einschätzung, in der Fähigkeit, seine eigenen Gefühle unterscheiden und angemessen ausdrücken zu können, das Fehlen kommunikativer und sozialer Fähigkeiten) und 3. Das Vorhandensein dieser Behinderungen von Kindheit an. Eine spätere Entwicklung, die evtl. sogar durch äußere Einflüsse hervorgerufen wurde, zählt nicht zur geistigen Behinderung, sondern wird als *dementia* diagnostiziert. Im weiteren Verlauf unterscheidet KNEAL vier abgestufte Formen von geistiger Behinderung (*mild, moderate, severe and profound retardation*). Dabei haben statistische Untersuchungen ergeben, daß es sich in mehr als 89% aller Fälle um die milde Form handelt. Beim Blick auf die Symptomatik einer solchen geistigen Behinderung gelangt KNEAL zu der Konsequenz, diesen Personenkreis durchaus zur Eheschließung zulassen zu können, wenngleich sich bei einer späteren Untersuchung ergeben kann, daß die Ehefähigkeit des Betroffenen aufgrund seiner geistigen Behin-

derung nicht gegeben war. Damit hat KNEAL eine Lösung des Problems vorgetragen, die stark an die Vorgehensweise im Falle von physischer Impotenz erinnert: Wegen des möglichen Rechts- oder Tatsachenirrtums wird eine Eheschließung nicht verhindert; scheitert die Ehe, kann ggf. deren Nichtigkeit festgestellt werden.

In seinem Beitrag *Conditional Consent to Marriage* (S. 237-260) bietet Patrick R. LAGGES einen guten Überblick über die Textgeschichte von c. 1102 CIC/1983 und über die verschiedenen Ansätze der Rechtsprechung zur eheverungültigenden Bedingung. Hilfreich sind dabei vor allem die von ihm vorgenommenen Abgrenzungen zwischen Bedingung, Simulation, einer Forderung an die Ehe bzw. den anderen Ehepartner, der Ursache bzw. dem Grund für die Eheschließung, der Bedeutung einer bestimmten Eigenschaft des Partners für die Eheschließung und einer Voraussetzung für die Eheschließung. In der Rechtsprechung gibt es verschiedene Auffassungen darüber, ob für das Vorliegen einer Bedingung der dieser vorausgehende Zweifel (ob das zur Bedingung Erhobene gegeben ist oder nicht bzw. gegeben sein wird oder nicht) notwendige Voraussetzung ist. Während eine Strömung der Rota-Rechtsprechung dies bejaht, hält eine andere das Vorliegen einer Bedingung auch ohne diesen Zweifel für möglich. In bezug auf den Beweis einer nur bedingungsweise geschlossenen Ehe betont der Autor die Notwendigkeit, nicht nur den von den Parteien vorgetragenen Wortlaut, sondern die gesamten Umstände der Eheschließung und die Einstellungen der Parteien zu berücksichtigen. Hier spielt, abgesehen von der objektiven Bedeutung des Bedingungsinhalts, auch das Verhalten des die Bedingung setzenden Partners eine Rolle, wenn er davon erfährt, daß die Bedingung nicht erfüllt ist bzw. sich nicht erfüllen wird.

In einem weiteren Artikel befaßt sich derselbe Autor mit c. 1103 CIC/1983, dem Ehenichtigkeitsgrund Zwang oder Furcht (*Force or Fear*, S. 261-282). Dabei macht er in wünschenswerter Klarheit auf die Unterschiede zwischen beiden Begriffen aufmerksam: Während Zwang die Wirkung hat, daß der Handelnde nicht mehr der eigentliche Handlungsträger ist, bedeutet Furcht, daß die Handlung zwar dem Handelnden zugeschrieben werden kann, dieser jedoch in seiner Handlungsfreiheit eingeschränkt ist aufgrund von (äußeren) Einflüssen, die furchtverursachend sind. Handelt es sich hingegen um innere furchteinflößende Ursachen, liegt möglicherweise ein mangelndes Urteilsvermögen (c. 1095, 2° CIC/1983) vor. Anhand der Textgeschichte des c. 1103 CIC/1983 erarbeitet LAGGES die Bedeutung der einzelnen gesetzlich normierten Kriterien: Schwere der Furcht, hervorgerufen durch eine äußere Einwirkung, wobei die Furcht Ursache für die Eheschließung ist. Ein Blick in die Textgeschichte erhellt auch, daß die im CIC/1917 geforderte Ungerechtigkeit der Furcht im geltenden Gesetzestext entfallen ist, weil der Blick mit dem personalistischen Eheverständnis des II. Vaticanums auf die notwendige Freiheit des Konsenses gelenkt wurde. Nach wie vor in der Diskussion ist die Frage nach dem Rechtsgrund von c. 1103 CIC/1983, obwohl die Antwort des PCI

vom 25.11.1986 eine naturrechtliche Begründung voraussetzt. Hinsichtlich der Beweisführung ist die Aufforderung des Autors, nicht nur die Tatsache einer Furchteinflößung nachweisen zu müssen, sondern auch zu erheben, warum die betreffende Person auf den/die Eheschließende/n überhaupt einen solchen Einfluß haben konnte, sicherlich beachtenswert. Nicht nachvollziehbar erscheint die Argumentation des Autors hinsichtlich der nachzuweisenden *aversio* des Nupturienten: Richtig ist, wie er schreibt, daß eine solche Abneigung des Eheschließenden gegen die Eheschließung im Zusammenhang von c. 1103 CIC/1983 vorgelegen haben muß. Falsch hingegen ist, was er ebenfalls schreibt, daß diese *aversio* gegen die Heirat furchtbedingt sein müsse, denn nicht die Abneigung wird durch die Furcht hervorgerufen, sondern der Entschluß, trotz *aversio* zu heiraten, nämlich aus Furcht.

Ergänzt wird dieser Beitrag durch den Artikel von Daniel A. SMILANIC über den sog. Ehrfurchtszwang (*Reverential Fear*, S. 283-291). Obwohl zumeist unter die ‚traditionellen‘ Ehenichtigkeitsgründe gezählt, sieht der Autor gerade in diesem Klagegrund eine große Affinität zu heutigen gesellschaftlichen Problemen gegeben. Mißbrauch von Macht in einer Beziehung von über- und untergeordneten Personen sei ein aktuelles Thema, und zwar nicht allein im Sinne sexuellen Mißbrauchs. Die Besonderheit der *reverential fear* liegt ja gerade darin begründet, daß eine in der ein- oder anderen Weise abhängige Person ihre Lebensentscheidung bestimmen läßt durch die Einflußnahme jener Person, der gegenüber ihre Abhängigkeit besteht. Es sind also nicht so sehr äußere Faktoren, die die Unfreiheit der Entscheidung bedingen, sondern eher innere, SMILANIC sagt: psychische bzw. psychologische Prozesse. Damit aber rückt *reverential fear* sehr in die Nähe von innerer Unfreiheit und mangelndem Urteilsvermögen im Sinne von c. 1095, 2° CIC/1983, möglicherweise in Form von affektiver Unreife. Allerdings verlangt die subjektive Wahrnehmung dessen, der sich aus Ehrfurcht fürchtet, nach einer Verbindung mit äußeren Faktoren und Ursachen wie z.B. der konkreten Erfahrung von Autoritätspersonen oder kulturellen Gegebenheiten, die in der konkreten Situation des Heiratsentchlusses wirken. Werden jedoch unmittelbarer Zwang ausgeübt oder Drohungen ausgesprochen, so handelt es sich nicht mehr um *reverential fear*, sondern um *force or fear*. Interessant sind einige Hinweise, die der Autor der Rota-Judikatur entnimmt, wie z.B. die Feststellung, daß die Existenz einer sexuellen Beziehung nicht gegen das Vorhandensein von Ehrfurchtszwang sprechen muß, oder daß Ehrfurchtszwang durchaus auch bei Personen vorliegen kann, deren fortgeschritteneres Alter vielleicht dagegen angeführt werden könnte, oder daß zum Nachweis eines zur Zeit der Eheschließung vorliegenden Ehrfurchtszwanges nicht notwendig von lauten, wortreichen und aggressiven Drohungen die Rede sein muß. Vielmehr liegt die Wurzel dieses Nichtigkeitsgrundes vielfach in einer ungesunden, symbiotischen Beziehung zwischen dem Eheschließenden und einer ihm wichtigen Autoritätsperson und im Ausnutzen der Verletzbarkeit

des Eheschließenden durch diese besagte Autoritätsperson zugunsten der (eigentlich ungewollten) Heirat.

Zu guter Letzt sei hingewiesen auf den Beitrag von Michael A. HACK, *Selected Issues in the Administration of a Diocesan Tribunal* (S. 187-209). Der Autor ist Official der Diözese Chicago und damit Leiter eines Officialates mit einer Fülle von Ehenichtigkeitsverfahren. Seine Studie beschäftigt sich mit praktischen Erfahrungen aus dieser Gerichtstätigkeit: dem Verhältnis des Gerichts zu den römischen Dikasterien, zu anderen Gerichten, zur Diözese insgesamt sowie mit internen Belangen des Gerichts. Der Beitrag bietet eine Fülle von praktischen Informationen und Erfahrungen, die für die Arbeit eines jeden kirchlichen Gerichts hilfreich sein können.

Letztere Aussage trifft auf den besprochenen Sammelband insgesamt zu: Es handelt sich um ein Kompendium verschiedener kanonistischer Sachbereiche, das jedem Interessierten empfohlen werden kann.

Beatrix LAUKEMPER-ISERMANN, Münster

* * *

15. CASTELL, Ernst Freiherr von, *Alkoholismus in der Rechtsprechung der Rota Romana*. (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 4) Frankfurt: Peter Lang 1997. 189 S., ISBN 3-631-31353-5.

Die vorliegende Studie stellt eine gekürzte Zusammenfassung der Lizentiats- bzw. Doktorarbeit des Vf. dar, die als Dissertationen von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität in München in den Wintersemestern 1991/92 bzw. 1994/95 angenommen wurden. Sie geht der Frage nach, inwieweit in der Rechtsprechung der Rota „das größte sozial-medizinische Problem Europas“ (KÖPPEL/REINERS), der Alkoholismus, unter dem Gesichtspunkt der Ehfähigkeit (Eheschließungs- und Eheführungsfähigkeit) eine sachadäquate und für die Diözesangerichte orientierungsdienliche Behandlung erfährt. In der Einleitung führt der Vf. die erschreckend anwachsenden Zahlen der alkoholkranken Menschen in Europa und insbesondere in Deutschland an, die Relevanz dieser Krankheit für die Mitmenschen, vor allem für die Familien, und die graduell unterschiedlichen Stadien dieser Krankheit, was für ihre Subsumtion unter die Tatbestände der Eherechtsnormen der katholischen Kirche (seit 1983 des c. 1095 CIC) von entscheidender Bedeutung ist.

Im anschließenden 1. Abschnitt stellt der Vf. die Voraussetzungen des geltenden Rechts der Kirche für die Ehfähigkeit dar. Dabei unterscheidet er mit den meisten deutschen Kanonisten die Tatbestände des c. 1095 nn.1 und 2 CIC über die Fähigkeit zum Ehevertragsabschluß (Eheschließungsfähigkeit) von dem des c. 1095 n. 3 CIC über die Eheführungsfähigkeit. Die Ausführungen

sind kurz (6 S.), präzise und stellen eine gute Hinführung zur anstehenden Fragestellung dar.

Die beiden folgenden größeren Teile der Arbeit sind der Rota-Rechtsprechung gewidmet. Zu Recht unterscheidet der Vf. die beiden Kategorien des Vollrausches, den er „akuten Alkoholismus“ nennt (ob die Bezeichnung „Alkoholismus“ in dem Zusammenhang richtig ist, sei dahingestellt; der Einfachheit halber übernehme ich sie, melde aber Zweifel an) und des „chronischen“ Alkoholismus, denen er jeweils einen Teil der Arbeit widmet. Beide „Blöcke“ beginnen mit einer Darstellung der derzeitigen Kenntnisse der Medizin zum Thema, führen dann in chronologischer Reihenfolge die gefundenen und ausgewerteten Rota-Entscheidungen an und stellen anschließend den Befund den zuvor aufgezeigten medizinischen Erkenntnissen gegenüber. Diese Vorgehensweise ist stringent. Allerdings muß der Leser bei den verschiedenen Zusammenfassungen einzelner Abschnitte in Kauf nehmen, manches mehrfach vorgetragen zu bekommen.

Die ausgewertete Rota-Rechtsprechung erstreckt sich in beiden Teilen auf einen großen Zeitraum (1. Teil von 1929 bis 1984; 2. Teil von 1943 bis 1989), was zugleich einen Einblick in die Geschichte dieser Rechtsprechung vermittelt. So wird zunehmend mehr eine Berücksichtigung der Erkenntnisse der Humanwissenschaften (der Medizin, der Psychologie usw.) erkennbar, wie auch die auf dem 2. Vatikanischen Konzil neu gesetzten Akzente der kirchlichen Ehelehre in den Urteilen ihren Niederschlag finden.

Zum akuten Alkoholismus: Im anstehenden Kontext geht es um die Frage der Zurechenbarkeit eines Ehwillens, der geäußert wurde im Zustand einer „akuten Intoxikation“ durch Alkohol. Alkohol nimmt nach FEUERLEIN unter den Drogen eine Sonderstellung ein. Er ist Energieträger, Genußmittel, Rauschmittel und Gift. Es besteht ein hohes Mißbrauchspotential. Nicht die Frage des Genusses von Alkohol als solche, nicht einmal in erster Linie die Frage der Menge des konsumierten Alkohols bewirkt die Konsensunfähigkeit, sondern die (individuell unterschiedliche) Folge des Genusses im Hinblick auf die Beeinträchtigung des Zentralnervensystems (betäubende Wirkung, Verminderung der Fähigkeit zur Weitergabe von Informationen innerhalb des Nervensystems, Kontrollverlust). Der Vf. zitiert hier den signifikanten Satz von ASSFALG: „Die Wirkung des Alkohols ist nicht mit einem Tritt auf das Gaspedal zu vergleichen, sondern mit dem Ausfallen der Bremsen.“ Auch führt er den aufgrund experimenteller Untersuchungen erstellten „Störungskatalog“ von ASSFALG vor (S. 34), der sich auf den Bereich von Wahrnehmung, Denken, Gedächtnis, Bewegung einerseits und von Selbsteinschätzung andererseits erstreckt. Der Katalog sei hier nicht wiederholt, als Anregung für die Erarbeitung von Interrogatorien zum anstehenden *caput nullitatis* aber sehr empfohlen.

Die Vielschichtigkeit der Wirkweisen überhöhten Alkoholgenusses macht es schwierig, medizinische Grenzfeststellungen in verallgemeinernder Form zur

Grundlage von Ehenichtigkeitsfeststellungen nach c. 1095 n. 2 und n. 3 CIC zu machen. Deshalb, so der Vf., ist stets eine Gesamtbetrachtung aller Einzelstörungen und -beeinträchtigungen vorzunehmen, wobei der kirchliche Richter auf den Rat sachverständiger Gutachter angewiesen ist.

Die Rota-Rechtsprechung hat sich bei der Beurteilung des akuten Alkoholismus viele Jahre nach der aus der Moraltheologie übernommenen Form der sog. „*ebrietas perfecta*“ (= Vollrausch) gerichtet, wonach eine Ehe erst dann für nichtig erklärt werden konnte, wenn bei einem Nupturienten zum Zeitpunkt der Eheschließung der Vernunftgebrauch vollständig aufgehoben ist.

Nach der ausdrücklichen Verwerfung dieser „*ebrietas-perfecta*“-Doktrin durch den Rota-Richter SABATTANI in einem Urteil aus dem Jahre 1961 wird sie zwar z.T. immer noch verwendet, aber in differenzierter Weise. Konsensunfähigkeit wird (seit den Urteilen c. Quattrococo von 1935, c. Sabattani von 1961 und c. Rogers von 1965) nicht mehr nur bei vollständigem Verlust des Vernunftgebrauchs angesehen, sondern auch bei mangelndem Urteilsvermögen bzw. dann, wenn die geistigen Fähigkeiten der betreffenden Person so gestört sind, daß ein der Bedeutung der Eheschließung angemessenes, kritisch durchdachtes Urteil nicht mehr gefällt werden kann. Eine einheitliche Linie in der Frage konkreter Kriterien kann der Vf. (S. 63) in der Rota-Judikatur nicht erkennen. Wohl tauchen verschiedene gewertete Merkmale auf: Quantität des konsumierten Alkohols, Qualität des Getränkes, Verhalten des Alkoholisierten, unsicherer Gang, Störung des Sprechvermögens, Schreibunfähigkeit, Gedächtnisverlust, Erbrechen usw. Unter Berücksichtigung der möglichen Wechselwirkung verschiedener Faktoren (abhängig von Gesundheit, Körpergewicht, Trinkgewohnheiten usw.) auf die Bewußtseinstrübung ist im Einzelfall die Hilfe eines Sachverständigen geboten.

Es ist wichtig festzuhalten, daß in allen Urteilen der Rota, wie der Vf. recherchiert hat (S. 62), ein virtueller Ehewille als unzureichend abgelehnt wird, den (fehlenden) aktuellen Ehewillen also nicht ersetzen kann. Zwei weitere Feststellungen des Vfs. gehören weitergegeben: Nach einem Urteil c. Florczak von 1929 ist eine Eheschließung, bei der der trauende Geistliche so betrunken ist, daß er nicht mehr begreift oder wahrnimmt, was er tut, wegen Formmangels nicht gültig zustande gekommen (S. 72f). Wenn eine Ehe nur im Zustand von Trunkenheit vollzogen wurde, so ein Urteil c. Jarawan von 1984, gilt sie als „*ratum, sed non consummatum*“. Sollte der eheliche Vollzug dagegen nur in diesem Zustand möglich sein, so ist die Ehe wegen Eheführungsunfähigkeit ungültig (S. 73f).

Im zweiten großen Teil der Arbeit wendet sich der Vf. dem Thema „chronischer Alkoholismus“ zu. Auch hier beginnt er mit dem medizinischen Befund. Dieser läßt sich (bei aller Differenziertheit) in etwa so kennzeichnen, daß der Betroffene mehr trinkt als ein vergleichbarer Durchschnittsmensch, daß er Al-

koholmißbrauch betreibt und daß er vom Alkohol psychisch oder physisch abhängig ist (S. 80).

Der Vf. stellt die in der kirchlichen Judikatur auch heute noch herangezogene, zwar nicht erschöpfende, aber dennoch weiterhin brauchbare Typologie (die verschiedenen „Typen“ des Alkoholismus) von E. M. JELLINEK und das Schema der Ursachen des chronischen Alkoholismus von BLEULER vor, der zwischen Milieu- und Gelegenheitstrunksucht, neurotischer Trunksucht, psychopathischer Trunksucht (so in der vom Vf. benutzten 14. Aufl. von 1979; in der 15. Aufl. von 1983 formuliert BLEULER die hierunter subsumierte Introvertiertheit, Verstimmbarkeit usw. vorsichtiger unter dem Begriff „charakterliche Schwierigkeiten“) und sekundärer Trunksucht (als Symptom einer Geistesstörung wie Schizophrenie oder Epilepsie) unterscheidet. Er beschreibt die Wege zum chronischen Alkoholismus aus medizinischer Sicht und seine Auswirkungen auf den Betroffenen (im körperlichen Bereich die Organschädigungen, insbesondere der Leber und des Kleinhirns; im seelischen Bereich die folgenreiche „Wesensänderung“, die zu Gewalttätigkeiten, sittlicher Verrohung, Willensschwäche, Eifersuchtswahn und wahnhaften Verfolgungsideen führen kann) und auf seine Umgebung (zunehmende Schwierigkeiten im Berufsleben; der soziale Abstieg; Probleme in der Familie: Gewalttätigkeiten, Unberechenbarkeiten, Entfremdung, verheerende Auswirkungen auf den Partner und auf die Kinder).

Auch bei der Beurteilung des chronischen Alkoholismus gilt es, sehr differenziert den Einzelfall zu prüfen, und zwar unter Einbeziehung eines Fachgutachters, wenngleich - um hier schon die Rota-Rechtsprechung vorweg zu nehmen - der Gutachter nicht über die Gültigkeit des Konsenses entscheiden kann (berechtigte Kritik des Vfs. an der Entscheidung c. Parisella von 1976), dies kann unter Würdigung des Gutachtens nur der kirchliche Richter.

Die Rechtsprechung der Rota wurde in der anstehenden Frage maßgeblich beeinflusst durch die Ehelehre des 2. Vatikanischen Konzils (Ehe als „*totius vitae consortium*“, Akzentuierung der personalen Aspekte der Ehe, Ehewille als gegenseitiges Sich-Schenken und Annehmen) sowie durch das Einbeziehen der fortschreitenden Erkenntnisse der Medizin (speziell der Psychiatrie). Der Vf. erkennt trotz unterschiedlicher Wertungen in Einzelfragen übereinstimmende Linien in der gegenwärtigen Rota-Judikatur, daß der chronische Alkoholismus im fortgeschrittenen Stadium zu einem defekten Urteilsvermögen (und damit zur Konsensunfähigkeit) führt, daß dieser Krankheit eine progressive Tendenz innewohnt und daß die durch den Alkoholismus hervorgerufenen organischen und psychischen Schäden auch die interpersonalen Beziehungen wie das gesamte Sozialverhalten belasten. Übereinstimmung besteht wohl auch in der Notwendigkeit der Einbeziehung eines Fachgutachters in jedem Einzelfall.

Nicht einheitlich beurteilt wird die Frage, ob allgemeine Kriterien (z.B. Dauer und Schwere des toxischen Prozesses, Einweisungen in psychiatrische Klini-

ken, qualifizierte Zeichen von Wahnsinn, der Effekt des moralischen Niedergangs) als Orientierungsdaten vorliegen müssen, nach denen die Richter vorgehen haben, oder ob jeder Einzelfall gesondert zu beurteilen ist. Unterschiedlich gewichtet wird die Bedeutung der Zeugenaussagen und - wie schon erwähnt - die Entscheidungskompetenz des Gutachters (S. 158).

Allgemein kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß sich in der Rota-Rechtsprechung beim Klagegrund „akuter Alkoholismus“ wesentlich klarere Linien und eine größere Einheitlichkeit feststellen lassen als beim Klagegrund „chronischer Alkoholismus“. Letzteres führt er vor allem auf die noch stark im Wandel befindliche medizinische Forschung in diesem Punkt sowie auf die noch unterschiedlich angewandte dreistufige Regelung des c. 1095 CIC, hier vor allem die Unterscheidung von Eheschließungs- und Eheführungsunfähigkeit (der Vf. skizziert in einem eigenen kleinen Abschnitt, S. 158-165, selbst die Subsumtionen in systematisierter Form), zurück. Eine ständige Rechtsprechung für beide Formen des Alkoholismus kann der Vf. in der Rota-Judikatur jedenfalls noch nicht ausmachen (S. 187f).

Die vorliegende Arbeit ist eine solide und ertragreiche Auswertung der Rota-Rechtsprechung zu dem nicht leichten Thema Alkoholismus und Ehefähigkeit. Gestützt wird die Arbeit vor allem durch die herangezogenen Entscheidungen der Rota selbst. Zur Darstellung des medizinischen Befundes stützt sich der Vf. auf 24 zumeist Standardwerke, die z.T. jedoch aus älteren Auflagen zitiert werden. (BLEULER habe ich erwähnt; FEUERLEINS Werk über den Alkoholismus hat nach 1975 auch schon weitere Auflagen erfahren). Für die Kanonistik hat er 14 Arbeiten herangezogen. Das ist m.E. gerade für die Gegenüberstellung des aus der Rota-Rechtsprechung Erarbeiteten mit der wissenschaftlichen Reflexion zum c. 1095 CIC etwas dürftig. Hinweisen möchte ich auf die Nichtberücksichtigung des Lehrbuches von HEIMERL/PREE, der Monographie von BONNET (1988) sowie der Artikel von BAMBERG (1986), R. BURKE (verschiedene), CARDINALE (1989), FELLHAUER (1986 u. 1987), OLIVARES (1986) und POMPEDDA (1985); zu den Belegstellen im einzelnen siehe Literaturverzeichnis vor 1055 im MKCIC. Warum der Vf. im Literaturverzeichnis kanonistische Artikel mit Seitenangaben der Sammelwerke oder Zeitschriften verzieht, bei den medizinischen nicht, ist mir nicht schlüssig. Das mag an formalen Anmerkungen genügen.

Hilfreich ist die Arbeit nicht nur für den kirchlichen Richter, sondern auch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem neuen c. 1095 CIC. Erwähnt werden soll auch, daß all jene, die beruflich (in der Seelsorge, in der Sozialarbeit, in Beratungsstellen usw.) mit alkoholkranken Menschen und ihren Angehörigen zu tun haben, in der vorliegenden Arbeit aufschlußreiche Informationen finden.

16. CATOIR, John T., *Where Do You Stand With the Church? The Dilemma of Divorced Catholics*. New York: Alba House 1996. IX u. 82 S., ISBN 0-8189-0776-2.

Daß die Seelsorger der katholischen Kirche in aller Welt zunehmend konfrontiert werden mit dem Phänomen scheiternder Ehen und den sich daraus ergebenden Problemen für die Eheleute und die etwaig in diese Ehen hineingeborenen Kinder, ist ein Faktum und zugleich eine Herausforderung für die Kirche auch mit Blick auf die von ihr konsequent verkündete Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe. Als Antwort auf diese Problematik ist mittlerweile eine Flut an fachtheologischer Literatur aller theologischen Disziplinen - die Kirchenrechtswissenschaft eingeschlossen - erschienen, in der sich die Autoren mit den genuin theologischen Implikationen auseinandersetzen und Lösungsversuche vorlegen, um die Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen in ihrer z. T. leidvollen Lebenssituation zu unterstützen. John T. CATOIR geht es mit der hier zu besprechenden Publikation nicht darum, diesen Veröffentlichungen eine weitere hinzuzufügen, sondern ihn treibt das Anliegen, die vielfältigen Fragen der von Scheidung Betroffenen bzw. derjenigen, die nach Scheidung erneut außerhalb der Kirche geheiratet haben, in aller Offenheit anzusprechen und den Menschen konkrete Hilfestellung anzubieten.

Der Autor, Doktor des kanonischen Rechts, kann dabei auf einen reichen Erfahrungsschatz in der Ehejudikatur zurückblicken. Seit Anfang der 60er Jahre kirchlicher Richter, über zehn Jahre Offizial am Gericht der Diözese Paterson, New Jersey, widmet sich John T. CATOIR neben seiner richterlichen Tätigkeit der Evangelisation und der Verkündigung über die Massenkommunikationsmittel.

In all seinem Bemühen, den Menschen gerecht zu werden, beschränkt sich der Verfasser nicht auf die genuin kanonistischen Fragestellungen, sondern er behandelt das ganze Spektrum der Fragen, die ihm als Seelsorger von Geschiedenen, von wiederverheirateten Geschiedenen und von Menschen, die sich nach Scheidung von der Kirche abgewandt haben, gestellt worden sind. Dabei liegt der Akzent freilich auf den zahlreichen Möglichkeiten der Unterstützung, die das kanonische Recht den Hilfesuchenden anzubieten vermag.

Das erste Kapitel ist als Problemstellung konzipiert. Hierbei beantwortet der Verfasser zunächst kurz und bündig eine Reihe von Fragen, die auch dem kirchlichen Gerichtspersonal, den sonstigen Seelsorgern und den kirchlichen Anwälten immer wieder gestellt werden, etwa ob Geschiedene die Eucharistie empfangen dürfen, Fragen hinsichtlich der Rechtsstellung eines geschiedenen und wiederverheirateten Paten oder in welcher Weise wiederverheiratete Geschiedene am kirchlichen Leben teilnehmen können. Bei all dem hütet sich John T. CATOIR vor plakativen Antworten, vielmehr versucht er - soweit dies in einer allgemeinverständlichen und eben nicht als fachkanonistisches Handbuch konzipierten und notwendig vom Umfang her beschränkten Erstinforma-

tion möglich ist - mit Blick auf die jeweilige Lebenssituation differenziert Auskunft zu geben. In diesem Zusammenhang korrigiert er als erstes klar, deutlich und sachkundig in der Öffentlichkeit immer wieder begegnende irrige Auffassungen bezüglich der Tätigkeit der kirchlichen Gerichte sowie hinsichtlich der Rechtsstellung Geschiedener und wiederverheirateter Geschiedener in der katholischen Kirche. Im Anschluß daran weist der Autor auf konkrete Lebenssituationen hin, die der kanonischen Ordnung der Ehe nicht entsprechen. Diese werden zunächst nur ansatzhaft in ihrer Problematik analysiert. Auf diese Weise gelingt es Dr. CATOIR, dem Leser zum Studium der nächsten thematischen Kapitel anzuregen. Dabei wird schon bei der Lektüre dieser einführenden Seiten deutlich, daß der Autor sich mit Nachdruck für die Inanspruchnahme der mittlerweile vielfältigen Möglichkeiten der kirchengerichtlichen Hilfestellung einsetzt. Darüber hinaus stellt er unter Bezugnahme auf den Brief der Glaubenskongregation vom 14. September 1994 fest, daß diese das *forum internum* nicht angesprochen, sondern lediglich die von den Bischöfen der oberrheinischen Kirchenprovinz in ihrem Schreiben der vom 10. Juli 1993 vorgelegte spezifische, auf das *forum externum* ausgerichtete Lösungskonzeption gestoppt habe. Von hierher nehmen seine Ausführungen zum Gewissensbereich ihren Ausgangspunkt. An dieser Stelle ist jedoch anzufragen, ob die *epistula* der Glaubenskongregation wirklich das *forum internum* ausgespart hat, da in diesem Schreiben im letzten auch die Unterscheidung zwischen Zulassung und Hinzutreten abgelehnt wurde.

Im zweiten Kapitel beantwortet der Verfasser die Frage, warum die Kirche hinsichtlich der Ehe so „streng“ sei. Als erstes betont John T. CATOIR die Weisung Jesu, wonach es sich bei einer jeden wahren Ehe um eine unauflöslliche Gemeinschaft handelt. In diesem Zusammenhang zitiert er c. 1055 CIC, um die anspruchsvolle Ehekonzeption der Kirche, verstanden als Bund personal-hingebender Liebe zu verdeutlichen. In diesem Zusammenhang weist der Autor unter Bezugnahme auf die Analyse eines ihm bekannten Psychologen und Eheberaters bereits darauf hin, daß bei etwa 75% aller Ehescheidungen mindestens ein Ehepartner emotional ungesund sei. Durch Fallbeispiele werden diese Ausführungen veranschaulicht. Daraufhin kommt der Autor auf die soziologische Tatsache kontinuierlich steigender Ehescheidungsziffern und die mit ihr einhergehende Scheidungsmentalität innerhalb der US-amerikanischen Bevölkerung zu sprechen. Unter Verweis auf die negativen Auswirkungen einer leichtfertigen Ehescheidung auf die Kinder, ermutigt Dr. CATOIR die Ehegatten, ihre Ehe auch in schwierigen Situationen durchzutragen, wissend um die erschwerten Bedingungen, in der hochtechnisierten modernen Gesellschaft mit ihren Erfordernissen einer flexiblen Lebensführung Ehe als Gemeinschaft des ganzen Lebens interaktiv zu gestalten. Die Wurzel des Problems scheitern der Ehen sieht der Autor in oftmals übertriebenen Erwartungen der Brautleute an ihre zukünftige Ehe. In diesem Zusammenhang ermutigt der Autor die Eheleute zu personal-hingebender Liebe, d.h. zu einer Haltung des Verzichtes

um des höheren Gutes eines glückenden gemeinschaftlichen Lebens willen. Als Verkünder des christlichen Glaubens ermutigt er zur Selbst-Überschreitung in beständiger Verlässlichkeit, damit Ehe als Partnerschaft überhaupt möglich werde. Der Autor weiß aber auch, daß jede auch noch so heroische Opferbereitschaft ihre Grenzen hat; so sei eine Scheidung dann unumgänglich, wenn der Mißbrauch der Ehe unerträglich werde. Daraufhin werden Situationen geschildert, in denen ein Verlassen der Ehe geradezu zur moralischen Pflicht werde. Dabei betont der Verfasser jedoch, daß jeder Fall einzigartig sei und es viele scheinbar ausweglose Situationen gebe, in denen bei den Eheleuten die Fähigkeit zur Kommunikation aus welchen Gründen auch immer verloren gegangen sei, die Ehe jedoch aufrecht erhalten werden könne, wenn es die Partner unter Inanspruchnahme sachkundiger Hilfe lernen, einander zu vergeben sowie die Regeln partnerschaftlicher Interaktion zu beachten. In diesem Zusammenhang wird u.a. darauf hingewiesen, welche Auswirkungen das Aufwachsen in dysfunktionalen Familien auf die Psyche von Kindern und deren spätere Ehefähigkeit hat.

Im dritten Kapitel beantwortet Dr. CATOIR die Frage „Was ist eine kirchliche Ehenichtigkeitserklärung“? Zu Beginn legt der Verfasser eine Begriffsbestimmung der Eheannullierung vor: „Eine kirchliche Ehenichtigkeitserklärung ist die Feststellung, daß eine Ehe, die zunächst gültig zu sein schien, in Wirklichkeit nach kanonischem Recht von Beginn an fehlerhaft war. Wenn eine Ehenichtigkeit erklärt wurde, erkennt die Kirche die in dieser Ehe geborenen Kinder als legitim an“. Ausgehend vom in Mt 19,6-8 fixierten Ehescheidungsverbot Jesu, erklärt der Autor den geistlichen Sinn der kirchlichen Ehenichtigkeitserklärung und weist bei dieser Gelegenheit darauf hin, daß für den Fall einer bestehenden Ehenichtigkeit die Parteien das Recht auf Feststellung derselben haben. Nachfolgend illustriert der Autor das Rechtsschutzinteresse der Parteien und konkretisiert die verschiedenen Ehenichtigkeitsgründe. Im Zusammenhang mit der Darstellung der rechtlichen Basis der sakramentalen Ehe (Vf. bespricht ausschließlich den vertragsrechtlichen Aspekt des *matrimonium ratum*) betont der Autor dankenswerter Weise ausdrücklich, daß es bei der Eheannullierung eben nicht um eine Ehescheidung geht. Die folgenden zuverlässigen etherechtlichen und verfahrensrechtlichen Informationen werden - didaktisch gut aufbereitet - in einem Frage-Antwort Schema vorgelegt. Themen sind hier u.a. Klagerecht, Legitimität der Kinder aus nichtigen Ehen, Ansprechpartner für die Einleitung eines Ehenichtigkeitsverfahrens, Ablauf und Eigenart eines Ehenichtigkeitsprozesses sowie Klärung diesbezüglicher Detailfragen; Verfahrenskosten, Verfahrensdauer. Die Beantwortung der Frage nach dem zuständigen Gericht ist insofern nicht richtig, als neben dem Gericht des Eheschließungsortes das Gericht des Wohnsitzes bzw. Nebenwohnsitzes der klagenden Partei als zuständig beschrieben wird, vom Wohnsitz der *pars conventa* jedoch gar nicht die Rede ist. So ist nach c. 1673, 2° CIC für Ehenichtigkeitsprozesse das Gericht des Wohnsitzes oder des Nebenwohnsitzes der

pars conventa (und nicht, wie vom Vf. beschrieben, der *pars actrix*) zuständig. Die in c. 1673, 3° CIC festgesetzten Voraussetzungen für die Zuständigkeit des Gerichtes des Wohnsitzes (nicht des Nebenwohnsitzes) der klagenden Partei werden nicht erwähnt. Darüber hinaus wird ein Überblick über die verschiedenen verfahrensrechtlichen und materialrechtlichen Reformen im Bereich kirchlicher Ehenichtigkeitserklärungen - auch anhand anschaulicher Beispiele - vorgelegt. Dabei verschließt sich der Autor auch nicht kritischen kirchen- und rechtspolitisch ausgerichteten Fragen und beantwortet diese sehr ausgewogen unter Wahrung des *depositum fidei* mit Bezugnahme auf die fortgeschrittenen und von der kirchlichen Judikatur verantwortet rezipierten Erkenntnisse der Humanwissenschaften, dabei stets die *salus animarum* im Blick behaltend.

Im vierten Kapitel beschäftigt sich der Autor mit dem *forum internum* und kommt in diesem Zusammenhang auf die maßgebliche Funktion des Gewissens zu sprechen. Unter Verweis auf das Vaticanum II und den Katechismus der katholischen Kirche legt der Autor anhand praktischer Beispiele in theologischer Argumentation eine Verortung des Gewissens in Gott vor und kann von hierher die Pflicht der Gläubigen hervorheben, ihrem Gewissen zu folgen. Der Verfasser geht in diesem Zusammenhang immer von dem durch das Lehramt der Kirche informierten Gewissen der Gläubigen aus. Die beispielhaft vorgebrachten Lebenssituationen laufen darauf hinaus, daß die jeweiligen gescheiterten Ehen faktisch nichtig sind, diese Ehenichtigkeit sich jedoch im *forum externum* nicht hat erweisen lassen. Für diesen Fall sei das natürliche Recht auf Ehe nicht angetastet. Dies sei eine Situation, wo der Betreffende seinem Gewissen folgen und erneut heiraten könne, wengleich nicht in kanonischer Form. Für diesen Fall sieht der Autor auch die Möglichkeit der Absolution und des Hinzutretens zur Eucharistie; eine Position, die schon seit längerem von Theologen und Seelsorgern ins Gespräch gebracht worden ist. Es ist offenkundig, daß sich diese Ansicht nicht mit den kodikarischen Normen und den Weisungen der Glaubenskongregation deckt. Dies hätte der Verfasser nach Überzeugung des Rezensenten noch einmal ausdrücklich anmerken müssen, damit nicht der Eindruck entsteht, daß er mit seinen sehr persönlich gehaltenen Ausführungen zum *forum internum* die katholische Glaubenslehre wiedergibt. Zu ergänzen bleibt, daß John T. CATOIR eine Problemlösung im *forum internum* für ausgeschlossen hält, wenn die gescheiterte Ehe zweifellos gültig sei. Bei all dem ermutigt der Verfasser dankenswerterweise seine Leser immer wieder, sich vertrauensvoll an die kirchlichen Gerichte zu wenden, deren Aufgabe es ist, den Menschen in ihrer Not beizustehen; so erinnert er immer wieder nachdrücklich an den pastoralen Auftrag der kirchlichen Gerichtsbarkeit.

Das abschließende fünfte Kapitel ist eine einzige Ermutigung an geschiedene und z. T. vom Verhalten der Gläubigen und amtlichen Vertreter der Kirche enttäuschte Katholiken, die sich infolge dessen von der Kirche abgewandt haben, den Schritt zurück zur Kirche zu tun. Die in der Öffentlichkeit bestehen-

den Mißverständnisse und Vorurteile werden nochmals entkräftet und die Betroffenen sehr behutsam an ihre mögliche Rekonziliation herangeführt.

John T. CATOIR hat mit dem vorliegenden Büchlein alles in allem sein Ziel erreicht, kompetent und einfühlsam auf die Fragen Geschiedener und wiederverheirateter Geschiedener in einer gut lesbaren Sprache Antwort zu geben. Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen, nicht nur bei Betroffenen, sondern auch bei den Seelsorgern innerhalb und außerhalb der kirchlichen Gerichte, wengleich für die das *forum internum* betreffenden Aussagen zur Bewertung einer erneuten zivilen Eheschließung nach Scheidung der kirchlich gültigen Ehe mehr herausgestellt hätte werden sollen, daß es sich hierbei um die persönliche Meinung des Verfassers und nicht um die Lehre der Kirche handelt. Dies schmälert jedoch im letzten nicht wesentlich den Wert dieser Veröffentlichung. So ist es dem Autor überzeugend gelungen, die o. g. Zielgruppe mit ausgesprochenem Mitgefühl pastoral zu begleiten, sie dabei direkt anzusprechen und ihnen das Gefühl zu vermitteln, in der Kirche willkommen zu sein, ohne die ethischen und kanonistischen Herausforderungen auszublenden. Es bleibt zu hoffen, daß auch den betroffenen Menschen im deutschen Sprachraum eine ähnlich ermutigende und engagierte Erstinformation an die Hand gegeben wird, wengleich hierbei die genannten Ausstellungen Berücksichtigung finden sollten. Damit soll selbstverständlich in keiner Weise der herausragende Wert der ausgezeichneten deutschsprachigen fachkanonistischen Handbücher, Kompendien und Ratgeber zum kanonischen Eherecht mit seinen seelsorglichen Implikationen geschmälert werden. Es bleibt festzuhalten: Dr. John T. CATOIR gebührt für diese in redlicher Weise verfaßte Publikation aufrichtiger Dank.

Karl-Heinz SELGE, Berlin

* * *

17. COGAN, Patrick J. (Hrsg.), *CLSA Advisory opinions 1984-1993*. Washington DC: Canon Law Society of America, The Catholic University of America 1995. XIX u. 504 S., ISBN 0-943616-67-0.

Im Vorwort weist Patrick COGAN als Herausgeber darauf hin, wie es zur Publikation dieses Sammelbandes gekommen ist. Die Canon Law Society of America entschied 1982 bei ihrem Jahrestreffen, eine Gruppe von Kanonisten zu bilden, die verschiedene kanonistische Meinungen zur Bedeutung einzelner Kanones des promulgierten Kodex von 1983 erstellen sollte. Mit dem zu besprechenden Band liegt das Ergebnis von knapp zehnjähriger Beschäftigung mit aus der Praxis aufgeworfener Fragen zur Bedeutung einzelner kirchenrechtlicher Normen im Rechtsalltag der Kirche vor. Im Autorenregister finden sich neben international bekannten Kanonisten wie John M. HUELS oder La-

dislas ÖRSY eine Vielzahl von Kanonistinnen und Kanonisten, die in den bischöflichen Verwaltungen und kirchlichen Gerichten der Bistümer in den Vereinigten Staaten tätig sind. Somit gibt dieser Sammelband Einblick in den Steinbruch alltäglicher Kanonistenarbeit, die ansonsten zumeist unerkannt in den Schubladen bischöflicher Behörden vor sich hin schlummert.

Die Antworten beziehen sich auf Normen aller Bücher des Kodex, angefangen von Fragen zur Promulgation kirchenrechtlicher Normen bis hin zu diffizilen prozeßrechtlichen Fragen. Mit jeder Antwort ist auch die entsprechend gestellte Frage abgedruckt, so daß der Leser den sachlichen Kontext der Anfrage genau erfährt.

Im folgenden kann es nur um die Wiedergabe ausgewählter Beispiele aus diesem imposanten Werk gehen, die ich nach persönlicher Interessenlage beispielhaft ausgewählt habe. James H. PROVOST antwortet auf die Frage, ob ein Diözesanbischof dem Kanzler seiner Kurie, der Laie ist, die generelle Delegation geben kann, von Eehindernissen zu dispensieren. Zunächst weist PROVOST darauf hin, daß die Dispensgewährung von Eehindernissen die Ausübung von Leitungsgewalt darstellt. Da mit dem Amt des Kanzlers von Rechts wegen keine Dispensgewalt von kirchlichem Recht gegeben sei, müsse er sie delegiert bekommen. Mit dem Hinweis, daß es sich beim Amt des Kanzlers nicht um ein *officium* i. S. des c. 274 § 1 CIC handle und die Dispensgewalt einem Kanzler immer delegiert werden müsse, sieht es PROVOST für erwiesen an, daß auch einem Laien, der Kanzler ist, die Delegation zur Gewährung von Dispensen von Eehindernissen vom Diözesanbischof erteilt werden kann. Angesichts des kontrovers im deutschen Sprachraum geführten Diskussion, ob Laien zu passiver Delegation befähigt sind - vgl. ablehnend z.B. W. AYMANS, befüwortend z.B. B. LAUKEMPER-ISERMANN -, ist festzuhalten, daß in den Vereinigten Staaten bereits Laien als Kanzler der bischöflichen Kurien Dispensen erteilen.

Jack D. ANDERSON und Randolph R. CALVO beschäftigen sich mit der Frage, wie kirchenrechtlich die verpflichtende HIV-Untersuchung für Priesteramtskandidaten in einigen Diözesen der USA zu bewerten ist und welche kirchenrechtlichen Folgen ein positiver Aidstest hat. In ihren Stellungnahmen nehmen sie eine ausbalancierte Position zwischen dem in c. 220 CIC normierten Grundrecht auf Schutz des guten Rufes und Schutz der Intimsphäre einerseits und der Pflicht des Diözesanbischofs, die physische und psychische Gesundheit eines Weihebewerbers zu überprüfen, andererseits vor. Allein die Tatsache, daß diese Fragestellung offen diskutiert wird, zeigt, daß von den Kanonisten in den USA auch Antworten auf neue Problemstellungen erwartet werden.

Eine Reihe von Antworten kreist um offene Fragen, die der in seinem Normwortlaut komplexe c. 517 § 2 CIC aufwirft (vgl. hierzu T. SCHÜLLER, *Hirten-sorge in Pfarreien ohne Pfarrer*. Der c. 517 § 2 CIC/1983 - eine kirchenrechtliche Norm für neue Formen der Gemeindeleitung?: Kirchliches Recht als

Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert MÜLLER, Würzburg 1997, 169-195). Die Anfrage, ob eine Ordensschwester, die mit der Ausübung von Hirten-sorge gemäß c. 517 § 2 CIC betraut ist, „co-pastor“ genannt werden darf, indiziert das auch in deutschen Diözesen, die von c. 517 § 2 CIC Gebrauch machen, bekannte Problem der „No-name-Pastoral“ (M. BÖHNKE). Die Ausführungen von Bertram F. GRIFFIN zur Frage der Übertragung von Jurisdiktions-gewalt zeigen, daß mit dem Amt des Pfarrers nur ein Minimum an Jurisdiktions-gewalt verbunden ist. Diese zutreffende Feststellung nimmt der ge-stellten Frage doch einiges an Brisanz. Richtig ist sein Hinweis, daß die Rechte und Pflichten des die Seelsorge moderierenden Priesters, der nicht Pfarrer ist (!), entweder durch diözesanes Gesetz oder Einzeldekret durch den Diöze-sanbischof geregelt werden muß. Der Bischof von Limburg hat dies durch das mit Wirkung vom 1. Juni 1995 in Kraft gesetzte „Statut für die Pfarrseelsorge nach can. 517 § 2 CIC“ für das Bistum Limburg umgesetzt. Die mit diesem Statut gemachten Erfahrungen bestätigen die Einschätzung GRIFFINS.

Von besonderer pastoraler Brisanz ist die Frage, ob getaufte nichtkatholische Christen, die um die Aufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche bitten, aufgenommen werden können, wenn sie geschieden und wieder-verheiratet sind und ihr Ehenichtigkeitsverfahren vor einem kirchlichen Gericht noch anhängig ist. Diese Fragestellung ließe sich erweitern auf die zunehmen-de Zahl von erwachsenen Taufbewerbern, die in einer irregulären ehelichen Situation leben. James H. PROVOST hält es für möglich, daß der „Rite of Welcoming the Candidates“ durchaus angewandt werden dürfe. Sollte eine ne-gative Entscheidung im Ehenichtigkeitsverfahren gefällt werden, so schließt PROVOST die Aufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche zwar nicht aus, fordert jedoch, daß diesen Konvertiten vor der Aufnahme die entsprechende pastorale Praxis für Katholiken, die in einer vergleichbaren Si-tuation stehen, hinsichtlich des Sakramentenempfangs bekannt gemacht wird.

Der Herausgeber selbst, Patrick J. COGAN, setzt sich mit einem möglichen Fall des formalen Abfalls von der Kirche (c. 1117 CIC) auseinander. Eine Katholikin hat sich, um einen Baptisten nach baptistischem Trauritus heiraten zu kö-nnen, baptistisch wiedertaufen lassen. Für diese Eheschließungsform wurde kei-ne Formdispens beantragt. Die Ehe scheitert nach drei Monaten und es stellt sich die Frage, ob diese Katholikin mit der Wiedertaufe einen Akt des formalen Abfalls von der Kirche i. S. des c. 1117 CIC gesetzt hat, der die Gültigkeit der Ehe zur Folge hätte. COGAN definiert den formalen Akt des Abfalls als Er-klärung eines Katholiken mit der Absicht, sich selbst von der vollen Gemein-schaft mit der Römisch-katholischen Kirche auszuschließen. Dies könne in ei-nem expliziten Akt („Ich trenne mich hiermit selbst von der katholischen Kir-che“) oder stillschweigend (durch offizielle Einschreibung zu einer anderen Religionsgemeinschaft) geschehen. Auf jeden Fall müsse jeder Fall sorgfältig, vor allem mit Blick auf die Motivation, untersucht werden. Im vorliegenden Fall habe sich die junge Katholikin auf die Wiedertaufe eingelassen, weil sie

befürchtete, ihren Bräutigam zu verlieren. Ihre ursprüngliche Absicht, die Ehe nach katholischem Ritus zu schließen, sei am erbitterten Widerstand ihres baptistischen Bräutigams gescheitert. Des weiteren habe sie nach der Trennung drei Monate nach der Eheschließung sofort wieder als Katholikin praktiziert. In der Zusammenschau aller Tatbestandsmerkmale habe sie bloß einen formalen Abfall simuliert, um ihren Bräutigam nicht zu verlieren. Daher sei sie weiter formpflichtig gewesen und mithin die eingegangene Ehe ungültig wegen Nichteinhaltung der kanonischen Eheschließungsform. Angesichts der kontrovers geführten Diskussion, ob der in der Bundesrepublik Deutschland bekannte Kirchenaustritt mit bürgerlicher Wirkung einen formalen Abfall von der Kirche i. S. des c. 1117 CIC darstellt, stellt sich die Frage, an wen sich die ausdrückliche Trennungserklärung, die COGAN erwähnt, richten muß. Die Darlegungen COGANS zum sogenannten „simulierten formalen Abfall von der Kirche“ sind für mich in dieser Form bisher unbekannt. Einzelne deutsche Offizialate haben einen Kirchenaustritt, der unter starkem äußerem Zwang erfolgt ist, nicht als formalen Abfall von der Kirche i. S. des c. 1117 CIC gewertet.

James H. PROVOST sieht sich mit der Anfrage konfrontiert, ob ein Katholik nicht mehr automatisch exkommuniziert sei, wenn er einer Freimaurerloge beitrete. Zunächst weist PROVOST darauf hin, daß c. 2335 CIC/1917, der die Tatstrafe der Exkommunikation für die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge vorsah, nicht in den CIC/1983 im c. 1374 aufgenommen worden ist. Andererseits habe die Glaubenskongregation in ihrer „Declaratio de associationibus massonicis“ vom 26.11.1983 ausdrücklich festgestellt, daß sich Christgläubige, die freimaurerischen Vereinigungen beitreten, in schwerer Sünde befinden und nicht zur Heiligen Kommunion gehen können. Zutreffend ist der Hinweis von PROVOST, daß durch diese Erklärung keine neue kanonische Strafnorm etabliert wurde. Kirchenrechtlich sei festzuhalten, daß der CIC/1983 keine automatische Exkommunikation für Katholiken kenne, die einer Freimaurerloge beitreten. In jedem Einzelfall sei das Gespräch mit dem zuständigen Bischof notwendig. Vergleichbar mit K. LÜDICKE und R. SEBOTT unterscheidet PROVOST somit zwischen der aufgehobenen Strafbarkeit der Freimaurerei als solcher und möglichen Glaubensstraftaten (c. 1364 CIC).

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß die dokumentierten Auskünfte der Kanonisten Antworten auf oft bedrängende und komplexe Fallsituationen des Rechtsalltages geben. Zumeist geschieht dies in sowohl wissenschaftlich korrekter als auch sprachlich verständlicher Weise, denn die Fragesteller dürften in der Regel keine Fachleute sein.

Thomas SCHÜLLER, Limburg

18. DENZINGER, Heinrich, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / HÜNERMANN, Peter, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Griechisch/Lateinisch - Deutsch. CD-Rom mit Benutzerhandbuch. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1997, ISBN 3-451-31503-3.*

Allgemein ist zunächst festzuhalten, daß die CD-Rom durch die ausführliche *Online-Hilfe* auch einem ungeübten Benutzer einen leichten Umgang mit den Daten ermöglicht. Daß diese Hilfe von jeder Seite des DENZINGER-HÜNERMANN (DZH) aus geöffnet werden kann, erweist sich als sehr benutzerfreundlich. Ebenso lassen sich auch die Darstellungsmöglichkeiten am Bildschirm qualifizieren. Im Unterschied zur Buchausgabe des DZH bieten die veränderbare Größe und Lage der Fenster sowie die unterschiedlichen Textgrößen eine wesentliche Erleichterung im Umgang mit den Texten, wobei aber der Sinn einer 800%igen Vergrößerung nicht unbedingt ersichtlich ist.

Im Inhaltsverzeichnis werden die texterschließenden Teile des „DENZINGER“ in sehr übersichtlicher Art und Weise gegliedert. Zur besseren Übersicht verhilft auch ein *Funktionales Fenster*, in dem *Übersichtsseiten* oder *Lesezeichen* angezeigt werden können. Mit einem Blick läßt sich hiermit entweder die Seitenaufteilung bzw. die Struktur des Textes erkennen und gegebenenfalls anhand der Übersicht problemlos von einem Abschnitt in den anderen wechseln.

Sehr nützlich ist auch die *Stapelfunktion*, mit deren Hilfe man in mehreren Dokumenten gleichzeitig arbeiten kann, wenn beispielsweise eine Verknüpfung zu anderen Texten, auf die hingewiesen wird, erwünscht ist.

Eine Datei unter einem Texteditor des Betriebssystems zu öffnen, worin man ganze Dateien oder Teile kopieren kann und gegebenenfalls eigene Texte oder Bemerkungen ablegen und dann ausdrucken kann, erspart dem Benutzer den Weg zum Kopierer und ermöglicht ihm eine bessere Be-/Verarbeitung der Dokumente.

Die wohl wertvollste Funktion der CD-Rom stellt die *Suchfunktion* dar, mit der innerhalb kürzester Zeit auf alle Teile des DZH zugegriffen werden kann. Hierbei ist es möglich, zwischen der Suche innerhalb des aktiven Dokuments und der erweiterten Suche nach Begriffen oder Wortkombinationen in allen Dokumenten oder - mit Hilfe von *Dokumentefeldern* - eine bestimmten Gruppe von Dokumenten auszuwählen. Insgesamt läßt sich durch bestimmte Optionen sehr differenziert (entweder spezifisch oder aber ausgeweitet) die Suche nach Begrifflichkeiten aufnehmen. Die Ergebnisse werden mit den Dokumentennamen in einer Liste angezeigt, von wo aus man durch einfaches Anklicken zum betreffenden Dokument wechseln kann, in welchem dann die gesuchten Begriffe farbig hervorgehoben erscheinen. Daß bei der Suche nach Begriffen in griechischer Sprache eine Umbelegung der Tastatur nicht nötig ist, sondern

die griechische Tastaturbelegung der deutschen weitgehend nachempfunden wurde, ist ebenfalls sehr erfreulich.

Insgesamt gesehen läßt die CD-Rom einen überaus hilfreichen Umgang mit den Texten des „DENZINGER“ zu und eröffnet ein neues, praktischeres Arbeiten mit dem Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.

Vielleicht kann ein derartiges modernes Instrument dazu beitragen, den Dialog zwischen Dogmatik und Kirchenrecht zu stimulieren und damit der Frage nach der theologischen Basis des geltenden Rechts der Kirche neue Aspekte verleihen.

Klaus LÜDICKE / Frank SANDERS, Münster

* * *

19. DÖRNER, Klaus / PLOG, Ursula, *Irren ist menschlich*. Lehrbuch der Psychiatrie, Psychotherapie. Bonn: Psychiatrie Verlag ³1996. 606 S., ISBN 3-88414-183-X.

Irren ist menschlich - dies ist der programmatisch klingende Titel eines Klassikers. Die erste Auflage, 1978 erschienen, avancierte schnell zum Standardwerk der sich entwickelnden Sozialpsychiatrie in Deutschland. Nachdem bereits 1984 das Buch vollständig überarbeitet wurde, erschien 1996 die dritte, aktuelle Ausgabe.

Dieses Buch, mit dem Medizingeschichte geschrieben wurde und das dennoch nicht breite Anerkennung gefunden hat, spiegelt die jahrzehntelange berufliche Praxis der Autoren wider: Prof. Dr. med. Dr. phil. Klaus DÖRNER als leitender Arzt der Westfälischen Klinik für Psychiatrie Gütersloh und Lehrstuhlinhaber für Psychiatrie, zuletzt an der Universität Witten-Herdecke, und Dr. phil. Dipl. Psych. Ursula PLOG als Leiterin von Tageskliniken in Berlin und als engagierte Mitarbeiterin im Aus-, Fort- und Weiterbildungsausschuß der Deutschen Gesellschaft für Soziale Psychiatrie.

Es ist kein Lehrbuch im klassischen Sinne, denn nicht die Krankheitsbilder stehen im Vordergrund, sondern kranke Menschen mit ihren Schwierigkeiten. Dies spiegelt sich bereits in der Wahl der Überschriften wider. Das Kapitel über Depression beispielsweise wird überschrieben mit *Der sich und Andere niederschlagende Mensch*, das Schizophrenie-Kapitel mit *Der sich und Andere fügende Mensch* und das Manie-Kapitel mit *Der sich und Andere aufbrechende Mensch*. Außer den Kapiteln, die sich mit den wichtigsten psychiatrischen Krankheitsbildern beschäftigen, werden den einzelnen Berufsgruppen im therapeutischen Team, dem alten Menschen, der Geschichte der Psychiatrie,

Recht und Gesetz im Bereich Psychiatrie und den einzelnen psychotherapeutischen Techniken Kapitel gewidmet.

Das Buch enthält eine Fülle von Übungen, Beispielen und Merksätzen. Es ist in einer verständlichen Sprache verfaßt, so daß auch Laien damit arbeiten können. Dennoch genügt es fachlich und gestalterisch nicht allen Ansprüchen. Obwohl beispielsweise das Buch im Vergleich zu den vorherigen Ausgaben durch ein größeres Schriftbild lesbarer geworden ist, vermißt der Leser doch Abbildungen und Tabellen, mit denen üblicherweise Lehrbuchstoff übersichtlich dargestellt wird. Inhaltlich ist zu bemängeln, daß manche Details nicht ausreichend genug oder dem aktuellen Stand entsprechend dargestellt wurden, beispielsweise radiologische Untersuchungsmethoden, psychometrische Diagnostik, Epidemiologie psychischer Erkrankungen im Alter, Teile der Psychopharmakotherapie und Substitutionstherapie bei Drogenabhängigkeit.

Irren ist menschlich vermag also die notwendige Grundhaltung verständlich und für die Bedeutung der Kontexte psychischer Störungen und psychiatrischen Handelns sensibel zu machen und ist in dieser Art einmalig auf dem Markt der psychiatrischen Werke. Für das Studium des Grundlagenwissens ist jedoch eher ein konventionelles Lehrbuch vorzuziehen.

Auch für die konkrete Beurteilung der Ehevertrags- und Eheführungsunfähigkeit ist dieses Lehrbuch nach Meinung des Rezensenten nur von begrenztem Nutzen. Denn die „Geisteskrankheit“ wird von den Autoren nicht als klar definierte Psychopathologie dargestellt, sondern eher als eine mehr oder weniger von der Norm abweichende Besonderheit.

Es wird im Einzelfall schwierig sein, anhand der Kriterien dieses Buches beispielsweise zu klären, ob psychische Symptome, die vor der Eheschließung auftraten und auf eine Schizophrenie hindeuten könnten, bereits als pathologische Störung der Geistestätigkeit oder noch als Grenze der Normalität zu deuten sind.

Die das ganze Buch durchziehende These der Autoren, daß auch der psychisch kranke Mensch gesunde Anteile enthält, die es diagnostisch und therapeutisch zu berücksichtigen gilt, wirbt zwar für eine notwendige ganzheitliche Betrachtung des Kranken und verhindert, diesen auf seine Psychopathologie zu reduzieren, vermag aber beispielsweise die Entscheidung über mangelnde Urteilsfähigkeit nicht zu vereinfachen. Die darüber hinaus in diesem Buch dargestellten Beziehungen zwischen Umwelt und Individuum geben zwar wichtige Hinweise auf die Mitwirkung bei der Entstehung und Entwicklung psychischer Störungen, erleichtern aber ebenfalls nicht die Beurteilung der „*naturae psychicae*“.

Anzumerken ist noch, daß DÖRNER/PLOGS Buch auch eine Herausforderung für die Seelsorge darstellt. Die in diesem Bereich Tätigen können nach Ansicht

der Autoren durchaus zu einem therapeutischen Team gehören, was natürlich entsprechendes Fachwissen voraussetzt.

Martin HÖRNING, Paderborn

* * *

20. DUBY, Georges, *Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter.* Aus dem Französischen von Gabriele RICKE und Ronald VOULLIÉ. Frankfurt/M.: Fischer 1995. 92 S., ISBN 3-596-11004-1.

Vorliegendes Buch umfaßt vier als Vorlesungen konzipierte Beiträge, in denen aufgezeigt werden soll, daß die Frau im Mittelalter die Gefangene zweier Ehestrategien war: zum einen wurde sie als von Natur aus schwaches Wesen aus der Öffentlichkeit heraus in den Käfig der Ehe gebannt und zum zweiten wurde ihr dort die Aufgabe übertragen, durch Produktion männlichen Nachwuchses das Familienerbe zusammenzuhalten.

Der erste Beitrag „Die Ehe in der Gesellschaft des hohen Mittelalters“ (S. 7-31) behandelt das Spannungsfeld von weltlichen und kirchlichen Ehevorstellungen und -regelungen. Verf. spricht in diesem Zusammenhang von einem weltlichen Modell, das „die Aufgabe hat, im Lauf der Generationen den Fortbestand einer Produktionsweise zu sichern“ (S. 12) und von einem kirchlichen Modell, „welches das zeitlose Ziel hat, die sinnlichen Triebe zu zügeln und das Böse dadurch abzuwehren, daß die Ausschweifungen der Sexualität durch strikte Begrenzungen eingedämmt werden“ (S. 13). Bei der näheren Darstellung dieser beiden Modelle fallen eine tendenziell kirchenfeindliche Sprache, die Verwendung unnötig vieler lateinischer Begriffe sowie der Gebrauch unverständlicher Anspielungen und Phrasen auf. So heißt es etwa auf S. 19, wo die Kooperation zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht im 9. Jahrhundert geschildert wird, um eine gemeinsame gesellschaftliche Moral zu entwickeln: „Dies war die spezifische Aufgabe der *oratores*, also der Bischöfe, die bei der begrifflichen Aufarbeitung des patristischen Materials die *sapientia* anwandten, die sie durch die Weihe erlangt hatten. Um ihre Herde besser führen zu können, begannen sie, das *nuptiale mysterium* zu durchdenken und mit ausdrücklich seelsorgerischen und praktischen Zielen eine Theorie der Ehe zu entwerfen ... Und wurde die Ehe von nun an nicht tatsächlich als ein Bund betrachtet, der sowohl auf der *auctoritas* der Prälaten wie auf der *potestas* der Fürsten beruhte?“ Oder auf S. 25 kann man lesen: „So brachte die Kirche schließlich die Entwicklung einer Ideologie der christlichen Ehe zu ihrem Abschluß. Diese Ideologie beruhte zum Teil, im Gegensatz zur Auffassung der Katharer, auf der Rechtfertigung des körperlichen Aktes, der von der Sünde freigesprochen wurde, und man sollte diese teils klandestine, teils verurteilte Strömung, die von ABAELARD und Bernhard SYLVESTRE ausging, aufmerksam

verfolgen. Das Hauptinteresse der Kirche galt allerdings dem bemerkenswerten Versuch, die eheliche Gemeinschaft zu spiritualisieren“. Hier wird weder vorher noch nachher die Position der Katharer, des ABAELARD und des SYLVESTRE erläutert noch die Ambivalenz der kirchlichen Auffassung thematisiert, einerseits den körperlichen Akt zu rechtfertigen und andererseits die eheliche Gemeinschaft zu spiritualisieren. Ebenso wird auf S. 29 die durchaus interessante, aber in keiner Weise argumentativ entwickelte oder bewiesene Behauptung aufgestellt, daß der frauenfeindliche Akzent, der in den ehelichen Bereich hineinverlagert wurde, hervorgerufen war durch die Angst vor der Ehefrau, die man als Verkörperung einer dreifachen Bedrohung empfand und erkannte: „die Bedrohung durch Raub, Unzucht oder Hexerei“. In der Tat stellen die dargebotenen Ausführungen, wie der Autor selbst angekündigt hat, „in sehr subjektiver Art und Weise, ein paar unvollständige, unzusammenhängende Bemerkungen“ (S. 12) dar.

Der zweite Beitrag geht der Frage nach: „Was weiß man über die Liebe im Frankreich des 12. Jahrhunderts?“ (S. 33-51) Bei der Beantwortung dieser Frage soll es nicht darum gehen, „die Entwicklung der Liebe auf der Ebene einer einfachen Geschichte der Gefühle, der Leidenschaften und der ‚Mentalitäten‘ anzusiedeln, die unabhängig und isoliert von der Geschichte der anderen Bestandteile der gesellschaftlichen Entwicklung dastünde und die somit wirklichkeitsfremd wäre“, sondern darum, „diese Evolution der Liebe in die Materialität der gesellschaftlichen Beziehungen und des alltäglichen Lebens einzuordnen“ (S. 35). Gesellschaftlich wurde damals sowohl von der weltlichen wie auch der geistlichen Macht die Auffassung vertreten wie auch verkündet, „daß die Frau ein schwaches Wesen ist, das notwendigerweise unterworfen werden muß, weil es aufgrund seiner Natur pervers ist, daß sie dazu bestimmt ist, dem Mann in der Ehe zu dienen, und daß der Mann die legitime Macht hat, sich ihrer zu bedienen. Zum zweiten kommt die dem entsprechende Idee auf, daß die Ehe die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung bildet und daß diese Ordnung auf einer Beziehung der Ungleichheit beruht, also auf dem Austausch von Zuwendung und Ehrerbietung“ (S. 37). Ferner gab es nicht so etwas wie eine Liebesheirat, sondern nur von Vätern oder Männern in einer väterlichen Position arrangierte Ehen, bei denen in der Regel die Mädchen im Alter von zwölf Jahren einem schon ergrauten Manne oder einem ebenfalls pubertären Jüngling zugeführt wurden (S. 38f). Zwar gibt es keine direkten schriftlichen Zeugnisse darüber, wie sich diese gesellschaftlichen Verhältnisse auf das alltägliche Ehe- und Liebesleben auswirkten, doch können aus bestimmten Hinweisen einige Schlußfolgerungen gezogen werden. So sprechen etwa die Hintergründe für die von Papst ALEXANDER erteilte Dispens für sich, mit der er „einem Knaben erlaubte, eine neue Gattin zu nehmen, nachdem dieser das junge Mädchen, das den Brutalitäten seiner Unerfahrenheit preisgegeben war, unrettbar verstümmelt hatte; noch häufiger kommt es während der Hochzeitsnacht in den Gefühlen des Ehemannes (und man beachte, daß ihre Gefühlsre-

aktion die einzige ist, die jemals berücksichtigt wurde) zu jenem brutalen Umschlagen des Begehrens (*amor*) in Haß (*odium*); und angesichts des Wenigen, was von diesen Dingen bekannt geworden ist, gibt es viele Anspielungen auf die Impotenz des jungen Ehemannes, auf Fiaskos, von denen das folgenreichste das des Königs PHILIPP II. von Frankreich mit INGEBORG VON DÄNEMARK war“ (S. 39). Auch wenn solche Verletzungen wohl eher die Ausnahme waren, so dürfte dennoch das Schlafzimmer der Ehegatten eher „das Feld eines Kampfes, eines Duells (gewesen sein), dessen Rauheit wenig geeignet war für die Anknüpfung einer engen Gefühlsbeziehung zwischen den Ehegatten, die auf Selbstvergessenheit, der Sorge um den anderen, also auf jener Öffnung des Herzens beruhte, die die *caritas* verlangte“ (S. 40). Um in einer solchen Ehebeziehung (über)leben zu können, haben sich die Ehegatten in ihrer Person zweigeteilt, allerdings in unterschiedlicher Art und Weise. Die Ehefrau hat ihren Körper dem irdischen Ehemann, ihre Seele dem himmlischen Ehemann übergeben und beiden gleichermaßen zu dienen versucht, um der Vorstellung Rechnung zu tragen, daß Gott, der Eigentümer von Körper und Seele, den irdischen Ehemann mit dem Gebrauchsrecht über den Körper der Ehefrau belehnt hat, während Gott selbst absoluter Herr über die Seele bleibt. Erfüllt sie beiden gegenüber jeweils ihre Pflicht, kommt es auch nicht zur Eifersucht unter den beiden Gatten (S. 41 u. 43). Die Zweiteilung des Ehemannes hat dagegen ganz anders ausgesehen; „was es beim Mann an Begierde, emotionalem Drang und Liebe geben konnte, äußerte sich nicht, wie es die weibliche Liebe tun mußte, in der Sublimation, im Spirituellen. Auch er löste sich aus der ehelichen Umklammerung, aber ohne das Jahrhundert, die Erde und das Fleischliche zu verlassen. Er wandte sich dem Spiel zu, den Freiräumen der Ungebundenheit und der spielerischen Freiheit“ (S. 46). Zu dieser spielerischen Freiheit gehörte auf jeden Fall die sog. „höfische Liebe“ (S. 47), die im folgenden (S. 47-51) kurz angerissen, an späterer Stelle (S. 81-89) ausführlicher in einem eigenen Beitrag behandelt wird.

Über „Die ehrwürdige Frau und die unglücklich Verheiratete“ handeln die Ausführungen der S. 53-80. Im Mittelpunkt steht die kirchliche Ehelehre der Jahrzehnte vor und nach dem Jahr 1100. Nach der Auffassung des Verf. schärfte die Bischöfe damals den Menschen ein, „Paare nur nach den Prinzipien und Regeln zu bilden, die durch die Entwicklung des Rituals und der religiösen Reflexion zunehmend geheiligt wurden. Sie bekräftigten die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes; sie erzwangen die Exogamie im Namen eines übertriebenen Inzestbegriffes; sie betonten immer wieder, daß die Fortpflanzung die einzige Rechtfertigung für die Paarung sei, und sie träumten davon, aus ihr jegliche Lust herauszutreiben“ (S. 53). Mit dem Hinweis, daß „zu den wirksamsten Instrumenten“ der kirchlichen „Propaganda ... die Biographien einiger Helden (gehörten), deren Verhalten die Gläubigen zur Nacheiferung bewegen sollten, und die deswegen zu den Heiligen gezählt wurden“ (S. 55), werden im folgenden die Lebensbeschreibungen von zwei heiligen Frauen in

breit angelegter Weise vorgestellt. Sie dienen als Beleg für die kirchliche Verkündigung, daß die ehrwürdige Ehefrau wie auch die unglücklich verheiratete Ehefrau heilige Frauen sind, die Verehrung verdienen. Unbegreiflich ist, daß der Autor gerade in diesem Zusammenhang so viele plakative und zugleich kirchenfeindliche Formulierungen verwendet hat wie z.B. „sexuelle Abstinenz als der Lohn für den hohen Rang ..., der die Priester an die Spitze der Hierarchie der irdischen Stände setzen sollte“ (S. 53), „eine der glänzendsten Waffen eines ideologischen Kampfes“ (S. 55) oder „kirchliche Ideologie“ (S. 78).

Den Abschluß bilden einige Gedanken „Über die höfische Liebe“ (S. 81-90). Als „höfisch“ wird diese Liebe deshalb bezeichnet, weil „alle Texte, die uns mit ihren Regeln bekannt machen ... im 12. Jahrhundert an den Höfen verfaßt (wurden), unter den Augen des Fürsten und um seinen Erwartungen zu entsprechen“ (S. 87). Die höfische Liebe, auch „hohe Liebe“ (S. 81, 83) genannt, weil die „hohe“ Liebe so hoch über allem stand, daß sie nur eine Liebe von wohlhabenden Männern, nicht aber von Klerikern oder „Plebejern“ sein konnte (S. 88), ist ein Erziehungsspiel für den jungen adelig geborenen Mann, der noch nicht verheiratet ist und versucht, eine Dame, d.h. eine verheiratete und daher unerreichbare Frau des Hausherrn, zu erobern (S. 82f). Diese Dame „lehrt umso mehr, wie sie das Begehren verstärkt. Es schickt sich also, daß sie sich verweigert, und vor allem deswegen, weil diese Liebe unter einem strengen Verbot steht“ (S. 49). Zugleich hatte aber die Dame auch die Aufgabe, „den Eifer der jungen Männer anzuregen, um die Eigenschaften jedes einzelnen mit Verstand und Klugheit einzuschätzen. Sie präsiidierte bei den ständigen Wettkämpfen. Sie zeichnete den Besten aus. Der Beste war jener, der am besten gedient hatte. Die höfische Liebe lehrte zu dienen, und Dienen war die Pflicht eines guten Vasallen. Tatsächlich waren es Lehenspflichten, die auf die Ebene spielerischer Unterhaltung verlagert wurden. Dadurch bekamen sie jedoch in gewisser Weise eine besondere Schärfe, denn der Dienst wurde einer Frau geleistet, also einem von Natur aus minderwertigen Wesen. Um mehr Selbstbeherrschung zu gewinnen, sah der Lernende sich durch eine strenge, aber um so wirksamere Pädagogik gezwungen, sich zu erniedrigen. Die Übung, die man ihm abverlangte, hieß Unterwerfung. Und auch Treue und Selbstlosigkeit“ (S. 89). Die Frage, „ob die höfische Liebe in dieser militärischen Gesellschaft nicht in Wirklichkeit eine Liebe zwischen Männern war“ (S. 90), beantwortet der Verf. folgendermaßen: „Ich bin davon überzeugt, daß die jungen Männer die Liebe des Fürsten gewinnen wollten, wenn sie seiner Frau dienten, sich anpaßten, sich unterwarfen und sich demütigten. Die Regeln der hohen Liebe stützten nicht nur die eheliche Moral, sondern bekräftigten auch die Regeln der Lehensmoral. Auf diese Weise trugen sie in Frankreich in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts zum Wiederaufblühen des Staates bei“ (S. 90).

Das Buch enthält viele interessante und bedenkenswerte Aspekte; seine Qualität wird allerdings dadurch gemindert, daß Kernthesen oft nicht entwickelt

oder belegt werden und diffizile Sachverhalte zu pauschal und subjektiv verzerrt dargestellt werden.

Sabine DEMEL, Regensburg

* * *

21. *Errore e dolo nel consenso matrimoniale canonico.* (Studi Giuridici, Bd. 34) Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana 1995. 158 S., ISBN 88-209-2089-1.

C. 1057 § 2 CIC/1983 hat den Ehekonsens im Vergleich zu c. 1082 CIC/1917 wesentlich neu gefaßt. Der Konsens besteht nicht so sehr in der Einigung der Partner über *etwas* (ein Drittes), sondern in dem gegenseitigen Sich-Schenken und Annehmen der Partner selbst, um eine Ehe zu gründen. Diese personalistische Wende führt dazu, daß die Partner als solche zum wesentlichen Konsensinhalt werden. Das aber kann nicht ohne erheblichen Einfluß auf die Tatbestände des *error* (insbesondere als Tatsachenirrtum gemäß c. 1097) und des *dolus* gemäß c. 1098 sein. Der Sammelband enthält die Beiträge zum „XXV Congresso Nazionale di Diritto Canonico“ der „Associazione Canonistica Italiana“ und der „Fondazione *Monitor Ecclesiasticus*“ in Belgirate (Stresa) vom 6. bis 9. September 1993. In der „Presentazione“ (S. 1-4) lenken der Präsident der Associazione Canonistica Italiana, Msgr. Giuseppe RICCIARDI, und der Direktor der Stiftung „*Monitor Ecclesiasticus*“, Msgr. Emilio COLAGIOVANNI, den Blick auf den Beziehungswert der menschlichen Person als Grundlage der cc. 1097 § 2 und 1098 CIC/1983 betreffend den Eigenschaftsirrtum und die arglistige Täuschung beim Ehekonsens: Der Personbegriff im Eherecht erschöpfe sich nicht in einer geschlossenen und statischen Sicht als Individuum, sondern meine die Person, die ihrer Natur nach „*ad aliud*“ bzw. „*ad alium*“ gerichtet ist, deren dynamischer Kern im Zuge des Sich-Schenkens und Annehmens besteht und wo das Ich und das Du einen dauerhaften Dialog bilden, mit anderen Worten: entsprechend der fundamentalen Dimension der menschlichen Existenz, die immer Koexistenz ist (S. 3). Täuschung sowie die „*directe et principaliter*“ erstrebte Eigenschaft des anderen Partners seien anthropologische und theologische Dimensionen, die das relationale Wesen der menschlichen Person direkt tangieren und daher für die Beurteilung der Gültigkeit der Ehe relevant sein müssen (S. 4).

Salvatore BERLINGÒ geht der Frage der „Autonomia delle diverse fattispecie normative dell'errore e del dolo“ nach und begründet im einzelnen die Selbständigkeit der gesetzlichen Tatbestände des *error* und des *dolus* gemäß cc. 1097-1099 (S. 5-38): Voraussetzung für die Selbständigkeit ist für B. die Unterscheidung zwischen *defectus* (Fehlen) und *vitia* (Mängel) des Konsenses. Im Zusammenhang damit verwirft B. - meines Erachtens zurecht - jene Tenden-

zen, welche allen psychologischen Facetten des *Konsensbildungsprozesses* juristische Relevanz zusprechen wollen (S. 15f). Die Eigenständigkeit des Tatbestandes des *error qualitatis* gemäß c. 1097 § 2 wird herausgearbeitet mit Hilfe seiner Abgrenzung und Unterscheidung gegenüber dem früheren *error redundans* (c. 1083 § 2 CIC/1917) einerseits und gegenüber dem *error in persona* (c. 1097 § 1) andererseits. Dabei differenziert B. zwischen *error de essentia* (*error in substantia*) und dem Irrtum über eine (objektiv oder subjektiv) *wesentliche* Eigenschaft. Diese Unterscheidung sei wiederum nicht zu verwechseln mit jener in wesentlichen (*error essentialis*) und unwesentlichen (*error incidens*) Irrtum. Angewendet auf die fraglichen Tatbestände bedeute dies: Der Irrtum über das Wesen der Ehe sei gänzlich verschieden vom Irrtum über sogenannte wesentliche Eigenschaften (des Partners), wie z.B. c. 1083 § 3 beweise (S. 20f). Nach einer kritischen Darlegung der wichtigsten zum Eigenschaftsirrturn vertretenen Thesen kommt B. zum Ergebnis, c. 1097 § 1 (ein *defectus consensus*) verlange die Nichtigkeit der Ehe *ex natura rei* und gelte rückwirkend sowie über die katholische Kirche hinaus. Dabei komme eine *ratio* zum Tragen, die analog ist zu jener, welche THOMAS VON AQUIN mit der *conditio servitutis* (im Falle des Irrtums: ein *error de essentia*) verband. Vor allem aber ist dabei interessant, daß B. - im Unterschied zu manchen Rota-Sentenzen, die den Begriff „*persona*“ im Sinne des c. 96 verstehen wollen - einen erweiterten, angereicherten Personbegriff (die menschliche Person als Träger fundamentaler Rechte, hier insbesondere des Rechts auf freie Wahl des Lebensstandes gemäß c. 219) unter Berufung auf die hermeneutische Relevanz des Vatikanum II für die Auslegung des geltenden (Ehe-)rechts zugrundelegt. Die diffizile Problematik des Eigenschaftsirrturns als *error causam dans* gemäß c. 1097 § 2 erörtert B. in Abgrenzung von der und in Bezug auf die immer wieder ins Treffen geführte *tertia regula Alphonsiana* (S. 21-25), auf Basis eines (prinzipiell irrelevanten) Motivirrturns (kein *defectus*, sondern ein bloßes *vitium consensus*), und zwar in beiden Alternativen des c. 1097 § 2: Die zweite, durch die Worte „*directe et principaliter*“ qualifizierte Alternative führe zwar zu keinem *defectus consensus* (der *consensus* in seinem Wesen bleibe unberührt, die Nichtigkeit sei hier also keinesfalls *ex natura rei*), aber der Gesetzgeber des positiven Kirchenrechts verlange heute von den Eheswerbem ein höheres Maß an personaler Integration der zur Eheschließung führenden Einsicht, der eigenen Motive und der mit der Heirat verfolgten Ziele. Der in c. 1098 sanktionierte, *dolos* hervorgerufene Motivirrturn habe einen *error* zum Gegenstand, der *per se* nicht zu einem *defectus consensus* führe, sondern nur unter der vom Gesetzgeber zusätzlich verlangten direkten Kausalität (*ad obtinendum consensusum*) der *deceptio*. Die Nichtigkeitssanktion gemäß c. 1098 ist eine weitere Ausnahme vom Prinzip des c. 1097 § 2, nämlich der grundsätzlichen Irrelevanz des Motivirrturns als *error causam dans*. Einer Zuordnung des *error dolose causatus* zum *ius divinum* begegnet der Autor mit großer Zurückhaltung (S. 34-37). Auch die Norm des c. 1099 ist Ausdruck des Prinzips der

Irrelevanz eines *vitium consensus* (auch wenn es sich um einen *error causam dans* handelt); der willensbestimmende Rechtsirrtum des c. 1099 sei schließlich ein im Vergleich zur Simulation gemäß c. 1101 § 2 selbständiger Nichtigkeitsgrund, ersterer bedeute nicht *eo ipso* einen positiven Ausschluß (S. 38) - eine vom Autor allerdings nicht weiter begründete These.

Dem Irrtum über eine „*directe et principaliter*“ erstrebte Eigenschaft der Person des anderen Partners (c. 1097 § 2) ist der Beitrag des Rota-Auditors Raffaello FUNGHINI gewidmet („L'errore sulla qualità della persona direttamente e principalmente intesa“, S. 39-68). Der Autor beginnt mit einer Übersicht über die Rota-Rechtsprechung zum Thema des *error redundans* bzw. des Eigenschaftsirrtums in diesem Jahrhundert und markanten literarischen Äußerungen zum Fragenbereich. Er plädiert für eine Erweiterung des philosophischen *error*-Begriffs der „*falsa rei apprehensio*“ bzw. des „*falsum de re iudicium*“ in Richtung psychologischer Gehalte, insbesondere wenn es sich um eine falsche Überzeugung handele, die jemand über den anderen Partner gewonnen habe: Eine solche Überzeugung bestimme den Ehewillen (S. 48). Daraufhin versucht F., sich dem Bedeutungsgehalt der Tatbestandselemente *error in qualitate* und *directe et principaliter intenta* anzunähern, auch unter Heranziehung der einschlägigen Rota-Judikatur (S. 48-57). Der letzte Teil der Abhandlung ist dem Thema „*Error und Condicio*“ gewidmet (S. 57-68). Zwei Fragen stehen zur Verhandlung: jene nach der Selbständigkeit der beiden Tatbestände und jene nach der (Un-)Vereinbarkeit beider Tatbestände. Auf beide Fragen findet der Autor eine bejahende Antwort.

Velasio DE PAOLIS widmet seinen Beitrag („L'errore che determina la volontà“) dem willensbestimmenden Irrtum gemäß c. 1099 (S. 69-98): eine sehr lesenswerte Studie, obgleich auch zu diesem Problemfeld in der Zwischenzeit zahlreiche Veröffentlichungen erschienen sind. Der Autor entfaltet die Frage ausgehend vom *simplex error* in c. 1084 CIC/1917 in ihren wesentlichen Etappen bzw. Argumenten der Weiterentwicklung (über den *error radicatus* der Rota-Rechtsprechung), um abschließend den willensbestimmenden *error* in seiner neuen Gestalt in der Systematik des CIC/1983 zusammenfassend zu würdigen. Die inhaltliche Neuheit gegenüber c. 1084 CIC/1917 besteht zentral darin, daß die neue Norm die Möglichkeit eines willensbestimmenden Irrtums in dem Sinne explizit anerkennt, daß ein an sich unwesentlicher Irrtum „*recidit in conditionem sine qua non*“ (c. 126), nicht aber etwa darin, daß c. 1099 an der grundsätzlichen Unbeachtlichkeit eines Motivirrtums (*error speculativus*) als eines *error causam dans* etwas geändert hätte. Es handelt sich beim Irrtum über eine der Wesenseigenschaften eben nicht um einen Irrtum über das Wesen der Ehe (vgl. c. 1096), der schon als solcher, d.h. als Wissensmangel, eheverungültigende Wirkung besitzt. Die Wesenseigenschaften sind nicht das Wesen, sondern folgen lediglich aus ihm. Deshalb ist es ausreichend, daß der Eheschließende das Wesen der Ehe kennt und will, nicht hingegen ist es erforderlich, daß er auch die mit ihm notwendig verbundenen Folgen im einzelnen

kennt. Diese darf er nur nicht willentlich ausschließen, da dies Rückwirkungen auf das Wesen der Ehe, wie sie vom Partner erstrebt wird, hätte (der Ehemann würde den Konsensgegenstand in wesentlichen Punkten verändern). Der willensbestimmende *error* ist nach DE PAOLIS ein Fall des Ausschlusses gemäß c. 1101 § 2 (im Gegensatz zur Meinung BERLINGÒS, der ihn als eigenständigen Nichtigkeitsgrund behandelt hatte). Jedoch ist der willensbestimmende *error* kein gegenüber dem Eheschließungswillen verschiedener und selbständiger Willensakt (S. 97).

Gianpaolo MONTINI stellt in seinem Beitrag „La rilevanza del dolo nel matrimonio nella sua evoluzione storica“ (S. 99-122) die Frage in den Mittelpunkt, aus welchem Grund das katholische Kirchenrecht historisch bis zum CIC/1983 dem *dolus* bei der Eheschließung so gut wie keine Relevanz zugesprochen hatte. Der Streifzug durch die Rechtsgeschichte führt den Autor zu dem Schluß, daß die Auslegung des c. 1098 die Rechtsgeschichte zu beachten habe, woraus das Ergebnis zu gewinnen sei, daß c. 1098 in der vorliegenden Gestalt jedenfalls nicht *iuris naturae* sei (S. 122).

Paolo MONETA untersucht das *dolus*-Tatbestandsmerkmal der Eigenschaft des Partners, „*quae suapte natura consortium vitae coniugalitatis graviter perturbare potest*“ gemäß c. 1098 („La qualità che per sua natura può gravemente turbare il consorzio della vita coniugale“, S. 123-143): Der Autor stellt gleich zu Beginn dar, daß der Grund für die Nichtigkeitssanktion im Falle des *dolus* nicht die Täuschungshandlung und das dadurch gestörte Vertrauensverhältnis sei, sondern nur der Konsensmangel (d.h. der irreführende Konsens des Getäuschten): Es sei ein *vitium consensus*. Gleichwohl gehe der Tatbestand des *dolus* nicht in dem des *error* auf. Im Unterschied zu c. 1097 § 1 gehe es nämlich in c. 1098 nicht um eine das Wesen der Person bzw. deren Identität ausmachende Eigenschaft, im Unterschied zu c. 1097 § 2 (der Eigenschaften in einem erheblich weiteren Sinne erfaßt) nicht um das direkte und hauptsächliche Erstreben der Eigenschaft. Das Spezifikum der nach c. 1098 relevanten Eigenschaft des Partners bestehe in ihrer objektiven Eignung zur nachhaltigen Störung der ehelichen Gemeinschaft und im arglistigen (und kausalen) Hervorrufen des Irrtums darüber. Fehlende Zeugungsfähigkeit könne, je nach Lage des Falles, unter c. 1097 § 2 oder unter c. 1098 relevant sein (S. 131). Das Tatbestandsmerkmal der objektiven Eignung der Eigenschaft zur erheblichen Störung der ehelichen Lebensgemeinschaft (*suapte natura*) bringt der Autor - im Sinne der CIC-Reformdiskussion - zurecht in Beziehung zu dem gesetzgeberischen Anliegen, den *dolus*-Tatbestand als Konsensmangel (also strikt bezogen auf das *matrimonium in fieri*) zu sichern und nicht auf die faktische Eignung der Eigenschaft zur Störung des ehelichen Lebens abzustellen, was als auf das *matrimonium in facto esse* bezogenes Element zu einer Handhabe für eine leichte Scheidbarkeit der Ehe führen würde (S. 132-134). Diese Eignung der ehestörenden Eigenschaft sei nicht, wie der Autor mit Recht hervorhebt, an den *obligationes essentielles* (bzw. der Unmöglichkeit ihrer Erfüllung) zu messen, son-

dern am personalen Wesen der Ehe, besonders am gegenseitigen Sich-Schenken und Annehmen und dessen lebenslanger Gültigkeit (S. 134-137) - wobei der Autor auf die beiden diskutierten Interpretationsmöglichkeiten eingeht: die Eignung der Eigenschaft an der konkreten Ehe und den konkreten Personen zu messen oder am abstrakten Typus der Ehe (beide Auslegungsvarianten würden vertreten). Der Autor schließt sich im Ergebnis der erstgenannten Variante an (S. 137-143). In ähnlicher Weise müsse auch im Falle des c. 1095 3° eine *incapacitas relativa* als eheberungültigend anerkannt werden. Der Autor sieht zwar die Gefahr einer dammbruchartigen Erweiterung der Nichtigkeitsgründe, führt diese aber wohl zurecht auf unsachgemäße Rechtsanwendung im Eheprozeß zurück, nicht auf das zugrundeliegende Sachproblem. Im Ergebnis müßten beide *capita nullitatis*, jenes gemäß c. 1098 und jenes gemäß c. 1095 3°, von der Ehe(un)fähigkeit im Verhältnis *persona-persona* (und nicht: *persona-istituzione*) beurteilt werden (S. 141).

Der Kurzbeitrag von Mauro BARDI („Brevi note sulla retroattività del can. 1098 CIC“, S. 144-148) bietet hinsichtlich der naturrechtlichen Begründung dieses Nichtigkeitstatbestandes und damit der Rückwirkung eine differenzierende Lösung an, die aber im Ergebnis zugunsten der Rückwirkung votiert:

- Die Täuschung über eine die Person identifizierende Eigenschaft: Die Nichtigkeit sei naturrechtlich begründet und wirke zurück;
- Die Täuschung über eine Eigenschaft des Partners sei als Nichteintritt einer *conditio impropria* zu werten und daher gleichfalls naturrechtlich begründet (*defectus consensus*);
- Die Täuschung über eine Eigenschaft, welche ihrer Natur nach das eheliche Leben schwer stören kann, erlaube zwei Lösungen: eine Auslegung ohne Rückwirkung (als bloßes *vitium consensus*) oder, was dem Autor als besser begründet und was dem System des Kirchenrechts besser zu entsprechen scheint, ebenfalls wie unter der zweiten Alternative eine Auslegung als *defectus consensus* (Nichteintritt einer *conditio impropria*).

Den Abschluß des Sammelbandes bildet ein Beitrag von Pio FEDELE: „L'error qualitatis e il dolo nel matrimonio in diritto canonico“ (S. 149-158). Dabei handelt es sich nach den Angaben des Autors um die Wiedergabe der letzten Seiten seines Beitrages „Il dolo nel matrimonio canonico. Ius vetus et ius condendum“ (vgl. Apollinaris 40 [1967] und Ephemerides Iuris Canonici 24 [1968]).

Insgesamt bietet der Band nicht nur eine fundierte Einführung in die eheliche Problematik von Irrtum und arglistiger Täuschung, sondern enthält auch zahlreiche bedenkenswerte Anregungen; die Rechtsprechung der Rota ist in breitem Umfang berücksichtigt. Der Band regt nicht zuletzt in der Richtung zum weiteren Nachdenken an, ob sich nicht vielfach die Interpretation von *error* und *dolus* allzusehr an den entsprechenden Kanones über die Willensmänn-

gel orientiert und dabei zu wenig vom Wesen des Konsenses her (c. 1057 § 2), dem die relationale Personhaftigkeit des Menschen zugrundeliegt, argumentiert. Denn sowohl die *defectus* wie auch die *vitia consensus* müssen zunächst und grundlegend am positiven Konsensinhalt Maß nehmen. So gesehen ist die Lektüre aller Beiträge des vorliegenden Bandes nach wie vor lohnend und anregend, obwohl seit seinem Erscheinen viel über die anstehenden Probleme veröffentlicht worden ist.

Helmuth PREE, Passau

* * *

22. FÜLLGRABE, Uwe, *Kriminalpsychologie - Täter und Opfer im Spiel des Lebens*. Frankfurt: Ed. Woetzel 21997. 502 S., ISBN 3-92583-118-5.

Die Zielsetzung des Buches (Rückumschlag) ist vielversprechend: es will Verhalten, Denken und Erleben von Tätern und Opfern „aus einer neuen Perspektive“ betrachten: der zwischenmenschlichen Spieltheorie. Sie zeigt auf, was „wirklich passiert“, d.h. daß sich viele Situationen (auch Delikte) zeitlich entwickeln und nicht „urplötzlich da sind“, daß die Nichtbeachtung interaktiver „Spielregeln“ allzuoft in die Opferrolle führt, daß manche Menschen trotz der guten Gesinnung ihrer Mitspieler unfair spielen, daß „psychologische Amnestie“ von Gerichten wegen z.B. „trotzloser Jugend“ kaum auf Verständnis beim Opfer stoßen kann (S. 127f). Für sie ist das Ergebnis wichtig, nicht das Warum (S. 20).

Auf der Basis dieses hermeneutischen Zuganges gelingt es dem am Bildungsinstitut der Polizei Niedersachsen in Hann. Münden tätigen Verfasser hervorragend, kriminologische Phänomene begreifbar zu machen: so etwa sadistische Serienmorde, Vandalismus, Brandstiftung, Kindesmißhandlung, Vergehen von Psychopathen, Sexualdelikte, Ladendiebstahl, Telefonterror.

Hilfreich für die Praxis sind die sehr konkreten Hinweise und Beispiele für die Erstellung von empirisch ermittelten Täterprofilen (S. 314ff) - und nicht psychodynamischen Deutungen. Bei solchen methodischen Vergehen war in einer amerikanischen Untersuchung von 193 Fällen, bei denen 45 aufgeklärt worden waren, in 77% das psychologische Profil von großem Nutzen für die Ermittlung; in 17% der Fälle hatte es sogar den Verdächtigen identifiziert.

Äußerst instruktiv, weil wissenschaftskritisch und realitätsorientiert, sind die psychologischen Ausführungen zur Tätertherapie, Opfertherapie und sozialhygienischen Etablierung von Kriminalitätsvorsorgemaßnahmen. In einem Gemeinwesen wie dem unseren, in dem Gewalt oder das Pech anderer Menschen zum Konsumartikel geworden sind (S. 456ff) werde soziale Hemmung und Realitätsferne gefördert, durch Medien inszeniert und im häuslichen Erziehungsstil nicht immer kompetent unterbunden - ein Hintergrund, auf dem Prä-

ventiv- und Therapiemaßnahmen für Vergehen gegen die Menschlichkeit nur bescheiden fruchten können. Zu den vorgeschlagenen Maßnahmen zählen: die magische Formel „sprechen“ (S. 405) im Sinne des *tit for tat*-Prinzips („ich kooperiere, setze mich aber notfalls zur Wehr; ich beute niemanden aus, lasse mich aber auch nicht ausbeuten“), die Ausprägung von Selbstverantwortung (anstatt Pathologisierung von Verhalten und Erleben), das Training sozialer Fähigkeiten, das Begreifen von Friedfertigkeiten als Stärke denn als Schwäche usw. Trotz aller Ernüchterung im täglichen Tun lohne sich die Therapie von Straftätern: unbehandelte Sexualdelinquenten werden nach Entlassung bis zu 80% rückfällig, behandelte in weniger als 25%. Allerdings brechen die Therapie mehr als die Hälfte vorher ab. Wichtig für eine erfolgreiche Behandlung ist dabei die „richtige Modellvorstellung“ (S. 16), d.h. nach Auffassung des Autors die Spieltheorie. „Kriminalität entwickelt sich *nicht*: aus Mangel an Selbstachtung; aus psychologischer Fehlanpassung; als Versuch, unangemessene zwischenmenschliche Beziehungen zu verbessern; als Ausdruck maskuliner Unabhängigkeit; aus Frustration in der Schulsituation; als frustrierter Versuch, Ziele der Mittelschicht zu erreichen ... Alle diese Thesen erwiesen sich als falsch!“ (S. 13). Entgegen diesem Schulendenken fordert der Autor eine „empirische Kriminalpsychologie“ (S. 22), die die Realität widerspiegelt, eindeutige Begriffe beinhaltet, den Menschen als ein sich situativ veränderbares und zeitlich sich entwickelndes System ansieht, Verhalten als Ergebnis eines Entscheidungsprozesses begreift und keine Zwangsläufigkeit in der Entwicklung annimmt. Als Klassifikationsschema zur Feststellung problematischer Reaktionsmuster und zur Indikationsstellung für therapeutische Ansätze dient das auf LAZARUS zurückgehende BASIC ID: Verhalten, Gefühle, Sinne, Imagination, Kognition, zwischenmenschliche Beziehung, biologische Gesichtspunkte. Kurz: Kriminalpsychologie muß „streetwise“ sein, muß wissen, wie Kriminelle wirklich denken, fühlen und handeln. Nach dem Lesen des Buches weiß man viel darüber. Es ist jedermann zu empfehlen, der es mit Menschen zu tun hat, die Gesetze übertreten.

Gilbert SCHMID, Paderborn

* * *

23. GIULIANI, Alessandro / PICARDI, Nicola, *La responsabilità del giudice*. Ristampa aggiornata. Milano: Giuffré Editore 1995. 297 S.

Die vorliegende Rezension beschäftigt sich mit der zweiten Auflage des von Alessandro GIULIANI und Nicola PICARDI verfaßten Buches aus dem Jahr 1995. Die Überarbeitung der ersten Auflage aus dem Jahr 1987 wurde aufgrund der Promulgation des italienischen Gesetzes über die Entschädigung für von Seiten des Richters in Ausübung seines Amtes verursachte Schäden vom 13. April

1988 notwendig. Dieses Gesetz öffnete neue Perspektiven, die berücksichtigt wurden, ohne die Absicht, einen vollständigen Kommentar dazu zu erarbeiten.

Der Band besteht aus der Neubearbeitung einer Reihe von Studien aus den Jahren 1975-1988, welche die beiden Autoren dem Thema der Verantwortlichkeit des Richters widmeten. Sie werden am Ende der Einführung detailliert aufgelistet. Vier jüngere Artikel, die sich mit verwandten Themen beschäftigen, wurden im Anhang in auf den neuesten Stand gebrachter Fassung abgedruckt.

Das Werk beschäftigt sich mit dem Übergang von der professionellen zu einer disziplinären Verantwortlichkeit des Richters. Die jüngere Geschichte der europäischen Staaten bietet Beispiele für reine Modelle beider Arten von Amtshaftung. Die Haftpflicht des Richters bildet nicht nur ein grundlegendes Element der Rechtsordnung, sondern auch ein Symbol für diejenigen Werte und Institutionen, welche in der juristischen Zivilisation der jeweiligen Epoche vorherrschen. Sie stellen das Verbindungsglied zwischen drei Gesichtspunkten dar: 1) dem ethischen Gesichtspunkt der Beziehung, die zwischen der speziellen Verantwortlichkeit des Richters und der Verantwortlichkeit im Allgemeinen besteht; 2) dem logischen Gesichtspunkt der Regulierung der Macht des Richters bei der Anwendung der Gesetze und der Überprüfung der Tatsachen; 3) dem politisch-verfassungsrechtlichen Gesichtspunkt der Beziehung zwischen den Staatsbürgern und dem Richter sowie zwischen dem Richter und den Bürgern.

Die beiden Autoren wenden die historisch-vergleichende Methode an, um einen Komplex von Erkenntnissen zu bieten, die dazu dienen, den Erfordernissen sowohl der grundlegenden Stabilität als auch der Anpassung an die Zeitumstände bei der Entwicklung der gerichtlichen Institutionen gerecht zu werden. Sie gliederten den Band in zwei Teile und den Anhang. Der erste Teil beschäftigt sich mit philosophischen Voraussetzungen (S. 3-22). Der Bogen reicht vom klassischen Naturrecht über das moderne Naturrecht bis zum juristischen Positivismus und den antiformalistischen Strömungen der jüngsten Vergangenheit.

Anschließend werden die „reinen“ Modelle vorgestellt (S. 23-48), die es nur in der Vergangenheit gab und in keiner der geltenden Rechtsordnungen mehr angetroffen werden. Die Autoren gehen von der beruflichen Haftpflicht der Richter in der italienischen Tradition aus und beschreiben den Wandel vom Prinzip der Berufsverantwortung zum Prinzip des Gehorsams gemäß der Justizreform Preussens im 18. Jahrhundert. Im dritten Kapitel (S. 49-86) wird das französische Modell der im 16. Jahrhundert aufgekommenen und als *prise de partie* bezeichneten Haftpflicht des Richters, die Entwicklung dieses Instituts sowie der Verweigerung der Rechtsprechung (*déni de justice*) im *Code Louis* und schließlich die napoleonische Gesetzgebung dargelegt, welche die *prise à partie* genau mit zahlreichen Eingrenzungen und Vorsichtsmaßnahmen regelte. Mit einer zivilen Klage konnte man gegen den Richter lediglich im Falle arglistiger Täuschung, Betrugs und Erpressung vorgehen, sofern die Kla-

ge ausdrücklich vom Gesetz vorgesehen war und das Gesetz die Richter für verursachte Schäden einschließlich der Zinsen verantwortlich erklärte.

Der zweite, ausführlichere und drei Kapitel umfassende Teil ist der Verantwortlichkeit des Richters in Italien gewidmet (S. 87-230). Begonnen wird mit den Königreichen Neapel und Sardinien vor der italienischen Einigung. Es folgt die Darlegung der Situation im liberalen italienischen Einheitsstaat, ausgehend von der italienischen Zivilprozeßordnung von 1865. Sie sah für den Fall des Amtsmissbrauchs von Seiten des Richters sowohl die Möglichkeit einer Ermahnung als auch eines Disziplinarverfahrens vor. Es lag in der persönlichen Entscheidungsgewalt der Vorgesetzten, sich für eine der beiden Alternativen zu entscheiden. In der Praxis bevorzugte man den weniger riskanten Weg der Ermahnung während die Disziplinarverfahren äußerst selten durchgeführt wurden, was für schuldige Richter zweifellos einen großen Vorteil bedeutete, sich auf unschuldige Richter, die verleumdet wurden, jedoch nachteilig auswirkte, da sie gezwungen waren, die Ermahnung anzunehmen, ohne die eigene Unschuld beweisen zu dürfen.

Ein für die Zeit um die Jahrhundertwende typisches Ereignis war die Entstehung von Berufsorganisationen wie der *Associazione generale magistrati italiani* aus dem Jahr 1909. Diese Vereinsbildung stellt eine bedeutende Etappe auf dem Weg der Suche nach einem neuen Berufsbild des Richters dar. Die leitenden Prinzipien bestehen in der Aufrechterhaltung absoluter Garantien für die Richter einerseits und in einer eisernen Disziplin andererseits, zu deren Bewahrung eine große Zahl von Disziplinarverfahren durchgeführt wurden.

Die bisherigen Disziplinarstrafen des Verweises und der Amtsenthebung sowie die Unterbrechung der Gehaltszahlung wurden aufgehoben. An ihre Stelle traten der Verlust des Dienstalters (für die Dauer von einem Monat bis zu zwei Jahren) sowie die Aussetzung der Beförderung. Als Disziplinargerichte wurden in Italien der ausschließlich aus Richtern bestehende *Consiglio di disciplina* bei jedem Berufungsgericht sowie ein oberster, teilweise aus Richtern, teilweise aus Senatoren bestehendes Disziplinargericht eingeführt. Nach napoleonischem Beispiel hatte die Justizverwaltung entweder direkt durch den sogenannten *Guardasigilli* (Justizminister) oder indirekt, aufgrund der hierarchischen Ämterstruktur, die Möglichkeit einer ständigen Kontrolle des Richterstandes vor allem durch die strafweisen Versetzungen von Richtern gegen ihren Willen.

Im Gegensatz zum früheren Prinzip, daß die Krone nicht irren und damit der seine Gerichtsbarkeit ausübende Staat für Schäden nicht verantwortlich gemacht werden kann, brachte die italienische Strafprozeßordnung von 1913 eine bedeutsame Änderung mit sich: sie sah einen Schadenersatz für das Opfer eines Justizirrtums vor. Es handelte sich dabei lediglich um eine Zahlung von Seiten des Staates an jene Opfer von Fehlurteilen, die sich in einer prekären finanziellen Situation befanden. Dieser Schadenersatz glich also eher einer karitativen Spende. Zur Nichtverantwortlichkeit des seine Gerichtsbarkeit aus-

übenden Staates kam noch die grundsätzliche Verneinung einer Haftpflicht des Richters hinzu.

Die napoletanische und die sardische Gesetzgebung hatten die Haftpflicht des Richters den Mitteln für die Anfechtung des Urteils zugeordnet. Die von Frankreich ausgehende Kritik an diesem System führte zu deren Ansiedelung unter den speziellen Prozessen. Der Art. 783 der italienischen Zivilprozeßordnung von 1865 sah vor, daß der Richter in den klassischen Fällen von arglistiger Täuschung, Betrug, und Erpressung sowie im Fall der Verweigerung der Rechtssprechung und in den übrigen vom Gesetz vorgesehenen Fällen haftet.

Die Gründe für die mangelnde Nützlichkeit der Haftpflicht des Richters liegen in der endgültigen Festigung der hierarchischen und bürokratischen Struktur der Gerichtsbarkeit begründet. In diesem Rahmen erschien die Kontrolle des Richters durch disziplinarische und paradisiplinarische Sanktionen ausreichend gesichert, während seine Haftpflicht endgültig als ein hinderliches historisches Relikt zu einem Schattendasein verurteilt wurde. Der Ausschluß einer Verantwortlichkeit des Richters aufgrund von Fahrlässigkeit fand seine Grundlage im Prinzip des rechtskräftig gewordenen Urteils, welches jede zivile Klage ausschloß, solange es gültig war. Zuerst mußte das Urteil auf eine vom Gesetz vorgesehene Weise aufgehoben werden, bevor man den Richter auf Entschädigung verklagen konnte.

Die Trennung von Recht und Politik, zwischen politischer und gerichtlicher Funktion galt in der faschistischen Periode (1922-1943) als überwunden. Deshalb war der politische Agnostizismus des Richters nicht mehr eine Tugend, sondern schuldhaft, da die Politik nicht mehr im Kampf der Parteien und Fraktionen bestand, sondern in der Verwirklichung der Zielsetzung des Staates in seiner wiederhergestellten Einheit als Nation. Die Berufsorganisationen wurden aufgelöst. In der Zeit des Faschismus gelang es dem *guardasigilli* vor allem durch die ministerialen Rundschreiben, aufgrund der akzentuiert hierarchischen Struktur der Richterschaft, jeden Sektor des gerichtlichen Apparates zu kontrollieren. Die Initiative im Fall arglistiger oder fahrlässiger Handlungen der Richter ging von den geschädigten Parteien auf die hierarchisch dem Richter vorgesetzten Behörden und, in der höchsten Instanz, den *Guardasigilli* selbst über, der als Disziplinarstrafen vor allem auf die Versetzung der Richter ohne ihre Zustimmung zurückgriff.

Das fünfte Kapitel (S. 145-182) beschäftigt sich mit der politischen Verantwortlichkeit des Richters von der Nachkriegszeit bis in die Siebziger-Jahre. Die italienische Verfassung von 1948 brach mit der Tradition: die Unabhängigkeit der Richter, welche allein dem Gesetz unterstehen, wird betont und durch die Einrichtung des *Consiglio superiore della magistratura* gesichert. In bezug auf die Haftpflicht des seine Gerichtsbarkeit ausübenden Staates wurde in der ersten Zeit die Ansicht betont, wonach eine rechtswidrige Handlung des Staates, gleich ob sie arglistig oder lediglich fahrlässig begangen wurde, als

solche nicht existieren kann, weil sie weder als rechtswidrige Handlung des Staates noch als ein ihm eigener Akt, sondern lediglich als persönliche und auf den Richter zurückgehende illegitime Handlung betrachtet werden kann. Man unterstrich also, daß der Art. 55 der Zivilprozeßordnung Italiens jede direkte oder konkurrenzierende Verantwortung des Staates ausschließe.

Im sechsten Kapitel (S. 183-230) werden Überlegungen bezüglich der Identität der italienischen Richterschaft in der Gegenwart sowie Vorschläge für eine Prozeßrechtsreform vorgelegt.

Gegenwärtig stellt man eine gewisse Annäherung zwischen den Systemen des *civil law* und des *common law* fest. Die Zunahme der Macht des Gesetzgebers beim Übergang vom liberalen zum sozialen Staat bewirkte eine Zunahme an Macht auf Seiten des Richters, die zu einer Veränderung von dessen Rolle selbst führte. Das Phänomen wird gegenwärtig noch durch die Pathologie einer inflationären Gesetzgebung beschleunigt, welche sich in einigen Sektoren aktiv, in anderen passiv verhält. Die Inflation von Gesetzen führt nicht nur zu einer Vervielfachung der Gesetze, sondern auch zu einem Abnehmen der Effektivität: sie sind weniger bekannt und werden seltener angewandt. Studien haben bewiesen, daß aufgrund der kombinatorischen Aktivität des Richters, die Zunahme der Zahl von Regeln zu einer exponentiellen Entwicklung der Möglichkeiten der Kombination führt. Je mehr Regeln es gibt, desto zahlreicher sind die Möglichkeiten von Gegensätzen und von Lücken. Zudem führt die Beschleunigung des *ius superveniens* zur Übertragung jener Kompetenzen an die Rechtsprechung, die dem Gesetzgeber vorbehalten schienen.

In der ausführlichen, immerhin 18 Seiten umfassenden Zusammenfassung gehen die Autoren auf das Problem der Haftpflicht der einzelnen Richter bei kollegialen Entscheidungen ein. Das Problem betrifft auch die kollegialen Entscheidungen kirchlicher Gerichte. Grundsätzlich erscheint die Geheimhaltung der Bildung solcher Entscheidungen als eine Notwendigkeit: die Verantwortung wird dem gesamten Kollegium zugeschrieben, das bereits allein aufgrund der Tatsache, an der Entscheidung beteiligt gewesen zu sein, als mitverantwortlich betrachtet wird. Sonst müßte man dem Geschädigten die Last zumuten, Arglist oder Fahrlässigkeit einer jeden einzelnen Komponente des Kollegiums zu beweisen. Im ersten Fall käme es zur objektiven Mithaftung des unschuldigen Richters. Im zweiten Fall würde eine ungerechtfertigte Diskriminierung zwischen den kollegialen Richtern, die grundsätzlich unverantwortlich sind, und dem stets haftpflichtigen monokratischen Richter entstehen.

Der Weg, um dieses Hindernis zu überwinden, besteht in der Offenlegung des Widerspruchs von Seiten eines Richters, um den Richter haftpflichtig zu machen, indem man die Arglist oder Fahrlässigkeit einer oder mehrerer Komponenten des Kollegiums nachweist. Der einzelne Richter im Kollegium könnte die Möglichkeit wahrnehmen, schriftlich seinen Widerspruch zu motivieren, der den Akten in einem verschlossenen Kuvert beigelegt wird. Die von den

Autoren vorgeschlagene Lösung wird bereits manchmal von einigen kirchlichen Gerichten vor allem des englischen Sprachraumes angewandt, wo die Meinung des widersprechenden Richters zwar nicht den Parteien, jedoch den Richtern des Berufungsgerichts schriftlich dargelegt wird (cf. c. 1609 § 4 CIC). Die Öffnung des Umschlags sollte allerdings nach Ansicht der Autoren dann unter besonderen Umständen und unter Anwendung von Vorsichtsmaßnahmen im Fall eines Prozesses um die Haftung möglich sein.

Im Schlußkapitel werden noch einmal die drei Funktionen der Haftpflicht zusammengefaßt: Es bestehen a) eine ideologische Funktion, da die Einrichtung der Haftpflicht des Richters in der kontinentalen Rechtsgeschichte das Symbol der metajuristischen Werte des gemeinen europäischen Rechts darstellt, die mit der *professio iurisprudentiae* verbunden sind;

b) eine präventiv-punitiv Funktion, da die Haftpflicht einen psychologischen Druck auf den Richter ausübt; die Furcht, zum Schadenersatz verurteilt zu werden, hält davon ab, weitere schwerwiegende Rechtswidrigkeiten zu begehen;

c) eine kompensativ-satisfaktorische Funktion durch die Übertragung des Schadens vom Subjekt, welches ihn erlitten hat, zu anderen Subjekten, die auf der Grundlage des Kriteriums der Anrechenbarkeit individuiert werden.

Für die konkrete Verwirklichung der Haftpflicht des Richters bieten sich grundsätzlich zwei Modelle an:

1) Das Modell des Richters als Beamten, welches seine Verantwortlichkeit auf ein Minimum reduziert. Vor allem wird die ideologische Funktion der Haftpflicht in einem Prozeßsystem eingeschränkt, in dem sich der Richter in einer privilegierten Situation gegenüber den Parteien befindet. Die kompensativ-satisfaktorische Funktion wird auf den die Gerichtsbarkeit ausübenden Staat unter Beibehaltung der Möglichkeit der Schadloshaltung gegenüber dem Richter übertragen: zeichenhaft hierfür erscheint die jüngste Entwicklung der französischen Gesetzgebung. Die präventiv-punitiv Funktion wird durch Mechanismen der disziplinären und paradisipliniären Kontrolle ersetzt.

2) Beim Modell des professionellen Richters wird die Haftpflicht auf den Fall der Fahrlässigkeit ausgedehnt und trägt so dazu bei, das Ideal eines verantwortungsbewußten Richters zu schaffen, der über keinerlei Privilegien oder Exemptionen verfügt. Diese Ausdehnung ist nicht ungefährlich, da sie eine gewisse Art von Gesellschaft mit homogenen Werten sowie eine allgemein akzeptierte Konzeption des Rechts verlangt. In der gegenwärtigen Situation, die durch schwerwiegende soziale Spannungen gekennzeichnet ist, würde die Einführung dieser Art von Haftpflicht ohne die notwendigen Vorsichtsmaßnahmen die Gefahr des Mißbrauchs durch die Parteien heraufbeschwören. Um den Amtsmißbrauch von Seiten des Richters auszuschließen, müßte man den Mißbrauch von Seiten der Parteien, besonders im Fall des Eingriffs politischer und

ökonomischer Mächte, in Kauf nehmen. Ohne ausreichende Garantien würde dieses Modell die Ausübung des Richteramts auf unzumutbare Weise erschweren.

Das Problem der Kontrolle der Rechtsprechung, welches von den Autoren für den staatlichen Bereich in bezug auf Geschichte und Gegenwart der westeuropäischen Länder und der Vereinigten Staaten analysiert wird, ist auch vom Gesichtspunkt der kirchlichen Rechtsordnung interessant und verdient zweifellos eine aufmerksame Lektüre. Die Bestimmungen der kirchlichen Rechtsordnung enthalten Elemente beider von den Autoren dargelegter grundlegender Modelle für die Haftpflicht der Richter: 1) Das Prinzip der Kontrolle der Richter auf dem Verwaltungsweg, welches dem Modell des Richters als Beamten entspricht; 2) die Ausdehnung der Haftpflicht des Richters auf grobe Fahrlässigkeit, welche dem oben als Modell des „professionellen Richters“ bezeichneten System entspricht.

Die Kontrolle der Rechtsprechung erfolgt vor allem durch die dritte Sektion der Apostolischen Signatur, die eine Art kirchliches Justizministerium bildet, welches die Tätigkeit der Richter auf folgende Weise überwacht: 1) durch Jahres- und Quinquennial-Berichte über die Aktivität der einzelnen Gerichte; 2) durch die Mitteilung der Ernennungen von Richtern; 3) durch einzelne Urteile, welche speziell von den Gerichten angefordert und genau auf ihre Übereinstimmung mit den Rechtsnormen überprüft werden; 4) durch die Behandlung zahlreicher Rekurse, die von den Parteien gegen die Vorgangsweise der Gerichte in konkreten Fällen eingereicht werden; 5) durch die Bearbeitung der Beschwerden gegen die Durchführung einzelner Prozesse von Seiten der die Urteile ausführenden Organe oder Mitgliedern des Gerichts oder Privatpersonen; 6) durch Petitionen zur Übertragung der Kompetenz für die Behandlung eines Falles an ein anderes Gericht (cf. *Pastor bonus* Art. 124).

Gegen eventuelle Fahrlässigkeiten oder gar Amtsmissbrauch von Seiten der Richter der Römischen Rota besteht die Möglichkeit, sich an die erste Sektion der Apostolischen Signatur mit folgenden Rechtsmitteln zu wenden: Nichtigkeitsbeschwerde, Petition um Wiedereinsetzung in den vorigen Stand oder um erneute Behandlung des Falles (*nova causae propositio*) und schließlich mit der Befangenheitseinrede gegen Richter der Rota (cf. c. 1445 § 1 1°-3° CIC; *Pastor bonus*, Art. 122). Schadenersatz kann nach c. 128 CIC für jeglichen gesetzeswidrigen Rechtsakt, natürlich auch ein Prozeßdekret oder Urteil eines kirchlichen Gerichts im Fall von Arglist oder grober Fahrlässigkeit von Seiten des Richters eingefordert werden. C. 1457 § 1 CIC sieht zudem bei Vergehen dieser Art sowie bei Verweigerung der Rechtsprechung die Möglichkeit der Verhängung von Strafen durch die kompetente Autorität vor, die bis zur Amtsenthebung gehen können.

Der ausführliche und immerhin 40 Seiten lange Anhang beschäftigt sich mit drei unterschiedlichen Themenkreisen: 1) dem Übergang von der Schadener-

satzpflicht des Richters zur Schadenersatzpflicht des richtenden Staates; 2) den Voraussetzungen der Verquickung zwischen politischer Macht und Staatsanwaltschaft sowie 3) der Beziehung zwischen der Gerichtsbarkeit und der von wirtschaftlichen Aspekten dominierten modernen Gesellschaft.

Die Autoren konfrontieren die Erfahrungen Frankreichs und der Vereinigten Staaten, in denen der unaufhaltsame Aufstieg des Phänomens der Professionalität unseres Zeitalters nicht nur den Soziologen, sondern auch den Richter betrifft. Sie nehmen allerdings auch auf die Entwicklung in Spanien und im historischen Teil auf die deutsche Rechtsordnung Bezug.

Sie berücksichtigten auf sehr umfassende Weise die in italienischer Sprache erschienene Literatur und auch jene, welche in englischer, französischer, spanischer und deutscher Sprache publiziert wurde. Die Autoren verwendeten eine klare verständliche und doch an präzisen technischen Fachausdrücken reiche Sprache. Für den schnellen Überblick erweist sich die jedem Kapitel vorausgehende Wiedergabe der Untertitel der zu behandelnden Themen als nützlich.

Nicht ganz ausgemerzt werden konnte eine gewisse Sprunghaftigkeit am Übergang zwischen den einzelnen Kapiteln, die aus der Verwendung von bereits publizierten, wenn auch auf den neuesten Stand gebrachten Artikeln resultiert. Dieser Mangel ergibt sich notwendigerweise aus einer zu wenig ganzheitlichen Überarbeitung der einzelnen Teile. Zu manchen Namen von Juristen, die außerhalb Italiens weniger bekannt sind, sowie einzelnen historischer Persönlichkeiten wäre eine ganz kurze biografische Notiz in den Fußnoten wünschenswert. Praktisch ist das, obwohl leider nicht vollständige, Register am Ende des Bandes. Der Übersicht halber wäre dessen Teilung in ein Namens- und ein Sachregister günstig. Der Anhang hingegen erscheint in Anbetracht des untersuchten Themas etwas überflüssig.

Der vorliegende Band eignet sich, wie anhand von Beispielen zu zeigen versucht wurde, gut als Grundlage für einen Vergleich zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen System der Kontrolle der Amtsausübung von Seiten der Richter, sofern der Leser mit der von den Autoren leider vollständig übergangenen kirchlichen Rechtsordnung vertraut ist. Er ermuntert zur Vertiefung der vergleichenden Rechtswissenschaft und es ist zu wünschen, daß die Vergleiche zwischen den verschiedenen Rechtsordnungen einschließlich des kanonischen Rechts auch von Seite der theologischen und kanonistischen Fakultäten in Zukunft ausführlicher betrieben werden, nicht zuletzt, um mit den Experten des Zivilrechts der verschiedenen europäischen Länder im Dialog zu bleiben.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

24. GROCHOLEWSKI, Zenon, *Štúdie z procesného kanonického práva, pod redakciou J. Duda, Knazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská Kapitula - Spišské Podhradie 1995. 246 S., ISBN 80-7142-032-8.*

Das vorliegende Buch enthält Vorträge zum kanonischen Prozeßrecht, die vom Verf. in Zips (Spiš) in der Slowakei während der Kirchenrechtssymposien in den Jahren 1991-1994 gehalten wurden. Obwohl das Buch in slowakischer Sprache abgefaßt ist, hat es bereits viele Rezensionen in verschiedenen kirchenrechtlichen Fachzeitschriften erhalten, wie z.B. in *Apollinaris*, *Österr. Archiv für Kirchenrecht*, *Ius Ecclesiae*, *Studia Canonica*, *Il Diritto Ecclesiastico*, *Angelicum*, *Ius Canonicum*, *Newletters of Canon Law Society of GB & I*, etc. Dies war deshalb möglich, weil alle in das Buch aufgenommenen Artikel bereits in lateinischer oder italienischer Sprache publiziert sind.

Dieselben Artikel sind in slowakischer Sprache in den Akten der Zipser Tagungen enthalten, deren Bände vom Verf. selbst in *Apollinaris* 1992, 760-761; 1993, 771-773; 1994, 910-913; 1995, 841-845, rezensiert wurden.

Es handelt sich beim vorliegenden Werk, herausgegeben von J. DUDA, um ein Geschenk der slowakischen Kirche an den Verf., für seine großen Verdienste um die Fortbildung des kirchlichen Rechts in der Slowakei. Aus demselben Grund wurde der Verf. auch zum Ehrenmitglied der Vereinigung Slowakischer Kanonisten ernannt, wie aus der am Umschlag des Buches befindlichen Kurzbiographie hervorgeht. Das Buch wurde GROCHOLEWSKI, Präfekt des höchsten kirchlichen Gerichtes, spontan während des 5. Ziper Symposiums (21.-25.8.1995), als Zeichen der Dankbarkeit für die unschätzbare Hilfe bei der Erneuerung der kirchlichen Gerichtsbarkeit in dieser Nation, überreicht. Eine Erneuerung, die nicht nur die Errichtung und Vervollkommnung kirchlicher Gerichte in der Slowakei betrifft, sondern auch die Heranbildung einer Generation von Kanonisten in Ländern, die nach dem Zusammenbruch des Kommunismus zur Demokratie zurückgekehrt sind.

Um die Situation der kirchlichen Gerichte und des kirchenrechtlichen Studiums in der Slowakei nach dem Fall des Kommunismus besser zu verstehen, sei auf den Artikel verwiesen: Z. GROCHOLEWSKI, *Il rinnovamento canonistico nella Slovacchia: Ephemerides Iuris Canonici* 49 (1993) 153-172.

Im Vorwort zum Buch (S. 3-4) hebt Erzbischof Alois TKAC, Metropolit von Kaschau (Košice) in Slowakei, die Bedeutung und die Stellung der gerichtlichen Tätigkeit in der Kirche hervor indem er dem Verf. für seinen unschätzbaren Beitrag dankt und weitere Hilfe in Aussicht stellt. Der Dank gilt sowohl dem hohen wissenschaftlichen Wert der Vorträge, wie auch der Person des Verf. selbst, „der klaren und leicht verständlichen Sprache seiner Ausführungen, dem großem Verständnis und der Geduld, mit der GROCHOLEWSKI auf die Bedürfnisse und Schwächen der Nation einging, vor allem seiner unverkennbaren Liebe zur Kirche und der Sorge um das geistliche Wohl der

Gläubigen im ständigen Bemühen der kirchlichen Rechtspflege, zusammen mit der Verkündigung des Evangeliums und der Leitung des Volkes Gottes, einen unersetzbaren Platz in der Seelsorge einzuräumen“

„Das aufmerksame Studium der Referate - betont der Erzbischof - kann uns lehren, wie man in unseren Gerichten ‚ad normam iuris‘ vorgehen muß“.

Es folgen die vom Verf. gehaltenen Eröffnungsreden *Ius canonicum et caritas* (S. 5-15) und *Iustitia ecclesiastica et veritas* (S. 17-43), die beide in lateinischer Sprache in *Periodica* 83 (1994) 9-17 und 84 (1995) 7-30 publiziert sind.

Der Beitrag *De ordinatione ac munere tribunalium in Ecclesia ratione habita iustitiae administrativae* (S. 45-89), ist hingegen in *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 47-77 veröffentlicht.

Große Bedeutung kommt dem Referat über die Apostolische Signatur zu. Dieser Vortrag *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nella struttura giudiziaria della Chiesa* (S. 91-118), ist in italienischer Sprache in *Forum* 6 (1995) II, 33-52 publiziert. Der Verf. behandelt nach einigen Vorbemerkungen über die gesetzliche Grundlage dieses Dikasteriums die einzelnen Tätigkeitsbereiche der drei Sektionen, die annähernd den drei verschiedenen Organen in den Staatsordnungen (Bundesgerichtshof, Verwaltungsgerichtshof und Justizministerium) entsprechen. Am Schluß wird auch auf das Personal des höchsten kirchlichen Gerichtes (Kardinal Präfekt, Richter, Sekretär, Kirchenanwalt, Bandverteidiger, Votanten, Referendare, Anwälte usw.) eingegangen.

Der Beitrag *De periodo initiali seu introductorio processus in causis nullitatis matrimonii* (S. 119-180), ist in lateinischer Sprache in *Periodica* 85 (1996) 83-116; 331-356 abgedruckt. Der Verf. behandelt in drei Abschnitten die Einleitungsphase des kirchlichen Eheprozesses: 1. die Annahme oder Ablehnung der Klageschrift; 2. die Ladung der belangten Partei; 3. die „contestatio litis“ oder Streitfestlegung. Besonders hebt er dann die Bedeutung dieser einleitenden Phase als Grundlage aller weiteren Prozeßhandlungen hervor. Von ihr hängt die wirksame und ordnungsgemäße Abwicklung des ganzen Eheprozesses ab, der nach der Beweisaufnahme, der Diskussion oder Sacherörterung in die Phase der Urteilsfällung mündet.- Das Referat *L'appello nelle cause di nullità matrimoniale* (S. 181-224), ist in erweiterter Form auf Italienisch in *Forum* 4 (1993) II, 19-64 publiziert.

Diese zwei äußerst präzisen Studien zum Eheprozeß sind zweifellos die bedeutendsten Artikel des vorliegenden Buches.

Der Band schließt mit einer vom Herausgeber zusammengestellten Bibliographie, einer Liste der zitierten Namen, Canones und Dokumente, einem Stichwortverzeichnis und der Inhaltsangabe (S. 225-242).

Abschließend kann man O. BUCCI voll und ganz zustimmen, der das Buch treffend „ein kostbares Juwel der slowakischen Kanonistik“ bezeichnet (*Apollinaris* 68 [1990] 798).

Martha WEGAN, Rom

* * *

25. GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (Hrsg.), *Matrimonio e disciplina ecclesiastica. XXI Incontro Studio, Passo della Mendola - Trento, 4 luglio - 8 luglio 1994. (Quaderni della Mendola 3) Milano: Glossa 1996, 259 S., ISBN 88-7105-058-4.*

Zunehmend werden nicht nur die Akten internationaler Kongresse, sondern auch die Beiträge zu kleineren, regional begrenzten Zusammenkünften in Buchform auf den Markt und an die Leser gebracht. Das ist zu begrüßen, weil solche Veranstaltungen oft eine Plattform bieten für die vertiefende oder weiterführende Darstellung eines Themas oder für die Vorstellung neuer Forschungsergebnisse. Die anschließende Publikation macht das Material einer breiten Fachöffentlichkeit zugänglich, ermöglicht den wissenschaftlichen Diskurs und dient dem Erkenntnisfortschritt.

Freilich wird nicht jede Fachtagung den oben formulierten Erwartungen gerecht, und dann wird die Veröffentlichung der Ergebnisse leicht zu einer bloßen Pflichtübung ohne erkennbaren Wert. Dies gilt auch für den hier vorzustellenden Tagungsband. Er ist herausgegeben von der Italienischen Kirchenrechtsdozentengruppe (*Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico*), einer Gruppierung innerhalb der Italienischen Kanonistenvereinigung (*Associazione Canonistica Italiana*). Diese Dozentengruppe beschäftigt sich, wie aus einer Übersicht am Ende des vorliegenden Bandes (S. 257-258) hervorgeht, auf ihren jährlichen Treffen jeweils mit verschiedenen Aspekten eines bestimmten Oberthemas. Nach dem Lehrrecht (1992) und dem Heiligungsrecht (1993) stand 1994 das im Jahr zuvor ausgesparte kanonische Eherecht auf dem Programm.

Bereits die Inhaltsübersicht macht einen der Schwachpunkte des Unternehmens deutlich. Offenbar waren die Organisatoren der Tagung weniger an der gezielten Klärung von Einzelfragen interessiert, sondern darauf bedacht, das gesamte Eherecht möglichst umfassend abzuhandeln; das Inhaltsverzeichnis jedenfalls könnte auch einem eherechtlichen Handbuch entnommen sein. Die Themen sind zumeist sehr allgemein formuliert: Ehe als Bund und Sakrament, Allgemeine Problematik der Eehindernisse und Eheverbote, Canon 1095, Eheschließungsformen, Mischehen, Auflösung des Ehebandes, Konvalidation der Ehe. Wenn für derart weit gefaßte Themen im Schnitt nur zwanzig Seiten zur Verfügung stehen, bleibt von vornherein wenig Raum für eine vertiefende Darstellung der Materie. Dementsprechend legen die Autoren - allesamt aktive oder emeritierte Professoren an

italienischen Hochschulen - durchweg Beiträge vor, die zwar grundsollide sind, aber kaum neue oder weiterführende Erkenntnisse bieten.

Gleich der erste Beitrag des renommierten Gregoriana-Professors U. NAVARRETE illustriert die Grundproblematik. Unter der Überschrift *Il matrimonio: patto naturale e realtà sacramentale* beschäftigt sich der A. mit den grundsätzlichen Aussagen über die Ehe in den ersten drei Canones des kanonischen Eherechts (S. 9-30). Er liefert eine kompetente Analyse des Gesetzestextes und stellt seine Auffassung stringent dar, die Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen fällt jedoch weitgehend aus und findet auch in den Anmerkungen nicht statt. So wird etwa die vom A. schon in früheren Beiträgen vertretene und durchaus umstrittene Ansicht, die vom CIC verwendeten Begriffe „Ehebund“ und „Ehevertrag“ seien äquivalent (S. 11), nicht weiter hinterfragt. Auch eine Darstellung der Probleme, die sich aus der in c. 1055 § 2 CIC konstatierten Realidentität von Ehebund/Ehevertrag und Sakrament ergeben (S. 23-26), sucht man vergebens. Vielleicht war der vorgegebene Rahmen zu eng, um derartige Fragen ausführlicher zu erörtern - jedenfalls bietet der Beitrag in der vorliegenden Form nichts Neues, sondern wiederholt nur ein weiteres Mal die Positionen, die NAVARRETE bereits in den siebziger Jahren mehrfach vorgetragen hat und auf die er in den Anmerkungen auch ausgiebig verweist.

Ähnliches gilt für den Beitrag von J. PRADER über *Aspetti specifici nel codice orientale rispetto al codice latino in materia matrimoniale* (S. 31-50). Die Unterschiede in der Ehegesetzgebung des CIC und des CCEO werden kenntnisreich dargestellt, die aus c. 1059 CIC resultierenden Auslegungs- und Anwendungsprobleme für die Beurteilung der Gültigkeit von Ehen zwischen nichtkatholischen Getauften werden scharfsinnig analysiert, doch geht der Beitrag nicht über das hinaus, was der A. außer in seinem Lehrbuch „Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis“ (3. Aufl., Bozen u.a. 1991) auch schon in mehreren Aufsätzen (vgl. z.B. in deutscher Sprache die Beiträge: AfkKR 152 [193] 408-464, oder: A. GABRIELS / H.J.F. REINHARDT (Hrsg.), Ministerium Iustitiae. FS HEINEMANN. Essen 1985, S. 117-127) dargelegt hat.

Ertragreicher ist im Vergleich dazu der Beitrag von P. BIANCHI zu *Il Canone 1095* (S. 63-84). Der A. verzichtet weitgehend auf die Darlegung der *aspetti notori* und konzentriert sich vorrangig auf die *aspetti incerti e problematici* (S. 63). Beachtlich sind insbesondere seine Ausführungen über das *bonum coniugum* als mögliches Objekt einer Eheführungsunfähigkeit. Das *bonum coniugum* stellt nicht bloß ein erstrebenswertes Ziel der Ehe dar, es handelt sich vielmehr um ein wirkliches Wesenselement des Ehebundes (*elemento veramente essenziale del patto matrimoniale*). Wer dieses Element nicht verwirklichen kann, heiratet ungültig (S. 72). Schwierigkeiten sieht der A. hinsichtlich der konkreten inhaltlichen Füllung des *bonum coniugum*-Begriffs. Der A. greift für seinen Lösungsversuch zurück auf das *mutuum adiutorium* und das *remedium concupiscentiae* aus c. 1013 § 1 CIC/1917. Diese Begriffe beinhalten seiner Ansicht nach, was

der Gesetzgeber mit der personalistischen Kategorie des *bonum coniugum* ausdrücken wollte (S. 74). Auch wenn diese (schon von anderen Autoren, z.B. R. BERTOLINI, *Matrimonio canonico e bonum coniugum*. Torino 1995, vorgetragene) Lösung nicht überzeugt, weil es problematisch erscheint, das Eherecht des CIC von der traditionellen vorkonziliaren Begrifflichkeit her zu interpretieren - die klare Aussage des A. zugunsten der eigenständigen Bedeutung des *bonum coniugum* als Wesenselement der Ehe und als mögliches Objekt der Ehefähigkeitsunterschied verdient Beachtung.

Aus der Perspektive eines deutschen Rez. ist auf zwei Artikel besonders hinzuweisen, die sich mit „italienischen Spezialitäten“ befassen. Seit dem Lateran-Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien vom 11.2.1929 erkennt der Italienische Staat den katholisch-kirchlich geschlossenen Ehen unter bestimmten Bedingungen zivile Wirkungen zu. In Art. 8 des revidierten Konkordats vom 18.2.1984 (ratifiziert durch das Gesetz Nr. 121 vom 25.3.1985) sind die entsprechenden Bestimmungen neu gefaßt worden. Demnach werden einer nach kanonischem Recht geschlossenen Ehe zivile Wirkungen zuerkannt, wenn der kirchlichen Trauung ein ziviles Aufgebot vorausgegangen ist, wenn die Gatten im Rahmen der kirchlichen Trauungsfeier über die zivilrechtlichen Wirkungen der Ehe belehrt wurden und wenn innerhalb von fünf Tagen nach der Eheschließung der Antrag auf Überschreibung der Ehe in die Zivilstandsregister gestellt wird. Die Überschreibung ist nicht zulässig, wenn ein ziviles Ehehindernis vorliegt oder wenn die Brautleute noch nicht das staatlich vorgeschriebene Eheschließungsalter von 18 Jahren erreicht haben. Mit einigen Auslegungsfragen zu dieser konkordatären Bestimmung befaßt sich P. URSO in seinem Beitrag *Alcuni nodi concordatari* (S. 237-256).

V. ZOBOLI stellt in seinem Aufsatz *Il Decreto Generale della CEI sul matrimonio canonico. Caratteristiche generali e profili canonistici* (S. 215-235) das Generaldekret der Italienischen Bischofskonferenz (CEI) vor. Dabei handelt es sich um ein Partikulargesetz, das einerseits entsprechend dem Auftrag des kirchlichen Gesetzgebers die Ehevorbereitung, die Registrierung der Ehe und die Eheschließungsform bei Mischehen regelt (vgl. cc. 1067, 1121 § 1, 1126, 1127 § 2), andererseits Bestimmungen enthält, die die Vorgaben von Art. 8 des Konkordats aufgreifen und umsetzen. So werden Katholiken durch das Generaldekret z.B. verpflichtet, nur solche kirchliche Ehen zu schließen, denen die zivilen Wirkungen zuerkannt werden können.

Die übrigen Beiträge (V. ADRIANO, *Problematica generale su impedimenti e proibizioni al matrimonio canonico*, S. 51-62; G. RUARO, *Errore e dolo nel consenso matrimoniale*, S. 85-99; G. PUTRINO, *Il consenso matrimoniale condizionato*, S. 101-113; A. TANASINI, *Forma del matrimonio*, S. 115-140; V. DE PAOLIS, *I matrimoni misti*, S. 141-168; G. PROST, *Separazione: lo scioglimento del vincolo coniugale*, S. 169-186; G. MONTINI, *La convalidazione del matrimonio: semplice; sanazione in radice*, S. 187-213) bedürfen keiner besonderen Er-

örterung. Sie vermitteln, ebenso wie die bereits besprochenen Aufsätze, solide und verlässliche Informationen in verständlicher Sprache und berücksichtigen die zentralen Aspekte der Themenstellung. Dargestellt wird in der Regel aber nur der *status quo*. Der Gesetzestext wird erläutert, auf Auslegungsprobleme wird hingewiesen, eine weiterführende Auseinandersetzung mit einzelnen Positionen findet jedoch nur ausnahmsweise statt. Diese Art der Darstellung mag für die Teilnehmer der Studientagung, für welche die Beiträge konzipiert waren, durchaus angemessen gewesen sein. Für den mit dem Eherecht vertrauten Leser verläuft die Lektüre des Bandes jedoch enttäuschend. Kaum einmal eröffnen sich ihm neue Perspektiven, einzelne Beiträge sind ihm in sehr ähnlicher Form schon an anderer Stelle begegnet, und er erfährt wenig, was er nicht auch in jedem eherechtlichen Lehrbuch hätte nachlesen können. Zudem erschwert das Fehlen sämtlicher einschlägigen Register das gezielte Nachschlagen von Informationen und damit die Benutzung des Buches.

Mit Recht stellen die Herausgeber der vorliegenden Aufsatzsammlung in ihrem Vorwort fest, daß zu eherechtlichen Themen bereits Literatur im Überfluß vorhanden ist (S. 7). Bedauerlicherweise haben sie nicht die in diesem kritischen Hinweis mitschwingende Mahnung beherzigt, angesichts der Literaturlfülle jede Neupublikation sorgfältig auf ihren Nutzen zu prüfen. Für das kanonische Eherecht stellt der vorliegende Band deshalb lediglich eine quantitative, nicht aber eine qualitative Bereicherung dar.

Georg BIER, Limburg

* * *

26. HENRICH, Dieter (Hrsg.), *Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht mit Staatsangehörigkeitsrecht*. Begründet von Alexander BERGMANN. Fortgeführt von Murad FERID, Frankfurt a.M.-Berlin: Verlag für Standesamtswesen, Stand: 132. Ergänzungslieferung 31.7.1998 (XII Bde.), ISBN 3-8019-1127-6.

Die bereits klassische, 1926 begründete und nun vom Regensburger Ordinarius Dieter HENRICH herausgegebene Loseblattsammlung (des „BERGMANN / FERID“) zum Internationalen Ehe- und Kindschaftsrecht einschließlich der Grundzüge des Staatsangehörigkeitsrechtes wird durch die Mitwirkung von etlichen juristischen Praktikern und Dozenten in ständiger Bearbeitung auf den jeweils neuesten Stand der Legislative der Völkergemeinschaft gebracht. Es ist dies angesichts der weltweiten Perspektive, die sich diese Kollektion staatlichen Rechts zum Ziel gesetzt hat, ein nicht gerade leichtes Unterfangen. Die ständigen Umbrüche im politischen Gefüge der Staatengemeinschaft tun ein übriges, weswegen die Darstellung notwendigerweise immer auch den historischen Entwicklungen etwas nachhinkt und die Aktualität der Beiträge sich je nach der spezifischen geo-politischen Situation der Länder unterschiedlich ge-

staltet. Das Bemühen, die sich permanent verändernde Gestaltung der Rechtsordnung möglichst zeitgleich mitzuvollziehen, ist jedenfalls bemerkenswert und kann seitens der Rechtsanwender nur als gelungen mit entsprechendem Dank bedacht werden.

Spätestens seit dem Erscheinen der rechtsvergleichenden Arbeit von Josef PRADER (*Il matrimonio nel mondo*. Padua 1970), für die Professor Murad FERID bezeichnenderweise eine Einleitung verfaßt hat, weiß auch die Kanonistik die Möglichkeit eines raschen Zugriffs auf die staatlichen Rechtsordnungen der ganzen Welt in ihrer Bedeutung zu schätzen. Nicht zuletzt die kodikarischen Verweise auf zivilgesetzliche Regelungen (z.B. bei der Adoption - c. 1094; Einhaltung öffentlicher Eheschließungsnormen bei Formbefreiung - cc. 1117, 1127 § 2; zivile Anerkennung von kirchlichen Trauungen - c. 1071 § 1 n.2) machen es unumgänglich, entsprechende Informationen auch im Rahmen der Sakramentenverwaltung wie in der theoretischen Erörterung wissenschaftlicher Untersuchungen zu berücksichtigen. Die Migrationsbewegungen und die Globalisierung der Gesellschaft fordern zudem von den kirchlichen Stellen Auskunft und Bewältigung zahlreicher kollisionsrechtlicher und materiellrechtlicher Fragen, die den europäischen Raum oft bei weitem überschreiten. Während PRADER aus dem synoptischen Vergleich von etwa 100 Staaten zunächst eine kurze dogmatisch-systematische Analyse vornimmt, um sodann die gesetzlichen Regelungen in bezug auf Voraussetzungen und Form der Eheschließungen, Nichtigkeit, Anfechtbarkeit, Scheidung oder Ehetrennung vorwiegend paraphrasierend darzustellen, machen es sich die Bearbeiter des hier zu besprechenden „Internationalen Ehe- und Kindschaftsrechtes“ zur Aufgabe, nach einer kurzen historischen und geographischen Skizzierung des jeweiligen Landes die relevanten Texte auch in englischer Originalsprache und/oder (jedenfalls) deutscher Übersetzung zu bieten, nachdem zuvor die Grundprinzipien dargelegt wurden.

Der markanteste Unterschied zu dem handlichen Band von PRADER ist dabei aber nicht einfach der Umfang, obwohl dieser nicht zu übersehen ist (immerhin sind mit der jetzt 132. Ergänzungslieferung die zwölf Ordner trotz mancher Umschichtungsempfehlungen bereits übertoll), sondern vor allem die Aktualität der Edition, wengleich auch hierbei - zugestandenermaßen - immer nur bedingt Gewähr dafür geleistet werden kann, daß die Texte nicht schon kurz nach der Drucklegung wieder überholt sind. Dabei bewährt sich die (seit der dritten Auflage eingeführte) Form der Loseblattsammlung, die eine rasche Korrektur und kostengünstige Anpassung an die jeweiligen legislativen Gegebenheiten ermöglicht und dadurch jeder Veröffentlichung in Buchform überlegen ist.

Ein weiteres Moment fällt dem kirchenrechtlichen Praktiker als anerkennenswert auf: schon von Anfang an hat man in diese Sammlung, die „den Gerichten, Notaren, Rechtsanwälten und Verwaltungsbehörden eine leichte Orientie-

„rung über das ausländische Recht“ geben will (Vorwort zur ersten Auflage 1925/26), auch eine kurze Zusammenstellung religiöser Rechtsvorschriften bezüglich der Ehe aufgenommen. Dies ist sachlich vor allem auch darin begründet, daß staatliche Rechtsordnungen diese zuweilen als Entscheidungsgrundlage heranziehen (vgl. etwa die Rechtslage in Israel). Die Darstellung der „Religiösen Ehrechte“ wurde 1972 von Josef PRADER überarbeitet, wobei er islamisches, jüdisches und katholisches Eherecht ebenso berücksichtigt, wie das Eherecht der orthodoxen und der protestantischen Kirchen. Nach der Reform des CIC 1983 bzw. der Promulgation des CCEO 1990 wurde durch ihn auch die neue Rechtslage - versehen mit einem kurzen Anmerkungskommentar - eingefügt, wobei insbesondere die instruktiven Erläuterungen zum Verständnishintergrund der Gesetzgebung für die katholischen Ostkirchen sehr wertvoll sind.

Die nach Ländern (von der Arabischen Republik Ägypten bis zur Republik Zypern) geordnete Darstellung der jeweiligen Rechtsordnung bietet bezüglich des Erhaltes oder Verlustes der Staatsangehörigkeit, des internationalen Privatrechts sowie der rechtlichen Regelungen von Eheschließungen, Ehwirkungen, Eheauflösungen, Sorge- und Unterhaltspflichten, Vormundschaft, Adoption, Namensgebung u.a. zunächst meist einen summarischen Abriß der Verfassungs- und Gesetzgebungsgeschichte sowie einen Hinweis auf die Struktur der Gerichtsbarkeit. In einer übersichtlichen Gliederung erfolgt sodann eine allgemeine Skizzierung und kontextuelle Erläuterung der Regelungen und Rechtsgrundlagen, die durch die Wiedergabe der diesbezüglichen gesetzlichen Bestimmungen im Wortlaut (der deutschen Übersetzung) abgeschlossen wird. Dabei helfen die Literaturverweise und Anmerkungen, sich nötigenfalls vertiefend mit einzelnen Aspekten der Normierungen auseinanderzusetzen. Das Erstellungsdatum der einzelnen Beiträge ist - wie erwähnt - sachlich bedingt recht unterschiedlich, sodaß etwa der Beitrag über Bolivien noch weit bis auf das Jahr 1977 zurückreicht, während sich etwa die Artikel über Brasilien, Bosnien-Herzegowina, Mazedonien oder das in die Volksrepublik China unlängst reintegrierte Hongkong auf dem Stand von 1998 befinden. Der Großteil der Länderbeschreibungen wurde jedenfalls seit Beginn der 90er Jahre überarbeitet - von besonderem Interesse sind die jüngsten Aktualisierungen bezüglich Spanien und Portugal, während nur noch einige wenige schon älteren Datums sind (z.B. Indonesien: 1976; manche Teilstaaten Kanadas: 1977; Malaysia: 1980; Nigeria: 1982).

Die didaktische Aufbereitung, die prägnante Darlegung sowie der informative Anmerkungsapparat tragen wesentlich dazu bei, sich rasch in ebenso komplexen wie fremden Rechtssystemen zurechtzufinden und bei minimalem Arbeitsaufwand ein Maximum an fachlicher (Erst-)Information zu erhalten. Für die kirchliche Rechtsprechung und Verwaltung erscheint es tatsächlich empfehlenswert, eine derartige Sammlung in Griffweite zu wissen.

27. **HERMSDÖRFER, Willibald, *Geschichte und Gegenwartsgestalt des Verhältnisses von Staat und Kirche in Belgien.*** (MKCIC, Beiheft 19) **Es-**
sen: Ludgerus 1998. XIII u. 389 S., ISBN 3-87497-219-4.

Dem hier zu besprechenden Buch liegt eine Kölner rechtswissenschaftliche Dissertation zugrunde, die von dem am 10. August 1998 gestorbenen evangelischen Kirchenrechtler und Staatskirchenrechtler Professor Dr.iur. Herbert FROST betreut wurde. Es besteht aus vier Teilen: Der Teil I trägt die Überschrift „Die Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche im belgischen Raum“ (S. 11-110), der II. Teil behandelt „Die Gegenwartsgestalt des Verhältnisses von Staat und Kirche im Königreich Belgien“ (S. 111-248) und bei den Teilen III und IV geht es um die „Bewertung des gegenwärtigen Verhältnisses von Staat und Kirche im Königreich Belgien“ (S. 249-257) sowie um „Thesen“ (S. 259-266). Den Abschluß bilden ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein umfangreiches „Verzeichnis der Literatur, Gesetzessammlungen, Sammlungen von Staatsverträgen und Konkordaten, Entscheidungssammlungen, Parlamentsschriften, Zeitschriften, Schriftenreihen, Bibliographien und Regentenlisten“ (S. 267-389).

Der spannendste Teil ist für den Rezensenten die Darstellung des historischen Werdegangs des Verhältnisses von Staat und Kirche in Belgien. Sie bestätigt die Erkenntnis, daß die Geschichte einer Sache die Sache selber ist und daß demgemäß die im Teil II dargestellte Gegenwartsgestalt der Beziehungen von Staat und Kirche in Belgien das Ergebnis ihrer historischen Entwicklung ist. Diese Entwicklung ist über 15 Jahrhunderte, ja im Grunde bis heute eingebettet in die allgemeine christlich-abendländische, europäische Geschichte, die ihre jeweils spezifische regionale Färbung erhielt. Der Verfasser geht ihr in Zeitabschnitten nach, die in den Kapitelüberschriften und Schlußthesen des Bandes bezeichnet sind. Es reihen sich aneinander die folgenden Herrschaften in Gestalt von Staatskirchentümern mit jeweils unterschiedlicher Dominanz des Staates über die Kirche: die Römer, die fränkischen Könige, das ottonische Königshaus, das Königreich Frankreich mit den Grafen von Flandern, die Herzöge von Burgund, die spanischen Habsburger über die Zeit der Reformation hinweg, die österreichischen Habsburger bis zur französischen Revolution und Herrschaft, der Wiener Kongreß und das Königreich der Vereinigten Niederlande und schließlich und endlich ab 1831 das Königreich Belgien.

Der historische Entwicklungsgang zeigt: Die Französische Revolution von 1789 und die ihr folgenden Jahrzehnte (S. 73ff) brachten die entscheidende Weichenstellung für die heutige Gestalt des Staat-Kirche-Verhältnisses in Belgien. Nach der 1795 erfolgenden Annexion des Gebiets des heutigen Belgien durch Frankreich fanden dort auch die kirchenfeindlichen Revolutionsgesetze Anwendung. Dazu gehörte z.B. das Dekret vom 2. November 1789, durch das die französische Nationalversammlung das Vermögen der Kirche, mit dem sie

bis dahin ihre Aufgaben finanziert hatte, enteignete, verstaatlichte und weitgehend verkaufte, um mit dem Erlös das Finanzdefizit des Staates zu decken.

NAPOLEON versuchte, den religiösen Frieden wiederherzustellen und handelte mit Papst PIUS VII. ein am 15. Juli 1801 unterzeichnetes Konkordat aus. In Art. 14 dieses Konkordats übernahm der französische Staat zur Entschädigung für die voraufgegangene Enteignung des Kirchenguts die Besoldung der Geistlichen und die Kosten für Errichtung und Erhaltung kirchlicher Gebäude.

Die politische Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongreß von 1815 bewirkte sodann, daß die vorwiegend calvinistische und seit 1648 selbständige Republik der Vereinigten Niederlande mit den weit überwiegend katholischen und ehemals österreichisch-habsburgischen Gebieten sowie dem bereits 1795 von den Franzosen annektierten Fürstbistum Lüttich und der Fürstabtei Stavelot/Malmédy zum Königreich der Vereinigten Niederlande zusammengeschlossen wurde. Dieses Königreich bestand jedoch nur 15 Jahre, weil es die in seiner Verfassung zugesagte Religionsfreiheit nicht realisierte, die die Katholiken nach den Entrechtungen der Revolutionszeit erhofft hatten. So kam es 1830 in Brüssel zum Aufstand. Der am 3. November 1830 gewählte Nationalkongreß erklärte am 18. November die Unabhängigkeit des belgischen Volkes und nahm am 7. Februar 1831 die Verfassung des Königreichs Belgien an. Am 21. Juli 1831 wurde Leopold von Sachsen-Coburg und Gotha als LEOPOLD I. zum König der Belgier gekrönt.

Das Fazit: Nach Jahrhunderten eines mehr oder weniger ausgeprägten Staatskirchentums begann für das Land eine neue Epoche. In der belgischen Verfassung von 1831 wurden die religiösen Freiheitsrechte in ihrer individuellen und korporativen Form ebenso durch eine politische Union von katholischen und liberalen Politikern verfassungsrechtlich verankert wie die Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche, insbesondere - in Fortführung österreichisch-josephinischen und napoleonischen Rechts - die bereits erwähnte staatliche Kirchenfinanzierung (Art. 181).

Im II. Teil des Bandes werden die „Gegenwartsgestalt“ des Staat-Kirche-Verhältnisses in Belgien sowie staatskirchenrechtliche Spezialgebiete überwiegend deskriptiv, gelegentlich auch problemanzeigend und wertend durchgemustert. Die „religionsrechtlichen Prinzipien der Verfassung“ (S. 127ff) sind inzwischen beinahe europäischer Standard: neben dem „Grundsatz religiöser Freiheit der Bürger und der religiösen Korporationen“ die Grundsätze der „institutionellen Trennung von Staat und Kirche, Kultus- und Religionsgemeinschaften“, der finanziellen Unterstützung der staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften durch den Staat, der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates, der Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften, der „Selbstregulierung innerer Angelegenheiten“ der Religionsgemeinschaften, der „Integration der Religionsgemeinschaften in das staatliche Leben“ und der Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.

Ausnahmen von diesem Standard bilden - so darf man rechtsvergleichend hinzufügen - das Staatskirchentum Griechenland, die im Abbau befindlichen Staatskirchentümer in Skandinavien und England sowie Frankreich, wo der ursprünglich „pseudoreligiöse kirchenfeindliche Laizismus“ heute weitgehend von der „religionsfreundlichen Laizität“ abgelöst worden sein soll. In Osteuropa gibt es nach der Befreiung vom Kommunismus noch einen gewissen Nachholbedarf in Richtung Standard.

Die katholische Kirche wird - wie gesagt - vom Staat gemäß Art. 181 belg. Verf. finanziell unterstützt (Besoldung und Versorgung der Geistlichen, Bereitstellung von Dienst- und Wohngebäuden, Bau und Reparatur von Kirchen und Pfarrhäusern, Ausgleich von Haushaltsdefiziten der kirchlichen Vermögensträger). Daß die Verpflichtung des Staates zum Ausgleich von Haushaltsdefiziten zur Folge hat, daß der Staat ein dementsprechendes Aufsichtsrecht über die kirchlichen Vermögensträger besitzt (S. 170ff), ist konsequent.

Besonders bemerkenswert ist, daß der belgische Staat den Prinzipien der Neutralität des Staates und der Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften entsprechend inzwischen allen Religionsgemeinschaften seine finanzielle Förderung gewährt, die er durch Gesetz offiziell anerkannt hat. Das sind außer der katholischen die protestantische, die jüdische, die anglikanische, die islamische sowie die griechisch- und russisch-orthodoxe Religionsgemeinschaft. Art. 181 belg. Verf. ist 1993 so erweitert worden, daß auch staatlich anerkannte Weltanschauungsgemeinschaften anerkannten Religionsgemeinschaften gleichgestellt werden und daß außer Geistlichen auch Laien-Mitarbeiter staatlich besoldet und versorgt werden.

Zum Thema „Kirche und staatliche Eheschließung“ finden sich folgende Hinweise: Die Einführung der Zivilehe und der Ehescheidung im Raum des späteren Belgien geschah unter der Herrschaft der österreichischen Habsburger durch Kaiser JOSEPH II. Der in der französischen Besatzungszeit durch Gesetz vom 8. April 1802 festgelegte Vorrang der Ziviltrauung vor der kirchlichen Trauung entfiel zwar im Königreich der Vereinigten Niederlande. In Art. 21 Abs. 2 belg. Verf. heißt es aber wieder: „Die zivile Eheschließung muß stets der Einsegnung der Ehe vorausgehen, vorbehaltlich der erforderlichenfalls durch Gesetz festzulegenden Ausnahmen.“ Der Autor stellt hier zu Recht die Frage, ob diese Bestimmung dem für die Religionsgemeinschaften geltenden Selbstregulierungsprinzip entspricht (S. 70, 85, 113, 140, 241, 243).

Zur Rechtslage in Deutschland darf man rechtsvergleichend hinzufügen: Symptomatischerweise geschah die Einführung der obligatorischen Zivilehe im Rahmen der Kulturkampfgesetzgebung durch preußisches Gesetz vom 9. Mai 1874, das durch Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 abgelöst wurde. Man wird das mit Paul MIKAT (HdbStKirchR, 2. Aufl., Bd. I, S. 150f) so werten, daß die fakultative Ziviltrauung im angelsächsischen und nordamerikanischen Rechtsbereich jedenfalls die freiheitlichere Lösung ist und dem kanonischen Recht

mehr entspricht als die ursprünglich in kirchenfeindlichem Geiste geschaffene „obligatorische zivile Voraustrauung“.

Am Schluß des Buches kann man dem Autor zustimmen, wenn er zum einen mit Befriedigung feststellt, „daß der belgische Gesetzgeber eine Rechtsordnung geschaffen hat, wie sie die Konzilsväter eingefordert haben“ (S. 252), und zum anderen keine Verletzung von Regelungen des CIC von 1983 feststellt, „die für das Selbstverständnis der Kirche prägend sind“. „Im belgischen Staatskirchenrecht haben sich nur wenige markante Momente einer überkommenen Staatskirchenhoheit im Hinblick auf die staatlich anerkannten Kirchen und Kultusgemeinschaften erhalten, die in der Ausgestaltung ihrer Vermögensträger als staatliche Institutionen, in der Staatsaufsicht über diese Vermögensträger und in der staatlichen Finanzierung kirchlichen Handelns zum Ausdruck kommen. Es ist nicht zu erkennen, daß die katholische Kirche dadurch Nachteile erleidet.“ (S. 255) Ebenso positive Beurteilungen finden sich bei den vom Autor zitierten Staatskirchenrechtlern Joseph LISTL und Paul MIKAT für das deutsche Staat-Kirche-Verhältnis.

Wenn die abschließende „Bewertung vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Staat und Kirche in den übrigen Staaten der Europäischen Union“ mit knapp zwei Seiten auch etwas zu pauschal ausfällt, so wird man doch auch sie im Ergebnis für richtig halten können. „Überzeugen können allein die Kooperationsmodelle, die von Staat zu Staat verschieden gestaltet sind. Gemeinsam bekennen sie sich zu den Prinzipien der Religionsfreiheit, Parität unter den Kirchen, Neutralität des Staates in religiösen Fragen, Autonomie der Kirchen mit dem Recht der Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung für ihren Bereich, Personal- und Finanzhoheit der Kirchen sowie der Schutzgarantien des Staates für die Kirchen. Da das Verhältnis des Staates zu den Kirchen, Kultusgemeinschaften und Religionsgemeinschaften im Königreich Belgien auch auf den genannten Prinzipien beruht, kann aus rechtsvergleichender Sicht nur Zufriedenheit über die gegenwärtigen Rahmenbedingungen ausgedrückt werden.“ (S. 257)

Wie das rezensierte Buch so soll auch diese Rezension mit einigen Bemerkungen zum vergleichenden Staatskirchenrecht schließen:

Eine geschichtlich identische Ausgangslage kann zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen führen: An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert war das Recht in Frankreich und im Raum des heutigen Belgien in gleicher Weise durch die Revolutionsgesetzgebung und das ihr folgende napoleonische Recht bestimmt. In Belgien führte die Entwicklung zu einem guten Miteinander von Staat und Kirche. In Frankreich dagegen wurde der katholischen Kirche durch das von einem pseudoreligiösen kirchenfeindlichen Laizismus geleitete Gesetz vom 9. Dezember 1905 über die Trennung von Kirche und Staat ein bis heute andauernder Schaden zugefügt. Während in Belgien die von NAPOLEON initiierte staatliche Kirchenfinanzierung in zeitangemessener Form weiter prakti-

ziert wird, wurde in Frankreich durch das Trennungsgesetz von 1905 in kirchenfeindlicher Absicht die staatliche Kirchenfinanzierung abgeschafft und heißt es noch heute in der Verfassung von 1958: „Die Republik anerkennt, bezahlt und unterstützt keinen Kult.“ Anders als die deutschen Landesherren hielt und hält es der französische Staat, der die katholische Kirche ihrer finanziellen Grundlagen beraubte, nicht für wichtig, (Mit-)Sorge für ein angemessenes anderes System der Kirchenfinanzierung zu tragen.

Eine staatlich finanzierte Kirche muß keine Staatskirche sein wie z.B. die griechisch-orthodoxe Kirche in Griechenland oder - in abnehmendem Maße - die evangelisch-lutherische Kirche in den skandinavischen Ländern. Die Beispiele Belgien und Luxemburg lehren, daß Länder mit staatlicher Kirchenfinanzierung durchaus freie Kirchen besitzen können, die im Interesse des Bürgers und Kirchenmitglieds wie im Interesse der gesamten Gesellschaft mit dem Staat kooperieren.

Der Vollständigkeit halber sei aber auch gesagt, daß es eine Staatskirche gibt, die vom Staat nicht finanziell unterhalten wird, nämlich in Großbritannien die Kirche von England mit der Königin als Oberhaupt. Sie muß sich weitgehend durch die Erträge ihres beträchtlichen Vermögens das - anders als z.B. in Frankreich, Belgien und Deutschland - durch keine Säkularisation geschmälert wurde, selbst finanzieren.

Heiner MARRÉ, Gladbeck

* * *

28. INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO, UNIVERSIDAD DE NAVARRA (Hrsg.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*. 5 Bde. in 8 Teilbde. Pamplona: EUNSA 21997, ISBN 84-313-1477-X.

Bereits ein Blick auf die Deckel der acht stattlichen Bände, die dieses Kommentarwerk ausmachen, gibt einen Eindruck von dem Umfang des Gemeinschaftswerkes, das hier geleistet ist: Als Hintergrund für die Titelei sind die Einbände mit den Namen der 114 Mitarbeiter bedruckt, die auf insgesamt 7.808 Seiten die Normen des Codex Iuris Canonici der lateinischen Kirche kommentieren. Es dürfte hier das umfangreichste Kommentarwerk vorliegen, das jemals im Kanonischen Recht erarbeitet worden ist¹.

Das Werk ist in fünf Bände unterteilt, die in der ersten Auflage (1996) in sechs Teilbände gebunden waren. Das übergroße Volumen der Bände II und III hat

¹ Zum Vergleich: Der von mir herausgegebene Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici (Loseblattwerk, Essen seit 1985) hat beim Stand der 30. Ergänzungslieferung 6.562 Seiten; 56 Canones sind noch nicht kommentiert.

die Herausgeber dazu bewogen, in der Neuauflage, die hier zu besprechen ist, auch diese Bände zu teilen². Der Inhalt verteilt sich jetzt wie folgt:

Bd. I: Abkürzungsverzeichnis³, Vorwort, Verzeichnis der Mitarbeiter, Einführung in das Kanonische Recht (123 S.), Entstehungsgeschichte des CIC/1983 (49 S.), Ap. Konst. *Sacrae disciplinae leges* und *Praefatio* des CIC, jeweils in lateinischer und spanischer (kastellanischer) Sprache. Es folgt die Kommentierung des Buches I des Codex (Allgemeine Normen).

Bd. II/1: Einführung zum Buch II des Codex und Kommentierung der cc. 203-459. Bd. II/2: Kommentierung der cc. 460-746.

Bd. III/1: Einführung zum Buch III des Codex und Kommentar zu den cc. 747-833, Einführung zum Buch IV und Kommentierung der cc. 834-1054.

Bd. III/2: Fortsetzung des Kommentars zu den Normen des Buches IV (cc. 1055-1253).

Bd. IV/1: Einführung zum Buch V, Kommentar zu den cc. 1254-1310, Einführung zum Buch VI und Kommentierung der cc. 1311-1399, Einführung zum Buch VII und Kommentar zu den cc. 1400-1500.

Bd. IV/2: Kommentierung der cc. 1501-1752

Bd. V enthält Anhänge und Verzeichnisse: In den „Apéndices“ finden sich die wichtigsten außerkodikarischen Normen (*Divinus perfectionis magister*, *Spirituali militum curae*, *Pastor Bonus*, *Universi Domini gregis*, *Regolamento generale della Curia Romana*, *Normae Romanae Rotae Tribunalis*), die bis 1992 erschienenen authentischen Interpretationen zum CIC/1983, synoptische Tabellen zum CIC/1917 und CIC/1983. Die „Índices“ enthalten die entsprechenden Stellen aus den in der Kommentierung herangezogenen alten kanonischen Quellen, den Konzilien, dem Katechismus der Katholischen Kirche, der Jurisprudenz der päpstlichen Gerichte, jeweils mit Angabe des Bandes - nicht des Teilbandes - und der Seite der Verarbeitung im Kommentar. Ein weiteres Verzeichnis listet alle verwendeten Normen und Dokumente des Hl. Stuhls auf, und zwar erst einmal in der Reihenfolge des „Incipit“ (mit Angabe der Daten und Fundstellen sowie der Verwendung im Kommentar), dann geordnet nach Autoritäten, wiederum mit Fundstellen, aber anstelle des

² Diese Teilung ist rein buchbinderischer Art: Die Seitenzählung ist durchlaufend wie in der ersten Auflage, wohl mit Rücksicht auf das Sachregister, das nicht umgearbeitet werden konnte. Daraus ergibt sich aber, daß man bei den Angaben des Registers nicht weiß, welchen Teilband man aus dem Regal nehmen muß.

³ Jedem Teilband ist dieses Verzeichnis vorangestellt; ferner liegt jedem Teilband eine schmale, kunststoffkaschierte Karte mit den wichtigsten Abkürzungen bei. Diese sind in sich oft nicht erkennbar, weil manchmal die spanischen Begriffe die Abkürzung bestimmen, während die Auflösung lateinisch ist, z.B. CPITL = Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis.

Verwendungsnachweises mit dem „Incipit“, schließlich in chronologischer Reihenfolge mit Autorität, „Incipit“ und Fundstelle. Das Verzeichnis der zitierten Autoren gibt die Verwendungsstellen an. Der Index inhaltlicher Art ist zweigeteilt: Zuerst findet sich eine Liste der Hauptstichwörter. Sie sind im eigentlichen Sachregister in Majuskeln gedruckt und dort z.T. untergegliedert. Dabei gibt es neben Unterstichwörtern mit Spiegelstrichen auch eine Gliederung durch Abschnitte mit Zwischenüberschriften⁴. Insgesamt umfaßt dieses Sachregister, das auf Band und Seite verweist, 167 Seiten.

Im Vorwort weisen die als Koordinatoren und Leiter firmierenden Professoren Ángel MARZOA, Jorge MIRAS und Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA (alle an der Universidad de Navarra) darauf hin, daß die 114 Autoren des Werkes ihre Beiträge parallel und ohne Absprache miteinander angefertigt haben, so daß eine Angleichung der Inhalte weder möglich noch erstrebt war: Es solle die Vielfalt der Meinungen ihren Raum behalten und nicht etwa eine „Schule“ das Wort führen. Dennoch kann das Werk natürlich nicht die Vielstimmigkeit der ganzen Kanonistik widerspiegeln: Die Autoren gehören in absolut überwiegender Zahl dem spanischen und italienischen Sprachraum an, vereinzelt finden sich Mitarbeiter englischer, polnischer oder deutscher Zunge (FÜRST, SCHUNCK). Das bedeutet aber zum Glück nicht, daß die Kanonistik anderer Sprachen nicht wahrgenommen wäre, wie das Autorenregister und die Fußnoten im Kommentar zeigen.

Die Kommentierung ist nach folgendem Schema aufgebaut: Der Gesetzestext wird lateinisch und spanisch (in der Version der Spanischen Bischofskonferenz) wiedergegeben, es folgen die Quellen nach der großen CIC-Ausgabe des PCI, dann sogenannte „Conexos“, vom jeweiligen Kommentator benannte Canones des CIC, die mit der jeweils behandelten Norm einen Sachzusammenhang haben. Vor dem Beginn der eigentlichen Kommentierung wird jeweils der Name des Bearbeiters genannt, was übrigens auch im Inhaltsverzeichnis der einzelnen (Teil-)Bände geschieht. Einführungen zu einem Thema, das mehrere Canones umfaßt, finden sich entweder unter der entsprechenden Zwischenüberschrift des Gesetzes (z.B. vor c. 129) oder unter dem ersten betroffenen Canon eingeordnet (z.B. bei c. 59). Im ersteren Fall gibt die Kopfzeile dann z.B. „cc. 129-144“ an. Wissenschaftliche Nachweise zur Kommentierung (Quellenangaben, Literaturfundstellen) sind in Fußnoten zu finden, die nach Auskunft des Vorwortes von den Herausgebern möglichst sparsam gewollt waren.

Den Inhalt eines Kommentars zu rezensieren, grenzt ans Unmögliche, nicht nur wegen des begrenzten Umfangs einer Rezension. Ein einheitliches Urteil

⁴ Zur Verdeutlichung: Das Hauptstichwort *Clérigo* ist untergegliedert in die Abschnitte „En general“, „Estatuto jurídico“ usw., der letztgenannte Abschnitt wiederum in „a) Formación“ bis „e) Pérdida de la condición jurídica de clérigo“.

ist bei der Vielzahl der Autoren ausgeschlossen, eine zusammenfassende Bewertung muß sich darauf beschränken, die Nützlichkeit eines solchen Werkes in den Blick zu nehmen.

Dennoch will ich anhand einiger Stichproben die Frage stellen, wie der Kommentar mit Problemfragen umgeht. Dazu wähle ich aus den Allgemeinen Normen den c. 129 über die Leitungsgewalt, aus Buch II - mit c. 129 korrespondierend - den c. 274 über die Ämter; aus Buch III sei auf c. 751 geschaut, auf den dann c. 1364 des Buches VI zurückgreift (Definition und Strafbarkeit von Häresie, Apostasie und Schisma); im Buch IV interessiert mich die rechtliche Relevanz der Ehedefinition (c. 1055) für die *elementa essentialia*, von denen c. 1101 § 2 spricht, und im letzten Buch das Problem der Ladung einer Partei, deren Adresse nicht bekannt ist (c. 1511). Außerdem möchte ich zwei Textproblemen des CIC nachgehen, die sich in den cc. 1158 § 1 und 1742 § 1 finden.

C. 129⁵ wird, wie die vorangehende Einführung zum Titel „De potestate regiminis“, von Antonio VIANA kommentiert. In der Einführung versucht er eine Differenzierung zwischen *potestas sacra*, *munus regendi* und *potestas iurisdictionis*. Dabei ordnet er die *potestas sacra* der pastoralen Funktion im weiten Sinne zu, die Christus den Geweihten, konkret der Hierarchie aufgetragen habe, um die Kirche zu lehren, zu heiligen und zu leiten. *Sacra potestas* drücke also nicht nur eine rechtliche Vollmacht aus, denn sie umfasse auch die durch das Weihesakrament empfangenen Vollmachten zur Sakramenten-spendung und zur Lehre. Das *munus regendi* betreffe nur die Dimension der *sacra potestas*, die sich auf die Leitung der Kirche „como sociedad“ richte, näherhin auf Leitung, Koordination und Kontrolle der öffentlichen Aktivitäten, die Setzung von allgemeinen Normen über die Partizipation am Leben der Kirche, Entscheidung und Urteil über Lehrstreitigkeiten, Spiritualität der Gläubigen und Aktivitäten von Institutionen unter ihrem sozialen Aspekt, die Regulierung, Förderung und Unterstützung der Aktivitäten, die aus der Freiheit der Gläubigen stammen. Die *potestas iurisdictionis* erstrecke sich im engeren Sinne auf Dispositionen, Entscheidungen und Weisungen, die rechtliche Wirkung haben und das Verhalten der Gläubigen binden. Die *potestas regiminis* definiert VIANA als einen Aspekt der Leitung, der in der rechtlichen Fähigkeit aufgrund göttlicher oder kirchlicher Anordnung besteht, das soziale Leben der Gläubigen im Blick auf das übernatürliche Ziel zu leiten durch Erlaß von Weisungen und Entscheidungen gesetzgeberischer, vollziehender und gerichtlicher Art.

5 „§ 1. Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habiles sunt qui ordine sacro sunt insigniti.

§ 2. In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt.“

In der Kommentierung zu c. 129 spricht VIANA den bekannten Theorie-Streit an und skizziert die drei Hauptmeinungen. Die Interpretationsunterschiede führt er einerseits auf verschiedene *potestas*-Begriffe zurück, andererseits auf weitere Normen des Codex, die eine harmonische Lösung erschweren (z.B. cc. 274 und 1421). Was die Teilhabe der Laien an der *potestas regiminis* angeht, favorisiert er die These, daß ihnen nur die Bereiche verschlossen seien, die „objektiv die heilige Weihe voraussetzen oder die historisch den Mitgliedern des *ordo clericorum* zugeordnet worden sind“ (c. 129, 4). Hier zeigt sich ein problembewußter, aber auch an den realen Daten des Gesetzes orientierter Umgang mit der *potestas*-Frage, der praktischen Lösungen nicht den Weg verlegt.

Der Kommentator des c. 274 § 16, Jorge DE OTADUY, hat sich mit VIANA offensichtlich abgestimmt. Auch er weist auf die innere Spannung der kodikarischen Normierung hin und schlägt als Interpretationsweg für den betroffenen Paragraphen vor: „Der wörtliche Sinn des can. 274 § 1 schließt die nicht geweihten Gläubigen von der Inhaberschaft von Ämtern und Funktionen aus, die objektiv die heilige Weihe voraussetzen oder die historisch dem *ordo clericorum* zugeschrieben worden sind, was aber nicht die Anerkennung einer wirklich jurisdiktionellen Kooperation - strikte Ausübung der Kirchengewalt - von seiten der Laien hindert“ (c. 274, 1). Hier bleibt das Problem in demselben Sinne offengehalten, wie VIANA es bei c. 129 vorgegeben hat.

Die cc. 751⁷ und 1364 § 1⁸ gehören insofern zusammen, als im Buch III die Sachverhalte definiert werden, die im Teil II des Buches VI zum Tatbestand einer Straftat erklärt werden. C. 751 ist von Eloy TEJERO kommentiert, der schon an dieser Stelle auf die Strafbarkeit und auf andere Rechtsfolgen verweist, die allerdings z.T. nicht an den hier genannten Sachverhalten hängen, sondern am öffentlichen (c. 194 § 1, 2^o) oder notorischen Glaubensabfall (c. 694 § 1, 1^o). Ángel MARZOA kann bei seiner Kommentierung des c. 1364 auf TEJERO zurückgreifen, stellt aber sofort klar, daß der Sachverhalt der Häresie und die Straftat der Häresie nicht dasselbe sind. Eine Person könne formell Häretiker sein, ohne das Delikt der Häresie begangen zu haben. (Die Ausklammerung der gutgläubigen Häretiker und Schismatiker aus den

6 „Soli clerici obtinere possunt officia ad quorum exercitium requiritur potestas ordinis aut potestas regiminis ecclesiastici.“

7 „Dicitur haeresis, pertinax, post receptum baptismum, alicuius veritatis fide divina et catholica credendae denegatio, aut de eadem pertinax dubitatio; apostasia, fidei christianae ex toto repudiatio; schisma, subiectionis Summo Pontifici aut communionis cum Ecclesiae membris eidem subditis detrectatio.“

8 „Apostata a fide, haereticus vel schismaticus in excommunicationem latae sententiae incurrit, firmo praescripto can. 194, § 1, n. 2; clericus praeterea potest poenis, de quibus in can. 1336, § 1, nn. 1, 2 et 3, puniri.“

entsprechenden Begriffen des c. 751 hatte schon TEJERO betont.) Diese Feststellung leitet eine präzise Distinktion ein, die ihn in der Konsequenz dazu führt, die von c. 1364 angedrohte *excommunicatio latae sententiae* infrage zu stellen. Dazu berichtet er in für diesen Kommentar ungewöhnlicher Breite über die Textentwicklung und die Kontroversen zwischen der Codex-Reform-Kommission und der Glaubenskongregation sowie über die Schlußredaktion, die den heutigen Text zu verantworten hat. Mit großer Klarheit stellt MARZOA dar, daß die Androhung einer Tatstrafe auf einer Begriffsvermischung beruht, nämlich zwischen dem Sachverhalt (einer Häresie) und dem Tatbestand (der Straftat Häresie). Exakt legt er dar, daß die Person, die die Straftat der Häresie begangen hat, in einer anderen juristischen Situation ist als diejenige, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche im Sinne des c. 205 steht. Er beklagt diese Verwechslung, „als seien das bloß zwei Gesichtspunkte oder zwei Perspektiven derselben Realität, was ganz sicher nicht so ist. Ein ‚exkommunizierter‘ Gläubiger ist ein Gläubiger, der in der Kirche eine ganz eigene juristische Stellung hat, die darüber hinaus in einigen Fällen voraussetzt, daß er die volle kirchliche Gemeinschaft gebrochen hat (Straftaten der Häresie, der Apostasie und des Schismas, die materiell den Bruch eines der Bänder der *communio* voraussetzen, can. 205), während das bei anderen sicher nicht der Fall ist (von Taten wie der Abtreibung kann man nicht, jedenfalls nicht in demselben Sinne, sagen, daß sie einen Bruch mit der kirchlichen Gemeinschaft implizieren)“ (c. 1364, 1c). Und er hält daran fest, daß die Exkommunikation als *poena latae sententiae* die falsche Maßnahme ist. Zwar zweifele er die Gültigkeit der Norm nicht an, sehe aber das paradoxe Resultat, daß eine Strafdrohung, die als wirksamer angesehen worden sei, im Gegenteil zur Unwirksamkeit der Sanktion führen werde (vgl. ebd.).

C. 1101⁹ ist von Pedro-Juan VILADRICH kommentiert, und zwar in Form eines kleinen Lehrbuchs von 62 Seiten. Ich finde darin (unter anderen) einige berichtenswert interessante Aussagen. Im Zusammenhang der Totalsimulation spricht VILADRICH vom „Ausschluß der ehelichen Gleichheit“ und denkt dabei vor allem an die Diskriminierung der Frauen. „Die grundlegende Ungleichheit eines Partners in der Lebensgemeinschaft als definitorisches Element dieser Gemeinschaft bedeutet die Nichtigkeit dieser Ehe, denn das Prinzip der rechtlichen Bindung bringt die Gleichheit der Mitbetroffenheit und des wechselseitigen Mitbesitzes mit sich, d.h. eine gleiche Parität der Bindung und ihres Inhaltes. Diese Gleichheit verursacht eine strikte Gleichheit auch in den ehelichen Rechten und Pflichten“ - wenn VILADRICH hier, wie er nicht näher

⁹ „§ 1. Internus animi consensus praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.

§ 2. At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquid elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit.“

ausführt, den Bereich ehelicher Sexualität meint, hätte ich gesagt: nicht auch, sondern in erster Linie -, „eine gleiche Position des Standes und der Würde, geschuldet *ex iustitia*, im Schoß der ehelichen Schicksalsgemeinschaft“ (c. 1101, 7c). Hier ist ein wirklich bedenkenswertes Thema angesprochen, für das ich allerdings eher den Ausschluß von *elementa essentialia* als systematischen Ort erwartet hätte. In diesem Zusammenhang fällt VILADRICHS Vorschlag auf, den Canon nicht mehr nach dem augustinischen *bona*-Schema zu interpretieren, sondern nach dem thomistischen Raster: „la causa, la esencia, las propiedades y los fines“ (c. 1101, 8b). In dieser Liste fehlen allerdings die *elementa essentialia*, die VILADRICH als redaktionelle Zusammenführung des *ius ad coniugalem actum* und des *ius ad vitae communionem* versteht (vgl. c. 1101, 8a). Es finden sich als Unterpunkte zu der Überschrift, die die *elementa essentialia* anspricht, folgende Themen: Der Ausschluß der Hinordnung der Ehe auf ihre *fines*; und: die Fassung der „*ordinatio ad fines*“ als Bezeichnung von wesentlichen Rechten und Pflichten der Gatten. Der Ausschluß solcher, aus der Finalität der Ehe abzuleitenden Rechte und Pflichten bildet einen neuen Unterpunkt, in dem die ehelichen Akte, das Nichtverhindern der Zeugung, die Schaffung der intimen Gemeinschaft, die gegenseitige Hilfeleistung, die Annahme und Aufzucht der Kinder, schließlich die Erziehung der Kinder als Themen ehelicher Rechte und Pflichten behandelt werden. Dabei wird bei aller Betonung der Ehe als Schicksalsgemeinschaft der Gatten ein kategorialer Unterschied zwischen der *ordinatio ad bonum coniugum* und der *ordinatio ad procreationem et educationem* nicht erkennbar, wiewohl unter dem Gesichtspunkt der Finalität der Ehe hier ein solcher besteht.

Santiago PANIZO ORALLO erwähnt in seiner Kommentierung des c. 1511¹⁰ den Fall nicht, daß man keine ladungsfähige Adresse der beklagten Partei hat. Was er ausführt, ist für das ordentliche Streitverfahren korrekt, läßt sich aber auf die spezielle Situation des Ehenichtigkeitsverfahrens, die er nicht anspricht, nicht einfach übertragen. Ein Versuch, das Problem über c. 1691 zu klären, der die Anwendbarkeit der Regeln des ordentlichen Streitverfahrens auf den Eheprozeß vorsieht, *nisi rei natura obstet*, schlägt fehl. Joan CARRERAS nennt hier gar keine Einzelheiten. Das Sachregister führt dann aber zu c. 1509, erläutert von PANIZO ORALLO, der die Ediktalladung einfach als einen „*modus, qui tutissimus sit*“, ansieht, denn daß der Codex sie nicht mehr nenne, bedeute nicht, daß sie abgeschafft sei. Das wäre zwar schön, kommt mir aber angesichts des c. 6 § 1, 1° und 4° eher wie Wunschenken vor.

Ein Rückversicherungsversuch: Findet sich in der Kommentierung zu c. 1158 § 1¹¹ eine Bestätigung für meine Auffassung¹², daß der Verweis auf c. 1127

10 „Si citatio non fuerit legitime notificata, nulla sunt acta processus, salvo praescripto can. 1507 § 3.“

11 „Si impedimentum sit publicum, consensus ab utraque parte renovandus est forma

§ 2 - als solcher Folge einer amtlichen Korrektur - falsch ist? Alberto Bernárdez CANTÓN beschäftigt sich mit diesem Verweis, zeigt sich aber nur darüber verwundert, daß er in c. 845 § 1 CCEO fehle. Die Konsequenzen des Verweises überlegt er nicht¹³.

Gibt der *Comentario Exegético* Auskunft darüber, wer im Pfarrerabsetzungsverfahren die beiden Pfarrer bestimmt, die den Bischof beraten sollen (c. 1742 § 1¹⁴)? In der ersten Auflage des Kommentars hatte Sergio DUBROWSKY die Frage nicht beantwortet, sondern sich nur mit dem Recht und der Pflicht des Bischofs beschäftigt, die Mitglieder des *coetus* vorzuschlagen. Ángel MARZOA - die letzten 13 Canones des Codex haben in der Neuauflage einen anderen Kommentator erhalten - folgert aus dem Fehlen einer entsprechenden Regel und der Pflicht, zwei Pfarrer aus dem genannten *coetus* beizuziehen, daß der Bischof die beiden frei berufen könne. Es wäre aber zumindest zu erwägen gewesen, ob auch der abzusetzende Pfarrer gehört werden müßte.

Die dargestellten Stichproben zeigen, daß der *Comentario Exegético* sich von den bisher erschienenen Kommentaren aller Sprachen (außer dem MKCIC, natürlich) dadurch unterscheidet, daß er nicht bloß ein bißchen mehr ist als eine Paraphrase des Gesetzestextes. Vielmehr gibt er (fast) immer Auskunft, auch zu Problemen diffizilerer Art, so daß er einen unübersehbaren und unübergehbaren Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion darstellt. Die Hilfen, die der Band V zusätzlich bietet, sind überaus nützlich.

Zwei Nachteile nur sind anzumerken: Es gibt keine Möglichkeit der Aktualisierung, was bedauerlich ist angesichts der Tatsache, daß der HI. Stuhl offenbar bereit ist, den Text des CIC zu ändern¹⁵. Der zweite Nachteil führt zu der schlichten Konsequenz: Spanisch lernen!!

Klaus LÜDICKE, Münster

canonica, salvo praescripto can. 1127, § 2.“

12 Nachzulesen in MKCIC 1158, 4.

13 Der Verweis ist m.E. deswegen falsch, weil er die Konsenserneuerung unter Dispens von der Formpflicht ermöglichen müßte, was Unsinn ist, da man weder in einer anderen Konfession noch vor einer staatlichen Institution die Konvalidation einer kirchlichen Ehe vornehmen kann. Ausnahme wäre eine Konsenserklärung vor einem orthodoxen Priester, die durch einen Verweis auf c. 1127 § 1 sichergestellt wäre.

14 „Si ex instructione peracta constiterit adesse causam de qua in can. 1740, Episcopus rem discutat cum duobus parochis e coetu ad hoc stabilter a consilio presbyterali constituto, Episcopo proponente, selectis; ...“

15 Kürzlich geschehen durch MP *Ad tuendam fidem* (AAS 90 [1998] 457-461), wodurch die cc. 750 und 1371 CIC (und die parallelen Bestimmungen des CCEO) im Text und Inhalt geändert wurden.

29. JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten. Leben und Wirken von Johannes Paul II. auf 2 multimedialen CD-ROMs, zus. 1 GB. Mondadori/Italien - dt. Übers. Augsburg: Weltbild Software 1996.*

Nach der unter Windows95 problemlosen Installation bieten die beiden CD-ROMs dem wißbegierigen Betrachter eine Unmenge an verschiedenen Impressionen. Den Herstellerangaben zufolge sind es 50 Minuten Video, 100 Minuten Audio, 750 zumeist farbige Bilder, 60 Abbildungen von Kunstwerken, 35 Musikstücke, der Volltext des Buches „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“ mit einem Vorwort von Vittorio MESSORI, der Volltext von 12 Enzykliken JOHANNES PAULS II., eine detaillierte Biographie, Berichte und Bilder zu den 78 Auslandsreisen, umfassende statistische Daten zum Pontifikat sowie theologische, rechtliche und historische Grundlagen des Papsttums.

Als Themen aus dem Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“ werden angeführt: „Gibt es wirklich einen Gott im Himmel?“, „Jesus-Gott: Ein übertriebener Anspruch?“, „Der Papst: ‚Ärgernis‘ und ‚Mysterium‘“, „Hat nur Rom recht?“ und „Ein Evangelium, um Mensch zu werden“. Ein Themenindex bietet einen systematisierten Zugang zu diesen Themen.

Ferner sind Sektionen über „Das Leben“, „Die Reisen“ und „Die Werke“ JOHANNES PAULS II. ausgewiesen.

Die einzelnen Kapitel bieten durch die vorgetragenen Texte, die mit Bildern und Musik dezent unterlegt sind, ein meditativ besinnliches Umfeld für den Zugang zu den Inhalten. Mittels einer Fußleiste kann der Text angehalten werden oder eine „Vertiefung“ gewählt werden.

Als Hilfsmittel für ein Nachschlagen von Texten und Fakten sind jedoch mehr die Rubriken über das Leben, die Reisen und die Werke JOHANNES PAULS II. interessant. Die Rubrik „Das Leben“ bietet eine taggenaue Chronologie des Pontifikates in Zahlen und Fakten für die Jahre 1978-1996. „Die Reisen“ läßt zwischen einem Zugriff nach Weltregionen und der bewährten Chronologie wählen. Die einzelnen Reisen des Papstes werden anhand des Programms, einer Chronik, der Ansprachen und weiterer Besuche ausgewiesen. Ein Zugriff auf die einzelnen Reden ist jederzeit möglich. Hinterlegt werden die Informationen mit einem reichhaltigen Fotomaterial.

Für die Leser von *De Processibus Matrimonialibus* ist sicherlich die Rubrik „Die Werke“ von größerem Interesse. Hier kann anhand des Volltextes der Enzykliken und einer Anthologie der Ansprachen auf alle Texte zugegriffen werden. Die Texte der Enzykliken können nach Begriffen durchsucht werden, Buchzeichen oder Vermerke können angelegt werden.

Leider wird dem zweckgerichtet suchenden Kirchenrechtler manches wichtige Dokument der vergangenen Jahre fehlen, obgleich auf die rechtlichen Grundlagen des Papsttums im Überblick hingewiesen wurde. Ein Defizit, das sich

durch die Beschränkung auf die Enzykliken erklärt. Wie so oft stellt sich die Frage, warum nicht Motu Proprien oder Apostolische Konstitutionen (z.B. *Pastor bonus*) in solche multimedialen Textsammlungen Aufnahme finden. Auch der CIC/1983 oder der Katechismus der Katholischen Kirche (1993) wären eine sinnvolle Kompletierung des Werkes gewesen.

Hinderlich bleibt, daß – je nach Rechner- und Laufwerkskapazität – der Zugriff auf einige Funktionen seine Zeit benötigt. Warum der Ausdruck der Texte oder Bilder nicht gelang, blieb dem Rezensenten nicht einsichtig.

Wenn auch das Pontifikat JOHANNES PAULS II. im Mittelpunkt der vorliegenden CD-ROMs steht, so bieten die zwei CD-ROMs dem interessierten Betrachter insgesamt eine Menge an Informationen über den katholischen Glauben und die Kirche. Für Christen, die einen abwechslungsreichen und computeranimierten Zugang auch zu anspruchsvollen Themen suchen, durchaus ein erster Schritt auf dem richtigen Wege.

Jürgen OLSCHESKI, Münster

* * *

30. KAMAS, Juraj, *The Separation of the Spouses with the Bond Remaining. Historical and Canonical Study with Pastoral Applications.* (Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 20) Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1997. 360 S., ISBN 88-7652-757-5.

Das Rechtsinstitut der ehelichen „Trennung von Tisch, Bett und Wohnung“ hat in den Ländern, in denen eine Ehescheidung nach bürgerlichem Recht möglich ist, und weil mittlerweile weltweit eine hohe Scheidungsrate besteht, seit langem seine praktische Relevanz auch für die katholische Kirche verloren. Rechtsdogmatisch und rechtstheologisch war es jedoch vor dem Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici von 1983 noch von nicht geringem Interesse, wie ich in meiner 1977 publizierten Doktordissertation „Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128-1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts“ aufzeigen konnte. Sowohl im Codex von 1917 als auch in den beiden universalkirchlichen Gesetzbüchern von 1983 und 1990 gehört es zum unaufgegebenen Normenbestand des Eherechts, demzufolge die Ehepartner, die in einer kirchenrechtlich gültigen sakramentalen Ehe leben, im Fall von Umständen, die ein gemeinsames Leben unmöglich oder wenigstens unzumutbar machen, berechtigt sein können, bei unaufhebbarem Eheband sich für eine gewisse Zeit oder auf Dauer voneinander zu trennen, wenn die kirchlichen Gesetze eine solche Aufhebung der Lebensgemeinschaft als hinreichende Trennungsgründe bestimmen. Durch die neue Begründung und Akzentsetzung in

der Eheheologie der Kirche sowie aufgrund des bis zum Inkrafttreten des Codex von 1983 vorherrschenden kirchlichen Ehebildes, das primär dem von den Ehegatten gegenseitig einzuräumenden „ius in corpus“ der Ehe zu entsprechen hatte, und zugunsten einer personalen, den umfassenden Wert der Ehe berücksichtigenden Auffassung seit dem II. Vatikanischen Konzil wurde auch die eherechtliche Regelung der Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft zugunsten differenzierterer pastoraler Lösungen für zivil wiederverheiratete Katholiken verdrängt. Vor diesem Hintergrund erscheint die kirchliche Ehetrennung als eher sekundär.

Mit umso größerem Interesse wird man nun die von den Professoren Michael P. HILBERT und Velasio DE PAOLIS betreute, 1997 publizierte Doktorarbeit des slowakischen Priesters Juraj KAMAS entgegennehmen. Ihr Titel zeigt, daß der Verfasser eine historische und kanonistische Studie mit pastoralen Anwendungsvorstellungen zur Trennung von Ehegatten bei bestehendem Eheband vorlegen will.

Die 357 Seiten mit 295 Textseiten umfassende Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel:

Das 1. Kapitel will eine biblische Sicht der Trennung, der Ehescheidung und der Wiederheirat von Geschiedenen darlegen (S. 9-30).

In traditioneller kanonistischer Weise gilt für den Autor die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments als Basis für das kirchliche Eherecht und die damit verbundene Frage nach der Legitimität einer Trennung der Ehegatten. Die Eheinstitution als Schöpfungswirklichkeit bezeuge die unauflösliche, dauerhafte und monogame Einheit zwischen Mann und Frau und entspreche demgemäß dem göttlichen Schöpfungswillen. Dann geht der Verfasser auf die Frage nach der Disharmonie zwischen idealer und menschlicher Wirklichkeit ein, behandelt aber in äußerster Knappheit nur Deut 24,1-4, worin er den ersten juristischen Text des Alten Testaments, der sich auf die Ehescheidung beziehe, erkennt, um dann ebenso kurz auf das jüdische Ehescheidungsverständnis und den prophetischen Beitrag zur Ehelehre des Alten Testaments einzugehen. Die neutestamentliche Lehre zur Ehescheidung in den synoptischen Evangelien und zur Ehetrennung bei Paulus behandelt er in derselben Vorgehensweise.

Das 2. Kapitel bezieht sich auf die Haltung der frühen Kirche gegenüber der Trennung der Ehegatten (S. 31-69), und zwar in der Zeit vor und nach dem Konzil von Nizäa (325), also für eine breite, den griechisch und römisch geprägten Kulturkreis umfassende Epoche vom 2. bis zum 7. Jahrhundert. In diesem Kapitel werden Konzilstexte, Vätertexte und Rechtstexte als gleichberechtigte Quellen herangezogen und ausgewertet.

Das 3. Kapitel bezieht sich auf die „crystallization“ der Ehelehre des Konzils von Trient (S. 71-118), nimmt Bezug auf verschiedene Arten von Eheauflösungen im frühen Mittelalter, auf die einschlägige keltische Bußdiszi-

plin, die Gesetzgebung fränkischer Synoden, die Kanonensammlungen vor GRATIAN, im Decretum Gratiani und bei den Kanonisten im 12. Jahrhundert, weiter bei PETRUS LOMBARDUS und in den Dekretalen Papst ALEXANDERS III. sowie der darauf folgenden Juristenpäpste wie auch bei THOMAS VON AQUIN und beim Konzil von Florenz.

Im 4. Kapitel wird die kirchenrechtsgeschichtliche Entwicklung nach dem Konzil von Trient bis zum Codex Iuris Canonici von 1917 nachgezeichnet (S. 119-153), wobei der Verfasser auch noch auf die Partikulargesetzgebung in der (katholischen) Kirche von Amerika Mitte des 19. Jahrhunderts eingeht (S. 151-153).

Für das 5. Kapitel werden die Überschrift „Die Lehre und Disziplin der Trennung in der modernen Zeit“ gewählt und dabei die Gesetze im Codex Iuris Canonici von 1917 erläutert sowie die Äußerungen Papst PIUS' XI., die Rechtsprechung der Römischen Rota, die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur Ehescheidung wie auch die der Bischofssynode von 1918 (S. 155-195).

Im 6. Kapitel wechselt der Verfasser von der historischen Betrachtungsweise zu einer eher systematischen Perspektive unter dem Titel „Ein gemeinsames Eheleben und seine Unterbrechung“ (S. 197-241). Dabei geht er kurz auf die einschlägige „gegenwärtige Gesetzgebung“ - gemeint sind damit der Codex für die lateinische Kirche von 1983 sowie der Codex für die katholischen Ostkirchen von 1990 - unter folgenden Gesichtspunkten ein:

Wesen und Bestand der Ehe; Dauerhaftigkeit des Ehebandes; Partnerschaft des ganzen Ehelebens und eheliche Ehegemeinschaft; die gesetzgeberischen Wesensmerkmale des ehelichen Lebens; die Verantwortung für das eheliche Wohlergehen und das Gut der Nachkommenschaft; die kanonische Sichtweise der Ehetrennung (S. 230-236) und die Versöhnung.

Das 7. Kapitel bezieht sich auf das kirchliche und zivile Verfahren der Ehetrennung (S. 243-284) und erörtert vor allem die Frage nach den Autoritäten und Zuständigkeiten für die jeweiligen Prozeßarten.

Die Zusammenfassung (S. 285-295) hält als Ergebnis dieser Studie fest, daß:

1. die historische Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung zeige, wie die Lehre der Kirche über das Scheitern einer Ehe über die Jahrhunderte hinweg wesentlich unverändert geblieben sei. Dies werde von der Bibel über die dogmatischen und kirchenrechtlichen Reverenzen bis hin zum Codex für die katholischen Ostkirchen 1990 bezeugt;
2. die Wichtigkeit des gemeinsamen ehelichen Lebens für die beiden Ehepartner und ihre Familie als integraler Bestandteil des kirchlichen Ehelebens werde kirchlicherseits begründet und verlangt;

3. die Ehetrennung im historischen Kontext seit biblischen Zeiten unter den von der Kirche bestimmten Bedingungen sei stets möglich;
4. die Ehetrennung in der gegenwärtigen (kirchlichen) Gesetzgebung habe ihren berechtigten Platz, daß aber in Übereinstimmung mit der stärker pastoral ausgerichteten gegenwärtigen kirchlichen Gesetzgebung die Ehetrennung nicht mehr als Strafe für den schuldig gewordenen Ehegatten gelte, sondern eher als therapeutische Maßnahme zur Hilfe der sich in schwierigen Ehesituationen befindenden Eheleute und
5. dadurch die Kirche aufgefordert sei, sich stärker um zerbrochene Familien zu kümmern und auch die Brautpaare besser auf die Ehe vorzubereiten;
6. die Teilhabe an den Sakramenten sei im Falle einer bloßen Trennung der Ehegatten immer möglich.

Die Studie wird mit drei Appendices, mit einer Liste von Rota-Entscheidungen zwischen 1925 und 1980 zur Ehetrennung, mit „einigen relevanten Statistiken“, die sich auf die päpstlichen Jahrbücher von 1970-1988 beziehen, und mit einer Übersicht über die einschlägige Situation in den Provinzen der Slowakei beschlossen.

Schon die **Bibliographie** (S. 315-344) verdeutlicht die in dieser Studie nur sehr begrenzt ausgewerteten Quellen, wobei besonders auffällt, daß die Entwürfe für die nun geltenden universalen kirchlichen Gesetzbücher überhaupt nicht herangezogen wurden, was zur Begründung der gesetzlichen Änderungen im Codex von 1983 wesentlich wäre.

Das **Literaturverzeichnis** verdeutlicht insofern schon wesentliche Mängel, als es zeigt, daß Ehescheidung und Ehetrennung wie auch Wiederheirat von Katholiken undifferenziert nebeneinander gestellt werden, ohne daß ein Problembewußtsein über die Differenz dieser Sachverhalte überhaupt zum Ausdruck gebracht wird. Vor allem aber hätten die deutsch- und französischsprachigen Bücher und Artikel, die für das Thema unverzichtbar sind, nicht gänzlich fehlen dürfen.

Leider weist die Arbeit auch insgesamt erhebliche formale und inhaltliche Mängel auf; ins Auge springt die sehr globale, summarisch deskriptive, die gesamte Kirchengeschichte ohne Unterscheidung in Theologie-, Sozial- und Kirchenrechtsgeschichte einschließende und wenig problemorientierte Betrachtungsweise des Themas. Die Sachverhalte und Hintergründe der einzelnen Rechtsbestimmungen sowie ihre jeweiligen Abänderungen werden sowohl im historischen wie auch im systematischen Teil der Arbeit nicht im einzelnen untersucht und aussagekräftig dargelegt. Der Umgang mit den Quellen ist undifferenziert, eklektisch und apologetisch zugunsten des im Hinblick auf dieses Rechtsinstitut geltenden Kirchenrechts. Diese vor allem in hermeneutischer Hinsicht fragwürdige Vorgehensweise der zumindest nach ihren Genera zu unterscheidenden Quellen hat dem Autor den Blick verstellt, einschlägige

Aussagen im Kontext der jeweils säkularen wie kirchlichen Ehegesetze und der darauf folgenden kirchlichen Reaktionen zum Teil in den eigenen Gesetzen zu bearbeiten. Jedes Hauptkapitel hätte zudem den mittlerweile weitaus umfangreicheren nach den einzelnen Disziplinen differenzierten Forschungsstand im Verhältnis zu den jeweiligen kirchenrechtlichen Topoi darstellen und reflektieren müssen, wenn das Thema hinreichend bearbeitet sein sollte.

Besonders enttäuschend ist die kirchenrechtliche Exegese des derzeit in der Universalkirche geltenden Ehetrennungsrechts, weil sie nur sehr oberflächlich geleistet wird. Von besonderem Interesse wäre gerade für dieses Thema, dessen praktische Relevanz nicht ohne weiteres einsichtig ist, ein Vergleich des Normenbestands in den Codices von 1917, 1983 und 1990 gewesen: zum einen, weil die Bestimmungen deutliche Unterschiede aufweisen und zum anderen, weil die Diskussionen über dieses Rechtsinstitut in der Phase der Codexrevisionen sowohl in der wissenschaftlichen Kanonistik wie auch in den kirchlichen Vorbereitungskommissionen als derzeit geltende Begründung dieses Rechtsinstituts gelten und vieles zu diesem Thema beitragen. Des weiteren wäre interessant gewesen, über Anlaß, Begründung sowie Verbreitung heutiger kirchlicher Ehetrennungsverfahren etwas zu erfahren. Insofern muß man sich der Aussage im Klappentext anschließen: „This dissertation attempts a partial response to that call as well as a small contribution to understanding of the Church’s present legislation on the separation of spouses“. Die Arbeit gibt jedenfalls Anlaß, generell über das methodische und hermeneutische Vorgehen bei einer kanonistischen wissenschaftlichen Studie im Kreise der Fachkollegen und Fachkolleginnen endlich in einen wissenschaftlichen Diskurs einzutreten, der hinter der Hermeneutik anderer theologischer Disziplinen und auch der Rechtswissenschaft im allgemeinen nicht zurückbleibt.

Iloa RIEDEL-SPANGENBERGER, Mainz

* * *

31. KEHRWALD, Leif, *Marriage & The Spirituality of Intimacy*. Cincinnati: St. Anthony Messenger Press 1996. 100 S., ISBN 0867-162538.

In Fragen des kirchlichen Eherechtes ist nach wie vor vieles im Fluß. Offene Fragen warten darauf, einer Lösung zugeführt zu werden:

Welches sind die Wesenselemente der Ehe? Worin konkretisiert sich das *bonum coniugum* des c. 1055 § 2? Worin bestehen die *iura et officia* (c. 1095, 2°) bzw. die *obligationes essentielles* (c. 1095, 3°) der Ehe?

Zur weiteren Klärung dieser und ähnlicher Fragen ist die Kanonistik unweigerlich auf den konstruktiven Dialog und den Austausch sowohl mit den übrigen theologischen Disziplinen insbesondere der Moraltheologie - als auch mit den Humanwissenschaften - hier insbesondere der Psychologie - angewiesen.

Im vorliegenden 100-seitigen Büchlein beschäftigt sich Leif KEHRWALD (LK) in zwei Teilen mit der Frage gelebter ehelicher Spiritualität. Für LK ist eheliche Spiritualität vor allem eine Spiritualität des Alltags: „Das intensive Gespräch miteinander, die geistvolle Erholung, das intime Zusammensein, die tränenreiche Versöhnung ... all dies sind reiche Augenblicke und ebenso spirituelle Fenster.“ (Einleitung, X - Diese Übersetzung stammt wie alle übrigen auch vom Rezensenten).

LK ist seit 17 Jahren verheiratet und Vater zweier Söhne. Er ist selbständiger Familienberater und hält Vorträge und Workshops zur Ehe- und Familienspiritualität quer durch die USA.

In den Kapiteln 1-3 entfaltet LK vier Säulen und Grundhaltungen ehelicher Spiritualität als Basis einer glücklichen Ehe:

Mutuality - das Ineinanderverwobensein der Partner in gegenseitiger Freundschaft und in gemeinsamen Zielen und Visionen.

Self-acceptance - die Selbstliebe, der eigene Selbststand als zentrale Voraussetzung für die Fähigkeit, „Ja“ zum Partner zu sagen, sich an ihn zu binden. „Das Ja, das du deinem Partner am Hochzeitstag gegeben hast ist nur soviel wert wie das ‚Ja‘ das du dir selbst an jenem Tage gibst.“ (S. 15)

Other-acceptance - die unbedingte Annahme des anderen in seiner Andersartigkeit und seinem Eigenstand.

Openness to growth and change - Offenheit für das eigene Wachsen und die eigene Weiterentwicklung wie auch die des Partners - selbst, wenn die Veränderungen bisweilen schmerzlich sind.

Im zweiten Teil des Büchleins entfaltet LK seinen Ansatz von ehelicher Spiritualität als einer Spiritualität des Alltags an sieben Feldern ehelichen Lebens:

Intimität und Sexualität; Partnerschaft; Konflikt und Streit; Krankheit als „Testfall“ der Ehe; Elternschaft als Teilhabe an der schöpferischen Kreativität Gottes; Arbeit und berufliche Erfüllung; Spiel, Spaß und bereichernde Paaraktivitäten in der Freizeit.

Zentrales Anliegen von LK ist es, die Realität einer Spiritualität der Immanenz, einer Spiritualität des Alltags zu entfalten, einer Spiritualität, die sich ganz wesentlich von einer monastischen Spiritualität unterscheidet. „Die Breite und Weite der Liebe Gottes ist so groß, daß wir sie inmitten des Lärms, des Geschwätzes und manchmal des Chaos unseres Lebens entdecken können.“ (S. 40)

Der angezielte Leserkreis sind zu allervorderst Ehepaare selbst - jedes Kapitel schließt mit Impulsfragen zur persönlichen Reflexion und Diskussion - ebenso wie Multiplikatoren in den verschiedensten Feldern der Ehepastoral. Für den Kanonisten/die Kanonistin mag ein interessanter Aspekt der sein, daß LK die Selbst-Annahme und Selbst-Akzeptanz als eine der vier Grundsäulen gelingen-

der ehelicher Partnerschaft ansieht. „Man kann sagen, daß die Selbsthingabe an den Partner nur so weit geht, wie die eigene Selbstannahme geht. Du kannst dem anderen nicht etwas übereignen, was du selbst nicht besitzt.“ (S. 14)

Bedarf dieser Aspekt, daß die gelungene Selbst-Annahme, die eigene Identität, der eigene Selbst-Stand zentrale Voraussetzungen für die Ehefähigkeit sind, nicht eines stärkeren kanonistischen Augenmerks, selbst, wenn es nicht einfach sein wird, diesen Aspekt in juridische Formen zu gießen? Wie und in welcher Form kann sich dieser Aspekt bei der Präzisierung sowohl des *bonum coniugum* und des *consortium totius vitae* als auch der *obligationes matrimonii essentialis* als hilfreich erweisen?

Fazit: Ein Büchlein - nicht zuerst für den Kanonisten geschrieben, sondern für Ehepartner, die an einer gelingenden Beziehung „feilen“ und damit doch wieder für den ein oder anderen Kanonisten/die eine oder andere Kanonistin.

Klaus SCHMALZL, Würzburg

* * *

32. KOCH, Frank A., *Datenschutz-Handbuch für die betriebliche Praxis. Das Standardwerk für Datenschutzbeauftragte, Betriebsräte, Geschäftsführer, Management, DV-Verantwortliche und deren Mitarbeiter. 2. Aufl. Freiburg i.Br.: Haufe 1997. 886 S. CD-ROM [zur 2. Aufl.] 1997.*

VOSSBEIN, Reinhard (Hrsg.). *Die Organisation der Arbeit des betrieblichen Datenschutzbeauftragten. Frechen: Datakontext-Fachverlag 1997. 241 S.*

Beide Werke betreffen den betrieblichen Datenschutz, ohne auf kirchliche Einrichtungen besonders einzugehen. Betroffen vom Thema sind kirchliche Einrichtungen privaten Rechts (z.B. GmbH, Stiftung privaten Rechts) wie Heime, Krankenhäuser, Rechenzentren, Schulen, Sozialstationen etc.

Staatskirchenrechtlich ist die Anwendung staatlichen Datenschutzrechts auf derlei verfassungsrechtlich zur Kirche gehörende Einrichtungen in der Literatur umstritten, wird jedoch von der herrschenden Meinung bejaht, wenngleich die Ausübung der verfassungsrechtlichen Autonomie durch Schaffung eigenständigen kirchlichen Datenschutzrechts das staatliche Datenschutzrecht zurücktreten läßt (vgl. LORENZ, Dieter, Personenstandswesen. Meldewesen. Datenschutz: LISTL, Joseph / PIRSON, Dietrich (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts. Bd. I, 2. Aufl., S. 736f).

Aus der Sicht des kanonischen Rechts kann der Datenschutzbeauftragte in den cc. 220 und 221 CIC verurteilt werden. Das Recht eines jeden auf den Schutz der eigenen Intimsphäre, das niemand verletzen darf (c. 220 Fall 2) kann gerade

bei ihm geltendgemacht werden. Er ist insoweit eine zuständige kirchliche Stelle im Sinne des c. 221 § 1 CIC.

KOCH ist Rechtsanwalt in München. Er behandelt in zwölf Abschnitten datenschutzrechtliche Grundbegriffe (S. 30-114), Zulässigkeit der Verarbeitung und Nutzung personenbezogener Daten im nichtöffentlichen Bereich (S. 115-204), Rechte der Betroffenen (S. 205-264), Datenschutzrechte der Arbeitnehmer (S. 265-323), Betriebliche Datenverarbeitungssysteme und Datenschutz (S. 324-371), Datenschutz durch Mitbestimmung (S. 372-447), Kontrolle der Speicherstelle (S. 448-532), Datenschutz und Rechtsschutz gegenüber Behörden (S. 533-535), Strafrechtlichen Datenschutz (S. 536-546), Internationaler Datenschutz, Datenschutz in Österreich und der Schweiz (S. 547-592), Datenschutz durch Datensicherung (S. 593-740) sowie schließlich verschiedene Muster für Checklisten, Merkblätter, Verpflichtungserklärungen und Verträge (S. 741-758). Umfangreiche Anhänge (S. 759-877) enthalten Anschriften, Gesetzestexte sowie Judikatur-, Literatur-, Abkürzungs- und Stichwortverzeichnisse. Eine beigegebene CD-ROM enthält nochmals die Gesetzestexte sowie die Muster. Das Werk bereitet die spröde Materie übersichtlich und eingängig auf, kann also als Handbuch für die betriebliche Praxis wertvolle Hilfe leisten. Doch müssen die bereichsspezifischen Gegebenheiten des kirchlichen Bereichs jeweils hinzugedacht werden.

Hauptarbeitsgebiet von VOSSBEIN, Professor für Betriebswirtschaftslehre an der Universität Essen GH (Fachgebiet Organisation/Planung/Wirtschaftsinformatik), ist die Schnittstelle zwischen Organisation und Datenverarbeitung. Die von ihm herausgegebene Aufsatzsammlung versucht, nach über 20 Jahren Arbeit mit dem Bundesdatenschutzgesetz und Erfahrungen mit dem betrieblichen Datenschutzbeauftragten in einer Art Bilanz festzustellen, wo der Datenschutzbeauftragte als wesentliches Durchsetzungsorgan des Datenschutzes heute steht, wie sich seine Arbeit gestaltet, wo sich Schwierigkeiten abzeichnen und wo positive Perspektiven zu verzeichnen sind. Der Kreis der Autoren, die durchweg Datenschutzerklärung haben, ist interdisziplinär. Im einzelnen geht es zunächst um den Datenschutzbeauftragten und seinen Auftrag (S. 9-56: VOSSBEIN, R., Der Datenschutzbeauftragte - Berufliche Endstation oder Entwicklungsposition?; BEHRENS, J., Aufgaben des DSB und ihre Veränderungen durch Vernetzung und verteilte Systeme; HAAZ, H., Das Anforderungsprofil des betrieblichen Datenschutzbeauftragten; STRUBEL, W., Wie organisiert der betriebliche Datenschutzbeauftragte seine Aus- und Weiterbildung). Es folgt ein Abschnitt über den Datenschutzbeauftragten im Unternehmen (S. 57-130: VOSSBEIN, J., Der betriebliche Datenschutzbeauftragte im Umfeld der Organisation der Datensicherheit des Unternehmens; ZIENER, K., Betrieblicher Datenschutzbeauftragter und DV-Revisor - Kooperation oder Gegensätze?; GOLA, P., Mitarbeitervertretung und DSB - Kontrolle und/oder Kooperation beim Personaldatenschutz?; KÖNIGSHOFEN, T., Die Arbeit des Konzern-DSB; KRUTH, W., Datenschutzproblematik bei der Auftragsdatenverarbeitung).

Weiter wird der Datenschutzbeauftragte im nichtbetrieblichen Umfeld behandelt (S. 131-158: BREINLINGER, A., Die Zusammenarbeit zwischen betrieblichem Datenschutzbeauftragtem und den Aufsichtsbehörden; BLEYL, D., Aufgaben des Landesbeauftragten für den Datenschutz; HAGEN, U., Aufgaben, Probleme und praktische Arbeit des externen DSB). Dann geht es um die Realisierung der Datenschutzarbeit (S. 159-202: JASPERS, A., Organisatorische Hilfen und Tools zur Erleichterung der Arbeit des betrieblichen Datenschutzbeauftragten; Effizienzsteigerung der Arbeit des DSB: Erhöhung des Datenschutzniveaus mit Hilfe eines Datenschutzcheckups; HERWEG, R., Die Aufgabenerfüllung des Datenschutzbeauftragten in der Praxis - Vorgehensweise und zeitlicher Aufwand - Ergebnisse einer Umfrage) sowie schließlich um Datenschutz und internationales Umfeld (S. 203-230: MÜTHLEIN, T., Wie verändert sich die Arbeit des betrieblichen Datenschutzbeauftragten durch die Existenz einer europäischen Datenschutzrichtlinie?; BELSER, U., Das Schweizer Modell: Datenschutz ohne betrieblichen Datenschutzbeauftragten). Autoren- und Stichwortverzeichnis schließen die Publikation, die sowohl die Grundsatzproblematik von vielen Seiten beleuchtet als auch eine praxisorientierte Hilfe für den Datenschutzbeauftragten sein will.

Soweit Kanonisten und Juristen mit Fragen des betrieblichen Datenschutzes befaßt werden, finden sie bei KOCH über die rechtlichen und bei VOSSBEIN über die tatsächlichen Aspekte profunde Information.

Burghard PIMMER-JÜSTEN, München

* * *

33. **KREMSMAIR, Josef / PREE, Helmuth (Hrsg.), *Ars boni et aequi. Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer.* (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 44) Berlin: Duncker und Humblot 1997. XXII u. 1119 S., ISBN 3-428-08799-2.**

Mit Bedacht haben die Herausgeber KREMSMAIR und PREE dem vorliegenden Sammelband von wichtigen Aufsätzen des Geehrten die Überschrift gegeben: „Die Kunst des Guten und Billigen“ (es ist die Kurzform der Definition des Rechts, wie sie bei CELSUS, L., *De iustitia et iure*, steht: „Jus est ars boni et aequi“). Sie wollen damit den „Meister“ Bruno PRIMETSHOFER mit seiner Leidenschaft für die Sache des Guten und Gerechten ehren. Anlaß dieses Sammelbandes war die Emeritierung des Wiener Kirchenrechtlers. PRIMETSHOFER, Priester und Redemptorist, hatte an verschiedenen Universitäten und Hochschulen Kirchenrecht gelehrt (in Mautern, Linz, Salzburg), vor allem aber in Wien. Mehrfach geehrt, mit verschiedenen großen Aufgaben betreut (innerhalb des Ordens als Hausoberer, Provinzvikar, Vokal der Wiener Provinz bei den Generalkapiteln; Ehebandverteidiger am Linzer Diözesengericht, Mitübersetzer des *Codex Iuris Canonici* im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz;

Konsultor des „Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi“; Mitherausgeber des „Österreichischen Archivs für Kirchenrecht“; Mitglied der Österreichischen Theologischen Kommission; seit 1995 in den Leitungsgremien der „Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici“), ist Bruno PRIMETSHOFER stets derselbe geblieben: freundlich, engagiert, nie verletzend, respektiert und geliebt. Eine ausführliche Laudatio des Geehrten findet sich nach dem Vorwort gleich zu Beginn des Sammelbandes.

Die Herausgeber haben aus den vielen Veröffentlichungen PRIMETSHOFERS (eine ausführliche Bibliographie steht auf den S. 1071-1088) die wichtigsten Aufsätze herausgebracht und diese nach systematischen Gesichtspunkten geordnet: Rechtsgeschichte (I), Grundfragen (II), Verfassungsrecht (III), Ordensrecht (IV), Eherecht (V) und Staatskirchenrecht (VI). Innerhalb dieser Blöcke sind die Aufsätze in der Regel chronologisch aneinandergereiht. Gelegentlich aber wird diese Regel unterbrochen, wenn der Themenzusammenhang eine andere Anordnung nahelegt (trotzdem bleibt die eine oder andere Verständigungsschwierigkeit, z.B. ist nicht leicht nachvollziehbar, warum die zwei Aufsätze von 1985 zur Impotenz nicht zusammenstehen; die verschiedenen Akzentsetzungen „Impotenz als Eehindernis“ und „als Konsensmangel“ fordern eine formal andere Zuordnung m.E. nicht). Die Aufsatzreihe geht bis 1965 zurück. Sie zeigt die weit angelegte, mit vielen Erwartungen verknüpfte nachkonziliare „Aufbruchszeit“, die begleitende wissenschaftliche Arbeit PRIMETSHOFERS in der Zeit der Kodifizierung des neuen Gesetzbuches und - nach 1983 - die Auseinandersetzung mit den Normen des geltenden Rechts. Dieses große „Panorama“ der Zeitgeschichte des Kirchenrechts läßt sich gut lesen, wenn man stets weiß, aus welchem Jahr der jeweilige Artikel stammt. Im Inhaltsverzeichnis (S. XV-XVII) haben die Herausgeber deshalb zu Recht das Erscheinungsjahr eines Aufsatzes in Klammern mit angegeben. Sie hätten es auch tun sollen im Sammelband selbst. Nach dem Studium der ersten Artikel habe ich festgestellt, daß ohne das Wissen um das jeweilige Erscheinungsjahr eine Zuordnungslücke besteht, die erst entfiel, als ich jeder Überschrift das Jahr zufügte.

Nochmals zum Gliederungskonzept: PRIMETSHOFER hat sich mehrfach mit Fragen des interrituellen Eherechts befaßt. Diese Artikel hätten - chronologisch hintereinander aufgereiht - einen zusammenhängenden Überblick über seine Reflexion zu diesem Thema gegeben. Sie hätten nicht im Eherecht stehen müssen, aber eine Einordnung einmal unter „Grundfragen“ (dort der letzte Aufsatz) und ein anderes Mal unter „Verfassungsrecht“ (Aufsätze 1, 3, 5 und 8) ist nicht einsichtig.

Zum Inhalt des Opus selbst: Sammelbände der vorliegenden Art zeichnen sich dadurch aus, daß man als Rezensent in der Situation ist, Aufsätze vorstellen und werten zu sollen. Der Regelfall ist eine Auseinandersetzung mit dem Inhalt eines fremden Aufsatzes in einer eigenen Veröffentlichung zum jeweiligen

Thema, nicht eine Rezension eines Aufsatzes. Ein zweites Problem besteht darin, daß man es nicht mit Aufsätzen von Freunden und Kollegen des Gelehrten zu tun hat, die man freundlich, aber auch kritisch beurteilen darf, sondern mit Aufsätzen des Geehrten selbst, den man eigentlich nur loben dürfte. Angesichts dieser Lage scheint mir ein „Mittelweg“ angemessen, von dem ich noch am ehesten die Zustimmung sowohl der Beteiligten (d.h. des Gelehrten und der Herausgeber) wie der Leserinnen und Leser dieser Zeitschrift vermute.

Im ersten Block „Rechtsgeschichte“ sind fünf Arbeiten von PRIMETSHOFER aufgeführt, die verschiedenen Themen gewidmet sind. Dieser Block wird eingeleitet mit einem Artikel aus dem Jahre 1965 über „die Frage der gemischten Ehen in den Reformplänen des Wiener Erzbischofs Vinzenz Eduard MILDE und des Apostolischen Nuntius Pietro OSTINI (1832-34)“, jene Pläne, die erst 1841 zu einem gewissen Ausgleich staatlicher und kirchlicher Rechtsinteressen auf dem damals schwierigen Gebiet der gemischten Ehen fanden (eine befriedigende Regelung findet sich dann im Konkordat von 1855).

Sehr interessant ist der folgende 1984 veröffentlichte Beitrag PRIMETSHOFERS über die Kirchenrechtler an der theologischen Fakultät der Universität Wien von 1884 bis 1984. Es seien nur die (nicht unbedeutenden) Namen hier genannt: Franz LAURIN, Rudolf VON SCHERER, Eduard EICHMANN, Konstantin (Prinz) HOHENLOHE-SCHILLINGSFÜRST, Johannes HOLLNSTEINER, Franz ARNOLD, Alexander DORDETT und schließlich (seit 1982) Bruno PRIMETSHOFER selbst.

Unter dem Titel „Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte“ zeigt PRIMETSHOFER in einem Beitrag von 1993 jene synodalen Elemente und die verschiedenen Mitwirkungsrechte bei der Bestellung kirchlicher Amtsträger (Bischöfe, Pfarrer, der Oberen in den Orden) auf, die eine große *traditio canonica* in der Kirche haben. Daran hätte sich gut anschließen können der übernächste Aufsatz aus dem Jahre 1994 über „die Bischofsbestellungen seit dem Beginn der Neuzeit bis zur Gegenwart“, in dem der Geehrte die Entwicklungslinien von den landesfürstlichen Nominationsrechten bis zu den modifizierten Wahlrechten in den Konkordaten aufzeigt, die das Recht der Wahl traditionsgemäß (seit dem 4. Laterankonzil) dem Domkapitel zusprechen. Vor diesem Beitrag jedoch steht die umfangreiche Analyse von PRIMETSHOFER und KREMSMAIR aus dem Jahre 1993 über „die gesetzliche Entwicklung der Beziehungen von Kirche und Staat“, in der die Autoren detailliert das österreichische Staatskirchenrecht seit dem Konkordat von 1855 bis zur Gegenwart vor allem in den Themen „Schule“ und „Ehe“ aufzeigen.

Der zweite Block (Grundfragen) umfaßt acht Arbeiten und beginnt mit dem Artikel „Der Weg der Kirche ins 21. Jahrhundert und das kanonische Recht“ aus dem Jahre 1963. Seine damaligen Postulate (Abbau des römischen Zentralismus, Dezentralisierung, Übertragung der Firmvollmacht auch auf Priester, zeitgemäße Erneuerung der Stände der Vollkommenheit, Diakonat als eigen-

ständige Weihestufe, Rechte der Laien, Einführung des *dolus* als Ehehindernis, Erweiterung des Eigenschaftsirrturns, Reduzierung der Straftatbestände) haben sich weitgehend (außer dem Abbau des römischen Zentralismus) erfüllt. Entgegen seinen Prognosen (S. 176) wurden auch die Kautionen im Mischehenrecht erleichtert. Nicht eingeführt wurde allerdings eine automatische Vergütung einer mit einem dispensierbaren Ehehindernis eingegangenen Ehe nach Ablauf einer gewissen Zeit (analog entsprechenden Normen aus dem staatlichen Recht).

Im Jahre 1969 hat sich PRIMETSHOFER für eine Durchgestaltung des Versammlungsrechtes (generell, aber auch speziell für Laien und Kleriker) in einem künftigen Gesetzbuch eingesetzt. Auch mit diesem Beitrag bewies er Weitsicht und ein Gespür für notwendige Rechtsentwicklungen.

Unter der Überschrift „Der Naturbegriff in theologischer Sicht“ ordnete PRIMETSHOFER 1970 alle Äußerungen der Päpste über naturrechtliche Fragen, vor allem im Bereich der Ehe- und Sexualmoral, die nicht unmittelbar mit der Offenbarung zusammenhängen, dem „Hirtenamt“ der höchsten kirchlichen Autorität zu, nicht dem „Lehramt“. Diese Analyse (wohl als Antwort auf die Enzyklika *Humanae vitae* von 1968 verstehbar) findet gegenwärtig (vgl. c. 749f CIC, die Habilitation von Norbert LÜDECKE und MP *Ad tuendam fidem* vom 30. Juni 1998) wohl keine Bestätigung mehr.

Der folgende Beitrag aus dem Jahre 1984 über c. 213 CIC („Das Recht auf Wort und Sakrament“) setzt sich u.a. mit der „communicatio in sacris“ auseinander und stellt die Frage, ob nicht das Recht auf Sakramentenempfang so fundamental ist, daß angesichts des gegenwärtigen Priestermangels die Zugangsvoraussetzungen zum Priestertum neu überdacht werden müssen.

Mit dem neuen Codex setzt sich PRIMETSHOFER 1986 auseinander. In Anlehnung an das berühmte Opus von U. STUTZ trägt der Artikel die Überschrift „Vom Geist des Codex Iuris Canonici 1983“. Seine kritische Analyse zeigt im einzelnen die auf das 2. Vatikanische Konzil zurückgehenden Innovationen, aber auch die „anderen Kräfte“ auf, die auf die konkrete Normgestalt des Gesetzbuches Einfluß genommen haben.

Der folgende Beitrag von 1994 stellt das neue Ökumenische Direktorium von 1993 vor, in dem der Verfasser eine große Offenheit und Sensibilität für die Ökumene ausmacht, aber keine sensationellen Neuerungen entdecken kann. Eine (kritische) Kommentierung stellt auch der nächste Artikel von 1996 dar, hier zu der Instruktion der C Fid von 1992 über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der „Glaubenslehre“ dar. Er ist überschrieben mit „Die sozialen Kommunikationsmittel“.

Der letzte Beitrag von 1997 unter „Grundfragen“ heißt „Konfessionsübergreifende Jurisdiktion?“ Er, wie auch die im neuen Block „Verfassungsrecht“ angeführten Arbeiten über „Interrituelles Verkehrsrecht im CCEO“ (1991), „Die

interkonfessionelle Geltung des kanonischen Rechts“ (1992), „Zur Frage nach dem Normadressaten im kanonischen Recht“ (1976), „Der Kreis der Normadressaten des kanonischen Rechts“ (1977) und „Der CCEO und seine (möglichen) Auswirkungen auf das Recht der Lateinischen Kirche“ (1994) - zur Lokalisierung der Artikel in der Festschrift s. meine Eingangsbemerkung - stellen eine subtile Analyse der wichtigsten Fragen des „neuen“ Rechtsgebietes des interrituellen und interkonfessionellen (Ehe-)Rechts dar. Konkret geht es um die Folgen der Anerkennung der Jurisdiktion der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf dem 2. Vatikanischen Konzil (Unterschied von c. 12 CIC/1917 und c. 11 CIC/1983). Die erste Rechtsumsetzung dieser Anerkennung stellt die Entscheidung der Apost. Signatur vom 28.11.1970 dar, die zur Gültigkeit der Ehe von zwei Orthodoxen die Einhaltung der orthodoxen Formpflicht forderte. PRIMETSHOFER analysiert in seinem Beitrag von 1976 dieses Urteil und kommt zu dem, in späteren Aufsätzen beibehaltenen Ergebnis, daß diese Entscheidung nicht bedeute, daß der kirchliche Richter damit ausschließlich bei der Beurteilung der Ehen von Nichtkatholiken auf fremdes Recht verwiesen sei, sondern daß das katholische Kirchenrecht auch in diesen Fällen einen teils korrigierenden, teils ergänzenden, subsidiären Charakter behalte (S. 361). Dieses Ergebnis wird auch in dem Beitrag von 1977 festgehalten, in dem darüber hinaus die Folgen des c. 11 für das Eherecht (u.a. Formpflicht, Hindernis der Religionsverschiedenheit) vorgestellt werden.

Die Aufsätze von 1991, 1992, 1994 und 1997 gehen die angesprochenen Fragen auf der Grundlage des CIC/1983 und des CCEO/1990 an. Zunächst werden in dem Beitrag von 1991 die Unterschiede des CIC und des CCEO im Personenrecht (hier vor allem die Frage der Rituszugehörigkeit) und des Eherechts vorgestellt. Die anderen Beiträge wenden sich zudem den Fragen des interkonfessionellen Eherechts zu. Eine Zentralfrage möchte ich aus den Aufsätzen von 1991 bis 1997 herausgreifen: Es ist die Auseinandersetzung mit c. 780 CCEO, jenem als „ökumenische Errungenschaft“ gefeierten Canon (PRADER), der in der Praxis jedoch versagt. Nach dieser Norm ist bei der Eheschließung von unierten mit orthodoxen Partnern sowohl der CCEO wie auch (als Folge der Anerkennung der Jurisdiktion der Orthodoxen) das orthodoxe Recht anzuwenden. Die Fragwürdigkeit dieser Norm habe ich an anderer Stelle (in der POTTMEYER-Festschrift) dargelegt. Kurz: Jede konfessionsverschiedene Ehe dieser Art bedarf nicht nur der katholischerseits erforderlichen Dispensen, sondern auch der Dispensen nach orthodoxem Recht (vom Ebehindernis der Häresie und ggf. der Form, was beides an die Zusage der orthodoxen Kindererziehung gebunden ist). Auf die Frage, was passiert, wenn die orthodoxen Dispensen ausbleiben (etwa weil man sich doch für eine katholische Kindererziehung entschieden hat), variieren die Antworten (VON PRADER, PROSPISHIL u.a.). PRIMETSHOFER sieht in diesem Fall „eine subsidiäre Kompetenz des katholischen Jurisdiktionsträgers zur Erteilung von Dispensen in bezug auf Ehehindernisse inkludiert, die ihren Ursprung in der fremden Rechtsordnung ha-

ben“ (S. 266), wengleich dies, wie er sagt „bei der nichtkatholischen Hierarchie keine Anerkennung finden wird“ (S. 267). Mit dieser Lösung so PRIMETSHOFER, werde auch die Generalaussage von c. 1490 CCEO bzw. c. 11 CIC/1983, wonach nur Katholiken Normadressaten des kanonischen Rechts sind, teilweise derogiert (S. 269). Zugegeben, der von PRIMETSHOFER vorgeschlagene Lösungsweg ist rechtlich korrekt (P. verweist auch auf andere Rechtsfelder, die ähnlich gehandhabt werden, z.B. bei der Zulassung einer Zweitehe nach Scheidung). Es bleibt aber die Frage - nicht an PRIMETSHOFER, sondern an den Gesetzgeber - ob c. 780 CCEO wirklich nötig war. Dieser Canon fördert die Ökumene nicht, sondern steht ihr entgegen.

Im Block „Verfassungsrecht“ finden sich des weiteren ein kritischer Beitrag PRIMETSHOFERS aus dem Jahre 1991 mit dem Titel „Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts“, in dem er einerseits die erfolgte Stärkung des Diözesanbischofs wie der Titularbischofe konstatiert, andererseits in der Umsetzung der *Communio-Ekklesiologie* des 2. Vatikanischen Konzils noch Defizite ausmacht, die die Mitverantwortung der Gläubigen betrifft. Ein Artikel (von 1993) setzt sich mit den österreichischen Pfarrgemeinderats- und Pfarrkirchenratsordnungen (Frage der Konformität mit den Normen des CIC) auseinander, ein weiterer von 1989 mit den Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen (sehr differenziert; betreffend „*actus formalis*“ cc. 1086 § 1; 1117; die Frage der Subsumtionen unter Strafnormen und unter c. 915 CIC). Der letzte Beitrag (von 1996) ist der „Ernennung von Bischöfen in Österreich, Deutschland und der Schweiz“ gewidmet (Aufzeigen der Rechtslage in den infrage kommenden Konkordaten).

Im Block „Ordensrecht“ (auch hier ist die Reihenfolge der abgedruckten Artikel nicht ganz schlüssig) stehen Arbeiten von PRIMETSHOFER grundsätzlicher Art wie Arbeiten zu Einzelfragen. Zu den ersteren zähle ich jene aus dem Jahre 1971 über die „Reformen des Ordensrechts im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (Resümee der Ergebnisse des Konzils und Erwartungen an den neuen Codex) sowie jene aus dem Jahre 1985 mit dem Thema „Akzente im Ordensrecht des Codex Iuris Canonici von 1983“. Beide Arbeiten beschreiben die neu skizzierte Ortsbestimmung der „*Vita consecrata*“, die Hervorhebung des „*patrimoniums*“ der Institute und damit die Bedeutung des Eigenrechts, die Abgrenzung der „*iusta autonomia*“ der Institute vom „Unterstellsein unter der äußeren kirchlichen Autorität in der Ausübung des Apostolates“ sowie weitere, in anderen Aufsätzen näher thematisierte Fragen. Das führt zu den Arbeiten zu Einzelaspekten. Es sind der Aufsatz „Feierliches Armutsgelübde und staatliche Erbfähigkeit“ (1974), eine Auseinandersetzung mit dem in dieser Frage schwierigen österreichischen Erbrecht und dem (abgedruckten) päpstlichen Reskript von 1974, das, so der Verfasser, Lösungswege aufzeigt;

- die beiden Arbeiten über das Klostervermögen („Grundzüge der klösterlichen Vermögensverwaltung“ von 1979 und „Das klösterliche Vermögen und seine

Verwaltung“ von 1986), in denen sich PRIMETSHOFER vor allem mit der sogenannten „Ordinariatsklausel“ im österreichischen Konkordat von 1933/34 auseinandersetzt (sein Fazit: diese Klausel enthält kein über das kodikarische Recht hinaus gehendes Aufsichtsrecht des Ordinarius!);

- eine Auseinandersetzung über die Frage der sog. indifferenten Ordensinstitute („*Instituta nec clericalia nec laicalia*. Möglichkeiten und Grenzen“ von 1989), die er anerkannt haben möchte, wobei er jenen laikalen Oberen solcher Institute vom Gesetzgeber jene kirchliche Leitungsgewalt zugesprochen haben möchte, die von der Natur der Sache her keine Weihegewalt voraussetzt;

- zwei Artikel über die Klosterpfarrei („Die Rechtsverhältnisse in einer Klosterpfarrkirche“ von 1986, „Die Rechtsbeziehungen zwischen Kloster und Pfarrei bei einer Klosterpfarrkirche“ von 1995), in denen Fragen der Rechtsstellung der Geistlichen, der geistlichen Ausrichtung der Pfarrei und Fragen des Vermögensrechtes (Spenden und Kollekten, Stipendien, Baulasten) thematisiert werden;

- ein Beitrag von 1967 „Zur Frage der vermögensrechtlichen Vertretung vollinkorporierter Pfarreien in Österreich“ (Fragen des Aufsichtsrechtes des Ordinarius, „Ordinariatsklausel im Konkordat“ s.o.);

- eine Analyse des Österreichischen Konkordats von 1933/34 hinsichtlich der Kongruenz seiner Bestimmungen mit dem Ordensrecht des CIC („Ordensrechtliche Bestimmungen des Konkordats“ von 1994);

- ein Aufsatz von 1985 über „Die zivilrechtliche Relevanz mangelhafter innerkirchlicher Vertretungsbefugnis bei Rechtsgeschäften von Ordensinstituten“, in dem sich der Verfasser mit einem nicht veröffentlichten Urteil des Bezirksgerichts Wien-Innere Stadt auseinandersetzt;

- eine weitere Befassung mit staatlichen Gerichtsentscheidungen (hier zuletzt des österreichischen OGH vom 3.4.1986) zur Frage der „Vertretungsmacht der Ordensoberen zum Abschluß von Mietverträgen“ von 1987;

- ein Grundsatzartikel von 1991 über das Thema „Der Ortsbischof und die Ordensverbände“ (Grenzen der Autonomie und Exemption der Verbände), in dem er auch auf die Kontroverse über die Geltung der Kölner Schulordnung von 1984 für die Religioseninstitute eingeht, sich aber einer eigenen Stellungnahme zu den unterschiedlichen Positionen von Rudolf HENSELER (in: OK 1985) und Heinrich J.F. REINHARDT (in: OK 1986) enthält;

- eine Analyse über die Vereinbarkeit der Normen des CIC über das Inkardinationsrecht mit denen des Ordensrechtes („Inkorporation und Inkardination von Ordensklerikern“ von 1991), die zu „ordensfreundlichen“ Ergebnissen führt, aber rechtlich auch Fragen offenläßt (vgl. dazu meine Anmerkungen in: MKCIC 266, 4 und 6f).

Wenn in der Einleitung dieser Besprechung darauf hingewiesen wurde, daß der vorliegende Sammelband (wie üblich) nur Aufsätze und keine Monographien des Geehrten enthält, so muß an dieser Stelle wenigstens darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Artikel zum Ordensrecht nur zusammen mit dem Ordensrechts-Lehrbuch PRIMETSHOFERS (3. Auflage 1988) hinreichend gewürdigt werden können. Dieses Lehrbuch, das wiederum wird auch in den Artikeln deutlich, zeichnet sich aus durch eine klare Konzeption, durch Praxisnähe und durch Einbeziehen auch der staatlichen und konkordatären Normen, weshalb man dieses Opus gar nicht genug loben kann. Soweit diese Ergänzung zu den abgedruckten ordensrechtlichen Aufsätzen des Geehrten.

Der V. Block „Eherecht“ enthält 13 Beiträge PRIMETSHOFERS. Auch hier möchte ich in der Besprechung von der abgedruckten Reihenfolge abgehen. Vor 1983 erschienen die Aufsätze

- „Die Stellung der Zivilehe im kanonischen Recht“ (1963); hier postuliert der Verfasser eine stärkere Anerkennung der Zivilehe in der kirchlichen Rechtsordnung sowie eine klare Trennung von Zivilehe und Konkubinat;
- „Probleme eines ökumenischen Mischehenrechtes“ (1968) mit dem Hauptakzent, künftig in der Kautionsfrage bessere und angemessenere Wege als bisher zu gehen;
- „Zerbrochene Ehe und Ehescheidung. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion“ (1971), eine Anfrage, ob die Kirche nicht doch die Vollmacht habe, auch geschlossene und vollzogene sakramentale Ehen zu lösen (Verweis auf Vorgänge in der Rechtsgeschichte und auf dieselbe Anfrage von Rudolf WEIGAND aufgrund seiner Forschungen);
- „Zur Frage der psychischen Ehefähigkeit“ (1974), hier wagt sich der Verfasser mit dem Vorschlag einer zu c. 1081 CIC/1917 ergänzenden Fassung des späteren c. 1095 CIC/1983 vor, der Weitsicht erkennen läßt; zugleich gibt der Artikel den damaligen Diskussionsstand zu diesem neuen *caput nullitatis* wieder;
- „Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht“ (1980); der Verfasser entwickelt aus dem konziliaren Eheverständnis Konsequenzen für das neue Eherecht (betr.: Ehezwecklehre, Impotenz, psychische Ehefähigkeit, *dolus*, Identität von Ehevertrag und Sakrament sowie erneut die Anfrage an die geltende Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe);
- „Theologische Kriterien für ein Familienrecht in Kirche und Staat“ (1980); hier greift der Verfasser auf schon angesprochene Themen (Impotenz, *dolus* usw.) zurück unter Verweis auf die entsprechenden Normen des staatlichen Rechts und stellt wiederum kritische Anfragen an den kirchlichen Gesetzgeber (betr.: Formpflicht, Scheidung und Wiederheirat, Gleichberechtigung von Mann und Frau);

- „Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Iuris Canonici“ (1982); eine Vorausschau über das Konzept des künftigen Eherechts auf der Grundlage des Schemas von 1980 unter Einbezug der *Relatio* von 1981.

Nach 1983 erschienen die Arbeiten

- „Überlegungen zum Eherecht des CIC/1983“ (1985); dieser gedruckte Vortrag, gehalten 1984 vor der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht, skizziert das Eherecht des CIC/1983, stellt aber - in der Sparte „Einzelfragen“ - weitergehende Überlegungen an, die z.B. die Fragen nach dem Mindestglauben zum Empfang des Ehesakramentes, nach einer Wahlmöglichkeit von gültig sakramentaler und gültig nichtsakramentaler Christenehen (s. die These der Dissertation von Sabine DEMEL) und (erneut) die Infragestellung des Eehindernisses der Impotenz betreffen;

- „Impotenz, trennendes Eehindernis aufgrund des Naturrechts“ (1985) und

- „Impotenz, Eehindernis oder Konsensmangel“ (1985); beide Arbeiten setzen sich mit dem Rechtscharakter dieses Hindernisses auseinander, zeigen rechtsgeschichtliche Entwicklungen auf (vor allem der letzte Artikel), ziehen staatliche Regelungen zum Vergleich heran und votieren für die Abschaffung der Impotenz als Eehindernis und der Subsumtion dieses Tatbestandes unter den Nichtigkeitsgründen des „*dotus*“;

- „Die kanonistische Bewertung der Zivilehe“ (1986), eine subtile Analyse der Normen des CIC über die Zivilehe, über den „*actus formalis*“ (cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC) und eine Kurzskeizze der bereits besprochenen Aspekte des interkonfessionellen und interrituellen Eherechts, hier bezüglich der Formpflicht;

- „Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht“ (1994), eine Beschreibung des geltenden Rechts und ein Wiederaufgreifen bereits dargestellter Anfragen an die Vollmacht der Kirche in bezug auf die Lösung gültig geschlossener, vollzogener sakramentaler Ehen;

- „Die Fähigkeit zum Ehekonsens nach kanonischem Recht“ (1995); hier wird c. 1095 CIC in rechtssystematischer Hinsicht detailliert untersucht, wobei das Ergebnis, c. 1095 n. 3 CIC nicht dem Konsensrecht, sondern dem Eehindernisrecht zuzuzählen, überzeugt.

Auch zu dem in diesem Block zusammengestellten Arbeiten PRIMETSHOFERS ist der ergänzende Hinweis sicher nicht falsch, daß PRIMETSHOFER die Ehebeiträge im HdbKathKR über den Konsens und über die Eheschließung verfaßt hat und daß es weitere Beiträge des Geehrten zum Eherecht gibt, die nicht in den Sammelband aufgenommen wurden, weil sie mit diesen inhaltlich übereinstimmen (vgl. die große Bibliographie am Ende des Sammelbandes).

Der letzte Block (VI) ist dem „Staatskirchenrecht“ gewidmet. Bereits in den besprochenen Arbeiten wird das Engagement PRIMETSHOFERS gerade auch in

diesem Bereich deutlich. Hinzuweisen ist auch auf die Monographien des Geehrten „Ehe und Konkordat“ aus dem Jahre 1960 und „Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1731-1841)“, eine staatskirchenrechtliche Arbeit von 1967. Die im Sammelband abgedruckten Beiträge betreffen weitgehend das Staats-Kirche-Verhältnis in Österreich. Dabei handelt es sich um folgende Beiträge:

- „Die Beendigung der Privatpatronate durch Verzicht des Patrons“ (1974);
- „Die Beerdigung von Andersgläubigen auf konfessionellen Friedhöfen“ (1976);
- „Offene Fragen des österreichischen Staatskirchenrechts“ (1976), vor allem auf das Eherecht und das Vermögensrecht bezogen;
- „Kirche und Staat in Österreich“ (1983), eine Grundsatzanalyse der Rechtslage unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Relevanz der Kirche in Österreich;
- „Kirchliche Verbandsformen im staatlichen Recht des deutschsprachigen Raumes“ (1989), eine Analyse - über Österreich hinausgehend - verschiedener Fragen des Verbandsrechts (Status der Bischofskonferenz, der Kirchengemeinden, der Religioseninstitute usw.) in Deutschland und in der Schweiz;
- „Die Bestellung akademischer Lehrer an katholisch-theologischen Fakultäten Österreichs“ (1990), eine Reflexion über die „*Nihil-obstat*“-Regelungen;
- „Staatliche Anerkennung kirchlicher Einrichtungen“ (1995), eine Anfrage an die staatlichen Normen bezüglich der Anerkennung einer Rechtspersönlichkeit;
- „Church and State in Austria“ (1995), ein Überblick über die wichtigsten Rechtsaspekte des österreichischen Staatskirchenrechts;
- „Warum sollte der Staat Großkirchen fördern?“ (1995), eine Skizze der gesellschaftsrelevanten Aufgaben der Kirche im erzieherischen und sozialen Bereich, auch die deutsche Situation einbeziehend.

Auch diese Beiträge zum Staatskirchenrecht zeigen die große „Bandbreite“ des wissenschaftlichen Engagements PRIMETSHOFERS. „Durchlaufende Anliegen“ des Verfassers werden ebenso deutlich wie seine analytische Fähigkeit, „ad hoc“ zu aktuellen Fragen fundiert Stellung zu nehmen.

Der vorliegende Sammelband schließt nach der Bibliographie mit einem Personen- und Sachwortregister. Er stellt ein beeindruckendes Zeugnis der Leistung eines anerkannten Wissenschaftlers dar und ist zugleich eine „Fundgrube“ von Themen, die die Kanonistik in den letzten 30 Jahren beschäftigt hat.

Dem Geehrten wie den Herausgebern ein herzliches „*gratulor*“!

Heinrich J.F. REINHARDT, Bochum

34. KÜHN, Ulrich / SCHLÄGER, Uwe, *Datenschutz in vernetzten Computersystemen*. Frechen-Königsdorf, Köln: Datakontext 1997. 143 S., ISBN 3-89577-042-6.

Die Verfasser, beide Fachleute für Datenschutz und Mitarbeiter des Hamburgischen Datenschutzbeauftragten, beleuchten die Problematik der Datensicherheit und des Datenschutzes insbesondere in vernetzten Computersystemen, also solchen, die innerhalb eines Betriebes oder einer Behörde durch verschiedene Netzwerktechniken miteinander verbunden sind (Intranet) oder – wie immer häufiger – eine (weltweite) Verbindung nach außen haben. „Dieser Vernetzungstrend hat sich in den neunziger Jahren deutlich verstärkt. Mittlerweile sind – nicht zuletzt durch die Internet-Euphorie – die vollständige Vernetzung sämtlicher Computer weltweit vorangetrieben, um Daten jeglicher Art organisations- und grenzüberschreitend austauschen zu können.“ (S. 9) Damit steigen auch die Gefahren des unzulässigen Umgangs mit Daten bzw. die Möglichkeit, an vertrauliche Daten zu gelangen bzw. Daten zu manipulieren. Das Buch zielt auf eine Gefahrenminimierung, indem es alle gängigen Hard- und Softwaresysteme und vor allem auch die jeweiligen Betriebssysteme einer genauen Analyse hinsichtlich der Stärken und Schwächen bei der Datenverarbeitung unterzieht.

Vorangestellt wird in einem ersten Kapitel die rechtliche Dimension nach dem Bundesdatenschutzgesetz. Der Gesetzgeber fordert ein angemessenes Grundschutzkonzept. Zurecht betonen die Verff.: „Falls im Einzelfall sensible personenbezogene Daten gespeichert werden, beispielsweise medizinische Daten, Sozialdaten oder Personaldaten, werden die Grundschutzmaßnahmen um zusätzliche Sicherheitsmaßnahmen erweitert.“ (S. 15) Sie weisen auf die Schwierigkeit hin, solche Schutz- und Sicherheitskonzepte für Computernetze zu formulieren. Meist wird lediglich bewertet, „ob Außenstehende in der Lage sind, auf DV-Ressourcen mißbräuchlich zuzugreifen. Gefahren, die von internem Mißbrauch ausgehen, werden vernachlässigt. Insbesondere nimmt der System- und Netzverwalter eine herausgehobene Stellung ein, wenn es um die System-sicherheit geht. Maßnahmen, die geeignet sind, den Zugriff des Systemverwalters auf personenbezogene Daten einzuschränken oder zumindest nachträglich Mißbrauch aufzudecken, stehen deutlich gegenüber den übrigen Mechanismen im Hintergrund.“ (S. 19f) Die Verff. verwenden daher als Alternative das siebenstufige OSI-Referenzmodell, das von der Anwendungsschicht bis hinunter zur physikalischen Übertragungsschicht segmentiert ist. Wichtig ist ihnen, daß sowohl die Inhaltsdaten als auch die Verbindungsdaten in das Schutzkonzept einbezogen werden.

In Kapitel 2 werden die Sicherheitsrisiken dargestellt: Verstöße gegen die Vertraulichkeit, die Integrität (d.h. den Wahrheitsgehalt), die Authentizität, die Verbindlichkeit und die Verfügbarkeit von personenbezogenen Daten. Gefahren können dabei zuerst vom (bedienenden) Subjekt ausgehen, sowohl von ei-

nem „Externen“ als auch von einem „Internen“. „Mitarbeiter, die bestimmte personenbezogene Daten nicht zur Ausführung ihrer Tätigkeit benötigen, sind in diesem Sinne ebenso Externe wie nicht der Organisation zugehörige Dritte“ (S. 26). Eingriffe können auf sowohl physikalischer Ebene (Abhören eines Kabels, Entwenden einer Diskette u.a.m.) als auch auf logischer Ebene (Einschalten in die Kommunikationsverbindung) geschehen. Die Verff. warnen: „Die Möglichkeiten von Angriffen auf logischer Ebene sind ... fast unbegrenzt und unterliegen insbesondere bei der Betrachtung vernetzter Computer nur äußerst geringen Voraussetzungen.“ (S. 27) Zu möglichen Manipulationen gehören: Abhören von Übertragungsmedien, Verändern von Netzadressen, Veränderung des Netzverkehrs, Arbeiten unter falscher Identität, Bildung von Kommunikationsprofilen und zuletzt gravierend das Kopieren personenbezogener Daten.

Im 3. Kapitel werden – nach lokalem Betrieb und Netzbetrieb unterschieden – die konkreten Anforderungen an die Datensicherheit formuliert. Reichen beim lokalen Betrieb die Authentisierung, der Bootschutz und eine differenzierte Vergabe von Zugriffsrechten aus, die bei personenbezogenen Daten durch die Verschlüsselung von Datenträgern und die Protokollierung der lokalen Aktivitäten ergänzt werden müssen, treten in einem Netz wichtige Komponenten hinzu. Zunächst fordern die Verff. „abhörsichere Übertragungsmedien“ und die Erstellung (relativ unabhängiger) abteilungsbezogener Subnetze. Die Übertragung von Daten sollte (nachvollziehbar) von Punkt zu Punkt erfolgen. Jeder Netzteilnehmer muß eindeutig authentisiert sein. Ihm dürfen nur jene Zugriffe auf das Netzwerk ermöglicht werden, die er zur Erfüllung seiner Aufgaben benötigt. Für die Übertragung ist es notwendig, sogenannte Prüfsummen zu bilden, mittels derer Manipulationen aufgedeckt werden können. Zusätzlich muß die lokale von der Netzanwendung getrennt werden. Die übertragenen Daten müssen verschlüsselt und die Netzwerkaktivitäten protokolliert sein.

Mit der Umsetzung der Forderungen bei der Hardware befaßt sich das kurze Kapitel 4, wobei für das Netzwerk auf die Abgriffsmöglichkeit an den Verbindungskabeln und die Möglichkeit, den Funkverkehr aufzunehmen, hingewiesen wird. Ausführlich werden im 5. Kapitel die Charakteristika einzelner Übertragungsprotokolle (Ethernet, Token Ring, FDDI, ATM, X.25 und HDLC, Datex-P, ISDN) dargelegt und an der Erfüllung des Grundschutzkonzeptes gemessen. Ebenso verfahren die Autoren mit den Netzwerk- und Transportprotokollen (TCP/IP, IPX/SPX, Netbeui und NetBIOS) in Kapitel 6. Zu den Stärken des Buches zählt sicher, daß die Autoren auch die gängigen netzwerkfähigen Betriebssysteme in ihre Analyse einbezogen haben. Standard in der Anwendung ist immer noch MS-DOS. „Da MS-DOS keine Trennung von Benutzer- und Systemmodus vornimmt, können Programme ohne Einschränkung auf die gesamte Systemhardware zugreifen. MS-DOS ist ein Einbenutzer-Betriebssystem, das dem Benutzer maximale Privilegien zubilligt und keine Trennung in Anwender und Systemverwalter vorsieht.“ (S. 104) Untersucht

werden dann Windows for Workgroups (WfW 3.11), Windows NT, UNIX und Novell Netware (3 und 4). Jedes System hat eigene Stärken und Schwächen, deren Einzeldarstellung zu weit und vor allem zu einer unzulässigen Bewertung durch den Rezensenten führen würde.

Adressaten des Buches sind nicht Computerexperten, sondern „diejenigen Mitarbeiter in Unternehmen und öffentlichen Verwaltungen, die für die Umsetzung datenschutzrechtlicher Standards verantwortlich sind... [Es] wendet sich zudem an Betriebs- und Personalräte, die zunehmend mit technischen Fragestellungen des Arbeitnehmer-Datenschutzes konfrontiert sind.“ (Vorwort) Die Autoren sprechen den Arbeitsbereich der „kirchlichen Verwaltung“ nicht ausdrücklich an. Dennoch zwingt ihr Beitrag, sich intensiv mit der technischen Ausstattung der EDV-Systeme in den Generalvikariaten/Ordinariaten und den Offizialaten/Konsistorien zu befassen. Die Autoren verdeutlichen, daß - unabhängig von der technischen Ausstattung - die Vergabe von Verwaltungsaufgaben nicht mit der Zuweisung von Anwenderrechten in DV-Anlagen identisch ist. Auch scheint ableitbar, daß das Verhältnis von kirchlicher Verwaltung und gerichtlicher Rechtsprechung seinen Ausdruck auch in hinreichend getrennten Daten- und Netzsystemen zwischen den verschiedenen Teilen der Diözesankurie finden muß. Es ist den Verfassern gelungen, für die Frage des Datenschutzes in vernetzten Computersystemen sensibel zu machen. Die technischen Einzelanalysen sind jeweils durch übersichtliche Tabellen und Schaubilder aufbereitet. Sie geben dem normalen Computeranwender insgesamt hilfreiche Informationen und den Datenschutzbeauftragten präzise Kategorien, die bestehenden Systeme kritisch zu überprüfen.

Jürgen CLEVE, Essen

* * *

35. **KUSTERMANN, Abraham Peter / PUZA, Richard (Hrsg.), *Bilderstreit um die Ehe*. Theologische und Kanonistische Erblasten eines aktuellen Konflikts. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 54) Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1997. 151 S., ISBN 3-7278-1127-7.**

In die zahlreiche Literatur über Bild und Wesen der kirchlichen Ehe und ihren Wandel in den letzten Jahren reiht sich dieser Band der Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat. Die Beiträge entstammen einer Tagung, zu der die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart unter der Überschrift „Leitbilder von Ehe in Konkurrenz und Widerstreit - Theologische und kirchenrechtliche Erblasten eines aktuellen Konflikts“ eingeladen hatte. „Die Tagung sollte nach Absicht der Veranstalter nicht einfach bereits Bekanntes oder sattsam Diskutiertes wiederholen, sondern durch Traktierung ei-

nes bis dahin wenig beleuchteten Aspekts einen eigenen Akzent setzen“ (S. 8). Die Beiträge der Tagung versuchen eine Antwort auf die Frage zu geben, welches Leitbild von Ehe heute und auf Zukunft hin das legitime Maß auch der Pastoral im Fall des Scheiterns der Ehe und im Fall der wiederverheirateten Geschiedenen ist. Die interdisziplinär arrangierten Analysen aus Theologie- und Rechtsgeschichte, Kanonistik, Praktischer Theologie, Theologischer Ethik und (Pastoral-)Psychologie versprechen eine interessante Beleuchtung der Fragestellung.

Der erste Beitrag dieses Bandes von Sabine DEMEL setzt unter dem Titel „Zwischen Verdammung und Verherrlichung“ ein mit der Frage nach dem Ehebild der Alten Kirche und seiner theologischen Vertiefung durch AUGUSTINUS (S. 15-34). Wie kein anderer hat AUGUSTIN durch das von ihm propagierte Leitbild der Paradiesehe wie durch seine Ehelehre das kirchliche Eheverständnis bis in unsere Zeit hinein geprägt (S. 24-28). Nachkommenschaft, Treue und Sakrament, wenn auch noch nicht unter dem heutigen Sakramentenbegriff verstanden, sind bei ihm die drei Ehegüter einer kirchlichen Ehe (S. 28-31). In Auslegung von Eph 5,21-32 ist ihm die Ehe unauflöslich, ein *vinculum sacramentale*; und doch löst sie nach seiner Lehre der Tod (wie nach der späteren Scholastik). Im Fall von Ehebruch gibt es für ihn nur zwei Lösungen: entweder die Versöhnung mit dem schuldigen Partner oder die Scheidung und fortan sexuelle Enthaltksamkeit (S. 32-34). Unter Beiziehung des jeweiligen geschichtlichen Horizonts und der theologischen Auseinandersetzungen, in denen AUGUSTIN stand, verdeutlicht DEMEL die Geschichtlichkeit der Ehe konkret-exemplarisch.

Ein wesentlicher Einschnitt in der Geschichte der Ehe vollzieht sich im Mittelalter. Die Ehe wird zum Sakrament der Eheschließung, die kirchliche Ehesegnung der frühen Kirche zur kirchlichen Eheschließung. Von diesem Ausgangspunkt her entwickelte sich in der Folge die heute übliche Form der Ehe, wie Urs BAUMANN in seinem Beitrag „Gesellschaft, Recht und Glaube - Verständnis und Leitbild von Ehe in Theologie und Kanonistik des Mittelalters“ darlegt (S. 35-47). Diese wesensbestimmende Entwicklung geschah nach BAUMANN unter drei Horizonten: 1. Die Auffassung der Kanonisten und Theologen vom Ehe-Sakrament entwickelte sich auseinander, da die Theologen sich mit der spirituellen Auffassung der Ehe und dem Ideal der Mariaehen befaßten, während die Kanonisten sich für das Eheband, das nun heilig und unauflöslich wurde, interessierten. Daraus entstand das Dilemma zwischen *sacramentum signum* und *sacramentum vinculum*. 2. Unter Weiterentwicklung der augustini-schen Ehelehre wurde die Ehe im Hohen Mittelalter zu einem Rechtsgeschäft, bei dem die Unauflöslichkeit dann nicht mehr nur eine moralische Forderung war, sondern zum christlichen Wesen der Ehe gehörte: ontologische, nicht nur moralische Unauflöslichkeit. 3. Die Hochscholastik sakralisierte schließlich den Ehevertrag. An die Stelle der pastoralen Programmatik traten Symbolik und kirchliches Recht; Unauflöslichkeit wurde zur kirchenrechtlichen Norm.

Der Münsteraner Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik Udo Friedrich SCHMÄLZLE zeigt in seinem Beitrag „Familiäre Leitbilder in Ehe- und Familienhirtenbriefen der deutschen Bischöfe. Ziele und Wirkungen“ (S. 49-86), daß entscheidende Normen des kanonischen Eherechts im Moment einer sozialen Zäsur entwickelt wurden: Am Übergang von der Groß- zur Kleinfamilie (S. 50-56). Die Leitbilder in den von ihm zur Untersuchung herangezogenen Familien- und Ehehirtenbriefen deutscher Bischöfe zwischen 1910 und heute huldigten einem sehr traditionellen Bild von Ehe: dem Leitbild der bürgerlichen Familie und der Ehe als Intimgemeinschaft. Habe dem CIC/1917 noch eine klare Ehezwecklehre vor Augen gelegen, trete diese im neuen Eherecht des CIC/1983 zwar terminologisch nicht mehr in Erscheinung, inhaltlich sei sie aber in der Form von Zielwerten nach wie vor impliziert. Der Verzicht auf deren Rangordnung sei systematisch nicht als Revolution zu bezeichnen (S. 60-62). Der Vergleich der Aussagen in den Hirtenbriefen der Bischöfe zu Ehe und Familie zeige zum einen einen fundamentalen Wandel der Leitbilder zu Fragen der Empfängnisverhütung, der Mischehenproblematik und zum familialen Rollenverständnis von Mann und Frau, zum anderen aber ein Festhalten am Leitbild der Unauflöslichkeit der Ehe und an der Sanktionierung von Geschiedenen und Wiederverheirateten (S. 77). Die dramatische Entwicklung der postmodernen Familie, deren Lebenswirklichkeit in der Gegenwart von Entsolidarisierung, Beziehungsängsten, Vereinsamung, Isolation und Verarmung geprägt sei, zwingt heute geradezu die Kirche, so SCHMÄLZLE, diese „traditionelle(n) Fixierungen zu überwinden und den Menschen und speziell das Schicksal von Kindern in den Mittelpunkt zu rücken. Die Kirche und ihre Theologie täten gut daran, sich auf eine ‚Diktatur der Bedürftigkeit‘ einzulassen“ (S. 84).

Der Moraltheologe Hans-Günter GRUBER kommt in seinem Referat „Neues Leitbild - alter Rahmen? Akzentverschiebungen in der Lehrentwicklung seit ‚*Humanae vitae*‘“ (S. 87-102) zu dem ernüchternden Fazit, daß alle vom Konzil bewußt offengelassenen Fragen in diesem Zusammenhang inzwischen im Sinne der vorkonziliaren Lehren entschieden worden seien. Die Akzentverschiebungen und Aussageveränderungen hätten schon früh begonnen: bereits die Enzyklika *Humanae vitae* PAULS VI. habe die Ausrichtung aller Geschlechtsakte auf die Zeugung verbindlich gemacht und damit wieder die alte Lehre urgirt. JOHANNES PAUL II. habe die kirchliche Ehelehre auf ein personalistisches Fundament gestellt, was die Gefahr mit sich bringe, daß die eheliche Liebe in Anlehnung an die göttliche Liebe beschrieben werde. JOHANNES PAUL II. scheine seine Ehelehre als Mittel zur Bekämpfung der Probleme der Moderne aufzufassen. So habe das Lehramt im Ergebnis das personalpartnerschaftliche Ehemodell zwar rezipiert, die Ehe werde aber wieder zur Ordnungsgestalt geschlechtlicher Liebe. Die Sicht der Ehe sei pessimistischer, währenddem das Zweite Vatikanische Konzil noch von der Geburt eines neuen Humanismus gesprochen habe.

Alfons MAURER fügt mit seinem Beitrag „Ehe als Prozeß - Zur Sozio- und Psychodynamik der Paarbeziehung im Kontext des gesellschaftlichen Wandels“ (S. 103-127) den Blick auf die Ehe aus der Sicht der Psychologie hinzu. Hierin tritt die Ehe heute vornehmlich unter dem Aspekt ihrer Phasen- und Prozeßhaftigkeit in Erscheinung: Verliebtheit, Übergang zur partnerschaftlichen Beziehung, Familie, postfamiliale Zeit. Alle diese Phasen, vor allem die Übergänge dazwischen stellten gleichsam programmierte Bruchstellen dar, an denen es zur Auflösung von ehelichen Lebensgemeinschaften durch einen oder beide Partner kommen würde. Besonders in den Übergangsphasen komme der Eheberatung eine wesentliche Funktion zu. Aus ihr werde deutlich, daß, wer Menschen mit Eherecht oder Ehemoral zu „trimmen“ versuche, schon verloren habe. Die Ehe sei so, wie die Eheleute sie gestalteten; die Kirche könne sich nur behutsam und begleitend einmischen. Keineswegs der geringste Dienst von Psychologen sei es, sich an Ehenichtigkeitsverfahren gutachterlich zu beteiligen.

Der Abschluß des Themenbogens bildet der Beitrag von Richard PUZA „Das gewandelte Eheverständnis und die kanonistische Theorie und Praxis“ (S. 129-146), der eine Anfrage an die kanonistische Lehre und Praxis darstellt. Es sind Überlegungen zur Entwicklung einer hermeneutischen Kanonistik, die sich außer an Moralthologie und Dogmatik nach dem Beispiel des „Vaters“ der Kanonistik, GRATIAN, an der Bibel orientiert. Trotz des gegenteiligen Entscheids der Kongregation für die Glaubenslehre plädiert PUZA für die Anwendung der *Epikie* im Sinne eines dreistufigen Verfahrens: 1. Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten auf dem Wege der Gewissensentscheidung, eventuell begleitet durch ein kirchliches Verfahren. 2. Zweistufiges Ehenichtigkeitsverfahren als teilkirchliche Verfahrensregelung im Rahmen der Möglichkeiten des geltenden Codex Iuris Canonici. Jede gerichtshängige Ehe solle zunächst daraufhin geprüft werden, ob bei den Nupturienten eine Simulation stattgefunden habe, da das Ehe-Leitbild des Codex meilenweit vom heutigen durchschnittlichen Eheverständnis entfernt sei und die Vorstellungen des Rechts über die Eheziele und das Wesen der Ehe von der Mehrheit der Eheleute nicht mehr verstanden werde. 3. Es erscheine sinnvoll, den Ehenichtigkeitsgrund der Simulation in einer zweifachen Weise zu erweitern: a) Erweiterung um den Ausschluß der ehelichen Lebensgemeinschaft (*consortium totius vitae*); b) sollte auch die Frage des positiven Willensaktes, also des bewußten Ausschlusses eines der Wesensmerkmale der Ehe oder eines Zieles der Ehe neu überdacht bzw. interpretiert werden. Wer das Leitbild der kirchlichen Ehe im CIC nicht verstehe, dürfe wohl kaum in der Lage sein, einen entsprechenden „positiven“ Ausschluß vorzunehmen.

Die hier von PUZA vorgelegte diözesane Ehenichtigkeitsordnung verdient es, in einer detaillierteren Form besprochen zu werden, wie dies im Rahmen einer Buchbesprechung möglich ist. Ihm ist sicher beizupflichten, daß das Leitbild der kirchlichen Ehe und ihre Wesensmerkmale von vielen Menschen heutiger

Zeit nicht mehr verstanden und übernommen wird bzw. werden kann. Auf diese Feststellung hin die Form der Ehenichtigkeitsverfahren zu verändern halte ich für verfehlt. Die inhaltliche Vermittlung der kirchlichen Ehelehre ist zunächst einmal eine Anfrage an die Pastoral, die nach für den heutigen Menschen zugänglichen Lösungen suchen muß. Es kann nicht angehen, daß die Kirche in ihrem Recht von der Prämisse ausgeht, daß die heutigen Menschen die Ehehalte nicht mehr verstehen und daher beim Eheabschluß diese nicht übernommen hätten. In seinem Vorschlag sehe ich nicht eine Vereinfachung des Ehenichtigkeitsverfahrens, sondern eine unnötige Verzögerung. Um Klageschriften zu vermeiden, die nicht den Kern der Sache treffen, sollte vielmehr ein umfangreiches Beratungsgespräch von fachlich geschulten Mitarbeitern des Gerichtes geführt und nach sachdienlichen Beweiselementen gesucht werden. Warum soll jemand auf Simulation klagen, wenn sich innerhalb dieses Gespräches keinerlei Hinweis auf eine Simulation ergeben hat, dagegen aber offensichtlich die Ehe aufgrund von psychischen Erkrankungen oder aufgrund von Furcht und Zwang zustandegekommen war? PUZAS Vorstoß zum Überdenken der derzeitigen Praxis ist sicher zu begrüßen, aber er ist m.E. noch nicht das „Gelbe vom Ei“ und verbesserungswürdig.

Die Zusammenstellung der Beiträge des vorliegenden Bandes der Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat ist gelungen, die vorgetragenen Argumente aus den verschiedenen Disziplinen zum Leitbild Ehe sicher bedenkenswert, auch wenn sie keine bahnbrechenden neuen Ergebnisse vortragen. In ihrer akzentuierten Darbietungsweise geben sie einen informativen Überblick und werden die interdisziplinäre Diskussion zum Bild der Ehe anregen.

Dominicus M. MEIER, Meschede

* * *

36. LA VECCHIA, Maria Teresa, *L'evoluzione della psiche*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1995. XIII u. 221 S.

Der Personenbegriff ist in Theologie und Philosophie in jüngster Zeit ins Diskussionszentrum gerückt¹, nicht nur, aber besonders stark von (bio-)ethischen Fragen her. Diese erhielten erhebliche Anstöße durch die Thesen des australischen Präferenzutilitaristen Peter SINGER, der in seiner 1979 erstmals englisch

¹ Vgl. die Sammelrezension: ESSEN, Georg, Person - ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion: ThRv 94 (1998) 243-254.

erschienenen „Praktischen Ethik“² Menschenaffen Selbstbewußtsein, die Fähigkeit zu intentionalen Akten und darum Personalität oder Person-Sein zu spricht (SINGER 1993, Kap. 5).

Für das deutsch- und englischsprachige Diskussionsfeld nimmt sich die hier zu besprechende italienische Veröffentlichung mehr als unauffällig aus. Ohne die sog. SINGER-Debatte oder die Frage des Person-Begriffs eigens zu thematisieren, geht Maria Teresa LA VECCHIA, Dozentin an der Philosophischen Fakultät der Gregoriana in Rom für Fragen psychologischer Anthropologie, unter dem Titel „Die Evolution der Psyche“ dem „unleugbaren Unterschied“ (IX) zwischen dem Menschen und höherentwickelten Tieren nach. Sie fragt: Handelt es sich dabei nur um einen rein *quantitativen* Unterschied, der irgendwie begrenzt ist, oder um eine *qualitative, wesentliche* Differenz, die einen „unüberbrückbaren Abgrund zwischen den beiden Existenzweisen“ (X) voraussetzt? Als Vertreterin einer „spiritualistischen Position“ sieht sie einen solchen qualitativen Unterschied in den psychischen Fähigkeiten der Intelligenz (bzw. Kognition) bei Mensch und Tier: Der Mensch sei begabt mit Vernunft, freiem Willen und Selbstbewußtsein, das Tier hingegen *nicht*. „Materialistische Positionen“ hingegen sehen zwischen hochentwickelten sinnhaften Fähigkeiten und geistigen Fähigkeiten der Psyche nur einen quantitativen Unterschied. Darum bemühen sie sich, insbesondere aufgrund von Experimenten mit Menschenaffen, zumindest eine Zwischenstufe nachzuweisen. Wie stichhaltig sind die entsprechenden Untersuchungen, Ergebnisse und deren Deutungen, auf die z.B. auch P. SINGER sich stützt?

Dem Buchtitel entspricht stärker eine zweite, der ersten allerdings verwandte Frage: Da auch der Mensch sich im Laufe der Evolution der Arten entwickelt, sei ein Übergang oder eine Transformation der Psyche aus dem sinnhaften in den geistig-rationalen Bereich anzunehmen. Wie muß man sich einen solchen Übergang bzw. die Evolution der Psyche vom Sinnhaften zum Geistigen vorstellen? Durch eine kontinuierliche Weiter- oder Höherentwicklung oder durch das Hinzukommen von etwas ganz Neuem, das einen qualitativen Sprung in dieser Entwicklung bedeutet?

Zur Klärung der beiden so umrissenen Fragebereiche (der Primatenforschung und der Urgeschichtsforschung über die Hominisation) referiert die Vf.in vorliegende Forschungsdaten und beurteilt deren naturwissenschaftlichen und philosophischen Deutungen. Den Boden für die Beurteilung bereitet sie mit

2 SINGER, Peter, Praktische Ethik. Neuausgabe. Stuttgart ²1994. Vgl. RAGER, Günter (Hrsg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Freiburg-München ²1998; SPAEMANN, Robert, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart 1996; BLUMER, Karin, Sind Tiere Personen? Eine Analyse terminologischer Kontroversen in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion dargestellt am Beispiel der Position von Peter SINGER: ThPh 73 (1998) 524-537.

methodologischer Redlichkeit, indem sie zunächst ihre eigenen Prämissen und Prinzipien zur Klärung der gestellten Fragen offenlegt.

Sie geht davon aus, daß wir nur von der menschlichen Psyche eine direkte Kenntnis haben, und zwar per Introspektion; für Tiere erschließen wir aufgrund des *Prinzips der Analogie* ebenfalls eine Psyche, welche jener der Menschen umso mehr ähneln könne, je mehr die Tierarten morphologisch, von ihren Gehirnstrukturen und von ihrem Verhalten her dem Menschen nahekommen. Zur Beurteilung der Ähnlichkeiten psychischer Äußerungen von Tieren mit jenen von Menschen zieht sie „*Ockhams Rasiermesser*“ heran, d.h. das Prinzip der Sparsamkeit oder der hinreichenden Erklärung (*principio di economia*): Es verbietet, Sachverhalte mit höheren Gründen oder Ursachen zu erklären, wenn niedrigere Gründe oder Ursachen bereits dafür hinreichen (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Bei unterschiedlichen wissenschaftlichen Erklärungen mit sonst gleichem Wert ist demnach stets jene vorzuziehen, die mit weniger Voraussetzungen auskommt. Angewandt auf die Fragefelder der Primaten- und Urgeschichtsforschung heißt dies, psychische Phänomene erst dann als geistig, vernunftbegabt oder (reflexiv) selbstbewußt zu akzeptieren, wenn sie nicht mehr als Ausdruck einer nur sinnhaften Psyche erklärt werden können.

Im I. Kapitel stellt die Vf.in im Rückgriff auf eine neu-scholastische Seelenlehre (unter Rekurs auf ARISTOTELES, THOMAS VON AQUIN) die „Psyche des Menschen und des Tiers“ dar. Mit diesem begrifflichen Instrumentarium erläutert sie die unterschiedlichen Funktionen bzw. Vermögen der Psyche oder Seele von Mensch und Tier.

Die „Psyche“ von Lebewesen sei synonym mit einem Leben in Beziehung und nicht nur mit einem erkenntnisfähigen Leben. Sie könne sich auf zwei Ebenen äußern, auf der Ebene der „geistbegabten Psyche“ und jener der „sinnhaften Psyche“; die erstere setzt die letztere voraus und baut notwendig auf ihr auf. Als Vermögen und Funktionen der geistbegabten Psyche beschreibt die Vf.in Intellekt, Abstraktion im eigentlichen Sinn, freien Willen, Selbstbewußtsein aufgrund von Selbstreflexion. Mögen diese Vermögen und Funktionen der geistbegabten Seele begrifflich noch recht vertraut sein, ist für die weitere Diskussion unverzichtbar, daß die Vf.in erläutert, was aristotelisch-thomistisch zur sinnhaften Psyche gehört: die äußeren und inneren Sinne, die sinnhaften Neigungen und Empfindungen. Sie beschreibt als deren Äußerungen Sinneswahrnehmung, (Objekt-)Wahrnehmung, (sinnhaftes) Gedächtnis, (sinnhafte) Vorstellungskraft, (sinnhafte oder) Pseudo-Abstraktion, Instinkte, Impulse und Neigungen, sinnhaftes Einschätzungsvermögen und praktische Intelligenz, affektive Zustände und Sinnesbewußtsein. Pseudo- oder nur sinnhafte Abstraktion zeigt sich z.B. darin, bei vorliegenden Objekten unterschiedlicher Form nur gleichfarbige herausortieren zu können oder, in einem anderen Versuch, nur solche herausnehmen zu können, die einem zuvor ge-

zeigten gleichen. Abstraktion im eigentlichen Sinn dagegen ist nicht an konkret vorliegende Gegenstände gebunden, sondern bildet von diesen ausgehend allgemeine Begriffe, Ideen und Symbole.

Nach der Erklärung dieser Unterscheidungen philosophischer Psychologie stellt sich die Vf.in zwei Hauptfragen der Forschung mit Menschenaffen, den Fragen nach ihrer Intelligenz und ihrer Fähigkeit zum Erlernen einer Sprache. In Kap. II geht die Vf.in auf langjährige Beobachtungen des Verhaltens von Menschenaffen in der Natur (wie z.B. von Jane GOODALL) und unter Versuchsbedingungen ein.

Zeigt nicht deren „findiges“ Verhalten, daß sie nicht nur nicht allein instinktgeleitet sind, sondern auch wirklich „intelligent“ und damit geistbegabt? Soll Intelligenz nur die Fähigkeit zum Lösen einfacher konkreter Probleme bezeichnen, ist sie ohne weiteres als „praktische Intelligenz“ Tieren zugestehen (S. 35). Instinktgeleitetes Verhalten erlaubt durchaus eine erhebliche Komplexität und Plastizität, um einen bestimmten Akt, z.B. das Fangen von Ameisen oder Termiten, auszuführen. Intelligentes Verhalten hingegen setzt eine unmittelbare Anpassung an eine neue Situation voraus, Lösungen werden auf andere Fälle hin verallgemeinert durch das Verständnis von Zusammenhängen zwischen Mitteln und Zielen als solchen (vgl. S. 36). Die Beobachtungen an Menschenaffen in der Natur und in entsprechenden Versuchen (auch im Vergleich mit Kindern) lassen sich bereits mit Pseudo-Abstraktion und praktischer Intelligenz in instinktgeleitetem Verhalten genügend erklären. Affen können z.B. zwar gemalte Zahlen erkennen und als Bild wiedererkennen, den Begriff „Zahl“ können sie jedoch nicht erfassen. Ähnlich bleiben sie an die Wahrnehmung des konkreten Phänomens einer Verursachung gebunden, die mit ihrer Aktivität zusammenhängt. Zum *Begriff* der Ursächlichkeit hingegen gelangen sie nicht, wie etwa Kinder innerhalb kurzer Zeit ihrer Entwicklung (vgl. z.B. „Warum?“-Fragen).

Wie ist es nun mit der Sprache von Mensch und Tier? Auch Tiere verständigen sich mit ihren Artgenossen. Handelt es sich dabei um Sprache? Die Vf.in unterscheidet in Kap. III sofort zwischen Signal-Sprache und Symbol-Sprache.

Signal-Sprache ist eng an physiologische Sachverhalte und affektive Zustände gebunden. Demgegenüber ist Symbol-Sprache kein Kodex stereotyper Signale, sondern beruht auf den geistigen Fähigkeiten des Menschen zur Symbol- und Regelbildung und erlaubt eine bewußt-intentionale, kreative Kommunikation.

Im IV. Kap. bespricht die Vf.in ausführlich und detailliert die Versuche, Menschenaffen unter Umgehung der anatomischen Schwierigkeiten in der Lautbildung menschliche Sprache beizubringen, und unterzieht sie in Kap. V der Kritik. Nicht nur vom Umfang her (S. 82-163) haben diese Kapitel das Hauptgewicht. Sie lassen sich als sehr sachliche Replik auf die euphorischen Äußerungen P. SINGERS lesen, mit denen er die Persönlichkeit von Menschenaffen bewie-

sen sieht (1993, S. 148): „Sind Tiere selbstbewußt? Es gibt einen zuverlässigen Beweis dafür, daß zumindest einige es sind. Den dramatischsten Beweis dafür liefern Menschenaffen, die mit uns kommunizieren können, indem sie eine menschliche Sprache benutzen.“ Insbesondere beruft er sich dafür auf die Projekte mit der Schimpansin Washoe und dem Gorilla-Weibchen Koko. Die Vf.in beschreibt diese und weitere Projekte mit Schimpansen (Sarah, Lana, Sherman und Austin, Nim), das Zeichensystem (American Sign Language), mit dem die Artikulation von Lauten unnötig wird, die Trainingstechniken, das Vokabular, die Ergebnisse, usw.

In der Deutung der Ergebnisse kommt sie zu folgendem Schluß: „Aus den bisherigen Experimenten ergibt sich, daß die Schimpansen ... erlernte Gesten und Zeichen verwenden, um soziale Interaktionen zu beginnen wie Kitzeln, Umrarmen, Zurechtmachen oder Anzeigen einer Nahrung, die sie wünschen. Sie zeigen m.a.W. nicht, daß sie fähig sind, über die Charakteristiken ihrer Kommunikation in freier Natur hinauszukommen, die an die unmittelbare Situation gebunden ist. Kinder hingegen verwenden mühelos eben erlernte soziale Interaktionen, um Aspekte vergangener Ereignisse zu beschreiben. ... Insgesamt beweisen die Experimente mit Menschenaffen, die ihnen menschliche Sprache beibringen sollten, nicht, daß sie fähig sind, die erlernten Zeichen zu kombinieren, um neue Bedeutungen hervorzubringen. Die Zeichen und Gesten, die Affen gelernt haben, erwiesen nie einen besonderen Informationsgehalt. ... Fähigkeiten, die nicht spezifisch rational-geistig sind, wie die (*Objekt-*) *Wahrnehmung* und das (*sinnenhaft*) *assoziative Gedächtnis*, würden genügen, um die Leistungen dieser Schimpansen zu rechtfertigen.“ (S. 140-142) „Im Gegensatz zu Kindern verwendet der Menschenaffe seine expressiven Fähigkeiten für ausschließlich pragmatische, nützliche Zwecke.“ (S. 155) Durch all diese Versuche lasse sich nicht zeigen, daß ein Schimpanse einen Begriff als solchen erfassen könne, nicht einmal jenen der Nahrung, außerhalb der unmittelbaren Fütterungssituation oder der konditionierenden Belohnung für die richtige Lösung eines Problems; vielmehr werde durch sie der Abgrund zwischen menschlicher Sprache und Kommunikation von Tieren noch vertieft. „Es besteht zwischen Mensch und Tier also eine tiefe, wesentliche Differenz, die keine Dressur zu überwinden vermag. Wollte man mit den Versuchen an Menschenaffen diese Differenz überwinden, ... muß man nun anerkennen, daß das Ergebnis ein völliger Fehlschlag ist oder, mehr noch, eine Bestätigung jener Fähigkeiten der sinnhaften Psyche, von denen man ohnehin schon wußte, daß Tiere sie in unterschiedlichem Ausmaße besitzen.“ (S. 162)

Die Experimente der Primatenforschung lassen kein Zwischenglied zwischen der spezifisch menschlichen geistbegabten und der nur sinnhaften Psyche von Menschenaffen erkennen. Läßt sich ein solches Zwischenglied oder verbindendes Element bei den Vorfahren des heutigen Menschen finden, bei den Prähominiden und Hominiden, die gegenüber den heutigen Menschenaffen be-

reits weiterentwickelt waren? Dazu informiert die Vf.in in Kap. VI ausführlich über den Prozeß der Hominisation aufgrund der Fossilienfunde.

In chronologischer Reihenfolge über die *Australopethicena*, *Homo habilis*, *Homo erectus* (die beide besser als *Australopithecus habilis* und *Pithecus erectus* bezeichnet und so den Prähominiden zugerechnet würden; vgl. S. 170, 179³), *Homo sapiens neandertalensis* und *Homo sapiens sapiens*. Die Funde lassen bis hin zum *Homo erectus* einschließlich⁴ nur psychische Äußerungen mit sinnhaften Charakteristika erkennen, die sich über sehr lange Zeitspannen hinweg kaum weiterentwickelt zu haben scheinen, während mit dem Neandertaler Äußerungen auftauchen, die offensichtlich menschliche psychische Fähigkeiten belegen und ihn zusammen mit *Homo sapiens sapiens* sicher der Gruppe der Hominiden zurechnen lassen. Diese Äußerungen sind insbesondere magische oder religiöse Beisetzungsriten, die nicht ohne reflexes Selbstbewußtsein erklärbar sind. Mit dem Auftreten des *Homo sapiens sapiens* im Jungpaläolithikum vor ca. 35.000 Jahren werden die Äußerungen von reflexer Intelligenz vielfältiger. Morphologisch und psychisch entspricht *Homo sapiens sapiens* dem heutigen Menschen. Seine Evolution ist auch begleitet von einer quantitativen Zunahme und Entwicklung der Gehirnstrukturen; dabei gilt der quantitative Aspekt weniger der Gehirngröße als der Anzahl der Neuronen, die beim Menschen 14 Milliarden gegenüber 4 Milliarden bei Schimpansen beträgt. Auf die Evolution der Psyche folge nun eine kulturelle Evolution (S. 189): die Techniken der Herstellung von Werkzeugen werden verfeinert, das Auftauchen von Kunst, die Feuerherstellung und verbesserter Gebrauch des Feuers sowie die Bestattungsriten zeigen den ständigen Gebrauch reflexer Intelligenz, freien Willens und der Fähigkeit an, über sich und die eigenen Handlungen mit Selbstbewußtsein nachzudenken; sie seien unter Verwendung des *Prinzips der Sparsamkeit* nicht mehr mit sinnhaften Funktionen der Psyche erklärbar.

Abschließend kommt die Vf.in auf die evolutionstheoretisch wie schöpfungstheologisch interessante Frage zurück: „Wie konnte in den ersten Menschen das Auftauchen der Geistseele mit typisch rationalen Fähigkeiten (Abstraktion im eigentlichen Sinn, freier Wille, Selbstbewußtsein, Symbol-Sprache) erfolgen? Etwa durch eine organische Entwicklung der sinnhaften psychischen Fähigkeiten?“ (S. 208) In ihrem Antwortversuch unterstreicht sie die radikale Differenz von Materie und Geist, wobei sie jedoch einen Dualismus wie bei DESCARTES ablehnt. Es sei aber auch nicht exakt zu behaupten, daß dort, wo

3 Vgl. auch NARR, Karl J., Zum Beginn menschlichen Lebens in der Phylogenese: RAGER 1997 (Anm. 2), 331-362, hierzu 348-358.

4 Bedenkenswert ist dazu jedoch das *Caveat* von NARR (Anm. 3); er warnt davor, aus paläontologischen Funden „erschlossene Leistungen ohne weiteres mit Leistungsfähigkeit gleichzusetzen und danach deren Grenzen bestimmen zu wollen“ (S. 362).

Materie genügend komplex organisiert sei, der Geist automatisch „dazukomme“ (*subentra*). Sie schließt als „notwendige Folgerung“ (vgl. S. 212): „Als sich der Organismus von zwei oder mehr Individuen am höchstmöglichen Punkt der Entwicklung sinnhafter psychischer Fähigkeiten befand, erschuf Gott, mit einem Akt seines freien Willens und einem besonderen Eingreifen, mit einer *peculiaris creatio*, dort die Geistseele (*l'anima rationale*), wo die notwendigen und hinreichenden Bedingungen gegeben waren. Die Geistseele ... machte den Menschen wahrhaft zum Menschen, insofern nun der Geist sich die Materie unterwarf und sich an die Stelle der Prinzipien des vegetativen und sinnhaften Lebens setzte, die in der übrigen Natur herrschen.“ (S. 209)

Diese klassische Antwort (vgl. die theologische Lehrtradition, z.B. *Humani generis*, DH 3896), der auch der Nobelpreisträger und Neurophysiologe John C. ECCLES nicht fernstand⁵, wird die Gehirnforschung nicht hindern, weiter nach empirischen Entschlüsselungen zum Geist-Materie-Problem zu suchen. Das Hauptverdienst der vorliegenden Studie wird nach Meinung des Rezensenten jedoch durch ihre hier vorgenommene Platzierung im Kontext der SINGER-Debatte sichtbar. Sie liefert (und intendiert von vornherein) zwar keine Klärung des Person-Begriffes. Jedoch hilft sie, vorschnelle Zuschreibungen von Vernunftgebrauch, Selbstbewußtsein und freiem Willen als solche kritisch zu benennen und SINGERS (1993) Speziesismus-Vorwurf mit dem Hinweis auf die Sonderstellung des Menschen in der Natur aufgrund seiner, bei anderen Lebewesen bis heute nicht belegbaren Geistbegabung qualifiziert Wind aus den Segeln zu nehmen⁶.

Schließlich seien drei Nebeneffekte genannt, die sich aus der Lektüre von LA VECCHIAS Studie für *human-psychologisch* interessierte Leser im kirchenrechtlichen Bereich ergeben können. *Zuerst* wird beispielhaft deutlich, wie stark weltanschauliche und anthropologische Prämissen die Erkenntnisse und Deutungen von Forschungsergebnissen bestimmen; dies gilt ähnlich für psycholo-

⁵ Vgl. u.a. ECCLES, John C., Gehirn und Seele. Erkenntnisse der Neurophysiologie. München 1987; vgl. den philosophischen Versuch von JONAS, Hans, Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a.M. 1987.

⁶ Dies ergänzt und verstärkt BLUMERS (Anm. 2) Diskussionsbeitrag, v.a. ihre knappe „Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen“ (S. 536) SINGERS. P. SINGERS Argumentation schon auf diesem Weg der Sichtung und Aussagefähigkeit der Forschungsergebnisse ganz erheblich zu entkräften, heißt jedoch keinesfalls, ihm auf seiner anderen Argumentationsschiene Recht zu geben, daß Personwürde an Selbstbewußtsein oder aktuellen Vernunftgebrauch gebunden sei. Auf diesem Weg spricht er sie z.B. ungeborenen und neugeborenen Kindern ebenso ab wie Koma-Patienten oder schwer geistig behinderten Menschen. Der Rez. zieht den Begriff Menschenwürde dem der Personwürde vor.

gische oder psychiatrische Gutachter in Prozeßfragen⁷ und für Fragen der Gültigkeit wie Verbindlichkeit von Lebensentscheidungen. *Zweitens* braucht es auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes ein *geeignetes* philosophisches und damit auch begriffliches Instrumentarium, um komplexe Sachverhalte genügend differenziert befragen, darstellen und beurteilen zu können. Das verdeutlicht u.a. ein Blick auf einen Großteil zeitgenössischer empirischer psychologischer Forschung. So weist z.B. S. KEMP⁸ zutreffend darauf hin, daß heutige kognitive Psychologen v.a. kognitive Phänomene untersuchen, die im Mittelalter den inneren Sinnen (und damit dem sinnhaften Seelenteil) zugeschrieben wurden. *Drittens* hilft ein solchermaßen geeignetes philosophisches Instrumentarium auch, das menschliche Handeln und die „innere Welt des Handelnden“⁹ nicht nur als *in allem* bewußt, gewollt und überlegt zu betrachten. Vielmehr ermöglicht es, seine handlungs-*mit*-bestimmenden, oft verzerrenden unbewußten Anteile *systematisch* einzubeziehen¹⁰, ohne damit etwa der menschlichen Person die echte Fähigkeit zu freiem, sittlichem Handeln abzusprechen¹¹.

Denn auch im Menschen finden sich alle von LA VECCHIA genannten sinnhaften Funktionen psychischen Lebens, die, wie sie selbst bemerkt (S. 3), sich in ständiger Wechselwirkung mit den geistigen Funktionen befinden. Dadurch werden sinnhafte wie geistige Funktionen spezifisch menschlich überformt und geprägt. Hiervon spricht die Vf.in bei ihren Fragen verständlicherweise ansonsten sehr wenig. Die psycho-physiologische, die psycho-soziale und die geistig-rationale Ebene im psychischen Leben des Menschen lassen sich zwar begrifflich unterscheiden, jedoch nicht - oder nur einem schadenbringenden

7 Darauf weist nachdrücklich auch hin: JOHANNES PAUL II., Allocutio ad Rotae Romanae Auditores 5.2.1987: AAS 79 (1987) 1453-1459 (auf deutsch unter dem Titel „Gutachten nicht kritiklos hinnehmen“: OssRom (dt.) 20. Februar 1987, Beilage VII, 10). Vgl. den interdisziplinären Entwurf: RULLA, Luigi M., *Antropologia della vocazione cristiana*. Bologna ²1997 (engl. Originalausg. Rom 1986).

8 Vgl. KEMP, Simon, *Medieval Psychology*. New York-Westport, Conn.-London 1990, 72f.

9 Vgl. DEMMER, Klaus, *Moraltheologische Methodenlehre*. Freiburg i.Br. 1989, 216-219.

10 Vgl. schon THOMAS VON AQUINS Traktat über den *actus humanus* in der *Summa Theologiae I-II*, 6-17.

11 Vgl. die entsprechende Besorgnis gegenüber einer undifferenzierten Übernahme psychologischer Thesen: JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia*, 2. Dezember 1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 60), Nrn. 17-18.

Scheine nach - voneinander trennen; sie bilden zusammen das psychische Leben des Menschen. Zwischen dem psychischen Leben des Menschen und dem der Tiere hingegen besteht eine wesentliche Trennungslinie; diese hat LA VECCHIA sorgsam nachgezeichnet.

Klaus BAUMANN, Herbolzheim

* * *

37. LANFALONI, Gaetano, *Il matrimonio religioso. Guida pratica per conoscere le norme che determinano la validità o la nullità del matrimonio canonico.* Milano: San Paolo 1998, 89 S., ISBN 88-215-3613-0.

Der Verf. des zu besprechenden Werkes ist Rota-Advokat und seit über 20 Jahren in der Eheberatung tätig. Das Buch richtet sich an alle, die in der Ehepastoral tätig sind, aber auch an angehende Ehepartner und Menschen, die zivilrechtlich geschieden sind oder getrennt leben und die einen Ausweg mit der Kirche suchen. Der Verf. will sein Werk nicht als rechtswissenschaftliches, sondern als pastorales Werk verstanden wissen. Gleichwohl soll es mithelfen, der weit verbreiteten Unkenntnis über die kanonische Ehegesetzgebung zu wehren (Nachwort). So handelt es sich bei diesem Werk um eine Kurzkomentierung der wesentlichen ehe- und prozeßrechtlichen Kanones des *Codex Iuris Canonici*, wie man sie aus den einschlägigen Kodex-Kommentaren kennt. Die Kommentare nehmen oft nur unwesentlich mehr Platz in Anspruch als die vollumfänglich abgedruckten Kanones des CIC. Das im Text Gesagte wird ferner in einigen graphischen Darstellungen noch einmal komprimiert.

Dem praktischen Charakter des Werkes entspricht es, wenn der Autor eingangs dem Nicht-Kanonisten den Unterschied erklärt, der zwischen der kirchlich geschlossenen Ehe und dem staatlichen Verständnis der Ehe besteht, in welchem sich die zeitgenössische Auffassung von der Ehe spiegelt (S. 9-13). Auch ein minimales Wissen über die kirchliche Ehe kann man offenbar nicht mehr voraussetzen. Die Ehe wird durch den Konsens der Partner konstituiert. Die Kirche kann also nur untersuchen, ob die Ehe gültig zustande gekommen ist. Der Staat schaut hingegen auf den Verlauf der Ehe und kann sie je nach dem scheiden.

Nach dieser grundsätzlichen Klärung führt der Verf. die Elemente an, welche die Eheschliessung verungültigen: Ehehindernisse (S. 17-29; entspricht cc. 1083-1094 CIC), die (allgemein ‚psychisch‘ genannte) Unfähigkeit zur Ehe (S. 31-35, entspricht c. 1095) und die Beeinträchtigungen des Konsenses („*vizi del consenso*“, S. 37-53; entspricht cc. 1096-1107). Nach knappen Ausführungen über die kanonische Formpflicht (S. 55-57; entspricht cc. 1108-1123), wo der Verf. ein gutes Dutzend Kanones unkommentiert wiedergibt, führt er die Formen der Auflösung einer gültigen Ehe an (S. 61-70; entspricht cc. 1141-1143

und cc. 1148-1150). Die cursorische Lektüre des CIC endet mit einer knappen Darstellung des Verlaufs des Eheprozesses in erster und zweiter Instanz. Eigene Unterkapitel sind den Prozeßkosten und der Dauer eines Prozesses gewidmet (S. 71-82). Der Verfasser widerspricht dort der offenbar in Italien verbreiteten Auffassung, nur Reiche könnten eine Ungültigerklärung ihrer Ehe erlangen.

Der Verf. hat sein Werk nicht für die akademische Welt, sondern für den Praktiker geschrieben, genauer gesagt für den italienischen Praktiker. Denn er führt an den Stellen, wo staatliches Recht tangiert ist, die italienische Gesetzgebung an (etwa beim Mindestalter). Ebenso werden nur partikularrechtliche Normen der Italienischen Bischofskonferenz (CEI) angeführt.

In dieser ‚Guida pratica‘ sind also (in gebotener Kürze und zu einem fairen Preis) nützliche Fakten und Hinweise für diejenigen zusammengetragen, die sich vor der Heirat über die kirchenrechtlichen Grundlagen der Ehe(-schließung) informieren möchten oder die im Zweifel sind, ob ihre Ehe gültig geschlossen wurde. Das Werk kann auch einem ersten Kennenlernen des kirchlichen Ehrechts dienen. Studenten ist es allerdings nicht zu empfehlen, da es die *essentials* zwar solid referiert, gesamthaft aber zu kurz greift und bis auf spärliche Ausnahmen nicht auf weiterführende Literatur verweist. Die in einem Anhang angeführte Liste mit den Namen der Gerichte erster und zweiter Instanz in Italien ist wenig hilfreich, da keine Adressen angegeben werden.

Martin GRICHTING, Chur

* * *

38. *Le Encicliche e i Principali Documenti Pontifici dal 1740 al 1996* (Version 1.21). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana - Padova: Unitel 1997, ISBN 88-209-2316-5.

Die digitalisierte Information gewinnt auch in der Kanonistik gegenüber der gedruckten eine immer größere Bedeutung. Dies betrifft zum einen im Internet abgelegte und daraus abrufbare Dokumente, zum anderen auf CD-ROM gespeicherte Informationen. Inzwischen gibt es eine Reihe von CD-ROMs, die für die Kanonistik von Interesse sind wie die elektronischen Editionen „Ius Canonicum et Iurisprudentia Rotalis“ (vgl. die Besprechung von Jürgen OLSCHESKI: DPM 3 [1996] 399-402) und „L'Osservatore Romano“ (vgl. die Besprechung zur deutschen Ausgabe für 1995 von DEMS.: DPM 4 [1997] 430-432).

Diese werden ergänzt durch die mit „Le Encicliche e i principali documenti pontifici dal 1740 al 1996“ betitelte CD-ROM, die in italienischer Sprache 421 Dokumente der Päpste BENEDIKT XIV., CLEMENS XIII., CLEMENS XIV., PIUS VI., PIUS VII., LEO XII., PIUS VIII., GREGOR XVI., PIUS IX., LEO XIII., PIUS X., BENEDIKT XV., PIUS XI., PIUS XII., JOHANNES XXIII., PAUL VI.

und JOHANNES PAUL II. sowie den von der Italienischen Bischofskonferenz herausgegebenen Text der Hl. Schrift enthält. Dieses umfangreiche Textkorpus wird durch eine komfortable, doch gewöhnungsbedürftige Suchmaske erschlossen, die unterschiedliche Suchmöglichkeiten, auch den Einsatz logischer Operatoren, bietet; eine Beschreibung findet sich im Begleitheft (bes. S. 13-17). Die Suchergebnisse können auf verschiedene Weisen aufbereitet werden. Ferner besteht die Möglichkeit, die Dokumente nach dem Incipit bzw. chronologisch zu suchen.

Die einzelnen Dokumente folgen dem Hypertext-Prinzip: Wenn z.B. im Apostolischen Mahnschreiben Papst JOHANNES PAULS II. *Familiaris consortio* vom 22.11.1981, Nr. 13 die Enzyklika *Humanae Vitae* Papst PAULS VI. vom 25.7.1968 zitiert wird, so kann die betreffende Stelle (hier Nr. 9) durch Mausklick direkt angesteuert werden; dasselbe gilt für die Bibelstellen in den Dokumenten.

Als Hard- und Software-Voraussetzungen werden genannt: PC mit 386DX-Prozessor, 8 MB RAM, SVGA-Graphik, CD-ROM-Laufwerk (2x), Maus sowie Windows 3.1x, Windows 95, Windows NT 3.51 oder höher. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, gestaltet sich die Installation problemlos; ungewohnt sind allenfalls die italienischen Anweisungen - dies gilt auch für die grundsätzlich benutzerfreundliche Menu-Führung.

Aus wirtschaftlichen Gründen ist es verständlich, wenn ein solches Werk vor Raubkopien geschützt wird; zur Benutzung der CD-ROM ist die beiliegende Hardware-Schutzvorrichtung (Dongle) an der parallelen Schnittstelle des Rechners anzubringen; dadurch wird diese nicht blockiert, vielmehr handelt es sich um ein Zwischenstück, an das anschließend der Drucker o.ä. angeschlossen werden kann; bei einem Einsatz im Netz benötigt jeder Client, der die CD-ROM nutzen möchte, einen solchen Schutz.

Rechtsgeschichtlich steht diese CD-ROM-Edition in der Tradition der Bullarien und schließt auch zeitlich, sieht man von den beiden Continuationes ab, gut an das von 1739 bis 1762 erschienene Magnum Bullarium Romanum von H. MAINARDI und C. COCQUELINES an, das den Zeitraum von LEO I. (440-461) bis BENEDIKT XIV. (1740-1758) abdeckt; Überschneidungen gibt es also nur bei BENEDIKT XIV. Die Edition macht einen großen Teil päpstlicher Verlautbarungen auf handliche und schnelle Art zugänglich und erschließt sie, anders als bei Abdrucken in Büchern oder Zeitschriften, durch die mögliche Volltextsuche vollständig. Es bleibt zu hoffen, daß sie in überschaubaren Zeitabständen um die neueren Dokumente ergänzt wird; dabei lassen sich auch kleinere Versehen wie die fehlerhafte Datierung der Apostolischen Konstitution über die römische Kurie *Pastor bonus* auf den 20.11.1982 statt auf den 28.6.1988 korrigieren.

39. *Lexicon recentis latinitatis*. Volumen II: M-Z. Urbs Vaticana: Libreria Editoria Vaticana 1997.

In seiner Apostolischen Konstitution *Veterum sapientia* über die Förderung des Studiums der lateinischen Sprache vom 22.2.1962 fordert Papst JOHANNES XXIII., das Latein müsse als lebendige Sprache der Kirche um die entsprechenden neuen und geeigneten Vokabeln erweitert werden; diese müßten mit dem Geist des alten Latein übereinstimmen (vgl. AAS 54 [1962] 134, Nr. 6). Dies ist auch ein Anliegen des *Lexicon recentis latinitatis*, dessen zweiter Band nun vorliegt; im Vorwort des ersten Bandes (Urbs Vaticana 1992, S. 7) bezeichnet Carolus EGGER als Ziel des Vorhabens, neolateinische Worte und seltenere Vokabeln zusammenzustellen. Diesen werden häufig kurze Erläuterungen, Synonyme, etymologische Hinweise oder Quellenangaben beigelegt. Obligatorisch sind grammatische Hinweise (z.B. auf Genus und Deklination bei Substantiven).

Neben dem bereits erwähnten Carolus EGGER als Moderator sind Adelaidis Maria GIANNANGELI (Compositioni praeposita), Luciana AGOSTINELLI, Guido ANGELINO, Orestes CARBONERO, Nilus CASINI, Osvaldus DILKE, Genofeva IMMÈ, Angela MINICUCCI, Iosephus Maria MIR, Amadeus PACITTI, Henricus REINHARDT, Ioannes Carolus ROSSI, Felix SÁNCHEZ VALLEJO, Suitbertus H. SIEDL und Gustavus WALLNER am Lexikon beteiligt.

Dem deutschsprachigen Benutzer kann, wenn er des Italienischen nicht mächtig ist, hinderlich sein, daß die Stichworte in italienischer Sprache gemacht wurden. Er wird daher neben diesem Lexikon auch zu dem inzwischen nur noch antiquarisch erhältlichen Deutsch-Kirchenlateinischen Wörterbuch Albert SLEUMERS (3. verm. Aufl. Bonn 1962) oder zum deutsch-lateinischen Wörterbuch von Christian HELFER (*Lexicon auxiliare*. 3. verb. Aufl. Saarbrücken 1991) greifen. Auf die zweite Auflage des Helferschen Werkes greift auch dieses Lexikon zurück, leider wiederholt mit der falschen Jahreszahl 1885 (S. 8, 278) statt 1985.

[Inzwischen liegt das rezensierte Werk auch in einer deutsch-lateinischen Ausgabe vor: *Neues Latein Lexikon - Lexicon recentis latinitatis*. Bonn: Lempertz 1998. Eine Besprechung wird in DPM 7 (2000) erfolgen.]

Nicht nur beim Apostolischen Stuhl, sondern auch auf anderen kirchlichen Ebenen kann sich die Notwendigkeit ergeben, lateinische Schriftstücke zu verfassen. Daher können die zahlreichen Einträge aus den Bereichen Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Technik etc. wertvolle Dienste leisten. Der Bedarf an neolateinischen Begriffen spiegelt sich auch in den Begriffen *Telephon* (vgl. c. 1079 § 4: „*telephonum*“), *Fernsehen* (vgl. cc. 772 § 2, 831 § 2: „*televisificus*“) und *Massenmedien* (vgl. cc. 666, 747 § 1: „*media communicationis socialis*“; c. 822 § 1: „*instrumenta communicationis socialis*“) des CIC/1983.

Mit besonderer Hingabe widmete man sich dem Bereich der privaten Lebensführung: Hier wurden neben Lebensmitteln wie Mayonnaise (S. 13: „ius Magonianum“), Mozzarella (S. 62: „lactis concreti globus“), Wodka (S. 264: „valida potio Slavica“) und Freizeitaktivitäten wie Minigolf (S. 46: „pilamalleus minutus“), Tennis (S. 241: „manubriati reticuli ludus“) auch Orte (S. 234: „ampla sedes rerum venalium“, Supermarkt) und Örtlichkeiten (S. 266: „cella intima [aquae profluvio instructa]“, Wasserklosett) aufgenommen. - Meist ist nicht nur der zentrale Begriff verzeichnet, sondern gleich das Umfeld erschlossen; z.B. werden neben Schizophrenie (S. 203: „schizophrenia“) auch schizophren („schizophrenia affectus“ oder „schizophreniam attinens“) und schizoid („schizophreniae similis“) angeführt.

Jeder, der über Erfahrung im kirchlichen Gerichtswesen verfügt, weiß, daß es nichts gibt, was nicht auch in einem Gerichtsakt vorkommen könnte. Daher kann die Breite des im Lexikon vertretenen Wortschatzes sowohl bei internationaler Gerichtskorrespondenz als auch bei der Lektüre und Abfassung von Urteilen der Römischen Rota von großem Nutzen sein, denn nach den Normen der Römischen Rota vom 18.4.1994 ist für die anwaltlichen Schriftsätze, die Urteilstimmen der Richter und den Urteilstext die lateinische Sprache vorgeschrieben (vgl. Stephan HAERING: Die neue Ordnung der Römischen Rota aus dem Jahr 1994. Anmerkungen zu ausgewählten Aspekten: DPM 2 [1995] 89-116, hier 112).

Dem Lexikon ist die nötige Verbreitung und Anwendung zu wünschen, damit die lateinische Sprache im Sinne der eingangs zitierten Apostolischen Konstitution ein geeignetes Band bleibt, das das gegenwärtige Zeitalter der Kirche mit der Vergangenheit und der Zukunft verbindet (vgl. AAS 54 [1962] 132).

Franz KALDE, München

* * *

40. MACHINEK, Marian, *Gesetze oder Weisungen? Die Frage nach der sittlichen Verbindlichkeit neutestamentlicher Aussagen über Moral, verdeutlicht am Beispiel des Scheidungsverbotes Jesu. (Moraltheologische Studien: systematische Abteilung; Band 21) St. Ottilien: EOS Verlag 1995. 384 S., ISBN 3-88096-471-8.*

Die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg im Wintersemester 1994/95 als Dissertation angenommene Arbeit geht der umfassenden Frage einer hermeneutischen Qualifikation der biblischen, moralischen Weisungen für die theologische Ethik nach. Ausgangspunkt der Untersuchung ist ein geschichtlicher Überblick über die Verwendung der Aussagen der Heiligen Schrift in der christlichen Ethik. Dem schließt sich ein erster Teil über das Problem der Verbindlichkeit neutestamentlicher Aussagen über Moralfragen

überhaupt an, bevor schließlich im zweiten Teil das Ehescheidungsverbot Jesu untersucht wird.

Marian MACHINEK geht sehr gründlich auf die grundlegenden hermeneutischen Fragen der Verwendung biblischer Aussagen zu ethischen Inhalten ein. In einem ersten Punkt des ersten Teils widmet sich der Gedankengang der Frage, inwieweit eine moraltheologische Hermeneutik als Grundlage einer aus der Schrift inspirierten Moraltheologie verstanden werden kann. Es wird deutlich, daß ein hermeneutischer Umgang mit der Schrift auch innerhalb der Ethik nicht davon absehen kann, daß die „Wirkungsgeschichte biblischer Texte“ nicht einfach als eine „Abfallgeschichte, noch ... Aneinanderreihung von verschiedenen Interpretationen“ zu verstehen ist, sondern als ein „ständiger Versuch, die ursprünglichen Anliegen unter je neuen Herausforderungen, in einer neuen Situation, weiterzuentwickeln“ (S. 40). Ein biblischer Fundamentalismus ist damit für einen sachgerechten Umgang mit den moralischen Geboten der Bibel ausgeschlossen. Moraltheologische Auseinandersetzung mit der Schrift muß sich differenzieren: Während dabei die „Exegese die Aussageabsicht der biblischen Texte mit Hilfe der historisch-kritischen Methode zu ergründen sucht, hat es die Moraltheologie primär mit der Gegenwart zu tun“ (S. 38). Wie diese Spannung innerhalb theologischer, ethischer Hermeneutik zu bewältigen ist, kann nur aus einem Zueinander der unterschiedlichen Dimensionen des biblischen Ethos - gleichsam modellhaft - gedacht werden.

Die Untersuchung hebt deshalb die Eigenart der neutestamentlichen ethischen Weisungen hervor, die auf ein ganzes Ensemble verschiedener Elemente biblischer Ethosbildung verweist. Entscheidend ist, daß die neutestamentliche Weisung immer aus der „Verbindung zwischen dem Glauben und der sittlichen Verbindung in jeder Schrift zur Sprache kommt“ (S. 50). Diese Verwiesenheit von Glaube und Ethos in der Schrift läßt sich kaum lediglich mit der Alternative zwischen „Paränese“ und „normativen Sätzen“ einfangen. Gegenüber einer theologischen Reflexion, die das neutestamentliche Ethos lediglich als Verstärkung von rational gewonnenen ethischen Überzeugungen deuten will, betont der Autor die wesentlich differenziertere Struktur neutestamentlicher „Paraklese“. Das heißt: Sittliche Erkenntnis in der Urkirche erscheint als „pneumatisch ermöglichte Erkenntnis des Einzelnen“ (S. 57), die freilich nicht von der Lebensgemeinschaft der christlichen Gemeinde als „Quellort der sittlichen Erkenntnis des Einzelnen“ (S. 59) zu trennen ist. Das Vorbild der Lehre durch die apostolische Unterweisung (S. 61), die Rezeption aus der antiken ethischen Tradition (S. 64), das „Reden und Handeln Jesu als bleibender Maßstab des sittlichen Handelns der Christen“ (S. 69) machen deutlich, daß es im Sinne des Glaubenshorizontes durchaus ein schöpferisches Proprium christlicher Ethik in der Bibel gibt. Im Mittelpunkt dieser Ethik steht die Person Jesu Christi: Nachfolge und Nachahmung des Herrn (S. 79), das Verhältnis zwischen „dem Heils-Indikativ und dem Heils-Imperativ im Neuen Testament“ lassen deutlich werden, daß moraltheologische Hermeneutik ein spannungsreiches Geschehen

zwischen der Erfahrung der Zuwendung Gottes in Jesus Christus und deren Begegnung mit den Herausforderungen des alltäglichen Lebens darstellt.

Diese christologische Zentrierung der Hermeneutik ethischer Aussagen der Bibel legitimiert auch die Frage „nach der ethischen Relevanz der Person und der sittlichen Botschaft Jesu“ für die theologische Ethik immer wieder neu. Auch wenn die „Herrenworte ... anscheinend in der Urkirche nicht als ‚nomistisch‘ geltende Gebote verstanden“ wurden, „sondern als ... ‚Weisung‘, die der Situation entsprechend approximativ forderungsgerecht erfüllt sein will“, so kann die „hohe Bedeutung der Worte und Taten Jesu für die ethische Unterweisung der Urkirche“ nicht übersehen werden (S. 70). In der Mitte der Verkündigung Jesu selbst steht dabei noch einmal das Liebesgebot, das innerhalb der Reich-Gottes-Predigt die theologische Dimension des christlichen Ethos akzentuiert.

Auf dem Hintergrund der Überlegungen zur moraltheologischen Hermeneutik und zur Eigenart der biblischen Aussagen versucht MACHINEK schließlich eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Antworten auf die Frage nach der Verbindlichkeit neutestamentlicher Aussagen über Moral (S. 90). Er behandelt in diesem Sinne die Deutung neutestamentlicher ethischer Aussagen als Normen oder Gebote, als Gesetze, als Modelle oder Paradigmen und schließlich als Weisungen. Den Normbegriff, der sorgfältig von einer rein soziologischen Deutung abgegrenzt wird, will der Autor lediglich im Sinne einer letzten Deutung der Person Jesu als höchste ethische Normen auf das biblische Ethos angewandt wissen. Natürlich wird damit nicht die Existenz konkreter ethischer Aussagen innerhalb der Schrift bestritten. Das zeigt schon die besondere Bedeutung, die der Begriff des Gesetzes für das neutestamentliche Ethos besitzt.

So sieht MACHINEK die Verkündigung Jesu ganz in der Tradition des alttestamentlichen Gesetzesverständnisses, das seinerseits nicht lediglich legalistisch, sondern durchaus in der Spannung zwischen Heilsindikativ und Heilsimperativ zu sehen ist (S. 103). Jesus selbst hat in diesem Sinne „die Tora ... radikalisiert, aber nicht bewußt gesprengt“ (S. 107). „Ohne eine grundsätzlich positive Einstellung Jesu zum Gesetz wäre die Praxis der an Gesetzesopfer und jüdischen religiösen Bräuchen festhaltenden judenchristlichen Gemeinden nicht denkbar“ (S. 107). Freilich ist die „Bejahung des Gesetzes ... aber bei Jesus nicht bedingungslos“ (S. 107). Und so ist verständlich, daß auch in der christlichen Gemeinde Gesetzeskritik und Gesetzesannahme in einem spannungsreichen Verhältnis stehen. „Die Gesetzesproblematik“ erscheint in diesem Sinne im Neuen Testament als „sehr vielschichtig“ und enthält „sowohl eine heftige Kritik des Gesetzes als auch Hochschätzung“ (S. 113).

Der Autor entscheidet sich deshalb unter den innerhalb der modernen Moraltheologie üblichen Beschreibungen sittlicher Inhalte des biblischen Ethos für den Begriff der Weisung als dem adäquatesten Ausdruck für die ethische Qualität von biblischen Aussagen. Die Einordnung von Schriftaussagen als ethische

Modelle (S. 122) oder lediglich als Paradigmen (S. 125) greift nach ihm zu niedrig, weil sie vor allem die Verbindlichkeit ethischer Maßstäbe innerhalb der Verkündigung Jesu nicht zum Ausdruck bringt. Die Interpretation der ethischen Propositionen der Schrift als Weisungen entgeht aber auch der Fixierung auf ein Modell von legalistischer Enge: „Im neutestamentlichen Gebrauch des Begriffs Weg wird ein wichtiger Aspekt des christlichen Ethos deutlich, eine Dimension, die schon mehrmals in dieser Arbeit betont wurde: das sittliche Leben eines Christen ist von der Person Jesu Christi nicht zu trennen“ (S. 133). So ergibt sich eine polare hermeneutische Spannung für ein sachgerechtes Verstehen der moralischen Inhalte der Bibel: „Das Neue Testament enthält eine Vielfalt von Weisungen, die nicht nur eine allgemeine Orientierung darstellen. Sie können auch ganz konkret und präzise sein, wobei sie sich dann als zeit- und kulturbedingt erweisen können. Dank eines breiten Bedeutungsfeldes erscheint der Weisungsbegriff zur Bezeichnung für die sittlich relevanten Schriftaussagen gut geeignet zu sein. Er wird auch in der vorliegenden Arbeit als Ausdruck gewählt, welche der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments am besten Rechnung trägt.“ (S. 135)

In dieser vorsichtigen Balance zwischen Verbindlichkeit und Offenheit des biblischen Ethos für eine heutige Interpretation versucht der Autor am Ende des ersten Teils schließlich drei Kriterien festzuhalten, die auch für die Beurteilung der Verbindlichkeit des Scheidungsverbotes Jesu eine Rolle spielen sollen: Wer biblische Weisungen für eine moderne Ethik fruchtbar machen will, muß zuerst der „literarischen Form“ der biblischen Aussagen gerecht werden. Dabei kann als Faustregel gelten: „Allgemein wird angenommen, daß sich mit der zunehmenden Konkretion die Wahrscheinlichkeit verstärkt, daß die neutestamentlichen Weisungen in der heutigen Situation nicht als absolut und überzeitlich gültig angesehen werden können.“ (S. 132) Dennoch bleibt zu beachten, „daß sich in der Urgeschichte das Wort und Verhalten des irdischen Jesus, vom erhöhten Herrn im Heiligen Geist in Erinnerung gebracht, der größten Verbindlichkeit erfreute“ (S. 138). So wird „die Spannung zwischen der ‚Treue zum Ursprung‘ und der schöpferischen Freiheit, zwischen dem Immer-Gültigen und dem Zeitbedingten im Hinblick auf die biblischen Weisungen immer bestehen“ bleiben. „Es ist jedoch eine notwendige und kreative Spannung.“ (S. 139f)

Im zweiten Teil seiner Arbeit versucht MACHINEK schließlich, diese Einsichten in die Hermeneutik biblischer Aussagen auf das konkrete Verbot der Scheidung im Neuen Testament anzuwenden. So geht er in einer außerordentlich detaillierten Untersuchung den verschiedenen Schriftbelegen nach, in denen das Scheidungsverbot Jesu überliefert ist. Unter den verschiedenen Stellen des Neuen Testaments scheint er das Logion von Mt 5,32 am ehesten für jesuanisch zu halten. Die Auslegung dieses Wortes erfolgt im Rahmen der Bergpredigt. Aber auch die übrigen Stellen werden in ihrem historisch-kritischen Sinn untersucht. Die sogenannte Unzuchtsklausel wird eindeutig als Ausnahmere-

gelung herausgearbeitet. „Es scheint, daß die exklusive Deutung der matthäischen Klausel also im Sinne einer Ausnahmeregelung als die wahrscheinlichste anerkannt werden muß.“ (S. 176) Der Begriff *porneia* wird dabei mit Ehebruch bzw. Unzucht übersetzt. MACHINEK sieht darin eine Lösung der Gemeinde des Matthäus, die versucht, im Umfeld jüdischer Kultur das Gebot Jesu zu erfüllen. Der Autor problematisiert die Auslegung der einschlägigen Stellen des Korintherbriefes, die als Grundlage für das sogenannte *Privilegium Paulinum* verstanden werden. Vor allem sieht er keine Basis im biblischen Text für eine Erlaubnis der Wiederheirat für den christlichen Partner nach einer aufgrund der Bekehrung zerbrochenen Ehe.

Der neutestamentliche Befund erscheint eindeutig und vielschichtig zugleich: „Die ureigene Stellungnahme Jesu zur Scheidung liegt uns in ihrem Wortlaut nicht vor. Sie ist uns in verschiedenen Fassungen zugänglich, wie sie in den neutestamentlichen Gemeinden tradiert wurde. Nach Meinung vieler Exegeten stehen die Fassungen von Mt 5,32 (ohne Klausel) bzw. Lk 16,18 sowie auch der Grundsatz von Mk 10,9 der ursprünglichen Stellungnahme Jesu am nächsten. Die ablehnende Haltung Jesu zur jüdischen Scheidungspraxis kann nicht in Frage gestellt werden. Es ist kaum denkbar, daß die Kirche ein so provokantes Verbot eigenmächtig aufgestellt hätte, ohne ein klares Wort ihres Meisters.“ Diese klare Haltung Jesu zur Scheidung wird allerdings vom Autor nicht als eine neue Gesetzgebung verstanden. „Jesus wollte durch sein Scheidungsverbot keine neue Rechtsprechung etablieren.“ (S. 188) „Das Scheidungsverbot im Munde Jesu war eine Provokation für seine Zuhörer und ihr Eheverständnis. Im Bereich der Gottesherrschaft ist kein Platz für gesetzliche Regelungen, welche die Frau zum Objekt degradieren und sie der Willkür des Mannes ausliefern. Jesu Wort zielt auf ein neues Eheverständnis.“ (S. 189) Noch einmal grenzt der Autor diesen exegetischen Befund der Worte Jesu gegenüber einer Interpretation des Scheidungsverbotes als bloßen Appell oder bloßes Angebot ab. „Jesu Wort war für die neutestamentlichen Gemeinden das Kriterium für die Antwort auf die Frage der Ehescheidung.“ (S. 191) In diesem Sinne haben es die Gemeinde offenbar „als ein echtes Erfüllungsgebot“ verstanden (S. 191).

Die Frage ist, was dieser biblische Befund für die Interpretation der Verbindlichkeit des Scheidungsverbotes heute ergibt. MACHINEK bemüht sich – seinem differenzierten hermeneutischen Programm zur Evaluierung von Schriftausagen gemäß – um eine ausführliche Beschreibung der Wirkungsgeschichte der Worte Jesu über die Ehescheidung. Die Zeit der apostolischen Väter, die griechischen und lateinischen Väter, die Tradition der Synoden und päpstlichen Äußerungen bis in das Mittelalter hinein und bis zum Konzil von Trient werden sehr umfangreich und interessant dargestellt. Aber auch hier findet sich die eigentümliche Spannung des neutestamentlichen Ethos wieder: „J. Ratzinger spricht von einer ‚Doppelseitigkeit des Überlieferungsbefundes‘ und einer ‚gewissen Randunschärfe‘ der patristischen Zeugnisse, die das Eingehen auf die

komplizierten Situationen und manchmal auch fremde Einflüsse widerspiegelt. Um Schlimmeres zu verhüten, sind manche Väter bereit, eine Scheidung und Wiederheirat zu tolerieren und sie für ‚nicht gänzlich sinnlos‘ zu erklären, wengleich es ‚dem von Anfang an Gesagten‘ widerspricht (*Origines*).“ (S. 251) Ja, bis in die Gegenwart hinein, also auch in den heutigen Stellungnahmen der christlichen Kirchen zur Scheidungsfrage bleibt diese Spannung erhalten.

Die Untersuchung kommt deshalb schließlich auf dem Hintergrund heutiger Konflikte mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit noch einmal im Blick auf das Scheidungsverbot zu der Überzeugung, daß der Begriff der Weisung mit seiner Polarität zwischen Bindung und Offenheit auch die Verbindlichkeit des Ehescheidungsverbotes aus dem Munde Jesu am ehesten in eine moderne theologisch-ethische Hermeneutik für die Gegenwart übersetzt. Begriffe wie Gesetz, Prophetie, Appell, Ideal, Zielgebot, ethische Perspektive, Provokation, Modell, persönliche Gewissensnorm usw. vermögen nicht die beiden Seiten der objektiven Verbindlichkeit und der moralischen Herausforderung zu beschreiben, die im jesuanischen Gebot und in der sich daran anschließenden Wirkungsgeschichte der Kirchen (!) wiedergegeben ist. Die Offenheit und die Festigkeit der Überzeugung, daß Scheidung nicht sein soll, daß sie aber aufgrund der gesellschaftlichen Wirklichkeit auch von der Kirche in irgendeiner Form eingeordnet werden muß, spiegelt sich im Wort von der Weisung wieder. Und so plädiert MACHINEK für eine pastorale Praxis, die die kirchliche Lehre zur Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe selbst im Blick auf die oft schwierigen Scheidungsschicksale nicht angemessenerweise in Frage stellen darf, die sich aber zugleich dem Problem stellen muß, daß es dennoch Situationen gibt, wo „Vergebung aus verschiedenen Gründen nicht gewährleistet bzw. nicht angenommen wird und der endgültige Bruch der ehelichen Beziehung nicht mehr verhindert werden kann“ (S. 309).

Bei der Suche nach einer sachgerechten Integration dieser widersprüchlichen pastoralen Situation geht der Autor auch auf die Praxis der Nichtigkeitserklärungen ein. Sie werden nach ihm „vor allem dort problematisch, wo der zu prüfende Zustand zu einem sehr weit in der Vergangenheit liegenden Zeitpunkt vorgelegen hat. Die psychischen Zustände, vor allem die aus der Vergangenheit, sind nur schwer greifbar, sie lassen sich nur schwer verbalisieren, und ihre Explikation hängt von dem gegenwärtigen, durch neue Erfahrungen und Reifungsprozesse veränderten psychischen Zustand ab“. So bleibt hier eine gewisse Ambivalenz: „Die Nichtigkeitserklärung bleibt zwar ein wirksames Instrument, mit dem man in einigen Fällen den Betroffenen wirklich helfen kann. Eine Ausdehnung der Auflösungs- und Nichtigkeitsverfahren wäre jedoch praktisch mit einer innerlichen Aushöhlung der christlichen Ehelehre gleichbedeutend.“ (S. 307) Die Praxis einer *cohabitatio fraterna* scheint - gerade im Blick auf junge Leute - wenig hilfreich (wenn auch nicht einfach nur unkritisch zu verwerfen).

So reflektiert der Autor schließlich die Konsequenzen im Bereich der Liturgie. Er lehnt eine liturgische Feier zum Beginn einer zweiten Ehe eines geschiedenen Partners ab. Die Zulassung zum Sakrament der Buße und der Eucharistie beurteilt er im Anschluß an verschiedene Argumente dafür und dagegen und im Anschluß an den Brief der Oberrheinischen Bischöfe sehr ausgewogen: „Das Problem der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten stellt eine echte Notsituation dar, und zwar nicht nur für die Betroffenen sondern auch für die Kirche. Es handelt sich in diesen Fällen um Situationen, die ‚als besonders und fast unentwirrbar erscheinen‘ und ‚das Herz der Hirten schwer bedrücken‘ vor allem der Vorschlag der Oberrheinischen Bischöfe“, scheint „Wege zu öffnen, um in einem begrenzten Ausmaß und unter bestimmten Bedingungen den wiederverheirateten Geschiedenen die Zulassung zu den Sakramenten zu gewähren bzw. den Empfang zu dulden“ (S. 337f). Freilich nimmt MACHINEK diese Position in seinem Nachwort auf einmal vorsichtiger zurück, in dem er die Stellungnahme der Glaubenskongregation zum Schreiben der Bischöfe wiedergibt, wobei er sie relativierend einzuordnen versucht: „Das Schreiben der Glaubenskongregation bedeutet keine Verschärfung der bisherigen Praxis gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen. Man könnte sogar von einer gewissen Anerkennung ihrer schwierigen Situation sprechen. Nach dem ‚Schreiben‘ [der Kongregation] ist es der Herr selbst und mit ihm die Kirche, welche die Not der wiederverheirateten Geschiedenen (wohl die kirchlichen Konsequenzen ihrer Zweitehe) mittragen. Als ein nötiges Mit-Lieben und Mit-Leiden wird die erwünschte Haltung der Hirten und der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen bezeichnet. Entschieden werden jedoch, wie das bisher geschah, alle pastoralen Versuche abgelehnt, welche die Schwelle der Sakramentenzulassung überschreiten.“ (S. 352)

Josef RÖMELT, Erfurt

* * *

41. MARTÍNEZ BLANCO, Antonio, *Derecho Canónico*. Murcia: DM Librero-Editor 1995. 688 S., ISBN 84-477-0504-8.

Der Titel verrät in seiner Einfachheit einen hohen Anspruch: Antonio MARTÍNEZ BLANCO, Inhaber des Lehrstuhls für Staatskirchenrecht an der Universität von Murcia, will eine umfassende Darstellung liefern. Diese soll sich nicht, wie bei vielen Werken ähnlichen Titels üblich, auf Paraphrasierung und partikularrechtliche Ergänzung universalrechtlicher Gesetzestexte beschränken; es sollen aber auch keine weitgehenden bzw. weitschweifigen Spekulationen angestellt werden. Wie der Autor selbst formuliert, ist von ihm ein „medio camino entre el manual y el tratado“ (S. 54), also ein Mittelding zwischen Handbuch und Abhandlung intendiert. Zielgruppe sind zunächst Studierende der Rechtswissenschaften, aber auch die „Anwender“ in der kirchlichen Gerichts-

und Verwaltungspraxis. Gerade erstere könnten freilich durch die Fülle des dargestellten Materials abgeschreckt werden: Das äußerst umfangreiche Inhaltsverzeichnis (S. 5-51) ist detailliert - aber auch entsprechend unübersichtlich. Der durchlaufenden Gliederung in 19 Kapitel, die wiederum eine dreifach gestaffelte Untergliederung aufweisen, steht eine Unterteilung in drei *Partes* gegenüber.

Der erste Hauptteil thematisiert „Die allgemeine Theorie des Kanonischen Rechts“ (S. 61-174). Die problematische Wechselbeziehung Kirche-Recht und die Natur des Kirchenrechts werden in der Sichtweise dreier renommierter Schulen dargestellt: der hierzulande oft leicht mißverständlich so bezeichneten italienischen „Laienkanonisten“ (MARTÍNEZ BLANCO bezeichnet sie ansprechender als „italienische dogmatische Schule“), der Münchner Schule MÖRS-DORFS, von der beim Autor als neuere Exponenten nur CORECCO und ROUCO VARELA aufscheinen, sowie der spanischen „Schule von Navarra“. Letztere wird von MARTÍNEZ BLANCO als „Korrektur der italienischen dogmatischen Schule und Reaktion auf die sakramentale Schule von München“ (S. 81) betrachtet und von ihm eindeutig favorisiert. Weiter behandelt der Autor Konzept, Kennzeichen und Zielsetzung des kanonischen Rechts, seine Funktionen (Wahrheitsfindung, Konfliktlösung, Legitimation und Begrenzung der Macht), sowie die Zweige des Kirchenrechts: Verfassungsrecht, Verwaltungsrecht, Eherecht, Strafrecht, Prozeßrecht. Hier hat allerdings der Didaktiker über den Systematiker gesiegt; denn vermag man der Abgrenzung des Verwaltungsrechts als eigenständiger Größe noch grundsätzlich zuzustimmen, erscheint eine systematische Trennung des - für die Praxis freilich eminent wichtigen - Eherechts von der übrigen Sakramentendisziplin (bei MARTÍNEZ BLANCO unter das Verwaltungsrecht subsumiert!) als kaum einsichtig. Am Ende des ersten Teils steht ein wertvoller Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Kirchenrechtswissenschaft, eine Übersicht über die kanonistischen Methoden, wobei wieder die drei o.g. Schulen aufgeführt werden, Kritik von wissenschaftlichen Fehlhaltungen wie Pseudotheologismus und Pastoralismus, sowie eine Darstellung aktueller Tendenzen in der Kanonistik und der Stellung des Kirchenrechts im Fächerkanon der Universitäten bzw. seiner Beziehung zum Zivilrecht.

Im folgenden Teil wird in knapp gehaltener, aber für ein Kompendium der vorliegenden Art ausreichender Weise „Der historische Prozeß der Ausbildung des Kanonischen Rechts“ (S. 175-240) behandelt. Unter dem Titel „Das erste Jahrtausend“ finden grundlegende Weichenstellungen des römischen wie des germanischen Rechts hinsichtlich der kirchlichen Disziplin Erwähnung. Weiter werden klassisches und modernes Recht, hier besonders ausführlich der Prozeß der Kodifikation und Revision des CIC, sowie die Herausbildung der Rechtsordnung für die orientalischen Kirchen bis hin zum CCEO dargestellt. Ansonsten kommt das Ostkirchenrecht im vorliegenden Werk kaum zur Sprache, was

aufgrund der in Spanien kaum bedeutenden Rolle der orientalischen Kirchen verständlich ist.

Naturgemäß am umfangreichsten ausgefallen ist der dritte Hauptteil: für den Leser auf den ersten Blick irreführend „Gesetzesquellen“ (*Fuentes normativas*, S. 241-688) betitelt; gemeint ist aber einfach die aktuelle Gesetzgebung, was der Autor auch unmißverständlich hätte ausdrücken können (etwa mit *Normativa actual*). Einleitend wird das Gesetz mit dem ihm gleichgestellten Allgemeindekret behandelt: näherhin seine Interpretation, die Füllung von Gesetzeslücken und die *leges canonizatae*. Dem Gewohnheitsrecht und ergänzenden Quellen wird eine der Bedeutung des Gegenstandes gerecht werdende Darstellung gewidmet. Es folgen die Kommentierung der Normen über die physische und die juristische Person. Letzteres Rechtsinstitut sieht der Autor in enger Verbindung mit dem konsoziativen Element, wenn er diesen Begriff auch vermeidet. Wiederum im Anschluß daran wird in etwas fragwürdiger Systematik die Vermögensverwaltung behandelt, bevor mit der Kommentierung der „Rechtshandlungen“ zur Reihenfolge des CIC zurückgekehrt wird. MARTÍNEZ BLANCO stellt nun unter „Verfassungsrecht“ zunächst die kirchliche Gewalt und ihre Organisation (*parte organica*) dar, darauf in der *parte dogmatica* ihre Anwendung auf einzelne Rechtssubjekte: Rechte und Pflichten der Gläubigen sowie die Unterscheidung der Stände. Hier macht es sich der Autor freilich mit der simplen Dreiteilung Kleriker-Ordensleute-Laien zu einfach. Als Ursache für die seiner Meinung nach unzureichende Entfaltung des Verfassungsrechts in der Kirche macht er die späte Betonung der Gewaltenunterscheidung bzw. des Rechtskatalogs der Gläubigen verantwortlich. Als „Spezielles Verfassungsrecht“ behandelt MARTÍNEZ BLANCO die Normierung der *munera* des Lehrens und Heiligens, also Verkündigungs- und Sakramentenrecht ohne Eherecht, sowie die weiter oben noch nicht besprochenen Normen des Vermögensrechts; die Fragwürdigkeit dieser Aufgliederung wurde schon erwähnt. Das Eherecht wird solide und etwas summarisch behandelt. Zum Teil bleiben nicht unwichtige Details, wie das Kriterium der Dauerhaftigkeit beim geschlechtlichen Unvermögen, unbesprochen. Die klassische Dreiteilung der Ehenichtigkeitsgründe (Hindernisse, Konsens- und Formmängel) wird nicht ausdifferenziert, etwa in eine Unterscheidung der Konsensmängel nach solchen engeren Sinns bzw. Konsenshindernissen. In der folgenden Darlegung des kirchlichen Strafrechts werden dessen Grundlagen und Historie dem Kommentar der aktuellen Normen vorangestellt. Bei der Abhandlung des Prozeßrechts wird korrekt das mündliche Streitverfahren zu den ordentlichen Verfahren gerechnet; als Sonderprozesse scheinen Personenstands- und Strafverfahren auf.

MARTÍNEZ BLANCO legt ein solides Kompendium vor, das der ausgebildete Kanonist - so es seine Spanischkenntnisse erlauben - mit Gewinn benutzen kann. Gewisse Fragwürdigkeiten in der Systematik werden durch eine weithin erfreulich unpräzise und exakte Darstellung des Kanonischen Rechts wettgemacht. Weiterführende Literatur wird in den Fußnoten reichlich erwähnt,

allerdings nur in den romanischen Sprachen. Bedauerlich ist das Fehlen eines Literaturverzeichnisses, auch wäre ein Kanonesregister in einem solch umfangreichen Band ein Gebot der Benutzerfreundlichkeit. Fazit: „*Derecho Canónico*“ ist für die kanonistische Privatbibliothek zwar kein Muß, aber doch eine brauchbare Ergänzung.

Anton MORHARD, Passau

* * *

42. MENENDEZ, Albert J., *Church and State in Canada*. Amherst, New York: Prometheus Books 1996. 140 S., ISBN 1-57392-079-7.

Dieses von einem Mitarbeiter der US-amerikanischen Vereinigung „Americans for Religious Liberty“ geschriebene Buch richtet sich an LeserInnen in den U.S.A. Es enthält in eher journalistischem Stil und in einer leicht verständlichen Sprache eine Fülle von Informationen über Kanada. Was das eigentliche Thema, das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, betont der Autor im Vorwort selbst: „It is not meant to be exhaustive or in any way the last word“. LeserInnen, die weitere Informationen wünschen, helfen jedoch Literaturhinweise im Text und in den Anmerkungen sowie „Suggestions for Further Reading“ (S. 137-140).

Das Buch von MENENDEZ bietet Informationen über die politische Situation in Kanada sowie die historische Entwicklung, aber auch über den Umgang der kanadischen Gesellschaft mit so heiklen Themen wie Abtreibung oder sexuellen Mißbrauch Minderjähriger durch Kleriker. Die besonders am Eherecht interessierten LeserInnen von „*De Processibus Matrimonialibus*“ werden leider etwas enttäuscht, da neben einem Hinweis auf die Stellungnahme der kanadischen Bischofskonferenz zur Ehescheidungsreform aus dem Jahr 1968 (S. 110) nur in Kapitel 11 unter der Überschrift „*Divorce and Other Matters*“ gerade einmal auf knapp zwei Seiten vornehmlich statistisches Material zur Ehescheidung zu finden ist (S. 121-122).

Im seinem Resümee lobt MENENDEZ das kanadische Gesundheitssystem ebenso wie die geringe Kriminalitätsrate. Während hier die U.S.A. einiges von Kanada lernen könnten, gilt für die Beziehung von Kirche und Staat: „*Canadians could profit from the United States's experience in church-state relationships.*“ (S. 127)

Manchmal liest sich das Buch wie ein Reiseführer. Um nur einige Beispiele zu nennen: „*Alberta has two thousand hours of sunshine per year - more than any other province - and the most varied topography.*“ (S. 22) Über British Columbia schreibt MENENDEZ: „*Hotels and resorts observe afternoon tea.*“ (S. 24) und über Prince Edward Island: „*The island is known for its lobster suppers.*“ (S. 33)

Insgesamt kann „Church and State in Canada“ von Albert J. MENENDEZ aber durchaus noch nicht mit dem Verhältnis von Kirche und Staat in Kanada vertrauten LeserInnen als eine erste Informationsquelle dienen.

Hans-Jürgen GUTH, Tübingen

* * *

43. METZ, René, *Le nouveau droit des Églises orientales catholiques*. Paris: Les Éditions du Cerf 1997. 239 S., ISBN 2-204-05697-9.

Der CCEO, einem Wort JOHANNES PAULS II. zufolge, einer der beiden Lungenflügel, mit denen die katholische Kirche atmet, hat in den Jahren nach seinem Erscheinen zwar bereits vielfältige Bearbeitung und Kommentierung in der kanonistischen Literatur erhalten, *Gesamtdarstellungen* gibt es allerdings noch wenige. Insoferne schließt das Buch des renommierten Straßburger Kanonisten eine bestehende Lücke. Der erste Teil („Les Églises orientales et la Codification de leur droit“; S. 11-82) behandelt Grundfragen der Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts, während der zweite Teil („Les principales dispositions du Code“; S. 87-235) sich bestimmten Einzelfragen im orientalischen Codex zuwendet.

Im ersten Teil stellt der Vf. in insgesamt vier Kapiteln zunächst einen kurzen Abriss der Kodifikationsgeschichte dar und geht dann auf Probleme um die Bezeichnung des Gesetzbuches ein. Die Frage nach der Namensgebung für das Gesetzbuch war gar nicht leicht zu lösen. Der anfangs ins Auge gefaßte Name „Codex iuris canonici orientalis“ wäre nach Ansicht des Präses der Kodifikationskommission, Kard. PARECATTIL insofern diskriminierend gewesen, weil auf diese Weise der orientalische Codex als bloßer Annex zum lateinischen Codex Iuris Canonici hätte verstanden werden können. Diesem Eindruck wäre nur dadurch zu begegnen gewesen, wenn der lateinische Codex gelautet hätte „Codex Iuris Canonici Ecclesiae Latinae“ oder „Codex Iuris Canonici pro Ecclesia Latina“. - Der in einem späteren Stadium der Kodifikation geplante Name „Codex Canonum Ecclesiae orientalis“ (im Singular) wurde durch die der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils besser entsprechende Verwendung des Plurals ersetzt, so daß die endgültige Bezeichnung nunmehr „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“ lautet.

Nach einer kurzen Darstellung der Promulgation des CCEO mündet das letzte Kapitel des ersten Teils in eine Kurzpräsentation der beiden Codices (CIC/1983 und CCEO) und zeigt Übereinstimmungen und Gegensätze auf. Übereinstimmungen ortet der Vf. vor allem in der Sprache, nämlich Latein, das allerdings für den CCEO insofern von besonderer Problematik begleitet war, weil sofort der Verdacht einer Latinisierung orientalischen Rechts aufscheinen konnte. Weitere Gemeinsamkeiten stellt der Vf. hinsichtlich der Ar-

beitsmethode, der Reduzierung der Anzahl der Canones und der Aufnahme von Bestimmungen theologischer Natur fest.

An Differenzierungen zwischen den beiden Codices vermerkt der Vf. zunächst die verschiedene rechtliche Ausgangslage: der CIC/1983 konnte auf einem rund 50 Jahre zuvor (CIC/1917) promulgierten Corpus aufbauen, während in bezug auf den CCEO bloß Teilstücke in der Zeit zwischen 1949 und 1957 verabschiedet worden waren, die sich übrigens zum Teil als wenig brauchbare Vorlagen für den CCEO erwiesen. Bei den sonstigen Unterschieden ist besonders auf das Eherecht zu verweisen. Zunächst sei festzustellen, so METZ, daß beide Codices den Begriff Vertrag durch Ausdrücke ersetzt haben, die über das rein Juridische hinaus die Ehe als gelebte Wirklichkeit in den Blick nehmen. Dem CIC/1983 sei es im Unterschied zum CCEO nicht vollständig gelungen, den Vertragsbegriff aus seinem Vokabular zu entfernen (cc. 1055 § 2, 1097 § 2). Der CCEO hat den Vertragsbegriff völlig durch die Vorstellung der Ehe von einem Bund ersetzt, während im CIC/1983 beide Begriffe nebeneinander Verwendung finden.

Der CIC/1983 schenkt der Verlobung kaum Aufmerksamkeit. Der CCEO hingegen trägt der orientalischen Tradition insoferne Rechnung, als er den Abschluß einer Verlobung ausdrücklich empfiehlt („*laudabiliter*“).

Im Zusammenhang mit dem Eheschließungsort stellt der Vf. einen gewissen patriarchalischen Zug im CCEO fest. Während nämlich c. 1115 CIC/1983 die Pfarrei eines der Ehepartner als primär für die Eheschließung in Frage kommenden Ort bezeichnet, gibt c. 831 § 2 CCEO der Pfarrei des Mannes einen grundsätzlichen Vorzug. - Diese „patriarchalische Note“ könnte man allerdings noch an anderen Details im Eherecht des CCEO feststellen, etwa wenn es bei einer ritusverschiedenen Ehe nach dem CCEO nur der Frau möglich ist, gelegentlich der Eheschließung zum Ritus des Mannes überzuwechseln (c. 33 CCEO). Der CIC/1983 sieht die Möglichkeit eines solchen Rituswechsels gleichermaßen für Mann und Frau vor (c. 112 § 1, 2).

Bei der Eheschließungsform seien es vor allem zwei Punkte, die in die Augen springende Unterschiede aufweisen: die im orientalischen Recht besonders hervorgehobene Bedeutung des *Ritus sacer* bei der Eheschließung und die damit zusammenhängende Notwendigkeit der Eheassistentz durch einen Priester. Demgegenüber sei im lateinischen Recht der *Ritus sacer* eigentlich ein Akzidens, und die Ehe könne auch vor einem Diakon, ja - unter gewissen Voraussetzungen - vor einem Laien eingegangen werden, ohne daß die Voraussetzungen für eine Noteheschließung gegeben sind.

Beim zweiten Teil mußte der Vf. natürlich eine Auswahl treffen, die aber in der dargelegten Form einen gerafften Einblick in Hauptfragen des orientalischen Kirchenrechts gibt. Im Bereich des Verfassungsrechts wird dem Begriff der „*Ecclesia sui iuris*“ nachgegangen, es wird die Rechtsstellung des Patriar-

chen und der Patriarchatskirche und die Organisation der Eparchie behandelt. Auch das sonst in Gesamtdarstellungen eher stiefmütterlich behandelte Ordensrecht erfährt eine relativ breite Behandlung, wobei deutlich die Unterschiede zum lateinischen Ordensrecht hervorgehoben werden. Dies läßt sich zum einen schon in der Terminologie nachweisen: das orientalische Ordensrecht behält die Unterscheidung des CIC/1917 zwischen Orden und Kongregationen bei, während diese Termini im CIC/1983 völlig verschwunden sind. Vor allem aber wird die besondere Stellung des Mönchtums hervorgehoben, dessen Bedeutung im CCEO ungleich stärker als im CIC/1983 zutage tritt. Das Wort „monachus“ kommt ja im CIC/1983 nur ein einziges Mal vor (c. 613 § 1).

Das Eherecht wird, soweit Einzelheiten nicht schon bei der Gegenüberstellung der beiden Codices Erwähnung gefunden haben, nur mehr kurz im Zusammenhang mit dem Recht der übrigen Sakramente behandelt. Leser von DPM werden eingehendere Details des Eherechts vermissen und ebenso das vollständige Fehlen des Prozeßrechtes bemerken. Ebenso mag es bedauerlich erscheinen, daß auf Fragen des interrituellen bzw. interkonfessionellen (Ehe)rechts nicht eingegangen wird.

Alles in allem ist aber ein durchaus lesbares Buch entstanden, das eine gute Einführung in den CCEO bietet. Man kann sich nur, was die praktische Umsetzung des CCEO, nämlich seine „Rezeption“ in Form einer Akzeptanz betrifft, dem Wunsch des Vf.s anschließen, daß die im großen und ganzen freundliche *Aufnahme* des CCEO auch von einer wirksamen *Rezeption* begleitet sei: „que la réception effective réponde à l'accueil“ (S. 235).

Bruno PRIMETSHOFER, Wien

* * *

44. **METZGER, Marcel**, *Geschichte der Liturgie*. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Andreas KNOOP. (UTB, Bd. 2023) Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1998. 151 S., ISBN 3-8252-2023-0.

Es ist ein mutiges Unterfangen, auf 151 Seiten eine Liturgiegeschichte, und sei es vornehmlich auch nur die der westlichen katholischen Kirche, zu verfassen. Und es ist sicherlich kein Zufall, daß der letzte Versuch dieser Art aus deutscher Feder mehr als drei Jahrzehnte zurückliegt, die „Kleine abendländische Liturgiegeschichte“ des Bonner Kirchenhistorikers Theodor KLAUSER (Bonn 1965). Seit vier Jahren liegt eine allerdings über 400 Seiten umfassende Übersetzung eines Werkes des holländischen Liturgiewissenschaftlers Herman A. J. WEGMAN unter dem Titel „Liturgie in der Geschichte des Christentums“ (Regensburg 1994) vor. Allerdings verweist die selbst für ein weitere Kreise ansprechen wollendes Bändchen indiskutable „Auswahlbibliographie“ bei

METZGER (S. 148: 7 Titel) nur auf den Vorgängerband WEGMANS von 1979 „Geschichte der Liturgie im Westen und Osten“. Noch erstaunlicher ist, daß nur das längst durch eine überarbeitete Auflage ersetzte zweibändige „Handbuch der Liturgiewissenschaft“ A.-G. MARTIMORTS von 1963 aufgeführt wird, nicht aber das inzwischen in 7 Faszikeln vorliegende deutschsprachige Handbuch „Gottesdienst der Kirche“ (Regensburg 1984ff).

Der Straßburger Kirchenhistoriker und Liturgiewissenschaftler ist ein exzellenter Kenner der alten Kirchengeschichte. Sicher nicht nur aus diesem Grund befassen sich vier der sechs Kapitel mit der Kirche der ersten sechs Jahrhunderte (S. 13-117), denn es macht durchaus Sinn, vor allem die frühen Entwicklungen und Festlegungen der Liturgie besonders herauszustellen. Doch bleiben dann nur noch 30 Seiten für die letzten 1200 Jahre, wobei beispielsweise die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts gar nicht behandelt und das Zweite Vatikanische Konzil lediglich knapp gestreift wird. Allerdings verdient die Darstellung dennoch Anerkennung, denn durch die recht gründliche Einführung in die Liturgiewerdung - das wird übrigens an immer wieder eingefügten Väterziten verdeutlicht - gelingt es Verf., Verständnis für die Notwendigkeit der nachkonziliaren Liturgiereform zu wecken, ohne daß diese selbst dargestellt wird.

Verf. gliedert seine Abhandlung in „das apostolische Zeitalter“ des 1. Jahrhunderts, in die „Zeit des verborgenen Wachstums: die Liturgie der christlichen Minderheiten“, weiter in die „Liturgie im Römischen Reich nach dem Frieden der Kirche“ (sogenannte konstantinische Wende), in die Zeit „von der Bekehrung der Völker zur Massenreligion“ (also von der Karolingerzeit bis zum Hochmittelalter) und in das Kapitel „Stabilität, Traditionalismus und Restauration der römischen Liturgie vom 12. Jahrhundert bis zum II. Vatikanum“ - dies ist allzu kurz geraten. Dennoch kann als Gesamteindruck festgehalten werden: Wer lediglich ein grundlegendes Verständnis für die Entwicklungen der Liturgie der Sakramente wie auch der Tagzeitenliturgie und für die in verschiedenen Epochen unterschiedlichen Ausprägungen der Gottesdienstauffassung erwerben möchte, dem ist mit dieser Grundlegung durchaus gedient.

Wer allerdings etwas zur Liturgie der Eheschließung im Hinblick auf eherechtliche oder gar prozeßrechtliche Fragen sucht, findet hier dazu - wie bei der Knappheit des Werkes eigentlich nicht anders zu erwarten - so gut wie nichts: 11 Zeilen zur Ehe in den ersten Jahrhunderten mit Verweis auf IGNATIUS und TERTULLIAN, eine gute Seite zur Eheschließung als Familienfeier zwischen dem 4. und 9. Jahrhundert, und nochmals 16 Zeilen zur zunehmenden Bedeutung des Priesters im Mittelalter als Leiter der Feier, Spender des Segens, der „auch als Jurist fungierte, um die Rechtgläubigkeit festzustellen, und als ‚Ehestifter‘, denn er übergab die Braut dem Bräutigam, was Theologen dazu bewog, ihn als den Spender des Ehesakraments zu betrachten“ (S. 136).

Dazu gibt es in jüngster Zeit allerdings durchaus eine theologische Diskussion. Unter Hinweis auf ostkirchliche Theologie und Liturgie, aber auch auf das Verständnis der Sakramentalitur nach dem II. Vatikanum kann sehr wohl gefragt werden, ob der Konsens zwischen Christen für das Zustandekommen des Sakraments hinreichend ist oder nicht doch der Trauungssegnen - entsprechend den Weihe- und Segensgebeten der anderen Sakramente, aber auch dem Verständnis der Ostkirche - als konstitutiv angesehen werden mufte. Der Tübinger Kanonist Richard PUZA hat sich dazu mehrfach geäußert, zuerst in dem von K. RICHTER herausgegebenen Band „Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?“ (Quaestiones disputatae 120, Freiburg-Basel-Wien 1989). Immerhin hatte Klaus MÖRS DORF schon 1963 gemahnt: „Bei einem liturgischen Tun, das zugleich Rechtsakt ist, wäre es für ein geistliches Recht verhängnisvoll, an dem achtlos vorbeizugehen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraus hat: das tiefere Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens.“

Wer sich über die Entwicklung der Trauungsliturgie kompetent informieren und dazu weiterführende Literatur zur Kenntnis nehmen will, ist gut beraten, sich in dem schon genannten Handbuch Teil 8 „Sakramentliche Feiern II“ (Regensburg 1984) zu informieren, in dem Bruno KLEINHEYER über „Riten um Ehe und Familie“ (S. 67-156) handelt, von der „Eheschließung der Christen in den ersten drei Jahrhunderten“ bis zur „Reform des Trauungsrituals nach dem Vaticanum II“.

Klemens RICHTER, Münster

* * *

45. MINGARDI, Massimo, *L'Esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*. (Tesi Gregoriana; Serie Diritto Canonico 13) Rom 1997. 318 S., ISBN 88-7652-740-0.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine der kanonistischen Fakultät der Gregoriana vorgelegte und von dieser approbierte Doktordissertation. Dem Thema kommt insofern Aktualität zu, als ja in der in der Zeit seit dem II. Vatikanischen Konzil stattgehabten pastoralen Besinnung die religiöse Seite der Eheschließung, die sich als sakramentaler Vorgang versteht, immer wieder Gegenstand pastoraler Überlegungen war. Angesichts der starken Akzentuierung der Bedeutung des Glaubens in der Sakramentenpastoral könnte man versucht sein, den - man kann wohl sagen - einhelligen Befund der herkommlchen Rotajudikatur zu hinterfragen, nach welchem der Ausschluß der Sakramentalität nur, wenn der Ehewille entsprechend gemindert ist, verungultigend wirkt (S. 6).

Bei Behandlung der von MINGARDI bearbeiteten Thematik geht es letztlich um die Frage, unter welchen Voraussetzungen - bei Vorliegen eines naturrechtlich hinreichenden Konsenses - der positiv-willentliche Ausschluß der Sakramentalität durch einen Eheschließenden den Ehekonsens verungültigt. Der den Ausschluß der Sakramentalität bei der Eheschließung betreffende Fragenkomplex ist vom Gesetzgeber nicht positiv-rechtlich ausformuliert, bei seiner wissenschaftlichen Bearbeitung muß auf die Natur der Ehe und auf das dem kanonischen Recht zugrundeliegende Konzept des Ehekonsenses zurückgegriffen werden.

Der Autor behandelt das Thema an Hand der Gesetzgebung der lateinischen Kirche. Da die einschlägigen Normen sowohl des lateinischen als auch des Ostkirchenrechtes letztlich in Hinordnung auf das aus der Natur der Dinge und aus den glaubensmäßigen Vorgaben Resultierende konzipiert sind, kommt man, gleichgültig ob man vom lateinischen oder vom orientalischen Kodex ausgeht, zu ähnlichen Ergebnissen. Diese Überlegung des Verfassers mag im Prinzip richtig sein. Doch wäre m. E., da das Ostkirchenrecht die Mitwirkung des geistlichen Amtsträgers bei der Eheschließung besonders akzentuiert, eine entsprechende Ventilierung der Frage, ob sich nicht von dieser Akzentuierung her Bezüge zu unserem Thema ergeben, nicht uninteressant gewesen.

MINGARDI hat seine Untersuchung in fünf Kapitel gegliedert und diesen eine Einführung vorangestellt. Das erste Kapitel enthält Vorbemerkungen lehrmäßiger und systematischer Art.

Unerlässlich für die weitere Behandlung des Themas ist, Klarheit darüber zu erlangen, welche Erfordernisse an den Glauben und an die Intention dessen, der eine sakramentale Ehe schließt, zu stellen sind. Selbstverständlich legt der Autor in diesem Rahmen auch das kanonische Konzept der für seine Arbeit wichtigen Begriffe wie für den der Simulation (der Total- und der Partialsimulation) oder für den des *actus positivus voluntatis* vor.

Bei Prüfung der Frage, ob für den Empfang der Sakramente der Glaube gefordert ist, in deren Verlauf er auf jedes Sakrament eigens eingeht, zeigt sich, daß selbst bei differenzierender Vorgangsweise Unschärfen in den Antworten nicht immer ganz vermeidbar sind. Immerhin ergibt sich für MINGARDI sogar hinsichtlich des den Kommunionempfang von Kindern normierenden c. 913 § 1 CIC („*corpus Domini cum fide et devotione sumere valeant*“) die Frage, ob uns nicht *in praxi* Situationen begegnen, an Hand derer man sagen kann, daß der Glaube zum Kommunionempfang nicht gefordert ist. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt er, um noch ein weiteres Beispiel zu nennen, rücksichtlich des Kommunionempfanges derer, die nicht im Vollbesitz der geistigen Kräfte sind. Ganz eindeutig und ohne wenn und aber als etwas Unerlässlich gefordert erscheint ihm der Glaube nur beim Sakrament der Buße.

Im zweiten Kapitel präsentiert er die thematisch einschlägigen kirchlichen Äußerungen betreffend den Glauben und die Intention der Kontrahenten und über den Ausschluß der Sakramentalität. Er behandelt dabei vor allem den *Syllabus errorum* Papst PIUS IX., die Dokumente des Hl. Offiziums betreffend die Kommunisten (1949), den *ordo celebrandi matrimonium* von 1969, das pastorale Schreiben der italienischen Bischofskonferenz über Evangelisation und Ehesakrament (1975), die von der internationalen Theologenkommission 1977 *in forma generica* approbierten 16 Thesen über das Ehesakrament und das von der genannten Kommission im gleichen Jahr *in forma specifica* approbierte Dokument mit Vorschlägen über einige die christliche Ehe betreffende Lehrfragen, das *Instrumentum laboris* und die *propositiones finales* der Bischofssynode von 1980, die *Exhortatio Apostolica Familiaris consortio* (1981) und den *Ordo celebrandi matrimonium* (1991). Er geht in diesem Zusammenhang auch auf die Arbeiten der CIC-Reformkommission ein. Sein Bestreben ging dahin, die einschlägigen auf gesamtkirchlicher Ebene getroffenen Aussagen zu prüfen. Was die angeführten partikularrechtlichen Dokumente betrifft ist natürlich keine Vollständigkeit gegeben.

Nach dieser Analyse erscheint der Glaube zur gültigen Eingehung einer Ehe nicht, auch nicht in Ansätzen, erforderlich (S. 119/120). Eine ausdrückliche sakramentale Intention ist - hierbei bezieht er sich vor allem auf *Familiaris consortio* und auf das Dokument der italienischen Bischofskonferenz - nicht verlangt (S. 120).

Was freilich differenzierendere, die Inhalte der Intention betreffende Fragestellungen anbelangt, erscheint ihm das durchforstete Material zu wenig ergiebig. Und das erschwert die Bewertung der Wirkung von Intentionen, die der Sakramentalität entgegenstehen.

Im 3. Kapitel versucht er, anhand der Literatur, die in der konziliären Ära doch sehr verschieden gelagerte Akzentuierungen aufweist, die ihn interessierenden Fragestellungen mit ihren Facetten herauszuarbeiten. Die Autoren kommen darin überein, daß, um eine sakramentale Ehe zu schließen, die Intention, das zu tun, was die Kirche tut, erforderlich ist. Dort freilich wo es um die Präzisierung des Inhaltes dieser Intention geht, gehen die Meinungen auseinander.

Im 4. Kapitel tritt MINGARDI Problemen, die sich im Zusammenhang seines Themas mit der Frage nach dem Glauben und nach der Intention ergeben, näher und im 5. Kapitel fragt er nach der der sakramentalen Dignität entgegengesetzten Intention.

Über das, was als Minimum bei der Intention, die Ehe zu schließen, ausreicht, sagt MINGARDI:

Der Willensakt erfordert eigentlich die totale Übergabe seiner selbst an die andere Person (S. 203). Dies ist kein *Proprium* der christlichen Ehe, es gehört -

nach katholischer Auffassung - zur Naturehe. Womit nicht geleugnet werden soll, daß es in diesem Punkt oft tiefgreifende Unterschiede zwischen unserem Verständnis der Naturehe und dem Eheverständnis, das sich in weltanschaulich und kulturell anders orientierten Bereichen entwickelt hat, gibt. Wenn zwei Getaufte das, was für den Konsens der Naturehe ausreicht, wollen, so wollen sie, wenngleich vielleicht nur implizit und unreflektiert, letztlich die christliche Ehe. Ein solcher Akt steht, wenn beide Partner getauft sind, bereits in der christlichen Dimension (S. 204). Hierbei ist gleichsam die „*intentio faciendi quod facit Ecclesia*“, die ein „mehr“ gegenüber dem natürlichen Ehwillen bedeutet, mit eingeschlossen. Es erscheint also nicht eine bewußt auf die Sakramentalität zielende innere Intention gefordert, im Lichte der Ausführungen MINGARDIS genügt die innere Intention, zu heiraten. Wenn zwei Getaufte den Ehevertrag in der aufgezeigten Weise wollen, ist auch das Sakrament gewollt.

Das Minimum an geforderter Intention wird erst bei dem unterschritten, der - hier gebraucht der Autor ein Wort von STANKIEWICZ - „*omnem fidem pertinaciter respuens, nec identitatem negotii matrimonialis per religiosam celebrationem matrimonii assequi intendat*“ (dec. Bononien. 29.4.1982, n.4, RRD 74, 248).

In der Frage, ob eine - wie MINGARDI sagt - „äußere“ Intention, die auf den Vollzug des Eheschließungsritus abstellt, genügt, oder ob eine „innere“ Intention - er meint damit eine, die die ganze sakramentale Wirklichkeit einbezieht - gefordert ist, hält er die erstere für ausreichend. Er glaubt so, dem allgemeinen Verständnis der Sakramententheologie zu entsprechen. Selbstverständlich setzt er sich auch mit der Frage des Rechtes eines jeden auf die Ehe auseinander.

Nach den Vorgaben der Studie erscheint, auch wenn die beiden Eheschließenden getauft sind, die Sakramentalität nicht direkt als Gegenstand des Konsenses. Der Ausschluß der Sakramentalität hat nur invalidierende Wirkung, wenn er gegenüber der effektiven Absicht, eine Ehe zu schließen, überwiegt.

In der Zusammenfassung betont der Verfasser, daß er, wie es die von ihm zu klärende Frage erfordert, als Minimalist an sein Thema herangeht. Es geht nicht um das Idealbild sondern um das Minimum, das gerade noch nötig ist, damit eine Ehe zustandekommt. An erster Stelle steht die Präzisierung der Kriterien der Gültigkeit des Eheschließungsaktes. Für die Gültigkeit der Eheschließung zweier Getaufter ist der Glaube nicht verlangt, auch nicht im Sinne eines „*paratum esse ad fidem*“ („*croyence*“, „*Gläubigkeit*“). In diesem Punkt stellt das Ehesakrament keine Ausnahme unter den Sakramenten dar, denn abgesehen vom Sakrament der Buße erscheint ihm - wir haben seine Ausführungen kurz skizziert - der Glaube beim Empfang der Sakramente nicht gefordert. Allerdings sind rücksichtlich des Altarsakramentes bezüglich dieser Aussage Differenzierungen anzubringen. Der Unterschied zwischen dem Ehe- und den anderen Sakramenten besteht darin, daß in unserer säkularisierten Gesellschaft nicht glaubende Getaufte relativ oft die kirchliche Eheschließung, höchst selten

aber die Spendung anderer Sakramente verlangen. In diesem Zusammenhang weist er besonders darauf hin, daß ja die kanonische Formpflicht nur für Katholiken besteht und getaufte Nichtkatholiken unter Umständen sogar vor dem Standesamt eine sakramentale Ehe schließen können.

Was die Intention betrifft, so genügt, wie vorausgehend ausgeführt, die für die Naturehe geforderte, wobei eine solche Ehe, wenn sie von zwei Getauften geschlossen wird, Sakrament ist. Natürlich muß sich die nach katholischer Auffassung für die Naturehe geforderte Intention nicht mit der in weltlichen Rechtsordnungen verlangten decken.

Die geforderte Intention umgreift - dies entspricht den für die Intention im Sakramentenrecht in allgemeiner Weise genannten Desiderata - den Willen zur Feier der Eheschließung zumindest als äußerer Ritus und die Absicht, „zu tun, was die Kirche tut“ (S. 279) sowie - und dies ist spezifisch für das Ehesakrament - den Willen zu heiraten. Die sakramentale Dignität tritt - anders ist dies bei den Wesenseigenschaften - in das Objekt des Konsenses nicht ein (S. 279).

Dies läuft praktisch darauf hinaus, daß unter dem hier zu besprechendem Aspekt für eine sakramentale Ehe nur das für eine gültige Naturehe Geforderte und das Getauftsein der beiden Eheschließenden verlangt ist (S. 279).

Was die Wirkung(en) der Zurückweisung der Sakramentalität durch einen der beiden Kontrahenten betrifft, so ergibt sich aus den Ausführungen von MINGARDI folgende Lösung: Der einfache Wille, eine nichtsakramentale Ehe zu schließen, ist - für sich genommen - nicht ausschlaggebend für die Ungültigkeit des Konsenses, solange der authentische Wille zur Eheschließung bestehen bleibt, denn das Sakrament (der sakramentale Charakter) ist nicht ein Element, das zu anderen (wie z.B. die Einheit) hinzukommt. Und deshalb hat der dem sakramentalen Charakter entgegenstehende Wille nicht die gleichen Folgen wie eine Willenshaltung, die einem der drei augustinianischen *bona matrimonii* entgegensteht.

Eine allfällige invalidierende Wirkung hängt mit dem Begriff der „Prävalenz“ zusammen. Wenn sich die Zurückweisung des Sakramentes mit dem Willen zur Eheschließung verbindet, ist nur, wenn die erstere überwiegt, Ungültigkeit gegeben (S. 279), denn nur in diesem Fall ist das Objekt des Wollens nicht mehr die Ehe.

Wenn er die Kohärenz der hier vorgelegten gedanklichen Konzeption mit der den cc. 1099, 1102 § 2 und 1125, 3° zugrundeliegenden betont, so schiene mir gut, dem beizufügen, daß die angesprochenen Grundkonzepte gut miteinander vereinbar sind, daß aber aus den aus den zitierten Kanones ableitbaren gesetzgeberischen Ideen nicht mit Notwendigkeit das bezüglich des Ausschlusses der Sakramentalität vorgelegte Verständnis gefolgert werden muß.

MINGARDI wollte das Argument seiner These in seiner ganzen Tiefe und in allen Verästelungen erforschen. Er geht darum natürlich in detaillierter, sehr,

sehr weit ausholender Weise auf verschiedene Fragen eben auch auf Vorfragen ein. Obwohl er den lehrmäßigen Voraussetzungen, den Überlegungen über den Glauben und die Intention viel Raum widmet, kann er natürlich nicht jedes Detail bis in die letzte Wurzel hinein zergliedern (S. 280).

Die Arbeit ist mit einer Bibliographie, einem Abkürzungs- und einem Autorenverzeichnis ausgestattet.

Sie ist vor allem für jene geeignet, die eine ins einzelne gehende Information zum besprochenen Thema und zu dessen Vorfragen suchen. Möglicherweise hätte die Arbeit durch eine etwas gestrafftere Darlegung gewonnen, doch darf nicht übersehen werden, daß die Thematik sehr verästelt ist, und daß sehr viele Überlegungen und sehr viel Material in ihr vorgelegt werden.

Hugo SCHWENDENWEIN, Graz

* * *

46. MIRALLES, Antonio, *Il matrimonio. Teologia e vita*. Teologia e vita. Rom-Milano: San Paolo 1996. 401 S.

Antonio MIRALLES lehrt Sakramententheologie an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Hochschule zum Heiligen Kreuz in Rom. Er ist bisher vor allem mit zahlreichen Veröffentlichungen zu seinem Fachgebiet hervorgetreten. Es sei aber eigens darauf hingewiesen, daß er auch über die Methode der Theologie gearbeitet hat. Hier legt er nun eine Monographie über die Ehe vor. Dabei handelt es sich nicht um eine kanonistische, sondern eine (gesamt-)theologische Untersuchung.

Der erste Teil des Werkes geht die Ehe als Natureinrichtung an. Als Grundlage der Darstellung dienen die beiden Schöpfungsberichte der Genesis, weitere Texte des Alten Testaments, die Haltung Jesu und einige Stellen des Neuen Testaments. Hinzu kommen Entscheidungen von Konzilien. Erst danach setzt die rationale Argumentation ein, die aber immer wieder durch Rückgriffe auf Äußerungen des kirchlichen Lehramts zu stützen gesucht wird. Mit Zustimmung liest man die subtilen Ausführungen über die eheliche Liebe (S. 39-48). Sie ist verankert im Willen, nicht im Gefühl. Bei der Beschreibung der Ehebe-gründung holt der Verfasser weit aus (S. 48-61). Die mittelalterliche Kopula-bzw. Konsentstheorie wird trefflich beschrieben. Mit erfreulicher Furchtlosigkeit stellt MIRALLES die (unaufgebbare) Lehre von der Ehe-zwecken dar (S. 61-79). Er zeigt ihre Verankerung im Seinsbestand, in der Schöpfungsordnung der Ehe. Das *remedium concupiscentiae* als Ehe-zweck, das aus dem CIC/1983 verschwunden ist, findet der Autor in der gegenseitigen Hilfeleistung eingeschlossen. Die verhängnisvollen Folgerungen, die aus der Aufgabe der Ehe-zwecklehre oder auch nur aus dem Fallenlassen ihrer Rangordnung gezogen werden, stehen dem Autor klar vor Augen (S. 72). Das Schweigen des Zwei-

ten Vatikanischen Konzils über die Hierarchie der Ehezwecke besagt nicht die Aufgabe dieser Lehre. Für seine Auslegung der Konstitution *Gaudium et spes* kann sich der Autor auf JOHANNES PAUL II. berufen (S. 77f). Bedauerlicherweise geht der Verfasser an dieser Stelle nicht auf den CIC/1983 ein, der in bezug auf diesen Punkt ebenso unbefriedigend ist wie hinsichtlich vieler anderer Gegenstände. Die Lehre von den Gütern und den wesentlichen Eigenschaften der Ehe wird im engen Anschluß an die Tradition vorgetragen (S. 79-90). Hier liegt das Material für eine begeisternde Verkündigung über die Ehe (auch) in unserer Zeit.

Der zweite Teil ist der sakramentalen Ehe gewidmet. Der Verfasser stellt die einschlägigen biblischen Texte vor (S. 93-112), besonders eingehend Eph 5,21-33. Er ist sich über den bloß begrenzten Argumentationswert der Stelle für den Sakramentscharakter der Ehe im klaren. Ohne die Zuhilfenahme der Überlieferung kann man schwerlich jemandem einen unwiderleglichen Beweis aus dem Schrifttext führen. Darum erwähnt der Verfasser sogleich anschließend die wichtigsten Zeugnisse über die Sakramentalität der Ehe in Tradition und Lehramt (S. 113-144). Hier konnte er auf die bedeutsamen Arbeiten der Theologen von Pamplona zurückgreifen. Zum Höhepunkt der Darstellung erhebt sich das Buch, wo die Heilsbedeutung des Ehesakramentes herausgestellt wird (S. 145-181). Pastoral ansprechend sind die Ausführungen über die Berufung zur Ehe (S. 170-174). Dabei wird die Berufung zur Ehelosigkeit nicht unterschlagen. Mit Gewinn liest man den Abschnitt über die sittlichen Pflichten der Eheleute (S. 182-191). Der Kanonist wird diese Ausführungen im Hinblick auf Kanones wie cc. 1101 § 2 und 1151-1155 zu schätzen wissen. Lediglich zivil verheiratete und rein tatsächlich zusammenlebende Paare werden verständnisvoll, aber ohne Preisgabe von Grundsätzen gewürdigt (S. 192-198). Auch davon vermag der Kanonist, etwa im Hinblick auf cc. 915/916, zu profitieren. Kanonisches Recht und kirchliche Sittlichkeit lassen sich nur zum gegenseitigen Schaden trennen.

Der dritte Teil geht die Eigenschaften der Einheit und der Unauflöslichkeit in der sakramentalen Ehe an (S. 199-268). Hier setzt sich der Verfasser zunächst mit sperrigen Tatsachen (wie der Einehe und der Scheidung im Alten Testament) auseinander. Die heiklen Fragen nach der Verbindlichkeit und der Inspiriertheit dieser Texte stellt er sich nicht. Die Auskunft einer göttlichen Dispens hat mich noch nie befriedigt. Könnte es nicht sein, daß die Heilige Schrift lediglich die Meinung der Zeitgenossen, Polygamie und Repudium seien (von Gott) erlaubt, referiert, ohne diese Ansicht zu billigen? Ich halte dafür, daß die Forderungen des sittlichen Naturgesetzes zeitlos gültig sind und daß auch die Patriarchen ihm unterstanden. Wenn sie davon abwichen, war dies ihrer Schwäche und Leidenschaft zuzuschreiben, die sie in einem unzulänglichen Recht, um Schlimmeres zu verhüten, niedergelegt haben. Bezüglich des Neuen Testaments befaßt sich der Autor ausführlich mit den sogenannten Unzuchtsklauseln (S. 216-224). Neueste Arbeiten zu diesem Thema, etwa aus der Feder

von Joseph SCHARBERT, sind ihm entgangen. Die Entwicklung der Lehre und Praxis in der alten Kirche (S. 224-237) wird knapp skizziert. Das historische Argument ist bekanntlich das schwächste; Lehre und Praxis gingen (und gehen) nicht ganz selten auseinander. Im folgenden Abschnitt steckt der Verfasser die Grenzen der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe ab (S. 237-248). Hier wird die bekannte Rechtsfigur der Auflösung der nichtvollzogenen Ehe vorgestellt, für die in dem Abschnitt über die Abbildhaftigkeit der Ehe die entsprechende Vorarbeit geleistet wurde. Die Lösung des Ehebandes zugunsten des Glaubens wird bis zu der Instruktion von 1973 dargestellt (S. 249-259). Hier hätte die heutige (und gestrige) Praxis behandelt werden sollen. Der Kanonist hat weitergehende Bedürfnisse als der Dogmatiker. Die Seelsorge an den Geschiedenen, die zivil wiederverheiratet sind, wird im Einklang mit den Normen des göttlichen Rechts beschrieben (S. 259-268). Die Unmöglichkeit, sie zum Empfang der heiligen Kommunion zuzulassen, ergibt sich aus der Heiligen Schrift ebenso klar wie aus den wiederholten Erklärungen des höchsten kirchlichen Lehramtes. Ausführlich geht der Autor auf jene wiederverheirateten Geschiedenen ein, die angeblich Gewißheit über die Nichtigkeit ihrer ersten Verbindung haben (S. 265-267). Da die Ehe einen öffentlichen und gesellschaftlichen Charakter hat, steht das Urteil über ihre Gültigkeit nicht dem einzelnen, sondern dem kirchlichen Hoheitsträger zu.

Der vierte Teil ist der Eingehung der Ehe gewidmet. Ehefähigkeit und Ehevorbereitung werden anhand des CIC abgehandelt (S. 271-302). Mit knappen Strichen zeichnet der Verfasser die Fälle des c. 1095 nach. An dieser Stelle vermißt der Kanonist eine eingehende Darstellung der bis heute kontrovers geführten Diskussion zu diesem heiklen Kanon. Die Lage der *baptizati non credentes* wird nicht übergangen (S. 294-297). Der Mangel des Glaubens macht die Ehe nur dann ungültig, wenn er die Intention ausschließt, das zu tun, was die Kirche tut. Konsens und Konsensmangel werden richtig, aber knapp beschrieben (S. 303-315), die Form wird kurz angegeben (S. 315-321). Der Kanonist kommt hierbei freilich kaum auf seine Kosten, weil die Kasuistik gespart wird. Der Verfasser beschreibt die Gefahren der Mischehe mit Ernst, vermag aber an der gesetzlich ermöglichten laxen Praxis nichts zu ändern (S. 322-328). Wenige Seiten gelten der Gültigmachung von Ehen (S. 329-332). Auch hier wird nur das Notwendigste gesagt.

Der fünfte Teil ist der Weitergabe des menschlichen Lebens in der Ehe gewidmet. Darin werden die Entscheidungen über die Zahl der Kinder (S. 335-347), die Sittlichkeit des ehelichen Aktes (S. 348-356), die Verpflichtung zum *debitum coniugale* (S. 356f), die Sünden gegen die eheliche Keuschheit beim Gebrauch der Ehe (S. 357-367) und die Sittlichkeit der ehelichen Einung in den unfruchtbaren Zeiten der Frau (S. 368-373) behandelt. Alle Ausführungen werden einwandfrei aus den lehramtlichen Texten belegt und begründet. Die logische Stringenz der kirchlichen Position tritt dabei eindrucksvoll zutage. Der letzte Abschnitt befaßt sich mit der sittlichen Pflicht hinsichtlich der (ge-

zeugten und geborenen) Kinder (S. 374-384). Auch davon kann der Kanonist Nutzen ziehen; man denke z.B. an cc. 793, 798 und 1136.

Zur Gesamtwürdigung des Buches von Antonio MIRALLES ist folgendes zu bemerken. Es ist das Werk eines Dogmatikers, der aber, um seinen Gegenstand allseitig zu erfassen, die Grenzen seines Faches überschreiten mußte. Daher vereint das Buch die dogmatische, sittliche und rechtliche Sicht der Ehe. An vielen Stellen geht er auf den CIC ein, wie ein Dogmatiker mit dem kirchlichen Gesetzbuch als einer Quelle (auch) für die Dogmatik verfährt. Wenn hier vom Standpunkt des Kanonisten Wünsche offen bleiben, wiegt dieser Mangel doch nicht schwer. Der Kanonist kann sich des Werkes mit großem Nutzen bedienen, um die glaubensmäßigen und sittlichen Vorgaben seiner Disziplin zuverlässig vermittelt zu erhalten. Die Wirklichkeit der Ehe im zu Ende gehenden 20. Jahrhundert steht MIRALLES stets lebendig vor Augen. Er ist insofern illusionslos, aber deswegen nicht resigniert. Die Heranziehung der Rechtsprechung in angemessenem Umfang hätte das Buch noch praktischer und realitätsbezogener gemacht.

Ein besonderes Wort ist zu den Quellen des Werkes zu sagen. Der Verfasser bleibt stets nahe an den Quellen, also Schrift, Tradition und Lehramt, die er häufig wörtlich zitiert, ohne sich deren Interpretation und Applikation zu entziehen. Ein besonderer Schwerpunkt sind begrifflicherweise die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Päpste des 20. Jahrhunderts. Für MIRALLES beginnt die legitime Lehrentwicklung nicht mit dem Tode PIUS' XII. Vielmehr schreibt er den Aussagen der großen Pius-Päpste zu Recht hohe Aktualität zu. So wird die Enzyklika *Casti connubii* ob ihres Wertes und ihrer bleibenden Gültigkeit an zahlreichen Stellen argumentativ verwendet. Die hochbedeutsame Ansprache PIUS' XII. an die Hebammen vom 29. Oktober 1951 wird nicht unterschlagen. Die für manche unbequemen Texte der Exhortation *Familiaris Consortio* werden entsprechend ihrem Gewicht zitiert. Die Autoren sind relativ sparsam herangezogen. Am Ende jedes Abschnittes bietet der Verfasser eine knappe Bibliographie, bei der begrifflicherweise die in romanischen Sprachen verfaßten Werke bzw. Beiträge vorherrschen. Gern hätte ich die stärkere Heranziehung deutschsprachiger Literatur und namentlich die Auseinandersetzung mit ihr gesehen. Es ist nicht genug, das Richtige auszusagen; man muß auch das Falsche (argumentativ) zurückweisen, und an Falschem fehlt es unter den Auslassungen zur Ehe in deutscher Sprache nicht. Das Stichwort „Königsteiner Erklärung“ kommt in dem Band nicht vor.

Das Buch ist in klarer, leicht verständlicher Sprache geschrieben, ein Zeichen dafür, daß der Verfasser die Materie gemeistert hat. Der Satz ist gut lesbar. Die Gliederung ist durchsichtig und hilfreich. Dem Verfasser ist die Liebe zur Kirche und zur Wahrheit, aber auch zu den Menschen anzuspüren. MIRALLES hat ein durch und durch katholisches Buch geschrieben. Ich habe keine einzige Verirrung festgestellt. Das sattsam bekannte Ausweichen, Umgehen, Entschär-

fen und Verwerfen der kirchlichen Lehre über die Ehe sucht man darin vergebens. Die kirchliche Ehelehre und Eheordnung bedarf nicht mehr der Klärung, sondern der Annahme und Anwendung. Dazu vermag das Werk von MIRALLES vorzügliche Dienste zu leisten. Wer sich über die Ehe in der katholischen Glaubens- und Sittenlehre sowie (mit Einschränkungen) im kanonischen Recht zuverlässig unterrichten will, dem sei dieses Buch empfohlen. Ein vergleichbares Werk ist mir im deutschen Sprachraum nicht bekannt. Das Buch verdient, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Georg MAY, Mainz

* * *

- 47. OLSCHIEWSKI, Jürgen, *Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart.* (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 6) Frankfurt/M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang 1998. 399 S., ISBN 3-631-32330-1.**

Die Studie wurde im Sommersemester 1997 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie angenommen; die publizierte Fassung weist im Verhältnis zur Dissertation lediglich geringfügige Ergänzungen auf (S. 7).

Ein subjektives Recht auf Sakramentenempfang wird erstmals in der kanonistischen Literatur des 19. Jahrhunderts vertreten, als explizit statuierte Norm begegnet es erstmals in c. 682 CIC/1917. Die dortige Formulierung deutete auf ein Recht der Laien gegenüber der Hierarchie bzw. den geweihten Amtsträgern (Klerikern) auf die zum Heile notwendigen Güter hin. C. 213 (in Verbindung mit weiteren Bestimmungen) des CIC/1983 stellt demgegenüber ein inhaltlich entsprechendes Recht als Fundamentalrecht der Getauften in den Kontext der allen *christifideles* gemeinsamen Pflichten und Rechte. OLSCHIEWSKI will die Spuren dieses Christenrechts bis zurück zum Tridentinum erkunden. Er geht dabei von der methodisch richtigen Einsicht aus, daß ein Zurückdatieren der neueren Ekklesiologie und der Christenrechtsdiskussion, in die heute das genannte Recht eingebettet ist, fehlginge. Vielmehr sind die Quellen aus sich selbst heraus zu interpretieren und es dürfen nicht Fragestellungen und Begriffe in sie hineingelegt werden, die zur Zeit ihrer Entstehung noch ganz außerhalb des Blickfelds lagen bzw. noch nicht bestanden.

Bei der historischen Suche nach einschlägigen Entwicklungslinien orientiert sich OLSCHIEWSKI an den Quellenangaben bei GASPARRI und in den Fontes-CIC (GASPARRI-SERÉDI), primär zu c. 682 CIC/1917. Der historische Teil nimmt sich zunächst stärker als allgemeiner Hintergrund der tridentinischen und

nachtridentinischen Sakramentenverwaltung im allgemeinen aus, in dem er nach Spuren eines Rechts auf Sakramentenempfang recherchiert. Er stößt dabei auf einschlägige Seelsorgerpflichten, bei denen man wohl berechtigt die Frage anbringen könnte, ob sie nicht indirekt bereits manches enthalten, was heute als subjektives Recht auf Sakramentenempfang bezeichnet wird. Dabei fällt auf, daß der Autor zwar den „methodischen Zugang“ als argumentativen Weg der Arbeit vorzeichnet, nicht jedoch in ausreichendem Maße die methodischen Voraussetzungen klärt, unter denen legitimerweise nach einem Recht auf Sakramentenempfang gefragt werden kann. Offen bleibt, was hier unter subjektivem Recht verstanden werden soll und zwischen welchen Personen ein solches Recht zur Geltung gebracht werden könnte, mit anderen Worten: nach welchem Kriterium der Autor die Suche in den historischen Quellen zu bewerkstelligen gedenkt. Solange das aber unklar ist, wird nicht ersichtlich, nach welchen Entwicklungssträngen genau zu suchen ist. Daher ist in manchen Partien der Eindruck unabweisbar, die Suche erfolgte nicht gezielt genug, weshalb die Darstellung des allgemeinen Kontextes der Sakramentendisziplin zum Teil etwas breit anmutet.

Aus diesen Gründen ist es dem Autor auch nicht möglich, einzelne erhebliche Elemente in der Rechtsgeschichte ausfindig zu machen, die sich bereits als Elemente des späteren Rechts auf Sakramentenempfang deuten lassen, wenngleich sie damals noch nicht so bezeichnet und auch nicht so qualifiziert wurden. Inwieweit implizieren z.B. die Sonderregelungen des Sakramentenempfanges in Notfällen, die Lehre von der Heilsnotwendigkeit bestimmter Sakramente, die Einschärfung bestimmter seelsorgerlicher Pflichten, z.B. der Residenzpflicht, wenigstens im Ansatz, ein verdecktes Recht der Gläubigen? In dem vom Autor aufgebotenen Material sind zahlreiche solcher Elemente zweifellos enthalten.

Für die angegebenen *Quellen* kommt der Autor zum Ergebnis, „daß eine materialrechtliche Herleitung des can. 682 aus den dargestellten Quellen nur beschränkt möglich ist“ (S. 80): Sie wollen primär für bestimmte Situationen Regelungen treffen und in der Hauptsache bestimmte Mißstände im Bereich der Sakramentenverwaltung abstellen, häufig im Missionskontext. Das veranlaßt OLSCHESKI zur Frage, ob nicht c. 682 CIC/1917 eine genuine Bestimmung des Missionsrechts sei (S. 80). Als sehr gelungen ist der Abschnitt über die privaten Kodifikationsversuche am Vorabend des CIC/1917 (S. 117-131) zu bezeichnen.

Teil B (S. 133-198) umreißt die von der Lehre auf Grund des CIC/1917 gegebenen Antworten auf die Frage nach c. 682 als eines Laienrechtes, unter Ein-schluß der ekklesiologischen Fragestellung im Kontext des Verhältnisses von Klerikern und Laien und mit Blick auf die mögliche Begründung des Rechts als eines Gliedschaftsrechtes. Dem Autor gelingt hier eine gute Herausarbeitung der damaligen Problemstellung und Sichtweise. In der Lehre zu c. 682 wurden

allenthalben Ansätze und Vorstufen zu einer Interpretation des Regelungsinhalts als eines allgemeinen Gliedschaftsrechts entwickelt. Vielfach konnte unter dem CIC/1917 nur an Hand der Pflichten der Kleriker festgestellt werden, welche Rechte einem Laien zukamen. Abschließend, als Überleitung von der klerikalistischen, kein Grundrecht des Getauften als solchem thematisierenden Sicht des CIC/1917 hin zum CIC/1983, wird die Position von Alvaro DE PORTILLO vorgestellt, welcher ein fundamentales Recht der Getauften konstatiert. Abschließend bescheinigt der Autor dem c. 682, daß diesem sakramententheologische „Verbindlichkeiten“ vorauslägen, welche ihm den Charakter eines Fundamentalrechtes verliehen hätten (S. 198).

Teil C (S. 199-350) ist dem Recht auf Sakramentenempfang im CIC/1983 gewidmet. Dabei spannt sich der Bogen von der Textgeschichte zu c. 213 (der zusammen mit anderen Fundamentalrechten der Gläubigen aus dem Schema der *Lex Ecclesiae Fundamentalis* übernommen wurde: S. 199-221) über die normativen Ausfaltungen des Rechts auf Sakramentenempfang (S. 223-254), wobei das subjektive Recht auf Taufe, Eucharistie, Ehe und kirchliches Begräbnis untersucht wird, über die korrespondierende Pflicht der geistlichen Amtsträger gemäß c. 843 § 1 (S. 255-274), weiters über Regelungen für Notfälle und Sondersituationen wie z.B. Noteheschließung und Nottaufe (S. 275-304), über den Versuch einer systematischen Erklärung und Erschließung des Rechts auf Sakramentenempfang (S. 305-336) bis hin zu einer zusammenfassenden Bewertung der Entwicklungsstränge vom Konzil von Trient bis zu c. 213 CIC/1983, in der die systematischen Bezüge besonders mit Blick auf den ekklesiologischen Kontext und die nähere Ausgestaltung bei einzelnen Sakramenten dieses Fundamentalrechtes in der kirchlichen Rechtsordnung thematisiert werden (S. 337-350).

Zutreffend wird das Recht (des Ungetauften) auf Taufe als eigenständiges Fundamentalrecht *sui generis* anerkannt und hinsichtlich Träger, Begründung, Inhalt und Grenzen systematisch gelungen dargestellt (S. 223-229). Zwar ist das Recht auf Taufe noch keine Konkretisierung des allgemeinen Rechts gemäß c. 213 (welches den Status des Getauftseins schon voraussetzt), jedoch darf man daraus nicht schließen, wie dies der Autor tut, daß deshalb „seine normative Formulierung in der Rechtsmaterie des CIC fehlen“ müsse (S. 229 mit Anmerkung 40). Der CIC selbst läßt Regelungen erkennen, die den Rahmen dieses Rechts bestimmen (vgl. u.a. cc. 748; 788; 865-868). Was die Eucharistie betrifft, so wendet der Autor auf die nichtkatholischen Christen und auf die geschiedenen Wiederverheirateten korrekt die Unterscheidung zwischen Befähigung (auf Grund der Taufe) und Berechtigung zum Eucharistieempfang an (S. 232-237). Beim Recht auf Ehe, das der Autor als „multikausales Recht“ bezeichnet (unter Verweis auf cc. 213 und 1058), verdient Folgendes besonders hervorgehoben zu werden: Nach der zutreffenden Auffassung des Autors sei dem geltenden Kirchenrecht keine Eheunfähigkeit für Aidsinfizierte zu entnehmen. Zu diesem Ergebnis führen rechtshistorische Vergleiche (insbesonde-

re zur Frage der Ehefähigkeit von Leprakranken) und systematische Gründe bezüglich der Interpretation des c. 1058 iVm c. 18 (S. 238-249). Die Ausführungen über das Recht auf das kirchliche Begräbnis stehen zwar in Bezug zu c. 213, gehen aber streng genommen über die Themenstellung (Recht auf Sakramentenempfang) hinaus (S. 249-254).

Das Kapitel VIII (S. 255-274) behandelt die Pflicht zur Spendung der Sakramente und die Grenzen dieser Pflicht gemäß c. 843 § 1. Leider geht OLSCHESKI bei der ansonsten sorgfältig interpretierten Vorschrift zuwenig direkt auf die Frage ein, inwieweit einer Pflicht des Amtsträgers gleichsam automatisch ein Recht des Gläubigen korrespondiert. Diese Frage hätte sich besonders hinsichtlich der historischen Grundlagen ergeben, die *expressis verbis* nur eine Verpflichtung der Amtsträger, aber so gut wie kein ausdrückliches subjektives Recht der Empfänger anerkannt hatten. Es findet sich diesbezüglich nur der - allerdings zutreffende - Hinweis, daß der Pflicht eines Gläubigen zu einem bestimmten Verhalten *eo ipso* das subjektive Recht zu diesem Verhalten immanent sei (S. 255). Der Autor sieht eine differenzierende Abstufung allein der Pflicht zur Spendung gemäß c. 843 § 1 nach Maßgabe der Heilsnotwendigkeit des betreffenden Sakraments für den Empfänger (S. 259f). C. 843 § 1 formuliere das Recht der Gläubigen auf Sakramentenempfang als Pflicht der geistlichen Amtsträger (S. 261): Hier scheint das Recht der Gläubigen mit der Pflicht der Hirten identifiziert zu werden. Löst sich das Recht damit in eine Pflicht des Amtsträgers auf, so daß es als Recht nicht mehr durchgesetzt und eingeklagt werden kann? Die Aussage, daß jeder Priester (außerhalb von Todesgefahr eines potentiellen Sakramentenempfängers) die Sakramente (ausgenommen das Weihesakrament) *gültig* spende, ist unrichtig (S. 256f Anm. 9): Nicht nur die Priesterweihe unterliegt zusätzlichen Gültigkeitsvoraussetzungen, sondern auch die sakramentale Lossprechung (c. 966, wie der Autor an anderer Stelle selbst zutreffend vermerkt: S. 294f) und die Firm spendung (cc. 882-888).

Richtig sieht der Autor den Stellenwert der rechten Disposition: daß sie grundsätzlich nicht als Zulassungsgrund vom Spender wahrzunehmen ist, obwohl sie in c. 843 in den Kontext der Pflicht des Amtsträgers gestellt wird (S. 264-266). OLSCHESKI geht auch auf das Spezialproblem der Rechtsfolgen des Kirchenaustritts hinsichtlich des Sakramentenempfanges ein (S. 271-274), dabei u.a. auf die Stellungnahme der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt aus dem Jahre 1988. Der Autor schließt sich dabei jenen Lösungsvorschlägen an, die für eine je nach Lage des Einzelalles zu differenzierende innerkirchliche Bewertung des Kirchenaustritts plädieren.

Kapitel IX (S. 275-304) wendet sich dem Recht auf Sakramentenempfang in bestimmten Ausnahmesituationen und auf Grund von Sonderbestimmungen zu. Mißverständlich ist die Aussage, der zufolge die Noteheschließungsform des c. 1116 (ebenso wie im Falle der Eucharistie die Bestimmung des c. 916) „auf

den inneren Bereich des sakramentalen Vollzugs“ (S. 278) ziele, da dadurch der Anschein erweckt wird, die Eheschließung sei in diesen Fällen nur *in foro interno* gültig. Insgesamt stellt der Autor in diesem Kapitel sehr umfassend die verschiedenen Fälle und Konstellationen des Sakramentenempfanges auch in den Sondersituationen dar.

Kapitel X (S. 305-336) unternimmt es, „das Recht auf Sakramentenempfang im Spiegel seiner rechtssystematischen Bewertungen“ darzustellen. In dem Abschnitt über das Recht auf Sakramentenempfang als Christenrecht wird nur auf die ohnedies unproblematische Tatsache abgehoben, daß das Recht nur Getauften, nicht aber Ungetauften zukomme (S. 307-310). Über die Konsequenzen des Christenrechts bei Getauften, die nicht in der *plena communio* stehen, handelt der Autor allerdings an späterer Stelle eigens (S. 329-333). Dabei vermengt er im Zusammenhang mit dem Kommunionempfang die Relevanz objektiv rechtlicher Hinderungsgründe (c. 912) mit der subjektiven Disposition (c. 916) und kommt zu dem Ergebnis, daß nichtkatholischen Christen die Kommunion nur dann verweigert werden könne, wenn die Zulassung ein *scandalum* darstellen würde. Denn die Disposition verbleibe im *forum internum*. Somit läßt OLSCHESKI für die Nichtzulassung zur Kommunion für Katholiken letztlich dasselbe gelten wie für nichtkatholische Christen (S. 332) - was unzutreffend ist (vgl. c. 912 iVm c. 844). Die anschließenden Erörterungen bewegen sich um die Qualifizierung des c. 682 CIC/1917 und des derzeitigen c. 213 CIC als Christenrecht, als Laienrecht, als Klerikerrecht und als Grundrecht anhand verschiedener Lehrmeinungen. Auch „kollektivrechtliche Implikationen des c. 213“ werden angesprochen, d.h. es wird der Frage nach einem Recht der Gemeinde insbesondere auf die Eucharistie nachgegangen (S. 326-329).

Allzu kurz wird die Frage des Rechtsschutzes im Zusammenhang mit dem Recht auf Sakramentenempfang angeschnitten (S. 334-336): Der Autor deutet das Problem der Anwendbarkeit des Rechtsschutzes gegenüber der Verwaltung auf das Sakramentenrecht an und stellt die Frage, „warum nicht auch die ordnungsgemäße *Amtsausübung* im sakramentalen Bereich durch Klagemöglichkeiten und nicht nur durch den Beschwerdeweg geschützt werden kann“ (S. 335). Auf eine nähere Behandlung der Problematik verzichtet der Autor aber.

Kapitel XI (S. 337-350) faßt in einem kompakten, sehr gelungenen Überblick die Ergebnisse der Untersuchung zusammen. C. 682 CIC/1917 ist nur mit Vorbehalten als Vorläufer des c. 213 anzusehen, insbesondere war er nicht als Grundrecht formuliert und stand im Beziehungsgefüge von Kleriker und Laien. Das darin enthaltene Recht war eigentlich eine Klerikerkompetenz zur Spendung der Heilmittel - „das scheinbare Laienrecht des c. 682 ist die als subjektiver Rechtsanspruch der Laien positivierte Verpflichtung des Klerikers“ (S. 349). Das „Recht“ des c. 682 gründete primär in der Zweckbestimmung der Sakramente bzw. im Zweck der Kirche, auf den die Kleriker zur Heilsmittlung verpflichtet waren. Dabei waren in der Lehre sowohl vor wie auch

nach dem CIC/1917 Ansätze zu einer Sicht des Rechts als eines in der Kirchengliedschaft (also im Getauftsein) wurzelnden Rechts vorhanden. Als textlichen Vorläufer des c. 682 ortet OLSCHESKI den „privaten Kodifikationsversuch“ H. M. PEZZANIS (*Codex Sanctae Catholicae Ecclesiae* von 1896, c. 50; S. 127-130 und 341): Dieser Entwurf enthielt bereits ein unmittelbar in der Taufe gründendes Recht der Gläubigen auf die *bona spiritualia*, wie es erst im Zweiten Vatikanum explizit Anerkennung erfahren sollte. Die seit der vorkonziliaren Diskussion vorbereitete Neuorientierung in Richtung eines echten Fundamentalrechtes des Getauften bewirkte dessen Herausnahme aus dem Kontext des Klerikerrechts und schlägt sich nunmehr auch gesetzessystematisch in der Stellung des c. 213 CIC im Kontext der den Getauften als solchen gemeinsamen Pflichten und Rechte nieder.

Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Kanonesregister schließen den drucktechnisch ansprechend gestalteten Band ab (S. 351-399).

Die folgerichtig gegliederte Arbeit läßt Vorläufer, Ansätze und Entwicklungslinien des in c. 213 kodifizierten Fundamentalrechtes deutlich erkennen. Beeindruckend ist die Fülle der verwerteten Literatur.

An der einen oder anderen Stelle hätte sich der Leser eine präzisierende Klärung gewünscht: Inwieweit ist c. 213 Programmsatz und inwieweit können aus ihm einzelne einklagbare Rechte abgeleitet werden? Nur bei einem *ius concretum exigibile* ist nach herrschender Auffassung das Gebot der *interpretatio stricta* anzuwenden (*leges quae liberum iurium exercitium coactant*: c. 18; vgl. z.B. die Ausführungen auf S. 294 zur Frage, ob der Pönitent aus c. 213 ein Recht auf Absolution herleiten kann). Die beanstandeten Details mindern jedoch in keiner Weise den Wert der gründlichen und mit großem Fleiß angefertigten, die Literatur in starkem Umfang berücksichtigenden und die Querverbindungen in die Ekklesiologie und in das Strafrecht einbeziehenden und daher sehr empfehlenswerten Arbeit.

Helmuth PREE, Passau

* * *

48. PANIZO ORALLO, Santiago, *La Inmadurez de la Persona y el Matrimonio*. (Colección: Estudios Familiares 11) Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Departamento de Publicaciones 1996. 144 S., ISBN 84-7299-370-1.

Der Auditor der Spanischen Rota Santiago PANIZO ORALLO hat in der Reihe „Estudios familiares“ der päpstlichen Universität von Salamanca ein neues Buch zu einem Spezialthema des Ehegesetzes herausgebracht. Der Autor, der auf eine beachtliche praktische Erfahrung als Seelsorger und Generalvikar und auf Jahre der Tätigkeit als Kirchenrechtslehrer an der rechtswissenschaftlichen

Fakultät der autonomen Universität von Madrid zurückblicken kann, ist seit 1975 Richter des hochangesehenen Tribunals der Rota Espagnola. Aus seiner Feder stammen zahlreiche Veröffentlichungen. Hier genannt seien die beiden Bücher „Nulidades de matrimonio por incapacidad“ und „Alcoholismo, droga y matrimonio“, die, so wie das hier zur Besprechung stehende, für den Eherichter von großem Interesse sind.

Das Vorwort zum uns hier vorliegenden Buch hat kein geringerer als Federico R. AZNAR GIL von der päpstlichen Universität Salamanca geschrieben.

PANIZO ORALLO hat diese Publikation - unter Voranstellung einer Einführung - in 4 Teile gegliedert: Reife - Reifung und Unreife; die Reife für die Ehe - psychologische und kanonische Reife; die verschiedenen Arten der Unreife für die Ehe; die sexuelle Unreife. Die Arbeit schließt mit einem Nachwort.

Zum Begriff der Reife merkt PANIZO ORALLO an, daß man ihn immer in der richtigen Relation sehen muß. Wenn ein 5-jähriger unreif ist, so ist das normal. Bei einem 30-jährigen ist Unreife abnormal. Dabei muß auch beachtet werden, daß für die Ehe niemals eine vollkommene Reife gefordert sein kann, weil Reifung ein Prozeß ist, der sich immer weiter fortsetzt und vertieft. Logischerweise orientiert sich das Ehemündigkeitsalter an der Reife, und näherhin an der geistigen Reife für einen Akt von der Bedeutung der Eheschließung.

Der Autor geht davon aus, daß dem II. Vatikanischen Konzil, wie auch schon der Enzyklika *Humanae vitae* Papst PAUL VI., eine personale Sicht der Ehe vorschwebte. Der CIC/1983 hat die konziliare Lehre in juridische Formeln gefaßt. Als besonders augenfällig für diese Neuerung erscheint ihm die Überwindung einer das Vertragsrechtliche in den Vordergrund stellenden Sicht, die durch den, man kann wohl sagen, bevorzugten Gebrauch des Terminus ‚Ehebund‘ Ausdruck findet.

Was die bei der Eheschließung erforderliche „discretio iudicii“ betrifft, so schließt er sich an THOMAS VON AQUIN an: „maior autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum quam ad consentiendum in actum unum praesentem. Et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid in futurum“ (*Summa Theologica*, Supplement., q. XLIII, art. 2). Die Rotaentscheidung coram Felici vom 3. Dezember 1957 (SRRD, vol. 49, 1957, p. 788, nr. 3), die eine in der kanonistischen Literatur viel zitierte Umschreibung der beiden von einander zu unterscheidenden Begriffe der *facultas cognoscitiva* und *critica* bietet, stellt für ihn das solide Fundament für weitere Überlegungen dar.

Die Rota verbindet die Frage nach der Reife der Person mit der nach der „discretio iudicii“, ohne die beiden Begriffe zu identifizieren. Wenn die „discretio iudicii“ erwiesenermaßen fehlt, ist auch die Unreife erwiesen, nicht aber kann umgekehrt von der bloßen Unreife mit zwingender Logik auf das Fehlen der Urteilsreife geschlossen werden. Denn nicht jede Form der Unreife, sondern

nur jene, die wegen ihrer Schwere den Betroffenen in die moralische Unmöglichkeit, die betreffende Entscheidung zu treffen, versetzt, impliziert wirklich das Fehlen der Urteilsreife (S. 78). Während dort, wo von „maturitas“ (Reife) die Rede ist, der Gedanke an die Vollkommenheit naheliegt und von dieser das Maß genommen wird, denkt man bei „discretio“ an den praktischen Gebrauch und die Kompetenz für diesen, es stehen Überlegungen der Verhältnismäßigkeit im Vordergrund. „Discretio iudicii“ ist ein im Recht wurzelnder, Reife ein von der Psychologie geprägter Ausdruck.

Unter den verschiedenen Arten der Unreife für die Ehe spielt natürlich auch die Frage der zeitweise als Ehenichtigkeitsgrund sehr umstrittenen gewesen affektiven Unreife eine Rolle.

Die affektive Unreife muß, um als solche die Ungültigkeit der Ehe zu begründen, folgende Bedingungen erfüllen:

1. Es muß sich um eine schwere und tiefgreifende Unreife handeln. In Anlehnung an eine SRR-Sentenz vom 18. November 1977 c. Serrano spricht PANIZO ORALLO von einer die Wurzeln (der Persönlichkeit) erfassenden Unreife. Sie muß so schwer sein, daß sie die interpersonalen Beziehungen unmöglich macht.

2. Die Unreife muß auf pathologischer Ursache beruhen. Nur dann scheint ihm jener Grad der Unreife, der den Menschen in die Unmöglichkeit, die Entscheidung über die Eingehung der Ehe zu treffen, versetzt, gegeben (S. 77).

Eigens geht PANIZO ORALLO auf die Frage ein, wie man die Schwere und die Intensität der Unreife werten kann. Natürlich kann man bei dieser Wertung nicht den Maßstab einer mathematischen Zählung gebrauchen (S. 109). Es spielen dabei innere Vorgänge eine so wichtige Rolle, daß eine Beurteilung äußerst schwierig ist. Immerhin kann man aus dem Verhalten eines Menschen Schlüsse auf sein Inneres ziehen. Benehmen und Verhalten sind gültiger und angemessener Ausdruck seiner selbst. Das Verhalten und die Beweggründe können uns zu den Wurzeln der Persönlichkeit führen. Für den Sachkundigen erscheint so eine Objektivierung der mit der Frage nach den mit dem Mangel der „discretio iudicii“ verbundenen Details und den Ursachen der Unfähigkeit möglich.

Den Autor, der die Parallele des psychischen Unvermögens zum Ehehindernis der Impotenz zu ziehen versucht, beschäftigt auch die Frage, ob auch bei der von ihm behandelten psychischen Unreife, wenn sie Ursache der Ehenichtigkeit sein soll, so wie beim Ehehindernis der Impotenz Dauerhaftigkeit gefordert ist. Er neigt diesbezüglich unter Hinweis auf die Rota-Decisionen c. Grazioli (vom 5. April 1937), c. Janocik (vom 28. Juli 1938), c. Felice (vom 3. März 1955) und c. Pinna (vom 31. Oktober 1961) zu Zurückhaltung (S. 137).

Im 4. Teil des Buches, der den Titel „Die sexuelle Unreife“ trägt, unterstreicht PANIZO ORALLO den Charakter des Sexualität als einer Dimension menschli-

chen Lebens, die nicht nur das Körperliche sondern das gesamte Sein des Menschen betrifft, die die Ganzheit des Menschen grundlegend erfaßt (S. 112). Sexualität ist ein grundlegender Faktor der menschlichen Persönlichkeit, der interpersonalen Beziehungen und des menschlichen Reifungsprozesses, ein höchst wichtiges Element, das zur Reife und zur Ausgeglichenheit der Person beizutragen geeignet ist. Damit ist sie von zentraler Rolle in der Erziehung und in der menschlichen Bildung. Sie kann ein wichtiger Indikator für die Reife sein, insbesondere, wenn die Sexualität nicht sämtliche Interessen der Persönlichkeit absorbiert. Wo das letztere der Fall und der Mensch ganz auf den sexuellen Konsum ausgerichtet ist, führt dies zu einer Beeinträchtigung, ja Erniedrigung der interpersonalen Beziehungen. Wenn sich die Sexualität hingegen im Sinne echter Liebe entfaltet, ist sie eine Schule echter Humanität (S. 114/115).

PANIZO ORALLO, der, wie auch andere Veröffentlichungen bezeugen, großes Interesse für psychologische Fragen bekundet, geht natürlich auch, was im Konnex des Themas des vorliegenden Buches unerläßlich erscheint, auf sexuelle Abwegigkeiten ein. Bei diesen ist nicht nur der sexuelle Bereich betroffen, sie entfalten ihre Dynamik über diesen hinaus und beeinträchtigen die Persönlichkeit.

Was den Unterschied zwischen endogener und exogener Verursachung sexueller Abartigkeiten betrifft so läßt sich natürlich bei den ersteren leichter als bei den letzteren ein Wandel erzielen.

In der Frage, ob die affektive Unreife (Unreife im Bereich des Affektiven) streng pathologischen Ursachen folgt, steht ihm ein Urteil coram Lefebvre vom 8. Juli 1967 vor Augen, in dem darauf verwiesen wird, daß sich mitunter auch bei psychopathischen Persönlichkeiten, auch wenn sie nicht im strikten Sinne krank sind, eine „*revera asserta perturbatio facultatum*“ findet, „*ex qua evidenter negari non debet eadem sequela, scilicet verae electionis defectus seu consciae et liberae determinationis ad certum obiectum cum facultate ad alius divertendi*“. Die Frage, wo hier die Normalität und die Anormalität liegt, erscheint ihm wissenschaftlich nicht gelöst. Doch versucht er dazu einige kurze Anmerkungen zu geben.

Der Verfasser betont, daß das von ihm gewählte Thema nicht nur theoretischer Natur ist, es gehe nicht nur darum, an Hand konstruierter Fälle, Konsequenzen aus den eherechtlichen Normen zu ziehen. Das Phänomen der Unreife begegnet uns im Leben in den verschiedensten Formen und es gehe ihm darum, die hinter diesen stehende Lebenswirklichkeit mit der kirchlichen Ehe und den für diese maßgeblichen rechtlichen Vorgaben zu konfrontieren (S. 143).

Jedenfalls kann man sagen, daß der Wert dieses Buches darin liegt, daß es an Hand der kirchlichen Ehedoktrin und bereits bekannter und anderwärts zitierter Rotuartheile Ansätze aufzeigt, von denen aus man in konkreten Fällen Fragen

der Urteilsreife lösen kann. Es ist nicht so, daß er Neues oder ganz konkrete Ergebnisse bringt, aber er stellt das, was dem von ihm behandelten Thema zugehört, in einer sehr gut handbaren Form so zusammen, so daß es einen sehr geeigneten Ansatzpunkt für das Angehen konkreter Fälle bietet. Er versucht ja auch immer wieder, die Brücke zu Autoren der psychiatrischen und psychologischen Fachwelt zu schlagen, was sicherlich die Applikation in praktischen Fällen erleichtert.

AZNAR GIL sagt zu diesem Buch: Ich bin sicher, daß die profunden Überlegungen, die auf einer soliden theoretischen Grundlage basierend sich mit den Erfahrungen des täglichen Lebens und der Ehekrise auseinandersetzen, für uns äußerst nützlich sind, um die Realität der Ehe besser zu verstehen.

Hugo SCHWENDENWEIN, Graz

* * *

49. PARMENTER, Bruce, *Christians Caught in the Divorce Trap. Helping Families Recover From Divorce.* Joplin: College Press 1995. 126 S. ISBN 0-89900-738-4.

Der Autor, Doktor der Theologie, ist seit etwa 30 Jahren in der Ehe- und Familientherapie in leitender Position beratend tätig. Dr. Bruce PARMENTER legt mit der vorliegenden Monographie einen Ratgeber vor, der sich sowohl an Menschen richtet, die an Scheidung ihrer Ehe denken, als auch an bereits Geschiedene als auch an Seelsorger und Eheberater.

Das zu besprechende Buch ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil hat das Ziel, die Christen bei der Bewältigung ihrer mit einer Scheidung einhergehenden Schwierigkeiten zu unterstützen. Dr. Bruce PARMENTER beginnt hier seine Ausführungen mit einem fiktiven Beratungsgespräch, anhand dessen die Problematik scheiternder Ehen insofern exemplarisch umrissen wird, als daß zum einen die spirituellen und psychologischen Implikationen von Eheschließungs- und Ehescheidungsverfahren konturiert werden, als auch von hierher übergeleitet wird zum zweiten Kapitel, das die persönliche Interpretation des Autors der Weisungen Jesu angesichts der Praxis der Ehescheidung in der antiken Welt beinhaltet.

Der Verfasser faßt die Verkündigung Jesu im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Scheidungspraxis folgendermaßen zusammen: Mann und Frau sind nach Gottes Bild geschaffen. Verheiratete sind „ein Fleisch“. Gott verbindet Mann und Frau zu Eheleuten; den Menschen steht es nicht zu, diese Gemeinschaft zu trennen. Moses erlaubte, einen Scheidebrief auszustellen; doch diese Praxis entspricht nicht der ursprünglichen Schöpfungsabsicht Gottes hinsichtlich der Ehe. Wenn ein Mann seine Frau - ausgenommen sexuelle Untreue - aus der Ehe entläßt, veranlaßt er, daß diese Ehebruch begeht; er selbst begeht

Ehebruch, wenn er erneut heiratet. Ein Mann, der eine aus der Ehe entlassene Frau heiratet, begeht ebenfalls Ehebruch. Nicht jeder könne diese Lehre akzeptieren, sondern nur diejenigen, denen es gegeben ist. Derjenige, der es annehmen kann, soll dies tun. Dies heißt nach Dr. Bruce PARMENTER aber auch, daß diejenigen, die dieses von Jesus verkündete, den Willen Gottes Ausdruck verleihende Eheideal nicht annehmen und leben können, von Gott nicht verstoßen sind. Diese Weisung Jesu transzendiert also nach Überzeugung des Autors jede Form juridischer Fixierung der von Jesus vorgetragenen Prinzipien.

Im dritten Kapitel legt der Verfasser seine Auslegung der Verkündigung des Paulus zu Ehe vor. Zunächst stellt Dr. Bruce PARMENTER den Sitz im Leben der Äußerungen des Paulus zu den ihm vorgelegten Ehefragen dar und kommt dann auf das sogenannte *privilegium paulinum* zu sprechen und folgt der Auffassung, daß Paulus in diesem Zusammenhang nach dem Scheitern aller Versuche seitens des Christen, die eheliche Gemeinschaft aufrecht zu erhalten, für den Getauften die Möglichkeit einer Wiederheirat intendiert habe, wobei er jedoch nach Überzeugung des Rezensenten schließlich zu einer fragwürdigen Schlußfolgerung kommt, wonach Paulus gelehrt habe, daß Geschiedene erneut heiraten können, ohne dabei in bewußtem Widerspruch zum Willen Gottes zu stehen, insofern die Scheidung dazu dient, ein Leben in Frieden führen zu können. Bei allem haben sich die christlichen Eheleute immer bewußt zu machen, daß sie verpflichtet sind, ihre Ehe als Lebensbund, getragen von personal-hingebender Liebe zu führen. Sollte eine Ehe dennoch scheitern und geschieden werden, so ist es der Heilige Geist, der den betroffenen Gläubigen sowohl die Erfahrung mitteilt, daß sie die Verantwortung für den „Tod“ (*démise*) ihrer Ehe tragen, daß derselbe Geist sie aber auch zur Reue ermutigt und den Empfang von Gnade und Heilung ermöglicht.

Das vierte Kapitel ist erneut in Form eines imaginären Dialogs zwischen dem Autor und einer Ratsuchenden gestaltet. In diesem Abschnitt betont Dr. Bruce PARMENTER ausdrücklich, daß es verfehlt sei, nach Ehescheidungsgründen im Neuen Testament zu suchen, weil von diesem Ansatz aus Jesus zu einem Legalisten gemacht werde, was seinem Anspruch, Seelsorger zu sein, der der ehebrecherischen Frau vergab, nicht gerecht werde. Kritisch zu fragen ist jedoch, ob es angesichts des neutestamentlichen Befunds gerechtfertigt ist, eine solche Polarisierung in Form einer antijuridischen Konzeption aufzubauen. Bei allem liegt der großartige Wert dieses Kapitels jedoch darin, daß der Verfasser in allgemein verständlicher Weise mit Hilfe des Franklschen psychologischen Ansatzes das Trauma Ehescheidung aufarbeitet. Hierauf aufbauend beleuchtet er den im neutestamentlichen Kerygma fundierten christlichen Entwurf personaler Liebe.

Im fünften Kapitel stellt Dr. Bruce PARMENTER entgegen der mehr pointiert vorgetragenen These im dritten Kapitel klar, daß bei den meisten Ehescheidungen die Eheleute Schuld auf sich laden. Bei all dem zollt er einer solchen Ent-

scheidung Respekt und ermutigt die Betroffenen mit dem Hinweis auf Gottes Güte sowie unter ausführlicher Bezugnahme auf Martin LUTHERS Rechtfertigungslehre, sich bewußt zu machen, daß sie als Geschiedene nicht verurteilt und nicht von Gott und seiner Kirche getrennt sind.

Das sechste Kapitel ist der Sorge um die Kinder aus geschiedenen Ehen gewidmet, wobei Dr. Bruce PARMENTER neben der abrißhaften Darstellung statistischer Erhebungen aus den USA ausführlich die verschiedenen Formen innerer Konflikte, denen diese Kinder ausgesetzt sind, schildert.

Im siebenten Kapitel deutet der Verfasser mit Blick auf seine jahrelangen Erfahrungen in der Praxis der Eheberatung einen in der Persönlichkeit festzumachenden wesentlichen Grund für das Scheitern der Ehe an: die Unfähigkeit vieler Menschen, das eigene Ich auf das Du hin zu überschreiten. Aufgrund dieser Unfähigkeit wahrer personal-hingebender Liebe kann Dr. Bruce PARMENTER - wie bereits von ihm im Kapitel über die biblischen Aussagen zur Ehescheidung angedeutet - in solchen Fällen von „Pseudo-Ehen“ sprechen. Hierbei handelt es sich zweifellos um eine für den ökumenischen Diskurs relevante Einschätzung derartiger Bindungspartnerschaften.

Der zweite Teil des Buches ist der Vermeidung von Ehescheidungen gewidmet, beginnend mit dem achten Kapitel, das die Verhinderung von Scheidungen seitens der Kirche beinhaltet. Für den Autor beginnt der Dienst der Kirche zur Abwendung von Scheidungen nicht erst in der Ehekonfliktberatung, sondern vielmehr bereits bei der Ehevorbereitung. In diesem Zusammenhang plädiert der Verfasser für einen verstärkten Ausbau des kirchlichen Angebots in diesem Bereich. Hierbei scheint dem Rezensenten die Auffassung von Dr. Bruce PARMENTER besonders erwähnenswert, daß die sorgfältige Katechese sowie die weiterführende lebensnahe und glaubwürdige Vermittlung und Vertiefung des christlichen Glaubens einen wichtigen Beitrag dazu leistet, daß die Menschen dauerhafte eheliche Beziehungen aufbauen können. Darüber hinaus weist der Autor auf das Erfordernis hin, daß die Eheleute, deren Ehe in die Krise geraten ist und die vom Seelsorger zur fachpsychologischen Eheberatung überwiesen worden sind, von den Seelsorgern auch weiterhin betreut werden. Hierzu werden vom Verfasser praktische Hinweise gegeben, wie im Einzelfall konkret verfahren werden könne. Im folgenden hebt Dr. Bruce PARMENTER hervor, daß eine entscheidende Aufgabe der Seelsorge darin bestehe, den Christen nach erfolgter Scheidung die Vergebung zuzusprechen; diese ist selbstverständlich gebunden an ein Bekenntnis der persönlichen Schuld, an die Übernahme der Verantwortung für das eigene Fehlverhalten und an das Bekenntnis, daß nur Gott es ist, der Schuld vergeben kann. Positiv hervorzuheben ist also, daß für den Verfasser keine autonome, sondern verantwortlicherweise nur eine theonome Aufarbeitung der gescheiterten Ehe möglich ist.

Im neunten Kapitel klärt der Autor den neutestamentlich bezeugten Begriff der Rechtfertigung und macht diesen aus genuin evangelisch-theologischer Per-

spektive fruchtbar für eine aus dem Glauben heraus verantwortete Bewältigung der mit dem Zerschneiden von Lebensplänen einhergehenden Schuldgefühle. Deren Heilung ist - wie der Verfasser verdienstvollerweise immer wieder hervorhebt - nicht der scheinbaren Autarkie eines rein innerweltlich ausgerichteten Menschen möglich, sondern sie kann im letzten nur von Gott her empfangen werden. Angesichts des literarischen Genus der vorliegenden Darstellung bleibt es nicht aus, daß Dr. Bruce PARMENTER die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* notwendigerweise elementarisierend vorträgt. Hier wäre es aus katholischer Sicht wünschenswert gewesen, den auch in einer evangelischen Theologie der Rechtfertigung mitenthaltene Aspekt der Fähigkeit und der damit verbundenen Lebensaufgabe des Christen, sich in freier Entscheidung für die Verwirklichung der geoffenbarten Weisungen Gottes im konkreten Lebensvollzug einzusetzen, ausführlicher miteinzubeziehen. Auf diese Weise hätte Dr. Bruce PARMENTER der Gefahr eines polarisierenden Mißverständnisses seiner Darlegungen seitens nicht theologisch gebildeter Leser wehren können. Bei allem ist anerkennend hervorzuheben, daß es dem Autoren in vorbildlicher Weise gelingt, diejenigen, die in ihrer Ehe gescheitert sind, angesichts ihrer Not mit Hilfe eines Bildes von Kirche als Ort der Vermittlung des Heils zu ermutigen, im Glauben und in Gemeinschaft mit ihrer Kirche Gott als Urheber der Vergebung und als Garant eines glückenden Lebens zu erkennen.

Der Verfasser faßt sein Anliegen abschließend zusammen, indem er darauf hinweist, daß die von ihm vorgelegten Gedanken zu Ehe und Ehescheidung grundlegend gnadentheologisch orientiert sind, d.h. dem Christen ist es angesichts zerschneidender, von den Partnern ursprünglich auf Lebenszeit angelegter Bindungen nicht möglich, diese Krise autonom zu bewältigen, sondern dies ist vielmehr im letzten nur theonom, vom Erlösungshandeln Gottes her, konkret vermittelt durch den Dienst der Kirche, möglich.

Dr. Bruce PARMENTER hat mit dem vorliegenden Büchlein sein Ziel erreicht, diejenigen Menschen, die sich mit dem Gedanken an Scheidung tragen, zu bestärken, die Chancen zum Erhalt ihrer Ehe unter Inanspruchnahme sachkundiger Hilfe zu ergreifen und diejenigen, die sich aus christlicher Gewissensbildung heraus nach erfolgter Scheidung in persönlicher, ausweglos erscheinender Schuld gefangen sehen, angesichts des Ernstes zerschneider Lebenspläne in theonomer Argumentation Wege zu einem vom Glauben getragenen Leben in innerem Frieden gewiesen zu haben. Dabei ist dem Autor besonders für die vielfältigen Hinweise zu danken, die er hinsichtlich der heilenden Kraft des Glaubens, die ein sinnvolles Leben auch nach Scheidung ermöglicht, vorgelegt hat. Insofern ist dieses Buch auch für jeden Eheberater und Seelsorger und insofern auch für das Personal in kirchlichen Gerichten uneingeschränkt lesenswert. Bei allem wird man sicherlich, was seine Auslegung der neutestamentlichen Aussagen zu Ehe und Ehescheidung angeht, kritische Einwände geltend machen können. Da der Autor offenkundig lutherischen Bekenntnisses ist,

sind naturgemäß auch genuin kanonistische Themen in diesem Buch nicht thematisiert, was dem Verfasser selbstverständlich nicht zum Vorwurf gemacht werden kann.

Alles in allem handelt es sich bei dem Leitfaden von Dr. Bruce PARMENTER, unbeschadet der oben genannten Einschränkungen, um einen empfehlenswerten Beitrag innerhalb der literarischen Gattung christlicher Ratgeberliteratur zum Thema Ehescheidung, ihrer Verhütung und ihrer christlich verantworteten Bewältigung.

Karl-Heinz SELGE, Berlin

* * *

50. PISANI, Mario / MOLARI, Alfredo / PERCHINUNNO, Vincenzo / CORSO, Piermaria, *Manuale di Procedura Penale*. Bologna: Monduzzi Editore 21997. XVII u. 679 S., ISBN 88-323-5205-2.

In diesem Sammelband haben sich vier Professoren des Strafprozeßrechtes italienischer Universitäten vereinigt, um das Recht des Strafverfahrens in gebührendem Umfang darzustellen. Der erste Teil des Buches ist der Einführung gewidmet. Das erste Kapitel schildert den Werdegang des neuen italienischen Strafprozeßrechtes, das am 24. Oktober 1989 in Kraft getreten ist. Der Kodex des Strafprozeßrechtes ist in zwei Teile, elf Bücher und 746 Artikel eingeteilt. Der erste Teil hat Personen, Handlungen, Beweise und Sicherungsmaßnahmen zum Inhalt. Der zweite Teil befaßt sich mit der Voruntersuchung, Sonderverfahren, Gericht, Einzelrichter (Amtsrichter), Rechtsmitteln, Vollstreckung und gerichtlichen Beziehungen zu anderen Staaten. Die Anordnung des Buches folgt dem Aufbau des Kodex des Strafprozeßrechtes. Das zweite Kapitel prüft die Beachtung der Grundrechte des Menschen im Strafverfahrensrecht. Der Kodex hält sich dabei eng an die Verfassungsurkunde.

Der zweite Teil des Buches stellt die am Verfahren beteiligten Personen vor. Das dritte Kapitel befaßt sich mit dem Richter bei Strafverfahren. Hierbei kommen Fragen wie Zuständigkeit, Unparteilichkeit, Unabhängigkeit und Befangenheit zur Sprache. Mit besonderer Aufmerksamkeit liest man die Ausführungen über die Abgabe einer Sache an ein anderes Gericht (S. 60-62). Das vierte Kapitel nimmt die Staatsanwaltschaft ins Visier. Der Verfasser breitet die Diskussion darüber aus, ob die Staatsanwaltschaft zur vollziehenden Gewalt gehört oder Teil der Rechtsprechungsordnung ist. Die wichtigste Aufgabe des Staatsanwaltes ist die Erhebung der Anklage in Strafsachen. Seine Rolle im Verfahren wird ausführlich beschrieben (S. 71-76). Ein eigener Abschnitt wird der Aufgabe der Staatsanwaltschaft bei der Bekämpfung der organisierten Kriminalität gewidmet (S. 82-85). Im fünften Kapitel geht es um die Stellung der Polizei im Strafverfahren. Sie hat die Verbrechen und ihre Urheber aufzu-

spüren sowie die Beweise zu sichern und das für die Anwendung des Strafgesetzes nützliche Material bereitzustellen. Die Gerichte bedienen sich ihrer.

Das sechste Kapitel befaßt sich mit dem Beschuldigten. Die Personen, die fähig sind, angeklagt zu werden, werden vorgestellt. Die italienische Verfassungsurkunde erklärt, daß ein Beschuldigter nicht als schuldig betrachtet wird, bis das Endurteil ergangen ist (S. 106). Das umfangreiche achte Kapitel geht die vielen Fragen an, die sich mit der Teilnahme eines Zivilklägers am Strafverfahren verbinden. Strafklagen haben bekanntlich häufig Klagen auf Schadenersatz im Gefolge. Das sich passend anschließende achte Kapitel schildert die Person, gegen die sich das Verbrechen richtet, und ihre Position im Strafverfahren. Im neunten Kapitel stellt das Buch den Verteidiger vor, und zwar zuerst den Verteidiger des Beschuldigten bzw. Angeklagten, danach den Verteidiger der anderen Parteien. Der Verteidiger des ersteren hat ihm beizustehen und ihn evtl. zu vertreten. Die Pflichten und Rechte, Bestellung und Abberufung werden ausführlich erläutert.

Der dritte Teil des Werkes ist den prozessualen Handlungen gewidmet. Das zehnte Kapitel stellt die allgemeinen Bestimmungen vor. Das Verbot, die Akten zu veröffentlichen, wird ausführlich kommentiert (S. 160-165). Im elften Kapitel werden Vorgehen und Maßnahmen des Richters besprochen. Die letzteren zerfallen in Urteil, Verfügung und Beschluß. Das zwölfte Kapitel befaßt sich mit der Protokollierung der prozessualen Handlungen und ihrer Mitteilung bzw. Zustellung an die beteiligten Personen. Im dreizehnten Kapitel werden die im Verfahrensrecht so wichtigen Fristen beschrieben. Der italienische Gesetzgeber stand hier vor der Aufgabe, einen Ausgleich zu finden zwischen schleppendem und forciertem Gang der Verhandlungen. Das vierzehnte Kapitel geht die prozessuale Nichtigkeit an. Es werden die Arten der Nichtigkeit, ihre mögliche Sanation und die Wirkungen der Nichtigterklärung beschrieben; die Nichtigkeit wird abgesetzt von der Nichtexistenz.

In dem Abschnitt über das Beweisverfahren hat das vorliegende Werk seinen Kern. Im fünfzehnten Kapitel werden die Grundfragen desselben behandelt. Die Beweise müssen gesucht, bestimmt, zugelassen und gewürdigt werden. Hier bringt das neue Verfahrensrecht eine bedeutsame Änderung. Dem Richter fallen nur Zulassung und Würdigung der Beweise zu; die übrigen Tätigkeiten obliegen den Parteien, also dem Ankläger und dem Angeklagten (S. 230). Die freie Überzeugungsbildung und Beweismwürdigung des Richters wird in Schranken gehalten durch das (verbindliche) System der gesetzlichen Beweise. Das sechzehnte Kapitel gibt die Beweismittel an, also Zeugenschaft, Vernehmung der Parteien, Gegenüberstellung, Anerkennung, Experiment, Sachverständigengutachten und Urkunden. Am ausführlichsten wird der Zeugenbeweis behandelt (S. 241-248). Das elfte Kapitel erklärt die Mittel der Beweissuche. Darunter werden subsumiert der Augenschein, die Untersuchung, die Be-

schlagnahme (als *sequestro probatorio*) und die Abhörung von Telefongesprächen (S. 261-263).

Der nächste Abschnitt hat die Vorsichtsmaßnahmen zum Gegenstand. Im achtzehnten und neunzehnten Kapitel ist von der Festnahme bzw. Verhaftung sowie von Verbots- und Zwangsmaßnahmen die Rede. In sorgfältigen Ausführungen werden die Freiheitsrechte der Personen und das Sicherheitsbedürfnis der Gesellschaft gegeneinander abgewogen. Es besteht die Regel, daß derartige Maßnahmen vom Richter nicht von Amtes wegen, sondern nur auf Antrag der Staatsanwaltschaft angeordnet werden dürfen. Der folgende Abschnitt gilt der Voruntersuchung und der Vorvernehmung. Die Voruntersuchung dient der Feststellung, ob die Kunde von einer Straftat eine Grundlage besitzt und ob genügende Elemente für ein gerichtliches Vorgehen vorliegen (20. Kapitel). Die Reform des Verfahrensrechtes gibt der Kriminalpolizei einen großen Anteil an der Aufklärung der Straftat. Die Leitung der Voruntersuchung liegt bei der Staatsanwaltschaft. Ihre Aufgabe wird einläßlich beschrieben. Im 21. Kapitel wird das Vorverhör behandelt. Es dient u.a. dazu, unhaltbare Anklagen abzublocken. Der Beschuldigte hat die Freiheit, darauf zu verzichten.

Im folgenden Abschnitt werden die Sonderverfahren zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Als erster wird der abgekürzte Prozeß vorgestellt (22. Kapitel). Der Beschuldigte kann den Wunsch äußern, daß auf die Verhandlung verzichtet wird. Man begnügt sich, wenn Staatsanwalt und Richter zustimmen, mit den Akten, die in der Voruntersuchung angefallen sind. Im 23. Kapitel geht es um die Auferlegung der Strafe auf Bitten der Parteien. Diese handeln die Strafe aus und schlagen sie dem Richter vor; dieser hat über die Richtigkeit derselben zu urteilen. Das 24. Kapitel behandelt Schnell- und Sofortverfahren. Sie sind lediglich in evidenten Fällen anwendbar wie bei der Verhaftung *in flagranti* und beim Geständnis des Beschuldigten. Anschließend wenden sich die Ausführungen dem Vorgehen durch Strafverfügung (*decreto*) zu (25. Kapitel). Hier wird auf Vorverhör und Verhandlung verzichtet. Dieses Verfahren kommt nur in Frage bei Vergehen, die mit einer Geldstrafe zu ahnden sind.

Der folgende Abschnitt befaßt sich mit dem Urteil (26. Kapitel). Darin werden die Verhandlung, das Verhältnis von Anklage und Urteil, die *Kontumaz*, die Vernehmung von Zeugen und Parteien, Beweismittel, abschließende Diskussion und die Fällung des Urteils beschrieben. Aufgaben und Befugnisse des Richters werden genau angegeben. Neu ist das Verbot, einen Zeugen, dessen Zeugnis verdächtig ist, im Verhör festnehmen zu lassen. Die Prinzipien der Öffentlichkeit und der Mündlichkeit des Verfahrens und deren Grenzen werden einläßlich erklärt.

Der nächste Abschnitt schildert das Vorgehen vor dem Amtsrichter (*pretore*) (27. Kapitel). Der Amtsrichter ist heute zuständig für alle Vergehen, die nur mit Geldstrafe oder mit Geld- und Haftstrafe bis zu vier Jahren zu bestrafen sind. Ihm sind also keineswegs nur Bagatellsachen anvertraut. Voraussagen

schätzen, daß die Amtsrichter in Zukunft über zwei Drittel der richterlichen Arbeit zu bewältigen haben werden. Angesichts dieser Verhältnisse versteht man die Vereinfachung des vor ihm sich abspielenden Verfahrens, die im folgenden einläßlich erklärt wird.

Der anschließende Abschnitt gilt der Anfechtung des Urteils. Zunächst werden die allgemeinen Bestimmungen über diesen Gegenstand ausgebreitet (28. Kapitel). Es wird gezeigt, wer ein Urteil anfechten darf, welche Voraussetzungen dafür vorhanden sein müssen, welche Wirkung die Anfechtung hat, wie sie zu geschehen hat und wann sie unzulässig ist. Daran schließt sich die Behandlung des wichtigsten ordentlichen Rechtsmittels, der Berufung, an (29. Kapitel). Es werden die verschiedenen Arten der Berufung genannt, die Berufungsgerichte angegeben und das Verfahren beschrieben. Die Befugnisse der höheren Instanz in bezug auf Erkenntnis und Entscheidung werden sorgfältig erhoben. Danach wendet sich das 30. Kapitel der Aufhebungsbeschwerde zu. Sie ist die äußerste Schutzgarantie des Beschuldigten. Es wird eine einläßliche Kasuistik der Fälle, in denen dieses Rechtsmittel anwendbar ist, geboten. Das 31. Kapitel geht dann die Revision als außerordentliches Anfechtungsmittel an. Sie richtet sich gegen Urteile, die unwiderruflich geworden sind. Die Fälle, in denen dieses Mittel anwendbar ist, werden einläßlich erläutert (S. 600-602). Der folgende Abschnitt hat die Vollstreckung des Urteils zum Gegenstand (32. Kapitel). Das Ziel der Neukodifikation des italienischen Strafverfahrensrechtes war, dem Strafvollzug seinen Verwaltungscharakter zu nehmen und ihm einen Gerichtscharakter zu geben. Das besagt: Der Verurteilte soll auch in dieser Phase die Garantie der richterlichen Objektivität haben.

Im folgenden Abschnitt kommen Besonderheiten des Strafverfahrens gegen Jugendliche zur Sprache (33. Kapitel). Hier (wie bei der Bestimmung des Strafmaßes) ist das Ziel der Erziehung und Sozialisierung beherrschend. Der jugendliche Straftäter benötigt besonderen Beistand. Der letzte Abschnitt des Buches befaßt sich mit internationalen Beziehungen der Gerichte (34. Kapitel). Hier kommen so wichtige Fragen wie die Auslieferung, Rechtshilfeersuchen und Innenwirkung ausländischer Strafurteile zur Sprache.

Insgesamt ist zu dem vorliegenden Werk Folgendes zu bemerken. Meine Besprechung mußte sich auf die Vorstellung des Buches beschränken. Um den Gegenstand im Rahmen der italienischen Rechtsentwicklung fundiert beurteilen zu können, fehlt mir die Kompetenz. Italien besitzt seit einigen Jahren ein neues Strafverfahrensrecht. Das italienische Parlament hat sich die Arbeit an diesem Gesetzeswerk nicht leicht gemacht. Das neue Recht verdankt der Gesetzgebung von 1930 viel, weicht aber an zahlreichen Stellen davon ab. Die vier Autoren liefern zu diesem Strafverfahrensrecht einen vorzüglichen Kommentar. Die Artikel des Verfahrensrechtes werden regelmäßig *ad verbum* interpretiert. Das Vorgehen der vier Verfasser ist dabei alles andere als oberflächlich. Sie bohren in die Tiefe und gehen keiner Frage aus dem Weg. Immer wieder

zeigen sie die Unterschiede von früherem und jetzigem Recht auf. Ihr Urteil ist abgewogen und besonnen. Das Werk ist gekennzeichnet durch den Mut und die Freudigkeit, Definitionen zu bieten, was bekanntlich für den Juristen unerläßlich ist. Das Buch ist vorzüglich gegliedert und sehr übersichtlich aufgebaut. Der Druck ist gut lesbar und beinahe fehlerfrei. Das Werk verzichtet fast völlig auf Anmerkungen, nimmt aber die Diskussion dessen, was ansonsten in den Anmerkungen belegt wird, im Text vor. Das Fehlen eines Registers ist allerdings bei einem Buch dieser Art ein schwerer Mangel. Die Verfasser haben der italienischen Justiz, aber nicht nur ihr, einen hervorragenden Dienst geleistet.

Georg MAY, Mainz

* * *

51. POSPISHIL, Victor J., *Eastern Catholic Church Law*, 2nd rev. and augm. ed. Staten Island/N.Y.: Saint Maron Publications 1996. LIV, 936 S., ISBN 1-885589-06-9.

Das Buch, das in erster Auflage 1993 erschienen ist, ist eine Gesamtdarstellung des Rechtes der katholischen Ostkirchen. Die ersten sechs Abschnitte befassen sich mit Grundsatzfragen. Da geht es um das Ziel und die Handhabung dieses Buches, um die katholischen und die nichtkatholischen Ostkirchen, um das Verhältnis von Ostkirchen und Kirchenrecht, um das kanonische Recht als einer heiligen Wissenschaft sowie um die Geschichte der Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts. Die folgenden 58 Abschnitte kommentieren die Canones des CCEO der Reihenfolge nach. Ein Anhang schließt das Buch mit sieben weiteren Abschnitten ab. Hier werden behandelt das nichtkatholische Ostkirchenrecht, die Kodifikation von Partikularrecht, die Verfahren im Umgang mit zerbrochenen Ehen, Informationen zum Ehenichtigkeitsverfahren, Lösungen im *forum internum* und die *Oikonomia*. Den Abschluß dieses Anhangs bildet eine sehr hilfreiche Canonessynopse CCEO-CIC und CIC-CCEO.

Dies alles intensiv zu besprechen würde den Rahmen dieser Rezension bei weitem sprengen. Für die (in Deutschland vorherrschende) lateinische Kirche ist das Recht des CCEO besonders dann von Bedeutung, wenn es zu Berührungspunkten zwischen beiden Rechtsbereichen kommt. Diesen Rechtsbereich der Kanonistik nennt man das „interrituelle Verkehrsrecht“. Der Berührungspunkt, der dabei in der Praxis am häufigsten von Bedeutung ist, ist das Ehe-recht, wenn nämlich ein Ehepartner der lateinischen und einer einer katholischen Ostkirche angehört. Dabei kann es zu Konflikten kommen, wenn Normen voneinander abweichen. In dieser Besprechung soll daher die Kommentierung einiger solcher abweichenden Normen näher betrachtet werden.

Der schwerwiegendste Unterschied im Eherecht der beiden Codices besteht wohl hinsichtlich des Ehwillensmangels der Bedingung. Während nach dem Recht der lateinischen Kirche nur die Zukunftsbedingung die Ehe absolut ungültig macht, die Vergangenheits- und die Gegenwartsbedingung jedoch nur, sofern das Ausbedungene tatsächlich nicht besteht, macht nach dem CCEO jede beigefügte Bedingung eine Eheschließung ungültig, egal ob sie sich auf die Zukunft, die Vergangenheit oder die Gegenwart bezieht. Auf diesen Unterschied macht POSPISHIL aufmerksam und erläutert die ostkirchliche Sichtweise: Das ostkirchliche Eherecht sehe die Eheschließung als eine religiöse Feier, die ihren Höhepunkt in dem vom Priester erteilten Segen hat. Dies ist nicht vereinbar mit einer Eheschließung, bei der man noch nicht weiß, ob sie gültig ist oder nicht. Deshalb sei jede mit einer Bedingung versehene Ehe ungültig aufgrund eines Ehwillensmangels. Der Autor zitiert Josef PRADER, der betont, daß die Einsegnung einer Ehe nicht erfolgen kann, wenn der Ehwille nicht bedingungslos abgegeben wird. Dies ist verständlich und leicht nachzuvollziehen. Interessant wäre es jedoch gewesen zu erörtern, wie diese beiden unterschiedlichen Rechtslagen innerhalb der katholischen Kirche zu harmonisieren wären, wenn etwa ein ritenverschiedenes Paar heiraten will. Kann dann der lateinische Partner eine Vergangenheits- oder Gegenwartsbedingung setzen, der orientalische aber nicht? Ist die Ehe, an die der lateinische Partner eine Bedingung geknüpft hat und bei der das Ausbedungene tatsächlich besteht, gültig gemäß CIC oder ungültig gemäß CCEO? Auf diese Fragen geht der Autor leider nicht ein.

Einige Unterschiede gibt es bei den Ehehindernissen des lateinischen und des ostkirchlichen Eherechts. Das Ehehindernis des Frauenraubes des CIC (c. 1089) ist im CCEO ein Ehehindernis des Personenraubes, bezieht also den Mann mit ein. Dazu erläutert der Autor, daß noch im Vorgängerrecht „*Crebrae Allatae*“ (c. 64) nur von Frauenraub die Rede war, ebenso wie das noch heute im CIC ist, daß aber der Versuch, einen Mann zu einer Heirat mit einer bestimmten Frau zu zwingen, öfter begegnete als umgekehrt und daß diese Erfahrung in diesem Canon berücksichtigt würde. Dies ist sicher zu begrüßen und kann auch der Rechtsfortbildung im lateinischen Recht zuträglich sein. Es ist jedoch im Blick auf beide Codices anzufragen, ob ein Ehehindernis des Raubes, sei es nun Frauenraub oder Menschenraub, überhaupt notwendig ist angesichts der Tatsache, daß eine unter Zwang geschlossene Ehe ungültig ist aufgrund eines Ehwillensmangels (c. 1103 CIC; c. 825 CCEO). Ein weiterer Unterschied bei den Ehehindernissen besteht hinsichtlich der geistlichen Verwandtschaft. Während der CIC dieses Ehehindernis nicht mehr kennt, hat der CCEO daran festgehalten (c. 811). Der Autor weist auf die verschiedenen Rechtslagen hin, aber auch hier liegt natürlich die Frage auf der Hand, wie bei ritusverschiedenen Ehen zu verfahren ist. Weitere Unterscheide im Recht der Ehehindernisse bestehen hinsichtlich der Schwägerschaft (c. 1092 CIC: nur in gerader Linie; c. 809 § 1 CCEO: auch im zweiten Grad der Seitenlinie) und

der öffentlichen Ehrbarkeit (c. 1093 CIC; c. 810 § 1 n. 1 CCEO stellt präzisierend heraus, daß dieses Ehehindernis auch aus einer reinen Zivilehe und einer nichtkatholischen kirchlichen Eheschließung entsteht).

Hinsichtlich der Eheschließungsform ist wohl der gravierendste Unterschied zwischen dem lateinischen und dem ostkirchlichen Recht der, daß nach dem CCEO zum „ritus sacer“ der priesterliche Segen gehört (c. 828). Zum Thema ostkirchliche Eheschließungsform bietet der Autor sehr ausführliche Darlegungen. Er gibt einen Überblick über die Geschichte der Eheschließungsform und widmet auch einen eigenen Abschnitt einem Vergleich zwischen CIC und CCEO, in dem er die wichtigsten Unterschiede aufzeigt. Bei der speziellen Interpretation des c. 828 weist der Autor nochmals eigens darauf hin, daß die Vollmacht zur Spendung des ehelichen Segens nicht der Diakon hat. Insofern kritisiert er den in c. 828 verwendeten Begriff „sacerdos“, der Bischof, Priester und Diakon umfaßt. Es hätte der Begriff „presbyter“ verwendet werden müssen, der den Bischof ein-, den Diakon aber ausschließt. Der Autor mutmaßt, daß die Verwendung des Begriffes „sacerdos“ in c. 828 ein Entgegenkommen der nichtkatholischen koptischen Kirche ist, die eine Segnung der Ehe durch einen Diakon bei einer para-sakramentalen auflösbaren Ehe kennt. Weiter weist der Autor darauf hin, daß die Frage des Segens durch den Diakon praktische Bedeutung habe. Besonders in den Vereinigten Staaten seien ostkirchliche Bischöfe darum angegangen worden, ständigen Diakonen diese Vollmacht zu übertragen, die etwa Bruder, Verwandter oder Freund eines der Ehepartner seien. Da aber diese Bischöfe gemäß c. 835 CCEO nicht die Vollmacht haben, von der Eheschließungsform zu dispensieren, können sie keinem Diakon die Spendung des Brautsegens erlauben. Auch ein lateinischer Ordinarius kann diese Erlaubnis ostkirchlichen Katholiken, die unter seiner Jurisdiktion stehen, nicht geben. Allerdings - so legt der Autor weiter dar - wenn eine ostkirchlich-katholische Eheschließung rechtmäßig von einem lateinischen Diakon vollzogen wurde, der als „minister sacer“ im Sinne des c. 1127 § 1 CIC zu gelten hat, wäre die Segnung durch den Diakon eine gültige Eheschließungsform, weil der Grundsatz gilt „locus regit actum“, d.h. wenn ein Jurisdiktionsakt rechtmäßig an einen anderen Ort transferiert wird, bestimmen die Normen dieses Ortes die rechtlichen Anforderungen. Der lateinische Bischof hat gemäß c. 1127 § 2 CIC die Vollmacht, im Falle einer Eheschließung mit einem Nicht-Katholiken von der Eheschließungsform zu dispensieren. Wenn er daher von der Form dispensiert, kann er es so ermöglichen, daß ein Diakon und sogar ein Laie (gemäß den Vorschriften des c. 1112 CIC) einer solchen Mischehe gültig assistiert. Diese Interpretation ist jedoch nicht ganz schlüssig. Wenn ein Diakon in einem Rechtssystem ein rechtmäßiger „minister sacer“ ist und dieses Rechtssystem anzuwenden ist, warum bedarf es dann noch einer Dispens, damit dieser „minister“ der Eheschließung gültig assistiert? Ausführliche Ausführungen macht der Autor auch zur Frage, wer an die Eheschließungsform gebunden ist, ein weiterer Unterschied zwischen lateinischem und

ostkirchlichem Recht. Während nach c. 1117 CIC Katholiken, die durch einen formalen Akt von der Kirche abgefallen sind, nicht mehr formpflichtig sind, hat der CCEO an dem Grundsatz festgehalten „semel catholicus, semper catholicus“, d.h. abgefallene Katholiken bleiben formpflichtig. Der Autor weist darauf hin, daß ein ostkirchlicher Bischof oder Priester dies beachten muß, wenn ein solcher lateinischer Christ seine Ehe für nichtig erklären lassen möchte, um einen ostkirchlichen Katholiken zu heiraten. In diesem Fall müßte die Gültigkeit ihrer/seiner Ehe von einem lateinischen Ehegericht geprüft werden.

Dies waren einige Beispiele, die herausgegriffen wurden, um einen Einblick in das vorliegende Werk zu ermöglichen. Wenn auch die ein oder andere Frage offenbleibt, darf man das umfangreiche Buch doch wohl als einen guten und hilfreichen Einblick in das Ostkirchenrecht betrachten.

Reinhild AHLERS, Münster

* * *

52. **PRODI, Paolo / REINHARD, Wolfgang (Hrsg.), *Il Concilio di Trento e il moderno: atti della XXXVIII settimana di studio 11-15 settembre 1995*. Bologna: il Mulino 1996. 575 S., ISBN 88-15-05700-5.**

ALBERIGO, Giuseppe / ROGGER, Iginò (Hrsg.), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio: atti del convegno tenuto a Trento il 25-28 settembre 1995*. Brescia: Morcelliana 1997. 461 S., ISBN 88-372-1655-6.

Zum 450. Jahrestag der Eröffnung des Trienter Konzils (13. Dezember 1545) fanden in Trient zwei internationale Kongresse statt. Der erstere wurde vom Istituto Storico Italo-Germanico durchgeführt und warf gewissermaßen einen Blick von außen auf die Bedeutung des Konzils für die Entstehung der Moderne: *Das Konzil von Trient und die Moderne*. Der zweite wurde vom Istituto di Scienze Religiose organisiert und reflektierte mehr von innen her über die theologisch-ekklesiologische Bedeutung des Konzils für die heutige Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend: *Das Konzil von Trient in der Perspektive des dritten Jahrtausends*. Von beiden Kongressen liegen nunmehr die Akten vor.

Die Akten des ersteren Kongresses umfassen folgende Beiträge: Paolo PRODI, *Il Concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno: introduzione* (S. 7-26); Wolfgang REINHARD, *Il Concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa: introduzione* (S. 27-53); Konrad REPGEN, *Impero e concilio (1521-1566)* (S. 55-99); Umberto MAZZONE, *I dibattiti tridentini: tecniche di assemblea e di controllo* (S. 101-136); Louis CHÂTELLIER, *Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento* (S. 137-158); Klaus GANZER, *Il Concilio di Trento stimolo o impedimento per la Chiesa dell'età moderna?* (S.

159-186); Wolfgang BRÜCKNER, *La riorganizzazione della devozione dei fedeli nello Stato confessionale post-tridentino* (S. 187-223); Adriano PROSPERI, *La confessione e il foro della coscienza* (S. 225-254); Miriam TURRINI, *Tra diritto e teologia in età moderna: spunti di indagine* (S. 255-269); Giancarlo ANGELOZZI, *La proibizione del duello: Chiesa e ideologia nobiliare* (S. 271-308); Peter BURSCHEL, „*Imitatio sanctorum*“, ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino? (S. 309-333); Angelo TURCHINI, *La visita come strumento di governo del territorio* (S. 335-382); Cecilia NUBOLA, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII* (S. 383-413); Anne CONRAD, *Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici* (S. 415-436); Gabriella ZARRI, *Il matrimonio tridentino* (S. 437-483); Volker REINHARDT, *Il Concilio di Trento e le scienze naturali: la controversia fra Bellarmino e Galilei come paradigma* (S. 485-501); Tommaso BOZIO / Carlo PONI, *Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica* (S. 503-542); Romeo ASTORI, *Il Concilio di Trento nel pensiero dei canonisti tra Otto e Novecento* (S. 543-575).

„War das Trienter Konzil ein Ansporn oder ein Hindernis für die Kirche im Zeitalter der Moderne?“, so fragt Klaus GANZER. Die Bulle *Laetare Hierusalem*, mit der am 19. November 1544 das Konzil einberufen wurde, zählt die Hauptzielpunkte des Konzils auf: die Wiedervereinigung im Glauben, die Reform des christlichen Lebens, die Befreiung der von den Ungläubigen unterworfenen Christen. In all diesen Bereichen hat das Konzil viel zur theologischen Klärung und zur Erneuerung beigetragen. Gleichzeitig war das Konzil aber auch von den Begrenzungen und Ängsten seiner Zeit beherrscht und blockierte somit nicht selten mutige Neuaufbrüche.

Der Problematik um die Ehe widmet sich Gabriella ZARRI. Obwohl das Konzil, wie sie konstatiert, sich redlich bemühte, für die Ehe den notwendigen rechtlichen Rahmen zu schaffen, entglitt der Kirche in der Folgezeit die Kompetenz für die Ehe immer mehr zugunsten des Staates. In einem progressiven Prozeß der Säkularisierung der Ehe erhob der Staat für das *forum externum* einen immer stärkeren Vollmachtsanspruch. Für das *forum internum* dagegen gewann der Vollmachtsanspruch der Kirche an Gewicht.

Die Akten des zweiten Kongresses beinhalten die folgenden Beiträge: Iginio ROGGER, *Hubert Jedin e la storia del Concilio di Trento* (S. 13-32); Giuseppe ALBERIGO, *Il significato del Concilio di Trento nella storia dei concili* (S. 35-55); Jos E. VERCRUYSE, *Ermeneutica del Concilio di Trento in prospettiva ecumenica* (S. 57-76); Otto Hermann PESCH, „*Ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant*“: le decisioni dottrinali controriformiste del Concilio di Trento e l'attuale dogmatica cattolica (S. 77-130); Gottfried MARON, *Il Concilio di Trento dal punto di vista evangelico: uno sguardo d'insieme* (S. 131-154); Klaus GANZER, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento* (S. 155-171); Marc VENARD, *L'antropologia del*

Concilio di Trento (S. 173-184); Thomas BROCKMANN, *Il Concilio di Trento nella pubblicistica dell'area di lingua tedesca 1545-1563* (S. 185-212); Damaskinos PAPANDREOU, *Coscienza conciliare ed esperienza sacramentale nell'opera del Concilio di Trento* (S. 213-230); J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *L'ortodossia tridentina: riflessione di uno storico* (S. 231-249); Adriano PROSPERI, *I sacramenti in età tridentina: un „tempo della Chiesa“ di nuovo tipo?* (S. 251-266); Paolo PRODI, *Il Concilio di Trento e il diritto canonico* (S. 267-285); Giuseppe RUGGIERI, *La recezione del Concilio Tridentino nel Vaticano II* (S. 287-309); Vittorino GROSSI, *Agostino d'Ippona e il Concilio di Trento* (S. 313-341); Alfredo MARRANZINI, *Girolamo Seripando dopo Hubert Jedin* (S. 343-370); Riccardo BURIGANA, *Wittenberg e l'apertura del Concilio di Trento (1544-1546)* (S. 371-383); Samuele GIOMBI, *Il cardinal Marcello Cervini fra diocesi e concilio* (S. 385-402); Vittorio PERI, *Il Concilio di Trento e la Chiesa greca* (S. 403-441).

Paolo PRODI lenkt seine Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des Konzils für das Kirchenrecht. In der bisherigen Sicht der Kanonisten, stellt er fest, hat das Konzil in vielen Punkten die vorhergehenden Normen erneuert. Damit wollte es aber keineswegs ein neues Recht schaffen, das sich an die Stelle des Dekretalenrechtes hätte setzen können. Die Erneuerung des Rechtes war gekennzeichnet von Romanisierung, Zentralisierung und Spiritualisierung, wodurch ein zweites goldenes Zeitalter der Kanonistik eröffnet wurde. Doch, so PRODI als Antwort darauf, dieses traditionelle Bild trägt. Durch die Gründung der Konzilskongregation und ihre Rechtspraxis wurde sehr bald ein neues Recht geschaffen, das sich weitgehend vom Dekretalenrecht abhob. Es entstand ein neues Recht, so daß man von einem echten tridentinischen Kirchenrecht sprechen muß.

Aus protestantischer Sicht betrachtet Gottfried MARON das Konzil. Er weist darauf hin, daß LUTHER bereits am 8.2.1546 starb, ehe das Konzil am 8.4.1546 in der 4. Sitzungsperiode mit dem Dekret über die Schrift und Tradition die eigentliche Auseinandersetzung mit der Reformation begann. CALVIN äußerte sich 1560 in der Schrift *Mémoire sur le Concile* sehr kritisch über das Konzil. Er lehnte es ab, daß nur Bischöfe berufen wurden, und forderte die Zulassung von Laien, die von den verschiedensten Parteien zu wählen seien. Auch dürfe es kein päpstliches Konzil sein, in dem der Papst den Vorsitz führe. Nur ein wahrhaft freies Konzil könne eine echte Reform der Kirche bewirken. Auch die heutige protestantische Welt steht dem Konzil sehr kritisch gegenüber. Sie wirft dem Konzil vor, die Anliegen der Reformation nicht erkannt zu haben und nicht in einen wirklichen Dialog mit der Reformation eingetreten zu sein. Erst durch die heutige ökumenische Bewegung sei die starre Haltung des Konzils aufgeweicht und das Gespräch mit neuer Lebendigkeit erfüllt worden.

Diese wenigen Hinweise müssen genügen. Die beiden vorliegenden Bände er-

weisen sich als „Zwillingsbände“, die zusammen eine weitgefächerte und große Über- und Einsicht in das Konzil von Trient bieten.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

* * *

53. REVUE DE DROIT CANONIQUE 45 (1995) N° 2: *La Procréation: questions de droit*. Strasbourg: Université des sciences humaines de Strasbourg 1995., ISSN 0556-7378.

Die REVUE DE DROIT CANONIQUE (RDC) ist eine der zwei von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg veröffentlichten Zeitschriften. Sie wurde 1951 gegründet von Jean BERNHARD, dem ehemaligen Offizial der Erzdiözese Straßburg und ehemaligen Direktor des kanonistischen Instituts an der Universität Straßburg. Die RDC ist die älteste französischsprachige Fachzeitschrift für Kirchenrecht. Ihre Herausgeber legen Wert auf die Zusammenarbeit verschiedener Disziplinen und die Aktualität ihrer Themen. Ein besonderes Interesse gilt dem benachbarten Deutschland und den Ländern der Europäischen Union (siehe RDC 45 [1995] 3-4). Jedes Jahr veranstaltet die RDC mit dem *Centre d'Études et de Recherches Interdisciplinaires en Théologie* (Interdisziplinäres Studien- und Forschungszentrum in Theologie) der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg ein Kolloquium über ein theologisches und/oder kanonistisches Thema. Im Kolloquium des Jahres 1995, das vom 15. bis 17. Mai in Straßburg stattfand und ungefähr achtzig Teilnehmer aus verschiedenen Ländern Europas zusammenführte, ging es um das Thema „*La procréation: questions de droit*“ (Die Zeugung: Fragen des Rechts). Das Heft 2/1995 der RDC ist das Ergebnis dieses Kolloquiums und enthält die Beiträge von sechs Theologen und Ethikern (Bernard RENAUD, Roland SUBLON, René HEYER, Jean-François COLLANGE, Oliver DE DINECHIN, Marcel METZGER), drei Juristen (Frédérique GRANET, Isabelle CORPART, Jean GAUDEMET) sowie vier Kanonisten (Jean-Paul DURAND, Richard PUZA, Rik TORFS, Jean WERKMEISTER).

Zunächst zu den Überlegungen der **Theologen und Ethiker**: Bernard RENAUD, Professor für Altes Testament an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, befaßt sich in seinem Artikel „*Procréation humaine et mystère de la vie dans la Bible*“ (Menschliche Zeugung und Geheimnis des Lebens in der Bibel) (S. 229-244) mit der alttestamentlichen Sicht von Zeugung. In einem ersten Teil stellt er unter anderem fest, daß in den biblischen Erzählungen Zeugung und Nachkommenschaft als ein Segen Gottes betrachtet würden, was aber nicht bedeute, daß Unfruchtbarkeit einer endgültigen Verfluchung gleichkomme. Sie werde vielmehr als eine Glaubensprobe verstanden. Im zweiten Teil seines Artikels geht es RENAUD um die anthropologische Dimension der Zeugung. Nach der Bibel werde bei der menschlichen

Zeugung der biologische Drang und der Instinkt positiv bewertet und transzendiert. Die Zeugung werde mit der Würde des Menschen als Ebenbild Gottes in Verbindung gebracht. Der Mensch sei eingeladen, am göttlichen Werk der Schöpfung mitzuwirken.

Roland SUBLON, Professor für Moralthologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, versucht in seinem Artikel „*Procréation et paternité*“ (Zeugung und Vaterschaft) (S. 271-284) theoretisch zu umschreiben, was die menschliche Zeugung ausmacht. Er hebt unter anderem hervor, daß die Zeugung beim Menschen im Gegensatz zur Fortpflanzung bei den Tieren nicht mit einem rein biologischen Akt identifiziert werden könne. Bei der menschlichen Zeugung komme auch die dem Menschen eigene Sprache ins Spiel. Die menschliche Zeugung sei aber auch nicht identisch mit einer Zeugung durch das Wort, so wie Gott durch das ewige Wort alles erschaffen habe. Vielmehr bewege sich die menschliche Zeugung irgendwo zwischen dem rein biologischen Akt und der Schaffung durch das Wort. Dieser Bereich gebe den Rahmen ab für rechtliche und kanonistische Bestimmungen.

René HEYER, ebenfalls Professor für Moralthologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, liefert einen Beitrag mit dem Titel „*De l'outil à l'artifice: la question technique*“ (Vom Hilfsmittel zum Künstlichen: Die technische Frage) (S. 316-318). Er zeigt auf, daß die Medizin normalerweise bemüht sei, die verletzte oder schwache Natur gleichsam zu reparieren. Die Medizin habe aber auch die Funktion, die Natur zu ersetzen. Die Techniken, die die menschliche Zeugung umgeben, gehörten auch zu dieser zweiten Funktion. Das Lehramt der katholischen Kirche fordere jedoch bisher von der Medizin, sie solle sich auf rein therapeutische Eingriffe beschränken, deren Zweck die Heilung verschiedener Krankheiten sei. Für HEYER bedeutet das nicht unbedingt, daß die katholische Kirche sich weigere, an den gegenwärtigen Diskussionen über die Techniken der künstlichen Befruchtung teilzunehmen. Die Haltung der katholischen Kirche könne auch als Mahnung verstanden werden, daß der Mensch, wenn er sich selbst schaffe, nicht über dem von ihm Geschaffenen stehe, sondern vielmehr bei jedem Schritt seines Schaffens vor bisher noch nie getroffene Entscheidungen gestellt werde.

Jean-François COLLANGE, Professor für Moralthologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, bemerkt in seinen Ausführungen „*La procréation: un point de vue protestant*“ (Die Zeugung: ein protestantischer Gesichtspunkt) (S. 299-302), daß sich die protestantische Sicht der Zeugung von der Sicht der katholischen Kirche deutlich unterscheide. Nach den französischsprachigen Dokumenten der evangelischen Kirche sei die Art, wie ein Kind gezeugt werde, nicht das Entscheidende, denn die eigentliche Zeugung geschehe durch die Beziehungen des Kindes mit den Eltern und Mitmenschen, die es lieben und „adoptieren“ müßten. Deshalb könne auch der

Status des Embryos nicht bestimmt werden unabhängig von der Situation der Eltern. Die künstliche Geburtenregelung sei für die evangelische Kirche kein Problem, ebensowenig wie die Methoden der künstlichen Befruchtung, die als bloße technische Hilfsmittel gesehen würden. Auch eine Abtreibung könne in bestimmten Notsituationen zugelassen werden.

Olivier DE DINECHIN, Mitglied der 1982 vom französischen Staatspräsidenten geschaffenen nationalen Ethikkommission, beschreibt in seinem Artikel „*Les débats éthiques autour des nouvelles techniques de procréation*“ (Die ethischen Diskussionen um die neuen Techniken der Zeugung) (S. 257-270) die Entwicklung der ethischen Fragen, die durch die Anfang der 70er Jahre aufgekommene neuen Techniken der künstlichen Befruchtung entstanden sind. Nach DE DINECHIN sei es leicht, einen Konsens darüber zu erreichen, daß die Extrempositionen, nämlich das Verbot eines jeden Eingriffs in die Zufälle der Zeugung und das Bestreben, jeden Zufall auszuschließen, nicht haltbar seien. Es sei aber schwierig, zwischen diesen beiden Positionen die Grenze des noch Annehmbaren zu bestimmen, nicht zuletzt auch deshalb, weil in der Gesellschaft verschiedene ethische Grundauffassungen vorherrschten. Er plädiere dafür, eine Grenze in der Beherrschung der Zufälle bei der Zeugung zu akzeptieren, könne aber noch nicht genau angeben, nach welchen Kriterien diese Grenze zu bestimmen sei.

Marcel METZGER, Professor für Liturgiewissenschaft an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, fragt in einem kurzen Beitrag, der überschrieben ist mit „*Publication et réception des textes éthiques du magistère dans l'église catholique*“ (Veröffentlichung und Rezeption der ethischen Texte des Lehramtes in der katholischen Kirche) (S. 319-320), ob die Texte des Lehramtes von den heutigen Christen, die noch viele andere Ausführungen im Bereich der Ethik hörten, richtig verstanden würden. Sogar das von den Ethikern oder auch den Kanonisten als elementar angesehene Vokabular sei häufig in der Öffentlichkeit unbekannt. So werde beispielsweise auch das Wort „Exkommunikation“ nicht oder falsch verstanden. Die Sprache müsse sich dem jeweiligen Zuhörerkreis anpassen, das gelte besonders für die Unterweisung in den Diözesen und Gemeinden, wo sich einzelne und Gruppen die lehramtlichen Texte aneignen könnten. METZGER liefert in diesem Heft der RDC übrigens auch einen Überblick über die grundlegenden Neuerungen im Liturgierecht zwischen 1990 und 1995 (S. 381-397).

Nun zu den Beiträgen der **Juristen**: Frédérique GRANET, Professorin für Privatrecht an der Robert-Schumann-Universität Straßburg, hebt in ihrem Artikel „*La procréation assistée dans la législation récente en France*“ (Die künstliche Befruchtung in der neuen Gesetzgebung in Frankreich) (S. 211-228) einleitend hervor, daß in Frankreich nach zehn Jahren Vorbereitung und extrem leidenschaftlichen Parlamentsdebatten drei Gesetze erlassen worden seien, die für Europa Modellcharakter hätten und als die vollständigste Gesetzgebung im Be-

reich der Bioethik gelten könnten. Der französische Gesetzgeber habe exakt definiert, welche Paare Zugang zur künstlichen Befruchtung hätten, nämlich allein Paare, die aufgrund einer medizinisch diagnostizierten Krankheit oder Störung unfruchtbar seien, nicht aber aus natürlichen Gründen, zum Beispiel aufgrund des Alters. Singles oder homosexuelle Paare könnten die künstliche Befruchtung nicht beanspruchen. Ferner sei der französische Gesetzgeber darauf bedacht gewesen, die je nach Art der Sterilität mögliche Form der künstlichen Befruchtung zu bestimmen. Die in den Augen des Gesetzgebers normale Form sei die Befruchtung mit den Keimzellen der Partner, also die homologe In-vitro-Befruchtung mit Embryoübertragung, oder die homologe künstliche Besamung, das heißt die Übertragung des Samens des Partners in die Geschlechtsorgane der Frau. Erst wenn dies nicht möglich sei, komme eine Befruchtung mit den Keimzellen *eines* fremden Spenders in Frage, also die heterologe In-vitro-Befruchtung mit Embryoübertragung, oder die heterologe künstliche Besamung, das heißt die Übertragung des Samens eines fremden Spenders in die Geschlechtsorgane der Frau. Die letzte, nur ausnahmsweise erlaubte Möglichkeit sei die Aufnahme eines Embryos, der aus Keimzellen von zwei fremden Spendern gezeugt wurde. Andere Möglichkeiten der künstlichen Befruchtung seien verboten. Beide Partner des Paares, das die künstliche Befruchtung in Anspruch nehmen wolle, müßten über den Vorgang und die Konsequenzen der Befruchtung vorher informiert werden und dann beide zustimmen. Bei der heterologen künstlichen Befruchtung müsse die Zustimmung vor einem Richter oder Notar erfolgen, der die Partner über die Konsequenzen hinsichtlich der Abstammung des künstlich gezeugten Kindes informiere. GRANET befaßt sich im zweiten Teil ihres Beitrags mit den Fragen der Abstammung, die sich bei der heterologen künstlichen Befruchtung stellen, wenn das Prinzip beibehalten wird, daß der Spender der Keimzellen anonym bleiben soll. Der französische Gesetzgeber hat nach GRANET eine gesetzliche Verwandtschaft des Kindes mit dem anonymen Spender abgelehnt und eine Verwandtschaft mit dem Paar, das die Keimzellen empfangen hat, aufgestellt. Diese gesetzliche Verwandtschaft könne im Prinzip nicht angefochten werden.

Isabelle CORPART, Professorin für Privatrecht an der Robert-Schumann-Universität Straßburg, zeigt in ihrem Artikel „*Procréation et filiation*“ (Zeugung und Abstammung) (S. 303-307), daß Zeugung und Abstammung im Recht getrennt werden können. So würden im Falle der Adoption den biologischen Eltern gesetzliche Eltern hinzugefügt. Bei der künstlichen Befruchtung betrachte man als Mutter des Kindes die Frau, die das Kind geboren habe, wengleich es nicht von ihr gezeugt worden sei. Man könne auch Vaterschaftsklage erheben gegen jemanden, der nicht der biologische Vater des Kindes sei. Das biologische Band habe also gegenüber dem rechtlichen keinen Vorrang.

Anhand des Beitrags von Jean GAUDEMET, emeritierter Professor für Rechtsgeschichte der Universität Panthéon in Paris, mit dem Titel „*Mariage et*

procréation: les aspects historiques“ (Ehe und Zeugung: die historischen Aspekte) (S. 245-256) kann sich der Leser einen Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Ehelehre von der Zeit der Kirchenväter bis heute verschaffen. GAUDEMET geht im besonderen auf die bis heute die Kanonistik prägende Ehelehre des heiligen AUGUSTINUS ein. Nach AUGUSTINUS sei die Zeugung von Nachkommenschaft zwar der Hauptzweck einer Eheschließung, was aber nicht heiße, daß die Zeugung ein für die Existenz der Ehe notwendiges Element wäre. Die mittelalterliche Ehelehre sei, so GAUDEMET, unter anderem davon geprägt, daß sie zwar die Zeugung als Willen Gottes anerkenne, aber die geschlechtliche Lust als Schuld betrachte. Der Konflikt zwischen der Lust, die Sünde sei, und der Zeugung, die eine Pflicht darstelle, habe zu einer umfangreichen Kasuistik geführt. Über das Konzil von Trient und den CIC/1917 kommt GAUDEMET zum Zweiten Vatikanischen Konzil, das erstmals eine Hierarchie der Ehe Zwecke abgelehnt habe. Der CIC/1983 versuche, die Lehre des Konzils in eine juristische Form zu bringen und setze den Akzent auf die eheliche Gemeinschaft, ohne den Zeugungszweck der Ehe zu mißachten. Er lasse, wie übrigens auch der Ostkirchenkodex, das Gattenwohl aus dem Schatten heraustreten, in dem es sich bisher aufgrund der Autorität des heiligen AUGUSTINUS befunden habe. In einem Artikel, der sich zusätzlich zu den Beiträgen über die künstliche Befruchtung in diesem Heft der RDC befindet, befaßt sich Cormac BURKE, Auditor an der Römischen Rota, gerade mit dieser personalen Dimension der Ehe und fragt unter anderem, wie sie in der Rechtsprechung berücksichtigt werden könne (S. 331-349).

Schließlich zu den **Kanonisten**: Jean-Paul DURAND, Professor für Kirchenrecht an der kanonistischen Fakultät des Institut Catholique in Paris, versucht im ersten Teil seines Artikels „*Implications canoniques des débats actuels sur la procréation*“ (Kanonistische Folgerungen aus den aktuellen Diskussionen über die Zeugung) (S. 285-298) die Rolle des Kirchenrechts allgemein und im besonderen in Fragen der biomedizinischen Ethik zu beschreiben. Er plädiert für ein kanonisches Strafrecht, das zwischen dem einzelnen und der christlichen Botschaft vermittele. Es habe sich mit Konflikten in der Kirche zu beschäftigen und mit Überschreitungen von bestimmten Werten. Das kanonische Recht solle das Mitleid der Kirche gegenüber den schwächsten Mitgliedern fördern. Moral und Spiritualität allein reichten nicht aus, um zum Beispiel den Menschen, die eine Abtreibung vorgenommen hätten, einen ihnen angemessenen Status in der Kirche zu verleihen, sie mit Mitgefühl zu begleiten und sie letztlich zu bessern. In einem zweiten Teil betrachtet DURAND aus der Sicht des Kirchenrechts unter anderem die künstliche Befruchtung mit Keimzellen des Ehemannes oder eines Dritten. Er betont, daß die Anwendung solcher Methoden der Befruchtung nicht zum Inhalt der wesentlichen ehelichen Verpflichtungen gehöre und ein Partner sie nicht dem anderen aufzwingen könne. Wenn ein Partner bei der Heirat seine Ehe nur für den Fall gelten lassen wolle, daß ihn der andere Partner bei Unfruchtbarkeit auf die künstliche Befruchtung

zurückgreifen lasse, so habe das die Ungültigkeit der Ehe wegen einer Zukunftsbedingung gemäß c. 1102 § 1 CIC zur Folge. Meiner Ansicht nach müßte in einem solchen Fall auch geprüft werden, ob die Ehe nicht vielleicht ungültig ist, weil der Partner, der vor und bei der Heirat einen Anspruch auf die künstliche Befruchtung zu haben glaubt, die Unauflöslichkeit der Ehe ausgeschlossen hat für den Fall, daß der andere Partner der künstlichen Befruchtung nicht zustimmt. DURAND befaßt sich ferner mit dem Problem, wie die aus einer künstlichen Befruchtung hervorgegangenen Kinder in den Taufregistern der katholischen Pfarreien einzutragen sind. Er meint, aufgrund cc. 1137 und 1138 CIC müßte man sich in der Regel damit zufriedengeben, den Anschein von legitimer Vater- und Mutterschaft festzustellen, und deshalb die Eltern gemäß c. 877 § 1 CIC ins Taufregister eintragen. Anders verhalte es sich, wenn eine Witwe aufgrund künstlicher Befruchtung mit dem Samen ihres toten Mannes ein Kind zur Welt bringe. Da die Ehe durch den Tod des Mannes gelöst sei, handele es sich um das Kind einer nicht verheirateten Mutter und es sei gemäß c. 877 § 2 CIC nur der Name der Mutter einzutragen. Nur wenn aufgrund der staatlichen Gesetzgebung dem verstorbenen Mann die Vaterschaft zuerkannt worden wäre, müßte aufgrund der öffentlichen Urkunde auch der Name des Vaters im Taufregister vermerkt werden.

Richard PUZA, Professor für Kirchenrecht an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, ist der deutsche Vertreter im Redaktionskomitee der RDC. Er weist sich durch seine zahlreichen Rezensionen, vor allem in der Tübinger Theologischen Quartalschrift, als Kenner der französischen Kirchenrechtsliteratur aus. Auch in seinem Beitrag „*Les nouvelles formes de procréation et leurs conséquences sur le droit de l'église*“ (Die neuen Formen der Zeugung und ihre Konsequenzen für das Recht der Kirche) (S. 308-310) weist er auf eine interessante französische Veröffentlichung hin, und zwar auf Marco VENTURA, *Procréer hors la loi* (Zeugen außerhalb des Rechts), Strasbourg, Cerdic-Publications, 1994 (Recherches Institutionnelles/Droit et Eglises, 21). VENTURA schlägt in dieser Arbeit kanonistische Bioethikkommissionen vor. Er meint, man müsse den Dialog zwischen Medizinerinnen, Bischöfen und der Glaubenskongregation institutionalisieren, ebenso den Dialog mit den Gläubigen, die von einer Instruktion oder einem Gesetz betroffen seien. In seiner von Marie ZIMMERMANN, der Direktorin des Straßburger Forschungszentrums „Cerdic“ betreuten Arbeit leistet VENTURA selbst einen Beitrag zu dem von ihm geforderten Dialog, indem er 105 französische Mediziner nach ihren Meinungen zu den Äußerungen des kirchlichen Lehramts fragte. PUZA, der die von VENTURA vorgeschlagenen Kommissionen befürwortet, spricht sich auch dafür aus, daß man der künstlichen Befruchtung mit Vertrauen begegnen und nur wirkliche Konfliktfälle juristisch regeln sollte. Die Regelung der Verfahren zur Manipulation von Embryonen fällt seiner Ansicht nach nicht in die Zuständigkeit des kanonischen Eherechts, sondern kann der Kompetenz des staatlichen Rechts überlassen werden. Wenn überhaupt, sei am ehesten noch das ka-

nonische Strafrecht von den Techniken der künstlichen Befruchtung betroffen. PUZA fragt aber, weshalb das kanonische Recht nicht den Kinderwunsch eines sterilen Paares akzeptieren sollte, wenn er durch die Medizin erfüllt werden könne. Die wirkliche Mutter und der wirkliche Vater eines Kindes seien die, welche sich der Erziehung des Kindes widmeten. Die Frage, wer genetisch der Vater oder die Mutter sei, stehe nicht an erster Stelle. Ein Kind, das von einer Ersatzmutter ausgetragen und zur Welt gebracht werde, würde die Einheit eines Paares genauso wenig stören wie ein adoptiertes Kind, vorausgesetzt die Spender der Keimzellen blieben anonym. PUZA meint, die Bedeutung der Sexualität und der Zeugung in der Ehe müßte neu diskutiert werden, vor allem aber auch die Frage, ob man nicht den Geschlechtsakt vom Zeugungsakt trennen dürfe. Auch die Sterilität und das Hindernis der Beischlafsunfähigkeit müßten neu umschrieben werden. Von der künstlichen Befruchtung seien auch die Definition des Ehevollzugs, des Ehebruchs und des vollständigen Ehekonsenses betroffen. Neben den Beiträgen über die künstliche Befruchtung findet sich in diesem Heft der RDC auch ein Artikel von PUZA zum Kreuzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 16.5.95 (S. 373-379).

Rik TORFS, Professor für Kirchenrecht an der Besonderen Fakultät Kirchliches Recht der katholischen Universität Leuven, ebenfalls ein Mitglied im Redaktionsteam der RDC, versucht in seinem Artikel „*Procréation, bien des conjoints et droit matrimonial: quelques idées sommaires*“ (Zeugung, Wohl der Ehegatten und Eherecht: einige summarische Ideen) (S. 311-315) das Verhältnis von *Bonum coniugum* (Wohl der Ehegatten) und *Bonum prolis* (Gut der Nachkommenschaft) zu bestimmen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das *Bonum coniugum* von der Sache her die Ausrichtung der Ehe auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft einschließe und auch das *Bonum fidei* und das *Bonum sacramenti* umfasse. Wenn also jemand bewußt das *Bonum prolis* ausschließe, habe er damit einschlußweise auch das *Bonum coniugum* ausgeschlossen. Nicht aber umgekehrt: Wenn jemand das *Bonum coniugum* ablehne, habe er noch nicht zwingend das *Bonum prolis* verneint. Im Gegenteil: Es könne sogar den Fall geben, daß bei einem Partner der Wille, ein Kind zu zeugen, so dominant sei, daß er den Willen zum Leisten des Gattenwohls ganz in den Schatten stelle und sogar auslösche. Das wäre zum Beispiel bei einem Partner der Fall, der die Ehe einzig und allein deshalb schließe, weil er ein Kind wolle, alles andere aber, was eine Ehe ausmache, für ihn keine Bedeutung habe. Eine solche Willenshaltung müsse, so TORFS, die Ungültigkeit der Ehe zur Folge haben wegen Ausschlusses des Gattenwohls. Ich möchte ergänzen, daß eine solche Ehe wohl nur dann für ungültig erklärt werden kann, wenn bewiesen ist, daß der betreffende Partner das Gattenwohl „durch positiven Willensakt“ (c. 1101 § 2 CIC) ausgeschlossen hat. Ein nur implizites Ausschließen, wie es der Fall ist, wenn ein Partner ganz auf Kinder fixiert ist und ihm dabei das Gattenwohl aus dem Blick gerät, hätte meiner Ansicht nach die Ungültigkeit der Ehe wegen Ausschlusses des Gattenwohls nicht zur Folge. Den Bezug zur künstlichen Be-

fruchtung deutet TORFS nur an (S. 313, erster Abschnitt), ohne aber genauer zu sagen, ob durch die Absicht bei der Heirat, mittels der künstlichen Befruchtung zu zeugen, das *Bonum prolis* berührt ist oder das *Bonum coniugum*. Ein Ausschluß des Gattenwohls läge, so meine ich, auch nur dann vor, wenn ein Partner aus was für Gründen auch immer vor und bei der Heirat bewußt beabsichtigt, das Wohl seines Gatten zu schädigen, indem er ihm die künstliche Befruchtung aufzwingt.

Unter der Rubrik „*Jurisprudence*“ (Rechtsprechung) findet sich ein Beitrag von Jean WERKMEISTER, Professor für Kirchenrecht an der katholisch-theologischen Fakultät und am kanonistischen Institut der Universität Straßburg, und seit 1995 als Nachfolger von Jean BERNHARD Herausgeber der RDC. Unter dem Titel „*Les nouvelles formes de fécondation artificielle dans une sentence récente de la Rote*“ (Die neuen Formen der künstlichen Befruchtung in einem neueren Urteil der Rota) (S. 321-330) beschreibt und kommentiert er ein Rota-Urteil aus dem Jahre 1994 (Rota Romana, Urteil vom 15.6.94 coram B. de Lanversin: MonEccI 120 [1995] 83-197). Es handelt sich in dieser Sache um einen Mann (Nichtantragsteller), der sich, Jahre bevor er die Frau (Antragstellerin) kennenlernte, sterilisieren ließ, nachdem er zuvor sein Sperma auf einer Samenbank hinterlegt hatte für den Fall, daß er einmal seine zeugungsfeindliche Absicht ändern würde. Noch vor der Heirat hat der Mann die Frau über die Sterilisation und die Hinterlegung des Spermias unterrichtet. Die Frau hoffte, daß ihr zukünftiger Mann einmal seine Einstellung gegenüber eigenen Kindern ändern und einer künstlichen Befruchtung zustimmen würde. Fünf Jahre nach der Heirat hat der Mann aber sein Sperma zerstören lassen. Als die Frau davon erfuhr, reichte sie, jeder Hoffnung auf ein Kind von diesem Mann beraubt, die Scheidung ein. Die Ehe wurde am 11.2.88 in I. Instanz vom Bischöflichen Konsistorium Passau wegen Ausschlusses der ehelichen Nachkommenschaft durch den Mann für ungültig erklärt. Am 3.7.89 hat allerdings das Erzbischöfliche Konsistorium München eine negative Entscheidung gefällt. Die zweitinstanzlichen Richter hatten Zweifel, ob der Mann tatsächlich die eheliche Nachkommenschaft abgelehnt hat. Denn er habe ja zuvor sein Sperma konservieren lassen für den Fall, daß er einmal eine Frau finden würde, mit der er Kinder haben möchte. Die Römische Rota hat schließlich mit Urteil vom 15.6.94 affirmativ entschieden mit der Begründung, daß eine Eheschließung ungültig sei, wenn sich ein Partner bei der Heirat durch positiven Willensakt vorbehalten habe, durch moralisch unerlaubte Methoden Kinder zu zeugen. WERKMEISTER hebt unter anderem hervor, es werde durch die drittinstanzliche Entscheidung klargestellt, daß eine Eheschließung ungültig sei, wenn ein Partner es vor und bei der Heirat ablehne, „durch irgendein geschlechtliches Zusammenwirken Nachkommenschaft zu zeugen“ (vgl. c. 1096 § 1 CIC). Das Gut der ehelichen Nachkommenschaft bestehe nicht nur in der Annahme von Kindern, sondern darin, daß die Nachkommen aus einem vollständigen, auf menschliche Weise vollzogenen ehelichen Akt hervorgehen

(vgl. c. 1061 § 1 CIC). Jede Ehe, die in der Absicht geschlossen werde, nur mit vom kirchlichen Lehramt unerlaubten Mitteln der künstlichen Befruchtung Nachkommen zu zeugen, laufe Gefahr, wegen Ausschlusses der ehelichen Nachkommenschaft ungültig zu sein.

Diese vorsichtige Formulierung finde ich angebracht. Es muß nämlich in jedem einzelnen Fall geprüft werden, ob ein Partner bei der Heirat mit seiner beabsichtigten künstlichen Befruchtung das Recht auf die zur Zeugung von Nachkommenschaft offenen Akte übertragen hat oder nicht. Ich setze dabei voraus, daß dieses Recht, das im CIC/1917 noch ausdrücklich erwähnt wurde (c. 1081 § 2 CIC/1917), auch noch nach Inkrafttreten des CIC/1983 übertragen werden muß. Wann wird also dieses Recht ausgeschlossen? Meiner Meinung nach dann, wenn ein Partner vor und bei der Heirat die Absicht hat, ausschließlich mit sittlich unerlaubten Mitteln, die den ehelichen Akt ersetzen, ein Kind zu zeugen. Dieser Partner überträgt nicht das Recht auf die zur Zeugung von Nachkommenschaft offenen Akte. Nicht ausgeschlossen ist dieses Recht - und das dürfte wohl in der Praxis meistens der Fall sein -, wenn ein Partner vor der Heirat beabsichtigt, im Falle von Unfruchtbarkeit auch auf die künstliche Befruchtung zurückzugreifen. Hier wird nicht das Recht auf den naturgemäßen ehelichen Verkehr abgelehnt, sondern nur beabsichtigt, neben dem naturgemäßen ehelichen Verkehr auch etwas moralisch Unerlaubtes zu tun, um auf diesem Wege noch Kinder zu bekommen.

Mit dem Heft 2/1995 wird die RDC ihrem eingangs erwähnten Anspruch der Interdisziplinarität und Internationalität gerecht. Das Heft enthält zu der Frage der künstlichen Befruchtung Beiträge von Theologen, Ethikern, Juristen und Kanonisten aus verschiedenen Ländern. Ergänzend zu den Beiträgen der Kanonisten möchte ich noch erwähnen, daß an den kirchlichen Gerichten die künstliche Befruchtung auch in Nichtvollzugsverfahren eine Rolle spielen kann. Nach dem Rundschreiben der Sakramentenkongregation „De processu super matrimonio rato et non consummato“ vom 20.12.86 (Communicationes 20 [1988] 78-84) soll der Bischof gemäß c. 1699 § 2 CIC die Sakramentenkongregation um Rat angehen, bevor er in den Fällen, in denen eine künstliche Befruchtung (*foecundatio artificialis*) angewandt wurde, die Durchführung eines Nichtvollzugsverfahrens anordnet. Dies ist wohl eine Empfehlung im Interesse des Bischofs, damit er den Partnern keine falsche Hoffnung zum Führen eines Verfahrens gibt, das von vornherein ein negatives Ergebnis haben wird. Denn im Falle einer künstlichen Befruchtung ist es - auch wenn kein Ehevollzug stattgefunden hat - zumindest fraglich, ob die Dispens von der nichtvollzogenen Ehe erteilt wird. Eine Auflösung der nichtvollzogenen Ehe könnte verweigert werden, weil sie wegen des vorhandenen Kindes ein Ärgernis hervorrufen würde. Ein Verweigerungsgrund könnte auch sein, daß das Paar, das um Auflösung der Ehe bittet, gegen die Lehre der Kirche gehandelt hat, nach der auch die homologe künstliche Besamung innerhalb der Ehe nicht zugelassen ist mit Ausnahme des Falles, in dem das technische Mittel nicht den

ehelichen Akt ersetzt, sondern ihn erleichtert und ihm hilft, sein natürliches Ziel zu erreichen (siehe Instruktion der Glaubenskongregation *Donum vitae* vom 22.2.87: AAS 80 [1988] 70-102). Schon in der Anfrage des Bischofs gemäß c. 1699 § 2 CIC müßte meiner Ansicht nach auf die Frage des Ärgernisses eingegangen und gegebenenfalls auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich die Partner gutgläubig oder aus einer inneren Not auf unerlaubte Techniken der künstlichen Befruchtung eingelassen haben. Daß Fragen der künstlichen Befruchtung in Nichtvollzugsverfahren vorkommen können, zeigt auch, wie wichtig das von der RDC aufgegriffene Thema für die Kanonisten und die kirchlichen Gerichte ist.

Engelbert FRANK, Rottenburg

* * *

54. ROCCHETTA, Carlo, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano.* Bologna: Edizioni Dehoniane 1996. 314 S., ISBN 88-10-40541-2.

Die Ehe als Lebensform und Sakrament ist in der westlichen Welt in eine unübersehbare Krise geraten. Es ist nicht nur die theologische Dimension in engerem Sinn, die in einem säkularisierten Bewußtsein ihre Bedeutung und Wirksamkeit verliert. Es scheint auch weithin die anthropologische Basis für die Ehe im Sinne der lebenslangen, personalen und definitiven Bindung eines Mannes und einer Frau zu zerbröckeln. Eine theologische Studie zur Ehe kann sich darum nicht beschränken auf eine einfache Darstellung des biblischen, dogmengeschichtlichen, dogmatischen, moraltheologischen und kanonistischen Befundes, sondern muß von der wechselseitigen Erhellung von anthropologischer und theologischer Begründung der Ehe ausgehen. Diese Aufgabe stellt sich der Verfasser der vorliegenden Studie über die christliche Ehe „Sakrament des Paares“ von Mann und Frau. Angesichts der Herausforderung des christlichen Eheverständnisses in der Gegenwart versucht der Verfasser *a limine* jeden Dualismus im Ansatz zu vermeiden. Man kann nicht die gesamte Anthropologie zusammen mit ihren psycho-sozialen Bedingungen und Bedingtheiten als gesichert voraussetzen, um dann ein theologisch entworfenes Idealbild darauf zu setzen. Er geht vielmehr von einer inneren Bezogenheit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, von Natur und Gnade aus und er stellt die Ehe hier somit in den Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte. Er sieht die ursprüngliche und wechselseitige Verwiesenheit von Mann und Frau schon in der Urstandsgnade verwurzelt, insofern bereits hier eine Selbsterschließung des inneren Wesens Gottes als Liebe zum Ausdruck kommt. Wie jede geschöpfliche Realität ist auch die Ehe durch die Desintegration der sozialen Beziehungen und der geistigen und materiellen Konstituenten der menschlichen Natur durch die Ursünde und Erbsünde mitbestimmt. Die Ehe wird vom Erlö-

sungsgeschehen und damit der Überwindung der destruktiven Momente der Erbsünde mitbestimmt. Sie wird vom Christusergebnis innerlich so durchformt, daß sie an der Beziehung Christi als Bräutigam zur Kirche als Braut Anteil hat und diese zeichenhaft darstellt, womit auch die Sakramentalität der Ehe im Neuen Bund ausgesagt ist. Die Ehe ist wie die Kirche als ganze durch das Wirken des Heiligen Geistes geformt und muß in der eschatologischen Dimension in der Spannung der schon gegebenen Ankunft des Reiches Gottes und der Erwartung der Vollendung interpretiert werden. Im Verweis auf die schöpfungstheologische Begründung, die trinitätstheologische und heilsgeschichtliche Auslegung der Ehe als Gabe des Schöpfers, ihre innere Prägung durch Christus, den Bräutigam der Kirche, und ihre Einbeziehung in das kirchliche Leben aus der Gnade des Geistes und in der eschatologischen Perspektive sind die wesentlichen Koordinaten dieser ehethologischen Studie genannt. Und der Verfasser möchte ausdrücklich seine Ehethologie nicht von den gegenwärtigen umstrittenen moraltheologischen und kanonistischen Einzelfragen her entwerfen. Er geht diesen Fragen aber nicht aus dem Wege, sondern möchte sie von einer umfassenden, positiven theologischen Erschließung des Sakramentes der Ehe als Präsentation des Mysteriums der Selbsterschließung der Liebe Gottes her in den Blick nehmen. Diese Darstellung vom „Positiven“ her ist keineswegs ein realitätsferner ideologischer Überbau, sondern will in der Dimension des Glaubens die Grundlage der Ehe in der Realität Gottes und seiner Zuwendung zu den Menschen erschließen und damit auch zeigen, wie die Ehe in der Realität des Alltags lebbar ist und aus welchen Ressourcen heraus konkrete Fragen, Krisen und Herausforderungen bewältigt werden können von Männern und Frauen, die sich als getaufte Christen verstehen und aus dem Wort des Evangeliums und in der Teilnahme am kirchlichen Leben sich selbst als Eheleute verstehen und ihre Ehe gestalten. Der Charakter dieser Untersuchung nennt sich ausdrücklich „theologisch-dogmatisch“; es geht um eine Synthese der Theologie der Ehe als Sakrament (S. 11).

Die Studie ist in zwei Teile aufgebaut. Der erste anthropologische Teil (S. 15-131) ist entwickelt aus der Perspektive des Paares zum Sakrament der Ehe, während der zweite Teil die Theologie des Ehesakramentes entwickelt aus der umgekehrten Perspektive vom Ehesakrament zum Sakrament und Zeichen des Paares (S. 133-274). Im ersten Teil entwickelt der Verfasser in einer bewundernswerten Klarheit und Konsequenz die Elemente einer theologischen Anthropologie der geistig-leiblichen Bezogenheit von Mann und Frau. Er vermeidet den Fehler, die Natur des Menschen zunächst a-theologisch und damit rein naturalistisch-immanentistisch zu beschreiben, wobei dann die Rede von der christologischen und pneumatologischen Prägung der Ehe zu einem Sakrament immer wie ein Fremdkörper oder zumindest wie ein nachgeschobenes Element wirkt. Von der schöpfungstheologischen Perspektive ist die Beziehung von Mann und Frau immer schon so gesehen, daß sie innerlich offen ist dafür, ihre innere Vollendung in der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes in

Christus und im Geist zu finden. Die Anthropologie, die der Verfasser hier entwickelt, ist keineswegs idealistisch, sondern kann überzeugend die Integration der Leiblichkeit und der Sexualität von Mann und Frau in die personale, worthaft und ereignishaft vermittelte Konstitution der personalen Relation von Mann und Frau entfalten. So zeigt sich auch, wie die Ehe gerade in ihrer leiblichen Dimension offen ist für die Selbstoffenbarung Gottes in der Inkarnation des Wortes und ihre Situierung in der Kirche, die nicht zufällig und nur nebenbei der Leib Christi und der Tempel des Geistes genannt wird. Somit ist auch die Einsicht eröffnet in den realitätsgesättigten Ursprung der Liebe. Liebe ist wesentlich mehr als ein zeitweises Affiziertsein von einem Menschen des anderen Geschlechtes. Die Liebe zwischen Mann und Frau ist deshalb der unzerstörbare Grund der Ehe, weil sie die sakramentale Erscheinung der Entschlossenheit des liebenden Gottes zum Menschen ist, die in Jesus Christus sich inmitten der Fragilität der Welt, ihrer Gleichgültigkeit und ihres Widerspruchs gegen Gott als unzerstörbar und irreversibel erwiesen hat.

So kann der Verfasser im zweiten Teil die Sakramentalität der Ehe entwickeln aus dem Mysterium der Liebe Gottes und der *oikonomia*, ihrer geschichtlichen Verwirklichung. Weil die Ehe an diesem Mysterium teilhat und es darstellt, ist sie im Gang der Dogmengeschichte folgerichtig als zu den Sakramenten der Kirche im eigentlichen Sinn gehörig erfaßt worden und keineswegs nur von der bloßen Übersetzung des Wortes *mysterium* in der Vulgata mit der Bezeichnung *sacramentum* (Eph 5). Auf dieser Grundlage können die essentiellen Aussagen zum Ehesakrament innerhalb des Bundesverständnisses und vor allem des neuen Bundes im Christuseignis gestaltet werden. Ein besonderes Interesse dürfte das achte Kapitel des zweiten Teils finden (S. 203-223). Sehr differenziert wird die neuere Diskussion aufgenommen, ob und inwieweit die Beteiligung des Amtsträgers nicht nur eine äußere rechtliche Bedingung für die Gültigkeit des Ehesakramentes ist, sondern hier auch eine konstitutive Beteiligung der Kirche ins Auge gefaßt werden muß. Gewiß ist die Kirche beteiligt in den beiden Eheschließenden, insofern sie hier handeln aufgrund des gemeinsamen Priestertums. Da aber die Ehe Sakrament ist, muß in irgendeiner Form auch das Handeln Christi als Haupt der Kirche sichtbar werden, was im geweihten Amtsträger zum Ausdruck kommt. Es werden auch nicht unnötige Alternativen aufgebaut, so daß entweder die Eheleute selbst die Spender des Sakramentes genannt werden, oder wie in der östlichen Tradition, der Priester. Der Verfasser führt hier sehr klug und übersichtlich die verschiedenen Traditionen und theologischen Positionen zu einer Synthese zusammen. Sehr originell scheint mir das letzte Kapitel des zweiten Teils zu sein, in dem die pneumatologische Dimension der Ehe herausgearbeitet wird. Dies fehlt in den meisten systematischen Darstellungen der Ehe. In seiner Konklusion (S. 275-296) bietet der Verfasser einen guten Überblick über seine Synthese, besonders auch im Rückgriff auf das Zweite Vatikanische Konzil, in den Aussagen in *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* und auch in *Familiaris consortio*. Ausgehend von

der anthropologischen Basis und der reziproken Verwiesenheit von Mann und Frau, der spezifischen Bedeutung der ehelichen Liebe und ihrer Ausdrucksform der Leiblichkeit als bräutlicher Bindung und der Sexualität wie auch der definitiven Ausdrucksform in Wort und Konsens beschreibt er nun das im Christusereignis wurzelnde *Novum* des Ehesakramentes. Die Sakramentalität der Ehe ist begründet in der absoluten Neuheit des *Eschatons* Christi, dessen grundlegende sakramentale Darstellung die Kirche ist, die sich nun auch wesentlich in der Ehe von zwei Getauften repräsentiert. Dazu gehören die trinitätstheologische, die christologisch-ekklesiale Dimension wie auch die Dimensionen des *ministeriums* im gemeinsamen Priestertum aller Getauften und des geweihten Priesters als Repräsentant Christi, des Hauptes, wie auch die Dimension des *sacramentum permanens* und der Verweis auf die pneumatologische Fundierung. Von daher greift der Verfasser noch einmal die offenen Fragen auf, nämlich ob man unterscheiden kann zwischen einer gültigen Ehe und dem Ehesakrament, wie auch die Diskussion der Unauflöslichkeit der Ehe und der Möglichkeit einer nichtsakramentalen, aber kirchlich irgendwie anerkannten Zweitehe, während der Partner aus der ersten sakramentalen Ehe noch lebt.

Carlo ROCCHETTA hat nicht lediglich zusammengefaßt, was anderweitig schon oft zu lesen ist. Es ist ihm hier eine ganz originelle Darstellung gelungen, die für das theologische Verständnis der Ehe weiterführend und vertiefend ist, die aber auch für Eheleute interessant und hilfreich ist, die ihre Ehe aus dem Glauben heraus verstehen und in der Nachfolge Christi bewähren und bewahren wollen. Es wäre zu wünschen, daß dieser originelle Beitrag durch eine Übersetzung ins Deutsche auch einem weiteren Publikum zugänglich gemacht werden könnte. Die Diskussion, die sich im deutschsprachigen Raum weithin nur auf einzelne Probleme konzentriert, könnte im Sinne eines theologischen Ansatzes vertieft werden.

Gerhard Ludwig MÜLLER, München

* * *

55. RÖMELT, Josef, *Handbuch der Moraltheologie*. Bd. 2: *Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod*. Regensburg: Pustet 1997. 320 S., ISBN 3-791-1538-0.

Der Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie und Ethik am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt legt hier den zweiten Band seines moraltheologischen Handbuches vor. Nach dem Erscheinen des ersten Bandes unter dem Titel „Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft“ war man in der theologischen Fachwelt und der entsprechend interessierten kirchlichen Öffentlichkeit gespannt, welchen

Duktus der christliche Ethiker bei der Behandlung sittlicher Lebensbereiche und konkreter Probleme der Lebensgestaltung der Christen wählen würde. Nach dem ersten Band war zu erwarten, daß hier der erste Versuch zu einem Gesamtentwurf vorgelegt wird, in dem mit umsichtiger Systematik und, so war für die zwei angekündigten Bände zu hoffen, auch mit differenziertem Blick auf Details die moraltheologischen Erkenntnisfortschritte aus den Debatten um eine autonome Moral im christlichen Kontext in einem Handbuch zugänglich gemacht werden. Autonome Moral im christlichen Kontext wird dabei nicht als Kampfbegriff verstanden, sondern als theologisch umsichtig gesichertes Konzept rezipiert.

Die theologische Ethik RÖMELTS ist, schon nach Ausweis des Titels seines ersten Bandes, eine Verantwortungsethik, in welcher der Christ als Person in personalen, sozialen, geschichtlichen und kulturellen Relationen in seiner Verantwortung angesprochen wird. Jedoch meinte man, eine gewisse pessimistische Beurteilung des Autors hinsichtlich der geistesgeschichtlichen und kulturellen Situationen der Gegenwart feststellen zu können. Die Frage, ob im Fortgang der Arbeit an dem Handbuch eine mehr als vornehmlich pessimistische Sicht der Dinge gewählt wird, oder die Position des Autors sich vielmehr als notwendig philosophisch und theologisch kritisch erweisen würde, mußte in den Einzelthemen des zweiten Bandes eine Beantwortung finden. Es kann nun festgestellt werden: Es sind durchweg bei einem positiven Schöpfungsglauben die kritischen Kräfte der christlichen Sicht ins Spiel gebracht, aber zusammen mit der entdeckenden und entbergenden Kraft der Hoffnung aus dem Glauben.

Das gilt, was die Leserschaft von „De processibus matrimonialibus“ vordringlich interessieren dürfte, vor allem für die ersten Kapitel des vorgelegten Bandes, die den christlich-ethischen Problemen der Ehe gewidmet sind und die Titel tragen: „Wenn die Liebe (k)eine Heimat hat“ und „Menschliche Liebe im Raum der Zuwendung Gottes“ (S. 31-113). Das gilt aber auch für den Teil des vierten Kapitels, der mit „Das Wagnis der Familie“ überschrieben ist und von der „Familie im Kontext gesellschaftlicher Differenzierung“ handelt (S. 117-124).

RÖMELT greift auf Vorarbeiten zurück, wie sie W. KASPER, „Zur Theologie der christlichen Ehe“ (1977), J. GRÜNDEL, „Die Zukunft der christlichen Ehe“ (1978), U. BAUMANN, „Utopie Partnerschaft. Alte Leitbilder – Neue Lebensformen“ (1994) und H.-G. GRUBER, „Christliche Ehe in moderner Gesellschaft“ (1994) geleistet haben. Es erstaunt, daß N. LÜDECKE, „Eheschließung als Bund“ (1989) nicht herangezogen wurde.

Die Basis, auf die der Autor seine moraltheologischen und immer wieder grundlegend in die rechtliche Problematik weitergedachten Ausführungen stützt, ist die sensible Analyse der gegenwärtigen idealisierten Erwartungen an Ehe, welche in gefährlicher Weise zur Gegenkraft gegen die realen Erfordernisse der Partnerschaft werden können. „Die Belastungsfähigkeit und -toleranz

der partnerschaftlichen Liebe nimmt gerade mit der steigenden Erwartung ihrer ausgleichenden Idealität ab“ (S. 24).

In den Darlegungen, die sich einer sehr konzentrierten aber klaren Sprache bedienen, wird zunächst eine differenzierte anthropologische und darauf folgende theologische Analyse von Geschlechtlichkeit, Liebe, Partnerschaft und Ehe auf der Höhe gegenwärtiger Debatten vorgelegt. Das schließt das Aufzeigen von Kontrasten, Spannungen und Unabgeschlossenem ein. Dem mitdenkenden Leser wird damit direkt oder hintergründig die Lebensproblematik der Menschen, die vor der Entscheidung oder Nicht-Entscheidung zur Ehe sowie zur Trennung stehen, in vielfältiger Weise vor Augen geführt und einfühlbar gemacht.

Wenn sich der Text für ausgebildete Theologen und Fachleute des Kirchenrechts auf weite Strecken wie ein gelungenes und aktuelles Repetitorium der Anthropologie und Theologie von Partnerschaft und Ehe liest, so geht RÖMELT deutlich darüber hinaus, wenn er die kirchenrechtliche Problematik von seiner erarbeiteten Basis her angeht. Er stellt fest, „daß die komplexen geschichtlichen Entwicklungen des christlichen Verständnisses partnerschaftlicher Liebe und der Versuch ihrer kirchenrechtlichen Regelung mit ihrer mehrdimensionalen Semantik offenbar immer weniger mit der komplizierten Realität moderner differenzierter Gesellschaft in Korrelation gebracht werden können“ (S. 96). Deshalb wird eine Pastoral gefordert, die gestützt auf Offenbarung, Geschichte, Dogmatik und Moraltheologie „auch die rechtlichen Normen einer kritischen Reflexion unterzieht“ (S. 97).

Die Spannung, die der Autor aus menschlicher und christlicher Sicht überzeugend darstellt, formuliert er in einem Fazit: „Paradoxe Gegensätze, daß Menschen aus rein formalen Gesichtspunkten heraus in einer kirchenrechtlich ungültigen Ehe leben oder von der kirchlich sakramentalen Eheschließung ausgeschlossen werden, daß auf der anderen Seite offensichtlich personale Defizite wie Unreife und auch geheimer Unglaube nur schwer als Grund für das Nichtzustandekommenkönnen einer sakramentalen Ehe anerkannt werden, bringen die kirchliche Theologie mit der gesellschaftlichen Realität und dem gelebten Alltag menschlicher Suche nach gelingender Intimität und reifer Liebe in Spannung“ (S. 97). Wegen dieser Problemsicht untersucht der Autor eingehender die Differenzierungsprozesse zwischen partnerschaftlicher Intimität und rechtlich-sozialer Institutionalisierung der Liebe, wie er auch die zunehmende Diskrepanz zwischen rechtlicher Kirchenzugehörigkeit und glaubender Überzeugung im Blick auf kirchlichen Eheabschluß und mögliche Scheidung darlegt (S. 97-108). Daß die rechtlichen Konsequenzen des Verständnisses der Ehe als Bund eine neue Beweglichkeit der kirchenrechtlichen Praxis sowohl in der Fixierung als auch der Anwendung ihrer Normen verlangt, wird überzeugend nachgewiesen. In den eigentlichen Arbeitsbereich der Juristen greift der Mo-

raltheologie mit seinen Kenntlichmachungen und der Artikulierung neuer Probleme nicht ein. Er macht Angebote zum Gespräch.

Seine Position umreißt er klar und ohne vorschnelle Handlungsdirektive: „Einerseits wird sakramentenrechtliche Fixierung immer gewisse (schematische) Zäsuren setzen müssen, um die Hilfe des Rechts für eine menschliche Orientierung im Wandel der Zeit anbieten zu können. Auf der anderen Seite läßt sich das personale Geheimnis der Liebe zwischen zwei Menschen, ihrer gläubigen Beziehung zu Gott und der theologischen Qualität der Bindung nie adäquat in rechtliche Fixierungen einfangen“ (S. 99).

Im Rückgriff auf die eingangs der Besprechung genannte Befürchtung in Hinsicht eines möglicherweise pessimistischen Duktus des Handbuches muß nach diesem zweiten Band, in dem auch differenziert von Schwangerschaftskonflikten, Krankheit, moderner Medizin und Sterben gehandelt wird, festgehalten werden, daß immer neu der aus dem Glauben erwachsende Grund zu Hoffnung und Mut benannt wird. Der Theologie, der Pastoral und dem Kirchenrecht wird die Aufgabe zugesprochen, diese Hoffnung, den Mut und das Glück zu ermöglichen.

Im Hinblick auf das Technische im Anmerkungsteil wird der Leser vielleicht etwas kritische Vorsicht walten lassen müssen, da der Rezensent ohne zu suchen auf grobe Fehler stieß: S. 91 steht statt „Zwölfafelgesetz“ Zwölfagegesetz; S. 111 heißt die Autorin nicht Döndelmann-Lang, sondern „DÖRDELMANN-LUEG“.

Hans KRAMER, Bochum

* * *

56. SCHMIDT, Georg, *Kirche und Öffentlichkeit. Der Öffentlichkeitsauftrag der katholischen Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vaticanums und dem Codex Iuris Canonici.* (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 57) Frankfurt/M: Knecht 1998. XV u. 301 S., ISBN 3-7820-0797-2.

Die vorliegende Untersuchung wurde im WS 1995/96 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz) als Dissertation zum Doktorat angenommen. Der Verf., P. Georg SCHMIDT SJ, weist im Rahmen seines Vorwortes darauf hin, daß die Arbeit, die von Pier-Virginio AIMONE, Ordinarius für Kirchenrecht in Fribourg, betreut wurde, auf eine Anregung von Joseph LISTL zurückgeht. Der Verf. ist als Rechtsberater in der Flüchtlingsarbeit der Jesuiten in Berlin und als Lehrbeauftragter für Kirchenrecht am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin tätig.

Der Verf. umschreibt die Intention seiner Arbeit wie folgt: Der Begriff des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche stehe heute exemplarisch für die Nähe der Kirche in Deutschland zum Staat; dieser Begriff drücke ein Selbstverständnis der Kirche aus, das in zahlreichen Konkordaten und Kirchenverträgen gewachsen sei. „Der kirchliche Öffentlichkeitsauftrag definiert sich ... an der Schnittstelle von kirchlicher aktueller Programmatik und sozialer Analyse, von religiös-theologisch interpretiertem gesellschaftlich-humanem Kontext einerseits und der überlieferten Tradition des kirchlichen Glaubensgutes und seiner historisch geprägten liturgischen, bekennnismäßigen, sozial-diakonischen und ethisch pastoralen Handlungsform andererseits. Die vorliegende Arbeit will als Versuch einer solchen Zusammenschau gesehen werden“ (S. 5).

Im ersten Schritt analysiert der Verf. den Begriff der Öffentlichkeit und des Öffentlichkeitsauftrags (S. 8-49). Nach prinzipiellen Ausführungen zu Begriff und Wesen des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags (S. 13-27) beschreibt der Verf. das Verständnis des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags anhand der Texte des II. Vatikanischen Konzils (S. 27-49).

Die kanonistische Sicht des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags stellt das Kernstück des Werkes dar (S. 50-192). Unter Auswertung der einschlägigen kodikarischen Normen bestimmt der Verf. die Träger des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags (S. 55-66), wobei die kanonistische Analyse der einschlägigen Normen an der allgemein wissenschaftlichen Auffassung orientiert ist. Das trifft auch auf die zentralen Darstellungen zum Inhalt des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags gemäß c. 747 CIC zu (S. 66-101, wobei S. 101-166 der Grundrechtskatalog aus GS behandelt wird). Zu diesem „Inhalt“ sind auch die im CIC kodifizierten Grundrechte zu zählen, die im Anschluß behandelt werden (S. 166-191).

Es schließen sich an die Behandlung einiger Problemfelder des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags (S. 193-237) und (im Anhang) ein „Überblick über die Themen der von der Deutschen Bischofskonferenz publizierten Erklärungen und Hirtenschreiben ... , der ein Spiegelbild der jeweils aktuellen gesellschaftlichen Diskussionen und Problematiken darstellt“ (S. 238-291, 238). Im Rahmen der Ausführungen über den innerkirchlichen Grundrechtsschutz im CIC (S. 212-214) wird zutreffend festgestellt, es sei „nur als ultima ratio ... so eingerichtet, daß der innerkirchlich zuständige Richter den Streitfall entscheidet“ (S. 213). Bisweilen werden Diözesengerichte tatsächlich mit Anfragen nach solchen Verfahren konfrontiert, ohne daß bislang die Durchführung eines solchen Verfahrens bekannt wurde. Ungeachtet dessen bleibt die Frage nach dem gerichtlichen Grundrechtsschutz, der nicht mit Verwaltungsrechtsschutz und Arbeitsrechtsschutz verwechselt werden darf, mit zahlreichen theologischen, rechtlichen und praktischen Problemen behaftet.

Die Arbeit wird abgeschlossen durch ein kurzes Ergebnis (S. 292-294) sowie ein Verzeichnis der verwendeten „Literatur“ (S. 295-300, hier auch Quellen,

Reihen und Hilfsmittel) und der verwendeten „Schriften der Deutschen Bischofskonferenz“ (S. 300f). Daß der Verf. im Rahmen des Literaturverzeichnisses nicht die gesamte kanonistische Literatur zum c. 747 CIC anführt und sich stattdessen auf eine Auswahl beschränkt, ist als seine Konzeption zu akzeptieren und nicht als Unvollständigkeit zu kritisieren. Lediglich die Nichtverwendung des MKCIC, in dem MUSSINGHOFF ausführlich c. 747 CIC kommentiert (mit weiterem Literaturnachweis), ist nicht ohne weiteres einsichtig. Es wird auch nicht erklärt, warum nur die zweite Auflage des LThK (XIII u. S. 297) verwendet wurde. Zu spät für die Drucklegung (das Vorwort [XV] ist auf Mai 1998 datiert) könnte erschienen sein: LÜDECKE, Norbert, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 28) Würzburg: Echter 1997, vor allem S. 134-195; vgl. dazu die Rezension von: LÜDICKE, Klaus: DPM 5 (1998) 357-360.

Die gewählte Thematik hat der Verf. erschöpfend und nachvollziehbar behandelt. Die vorliegende Arbeit stellt einen lesenswerten Versuch dar, die Bedeutung des Öffentlichkeitsauftrags für den kirchlichen Verkündigungsauftrag, die kirchliche Soziallehre und das Urteil in moraltheologischen Fragen aufzuzeigen. Mit seinen Ausführungen verdeutlicht der Verf. „die wichtige gesellschaftliche und politische Funktion, die die Kirche ... in öffentlichen Stellungnahmen ausübt. Sie kann im gesamtgesellschaftlichen Dialog wichtige Akzente setzen, auf bedrohte Werte und Grundhaltungen ebenso wie auf Mißstände hinweisen und so einen wichtigen Beitrag zum Gemeinwohl leisten“ (S. 292).

Von ihrer Zielsetzung her hat die vorliegende Untersuchung keinen Bezug zum kanonischen Ehe- oder Prozeßrecht. Das ist keine Kritik, nur eine Feststellung. Dennoch kann ein Zitat zur Frage der Bedeutung der **Öffentlichkeitsarbeit** für kirchliche Gerichte auf eine mögliche Weiterführung der Thematik hinweisen: „Manche Kritik am kirchlichen Gerichtswesen mag berechtigt sein, doch beruhen viele (Vor)Urteile auf einem Miß- oder Unverständnis. Dem kann durch eine bessere Aufklärung der kirchlichen wie außerkirchlichen Öffentlichkeit begegnet werden, ... also die Werbung um öffentliches Vertrauen für die kirchliche Gerichtsbarkeit durch entsprechende Öffentlichkeitsarbeit“ (KALDE, F., Das Gericht nicht unter den Scheffel stellen: *Public relations* und kirchliche Gerichtsbarkeit: DPM 2 [1995] 443-447, 444). Natürlich kann und soll aus dem dringenden Bedürfnis einer positiven **Öffentlichkeitsarbeit** kein **Öffentlichkeitsauftrag** der kirchlichen Gerichte geschlußfolgert werden.

Jedoch sei die Frage gestellt, ob „die Kirche“ ohne positive **Öffentlichkeitsarbeit** ihrem **Öffentlichkeitsauftrag** überhaupt wirkungsvoll nachkommen kann. Die Frage der Bedingungen der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit übersteigt die gewählte Themenstellung, da die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils und der CIC hier keine verwertbaren Anhaltspunkte geben. Gleichwohl deutet der Verf. an, daß die Kirche ihrem Öffentlichkeitsauftrag nur dann

wirkungsvoll nachkommen kann, wenn ihre Stellungnahmen wissenschaftlich fundiert sind und Wissenschaftler gemäß ihrer Fachkompetenz schon bei der Entstehung hinzugezogen werden (S. 292-294). Mit dieser zutreffenden Feststellung sind aber bereits die Grundvoraussetzungen einer wirkungsvollen Ausübung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche angesprochen.

Elmar GÜTHOFF, Berlin

* * *

57. SCHNEIDER, Theodor (Hrsg.), *Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie. (Quaestiones Disputatae 157, zugleich: Schriften der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, Band 2)* Freiburg-Basel-Wien: Herder 1995. 448 S., ISBN 3-451-02157-9.

Die Bedeutung des Themas bedarf keiner Begründung. Die Zahl der gescheiterten Ehen wächst, bis in die Kerngemeinden unserer Pfarreien hinein haben wir geschiedene und wiederverheiratete Menschen, die sich oftmals von der Kirche im Stich gelassen fühlen. Gerade in der Notsituation einer zerbrechenden Ehe bietet ihnen die Kirche kaum Hilfe, begegnet vielmehr - wie es erscheint - fast ausschließlich mit Schuldzuweisung und Verurteilung. Und selbst dort, wo alle Bereitschaft zur Wiederversöhnung mit der Kirche besteht, wo vielleicht über lange Zeit hinweg Buße erlitten wurde, wo aber faktisch keine Möglichkeit besteht, eine erste Ehe wieder aufzunehmen, gewährt die Kirche keine Versöhnung. Jede andere Schuld - so das verbreitete Empfinden - wird vergeben, eine Scheidung und Wiederverheiratung dagegen nicht, unabhängig davon, wie persönliche Schuld und unverschuldete Widerfahrnis sich im Einzelfall verbinden. Dabei wird zumeist nicht bestritten, daß diese Haltung der Kirche in sich konsequent ist. Dennoch bleibt die Frage: Stimmt das auch mit der Lebenswirklichkeit des christlichen Glaubens und der Ehe in unserer Welt, ja stimmt es mit der Botschaft Jesu überein. Angesichts der verbreiteten Not gibt es vielfache „pastorale“ Lösungsansätze, die zumeist mit dem Kirchenrecht nicht konform gehen. Aber die Pastoral muß sich nun einmal auch vor der dogmatischen Aussage rechtfertigen: „Pastoral“ kann ja nicht das bedeuten, was vom Glauben her „eigentlich“ nicht geht.

In die kirchenoffizielle Diskussion kamen die pastoralen Lösungsansätze durch das gemeinsame Hirtenschreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz von 1993, das 1994 eine harsche Zurückweisung durch die römische Kongregation für die Glaubenslehre erfuhr. Angesichts dieser kirchenamtlichen Kontroverse und insbesondere herausgefordert durch die verbreitete Notsituation hat die Deutsche Sektion der „Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie“ im Herbst 1993 eine Fachtagung zur anstehenden Problematik ge-

halten. Die bei dieser Konferenz vorgetragenen Referate wurden nun, durch zahlreiche weitere Beiträge angereichert, von Theodor SCHNEIDER, dem Sprecher der Deutschen Sektion der „Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie“ und verantwortlichen Veranstalter dieser Konferenz veröffentlicht. Als Ergebnis haben wir nun die wohl umfangreichste und von den verschiedenen theologischen Disziplinen her umfassendste Studie zur Problematik.

Vorwiegend deskriptiv umreißen das Problem und die kirchliche Haltung die Beiträge von Athanasius POLAG, Hans WERNERS und Ingrid JOST sowie die philosophischen Ansätze von Georg SCHERER. Gesellschaftliche Veränderungen haben, wie ausführlich dargestellt, das Problem der Ehescheidung in den letzten Jahrzehnten immer mehr zugespitzt, der Kirche ist es bisher nicht gelungen, auf diese verbreitete Notsituation eine angemessene Reaktion zu finden, die einerseits die Unauflöslichkeit der Ehe nicht in Frage stellt, andererseits aber den Betroffenen Hilfe und Wegweisung zu geben vermag.

Möglichkeiten zu einer derartigen Hilfestellung stehen theologisch durchaus offen, wie die weiteren Untersuchungen aus unterschiedlichen theologischen Gebieten darlegen. Hubert FRANKEMÖLLE und Jacob KREMER stellen dar, daß die biblische Weisung zur Ehescheidung keineswegs so einheitlich und durchgängig ist, wie im Schreiben der päpstlichen Glaubenskongregation vorausgesetzt wird. „Jesu Wort von der unverbrüchlichen Treue ist Verheißung, Evangelium, Zusage, nicht Gesetz“ (S. 45). Es wurde bereits in den Gemeinden, von denen das Neue Testament Zeugnis gibt, auf die jeweilige gesellschaftliche Situation neu angepaßt. Bei aller Differenz in einzelnen Ergebnissen sind sich die Exegeten in dieser Bewertung einig. Dieser Befund wird auch für die frühe Kirche (GARUO-GUEMBE) und für das frühe Mittelalter (Peter MANNS) konstatiert, wo klandestine Ehen ohne Formpflicht geschlossen wurden, die sich einer rechtlichen Beurteilung weithin entzogen.

Von besonderem Interesse ist der Beitrag von Gabriele LACHNER über Praxis und Theologie der Orthodoxen Kirchen. Hier wird dargestellt, wie eine Kirche, die die Ehe als Sakrament und als unauflöslich versteht, in der Praxis für die Fälle Wege eröffnet, in denen Liebe und Ehe tot sind. Der damit angesprochenen Problematik dogmatischer Verbindlichkeit unserer rechtlichen Ordnung stellen sich die Beiträge über die Entscheidungen des Konzils von Trient zu Ehescheidung und Wiederheirat (Hans JORISSEN), über den ekklesialen Status der Wiederverheirateten (Peter WALTER, Gerhard Ludwig MÜLLER). Es wird deutlich, daß das Konzil von Trient ebenso wie schon das Unionskonzil von Florenz die orthodoxe Praxis nicht verwerfen wollten und den unierten Ostkirchen sogar die Beibehaltung ihrer Tradition zugestanden. In den Beiträgen von Wilhelm BREUNING und Bardo WEISS wird deutlich, daß der häufig als Ausweg vorgebrachte Vorschlag, die Betroffenen auf die „geistliche Kommunion“ zu verweisen, nicht tragfähig ist. Denn nach der Tradition ist zum Empfang der geistlichen Kommunion der Gnadenstand vorausgesetzt. Hier aber wird die

sakramentale Kommunion gerade deswegen verweigert, weil der Gnadenstand als wegen schwerer Sünde nicht gegeben angesehen wird. Wem die geistliche Kommunion empfohlen wird, der kann auch von der sakramentalen Kommunion nicht ausgeschlossen werden.

Weiterführende Argumente aus kirchenrechtlicher Sicht werden von Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER und Klaus LÜDICKE vorgetragen. Dabei wird deutlich, daß insbesondere das Verhältnis von rechtlicher und moralischer Norm keineswegs abschließend erörtert ist, daß das Leben in einer Zweit-Ehe keineswegs notwendig und in allen Fällen als schwer sündhaft betrachtet werden und darum die rechtliche Konsequenz des Ausschlusses von den Sakramenten gezogen werden muß. Folgerichtig geht die Studie weiter zur moraltheologischen Betrachtung, wo Günter VIRT die Tugend der *Epikie* darlegt, derzufolge konkrete Einzelentscheidungen durchaus von objektiven Normen legitimerweise abweichen können, selbst wenn diese Normen als solche nicht in Frage gestellt werden. Johannes GRÜNDEL faßt die wichtigsten exegetischen, systematischen und ökumenischen Gesichtspunkte zusammen, um von hier aus Wege für eine verantwortete moralische Entscheidung zu zeigen. Die abschließenden Beiträge von Paul M. ZULEHNER und Ottmar FUCHS greifen die vorgetragenen Argumente auf und ziehen aus ihnen Konsequenzen für den konkreten Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. Dabei wird die Wirklichkeit, in der die Betroffenen leben, selbst zu einem theologischen Erkenntnisprinzip, das Lösungsmöglichkeiten erschließt.

In einem Dokumentationsteil (S. 357-420) werden bedeutsame Texte aus den Jahren zwischen 1972 und 1994 dokumentiert, in denen sich zumeist Bischöfe öffentlich dem Problem der Wiederverheirateten stellten. Besonderes Gewicht kommt einem Aufsatz von Joseph RATZINGER (1972), dem Hirtenwort der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz (1993), sowie dem Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre als Antwort auf diesen Vorstoß der oberrheinischen Bischöfe (1994) zu. Abschließend wird in systematischer Ordnung die wichtigste Literatur gesammelt, wobei wissenschaftliche Abhandlungen ebenso herangezogen werden wie lehramtliche Äußerungen.

Der vorgelegte Band erscheint in der Reihe *Quaestiones Disputatae*, er behandelt ein Thema, das in hohem Maße des wissenschaftlichen Disputes bedarf. Es ist gelungen, aus den verschiedenen theologischen Disziplinen Stimmen von Theologen unterschiedlicher Couleur zu versammeln, die sich das Ziel gesetzt haben, den Betroffenen menschlich und seelsorglich zu helfen. Es werden Wege aufgezeigt, die über bestehende Verbote hinausweisen, verschiedentlich werden auch die bestehenden Gesetze und Verbote in ihrer Verbindlichkeit untersucht. So entsteht ein eindrucksvolles Bild, das in einer Vielfalt von einzelnen Aspekten darin konvergiert, daß sich Lösungen zeigen, die nicht im Widerspruch zur erkannten und verbindlichen Glaubenswahrheit stehen. Es stellt sich nun die Frage, wie diese Erkenntnisse in unsere Rechtsordnung ein-

gehen werden und wie in der seelsorglichen Praxis für die Betroffenen ekklesiale Möglichkeiten eröffnet werden, die andererseits die Unauflöslichkeit der Ehe nicht zu einem leeren Postulat machen. Dazu liefert der Band gewichtige weiterführende Beiträge. Er ist grundlegende Lektüre für alle, die in Rechtsordnung, dogmatischer Grundlegung, pastoraler Praxis und seelsorglicher Beratung Verantwortung tragen.

Peter NEUNER, München

* * *

58. SCHÜTTE, Heinz, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung. Paderborn: Bonifatius, 1997. 207 S., ISBN 3-87088-433-9.

Das hier anzuzeigende Werk gliedert sich übersichtlich in 5 große Abschnitte. Einleitend bzw. „Statt einer Einleitung“ (S. 13f) deutet Verf. verschiedene Grundhaltungen an, von denen ökumenisches Denken, Reden und Handeln geprägt sein muß. Wenn Verf. hier im Anschluß an die Redeweise „Ökumenismus“-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils den Terminus „Ökumenismus“ gebraucht, so ist er sich gleichwohl der Problematik dieses Begriffs bewußt.

Im ersten Kapitel „Ziel: Glaubens- und Kirchengemeinschaft“ (S. 15-33) geht Verf. zutreffend von der ökumenischen Situation aus, die er im Blick auf die orthodox-katholische, die evangelisch-katholische und die anglikanisch-katholische Ökumene beschreibt. Er untersucht die ökumenischen Zielvorstellungen anhand der Aussagen verschiedener Autoren, katholischer Verlautbarungen und der im ökumenischen Dialog entwickelten Modelle. Diese Zielvorstellungen liegen insbesondere in der Einheit im Glauben und in der Wahrheit. Als Erfordernisse und Schritte auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft werden das gemeinsam Zeugnis geben in Wort und Handeln, der ökumenische Lernprozeß, die Entkräftung früherer Lehrverurteilungen und die Überwindung von noch Trennendem herausgearbeitet. Der zweite Abschnitt ist Martin LUTHER und seiner Theologie gewidmet (S. 34-59). Anhand verschiedener Autoren und der Äußerungen beim Luthergedenken im Jahr 1983 zeigt Verf. den Wandel des katholischen Lutherverständnisses sowie die Bemühungen um eine ökumenische Erschließung Martin LUTHERS und seiner Theologie unter den Überschriften: „Die Theologie LUTHERS und die reformatorische Bekenntnisbildung“; „Zur Kreuzestheologie Martin LUTHERS“ und „LUTHERS Sakramentsverständnis“ auf. Der Gemeinsame Glaube der Christen wird im dritten Kapitel (S. 60-72) ebenso exakt wie fundiert entfaltet. Ausgangsbasis bildet das Credo von Nizäa-Konstantinopel als „ökumenisches Glaubensbekenntnis“ und die an Pfingsten 1981 veröffentlichte Erklärung zur 1600-Jahr-Feier dieses Glaubensbekenntnisses samt den Anfragen aus evangelischer Sicht. Verf.

zeichnet den Weg der Versöhnung zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, den lutherisch-katholischen Fundamentalkonsens, weitgehende Gemeinsamkeiten zwischen der katholischen und der anglikanischen Kirche sowie die Gemeinsamkeiten im Glauben zwischen der katholischen Kirche und den reformierten Kirchen nach und wendet sich im vierten Kapitel unter der Überschrift „Grunddifferenz‘ trotz Fundamentalkonsens?“ (S. 73-97) der Frage nach den noch trennenden Gegensätzen zu. Er setzt sich kritisch mit divergierenden Meinungen verschiedener Theologen auseinander, die von einzelnen Differenzen über Ursplattungen bis hin zu einem unüberbrückbaren Grunddissens reichen. Die noch bestehenden Schwierigkeiten sieht Verf. in der mangelnden Rezeption der Dialogergebnisse, in nichttheologischen Faktoren wie mangelndes Engagement, Müdigkeit vieler Christen, fehlende Bereitschaft zum Umdenken sowie Angst, aber auch in den bisher nicht überwundenen Kontroversen und der Suche nach dem eigentlich Trennenden (S. 93-97). Das überaus umfangreiche abschließende fünfte Kapitel (S. 98-189) ist um die Behebung von Gegensätzen bemüht, vor allem unter den Hauptthemen „Einig im Verständnis der Rechtfertigung?“, „Eucharistie im ökumenischen Dialog“, ferner „Amt - Ordination - apostolische Sukzession“, „Petrus im Neuen Testament und der Petrusdienst der Kirche“ sowie „Mariologie und Marienverehrung“. Ein Personenregister, ein ausführliches detailliertes Sachwortregister sowie ein Abkürzungsverzeichnis runden den Band ab. Dieser zeichnet sich durch Gründlichkeit, eine hohe Sachkenntnis und dem spürbaren Verlangen des Verf.s nach Einheit aus. Die Auseinandersetzung erfolgt im Rückgriff auf ausführliches Quellenmaterial, die Meinungen zahlreicher Autoren, aber auch die einschlägigen Stellungnahmen verschiedener Arbeitsgruppen der Kirchen sowie deren offiziellen Verlautbarungen und Texte. Den in den Geleitworten und auf dem Buchrücken abgedruckten überaus positiven Würdigungen des Buches ist nichts hinzuzufügen. Allerdings vermißt der Leser früher oder später den Blick auf neueste Entwicklungen, wie z.B. das Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus von 1993, die Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995 oder die gemeinsame katholisch-lutherische „Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Dieses Desiderat kann das anzuzeigende Werk als 5., unveränderte Auflage der bereits im Juni 1985 erschienenen Erstauflage nicht leisten. Ein diesbezüglicher Hinweis, evtl. in einem Vorwort bzw. auf dem Buchrücken, wäre auch aufgrund der modernen Gestaltung des Einbandes seitens des Verlages angebracht und dringend wünschenswert gewesen.

Wilhelm REES, Innsbruck

59. SIEGER, Hanul, *Die Logik der Liebe. Von Erich Fromm zur Letztbegründung.* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Bd. 51) Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1997. 199 S., ISBN 3-631-32134-1.

In der Unternehmensberatung gilt der Spruch: „You never get a second chance to make a first impression“. Wenn der erste Eindruck schlecht ist, setzt er sich fest und beeinflusst - auch unbewußt - das weitere Urteil. Wenn eine wissenschaftliche Abhandlung, die zudem in einem renommierten Wissenschaftsverlag erschienen ist, mit folgenden Sätzen beginnt „In diesem ersten Kapitel der Arbeit werde ich Erich FROMMS Theorie der Liebe vorstellen und einer eingehenden Kritik unterziehen. Um ein möglichst vollständiges Bild der Vorstellungen FROMMS zu gewinnen, werde ich weiter ausholen und neben ‚Die Kunst des Liebens‘ (FROMM 1956a, KL) auch andere Werke hinzuziehen“ (S. 21), dann ist der erste Eindruck schon sehr schlecht. Die Erwartungshaltung wird negativ, man wird mißtrauisch und man liest das Buch unter dem Aspekt, seine Erwartungen bestätigt zu bekommen. Leider enttäuscht der Autor den Leser nicht.

Thema Erich FROMM: Man schaut im Literaturverzeichnis nach und findet dort fünf (!) Erich-FROMM-Titel, die zudem noch falsch zitiert sind (die Gesamtausgabe erscheint nicht in München, sondern bei DVA in Stuttgart, „Die Kunst des Liebens“ nicht in Stuttgart, sondern bei dtv in München; FROMM 1956a findet sich im Literaturverzeichnis überhaupt nicht). Auf der Suche nach Literatur über Erich FROMM findet man einen (!) Titel - die Rowohlt Monographie von Rainer FUNK aus dem Jahr 1983! Man hätte gerne auch etwas über die wissenschaftliche Genese von Erich FROMM und seines Werkes „Die Kunst des Liebens“ erfahren, über seine Beziehungen zur Frankfurter Schule, und vor allem über seine Wirkungsgeschichte und ihre Bewertung. Aber die „eingehende Kritik“ des Autors fußt nicht auf Textkritik, sondern beschränkt sich darauf, FROMM eingehend zu kritisieren.

Auch bei der folgenden Lektüre stolpert man häufig und weiteres Mißtrauen baut sich auf: Im Kapitel über LUTHER und die Reformation (S. 32-36) wird LUTHER aus zweiter Hand zitiert, die Luthersche Anthropologie ist schief dargestellt, die der katholischen Lehre schlicht falsch (daß der Mensch kraft seines freien Willens das Himmelreich erlangen kann) und mit Hans LILJES LUTHER-Biographie (im Literaturverzeichnis auch falsch bibliographiert) wird der Autor Mühe gehabt haben, noch ältere Forschungsergebnisse zu finden. Dann wundert es nicht mehr, wenn man als Zeugen für „historische Forschung“ (S. 30) den dtv-Atlas zur Weltgeschichte findet.

Daß dann bei den ethischen Auslassungen des Autors fast jedes Standardwerk aus der Geschichte der europäischen Ethik fehlt, verwundert schon nicht mehr. KANT wird zwar zitiert, aber es bleibt dunkel, von woher. Auch was „ethische

Verhältnisse“ (S. 83) sind, ist dem Rezensenten ebenso unklar wie die Behauptung, daß man ethische Sätze nur aufstellen kann, „wenn sie letztbegründet sind“ (S. 85). Der Verbindung von Logik und Ethik, um die sich der Autor bemüht, hätte eine intensivere Beschäftigung mit der Ethik sicher gut getan.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß man nie genau erkennen kann, wo Darstellungen aufhören und die Kritik des Autors beginnt. Eine Hilfe bekommt man nur dadurch, daß der Autor häufig in der Ich-Form schreibt, eine in wissenschaftlichen Arbeiten recht befremdlich wirkende Form. Die sprachliche Gestaltung der Arbeit ist ebenfalls problematisch: Auf der einen Seite finden sich komplizierte Schachtelsätze (bei der eine genaue Korrektur der Interpunktionen durch das Lektorat auch eine Hilfe gewesen wären), auf der anderen Seite wieder flapsige Formulierungen (z.B. „intellektuelle Klimmzüge“, S. 176), oder auch Sätze von schlichter Wahrheit wie: „Wie beim Thema Liebe nicht anders zu erwarten ist, trifft man schnell auf die Emotion“ (S. 88), oder „es ist geradezu die Essenz eines Gefühls, daß es subjektiv ist“ (S. 94), oder „längst nicht alle Menschen haben mehr als einen Partner und manche Menschen wählen überhaupt keinen Partner - man denke etwa an Mönche“ (S. 112).

Was aber erfährt der Leser über die Ehe? Das eigene Kapitel über die Ehe (3.7) leitet der Autor ein mit dem Satz: „Als Arbeitsbegriff verstehe ich unter ‚Ehe‘ zunächst eine zwischenmenschliche Beziehung, die die höchste Intimität erreicht hat oder erreichen will, also (zunächst) auch Sexualität umfaßt, und in der ein aus der produktiven Liebe resultierendes Versprechen gegeben wurde, diese Intimität zeitlich unbegrenzt fortzuführen“ (S. 152).

Es folgt ein LUHMANN-Zitat, das aber nicht so recht in den Fluß der Argumentation paßt. Dann äußert sich der Autor zu den „Auswahlkriterien“; das sind die Kriterien der Partnerwahl. Hier kritisiert er - im Anschluß an FROMM - das heutige gängige Kriterium der „Verliebtheit“, d.h. die Suche nach dem idealtypischen Partner, dem Traummann bzw. der Traumfrau. Dies aber scheidet aus, weil dadurch die Liebe instrumentalisiert wird: „Das Auswahlkriterium Verlieben würde nur eine Instrumentalisierungsabsicht kaschieren“ (S. 153).

Im ‚Anschluß‘ an Erich FROMM spricht sich der Autor für die Ehe aus: Ehe ist - im Gegensatz zum „instrumentalisierenden“ Verlieben - eine Form der „Proklamation der Fähigkeit zur allgemeinen Liebe“:

„Ein Eheversprechen könnte auf diese Weise die Handlungsintention unterstreichen, wenn damit sozusagen die Proklamation der Fähigkeit zur allgemeinen Liebe einhergeht. Die Ehepartner ... würden dann als Auswahl des anderen die Menschheit repräsentieren“ (S. 154).

Dies alles klingt tief gedacht, ist aber banal. Liebe ist nicht Verliebtheit, Liebe ist nicht Egoismus: Um so etwas zu wissen, muß man nicht FROMM lesen.

Aber warum man, wenn man sich für ein konkretes Gegenüber entscheidet, sich durch das Konstrukt einer Teilhabe an der allgemeinen Liebe rechtfertigen muß, bleibt unverständlich. Liebe, die körperliche Intimität und Emotionalität einschließt, unterscheidet sich sehr wohl von der allgemeinen Menschheitsliebe, zu der die Bibel auffordert. Die Forderung, seinen Nächsten zu lieben, beinhaltet nicht die Forderung, mit diesem oder dieser auch ins Bett zu gehen. Das aber hat auch FROMM so nicht gesehen und nicht geschrieben.

Eine besondere Pointe ist aber, daß der Autor die sozialistisch inspirierte Ablehnung der bürgerlichen Liebes- und Ehemoral durch Erich FROMM („reibungslos funktionierendes Team“) dazu verwendet, eine Eheauffassung zu konstruieren, die (spieß-)bürgerlicher kaum sein kann: „Eine solche Institutionalisierung von Beziehungen dient somit auch als psychische Hilfe, denn eine solche Art des Versprechens scheint über die Untiefen eines Beziehungslebens hinwegzuhelfen. Ohne diese scheint eine Trennung leichter erwogen zu werden. Es spricht ja nichts dagegen, psychische, somit empirische Hilfestellungen zu geben, wenn sie eine ethische Norm unterstützen. Eine institutionalisierte Ehe muß jedoch nicht für alle Zeiten die Form für intime Beziehungen sein. Vielleicht finden spätere Generationen eine bessere Möglichkeit, doch in der Gegenwart, so sieht es aus, ist sie doch eine nützliche Einrichtung. Bei dem heutigen Streben nach mehr oder weniger egoistischer Selbstverwirklichung bzw. -erfüllung und dem Drang nach äußerlichen Erlebnissen ist ein formales Eheversprechen wahrscheinlich eine hilfreiche Unterstützung für eine lebenslange Beziehung“ (S. 154). Das klingt aber eher nach Christa MEVES als nach Erich FROMM.

Fazit: Das recht dürftige Hintergrundwissen in manchen Bereichen sowie eine schwer zu lesende Sprache führen dazu, daß das Buch weder Erich FROMM noch dem Thema „Liebe“ gerecht wird und damit ist der Erkenntnisgewinn am Ende dieser Arbeit nicht so, wie man sich am Anfang gewünscht hatte. Bevor man den ersten Satz las.

Michael MÜLLER, Dortmund

* * *

60. SIMÓ SANTONJA, Vicent Lluís, *Les Corts Valencianes 1240-1645. Valencia: Corts Valencianes 1997. 597 S., ISBN 84-482-1498-6.*

SIMÓ SANTONJA, emeritierter Professor für internationales öffentliches und privates Recht sowie für Zivilrecht an der Rechtsfakultät der Universität Valencia und Notar, hat es sich zum Ziel gesetzt, die Quellen zu den Hoftagen am Valencianischen Königshof von 1240 bis 1645 zu erheben und die entscheidenden Beschlüsse im Wortlaut verfügbar zu machen. Nach zahlreichen vorangegangenen Versuchen anderer Forscher, die allesamt nur zu einigen wenigen De-

tailerergebnissen gelangten, ist hier durch jahrelange emsige und opfervolle Arbeit zum ersten Mal eine umfassende Erhebung des Archivmaterials gelungen. Es werden in chronologischer Reihenfolge die Hoftage der einzelnen Könige behandelt: Jaime I el Conquistador (1213-1276) (S. 31-64); Pedro I el Grande (1276-1285) (S. 65-78); Alfonso I el Liberal (1285-1291) (S. 79-88); Jaime II el Justo (1291-1327) (S. 89-99); Alfonso II el Benigno (1327-1336) (S. 100-124); Pedro II el Ceremonioso (1336-1387) (S. 125-225); Juan I el Cazador (1387-1395) (S. 226-234); Martín I el Humano (1395-1410) (S. 235-268); Fernando I (1412-1416) (S. 269-276); Alfonso II el Magnánimo (1416-1458) (S. 277-320); Juan II (1458-1479) (S. 321-326); Fernando el Católico (1479-1516) (S. 327-386); Carlos I (1518-1556) (S. 387-450); Felipe I (1556-1598) (S. 451-495); Felipe II (1598-1621) (S. 496-538); Felipe III (621-1665) (S. 539-595).

Insgesamt fanden unter diesen Königen 8 Hoftage im 13. Jahrhundert statt, 22 im 14. Jahrhundert, 17 im 15. Jahrhundert und 3 im 16. Jahrhundert. Nach einer kurzen historischen Einführung werden die Hoftage analysiert und die wichtigsten Entscheidungen im Wortlaut zitiert. Es geht dabei um institutionelle, öffentlichkeitsrechtliche, privatrechtliche, strafrechtliche, ökonomische, administrative u.ä. Erlasse. Illustriert werden die Entscheide zusätzlich durch gelegentlich sehr ausführliche Zitierungen aus zeitgenössischen Berichten, in denen der weitere historische Rahmen lebendig zum Tragen kommt. So steht hier ein wertvolles Quellenmaterial für die rechtshistorische Forschung zur Verfügung.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

* * *

61. SMITH, Ronald T., *Annulment. A Step-by-Step Guide for Divorced Catholics*. Chicago, Illinois: Assisting Christians to Act (ACTA) Publications 1995. 112 S., ISBN 0-87946-127-6.

Eine Alternative zu einem sachkundigen Beratungsgespräch, wie es die Offiziolate im deutschsprachigen Raum hilfesuchenden Christen anbieten, kann das vorliegende Heft nicht sein. Ronald T. SMITH, Priester der Erzdiözese Hartford, Connecticut, und langjähriger Berater in Eheverfahren, will Katholiken in den Vereinigten Staaten, deren Ehe geschieden worden ist, einen Einblick in Begründung, Aufbau und Durchführung von kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren geben. Anhand einer fragenden Struktur versucht der Autor, dem Ratsuchenden eine helfende Hand durch das Wie und Warum des kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens zu reichen: Wann ist eine Ehe nicht wirklich eine Ehe? (S. 9-14); Wer braucht eine Ehenichtigkeitserklärung? (S. 15-21); Welches sind die Schritte im Ehenichtigkeitsverfahren? (S. 22-34); Welche Fragen muß ich bedenken? (S. 35-57); Was unternimmt das Gericht? (S. 58-68); Was tun,

wenn mein Verfahren stockt? (S. 69-71); Kann ich ein beispielhaftes Nichtigkeitsverfahren einsehen? (S. 72-97); Wie finde ich Trost und Hilfe für einen Neubeginn? (S. 98-102)

Das 1. Kapitel benennt vor dem Hintergrund der besonderen Situation geschiedener Katholiken theologische und kirchenrechtliche Eckpunkte (S. 9-14). In den Vereinigten Staaten werden die Hälfte der in der katholischen Kirche geschlossenen Ehen geschieden (S. 9). Um so dringlicher für den Autor, Mißverständnisse im Hinblick auf das kirchliche Verfahren einer Ehenichtigkeitfeststellung auszuräumen und ein Grundverständnis für die Begründung eines solchen Verfahrensweges zu schaffen. Hinzuweisen ist auf das Eheverständnis der katholischen Kirche, das keine Scheidung kennt, und damit auf den Unterschied zwischen Ehescheidung und Ehenichtigkeit sowie auf die seelsorgliche Begleitung, der gescheiterte Ehen bedürfen. Bei letzterem kann es auch um die bewußte Entscheidung gehen, eine Ehe nicht mehr weiter zu führen und ein kirchliches Ehenichtigkeitsverfahren anzustreben (S. 14).

Das 2. Kapitel wendet sich den Gründen zu, aus denen ein Ehenichtigkeitsverfahren betrieben wird (S. 15-21). Nicht übersehen wird, daß neben dem Wunsch, wieder kirchlich heiraten zu können, und beruflichen Motiven auch die persönliche Aufarbeitung der zerbrochenen Beziehung viele Katholiken einen solchen Weg beschreiten läßt. Bedenken im Hinblick auf die zivilrechtlichen Konsequenzen eines solchen Verfahrens wird ebenso entgegen getreten wie der Angst vor hohen Gerichtskosten (S. 18-21). Allerdings zögert man, der Position des Autors zu folgen, der grundsätzlich feststellt, daß die katholische Kirche nur Ehen für nichtig erklären kann, die bereits zivilrechtlich geschieden sind (S. 19). Hier wird der zumeist im konkordatären Recht gründende *Status Quo* von der theologischen Grundoption zu trennen sein.

Das 3. Kapitel wendet sich den Schritten eines Ehenichtigkeitsverfahrens zu: Kontaktaufnahme mit dem zuständigen Gericht; Information des Ehepartners, um Irritationen zu vermeiden; Auswahl der Zeugen; Beschaffung der erforderlichen Dokumente; Ausfüllen des Datenbogens und die ausführliche Darstellung der Ehegeschichte (S. 22-34). Dabei wird erkennbar, wie sich die Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens in den Vereinigten Staaten von der hiesigen Praxis unterscheidet. Zwar stehen die kirchlichen Gerichte und auch die Geistlichen in den Gemeinden für persönliche Beratungen und Hilfe bereit, doch erfolgen die Prozeßhandlungen, auch die Aussagen der Parteien und Zeugen, in der Regel schriftlich (S. 61). Die Aussagen sollen anschaulich alle Aspekte der Ehe, ihr Zustandekommen und ihr Scheitern beschreiben. Ja/Nein-Antworten auf Fragen des kirchlichen Gerichtes helfen nicht weiter. Die Ausführungen von Parteien und Zeugen bilden die Grundlage für die Entscheidung des Gerichts, so daß gemahnt wird, von allen Schriftstücken, die an das Gericht übersandt werden, Kopien anzufertigen (S. 28, 59).

Da die Aussage der klagenden Partei über die beklagte Ehe von zentraler Bedeutung für die Beurteilung ihrer Gültigkeit ist, wendet sich der Autor der Erstellung einer solchen Ehegeschichte im 4. Kapitel zu (S. 35-57). Anzusprechen sind der familiäre Hintergrund des Klägers und des Ehepartners in bezug auf Erziehung, Jugendzeit, Berufsumfeld, geistige und körperliche Beschaffenheit, Lebensgewohnheiten (z.B. religiöse Praxis, Alkohol- und Drogenkonsum, Spielsucht). Ferner ist das Kennenlernen der Parteien (Verlobung, voreheliche Trennungen, Treue, Dauer der Freundschaftszeit, Hochzeitsfeier und Hochzeitsreise), das Eheleben (gemeinsame Unternehmungen, erste Probleme, Kinder, Alkohol- und Drogenkonsum, Gewalt in der Ehe, sexuelle Betätigung, Untreue, Geld, Wohnsituation, Trennung) und das gegenwärtige Verhältnis zum Ehepartner zu schildern.

Anhand dieser Stichpunkte, mit denen der Autor ein Gerüst für die Abfassung einer Ehegeschichte bieten will, wird offenkundig, daß es nicht um die Abfassung einer knappen Klageschrift, sondern bereits um die Beantwortung der Fragen eines *Interrogatoriums* geht. Diese Parteieneinlassung wird Grundlage der Entscheidung des Gerichtes.

Dessen Arbeit stellt das 5. Kapitel in den wesentlichen Punkten dar: Prüfung der Zuständigkeit, erste Prüfung des Klagebegehrens, Kontaktaufnahme mit den Parteien, Urteilsfindung, Urteil der II. Instanz, Eheverbote (S. 58-68).

Stockt ein Verfahren, so kann dies verschiedene Gründe haben. Kapitel 6 weist u.a. darauf hin, daß oft mangelnde Kooperation der Zeugen den Prozeßlauf behindert (S. 69-71). Der Kläger kann hier helfen, indem er die Zeugen zu einer sachdienlichen Aussage bewegt.

Deutlich wird, daß ein Ehenichtigkeitsverfahren in den Vereinigten Staaten den betroffenen Christen in einem höheren Grad in die Pflicht nimmt, das Handeln des Gerichtes zu unterstützen. So hat er vorab eine ausführliche Aussage über seine Ehegeschichte zu verfassen, diese ggf. auf Anfrage noch zu vertiefen. Er muß den Kontakt zu den Zeugen herstellen und diese zu ausführlichen (schriftlichen) Aussagen motivieren (S. 27).

Der hiermit verbundene Prozeß der Selbstreflexion kann der erste Schritt für einen neuen Anfang sein, wobei der Autor an einigen Stellen seines Bändchens allerdings den Eindruck aufkommen läßt, daß je reflektierter die klagende Partei der Ehe und den Gründen für deren Scheitern gegenüberstehe, um so größer die Chancen für eine Ehenichtigkeit sind.

Kapitel 7 entwirft eine fiktive Aussage der Parteien und der Zeugen auf die zuvor angesprochenen Stichpunkte (S. 72-97), was ein sicherlich legitimes Mittel ist, um das Wie einer schriftlichen Aussage zu verdeutlichen.

Das 8. Kapitel verknüpft die kirchenrechtliche und die pastorale Dimension des zuvor aufgezeigten Verfahrens (S. 98-102). Dabei ist hervorzuheben, daß ein Ehenichtigkeitsverfahren nicht das Mittel ist, eine zerbrochene Beziehung auf-

zuarbeiten oder Schuld und Unschuld gegeneinander aufzurechnen. Es kann jedoch ein Schritt der Aufarbeitung sein und ein Weg, Heilung für sich selber zu erfahren und dem Partner in vergebender Liebe zu begegnen.

Ein Glossar (S. 103-108) und eine Kurzbibliographie für eine ergänzende Lektüre (S. 109-110) schließen das Werk.

Rezensenten in den Vereinigten Staaten haben die Klarheit der vorgestellten Handreichung gelobt. Sie biete eine einfache Erklärung des kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens und der Arbeitsweise der kirchlichen Gerichte und helfe damit, weitverbreitete Mißverständnisse auszuräumen.

So anschaulich das vorliegende Bändchen einen Einblick in die Verfahrensweise kirchlicher Ehenichtigkeitsprozesse in den Vereinigten Staaten gibt, so beschränkt hilfreich bleibt es aber im deutschsprachigen Raum. Wegen seiner aus der Not der fachwissenschaftlichen Reduktion geborenen Vereinfachungen muß der im kirchlichen Gerichtswesen sachkundige Leser an einigen Stellen Bedenken anmelden. Bezeichnend ist, daß an keiner Stelle des Buches ein *Canon* zitiert oder angemerkt wird. Der Verzicht auf jegliche rechtliche Texte kann sich negativ auswirken. Vor allem sollte nicht vergessen werden, was in der Einleitung gesagt wird: „Garantien für eine Nichtigkeitsfeststellung gibt es nicht“ (S. 8).

Der Leser kann sich des Eindrucks nicht erwehren, ein Ehenichtigkeitsverfahren sei ein Verfahren auf dem Verwaltungsweg, bei dem „Input“ die Geschichte des Scheiterns der Ehe ist: „Es ist nicht notwendig, detaillierte Beispiele für positive Aspekte der Beziehung zu geben. Für die negativen Aspekte der Beziehung kann man nicht genug Beispiele geben.“ (S. 32-33) Auch die Feststellung, daß das kirchliche Gericht die Probleme in der Beziehung kennen muß, um eine Nichtigkeit zuzugestehen (S. 34), könnte nahelegen, es gehe ausschließlich um den Prozeß des Scheiterns der Ehe.

Sicherlich kann ein Ehenichtigkeitsverfahren gerade für die klagende Partei auch eine pastoral-helfende Funktion erfüllen. Die Mitarbeiter/innen in den Offizialaten sind sich dessen bewußt. Doch bleibt es letzten Endes ein gerichtliches Verfahren mit seiner prozessualen Nüchternheit.

Die Durchführung der Ehenichtigkeitsverfahren in den Vereinigten Staaten mit ihrer Ausrichtung auf die schriftliche Selbstreflexion läßt daran denken, daß die Abfassung eines Lebenstagebuches für eine gescheiterte Ehe durchaus eine heilende Wirkung haben kann - inwieweit jedoch eine solche, sehr subjektive Selbstreflexion Dreh- und Angelpunkt für die mit moralischer Gewißheit zu treffende Entscheidung des kirchlichen Gerichtes sein kann, bleibt zu fragen. Eine persönliche Dimension erhält das Verfahren damit nicht.

Jürgen OLSCHESKI, Münster

62. VIANA, Antonio, *Organización del gobierno en la Iglesia - según el derecho canónico latino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 21997. 296 (304) S., ISBN 84-313-1534-2.

Der Verfasser, Ordinarius für Verfassungsrecht an der Kanonistischen Fakultät der Universität von Navarra, legt eine revidierte Neuauflage seines Handbuches vor, das erstmals 1995 erschien und im wesentlichen den Gehalt seiner Vorlesungen wiedergibt. Die Apostolische Konstitution *Universi Dominici Gregis* vom 22.2.1996 erforderte die Einarbeitung einiger neuer Richtlinien bei Vakanz des Apostolischen Stuhles und zur Papstwahl. Außerdem war die erste Auflage binnen zweier Jahre vergriffen.

Das handliche und übersichtlich gegliederte Werk besteht aus zwei umfangreichen Teilen: Der allgemeine Teil (*pars generalis*) behandelt in fünf Kapiteln die organische Struktur oder Organisation der Kirche (Kapitel I), Regierungsgewalt und Jurisdiktion (Kapitel II), das Amt (Kapitel III), die Kollegien bzw. Gremien und Räte (Kapitel IV) und schließlich die Zirkumskriptionen (Kapitel V). Dieser erste Teil des Buches ist der interessantere, folglich werden wir vor allem darauf eingehen.

Der spezielle Teil (*pars specialis*) erörtert die universale Leitung der Kirche durch den Papst und die Gemeinschaft der Bischöfe auf Konzilien und Synoden, das Kardinalskollegium und die Organisation der römischen Kurie (Kapitel VI), interdiözesane Organisationsformen wie Kirchenprovinzen, Teilsynoden, Bischofskonferenzen (Kapitel VII) und die konkreten diözesanen und quasidiözesanen, territorialen und personalen Zirkumskriptionen, ihre Organe und Untergliederungen (Kapitel VIII). Text und Bibliographie spiegeln eine genaue und umfangreiche Kenntnis der sachbezogenen internationalen Literatur. Man vermisst einen Index der Stichwörter in dem sonst vorzüglich präsentierten Band.

Das Werk beschränkt sich keineswegs auf eine systematische Vermittlung einschlägiger Normen, die eine komplexe Materie überschaubar machen. Neben solcher didaktischer Qualität macht das Werk vertraut mit einer genuin kanonistischen Denkweise, die das Recht als Materialisierung des Heildienstes der Kirche versteht, deren pneumatische Lebendigkeit stets vorgegeben ist. Damit vermeidet der Verfasser häufige hermeneutische Kurzschlüsse. So etwa findet man bei ihm keine modische autonome Kanonistik, die sich rücksichtslos am bloßen Wortlaut des Gesetzes festbeißt und positivistisch versandet. Ebenso wenig stilisiert er das Kirchenrecht zu einer dogmatischen Ekklesiologie. VIANA setzt stets die ekklesiologische Verkündigung des II. Vatikanums und des authentischen Lehramtes voraus. Er begreift die nachkonziliare Gesetzgebung hinsichtlich der organischen Verfaßtheit der Kirche unter den Stichworten *communio* und *hierarchia*. Er sieht darin keinen Gegensatz sondern eine fruchtbare Spannung, die „aus dem Schatz der Überlieferung Altes und Neues hervorgeholt hat“ (vgl. Mt 13,52 - Ap. Konst. *Sacrae disciplinae leges* zur

Einführung des neuen CIC), so daß die „Treue in der Neuheit und (die) Neuheit in der Treue“ (ebd.) die Kanonistik bestimmen (S. 19-23). Diesen Rahmen faßt VIANA nicht als Enge, sondern als Raum ekklesialen Lebens, zu dessen Entfaltung das Kirchenrecht seinen Dienst leistet. Dabei entgeht ihm nicht die sprachliche Begrenztheit des einen oder anderen Kanons wie z.B. c. 129 § 2 CIC (etwa im Verhältnis zur *Nota explicativa praevia* n.2 von *Lumen Gentium*), weil es offensichtlich weiterer zukünftiger Präzisierungen bedarf, unter welchen theologischen Voraussetzungen Laien an Leitungsaufgaben der Kirche beteiligt sein können (S. 123). Kurzum, der ganze Traktat spiegelt einen gesunden Optimismus wider, der hellwach ist für das Gegebene und sich daran freut und offen bleibt für weitere Entwicklungen.

VIANA sieht die Kirche keineswegs als eine exklusiv hierarchische Organisation, die ihrem Wesen nach durch sakrale Ämter und Machtbefugnisse konstituiert wäre. Sie ist vielmehr ein lebendiger Organismus, der freilich bestimmter Leitungsorgane bedarf. Die *tria munera Christi et Ecclesiae*, das *munus docendi*, *sanctificandi* und *regendi*, stehen im Dienst des ganzen Organismus. Weil besonders auf die organische Verfassung der Kirche bezogen, interessiert den Autor vor allem das *munus regendi*, das freilich nie losgelöst von den anderen *munera* betrachtet werden kann.

Wenngleich auch alle Glieder der Kirche aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Christus je nach ihrer Art an den drei *munera* Anteil haben - „*suo modo*“ und „*pro parte sua*“ in der Sprache des Konzils -, so üben in spezifischer Weise doch nur die durch den sakramentalen *ordo* dazu Berufenen eine öffentlich rechtliche Funktion *in persona Christi (et Ecclesiae)* aus (S. 26ff). Der Grund dazu ist gelegt in der Stiftung der Kirche selbst durch Christus. Diese Gegebenheit ist aber auch insofern plausibel, als das Heil eines jeden Menschen objektiver Kriterien der Wahrheit, der Heilmittel und der Orientierung, d.h. des Geleitetwerdens, bedarf, die sich von den Aposteln und letztlich von Christus, dem einzigen Hirten seiner Kirche, selbst herleiten lassen.

Im Leben der Kirche bedarf die konkrete von Christus gegebene Grundkonstitution einer rechtlichen Ausformung, deren Elemente zunächst einmal *iure divino* vorgegeben, dann aber auch *iure ecclesiastico* oder *humano positivo* flankiert und eingebettet sein müssen, um im Verlauf der Geschichte und in der jeweiligen Situation durchsetzbar zu sein. Dies gilt nicht nur aber natürlich auch für die *munera Christi et Ecclesiae*.

Hat man früher die kirchliche Organisation kanonistisch im Traktat *de Sacra Hierarchia et de Officiis ecclesiasticis* abgehandelt, so ist die Betrachtungsweise heute eine andere. Das liegt einmal an der in jüngster Zeit gewachsenen Einsicht, daß die kirchliche Organisation vom Organischen her umfassender ist und sich nicht auf die Hierarchie beschränkt. Andererseits stellt der Begriff *officium* ein zentrales Thema der Kanonistik dar, das uns im Kontext der kirchlichen Verfassung angeht, obgleich es nicht das einzige ist im Hinblick

auf die Distribution öffentlicher kirchlicher Funktionen. Eine Gesamtschau der kirchlichen Organisation bietet sich in dem Maße dar, als auch die Unterscheidung einzelner Teilbereiche der Kirchenordnung deutlicher erkannt und auf ihre Rechtsrelevanz hin untersucht werden; denn *materiell* befaßt sich das Kirchenrecht mit der kirchlichen Organisation in verschiedenen Disziplinen z.B. im Studium des Verfassungsrechts, des Verwaltungsrechts oder des Prozeßrechts. *Formell* untersucht die Kanonistik, dank „spezifischer Einschätzung der jeweiligen ekklesialen Strukturen, die Verteilung der geltenden öffentlichen Rechtsfunktionen“ (S. 36). Die jeweiligen ekklesialen Strukturen sind objektiv vorgegeben durch ontologische (z.B. sakramentale) und kategoriale (z.B. lokale, ritusgebundene, berufliche oder andere) Verfaßtheiten der Gläubigen. Die rein assoziativen Größen bilden in diesem Zusammenhang keine eigenständig organische Struktur in der Kirche. Doch kann es sinnvoll und in einigen Fällen notwendig sein, aufgrund bestimmter öffentlicher Implikationen einzelnen Assoziationen etwa von Ordensleuten, die eine partikulare und institutionalisierte Leitung haben, vom Recht her Anteil an der ordentlichen *potestas iurisdictionis* zu geben.

Die Erörterung der kirchlichen Organisation im eigentlichen Sinne, die VIANA im ersten Kapitel (S. 19-37) als *Communio* und *hierarchisch verfaßte Organisation* vorlegt, kann im kanonischen Recht von unterschiedlicher Perspektive angegangen werden je nachdem, ob man ausgeht von ihrem Grund, bzw. dem Willen des Stifters, oder von den Problemen, die sich in der Praxis stellen, etwa im Zusammenspiel von Primatial- und Kollegialgewalt, auf den kirchlichen Binnenraum oder auf die Evangelisierung und das Hineinwirken in eine extra-ekklesiale Gesellschaft bezogen. VIANA hält die Komplexität im Blick und versucht, vom Grund her doch immer das Ganze bis in die Details wenn nicht auszuführen, so doch wenigstens zu orientieren. Es ergibt sich somit die Notwendigkeit, deutlich zu erklären, was unter *sacra potestas*, *munus regendi* und *iurisdictio* zu verstehen und sachlich und legal zu vermitteln ist (vgl. c. 135 § 1 und c. 391 § 1 CIC) und zwar von der universalen Primatialgewalt bis zur Pfarrei. Immer steht dabei die Hierarchie zu Diensten der Gläubigen. Diese haben ihrerseits den Amtsträgern gegenüber nicht nur Pflichten, sondern auch einforderbare Rechte. Das, so bemerkt VIANA, hat bemerkenswerte Konsequenzen für den Inhaber des jeweiligen Amtes „von der notwendigen und angemessen auf den jüngsten Stand gebrachten Bildung, welche die kirchliche Administration ermöglichen muß, bis zur Selbstkontrolle des Amtsträgers, stets den Freiheitsraum der Gläubigen zu respektieren“ (S. 35).

Die Regierung der Kirche behandelt der Verfasser im nächsten Kapitel (S. 39-70). Er definiert die Jurisdiktion im strikten Sinne als Aspekt der Leitungsfunktion und zwar als „öffentlich rechtliche, von Gott eingesetzte und von der Kirche geregelte Gewalt, der es zukommt, das soziale Leben der Kirche auf das übernatürliche Ziel ihrer Mitglieder auszurichten durch Gebote und gesetzgeberische Akte, sowie durch Verwaltungsmaßnahmen und durch Rechtspre-

chung“ (S. 42). Nach einer subtilen Darstellung des Verhältnisses zwischen *forum internum* und *forum externum* (S. 46-48), die wir überschlagen, geht VIANA auf das Thema der „Gewaltenteilung“ ein, das aus dem säkularen Raum durch die Aufklärung ins Spiel gebracht wurde (S. 48-52). Er zeigt auf, daß dieses Thema seine politologische Berechtigung hat, jedoch nicht im gleichen Sinne auf die Kirche angewandt werden kann, weil die *sacra potestas* in Christus begründet ist und durch den sakramentalen *ordo* als *eine* und *unteilbare* weitergegeben wird. Papst und Bischöfe sind die Träger dieser unteilbaren Gewalt. Dennoch verlangt das positiv menschliche (kirchliche) Recht für die Praxis eine klare *Unterscheidung (distinctio)* - nicht Teilung (*divisio, separatio*) - der legislativen, der administrativen und der judikativen Gewalt in den Organen, die dem Papst bzw. den Bischöfen untergeordnet und in deren jeweiliger Autorität verankert sind, so daß Kompetenzübergriffe ausgeschlossen bleiben (man vergleiche etwa c. 479 § 1 und c. 1420 § 1 CIC bzgl. der jeweils dem Generalvikar und dem Gerichtsvikar bzw. Offizial übertragenen Gewalt). Solche Regelungen trifft das positive Recht der Kirche nicht aufgrund von Mißtrauen, weil man wechselseitige Kontrollmechanismen aufbauen will, wie es ein profanes Gemeinwesen mit einer strikten Gewaltenteilung anrät, sondern aus Klugheit, die darum weiß, daß die Kirche, unbeschadet ihrer göttlichen Institution, aus Menschen mitsamt ihren Schwächen besteht (vgl. c. 135 § 1 CIC). Man sieht sofort, daß damit eng der Problembereich der *potestas ordinaria* und der „daraus organisch sich ergebenden“ (S. 57) *potestas vicaria* und der *potestas delegata*, sowie deren habitueller Vollmachten zusammenhängt. Ebenso ist die Frage nach deren Ersatz zu erörtern (vgl. c. 144 § 1 CIC). Ferner gehört hierhin das Studium der Funktionen, welche die einem Amt zugeordneten Behörden, juristischen Personen (vgl. cc. 113-123 und c. 373 CIC), Gremien, Kollegien und Zirkumskriptionen, soweit sie als Exekutivorgane auftreten, wahrnehmen können. Die „amtliche“ Autorität von Vereinen, Verbänden usw. und deren Sprechern ist ebenfalls zu differenzieren (vgl. cc. 321-326 CIC).

Das dritte Kapitel (S. 71-103) widmet sich ausführlich den kirchlichen Ämtern und deren Bestallung. Es geht um die dauerhafte Partizipation an der von Christus der Kirche eingestifteten Hierarchie. Das Amt, das nach Auffassung VIANAS kaum selbst als juristische Person anzusehen ist (S. 72), bezeichnet die Stabilität und die Kontinuität der apostolischen Sendung und der kirchlichen Leitung (S. 73) auf den verschiedenen Organisationsebenen, der diözesanen, der interdiözesanen und der universalen Ebene. Hier werden auch die verschiedenen Kompetenzen aufeinander abgestimmt und geordnet sowie die dem Amtstitel entsprechenden persönlichen Voraussetzungen erörtert. Die Funktionen des Amtsträgers werden von anderen Aufgaben und personalen Aktivitäten klar unterschieden, dergestalt, daß Amtshandlungen eine je unverwechselbare Verbindlichkeit zukommt, die unabhängig vom Inhaber eingefordert werden kann. Sodann befaßt sich der Autor in diesem Abschnitt mit der generellen

(abstrakten) *constitutio* oder „Einrichtung“ von Ämtern durch die Legislative und deren (konkreter) *erectio* oder „Errichtung“ durch die Administration einschließlich der jeweils von der zuständigen Autorität determinierten Ämterspezifikation (S. 78-82). Schließlich sind die Prinzipien kapitaler und kollegialer, zentraler und dezentralisierter, stellvertretender und untergeordneter Gewalt sowie der gesamte Komplex der Bestallung, des Verzichts, des Verlustes und der Enthebung aufgeführt.

Das Prinzip der Kollegialität ist Gegenstand des vierten Kapitels (S. 105-124). VIANA erachtet im Unterschied zu Erzbischof Julián HERRANZ, dem Präsidenten des *Päpstlichen Rates für die Interpretation von Gesetzestexten*, die Konditionsgleichheit - *aequo iure et aequali modo* - nicht als unabdingbar für die Mitgliedschaft in jedem Kollegium (S. 107). Man wüßte freilich gerne, für welche Kollegien er die strikte Gleichheit akzeptiert und für welche nicht, sofern nicht das positive Recht die Konditionen eindeutig vorschreibt. Die Frage bleibt offen. Die anderen Problematiken, nämlich die Spannungen zwischen der Kompetenz des einzelnen Amtsinhabers und der Kollektivkompetenz eines Gremiums, zwischen Beschlußfähigkeit und Beratungsfunktion, zwischen geschlossenem Klerikerkreis und Laienpartizipation werden ausführlich erörtert und so beantwortet, daß das geltende Recht in konstruktiver Weise als Hilfe erscheint, etwaige Unsicherheiten zu überwinden, die sich aus noch fehlender praktischer Erfahrung ergeben. Eingehend wird die Frage nach der kollektiven Willensbildung und nach gemeinsamer Verantwortung behandelt. Das Problem der auf eine einzige Person übertragenen Ämterfülle, die *ex officio* für jedes Amt eine eigene Stimme in einem Kollegium fordern, ist vom Gesetzgeber bislang noch nicht gelöst. Auch die Kompetenzumschreibung einzelner Gremien und Räte läßt zu wünschen übrig, so daß es leicht zu überflüssigen Doppelungen und damit zu einer Beeinträchtigung der Effizienz kommt. (Dies darf allerdings nicht dadurch vermieden werden, daß vor Ort *präzeptive* Gremien - wie etwa der diözesane Priesterrat - *de facto* aufgehoben oder von anderen bestehenden Gremien subsumiert werden, wobei sie ihre vom Gesetzgeber gewollte Physiognomie verlieren.)

Das fünfte Kapitel handelt von den Zirkumskriptionen (S. 125-142). VIANA stellt fest, daß die theologische Thematisierung des Begriffs „Teilkirche“ relativ jung und kirchenrechtlich zunächst nicht ohne Ambivalenz ist. Sein Bemühen geht dahin - und er steht darin sicher nicht allein -, die Doppeldeutigkeit durch eine generelle Präzisierung des Begriffs zu überwinden. „Das II. Vatikanische Konzil handelt die Teilkirche nicht - so zu sagen - monographisch ab; es spricht vielmehr davon im Rahmen der kirchlichen Autorität (als ganzer) und konkret da, wo das Verhältnis zwischen den einzelnen Bischöfen und der bischöflichen Kollegialität dargelegt wird. Das Konzil bietet also keine erschöpfende, nicht einmal eine voll artikulierte Lehre über die Teilkirche, vielmehr einzelne und verstreute ‚Fragmente‘ an den verschiedensten Stellen der Dokumente“ (S. 126). Doch sowohl aus den konziliaren Texten wie auch aus

der nachkonziliaren kirchlichen Lehre wird eindeutig das Bemühen sichtbar, mit dem aus dem herkömmlich gebräuchlichen Begriff der Zirkumskription den pastoralen Strukturen heute besser gerecht zu werden. VIANA definiert zusammenfassend: „Kirchliche Zirkumskriptionen sind nach bestimmten eingrenzenden Kriterien in der kirchlichen Organisation etablierte Kommunitäten von Gläubigen - *portiones populi Dei* -, deren Seelsorge einem hierarchischen Haupt (Bischof oder Priester in bischöflicher Funktion) und der Mitwirkung eines eigenen Presbyteriums anvertraut ist“ (S. 128). Unabdingbar erscheint für den theologischen Begriff der Teilkirche, daß ihr Haupt der Bischof (oder eben vorläufig und *in fieri* ein Priester mit entsprechender Jurisdiktion) ist, dem ein eigenes Presbyterium zugeordnet ist. Diese Wirklichkeit ist voll erfüllt in der *territorialen* Diözese und in ihr gleichgestellten kirchlichen Gebietsformationen. Die konziliare und nachkonziliare Reflexion hat darüber hinaus den theologischen Begriff der Teilkirche deutlicher in den Blick gerückt und auf den aktuellen Stand der Pastoral hin orientiert. Dabei wurde eine Verhaftung an ausschließlich territoriale Vorstellungen überwunden, weil sie der Realität des modernen, in vieler Hinsicht äußerst mobilen Menschen nicht mehr allein entsprechen kann. Zwar verlieren die herkömmlichen territorialen Kategorien (Diözese, Quasidiözese, territoriale Abteien, Apostolische Präfekturen usw.) keineswegs ihre auch nach wie vor dominante Rolle, sie werden aber ergänzt durch „andere aktive, verantwortliche und hierarchisch strukturierte Einheiten, die sich nicht auf ein bestimmtes Territorium beschränken“ (S. 127). Die pastoralen Notwendigkeiten, die *personale* Zirkumskriptionen erforderlich machen, ergeben sich aus den persönlichen Verhältnissen der Gläubigen, die etwa einem bestimmten Ritus angehören und außerhalb ihres angestammten Territoriums auf dem Gebiet anderer Riten leben müssen. Ebenso können bestimmte Schicksals-, Berufs- oder Arbeitsverhältnisse personale Zirkumskriptionen nahelegen etwa für Flüchtlinge oder Emigranten. Nach beruflichen Kriterien regelt z.B. gesetzgeberisch die Apostolische Konstitution *Spirituali Militum Curae* vom 21.4.1986 die personale Zirkumskription der Militärvikariate. Kurzum, solche Zirkumskriptionen als unterschiedliche und analoge Formationen der ordentlichen Hierarchie beruhen nicht auf dem Domizil oder Quasidomizil der Gläubigen, sondern auf persönlichen Umständen anderer Art. Es ist dabei nicht unbedingt erforderlich, daß solche Zirkumskriptionen über alles verfügen, was einer normalen Diözese zukommt, jedenfalls aber bedürfen sie eines eigenen Ordinarius und eines zugeordneten Presbyteriums für ihre spezifische Pastoral. Die Untergliederung personaler Zirkumskriptionen und ihre kuriale Organisation ist analog nach den territorialen Zirkumskriptionen gestaltet. Wann und wo ggf. territoriale oder personale Zirkumskriptionen zu errichten sind, unterliegt der höchsten kirchlichen Auctorität und setzt in der Regel entsprechende Konsultationen mit den Bischöfen voraus.

Die drei folgenden Kapitel VI, VII und VIII behandeln im zweiten Teil des Buches, in der *pars specialis*, - wie bereits gesagt - ausführlich und detailliert

die Organisation der universalen, der interdiözesanen und der diözesanen bzw. quasidiözesanen Kirchenleitung. Bemerkenswert sind hier die konkreten Beschreibungen der Ämterfunktionen, der jeweiligen Kompetenzen und Organe (Dikasterien der Kurie z.B. oder der Bischofsvikare usw.), aber auch die Bedeutung und die Funktionen der Domkapitel, der Konsultoren-Gremien und der Räte. VIANA gibt auf diözesaner Ebene der Pfarrei relativ großes Gewicht (S. 270ff). Sie darf nicht nur pastoral-funktional verstanden werden, vielmehr stellt sie ein juristisches Band dar zwischen den Gläubigen und dem Priester, der als ihr Hirte die entsprechende *missio canonica* empfangen hat. In der Sprache des II. Vatikanums ist sie „die Zelle der Diözese“ (*Sacrosanctum Concilium* n.42). Die mancherorts wegen Priestermangel praktizierte Anwendung des c. 517 § 1 CIC, die mehreren Pfarrern gleichermaßen mehrere Pfarreien *in solidum* anvertraut und einen unter ihnen als *primus inter pares*, als Moderator bestimmt, schafft das Problem, daß Entscheidungen der Leitungsverantwortung rechtlich nur in völliger Einmütigkeit getroffen werden können. Ist die Bestallung aber nicht *in solidum* erfolgt sondern kollegial gedacht, ergibt sich das Problem, daß zumindest drei Priester als Pfarrer zusammenarbeiten müssen. Die Konstruktion dieses Rezepts ist vom Kodex nicht in allen Aspekten gesichert und bedarf partikularrechtlicher Normen (S. 278-279). Außerdem bleiben solche Konstruktionen immer nur ein vorläufiger Behelf, bis man zur Normalität zurückkehren kann, d.h. der Priestermangel nachgelassen hat.

Mit diesen zuletzt genannten und willkürlich aus dem zweiten Teil ausgewählten Gedanken soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Buch eine Fülle von hoch aktuellen und praktischen Themen behandelt, die hier nicht alle im einzelnen auch nur angedeutet werden können, wenn wir nicht schon eine komplette Übersetzung vorlegen wollen. Die Lektüre lohnt sich allemal.

Klaus M. BECKER, Köln

* * *

63. WEITLAUFF, Manfred / NEUNER, Peter (Hrsg.), *Für euch Bischof - mit euch Christ*. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag. Im Auftrag der Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. St. Ottilien: EOS-Verlag 1998. XVI u. 983 S., ISBN 3-88096-292-8.

Professoren und Mitarbeiter (z.T. inzwischen an andere Universitäten berufen) der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München haben Friedrich Kardinal WETTER, der selbst 1965 an dieser Fakultät für das Fach Dogmatik habilitiert wurde und seit 1997 Ehrendoktor der Fakultät ist, zur Vollendung seines 70. Geburtstages eine Festschrift gewidmet. Als Titel wählten sie eine Kurzfassung jener Worte der Selbstbeschreibung des Bischofsamtes, die

der hl. AUGUSTINUS zum Jahrestag seiner Bischofsweihe gefunden hat: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil“. In diesem Amtsverständnis, das in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils aufgegriffen und näher entfaltet wird (LG Art. 32), sehen sich die Professoren der Theologischen Fakultät mit ihrem Bischof verbunden. Trotz unterschiedlicher Aufgabenstellung von Bischof und Theologieprofessoren, so heißt es in der Widmung der Herausgeber, „sind beide aufeinander verwiesen, so daß sie ihren Dienst nur gemeinsam und im Dialog zu leisten vermögen“ (VIII).

42 Theologen haben sich an der Festschrift beteiligt. Ihre Beiträge wurden von den Herausgebern gegliedert nach den Bereichen: Biblische Theologie, Kirchengeschichte und Geschichte der Theologie, Systematische und Ökumenische Theologie, Praktische Theologie und Kanonisches Recht. Wenngleich den Leser/die Leserin dieser Zeitschrift vornehmlich die kanonistischen Beiträge interessieren werden, denen ich mich auch vorzugsweise zuwenden werde, sei dennoch vorweg eine Übersicht auch über die anderen Artikel der umfangreichen Festschrift gegeben.

In dem Block „Biblische Theologie“ stehen sechs Beiträge. Josef SCHARBERT (S. 3-10) setzt sich mit der seit einigen Jahren unter den deutschen Exegeten diskutierten Frage auseinander, ob man den Ausdruck „Altes Testament“ (bzw. „Alter Bund“), weil er von den Juden als Abwertung verstanden werden könnte, nicht ersetzen sollte durch den Begriff „Erstes Testament“. Vor allem der Alttestamentler in Münster, Erich ZENGER, hat sich für diesen Paradigmenwechsel eingesetzt. SCHARBERT weist alle Argumente gegen eine Änderung der Bezeichnung zurück. Jüdische Wissenschaftler, die ihrerseits Wert auf Zugehörigkeit zu nationalen und internationalen Gesellschaften legen und die sich wissenschaftlich mit dem Alten Testament auseinandersetzten, hätten seines Wissens nie Empfindsamkeiten gegen die herkömmliche Bezeichnung erkennen lassen. Außerdem hätte die Bezeichnung „Altes Testament“ eine bessere biblische Grundlage als der Ausdruck „Erstes Testament“. Er kenne auch keinen Vorschlag von Neutestamentlern, das „Neue Testament“ durch ein „Zweites Testament“ zu ersetzen. Aufgrund noch weiterer Argumente kommt er zu dem Fazit: „Ich sehe also keine Notwendigkeit, das ‚Alte Testament‘ durch ein ‚Erstes Testament‘ zu ersetzen“ (S. 10). Die Ausführungen SCHARBERTS erscheinen mir, einem Nichtfachmann in diesem Bereich, schlüssig und stringent, so daß ich mich (bis auf weiteres) dieser vorgeschlagenen neuen Form der Rechtschreibung ebenfalls nicht anschließen werde.

Im zweiten Beitrag wendet sich Josef WEHRLE (S. 11-36) dem alttestamentlichen Propheten Jeremia (2. Jh. v. Chr.) zu. Unter der Überschrift „Jeremia - Leidenschaftlicher und leidgeprüfter Kündler des Jahwewortes“ thematisiert der Vf. eine Anthologie theologisch bedeutsamer Texte des Jere-

miabuches, die das Ringen des Propheten mit dem Wort Gottes, seine Leidenschaft und Treue anschaulich und eindrücklich aufzeigen.

Unter dem Titel „Jahwe allein! Namenskundliche Überlegungen zur Monotheismusdebatte“ behandelt Hans RECHENMACHER (S. 37-52) die Frage, ob man aus dem Bestand der Gott gegebenen Personennamen Argumente für eine frühe Jahwe-Alleinverehrung ableiten kann. Sein Fazit: In den israelitischen Familien der frühen Zeit ist eine exklusive Jahweverehrung nicht auszumachen. Das ändert sich im Laufe der Zeit. Aber erst im Exil kommt es zu einem streng-monotheistischen Bekenntnis.

Joachim GNILKA (S. 53-64) wendet sich in seinem fundierten Beitrag der Sprache der Bibel zu. Er konstatiert verschiedene Sprachstile, beim Zusammennehmen von Altem und Neuem Testament sogar verschiedene Sprachen. In einem Punkt allerdings bestehe Übereinstimmung und Kommunikationsfähigkeit, in der Bildersprache. Sie entstammt dem nie abgeschlossenen, stets offenen Erfahrungsbereich der Menschen, und ist in der Lage, Wahrheit zu veranschaulichen. Sie holt, wie der Vf. des näheren aufzeigt, „den Hörer in das Wort hinein“.

Der zweite neutestamentliche Beitrag von Lothar WEHR (S. 65-83) versucht, die „kleine Jüngerunterweisung“ Lk 17,1-10 als Einheit zu interpretieren (im Vordergrund standen bisher exegetische Analysen einzelner darin enthaltener Jesusworte). Der Befund seines unter der Überschrift „Die Rettung der ‚Kleinen‘ - Der Auftrag der Jüngergemeinde nach Lk 17,1-10“ abgehandelten Artikels skizziert die Notwendigkeit ganzheitlicher Verkündigungsverpflichtung (Sorge um Kranke und Arme, Vergebungsbereitschaft usw. und geistlicher Dienst in der Verkündigung des Evangeliums) als bleibenden Auftrag an die heutige Kirche.

Den Abschluß der Aufsätze zur Biblischen Theologie stellt der Artikel von Hans-Josef KLAUCK (S. 85-119) über „die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II“ dar. Der interessante Überblick über die einerseits kirchenamtliche Betonung der Bedeutung exegetischer Forschung in verschiedenen Enzykliken, durch Gründung der päpstlichen Bibelkommission (1902), auf dem 2. Vatikanischen Konzil usw., das Engagement deutscher Exegeten (u.a. erkennbar an der Herausgabe der Zeitschriften „Biblische Zeitschrift“ 1903-1939 und, die neue Folge, ab 1957, „Biblica“ 1940-1945, „Bibel und Kirche“ 1946-1956) und den andererseits historisierenden oft naiven Schriftgebrauch, der dem Forschungsstand nicht entspricht, in kirchenamtlichen Texten, z.B. im Katechismus der katholischen Kirche (dt. Ausgabe 1993), so daß der Verfasser am Ende resümieren muß: „Wir können also unsere historische Etude leider nicht mit einem harmonischen Schlußakkord beenden, sondern behalten als letztes dissonante Töne im Ohr. Aber Dissonanzen gehören zum Leben, und sie haben den einen Vorteil, daß sie immer wieder nach vorne drängen auf neue Auflösungen hin.“ (S. 119)

Dieser kurzen Skizzierung der exegetischen Beiträge sei ein noch kürzerer Überblick über die Artikel zur Kirchengeschichte und Geschichte der Theologie angefügt. Die Nennung von Namen und Überschriften mögen ausreichen, um den interessierten Leser aufmerksam zu machen auf die einzelnen abgehandelten Themen. Frau SCHLOSSER und die Herren Autoren bitte ich für dieses Vorgehen um Verständnis und Nachsicht.

Der kirchen- und theologiegeschichtliche Block der Festschrift enthält folgende Beiträge:

- Reinhard M. HÜBNER, Zur Genese der trinitarischen Formeln bei Basilius von Caesarea (S. 123-156);
- Georg SCHWAIGER, Pfarrorganisation, Seelsorge und klösterliches Leben im mittelalterlichen München (S. 157-178; ein interessanter Artikel auch für Kirchenrechtshistoriker);
- Ulrich HORST, „Darf man das Bischofsamt erstreben?“ THOMAS VON AQUIN und die Sonderstellung des Bischofs in der Kirche (S. 179-193: Selbstwerbung ist nicht adäquat, Wahl durch entsprechende Gremien ist adäquater);
- Thomas PRÜGL, Successores Apostolorum. Zur Theologie des Bischofsamtes im Basler Konziliarismus (S. 195-217; Nebeneffekt: die Zunahme des Einflusses der Theologen auf die Diskussionen der Konzilsväter);
- Marianne SCHLOSSER, Stimulus Pastorum. Zur Spiritualität des Bischofs nach Bartholomäus a Martyribus (1514-1590) (S. 219-243);
- Manfred HEIM, Goldenes Priesterjubiläum in München 1775 - Heinrich Brauns „Rede von der Wichtigkeit priesterlicher Würde“ (S. 245-270);
- Manfred WEITLAUFF, Die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche (1800) und seine „Geschichte der Religion Jesu Christi“ (1806-1818) (S. 271-321);
- Franz XAVER, Bischof, Erzbischof Eudoxe Irénée Mignot von Albi - der Protektor des französischen Modernisten Alfred Loisy (S. 323-346);
- Klaus UNTERBURGER, Das Verhältnis der Zeitschrift „Hochland“ zum theologischen Modernismus während der ersten Jahre ihres Bestehens (S. 347-387);
- Roland GÖTZ, „Charlotte im Tannenwald“. Monsignore Umberto Benigni (1862-1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum“ (S. 389-438).

Wie bereits an den Überschriften erkennbar, werden ganz unterschiedliche Probleme aus verschiedenen Zeitepochen angegangen, wobei die letzteren Artikel von verschiedenen Ansätzen her die Auseinandersetzung der Kirche und der Theologen im letzten Jahrhundert (mit Wirkung bis heute) mit dem sog. Modernismus (Liberalismus, Sozialismus usw.) widerspiegeln. Einige Beiträge (von SCHWAIGER, HEIM, UNTERBURGER und RÖTZ) thematisieren, das wird

den mit der Festschrift Geehrten besonders freuen, ausdrücklich „Münchener“ Persönlichkeiten und Auseinandersetzungen, die einen Ortsbezug zu München haben.

Auch die Autoren, deren lesenswerte Beiträge in dem folgenden Block „Systematische und Ökumenische Theologie“ zusammengestellt sind, bitte ich um Verständnis dafür, daß ich auch ihre Arbeiten nur skizzenhaft vorstelle.

Der erste Aufsatz von Richard HEINZMANN (S. 441-456) mit der Überschrift „Der Gott der Philosophie und die Systembildung in der Theologie. Zur Christozentrik der Dogmatik von Michael SCHMAUS“ ist dem großen Münchener Dogmatiker und seinem Einfluß auf die Theologie gewidmet. Der Verfasser zeigt den Kategorienwechsel in der Theologiegeschichte von der Theozentrik zur Christozentrik und die Aufhebung dieser Alternative im theologischen Werk von Michael SCHMAUS (1897-1993) auf, der so dazu beitrug, „das Christentum zurückzuführen auf den Weg zur Identität mit seinem singulären Gottesverständnis“ (S. 456). Mit dem Problem (vor allem für die Studierenden) des Zusammenbringens der Aussagen der einzelnen theologischen Fachdisziplinen in eine Theologie befaßt sich der folgende Artikel von Christian SCHRÖER (S. 457-484) mit dem Titel „Die Einheit der Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen - Konzeption und Aufriß des theologischen Grundkurses in München“.

Dem Kirchenverständnis des NIKOLAUS VON KUES geht Martin THURNER (S. 485-510) in seinem Aufsatz nach, der die Überschrift trägt: „Kirche als *congregatio multorum in uno* nach NIKOLAUS VON KUES. Versuch einer transzendentalphilosophischen Deduktion“.

Einen interessanten, gerade auch in ökumenischer Hinsicht weiterführenden Beitrag über das richtige theologische Verständnis von der Gnade Gottes hat Leo SCHEFFCZYK (S. 511-527) in die Festschrift eingebracht. Überschriften ist der Artikel „*Gratia externa*‘ und ‚*Gratia interna*‘ - Zur Integrierung des Gnadenverständnisses“.

Ebenso wie bei dem großen Dogmatiker SCHEFFCZYK mag ein empfehlender Hinweis auch auf die verdienstvollen Arbeiten der anderen Emeriti ausreichen, nämlich auf die Beiträge von Werner DETTLOFF (S. 529-542) „Christlicher Fundamentalismus oder fundamentales Christentum“ und von Josef FINKENZELLER (S. 543-566) „Wort und Sakrament als Heilsauftrag der Kirche. Dogmatische Überlegungen zu pastoralen Fragen“ (u.a. zum Thema: priesterloser Wortgottesdienst - Eucharistiefeyer). Informativ ist der Bericht von Peter NEUNER (S. 567-590) „Die Kirche in China zwischen gestern und morgen“ (geschichtliche Entwicklung, Ritenstreit, heutige Situation, Zahlenverhältnis der christlichen Konfessionen, Möglichkeiten der Hilfeleistung von außen).

Über die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen (von Hinduismus und Buddhismus von deutschen Denkern und Dichtern im 18. und 19. Jh., von Ru-

dolf STEINER und religiösen Sondergruppen der Gegenwart) und der christlichen Antwort einer ganzheitlichen Anthropologie mit dem Merkmal der personalen Identität, Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit der Person darauf reflektiert Raimund LACHNER (S. 591-624) in dem Artikel „Reinkarnation und christlicher Glaube“.

Anthropologie, Ekklesiologie (Bezugsebene: die neutestamentliche Koinonia-Idee) und Verhältnis von kirchlicher *Communio* und Selbstoffenbarung Gottes (Ursprung des ersteren im letzteren) in der Theologie Johann Adam MÖHLERS stellt Gerhard Ludwig MÜLLER (S. 625-642) unter dem Titel „*Communio in caritate*. Das Kirchenverständnis Johann Adam MÖHLERS“ vor.

Der Beitrag des Würzburger Dogmatikers Otmar MEUFFELS (S. 643-661) ist dem Thema „Die Zeit als Thema der Theologie“ gewidmet. Es folgt eine Auseinandersetzung mit dem Sakramentenverständnis (systematische Vertiefung der Wirkung des Sakramentalen im Humanen) der jüdischen Philosophin Simone WEIL (1909-1943) von Wolfgang W. MÜLLER (S. 663-674). Der Titel seines Artikels: „Der Wunsch nach dem Sakrament als Impuls gegenwärtiger Sakramententheologie?“. Über die „ontologischen Bedingungen christlicher Gotteslehre bei Johannes DUNS SCOTUS und Immanuel KANT“ handelt der Aufsatz von Michael SCHULZ (S. 675-694).

Für den Kanonisten von großem Interesse dürfte der fundierte Beitrag von Heinrich DÖRING (S. 695-717) mit dem Titel „Bischöflicher Dienst in apostolischer Sukzession? Der evangelisch-lutherische Landesbischof aus katholischer Sicht“ sein. Szene: Der Erzbischof von München und Freising begegnet u.a. in seiner Bischofsstadt dem Bischof einer großen evangelisch-lutherischen Landeskirche. Frage: Begegnet er einem Bischof? DÖRING führt an, daß der evangelisch-lutherische Landesbischof darauf bestehen wird, daß LUTHER die apostolische Amtssukzession auf dem Weg über die Bischöfe als Regel festgehalten hat, aber die in der damaligen Notsituation eingeführte presbyterale Amtssukzession als damit identisch verstanden wußte (bei HIERONYMUS seien Bischöfe und Priester „ein ding gewest“), weshalb (noch heute) die Lutheraner ihre presbyterale Amtssukzession immer als eine episkopale Amtssukzession begriffen haben. DÖRING geht den beiden sich anbietenden Interpretationswegen nach. Folgt man der Argumentation der Lutheraner, dann steht der evangelische Landesbischof offenkundig in einer presbyteralen Sukzession, die in Wirklichkeit eine bischöfliche ist. Andernfalls ist Geduld angesagt. DÖRING zeichnet den ökumenischen Dialogstand im einzelnen auf (Lösung der „ekklesialen Defizite“ durch die Lutheraner selbst; als Herausforderung zunehmend mehr bei ihnen erkannt; Darlegung, daß die Notwendigkeit des Bischofsamtes in apostolischer Sukzession keinen Widerspruch zur Rechtfertigungslehre nach sich ziehen muß).

Auch die folgenden Artikel im Block „Systematische und Ökumenische Theologie“ seien empfehlend genannt, nämlich jener des orthodoxen Theologen

Theodor NIKOLAOU (S. 719-734) „Die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen“, von Wilhelm KORFF (S. 735-754) „Umweltethik und Umweltrecht. Eine Verhältnisbestimmung“, von Alois BAUMGARTNER (S. 755-767), „Die Krise der Arbeit. Sozialethische Überlegungen zu einem Fortschrittsvektor der modernen Gesellschaft“ und von Hans-Günter GRUBER (S. 769-785) „Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben (Joh 13,34). Theologisch-ethische Überlegungen zum Begriff der Liebe“.

Im Block „Praktische Theologie“ sind die Artikel der Religionspädagogen Erich FEIFEL (S. 789-814) „Das religionspädagogische Interesse an Lebenslauf und Lebenslinie, an Biographie und Lebensgeschichte“, Alfred GLEISSNER (S. 815-832) „Katechese in Europa“ und Ehrenfried SCHULZ (S. 833-856) „Flagge zeigen aus Verantwortung. Oder: Wie politisch sollten Christen sein?“, des Liturgiewissenschaftlers Reiner KACYNSKI (S. 857-878) „Gottesdienstleitung durch beauftragte Laien“ sowie der Pastoraltheologen Ludwig MÖDL (S. 879-897) „Sackgassen im Leben - Auswege in Hoffnung. Pastoraltheologische Überlegungen zu Buße und Krankensalbung“ und Heribert WAHL (S. 899-917) „Subjektwerden als Thema und Aufgabe der praktischen Theologie. Zur Aktualität einer gefährdeten Leitkategorie in der Spätmoderne“ dargestellt.

Etwas näher vorgestellt, weil für den Kanonisten informativ und hilfreich, sei der Artikel von KACYNSKI. Nach einer Darstellung der theologischen „Vorgaben“ (Liturgie als Feier der ganzen Gemeinde; der Dienst der Leitung liturgischer Feiern, des Bischofs, des Priesters, des Diakons und des Laien) skizziert der Verfasser die einzelnen liturgischen Leitungsdienste, die Laien übertragen werden können: Wortgottesdienste an Werktagen, an Sonntagen (wenn keine Eucharistiefeyer stattfinden kann) und an hervorgehobenen Tagen des liturgischen Jahres, etwa Aschermittwoch (wobei nach KACYNSKI vom Laien „selbstverständlich“ auch die Austeilung der Asche vorgenommen werden darf), Palmsonntag und Karfreitag; Leitung des Stundengebetes und von Gottesdiensten für Katechumenen; Taufspendung, Assistenz bei der Trauung (unter den Voraussetzungen des c. 1112 § 1 CIC); Überbringung der Krankenkommunion, Leitung von Wortgottesdiensten mit Krankensegen; Leitung von Andachten und Prozessionen; Vornahme von nicht vorbehaltenen Segnungen; Feier des Begräbnisses. Im einzelnen werden die Voraussetzungen für die Übertragung der genannten Dienste ebenso benannt wie die für die Durchführung der Dienste zu beachtenden Regeln (betr. Kleidung, Zeichenhandlungen usw.). In einer Notiz am Ende des Beitrages wird festgestellt, daß die nach Abfassung des Artikels erschienene „Instructio“ vom 15.8.1997 zu den vorgenommenen Ausführungen nicht im Widerspruch stehen.

Außer auf diesen praxisrelevanten Artikel von KACYNSKI sei der Kanonist auch auf den fundierten Aufsatz von MÖDL über den heutigen Zugang zu den Sakramenten der Buße und Krankensalbung eigens empfehlend hingewiesen.

Der letzte Block dieser Festschrift ist dem kanonistischen Recht gewidmet. Er beginnt mit einem Beitrag von Winfried AYMANS (S. 921-944) zu dem schwierigen Thema „*actus formalis*“! Der Titel „Die Aufnahme der Defektionsklauseln in das kanonische Eherecht. Zur Vorgeschichte des Tatbestandes eines *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* in den cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC“. AYMANS weist zunächst auf den gegenüber dem CIC/1917 nunmehr auf Katholiken eingeschränkten Geltungsanspruch des CIC/1983 im Bereich der rein kirchlichen Gesetze hin (c. 11 CIC), wodurch im geltenden Recht deutlich unterschieden werden könne zwischen nichtkatholischen Christen, die niemals katholisch waren (sie sind nicht an die Gesetze der katholischen Kirche gebunden), und abgefallenen Katholiken. Letztere unterstehen weiterhin den Gesetzen der katholischen Kirche. Eine Ausnahme stellen die Eherechtsnormen der cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC dar, die für jene nicht gelten, welche sich „*actu formalis*“ von der katholischen Kirche abgewendet haben. Der mehrdimensionalen Kodifikationsgeschichte dieser Normen geht AYMANS nach. Er zeigt die verschiedenene Diskussionsebenen in der Kodex-Reform-Kommission auf. Zwei Problembereiche seien in Erinnerung gerufen: Es bestand Klärungsbedarf, der sich in bezug auf die Formpflicht aus der Geschichte des c. 1099 § 2 CIC/1917 ergab (Freistellung jener Katholiken von der Formpflicht, die von nichtkatholischen Eltern abstammten und von früher Jugend an nichtkatholisch aufgewachsen waren, Aufhebung dieser Ausnahme durch PIUS XII. mit Wirkung vom 1.1.1949). Ebenso hatte die Definition des (damaligen) Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit im MP *Matrimonia Mixta* von 1970 dazu geführt, daß man unter den Begriff „*persona baptizata non catholica*“ auch abgefallene Katholiken subsumierte, was zu Abgrenzungsschwierigkeiten zum Trauerverbot des c. 1065 CIC/1917 führte. Schließlich ist es nicht unwichtig, das immer wieder eingebrachte Argument zu bedenken, daß es keinen Sinn macht, Apostaten weiterhin an kirchliche Gesetze zu binden, andernfalls dadurch die Zahl der ungültigen Ehen vermehrt würde. Das Ergebnis der Diskussion ist bekannt. AYMANS setzt sich in seiner abschließenden Würdigung damit auseinander. Die gefundene Defektionsklausel hält er für sinnvoll bei der Konfessionsverschiedenheit, insofern hiervon mit erfaßt wird die Ehe eines Katholiken mit einem abgefallenen Katholiken (s. MatrMixt). In dem Fall erfahre der Abgefallene die gleiche seelsorgliche Aufmerksamkeit wie der nie der katholischen Kirche angehörende getaufte Nichtkatholik. Sie sei aber wegen des Trauverbotes in c. 1071 CIC ohnehin ohne Belang. Einen „Schönheitsfehler“ sieht der Verfasser jedoch in dieser Regelung bei einer Heirat eines Abgefallenen mit einer Person in der gleichen Lage oder mit einem anderen Christen. Hier sähe er eine andere Rechtsform für die ekklesiologisch verschiedenen Sachverhalte als angemessener an. Auch mit der Defektionsklausel bei der Formpflicht (hier sieht er den „Schlüssel“ der gesamten Neuregelung) setzt er sich kritisch auseinander. Dem Argument der Vermehrung ungültiger Ehen setzt er entgegen die gerade in der pluralistischen

und säkularisierten Gesellschaft notwendige Verkündigung der Kirche über die Ehe und das Setzen einer „beispielhaften Rechtspraxis“.

Wenn ich AYMANS richtig verstanden habe, fordert er im Eherecht die Rückkehr zur alten Norm „*semel catholicus - semper catholicus*“ (betr. die cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC), und zwar mit dem Hauptargument, daß die Kirche auch abgefallene Katholiken nicht aus ihrer Heilssorge (hier in der Verkündigung über die Ehe) entlassen darf. Dem wird man vom Grundsatz her nicht widersprechen können und wollen. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob auch nur annähernd eine Chance der Realisierung dieses Zieles erreicht werden könnte, wenn die genannte Defektionsklausel wieder gestrichen würde. Hier bleiben Zweifel.

Damit ist aber die Problematik der Defektionsklausel keineswegs *ad acta* gelegt. Noch kontrovers diskutiert wird die Frage (AYMANS hat das indirekt mit angesprochen), ob der Automatismus theologisch vertretbar ist, daß etwa Ehen abgefallener Katholiken untereinander, rein zivil geschlossen, stets (bis zum Beweis des Gegenteils) als sakramental anzusehen sind. Auch stellen sich zahlreiche Fragen der praktischen Anwendung. AYMANS kündigt am Ende des Artikels an, auch diese aufzeigen zu wollen. Zur Applikation der Defektionsklausel auf katholisch getaufte, aber akatholisch erzogene Personen vgl. auch meine Anmerkung in: DPM 3 (1996) 299-304.

Der zweite kanonistische Beitrag ist von Stephan HAERING (S. 945-959). Er trägt die Überschrift „Kirchenrechtliche Marginalien zum Fall SCHACHLEITER“. Es geht um die Rolle des Benediktinerabtes Alban SCHACHLEITER (1861-1937) in der Konfrontation zwischen Kirche und Nationalsozialismus in den zwanziger und dreißiger Jahren, insbesondere um seinen Konflikt mit dem damaligen Erzbischof von München und Freising Michael Kardinal FAULHABER. SCHACHLEITER wurde aufgrund seiner Aktivitäten zugunsten der Nationalsozialisten in der Kirche immer mehr zur *persona non grata*. Ihm wurde der Auftritt in der Öffentlichkeit untersagt, die Zelebrationserlaubnis entzogen und die Suspension nach c. 2279 § 2 n.2 CIC/1917 auferlegt. Aufgrund des Einlenkens von SCHACHLEITER und auf sein Bittgesuch hin wurde schließlich die Suspension wieder aufgehoben. HAERING ist diesen kirchenrechtlichen Vorgängen nachgegangen wegen eines Hinweises in einem Aufsatz von Roman BLECHSTEIN (HJ 115 [1995] 170-187), daß der Fall SCHACHLEITER auch einen kirchenrechtlichen Hintergrund habe. Das Ergebnis der Prüfung dieses Aspektes ergab, so HAERING, daß im Vordergrund die politische Brisanz des Falles stand. Von daher sei sowohl die nicht erforderlich gewesene frühe Einschaltung der Religiosenkongregation durch Kardinal FAULHABER als auch das vielfach anzutreffende zögerliche Verhalten zuständigen kirchlicher Stellen zu erklären. Es handle sich mehr um einen „pathologisch uneinsichtigen Protagonisten“ als um einen echten kirchenrechtlichen Disziplinarfall. Deshalb hätten die kirchenrechtlichen Maßnahmen auch nur begrenzte Wirkung erzielen

können und seien „nur mit Vorbehalten zur Lösung des Problems“ geeignet gewesen.

Der Artikel von HAERING gibt einen guten Einblick in die damalige schwierige Situation, das kirchliche Recht nur nach kircheninternen Kategorien anzuwenden. Sein Resümee über das zögerliche Verhalten kirchlicher Stellen, „daß man einer propagandistischen Stilisierung SCHACHLEITERS zum nationalsozialistischen Märtyrer, der von der Kirche verfolgt und unterdrückt wird, keine Grundlage bieten wollte“ (S. 959), ist nachvollziehbar und überzeugend.

Der letzte Beitrag von Franz KALDE (S. 961-971) trägt die Überschrift „Die Kanzelveröffentlichung bei Nichtvorlage des Osterbeichtzettels. Kirchlicher Datenschutz auf dem Prüfstand bayerischer Gerichte im späten 19. Jahrhundert“. Der vom Verfasser vorab zu seinem Thema gezeichnete Aktualitätsbezug, nämlich die gegenwärtige Diskussion über die Bekanntgabe der Namen von aus der Kirche Ausgetretenen durch den Pfarrer und dessen Grenze in den kirchlichen Datenschutzbestimmungen, zeigt die trotz gewandelter Umstände stets wiederkehrende Notwendigkeit der pastoralen Klugheit bei der Anwendung des Rechts. Beichtzettel (KALDE zeichnet die interessante Geschichte dieser uns heute inzwischen völlig fremden Institution auf) waren ein Beleg der Erfüllung der jährlichen Beichtpflicht zu Ostern. Sie waren im Pfarrhaus abzugeben, wurden bei Hausbesuchen eingesammelt, und auf der Kanzel wurde zu ihrer Abgabe aufgefordert. Dieses pastoral gut gemeinte Kontrollmittel wurde in Bayern, so KALDE, bis ins 20. Jahrhundert hin beibehalten (wie ich selbst erfuhr, soll es noch heute in Polen geläufig sein).

Der von KALDE vorgestellte Gerichtsfall begann 1880, als ein Pfarrer nach Beendigung des Gottesdienstes vor versammelter Gemeinde fünf Personen namentlich benannte, die ihren Osterbeichtzettel nicht eingereicht hatten, und einen Bericht an das Ordinariat androhte. Einen Sonntag zuvor war die Aufforderung mit der Ankündigung der namentlichen Bekanntgabe ergangen. Der Holzhändler A. hatte beim zuständigen Amtsgericht gegen die Vorgehensweise des Pfarrers eine Beleidigungsklage eingereicht. Der Instanzenweg und das Ergebnis: Das Amtsgericht gab der Klage statt und verhängte die entsprechende Strafe; die Berufung des Pfarrers beim Landesgericht führte zum Freispruch; die Revision des Klägers beim Reichsgericht in Leipzig führte zum Rückverweis an das Oberlandesgericht München, welches den Pfarrer freisprach, weil ihm die Beleidigungsabsicht gefehlt und er nur im Rahmen seines geistlichen Aufsichts- und Korrektionsrechtes gehandelt habe.

Letzteres hatte seine Grundlage in den diözesanen Anordnungen zur Erfüllung der Osterpflicht. Diese (KALDE führt sie näher aus) sahen die Abgabe der Beichtzettel vor und drohten bei wiederholter Nichtentsprechung mit Sanktionen (Ausschluß vom Eintritt in die Kirche, vom Sakramentenempfang und vom Begräbnis). Teils (so Regensburg) war keine Namensbekanntgabe vorgesehen, was dazu führte, daß Betroffene sich nicht immer angesprochen fühlten; teils

(so Eichstätt) wurde diese urgiert einschließlich eines Hinweises auf die genannten Sanktionen bei Nichtentsprechung. Die Reaktionen der Betroffenen waren im letztgenannten Fall anders, sie bestanden (wenn man nicht doch dem Aufruf nachkam) in Formen von Selbstjustiz (Einwerfen der Fenster des Seelsorgers, Abschneiden seiner Hopfenreben usw., s. KALDE, S. 966) oder in der im Berichtsfall gewählten Klage beim staatlichen Gericht.

Die Reaktionen der kirchlichen Ordinariate auf dieses Urteil des OLG München waren weniger Zeichen einer Siegesfreude als vielmehr der Erkenntnis, künftig einen anderen Weg einschlagen zu sollen. In einem Erlaß von 1897 des Ordinariats des Erzbistums München und Freising wird z.B. darauf hingewiesen, daß Saumseligkeit nicht immer als persönliche Schuld anzusehen ist und daß Einladung und Ermahnung zur Erfüllung der Osterpflicht einer Bestrafung vorzuziehen sei. In seinem abschließenden „Ausblick“ zitiert KALDE aus einem Erlaß des EB von Freiburg Hermann von VICARI von 1856, in dem dieser die Verlesung der Namen als „heuchlerische und sakrilegische Verrichtung“ bezeichnet, die nicht schreckt, sondern Verbitterung erzeugt, und die die Umkehr des Betreffenden erschwert und voraussichtlich erboste Gegner des Seelsorgers und seiner Wirksamkeit hervorbringe. Auch sei zu bedenken, daß bei großer Häufung von Namensnennungen ein Nachahmen der Verletzung der Osterpflicht durch andere erleichtert würde (Nachahmungseffekt). KALDES Plädoyer für ein pastoral richtiges und kluges Anwenden von Rechtsnormen findet in dem von ihm vorgestellten Fall volle Bestätigung. Es ist zeitlos gültig. Der Aktualitätsbezug zu Beginn seines Artikels zeigt darüber hinaus, daß man aus der Geschichte lernen kann. Eigentlich müßte nach dem Studium dieses Beitrages jeder Seelsorger nachdenklich werden, ob er nicht doch auf die Bekanntgabe der Namen von Ausgetretenen im Pfarrblatt oder auf der Kanzel verzichten sollte, wenn er es bisher vorhatte. Das aber scheint, Gott sei Dank, immer weniger der Fall zu sein. Die Festschrift hat mit dem Beitrag von KALDE einen gelungenen Abschluß gefunden.

Ein formaler Hinweis: Nach der Gliederung gibt ein Verzeichnis der Mitarbeiter Aufschluß über die Autoren, die an der Festschrift mitgewirkt haben, und am Ende des *opus grande* ist ein Verzeichnis der gebrauchten Abkürzungen angefügt.

Mit dieser Festschrift ist den Herausgebern eine angemessene Würdigung des Erzbischofs von München und Freising, Friedrich Kardinal WETTER, gelungen, zu der ich nur sagen kann: *Gratulor!*

Heinrich J.F. REINHARDT, Bochum

* * *

64. ZEC, Slavko, *La tossicodipendenza come radice d'incapacità al matrimonio* (Can. 1095). Scienze umane, dottrina canonica e giurisprudenza. (Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 11) Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996. 288 S., ISBN 88-7652-731-1.

Die Drogenabhängigkeit hat in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten zunehmend an Bedeutung gewonnen. Insbesondere junge Menschen sind betroffen. Zwar fehlt es nicht an Versuchen zur Bekämpfung dieses Problems, angefangen von Überlegungen zur Freigabe sogenannter „weicher Drogen“ über sozialpolitische Lösungskonzepte bis hin zu großangelegten Aufklärungskampagnen („Keine Macht den Drogen“). Es vergeht jedoch voraussichtlich noch einige Zeit, bis diese Bemühungen den gewünschten Erfolg haben werden. Einstweilen wächst die Zahl derjenigen, die von Drogen aller Art (Rauschgifte, Tabletten, pharmakologische Substanzen) abhängig sind.

Im selben Maß, in dem sich die Drogenabhängigkeit ausbreitet, ist auch damit zu rechnen, daß die katholische Ehegerichtsbarkeit mit diesem Phänomen konfrontiert wird. Diese Einsicht hat Slavko ZEC dazu bewogen, sich in seiner von Giuseppe VERSALDI betreuten und an der Pontificia Università Gregoriana eingereichten kirchenrechtlichen Doktorarbeit ausführlich mit der Ehefähigkeit von Drogenabhängigen zu befassen (S. 5-6).

Der A. nimmt zu Anfang zwei thematische Eingrenzungen vor: Zum einen beschäftigt er sich nicht mit der Alkoholabhängigkeit, weil diese einer gesonderten Darstellung bedürfe; zum anderen untersucht er nur die Auswirkungen der Drogenabhängigkeit auf die Ehefähigkeit gemäß c. 1095, nicht aber die Relevanz dieser Abhängigkeit im Zusammenhang mit anderen Nichtigkeitsgründen, etwa als Gegenstand eines Eigenschaftsirrtums oder einer Täuschung (S. 6).

Die Untersuchung ist in drei Kapitel aufgeteilt. Im ersten Kapitel (S. 9-76) beschäftigt sich der A. ausführlich mit der humanwissenschaftlichen Seite der Thematik. Er macht zunächst auf die uneinheitliche Terminologie aufmerksam: Neben dem von ihm favorisierten Begriff der *tossicodipendenza* (wörtlich: Rauschgiftabhängigkeit, vom A. aber im Sinne des englischen Begriffs „*drug dependence*“ und des deutschen Begriffs „Drogenabhängigkeit“ verwendet) ist in der Fachliteratur auch von *tossicomania* (Rauschgift- bzw. Drogensucht) sowie im englischsprachigen Bereich von *drug addiction* (wörtlich: Drogenneigung) die Rede. Trotz geringfügiger Bedeutungsunterschiede können die verschiedenen Begriffe weitgehend als Synonyme angesehen werden (S. 10-15; NB: Laut W. PSCHYREMBELS „Klinischem Wörterbuch“ stellt der geläufige deutsche Begriff „Drogenabhängigkeit“ eine unkorrekte Übersetzung des englischen Begriffs „*drug dependence*“ dar; genauer wäre die Bezeichnung „pharmakologische Abhängigkeit“, weil nach der Definition der Weltgesundheitsorganisation unter dem Oberbegriff „*drug*“ alle pharmakologisch wirksamen Stoffe zu subsumieren sind).

Nach dieser terminologischen Klarstellung nimmt der A. eine Reihe von Differenzierungen vor. So gibt es etwa verschiedene Typen von Abhängigen, nämlich den Gelegenheitskonsumenten, der nur sporadisch zu Drogen greift, den Konsumenten, der periodisch Drogen nimmt, phasenweise aber auch darauf verzichten kann, den Toxikophilen, der über längere Perioden Drogen nimmt und gewisse Entzugssymptome aufweist, aber unter Schwierigkeiten auf die Droge verzichten kann, sowie schließlich den Süchtigen, der psychisch und physisch von der Droge abhängig ist, der zu einer Unterbrechung des Drogenkonsums nahezu unfähig ist und dessen Lebensinhalt in der Beschaffung von Drogennachschub besteht. Nur in den letzten beiden Fällen handelt es sich um eine Abhängigkeit im engeren Sinne (S. 17-20). Die Abhängigkeit ist physisch, wenn der Drogenkonsum den biologischen Zustand des Organismus so verändert, daß der Verzicht auf Drogen zu Entzugserscheinungen führt, weil der Organismus die pharmakologisch wirksamen Substanzen benötigt, um zu funktionieren. Psychische Abhängigkeit liegt vor, wenn der Abhängige von dem unwiderstehlichen Zwang getrieben wird, mit Hilfe der Droge Rauschzustände oder Glücksgefühle herbeizuführen oder das Auftreten von Entzugssymptomen zu verhindern (S. 25-31).

Schwierig ist die genaue Definition des Begriffs „Droge“. Allgemein handelt es sich um pharmakologische Substanzen mit narkotisierender, stimulierender oder bewußtseinsverändernder Wirkung. Allerdings hängt die Wirkung einer Substanz von verschiedenen Faktoren ab, etwa von Ort, Zeit und Umständen der Einnahme sowie von der Menge der verabreichten Substanz. Nicht wenige Substanzen können in geringen Dosen auch zu therapeutischen Zwecken eingesetzt werden; zur Droge wird eine Substanz in der Regel erst durch den nicht-medizinischen Einsatz (S. 20-22).

Breiten Raum nimmt die Darstellung einzelner pharmakologischer Substanzen ein. Der A. erklärt jeweils die Wirkungen der Substanz, erläutert die Art der entstehenden Abhängigkeit und beschreibt die geistigen Störungen, die durch den Konsum sowie die daraus resultierenden Vergiftungs- oder Entzugssymptome hervorgerufen werden können (S. 50-76).

Im zweiten Kapitel (S. 77-205) untersucht der A. die bisherige Rechtsprechung der Romana Rota zu Fällen, in denen die Drogenabhängigkeit eines Gatten eine Rolle spielte. Dabei kann er auf immerhin 27 Urteile aus dem Zeitraum zwischen 1935 und 1994 zurückgreifen. Die Sentenzen werden in chronologischer Reihenfolge vorgestellt, der A. liefert jeweils eine Zusammenfassung der *facti species*, des *in-iure*- und des *in-facto*-Teils.

Dieser Abschnitt der Arbeit wirkt methodisch nicht genügend durchdacht. Anstelle der chronologischen Aneinanderreihung der Urteile hätte man sich eine stärkere Gliederung der Materie gewünscht, zum Beispiel unter dem Ordnungsaspekt des jeweils angezogenen Nichtigkeitsgrundes. Entwicklungslinien innerhalb der Rechtsprechung wären dann deutlicher hervorgetreten, wiederkeh-

rende Argumentationsstränge hätten straffer dargestellt werden können. Die wesentlichen und für die Ausbildung einer Rechtsprechungspraxis entscheidenden Überlegungen der vorgestellten Urteile finden sich regelmäßig innerhalb des *in iure*-Teils; die mitunter sehr ausgedehnte Darstellung des konkreten Sachverhalts bringt hingegen nur selten wichtige Erkenntnisse und hätte zumindest stark gekürzt werden können.

Die wesentlichen Ergebnisse der bisherigen Rechtsprechung lassen sich wie folgt zusammenfassen (S. 188-205): Als maßgeblicher Nichtigkeitsgrund wurde zunächst der mangelnde Vernunftgebrauch (c. 1095 n. 1 heutiger Zählung) bevorzugt, im Laufe der Jahre hat sich eine klare Tendenz zugunsten des mangelnden Urteilsvermögens (entsprechend c. 1095 n. 2 des geltenden Rechts) ergeben. Nach dem Inkrafttreten des CIC/1983 wurden in zwei Fällen auch die Auswirkungen der Drogenabhängigkeit auf die Eheführungsfähigkeit (c. 1095 n. 3 CIC) als ausschlaggebend angesehen. In der Mehrzahl der Verfahren wurde die Hilfe von Gutachtern in Anspruch genommen; immerhin in rund einem Viertel der Fälle wurde jedoch auf die Beiziehung eines Sachverständigen verzichtet, sei es, weil sachverständige Zeugen mitgewirkt hatten, sei es, weil die Sache aus anderen Gründen als geklärt angesehen werden konnte.

Im dritten Kapitel (S. 207-258) entwickelt der A. eigene Überlegungen und Vorschläge. Er weist zunächst darauf hin, daß die Drogenabhängigkeit ein komplexes Phänomen ist, das viele Facetten aufweist. Der Einfluß auf die Ehefähigkeit eines Menschen ist von mehreren Faktoren abhängig: Häufigkeit des Drogenkonsums, Drogentyp, Art der Abhängigkeit (physisch oder/und psychisch), ggf. resultierende geistige Störungen. Nach Ansicht des A. ist die Drogenabhängigkeit als solche nur mittelbar Ursache einer Eheunfähigkeit; entscheidend ist die mentale Störung, die durch den fortgesetzten Drogenkonsum induziert wird und die gegebenenfalls die Ungültigkeit der Ehe zur Folge hat (S. 225-226).

Grundsätzlich können dabei alle Aspekte von c. 1095 als Nichtigkeitsgründe in Betracht kommen; der totale Verlust des Vernunftgebrauchs infolge Drogenkonsums (und damit die Anwendbarkeit von c. 1095 n. 1) stellt nach Ansicht des A. jedoch eine eher seltene Ausnahme dar (S. 228-229).

Drogenabhängigkeit begünstigt in vielen Fällen die Entwicklung eines Lebensstils, der bestimmt ist von der Sucht, von der Fixierung auf die Beschaffung von Drogennachschub, verbunden mit einem radikalen Verlust des Interesses für andere Lebensbereiche. Der Abhängige ist deshalb im psychologischen Sinne ähnlich zu beurteilen wie eine unreife Person, weswegen eine Eheschließungsunfähigkeit gemäß c. 1095 n. 2 bei Drogenabhängigkeit als Nichtigkeitsgrund in Erwägung zu ziehen wäre (S. 231).

Als ausschlaggebendes *caput nullitatis* in Fällen von Drogenabhängigkeit favorisiert der A. jedoch die Eheführungsunfähigkeit. Der Drogenkonsum führt zu einer dem Drogenbedarf angepaßten Veränderung der Lebensgewohnheiten, der

Betroffene kann nur dann „normal“ agieren, wenn er zuvor seinen Drogenbedarf gedeckt hat. Im Zentrum seines Lebens steht die Droge, nicht der Partner, die Unfähigkeit des Abhängigen besteht mithin darin, eine partnerorientierte Lebensgemeinschaft zu etablieren (S. 237-238).

Ungeachtet der leichten Schwächen im zweiten Teil seiner Arbeit hat der A. eine insgesamt sehr gelungene, lesenswerte Studie vorgelegt. Beachtung verdient vor allem seine kompetente und verständliche Aufbereitung der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, besonders verdienstvoll ist die Darstellung der Wirkweisen einzelner Drogen und Drogentypen. Die beigefügten Sach- und Autorenregister erleichtern die Benutzung der Arbeit; die über den Rahmen eines bloßen Literaturverzeichnisses hinausgehende umfangreiche Bibliographie erschließt zusätzliches Informationsmaterial.

Insbesondere die Mitarbeiter an kirchlichen Gerichten werden aus der Lektüre dieser erfreulichen Untersuchung für ihre Arbeit großen Nutzen ziehen.

Georg BIER, Limburg

* * *

E. ANZEIGEN

1. **CLEVE, Jürgen, *Inkompatibilität und Kumulationsverbot. Eine Untersuchung zu c. 152 CIC/1983.* (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 11) Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang 1999, XIV u. 333 S., 89,00 DM, ISBN 3-631-32330-1.**

Mit dem Thema „Inkompatibilität und Kumulationsverbot – Eine Untersuchung zu c. 152 CIC/1983“ befaßt sich eine Arbeit von Jürgen CLEVE, die im Sommer 1998 von der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation im Fach Kirchenrecht (Prof. REINHARDT / Prof. HEINEMANN) angenommen wurde. Untersucht wird der Stellenwert der Gesetzesaussage in c. 152: „Niemandem dürfen zwei oder mehrere inkompatible Ämter verliehen werden, das sind solche, die von ein und demselben nicht zugleich ausgeübt werden können oder dürfen.“

Ausgehend von der aktuellen Beobachtung, daß vielen kirchlichen Mitarbeitern, insbesondere den Priestern, gegenwärtig eine zweite oder dritte Aufgabe unter Beibehaltung der bisherigen Aufgaben und Pflichten zugewiesen wird, geht die Arbeit dem Ursprung dieser Norm nach. In vier Schritten wird die Entwicklung der Gesetzgebung und der kanonistischen Literatur nachgezeichnet. Auf die Darstellung der Entwicklung bis zum CIC/1917 folgt die Diskussion über das Verhältnis von Inkompatibilität und Kumulationsverbot im alten Codex. Ein kurzes drittes Kapitel über die Reformphase leitet über zum Hauptgewicht der Darstellung der Problematik im CIC/1983, in den das Kumulationsverbot nur unvollständig übernommen worden ist.

In der knappen Übersicht lassen sich folgende Ergebnisse zusammenfassen: Das Kumulationsverbot ist rechtsgeschichtlich als Abwehnorm gegen das Bestreben einzelner Personen erlassen worden, sich im benefizialrechtlichen System durch die Kumulation von zwei oder mehreren Stellen wirtschaftliche, politische oder soziale Vorteile zu verschaffen. Gegen dieses Bestreben und die Habgier erließ die kirchliche Autorität Gesetze, um diese Kumulationen verhindern oder zumindest unter einer gewissen Kontrolle zu halten.

Die mittelalterliche Kanonistik entwickelte parallel zur Gesetzgebung den Begriff der „Inkompatibilität“. Als „inkompatibel“ wurden Ämter-/Benefizienkombinationen erachtet, die aus unterschiedlichen Rechtsgründen nicht auf eine Person vereinigt werden dürfen oder können (Residenzpflicht, ortsgebundene Seelsorgeverpflichtungen, hinreichendes Einkommen einer Stelle). Schon in der vorkodizialen Kanonistik wird davon gesprochen, daß bestimmte Ämterkombinationen „von Natur aus“ unvereinbar sind. Bei dieser Inkompatibilität geht es nicht um die persönliche Leistungsfähigkeit oder die Belastbarkeit des

Amtsträgers, sondern um das objektive Verhältnis der Ämter zueinander. Inkompatibilität und Kumulationsverbot sind also nicht identisch. Daher ist „Inkompatibilität“ kein Phänomen, das allein mit dem Benefizialsystem verbunden war.

Vor allem in der Gesetzgebung der beiden Codices wird aufgezeigt, daß „Inkompatibilität“ (auch) eine *verfassungsrechtliche* Dimension besitzt. So gelten im Gesetzbuch von 1983 *forum internum* und *forum externum*, richterliche Rechtsprechung und Verwaltungshandeln und auch Entscheidungs- und Beratungsfunktionen (vgl. c. 127) als strukturell unvereinbar. Das Kumulationsverbot in der Gestalt des c. 152, der nur die *Verleihung* solcher Kombinationen an ein und diesselbe Person verbietet, ist also unzureichend. Es bedürfte vielmehr einer Grundnorm, die die *Ausübung* inkompatibler Funktionen verbietet. Das Kumulationsverbot ist nur eine Möglichkeit, diese Trennung sicherzustellen.

In Erweiterung der bisherigen Kategorien ist von einer *verfassungsrechtlichen* Inkompatibilität zu sprechen, wenn die Ausübung der Funktionen unabhängig vom Arbeitsumfang einer Person allein nicht möglich ist. In diesem Zusammenhang werden auch Überlegungen darüber angestellt, daß es eine *sukzessive* Inkompatibilität geben muß. Nach den verfassungsrechtlichen Grundsätzen dürfte es nicht möglich sein, daß z.B. der *Spiritual* des Priesterseminars unmittelbar anschließend auf die Position des *Regens* gesetzt wird. Das Verbot des c. 152 kann dies aber nicht verhindern, so daß in bestimmten Fällen eine solche Ernennung durch eine geeignete Nichtigkeitssanktion verhindert werden müßte.

In der Arbeit werden die wichtigsten Amtsbereiche auf inkompatible Funktionen untersucht. Neben der Ebene des Apostolischen Stuhls und der Diözesankurie (einschließlich der Vermögensverwaltung) wird das Verhältnis von Entscheidungs- und Beratungsgremien dargestellt. Intensiv wird u.a. auch das Problem der Verleihung zweier oder mehrerer Pfarrstellen an ein und denselben Pfarrer beleuchtet (c. 526 § 1). Bei allen Untersuchungen wird berücksichtigt, daß es gegenwärtig oft die Verleiher sind, die den Wunsch haben, einer Person mehrere Ämter zu übertragen. Daher wird auch die Verbindung von c. 152 zu c. 220 dahingehend geprüft, ob und inwieweit sie einen Gläubigen davor schützt, eine inkompatible Ämterkombination annehmen zu müssen.

Selbstanzeige des Verf.

2. MEIER, Dominicus M., *Der Curator im kanonischen Prozeßrecht.* (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Beiheft 20) Essen: Ludgerus 1998. VI u. 104 S., 36,00 DM, ISBN 3-87497-226-7.

„*Minores, et ii, qui rationis usu destituti sunt, stare in iudicio tantummodo possunt per eorum parentes aut tutores vel curatores ...*“ Diese prozeßrechtliche Vorschrift des c. 1478 CIC wird im Blick auf die Person des *Curators* näher beleuchtet. Nachdem der Verf. bereits in einem Referat auf dem III. Offenen Seminar „*De processibus matrimonialibus* des Konsistoriums des Erzbistums Berlin“ vom 2. bis 4. Dezember 1996 einen Teilausschnitt seiner Arbeit im Blick auf die Stellung des *Curators* im ordentlichen Streitverfahren vorstellen konnte (DPM 3 [1996] 59-91), liegt nun die unter der Betreuung von Prof. Klaus LÜDICKE an der Universität Münster entstandene Lizentiatsarbeit im Druck vor. Seit Inkraftsetzung des Codex Iuris Canonici von 1983 ist im kanonischen Prozeßrecht eine Fülle von Forschungen vorgelegt worden. Verschiedene Artikel und Abhandlungen beschäftigten sich mit der Stellung des *Curators* in Teilbereichen, vor allem in Eheverfahren. Bisher ist aber - soweit ersichtlich - keine Monographie über den *Curator* in den verschiedenen prozeßrechtlichen Gebieten des Codex Iuris Canonici erschienen und ein Rechtsvergleich zum staatlichen Recht gezogen worden.

Mit der vorliegenden Arbeit möchte der Verf. einen Beitrag leisten, die Funktion des *Curators* auf der Grundlage der geltenden kirchlichen Gesetze zu beschreiben und seine fundamentale Funktion innerhalb des „*ius defensionis*“ aller Christgläubigen herauszustellen. Der Codex hat in c. 221 § 1 CIC das Grundrecht auf Verteidigung normiert: „Den Gläubigen steht es zu, ihre Rechte, die sie in der Kirche besitzen, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechtes vor dem zuständigen kirchlichen Gericht zu verteidigen.“ Dabei ist der *Curator* gleichsam ein „Instrumentarium des *ius defensionis*“ für jene, die in ihrer prozessualen Rollenfähigkeit gehindert sind, d.h. für jene, die der Gesetzgeber Minderjährigen gleichgestellt hat und die daher auf die Hilfe des *Curators* angewiesen sind, um ihr normiertes Grundrecht geltend zu machen (Kapitel I: Begriffliche Grundlegung). Es werden seine Funktion und Stellung innerhalb der kanonischen Rechtspflege nachgezeichnet und als Vergleich die zivilrechtliche Rechtsfigur des Betreuers/Vormundes herangezogen (Kapitel I: Systematische Grundlegung).

Das (rechtliche) Verhältnis des *Curators* sowohl zu dem von ihm Betreuten wie auch zur kirchlichen Gerichtsbarkeit sind Gegenstand des Kapitels II. Dabei wird die Rechtsstellung des *Curators* im ordentlichen kanonischen Streitverfahren vorgestellt, bevor in einem weiteren Abschnitt ausgewählte, besondere Verfahrensgänge dargestellt (Kapitel III) und Fragen der Haftung aufgeworfen werden (Kapitel IV).

Die Arbeit ist der Versuch einer systematischen Zusammenstellung und Aufarbeitung eines kodikarischen Rechtsinstitutes, dem in den Jahren nach Inkraftsetzung des Codex Iuris Canonici in der Gerichtspraxis nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Selbstanzeige des Verf.

* * *

3. **STOCKMANN, Peter, *Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund - Dogmatische Grundlegung - Kirchenrechtliche Analyse - Offene Positionen.* (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 10) Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang 1999, ca. 300 S., 98,00 DM.**

In Kürze wird in der von Elmar GÜTHOFF und Karl-Heinz SELGE herausgegebenen kanonistischen Schriftenreihe *Adnotationes in Ius Canonicum* die von Professor Dr. Dr. Helmuth PREE (Ordinarius für Kirchenrecht) betreute und im Sommersemester 1998 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau als theologische Dissertation angenommene Untersuchung von Peter STOCKMANN (*Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund - Dogmatische Grundlegung - Kirchenrechtliche Analyse - Offene Positionen*) erscheinen. Das Ziel dieser Arbeit ist es, ausgehend von historischen und dogmatischen Beobachtungen, exemplarische Arten außerordentlicher Pfarreileitung im geltenden Recht der lateinischen Kirche zu analysieren und unter besonderer Berücksichtigung kirchenrechtsgeschichtlicher Fakten zu einer kanonistischen Neubewertung der Rolle von Laien als Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern zu gelangen.

Der erste Teil („Historischer Befund“) gibt einen kurzen Überblick über die Formen neutestamentlicher Gemeindeleitung und über die Geschichte der Pfarrei. Im zweiten Teil („Dogmatische Grundlegung“) erfolgt eine Auseinandersetzung einerseits mit entsprechenden Aussagen amtlicher Dokumente - vor allem der Texte des II. Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland -, andererseits mit ausgewählten ekklesiologischen Stellungnahmen. Der dritte Teil („Kirchenrechtliche Analyse“) hebt mit einer rechtssprachlichen Untersuchung an und unterzieht dann vor dem Hintergrund der ordentlichen Pfarreileitung die außerordentliche Pfarreileitung, wie sie in c. 517 § 1 CIC/1983 und c. 517 § 2 CIC/1983 Eingang in das kirchliche Gesetzbuch gefunden hat, einer Prüfung. Im vierten Teil („Offene Positionen“) wird der Versuch unternommen, unter Verweis auf eine Vielzahl von kirchenrechtsgeschichtlichen Beispielen außerordentlicher Ge-

meindeleitung zu einem Neuansatz in der gegenwärtigen Diskussion zu kommen.

Selbstanzeige d. Verf.

* * *

4. LOPEZ TRUJILLO, Alfonso / SGRECCIA, Elia (Hrsg.), *Famiglia: Cuore della civiltà dell'amore*. Atti del Congresso Internazionale. Roma, 6-8 ottobre 1994. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana 1995. 271 S.

Der im vorliegenden Werk dokumentierte Kongress fand anlässlich des internationalen Jahres der Familie und 30 Jahre nach der Publikation der Exhortatio Apostolica *Familiaris Consortio* statt. Das Thema wird in vielen Aspekten interdisziplinär angegangen.

Die Akten geben zunächst die *relazioni principali* wieder (S. 11-124): *La familia, corazón de la civilización del amor* (card. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO); *Sfide alla famiglia e dinamiche culturali* (Giorgio CAMPANINI); *Fondamenti dottrinali della Famiglia* (Carlo CAFFARRA); *Famiglia e bioetica* (S. E. Mons. Elio SGRECCIA); *Famille et présence au monde civil: les politiques familiales* (Christine BOUTIN); *The Significance of the Family from the Perspective of Natural Law and Constitutional Law* (Herbert SCHAMBECK); *La famille dans le monde: la diversité géographique des évolutions* (Gerard-François DUMONT); *Famille et problèmes démographiques: droits des personnes* (Tarcisio PADILHA).

Der zweite Abschnitt gibt die *introduzioni e conclusioni dei lavori di gruppo* wieder (S. 125-260): *Communion of Faith and Pastoral Care of the Family* (Carl A. ANDERSON); *Pastorale della preparazione al matrimonio* (Anna Maria e Fulvio PENNER); *Itinéraires de formation pour les jeune couples et formation continue* (Anouk et Jean-Marie MEYER); *La familia al servicio de la vida* (Dolores VOLTAS BARÓ); *La familia y sus deberes educativos* (Carlos SÁNCHEZ ILUNDÁIN); *La sovranità della famiglia nella società: il diritto della famiglia* (Norbert MARTIN); *The Family and the Bioethics of Fragmentation* (John J. FLEMING); *Famille et Média* (Jean-Marie GUÉNOIS); *Famille et Vocation* (Angela DE MALHERBE); *Family and Demography* (Albert and Christine VOLLMER); *The Natural Methods for the Regulation of Fertility* (Kevin HUME); *Famiglia e Preghiera* (Antonio MANCINI ed Elena GIACCHI); *Relazioni familiari e sviluppo dei multimedia* (Giulio CARMINATI).

Die beeindruckend vielfältigen Beiträge können für Praktiker und Wissenschaftler des kanonischen Eherechts als differenzierte Hintergrundinformation dienen.

Burghard PIMMER-JÜSTEN

F. MISZELLE

... *QUIA SACRAMENTUM ITERARI NON DEBET*¹ VON DER EINSEGNUNG ZWEITER (UND WEITERER) EHEN IM MITTELALTER.

von Daniel Schwenzer

EINFÜHRUNG

Das gesamte heute in West und Ost gültige Ehe- und Sakramentenrecht ist auch Gegenstand von Entwicklungen und Rezeption von Ideen oder Grundsätzen, die zunächst nicht ins Zentrum des christlichen Kontinuums gehören. Dies korreliert mit dem der West- wie der Ostkirche zugrundeliegenden Prinzip von Schrift und Tradition. Dahinter stehen zwei Gedanken. Zum einen: Gott ist ein Gott der Geschichte, der mit seinem Volk lebt, zum andern: der mit menschlicher Grunderfahrung zusammenhängende Gedanke, daß alles einem steten Wandel unterworfen ist und sich verändert. Dies findet sich auch bei der Beschäftigung mit kanonischem Eherecht bestätigt.

Im Gegensatz zur heutigen Zeit und zum heutigen Rechtsbefund stehen die frühe Kirche und die des Mittelalters zweiten oder dritten Ehen recht kritisch gegenüber². Bis zum 9. Jahrhundert sind solche an und für sich untersagt gewesen, doch ist zu beobachten, daß es sich hierbei nicht immer um Standard handelt, bzw. die Kirche Mühe hatte, die entsprechende Doktrin wirklich durchzusetzen.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist eine Formulierung aus den Dekretalen GREGORS IX.: zweite Ehen sollen nicht durch einen Priester eingesegnet werden. Ehen dürfen nur eingesegnet werden *virgo cum virgine*, wenn also beide Seiten zuvor unverheiratet waren. Diese Einsegnung darf nicht wie-

1 Glosse zur Dekretale Capellanum 2 Comp 4.15.1 (=X 4.21.1, JL 14180): ... *quia sacramentum iterari non debet*, vgl. Decretales GREGORII IX. Romae 1582.

2 Gemeint sind zweite (weitere) Ehen nach dem Tode eines der Partner, man spricht von sequentieller Bigamie.

derholt werden, auch dann nicht, wenn lediglich einer der beiden Ehegatten verheiratet war. Als Grund geben die Extravagantes bzw. ihre Glossierung an, daß ein Sakrament als solches nicht wiederholt werden kann: ... *quia sacramentum iterari non debet*³.

Verschiedene ältere Quellen und Auffassungen gipfeln in die Formulierungen von X 4.21 Tit. *De secundis nuptiis*. Dieser Titel wiederholt das Verbot und schärft es ein. Trotzdem bleibt die Frage nach zweiten oder dritten Heiraten eine offene: Zusammen mit der Norm treten sofort Ausnahmen zutage.

HERKOMMEN DER DOKTRIN

Das Herkommen dieses Gebotes ist klar. Die *Parousie*, die Naherwartung des Reiches Gottes, ließ es nicht nur nicht sinnvoll erscheinen, ein weiteres Mal zu heiraten, sondern überhaupt eine Ehe einzugehen. Denn die Ehe ist eine Lebensform der Jetztzeit, eine Lebensform des Irdischen, nicht kongruent mit dem, was beim Kommen des Reiches Gottes zu erwarten sein wird⁴. Daher äußert sich auch Paulus eher kritisch, überhaupt zu heiraten. 1 Kor 7 belegt die Vorstellungen des Paulus, aber auch, daß es aus seiner Sicht besser ist, zu heiraten, statt unter einem unerfüllten Bedürfnis nach Nähe und Sexualität zu leiden. Paulus ist bewußt, daß dieser unerfüllte Wunsch die Gefahr der Unzucht in sich birgt. Daher ist es auch einer Witwe erlaubt zu heiraten, doch nur „im Herrn“, also unter christlichen Vorzeichen. In den Pastoralbriefen wird den *episkopoi*, *presbyteroi* und den *diakonoï* auferlegt, nur einmal zu heiraten. Daher wird auch bei der Heirat einer Witwe nur das Verlöbniß gesegnet: die frühe Kirche schätzte den Witwenstand sehr hoch ein⁵. Dies wurde noch bis ins beginnende Mittelalter so empfunden⁶. Eine zweite Heirat einer Witwe schien sich nicht mit dem Charisma einer Witwenschaft vereinbaren zu lassen⁷. Eine

-
- 3 Die Formulierung *iterari debet* findet sich schon bei früheren Kirchenschriftstellern.
- 4 Die Menschen werden sein wie die Engel (Mk 12,25par). Um des Reiches Gottes willen die Ehe aufzugeben erscheint als etwas Großes (Lk 18,29f).
- 5 1 Tim 3,2.12; Tim 1,6; Die Forderung an die Witwen: 1 Tim 5,9; vgl. Lk 2,36.
- 6 Etwa die Synode von Hereford, Can.10 (673), HADDON, H. / STUBBS, W. (Hrsg.), *Councils of the Great-Britain and Ireland III*. Oxford 1869-1871, 121; sowie die westgotische Synode von Toledo (681): Mansi XI, 1034. Beide Synoden standen wohl unter römischem Einfluß, was sich aus der Einleitung des Bischofs Theodor schließen läßt, vgl. HADDON/STUBBS, *Councils*, 119.
- 7 Eine Vorstellung, die bereits aus dem Alten Testament resultierte. Man schätzte es, wenn sie unverheiratet blieb. Diese Vorstellung gelangte ins Neue Testament und in die frühe Kirche. Vgl. Jdt 8,4; 16,22; Lk 2,36; Paulus erlaubt die zweite Ehe einer Witwe, 1 Tim 5,14, schätzt jedoch ihren Verzicht auf eine solche: 1 Kor 7,8.39f; In

Wiederverheiratung Verwitweter empfand man nicht als opportun. Doch meint entgegengesetzt dazu 1 Tim 5,14 daß jüngere Witwen wieder heiraten, dem Haushalt vorstehen und Kinder zeugen sollen.

IN ANTIKE UND SPÄTANTIKE

CLEMENS VON ALEXANDRIEN hält es für keine Sünde, zwei oder dreimal zu heiraten. Doch erlangt, wer dies tut, auch nicht jenen Grad der Vollkommenheit, wie er durch das Evangelium empfohlen ist⁸. TERTULLIAN widerspricht dem in 1 Tim 5,14 und an anderen Stellen Gesagten und ist der Auffassung, die Frau, die einem Mann in der Jetztzeit gehöre, gehöre ihm auch in der Zukunft, nach ihrem oder seinem Tod. TERTULLIANs Auffassung hat eine breite Wirkungsgeschichte, die aber an und für sich der durch die Sadduzäerfrage⁹ provozierten Lösung widerspricht. „Es ist uraltes Brauchtum, was sich hier widerspiegelt. ... Wenn sie (die Ehefrau) vor ihm stirbt, wartet sie in der anderen Welt, um sich bei seinem Tode wieder mit ihm zu vereinigen“¹⁰. Die Montanisten verboten zweite Ehen ganz und gar¹¹. Die Kirche, des Ostens wie des Westens, schien lange Schwierigkeiten gehabt zu haben, sich von der Doktrin TERTULLIANs freizumachen. Klar war aber für sie, vor allem nachdem man feststellte, daß die *Parousie* nicht in allernächster Zeit stattfindet, daß die Ehe der Christen auch ein zu schützendes Gut ist, so verstehen sich die Äuße-

1 Tim 5,9-16 ist ein eigener Witwenstand erwähnt, dieser widmete sich sozial-caritativen Belangen. Vgl. VITEAUX, J., L'institution des Diacres et des Veuves: RHE 22 (1926) 513-536; BOPP, L., Das Witwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche. Ein geschichtlicher Beitrag zur Grundlegung der Witwenseelsorge in der Gegenwart. Mannheim-Regensburg 1950.

8 Vgl. FREISEN, J., Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur. Paderborn 1893, 667.

9 Mk 12,23.

10 LEIPOLDT, J., Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philosophisch-Historische Klasse 106.4, 3-67, hier 37. Dies deutet auch TERTULLIAN dem Brief *De Monogamia* an seine Frau an, indem er fragt, wie eine Frau einem anderen Mann gehören solle, sei sie dem ihrigen doch auch für die Zukunft vorbehalten.

11 Die Vorstellungen der Kirchenväter spiegeln sich auch in Konzilsentscheidungen wider. So verbat das Trullanum II von 692 zweite Ehen. Hier erweist sich bereits ein gewisser Graben zwischen Ost und West. Dies galt auch hinsichtlich der im Osten wesentlich lockereren Zölibatsbestimmungen. Im Osten war der Priesterzölibat nur auf Bischöfe festgelegt, den Klerikern lediglich eine zweite Ehe verboten (can. 3, 13, 30). Zur generellen Ablehnung einer zweiten Ehe vgl. auch VOGT, H.-J., *Coetus Sanctorum*. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. (Theophaneia 20) Bonn 1968.

rungen der Kirche und der Väter vor allem als Instrumente gegen einen zu starren Rigorismus, etwa der Manichäer, der dualistischen Strömungen und anderer, die die Ehe als solche sogar ganz ablehnten. Eine einzige - christliche - Ehe: ja. Mehr nicht. Doch ließ sich auch dies in dieser Schärfe nicht zu lange aufrechterhalten. Mindestens geduldet wurden solche Verhältnisse doch, aber eben nicht im Sinne einer wahrhaft christlichen Eheschließung¹².

Den religiösen Vorstellungen des Christentums in der Spätantike, vor allem nach der Zeit des Mailänder Edikts, trug auch der zivile Gesetzgeber Rechnung, indem er die Kirche nicht zwang, etwas entgegen ihren Vorstellungen zu tun, da die frühe Kirche sich ja gescheut hatte, zweite Ehen einzusegnen. Dies ist nicht nur Übernahme jüdischen Gedankengutes, sondern auch Rezeption eines römischen Rechtsgrundsatzes: Selbst bei den Römern wurden zweite Eheschließungen mit weniger Feierlichkeit begangen¹³. Nach PLUTARCH heirateten Witwen bei den Römern das zweite Mal ohne religiöse Feierlichkeiten¹⁴. Zum Teil war eine zweite Ehe von manchen Autoren überhaupt mißbilligt worden¹⁵ und galt sogar für anstößig¹⁶. Dies erhellt auch aus profanen römischen Inschriften, die die *univirae* lobend erwähnen¹⁷. Trotz ihrer Wirkungsgeschichte ist es aber nicht immer ganz einfach, in dieser Diskussion rö-

-
- 12 Auch CHRYSOSTOMOS (C.31 q.1 c.9), HIERONYMUS (C.31 q.1. c.10, 11), AMBROSIUS und AUGUSTINUS (C.31 q.1. c.11, 12; C.27 q.1 c.41 §3) wenden sich gegen eine zweite Ehe, billigen sie aber.
- 13 Dies fand Eingang in das Römische Recht. Doch handelt es sich hier um Bestimmungen, die darauf abzielen, das Familienerbe und die Nachkommenschaft vor Fremdeinwirkung zu schützen. LUKAN schreibt über die Ehe des Catobis und der Marcia: *Foedera sola tamen vanaeque carentia pompae / Iura placent sacrisque Deos admittente testes / Festa coronata non pendent limine sarta / Iungimus taciti*.
- 14 PLUTARCH, Qu. Rom. 105; *ταῖς μὲν παρθενοῖς καλὸν μὴ ὀλιγῶν, ταῖς δὲ χηραῖς αἰσχρὸν πολλῶν ὄντων γανεισθῆαι*. Das gilt auch für die Autoren VARRO und MACROBIUS, bei letzterem Sat. 1,15/33.
- 15 PLUTARCH, c.1.; TACITUS, Annales 2,86; VERGILIUS, Aeneidos IV, 24-29.
- 16 Vgl. MARQUARDT, J., Römische Privatalterthümer 1864. (Handbuch der römischen Alterthümer 5.1, hrsg. v. BECKER, W. A.) hier 40n190.
- 17 Es existieren verschiedene Sammlungen lateinischer Inschriften etwa von ORELLI oder DE ROSSI (hier Inscriptiones 1, 882, vgl. nota 21). Die bekannteste ist das Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL), Consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum, suppl. et. auct. Berolini 1869ss. In der Regel werden diese nur von Altgeschichtlern bearbeitet, seltener von Theologen oder Kanonisten. Dabei bieten diese gerade einen interessanten Einblick in das, was in der Antike und Spätantike tatsächlich Alltag war. Es bleibt ja immer die Frage, inwiefern theologische Gedankengänge wie sie etwa AUGUSTINUS, AMBROSIUS oder diverse Synoden entwickelten, tatsächlich in die Bevölkerung hineinwirken konnten. Auch PAUSANIAS bemerkt für den heidnisch-griechischen Bereich, daß „vor Zeiten“ Witwen nicht mehr heirateten.

misches Gedankengut zu synthetisieren. Die römische Eheschließung war vor allem ein Rechtsgeschäft, die einzig wirkliche Eheschließung im religiösen Sinne war lediglich die *Confarreatio*¹⁸.

Freilich fehlen für die ganz frühe Zeit Belege in breiter Masse. Unter dem Namen des AMBROSIIUS existiert ein Kommentar zu den Briefen des Paulus, wo bezugnehmend auf 1 Kor 7 davon ausgegangen wird, daß zweite Ehen von Gott untersagt sind¹⁹, ebenso im Kommentar zu 1 Tim 3²⁰. Aber bei diesen Zitaten kann es sich kaum um schlagkräftige Argumente handeln. Hier können zusätzlich Belege aus den *Inscriptiones* herangeführt werden. So läßt sich aus Ausdrücken wie *virginus*, *virginia* herauslesen, daß die Gatten vor ihrer Eheschließung unverheiratet waren, die Frauen *univira* waren, die Frau eines einzelnen Mannes, also nicht sequentiell bigamistisch. Zweite, gar dritte Ehen waren in den ersten Jahrhunderten also verpönt²¹ „das Wort ‚eines Weibes Mann‘ hat eine lange Nachgeschichte, die durchaus in die Richtung der Askese weist“²².

Deutlich wird aber, daß bereits von frühen Kirchenvätern die Ehe als $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$, *magnum mysterium*, als Geheimnis, betrachtet wurde. Die *Vetus Latina*²³ übersetzt $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ mit *sacramentum*, einem aus römischem Begriffshorizont kommenden Wort²⁴. Etwa JOHANNES CHRYSOSTOMOS,

18 Die Quellenlage zur *Confarreatio* ist spärlich. Zur Zeitenwende scheint sie bereits stark altertümlich angehaucht gewesen zu sein. Praktiziert wurde sie üblicherweise von der Klasse der senatorischen Familien und den Patriziern. Erwartet wurde sie zu dieser Zeit nur noch vom *Flamen Dialis* und bei der Verehelichung einer früheren Vestalin. Das Wort *flamen* fand sogar Eingang ins *Decretum Gratiani*: D.21 c.1 und D.80 c.2.

19 Der Verfasser des sogenannten Ambrosiaster war vielleicht der römische Diakon HILARIUS: *Comm. in epist. I ad Corinth*, c.7: *A Deo primae nuptiae sunt, secundae vero permissae sunt: denique primae nuptiae sub benedictione Dei celebrantur solemniter; secundae autem etiam in praesenti carent gloria*. PL 17.225-226.

20 *Comm. in epist. ad Thim.* c.3: *Homini enim unam uxorem decrevit Deus, cum qua benedicatur, nemo enim cum secunda benedicatur*. PL 17.470.

21 Vgl. DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Romae 1861ff bis heute geführte Sammlung, hier 1, 882; GELASIUS *Epistula* 14, ed. THIEL, *Epistulae Romanorum Pontificum*, 375; ALEXANDER, NATALIS, *Historia ecclesiastica veteris novique testamenti ... Ed. omnium novissima, opera et studio Constantini Roncaglia, apud Silvanum DE GRASORTIS*. Parisiis 1740, 11, 32.

22 LEIPOLDT, *op. cit.* 37.

23 Das gleiche gilt für die Vulgata: vgl. Eph 9,11; Tob 12,7; Dan 11,18; Kol 1,27.

24 *Sacramentum* bedeutet in profanem Zusammenhang etwas, das außerhalb des Bereiches des Profanen liegt. Die Wurzel *sacer* bezeichnet das Heilige, das Geweihte. Man kann hier mit Sicherheit einen Zusammenhang zum altrömischen *pomerium* sehen, das

TERTULLIAN, ZENO VON VERONA, AMBROSIUS und vor allem AUGUSTINUS verwendeten diesen Begriff, um eine kirchliche Heilshandlung zu umschreiben. Sie rezipieren damit vor allem den paulinischen Mysteriums begriff²⁵. Die Verwendung der Kirchenväter von *μυστηριον* und *sacramentum* mündet in die mittelalterliche Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus und bildet damit letztlich auch die Grundlage heutiger Sakramententheologie.

DER OSTEN

Schon der byzantinische Kaiser LEO hatte für den Osten in der Novelle 89²⁶ die priesterliche Einsegnung der Ehe verordnet. Die Auffassung der bürgerlichen Gesetzgebung entsprach - mindestens im Osten - nun der kirchlichen und blieb wohl Praxis des ganzen Mittelalters. Auch das Lateranum IV von 1215 weist in diese Richtung²⁷. Die priesterliche Einsegnung oder Benediktion wurde als notwendige Form ganz allgemein betrachtet, war jedoch bei zweiten Ehen nicht zulässig. Daraus läßt sich aber schließen, daß zweite Ehen doch üblich geworden waren. Der Osten ging in der Vergangenheit meistens und geht noch heute von der Notwendigkeit der priesterlichen Eheeinsegnung aus. Für den Osten ist es der Priester, der das Ehesakrament spendet. Die zweite Ehe sollte gar nicht als sakramentale verstanden werden²⁸.

einen bestimmten Bezirk, eine neue Stadt aus dem alltäglichen, aus dem profanen Bereich ausgrenzt. Das *sacramentum* wird durch die *consecratio* rechtsgültig und ewig in einen Zustand überführt, der zum *ius divinum* gehört.

- 25 Bei TERTULLIAN etwa Adv. Marcion 4,1: *ceterum praeiudicatum est ex manifestis, cuius opera et ingenia per antitheses constat, eadem forma constare etiam sacramenta*. PL 2.365.
- 26 LEO, Nov. 89: *Quemadmodum adoptionis causam promiscue habitam neglexit vetustas, quam dum sine precibus et sacris mysteriis peragi permittebat, non tamen parvi faciendam putabat, ita et absolutam matrimonii constitutionem, dum id citra receptam benedictionem iniri sineret, neglexisse videtur. ... Igitur quemadmodum sub sacris inuocationibus adoptionem procedere praecepimus, sic etiam sacrae benedictionis testimoniis matrimonia confirmari iubemus, ut ubi a nubentibus haec forma adhibita non fuerit, ne ab initio matrimonium dicatur, neque eius iura talem coniunctionem accedant sequantur. Nihil enim inter coelibatum et matrimonium quod reprehendi non debeat invenias. Coniugalis vitae desiderio teneris? Coniugii leges serves necesse est. Sed displicent matrimonii molestiae? Celebras vivas, et neque matrimonium adulteres, neque falso coelibatum praetexas*. Vgl. Nov. Leonis 74; Nov. Alexii Comneni cap. 9.
- 27 Quum inhibitio copulae X 4.3.3 (4 Comp 4.2.1 = JL --).
- 28 Auch in der Orthodoxie wurde darüber diskutiert, welches die wesensnotwendigen Elemente beim Eheabschluß sind. So Metropolit GABRIEL, der die Worte „Willst Du mich? Ich will Dich“ für die Form hält: Το δε ειδος ομολογια των ρηματων επι των εκει καθευρεθεντων ηγουν: θελεις με θελω σε; vgl. SCHELSTRATE, E., Acta

Die priesterliche Einsegnung einer zweiten Ehe war in der Orthodoxie also ebenfalls lange unüblich. Dem steht die heutige Praxis nur scheinbar diametral gegenüber: Zum einen handelt es sich hier um die Anwendung des *Oikonomia*-Prinzips, zum andern ist zwischen Einsegnung sakramentaler Qualität und kirchlich begangenen (zweiten) Vertragsabschluß zu unterscheiden: Da die östlichen Kirchen davon ausgehen, daß der Spender des Ehesakramentes der Priester ist, nicht die Eheleute, werden auch Sakrament und Vertrag nicht wie im Westen miteinander identifiziert. Auch bei Fortbestand des anlässlich der ersten Eheschließung gespendeten Ehesakramentes, ist es aufgrund des *Oikonomia*-Prinzips auch heute noch üblich, zweite Ehen (nicht nur beim Tode des Partners, sondern auch bei einer Trennung) kirchlich einzusegnen. Doch gilt dies nur für den kirchlichen Vertragsabschluß. Die Ostkirche scheint hier in der Vergangenheit strenger gewesen zu sein, als die Westkirche²⁹, heute läßt die Ostkirche, wie die Westkirche Verheirathungen nach dem Tode des Partners ohne weiteres zu. Im Gegensatz zur Westkirche segnet die Ostkirche aber auch den kirchlichen Ehevertrag ein, wenn eine Zivilscheidung vorliegt: Sakrament und Vertrag werden nicht miteinander identifiziert.

Aufgrund eines Briefes BASILIUS' des Großen an AMPHILOCHIUS war die frühe Orthodoxie gegen eine zweite sakramentale Eheeinsegnung und hielt diese offensichtlich für eine Schändung des Sakramentes, was mit bestimmten Strafen belegt wird³⁰. Offensichtlich steht hier der Gedanke dahinter, daß das einmal gespendete Sakrament, wenn es schon kein Prägemaß hinterläßt, so doch eine bleibende Heilswirkung, welche auch mit dem Tode des Partners nicht zu verlöschen scheint.

Die *coronatio*, Bekrönung mit den Brautkronen, war und ist die feierliche Form der Eheschließung der Ostkirche³¹. Zwar akzeptiert auch die östliche Kirche nach und nach, daß es zu zweiten Ehen kommen kann, doch sollen diese nicht bekrönt werden³². Nach THEODOR STUDITES darf eine Bekrönung

orientalium ecclesiarum adversus Lutherum. Romae 1686, 348. Diese Formel des GABRIEL korrespondiert auffallend mit dem altrömischen *Si tu es Gaius, ego sum Gaia*, vgl. ROSSBACH, A., Untersuchungen über die römische Ehe. Stuttgart 1853, hier 351.

- 29 Dies hängt mit den Vorschriften BASILIUS' und seinen in mittelalterliche Bußbücher eingegangenen Vorschriften zusammen. Vgl. nota 44.
- 30 Can. 4. Dort ist auch das Strafmaß festgelegt. Doch wechselt die Schwere der Strafe abhängig von Zeit und Gebiet. PG 32.674.
- 31 Hier ist sowohl ein Zusammenhang zum römischen *velamentum* zu sehen, als auch die Verschleierung der Braut, wie sie der jüdische Schulchan-Aruch kennt.
- 32 SIRMOND, J., Sancti Theodori Studitae epistolae, aliaque scripta dogmatica. Graece et Latine pleraque Sirmondo interprete. Venetiis 1728. Hier Lib. I, Epist. 50, 281: *Quin etiam neque traditas illas fuisse, sed tum demum admissas, cum expleta fuerit sacer-*

nicht einmal dann stattfinden, wenn wenigstens einer der Partner noch nicht verheiratet war. Der jungfräuliche Teil soll sich auch einen jungfräulichen Partner wählen. Tut er dies nicht, verzichtet er damit auf sein Krönungsrecht³³. Auch die arabisch-nikänischen Canones verbieten diese Krönung im Falle einer zweiten Eheschließung³⁴, ab dem 8. Jahrhundert scheint dieses Verbot jedoch verschwunden zu sein³⁵.

Für THEODOR STUDITES ergibt sich folgendes Bild: Da aus den Schriften des Neuen Testaments und der Väter nur Eheeinsegnungen für die erste Ehe bekannt sind und diese mit der Krönung verbunden sind, kann die zweite Ehe nicht bekrönt, mithin auch nicht vom Priester bestätigt werden. Der priesterliche Segen ist für den Studiten *munus*, also offensichtlich Amt. Damit könnte möglicherweise der sakramentale Akt als solcher verstanden werden.

THEODOR läßt im Text seine imaginären Gegner fragen, auf welche Weise denn die *bigami* getraut würden und antwortet ihnen *humanis officiis sicut et trigami et polygami*. Diese *humana officia* können als Vertragsabschluß betrachtet werden, die *humana officia* befinden sich also im Gegensatz zu den *divinis oblationibus*.

Die Möglichkeit, die Krönung und Segnung nur bei einem Teil der Brautleute vorzunehmen, lehnt er ausdrücklich ab, denn der Segen als solcher kann ja nicht zerteilt werden³⁶. Höchst lächerlich sei eine solche Idee, sollte dem einen die Kommunion verweigert werden, dem anderen nicht? Was, wenn dieser der

dotum arbitrio iniuncta poenitentia: post quam et divinorum munerum participationem obtinent indeque benedicuntur velut in coronatione, inferiore quodam modo, post indulgentiam. Benedictio enim est munus, tum etiam et specimen coniunctionis per sacerdotem, quod ex eo tempore non prohibeatur cum iis, qui ad secundas nuptias convolant, convesci, non secus atque cum monogamis. Atque hoc modo digamia lege utitur indulgentiae, iuxta apostolum: agnoscens secundas se a monogamia partes tenere; nec immerito quaerens primarum iura, quae iam percepit.

33 STUDITES, TH., op. cit. 287: *Iure partem virginalem monogamiae ritu privari, ut cui licuerit per eiusdem ordinis consortem illo frui, quandoquidem purum puro iungi de- cuit et virginem virgini et victorem victor.*

34 Can. 7. Vgl. nota 37: *Viduorum ... Tamen coronarum benedictio ...*

35 Vgl. FREISEN, op. cit. 672.

36 STUDITES, TH., op. cit. *Quomodo indivisa benedictio dividetur? Pars altera ut labis expers victrixque benedicetur, altera non idem? Ridicula res et quae fieri nullo modo possit. Quomodo una communionem accipiet, altera privabitur, quippe quae poenitentiam agat? Quod si pars ista vir sit, vir autem caput mulieris, et partes ambae in unum corpus adhaerentes; participabit reliquum corpus, caput autem nequaquam? Dividetur confestim quod connexum est, ab isto qui copulat, sacerdote? hoc quidem ex concessione, si quidem detur, ut faciat. Caput enim finisque coniunctionis est sanctum et unicum corpus ac sanguis Christi.*

männliche Teil wäre: so würde dieser als Haupt der Frau an der Kommunion nicht teilhaben können, während dem Leib dies möglich ist. Es würde also das, was zusammengehört gerade durch den, der die Verbindung zustande bringt, den Priester der *copulat*, getrennt werden. THEODOR STUDITES nimmt hier auf mehrere paulinische Bilder bezug: Christus ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Die Verbindung von Mann und Frau ist Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche. Der Mann ist so das Haupt der Frau. So wie Christus eins wird mit der Kirche, so werden Mann und Frau eins. So ist also der Segen über die Brautleute nicht teilbar. Das Sakrament kann nur beiden Brautleuten gespendet werden, nicht nur einem von beiden. Das Sakrament kommt also nur für beide Partner zustande. Entsprechend der gesamten östlichen Tradition ist es für den Studiten der Priester, der die Ehe durch seinen Segen zustande bringt und damit das Sakrament spendet.

Das ursprüngliche Prinzip war also die Ablehnung von zweiten Ehen überhaupt. Die Kirche sah jedoch, daß sie dieses Prinzip nicht aufrecht erhalten konnte und zog daraus die Konsequenz. Die östliche Kirche ging im Laufe der Jahrhunderte weiter als die westliche und ließ eine zweite Eheschließung eben auch dann zu, wenn der ursprüngliche Partner eines der beiden Ehepartner noch lebte. Das genuine Sakrament als solches, da kein Sakrament in seinem Bestand auflösbar ist, besteht weiter, doch segnet die Orthodoxie in Anwendung ihres *Oikonomia*-Prinzips zweite Ehen ein, doch nur den eigentlichen Ehevertrag. Dies ist auch heute noch gültiger Befund. Im Sinne dieses *Oikonomia*-Prinzips hat sich auch die Einsegnung der Ehen von Verwitweten verändert. Im Gegensatz zur frühen Orthodoxie werden diese heute sakramental eingesegnet, das Brautpaar bekrönt und in feierlicher Prozession um die *Ikono-stasis* geführt. Wo früher vermutet werden konnte, die Orthodoxie und vor ihr die frühe Kirche gehe von einem Fortbestand des einmal gespendeten Ehesakramentes aus, läßt sie, gleich der Westkirche, nach dem Tode eines der Partner, heute eine zweite, feierliche, also sakramentale Eheschließung zu.

Die Kirchendisziplin der frühen Kirche bezüglich der zwei Einsegnungsarten der Ehe läßt sich anhand verschiedener Konzils- und Synodalcanones belegen³⁷. Bei einer zweiten Eheschließung fallen feierliche Krönung und Einseg-

³⁷ Etwa durch die arabisch-nikaenischen Canones. Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, ac Constitutiones Summorum Pontificum (ab anno Christi 34 usque ad annum 1714) ed. J. HARDUNIUS. Parisiis 1714-1715, ex typographia regia (CH). Hier can. 7, CH 1, 511: *Viduorum et viduarum matrimonia sincere et sancte divulganda sunt, et in vulgus hominum indicenda, nec dotis et reliquiarum conditionum ad matrimonium spectantium praetermittendus est contractus. Tamen coronarum benedictio eis adhibenda non est; haec enim semel datur tantum in primis nuptiis; nec iteranda, quia permanens est et indelibilis: loco eius igitur propitiatorias fundat pro illis sacerdos preces. Si vero alter eorum viduus non fuerit, ipse solus coronae accipiat benedictio-*

nung weg, lediglich *preces propitiariae* werden gesprochen. Dabei mußte zuvor jener Partner, der sich zum zweitenmal verheiratete eine entsprechende Buße verrichten. Diese kennt auch THEODOR STUDITES³⁸.

Aus den von THEODOR STUDITES und anderen Autoren verwendeten Topoi paulinischer Theologie scheint zu resultieren, weswegen von der Kirche bei einer zweiten Eheschließung der feierliche Segen und damit die Bewertung als Sakrament verweigert wurde. Bei einer zweiten Eheschließung seien die Brautleute, oder mindestens einer von ihnen, nicht mehr rein: Damit ist die Widerspiegelung der Verbindung Christi mit seiner Kirche nicht mehr vollkommen, weshalb die Ehe kein Sakrament mehr sein könne. Eine jedoch nicht unproblematische Bewertung.

NACHWIRKEN

Die arabisch-nikaenischen Canones anerkennen die Rechtmäßigkeit einer zweiten Eheeinsegnung, im *Sacramentarium Gallicanum*³⁹ findet sich sogar ein Formular. Doch läßt sich aus dem Text nicht herauslesen, ob an eine sakramentale Eheschließung gedacht war, oder ob es sich nur eher um eine einfache Segnung handelte. Die vorliegende Stelle ist hier nicht ganz deutlich.

Bis zum 9. Jahrhundert scheinen zweite Ehen also - trotz zeitweiser Billigung - weitgehend untersagt gewesen zu sein, doch geht dies - wie zu sehen war - auf frühere Zeiten zurück und ist nicht immer Standard⁴⁰. Dies ist bereits bei

nem una cum paranympis, quoscumque vult. Haec autem constitutio aequae communis est viris et mulieribus. Convivia autem celebrare in nuptiis viduarum, quae bis aut pluries nubunt, minime fas est: nec sacerdotibus et epulis, quia id ex consilio sacerdotum haud factum fuit. Sacerdotibus enim non licet conviviis et gaudiis adesse, ubicumque suas non impertuntur benedictiones, quoniam Sancti Deo sunt, et divinis eius praesunt aedibus, missae sacrificium offerendo et quotidianas concinendo laudes in ipsius templis; adeoque omni honore et veneratione sunt digni. Von einer Strafe für *bigami* geht auch can. 19 des Konzils von Ankyra 314 aus. Dieser Canon fand als C.27 q.1 c.24 Eingang in das *Decretum Gratiani*.

38 STUDITES, Th., op. cit. Epist. 50, 281.

39 Vgl. etwa die Ausgabe von MOHLMANN, L.C., oder bei MABILLON, *Musei Italici* 1, 389.

40 Vgl. HILLING, N., Eine beachtenswerte eherechtliche Dekretale des Papstes JOHANN VIII. von 872-873: AfKR 109 (1929) 208-210. HILLING erwähnt hier eine Dekretale aus der *Collectio Britannica*. Der Witwe Sophonesta wird die Eingehung einer zweiten Ehe mit einem Ausländer untersagt. Der Papst fordert sie auf, binnen 20 Tagen einen Inländer zu heiraten oder den Schleier zu nehmen. Der Papst scheint erwartet zu haben, daß sie das letztere ohnehin täte. Der Grund des Verbotes ist in den bereits vor der Eheschließung aufgetretenen Schwierigkeiten zu sehen. Außerdem scheint sich das

ISIDOR VON SEVILLA für Spanien zu sehen⁴¹. Ebenso verbietet AELFRIC zweite Ehen und beruft sich dabei, allerdings ohne Nennung, auf ältere Canones⁴². Für die Herkunft der Quelle AELFRICS bestehen zwei Möglichkeiten: Entweder bezieht er sich auf das Verbot der Väter, überhaupt eine zweite Ehe einzugehen, oder auf die Canones der Orthodoxie. GREGOR III. läßt in einem Brief an BONIFATIUS weitere Ehen ungestraft⁴³. Die Bußbücher der Mittelalters behandeln diese Frage jedoch unterschiedlich⁴⁴.

Im hohen Mittelalter scheinen die Strafen nicht mehr in voller Strenge angewandt worden zu sein. „Zur Zeit GRATIANS waren diese Strafen nicht mehr praktisch“⁴⁵. Über ein Strafmaß informiert GRATIAN nicht, für ihn ist nur wichtig, daß der Geistliche bei zweiten Hochzeiten nicht zu erscheinen habe. ROLANDUS⁴⁶ wendet sich wie BERNARDUS PAPIENSIS⁴⁷ gegen eine Buße

DURANDUS entscheidet sich ebenfalls gegen die feierliche Einsegnung einer zweiten Ehe, rekuriert dabei aber lediglich auf die Dekretale ALEXANDERS III. DURANDUS zufolge ist eine Eheschließung mit Gebeten und Opfern zu be-

Eheverbot auch „auf den allgemeinen Rechtsgrundsatz“ zu stützen, demgemäß „der Papst den Ausländern die Ehe nicht mit seinen eigenen Landsleuten gestattet“: HILLING, 209.

- 41 ISIDORUS episcopus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, CCSL 113, cap.19.
- 42 AELFRIC, Mansi II Supplementum Conciliorum, 1167: *Nullus sacerdos intersit nuptiis aliquibus, ubi vir secunda vice uxorem ducit, vel mulier secundo marito nubit, non benedictionem mutuam det huiusmodi homini; ostendat ipsis, quod melius esset eis in castitate vivere. Laicus tamen cum Apostoli venia secundas nuptias contrahere potest, cum uxor ei mortua sit: at canones prohibent benedictionem illis dare, et imponunt poenitentiam huiusmodi homini.*
- 43 C.32 q.7 c.22. Die Autorschaft GREGORS III. wird heute bestritten.
- 44 Diese Bußbücher rekurren vielfach auf die kanonischen Briefe BASILIUS', in denen die Schwere der Buße für *bigami* oder *trigami* festgelegt ist. So bestimmt das Poenitentiale Laurent., das im 13. Jahrhundert viel verwandt wurde, daß vier Fastenzeiten lang Buße tut, wer zwei Frauen, fünf Jahre, wer drei Frauen hat. *Quia pro amore filiorum debet homo uxorem accipere, non pro fornicatione diaboli.* Der Zeugungszweck, nicht teuflische Fleischeslust, steht also hier im Vordergrund. Vgl. FREISEN op. cit. 670/671.
- 45 FREISEN, op. cit. 671. FREISEN verweist auf GRATIAN: C.31 q.1 c.7 §1 *Generaliter enim prohibentur viri et mulieres frequenter matrimonia contrahere. Unde in connubis nuptiarum secundarum presbyteri interesse non debent, sicut in neocaes. concilio legitur.* Vgl. C.31 q.1 c.7,8,9,10,12,13.
- 46 Im Kommentar zu C.31 q.1 c.8: ROLANDUS, *Summa Magistri Rolandi*. Innsbruck 1874, ND Aalen 1962, ed. F. THANER, 155. Im Kommentar zur gleichen Stelle erwähnt SIMON VON BISIGNANO ebenfalls keine Buße.
- 47 BERNARDUS PAPIENSIS *Summa*, ed. E.A.Th. LASPEYRES. Ratisbonae 1860.

gehen. Dies gilt jedoch nicht für zweite Ehen: Diese sollen nicht durch einen Priester eingeseget werden⁴⁸. Ehen dürfen nur eingeseget werden *virgo cum virgine*, wenn also beide Seiten zuvor unverheiratet waren. Diese Einsegnung darf nicht wiederholt werden. Als Grund geben die Extravagantes an, daß ein Sakrament als solches nicht wiederholt werden kann⁴⁹. Ein Priester, der dem zuwiderhandelt, soll von seinem Amt und seinen Benefizien enthoben und nach Rom *ad sedem apostolicam* geschickt werden, da er eigenmächtig gehandelt hat. Wo jedoch die Sitten der Ortskirche anderes vorsehen und der Papst davon Kenntnis besitzt und es toleriert, so soll auch dem Priester nichts geschehen⁵⁰.

Die Dekretale ALEXANDERS belegt also den Priester, welcher eine zweite Ehe einsegnete, mit der Suspendierung und beordert ihn nach Rom, damit er sich dort verantworte. Dies wurde jedoch bereits von JOHANNES XXII. wieder aufgehoben, also noch zu Lebzeiten des DURANDUS. Auch DURANDUS weiß, daß etwa in Frankreich eine zweite Einsegnung nicht nur üblich, sondern sogar erlaubt war⁵¹. Erst auf dem Konzil von Lyon (1274) mußte Kaiser MICHAEL PALAIOLOGOS von Byzanz nach seinem Symbol auch bekennen, daß die christliche Ehe durch den Tod gelöst werde, so daß der verbleibende Partner ein zweites, drittes, ja weitere Male sich verhehelichen kann⁵². Norm und Wirk-

48 Vgl. Josephi Binghami Angli origines sive antiquitates ecclesiasticae, ex lingua anglicana in latinam vertit IO. H. GRISCHOVIUS. Accedit praef. IO. Franc. BUDDI. Hier 9, 338; AMBROSIAS, vgl. nota 19; DURANDUS, Rationale diuorum (Guilhelmus Minatensis) Officin von Georg HUSNER 1501, hier 1.9.15.

49 Vgl. nota 1.

50 DURANDUS op. cit.: *Nuptiae benedicendi sunt a sacerdote cum precibus et oblationibus. Verumtamen vir et mulier ad digamiam transiens, matrimonium contrahendo non debet a presbyteris benedici, quia cum alia vice benedicti sint, coram benedictis iterari non debet. Non ergo debent nuptiae benedici, nisi ubi virgo cum virgine contrahit. Imo presbyter qui benedictionem cum secunda uxore celebraverit, officio et beneficio suspensus, est ad sedem apostolicam mittendus. Quod quidem ad exhortationem continentiae noscitur introductum. Secundum quorundam locorum consuetudinem siquis contrahit cum secunda virgine, benedictio iteratur: et hoc si Dominus Papa sciat et tolerat, alioquin non valet. Dicunt etiam quidam quod si aliqui virgines contrahentes non fuerint benedicti, facti digami iterum contrahendo poterunt benedici. Sed si contrahentes fuerint benedicti: licet se non cognoverint carnaliter, non ideo iterum contrahentes benedicentur.*

51 Schon bei HINKMAR VON REIMS ist festzustellen, daß die sonst teils strengen Bußen im fränkischen Reichsteil nicht durchweg galten: *Quia vero secundas nuptias non damnamus, immo recipimus*. Zitiert nach FREISEN, Geschichte, 670.

52 Speziell DH 860, allgemein DH 851-861. Vgl. COD 227ff; sonst: ROBERG, B., Das Zweite Konzil von Lyon (1274). (Konziliengeschichte, hrsg. v. W. BRANDMÜLLER, Reihe A, Darstellungen) Paderborn 1990.

lichkeit scheinen in dieser Frage im Westen langsam auseinander zu driften. Dies hängt auch damit zusammen, daß eine Formpflicht erst mit dem Trienter Konzil eingeführt wurde.

Aus dem 14. Jahrhundert gibt es einige Synodalverordnungen, die sogar die Anwesenheit eines Priesters bei zweiten Eheeinsegnungen verbieten, so etwa die Synode von Salamanca⁵³ oder die von Amiens⁵⁴. Die Synode von Amiens scheint davon auszugehen, daß es sich beim Sakrament um ein solches handelt, das - wie die Taufe, die Firmung, die Priesterweihe - nicht wiederholbar ist. Doch setzte die spätere Kirche sich über solchen Rigorismus hinweg. Sicher auch, weil sie hier eine Ungereimtheit entdeckte: Weshalb sollte die Ehe ein nicht zu wiederholendes Sakrament sein? Sie prägt ja keinen *character indelebilis* ein. Ähnlich scheint die Orthodoxie mindestens noch vor dem Konzil von Lyon (1274) gedacht zu haben. Daß das Symbol Kaiser MICHAELS im Osten nie angenommen wurde, erscheint in diesem Zusammenhang und im Zusammenhang mit der späteren Entwicklung bedenkenswert.

Theologen des Konzils von Trient waren der Meinung, der Segen würde versagt, damit das Heilige durch seine Wiederholung nicht verächtlich gemacht würde⁵⁵. Wo zweite Ehen nicht eingesegnet wurden, geschah dies vielleicht auch mit dem Gedanken des MENOCHIVS⁵⁶, der meinte, der bereits gesegnete, also verwitwete Teil einer zweiten Eheschließung teile dem anderen Teil seinen Segen mit. Dies ist jedoch für außerordentlich konstruiert zu halten und kann einer vernünftigen Argumentation wohl kaum standhalten.

53 CH 7, 1972: Synodus Salmanticensis, cap.11: *Quia certo dicimus, quod plerique simplices clerici et rectores quandoque per iuris ignorantiam secundas nuptias benedicant, non attendentes, quod sacramentum huiusmodi iterari non licet; et sic de facili corruunt in errorem; proinde statuimus, quod Praelati in suis dioecesibus, in virtute s. obedientiae, Capitula, desecundis nuptiis minime benedicendis; quae incipiunt: Capitularium, et Capitulum autem, super hoc sanctis a patribus edita, faciant publicari.*

54 MARTÈNE, E., *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio* prodiit nunc primum studio et opera Edmundi Martène et Ursini, Durand, 7, 1247, *Statuta Synodis Ecclesiae Ambianensis: Nullus sacerdos secundo nubentes benedicere praesumat, sive vir transeat ad secundas nuptias sive mulier, hoc enim non est iterabile Sacramentum. Si tamen vir vel uxor, qui in primis nuptiis benedictionem non receperint, ad secundas nuptias transierint et contraxerint cum illis, qui alias benedicti non fuerint, ius ... prohibet tales nuptias benedici, licet autem coniuges, qui benedictionem receperint, se carnaliter non cognoverint, alter eorum ad secunda vota transierit, benedici non debet.*

55 Aphorismi THOMAE SANCHEZ totam decem eius librorum de matrimonio doctrinam compendio continentes. Graeci 1641, hier 7 disp. 82.16.

56 Vgl. MENOCHIVS, J., *De arbitrariis iudicium quaestionibus et caussis* centuriae sex. Allobrogum Coloniae 1630, hier 5.417, n7.

Eine der wichtigsten Stellen für die christliche Ehe-theologie war immer der Wortlaut von Eph 5,31-32. Zwei sollen ein Fleisch werden. Die östliche Ehe-theologie weist aber noch einer anderen Stelle große Wichtigkeit zu: Die Interpretation von Mt 19,4 hatte eine lange und weite Wirkungsgeschichte. Sie ist eine eschatologische, aus deren Sicht die christliche Ehe eine dauernd monogame ist⁵⁷. Aus diesem Grunde also waren in der frühen Kirche Wiederverheiraten nicht gern gesehen⁵⁸.

Die Erlaubnis, zweite Ehen einzugehen, war ein Zugeständnis der Kirche - schon der Apostel - an die schwache Menschennatur. Für EPIPHANIUS VON SALAMIS sind zweite Ehen nicht zu verdammen, aber für geringer zu halten. GREGOR VON NAZIANZ drückt sich pointierter aus. Die erste Heirat findet in Übereinstimmung mit dem Gesetz statt, die zweite wird genehmigt aufgrund der Nachsicht der Kirche, die dritte gilt für schädlich. Wer diese Zahl jedoch überschreitet, ist ein Schwein⁵⁹.

Für die östliche Kirche war hinsichtlich der Reflexion über die Ehe Mt 19,4 immer die viel wichtigere Stelle, gelesen im Zusammenhang mit Mt 19,8-9⁶⁰. Wer immer seine Frau fortschickt, um eine andere zu heiraten, es sei denn aufgrund von Ehebruch, begeht selbst Ehebruch. Vielleicht hatte Matthäus hier auch Jer 3,1 und Prov 11,22 im Kopf. Aufgrund der Verbindung dieser Texte kam BASILIUS sogar zu dem Schluß, ein Mann müsse sich von seiner ehebrecherischen Frau trennen⁶¹. Der Osten verstand die Formulierung aus Matthäus nicht als Möglichkeit, sich scheiden zu lassen, sondern sogar als Verpflichtung: Ehebruch ist das genaue Gegenteil vom Verständnis der Ehe als einer von Anfang an von Gott eingesetzten, einer Beziehung von Mann und Frau, die auf Dauer und Gegenseitigkeit angelegt ist. Dies wird in der Orthodoxie

57 ERICKSON, J.H., *The Challenge of Our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. New York 1991, 41: „Interpreted in this eschatological light, Mt 19:4 not only situates the institution and meaning of marriage within the order of creation. It also affirms that perfect and *perpetual monogamy* is the norm of marriage, that for those who believe in the resurrection married love transcends even the necessity of death itself“.

58 Daher nennt ATHENAGORAS (2. Jh.) den, der sich von seiner ersten Frau trennt, auch wenn sie bereits tot ist, einen „versteckten Ehebrecher“: *Supplicatio* 33, PG 6.968. Trotzdem wurde nie vergessen, daß Paulus selbst jungen Witwen empfohlen hatte, sich wiederzuverheiraten.

59 *Oratio* 37.8, PG 36.292.

60 Vgl. Mt 5,32.

61 Can. 9; vgl. can. 21. Vgl. auch can. 8 der Synode von Neokaisareia.

selbst in neuerer Zeit noch so gesehen⁶². Der tiefere Grund, der die Ehe im innersten zusammenhält, ist die Liebe. Gleich dem Martyrium kann sie nicht von außen, sondern muß von innen kommen⁶³.

Wohl aufgrund des bedingungslosen Scheidungsverbotes fragte die frühe Kirche zunächst gar nicht nach den Möglichkeiten einer Ehetrennung, Ehescheidung oder nachfolgender Heirat. Doch äußert sich EPIPHANIUS VON SALAMIS dazu: Wer nach dem Tod oder nach der Trennung von seiner Frau - aufgrund von Ehebruch oder sonst einem gültigen Grund - keine Enthaltbarkeit üben kann, wird von der Kirche in seiner Unzulänglichkeit toleriert. Es ist ihm erlaubt, sich eine zweite Frau zu nehmen, natürlich ohne, daß seine erste Frau sich noch in seinem Hause befindet⁶⁴.

Wiederheirat nach Scheidung im strengen Sinne wird, wie jegliche Wiederheirat, abgelehnt. Doch Wiederherstellung von Gemeinschaft ohne Trennung vom Ehegatten ist möglich: Nicht nur für den unschuldigen Teil, sondern auch für den Schuldigen⁶⁵.

Zweite und dritte Ehen, die vorher häufig nur vor dem Gesetz geschlossen wurden, wurden nun ebenfalls eingesegnet. Doch wurde ein Unterschied zum normalen, ersten Eheabschluß gemacht. Der zweite hatte in sich auch den Charakter eines Bußritus. Auf diese Weise wurden frühere Bestimmungen und frühere Disziplin auch vergessen. Can. 7 von Neokaisareia etwa hatte Priestern verboten am Festmahl anlässlich einer zweiten Eheschließung teilzunehmen⁶⁶.

62 Vgl. KHOMIAKOV, A., *L'Eglise Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*. Lausanne 1872, hier 154: Die heilige Gemeinschaft, die durch den Schöpfer als Institution begründet wurde, kann durch menschlichen Willen nicht ohne Sünde aufgelöst werden. Doch die Sünde des Ehebruchs bringt eine solche Trennung oder Auflösung, weil Ehebruch der direkte Gegensatz, die Negation der vom Schöpfer eingesetzten Ehe ist. Mann oder Frau, die einander nur noch als irgendeinen Mann oder irgendeine Frau sehen, sich dadurch fremd geworden sind, können nach KHOMIAKOV in den Augen der Kirche nicht mehr als Eheleute gewertet werden.

63 Vgl. KHOMIAKOV, op. cit. 188.

64 Panarion, Häresie 59, PG 41.1025.

65 Can. 87, Trullanum II. Für den schuldigen Teil ist diese Scheidung nur nach einer angemessenen Buße möglich.

66 Die Canones 3 und 7 von Neokaisareia werden bei GRATIAN zusammengezogen zu C.31 q.1 c.8, wobei der Text vom Original abweicht. Vgl. FREISEN, op. cit. 667. SIMON VON BISIGNANO argumentiert zu C.31 q.1 c.8 wie folgt: 8. *De his ... Et nota quod secunde nuptie in ecclesia non benedicantur, ideo quia ibi non est Christi et ecclesie sacramentum, ut in secundo cap. uidetur innui uel ideo quia binarius est primus numerus quia ab unitate recedit. Vnde et operibus secundo die Dominus non benedixit, nobis intelligentiam relinquens non esse bonum duplicem numerum qui ab unione diuidit et prefiguratur federa secundarum nuptiarum, ut infra C.xxii. q.i. Nuptie. Et hoc*

Um damit zu unterbinden, daß er diese Ehe einsegnet? Oder nur, um diese Feier, nach der Einsegnung der beiden Nupturienten nicht unnötig aufzuwerten? ERICKSON tendiert zu ersterer Lösung⁶⁷. Doch zitiert er selbst ARISTENUS aus dem 12. Jahrhundert, der meinte, dies beziehe sich nur darauf, daß der Priester bei einer solchen zweiten Feier diese nicht eröffnen und ihr nicht vorstehen kann⁶⁸.

SCHLUSS

Die gesamte christliche Ehe-theologie unterliegt einer ständigen Entwicklung. Durch den immer stärkeren Einbezug der Kirche in Ehesachen kann diese ihre Standpunkte immer mehr festigen und sicherer vertreten. Doch sind zwischen Ost und West einige Unterschiede zu beobachten. Erst im Laufe der nachmittelalterlichen Jahrhunderte nähern sich die unterschiedlichen Auffassungen wieder an. Doch auch heute gibt es markante Unterschiede. Zweite oder weitere Ehen nach dem Tode des Partners sind heute weder im Osten noch im Westen ein Problem. Eine wirkliche Scheidung aber kennt weder die westliche noch die östliche Kirche. Die Resultate - oder der Umgang mit ihnen - sind aber unterschiedliche. Während der Westen eine Wiederverheiratung nach Trennung gänzlich ablehnt, erlaubt der Osten wenigstens eine kirchliche Einsegnung des Vertrages, spendet aber kein erneutes Sakrament.

In östlicher Sicht ist es der Priester, der das Ehesakrament spendet. Im Westen galten immer zwei Theorien: Die, die den Priester als Spender des Ehesakramentes sieht; und die, die die Brauleute als Spender sieht. Eine lehramtliche Definition, wer denn der Spender des Ehesakramentes sei, gibt es bis heute nicht. Der sonst so gründliche CIC/1983 schweigt sich über diese Frage geflissentlich aus⁶⁹. Erst der neue Weltkatechismus der Kirche weist wenigstens darauf hin, daß in der Lateinischen Kirche beide Auffassungen existieren. Die Chance, diese Frage zu klären, wurde auf dem Konzil von Trient nicht wahr-

quidam exaudiunt cum uidua ducitur. Si uero uirginem accipit is qui iam filiam duxerit, an tales nuptie benedici debeant lector inquirat. Die Summa Simonis Bisinianensis wird als Edition von P.V. AIMONE für die Monumenta Iuris Canonici vorbereitet. Der reine Text ist bereits auf dem Internet abrufbar: <http://www.unifr.ch/sdc>.

67 ERICKSON, op. cit. 47.

68 Vgl. L'HUILLIER, P., Novella 89 of LEO the Wise in Marriage: An Insight in its Theoretical and Practical Impact: Greek Orthodox Theological Review 32 (1987) 153-162, hier 160f.

69 Innerhalb des kodikarischen Sakramentenrechts besitzen alle Canones eine ähnliche Struktur. Überall wird genau angegeben wer der ordentliche, wer der außerordentliche Spender des jeweiligen Sakramentes ist. Beim Ehesakrament fehlt dies - wohl bewußt. Dennoch ist hier ein Mangel festzustellen.

genommen. Wohl bewußt, um keinen scholastischen Schulenstreit zu klären. Es gab vordringlichere Reformprobleme. Doch auch heute äußert sich das kirchliche Lehramt nicht zu dieser Frage, obwohl gerade im ökumenischen Kontext es wichtig wäre, hier ein klares Wort zu sprechen.

Etwas weiteres fällt auf. Wie angedeutet, hatte die Kirche lange Zeit Probleme, zweite Ehen kirchlich einzusegnen. Sie versuchte sogar, diese immer wieder zu unterbinden. Daß in Briefen und Synodalcanones durch die Jahrhunderte immer wieder darauf hingewiesen wurde, daß dieses Gebot immer wieder eingeschärft wurde, heißt, daß Klerus und Volk sich auch immer wieder nicht an dieses Gebot hielten - solange, bis es schließlich fallengelassen wurde. Norm und Wirklichkeit klafften also auseinander. Es ist also immer wieder die Frage zu stellen, inwiefern eigentlich kirchliches Recht, kirchliche Norm wirklich von Volk und Klerus umgesetzt werden. Stellenweise offensichtlich wenig.

Dazu besteht zur heutigen Zeit durchaus eine Parallele. Der kirchliche Gesetzgeber lehnt die Zulassung zivilrechtlich geschieden und wiederverheirateter Menschen zu den Sakramenten ab. Doch Volk wie Klerus halten sich nicht immer daran, im Gegenteil, man hält eine Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene sogar für notwendig. Wie schon in alter Zeit klaffen also auch hier Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit auseinander. Die Geschichte wird dies eines Tages beurteilen.

MITARBEITERVERZEICHNIS*

AHLERS, Reinhild, Dr.theol., Lic.iur.can., Professorin für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner Münster; Lehrbeauftragte am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster; Leiterin der Fachstelle Kirchenrecht im Generalvikariat Münster; Diözesanrichterin am Offizialat Münster

BAUMANN, Klaus, Dr.theol., Lic.Psych. (BDP), Psychologische Beratungsstelle für Berufe der Kirche Freiburg

BAUMGARTNER, Isidor, Dr.theol., Professor für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau

BECKER, Klaus M., Dr.phil., Diözesanrichter am Erzbischöflichen Offizialat Köln

BIER, Georg, Dr.theol., Lic.iur.can., Diözesanrichter am Offizialat Limburg

BÖHNKE, Michael, Dr.theol., Lic.iur.can., Diözesanrichter am Offizialat Aachen; Leiter der Abteilung Grundsatzfragen und kirchliches Recht des Generalvikariates Aachen

BONNEMAIN, Joseph M., Dr.iur.can., Dr.med., Offizial des Bistums Chur

BONNET, Piero Antonio, Dr.iur.can., Professor, Dekan der Juristischen Fakultät der Universität Teramo; Professor inv. am Institut beider Rechte der Lateranuniversität und an der Fakultät für Kanonisches Recht der Universität Gregoriana in Rom; Richter am Gericht des Staates der Vatikanstadt

CLEVE, Jürgen, Dr.theol., Lic.iur.can., Diözesanrichter am Offizialat Essen

DEMEL, Sabine, Dr.theol.habil., Professorin für Kirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg

ERDÖ, Péter, Dr.iur.can., Dr.theol., habil.theol., 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

FRANK, Engelbert, Dr.iur.can., Dipl.Theol., Diözesanrichter am Offizialat Rottenburg

* Angeführt werden die Mitarbeiter mit namentlich gekennzeichneten Beiträgen in Band 6 nach dem Stand vom 31.3.1999.

GERWING, Manfred, Dr.phil., habil.theol., Professor, Privatdozent für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum; Dozent am Institut für Lehrerfortbildung in Mülheim a.d. Ruhr

GUTH, Hans-Jürgen, Dr.theol.habil., wiss. Assistent in der Abteilung Kirchenrecht der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen

GÜTHOFF, Elmar, Dr.iur.can.habil., Dr.theol., Diözesanrichter am Konsistorium des Erzbistums Berlin

GRICHTING, Martin, Dr.iur.can., Dipl.Theol., Richter am Diözesangericht Chur; Leiter des *Lauretanium*

HAERING, Stephan OSB, Dr.theol., Dr.iur.can.habil., M.A., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg; Richter am Diözesan- und Metropolangericht Salzburg und Würzburg

HEINEMANN, Heribert, Dr.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum; stellv. Generalvikar des Bistums Essen

HÖRNING, Martin, Dr.med., Professor für Sozialmedizin einschl. Psychopathologie, Katholische Fachhochschule NRW, Abt. Paderborn

JÜSTEN, Eva, Dr.theol., München

KALDE, Franz, Dr.iur.can., Dipl.Theol., M.A., Universitätsdozent an der Universität Salzburg; wiss. Mitarbeiter am Kanonistischen Institut der Universität München; Richter am Diözesan- und Metropolangericht Salzburg

KHOURY, Adel Theodor, Dr.phil., Professor a.D. für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

KRAMER, Hans, Dr.theol., Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

LAUKEMPER-ISERMANN, Beatrix, Dr.theol., Lic.iur.can., Lehrbeauftragte am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster und an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner Münster; Referentin für Kirchenrecht im Generalvikariat Münster; Diözesanrichterin am Offizialat Münster

LEDERHILGER, Severin J. OPraem., Dr.iur., Dr.iur.can., Mag.theol., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz; Offizial des Bistums Linz

LÜDICKE, Klaus, Dr.iur.can., Dipl.Theol., Ass.iur., Professor am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster; Universitätsdozent am Institut für Kirchenrecht der Universität Graz; Diözesanrichter am Offizialat Münster

MARRÉ, Heiner, Dr.iur., Professor, ehem. Justitiar des Bistums Essen; Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster

MAY, Georg, Dr.theol., Lic.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht, Kirchliche Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz

MEIER, Dominicus M. OSB, Dr.theol., Lic.iur.can., Ehebandverteidiger am Erzbischöflichen Offizialat Paderborn

MORHARD, Anton, Dr.iur.can., Dipl.Theol., Passau

MÜLLER, Gerhard Ludwig, Dr.theol., Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München

MÜLLER, Michael, Dr.theol., Berater im Bereich Medienmarketing, Dortmund

NEUMANN, Burkhard, Dr.theol., 1989-1996 wiss. Assistent am Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumenik in Paderborn

NEUNER, Peter, Dr.theol., Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München

OLSCHEWSKI, Jürgen, Dr.theol., Ehebandverteidiger am Offizialat Münster

PIMMER-JÜSTEN, Burghard, Dr.iur., Lic.iur.can., Fachbereichsleiter im Bischöflichen Ordinariat München

PREE, Helmuth, Dr.iur.can., Dr.iur., Mag.theol., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau

PITSCHL, Florian, Dr.phil., Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen-Südtirol; Dozent für Philosophie am Internationalen Priesterseminar *Redemptoris Mater* in Berlin

PRIMETSHOFER, Bruno CSsR, Dr.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

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; Dozent am Priesterseminar Essen; Diözesanrichter am Offizialat Münster

RICHTER, Klemens, Dr.theol., Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona, Dr.theol., Dr.iur.can., Professorin für Kirchenrecht, Kirchliche Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz

RÖMELT, Josef, Dr. theol.habil., Professor für Moraltheologie und Ethik am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt

SANDERS, Frank, Lic.iur.can., Dipl.Theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster

SCHMALZL, Klaus, Dipl.Theol., Lic.iur.can., Diözesanrichter am Offizialat Würzburg; Ehe-, Familien- und Lebensberater in der Eheberatungsstelle in Würzburg

SCHMID, Gilbert, Dr.theol., Dr.med., Dr.phil., Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn

SCHÖCH, Nikolaus OFM, Dr.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Fakultät für Kanonisches Recht des Pontificium Athenaeum Antonianum in Rom, Professor inc. am Institut beider Rechte der Pontificia Universitas Lateranensis in Rom; Anwalt bei der Römischen Rota

SCHWENDENWEIN, Hugo, Dr.iur.can., Dr.iur., em. Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Graz

SCHWENZER, Daniel, Dipl.Theol., Assistent am kirchenrechtlichen Seminar der Universität Fribourg

SCHÜLLER, Thomas, Dr.theol., Lic.iur.can., Rechtsdirektor im Ordinariat Limburg; Persönlicher Referent des Bischofs von Limburg; Kirchenanwalt am Offizialat Limburg; Lehrbeauftragter für Kirchenrecht am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster und für Staatskirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Hochschule St. Georgen in Frankfurt a.M.

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

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 des Pontificium Athenaeum Antonianum in Rom, Professor inc. am Institut beider Rechte der Pontificia Universitas Lateranensis in Rom

STOCKMANN, Peter, Dr.theol., wiss. Assistent am Lehrstuhl für Kirchenrecht der Katholisch-Theologischen Fakultät Passau

WALDSTEIN, Wolfgang, Dr.iur., Dr.h.c., em. Universitätsprofessor, Professor für Ius Commune am Institut beider Rechte der Pontificia Universitas Lateranensis in Rom

WEGAN, Martha, Dr.iur., Dr.iur.can., Mag.theol., Anwältin bei der Römischen Rota und beim Heiligen Stuhl

REDAKTION UND LEKTORAT

OLSCHEWSKI, Jürgen (s.o.)

OLSCHEWSKI, Ursula, Dr.theol., Dortmund

De Processibus Matrimonialibus (DPM)

DPM wurde begründet im Jahr 1994 und erscheint jährlich. DPM 1, 2 und 3 sind erschienen beim «Benno Verlag» in Leipzig. DPM 4 und 5 sowie die nachfolgenden Hefte erscheinen beim Verlag «Peter Lang» in Frankfurt/M.

Sämtliche Zuschriften werden an die Herausgeber erbeten:

De Processibus Matrimonialibus

DDr. Elmar GÜTHOFF und Dr. Karl-Heinz SELGE

Ahornallee 33, D-14050 Berlin

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.

Redaktionsschluß für DPM 7 (2000) ist der 1. Oktober 1999.

DPM wird gedruckt mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die «*Associatio* Winfried SCHULZ» beteiligt sich an der Unterstützung der Zeitschrift durch die Übernahme der Schriftleitungskosten. Die «*Associatio* Winfried SCHULZ», Postfach 410441, 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.

ANKÜNDIGUNG

Vom 1. bis 3. Dezember 1999 findet in Berlin-Wannsee (Bismarckstr. 42) das jährliche Studienseminar *De processibus matrimonialibus* statt. **Hiermit werden alle Interessenten zu DPM eingeladen.** Separate Einladungen ergehen ausschließlich an die Referenten, die Mitarbeiter des Konsistoriums des Erzbistums Berlin und an die Mitglieder der «*Associatio* Winfried SCHULZ». Um schriftliche Anmeldung wird bis zum 1. Oktober 1999 unter Verwendung der nebenseitig abgedruckten Kopiervorlage gebeten. Es erfolgt keine Eingangsbestätigung der Anmeldung. Die Zusendung der Tagungsunterlagen erfolgt zum 1. November 1999.

Alle Teilnehmer am Studienseminar sind zur Vorlage eines schriftlichen Beitrages (*communicatio*) eingeladen, der während der Studientagung verlesen und anschließend in der Zeitschrift DPM veröffentlicht werden soll.