DE PROCESSIBUS MATRI-MONIALIBUS

BAND 29 (2022)



De Processibus Matrimonialibus

DE PROCESSIBUS MATRIMONIALIBUS

Fachzeitschrift zu Fragen

des Kanonischen Ehe- und Prozessrechtes

Herausgegeben von

Elmar Güthoff und Karl-Heinz Selge

Schriftleitung: Elmar Güthoff

29. Band

Jahrgang 2022

Um aus dieser Publikation zu zitieren, verwenden Sie bitte diesen DOI Link
https://doi.org/10.22602/IQ.9783745870725

https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:384-opus4-944053

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über dnb.dnb.de abrufbar.

publIQation
ACADEMIC PUBLISHING

PubliQation – Wissenschaft veröffentlichen

Ein Imprint der Books on Demand GmbH, In de Tarpen 42, 22848 Norderstedt

© 2022 Elmar Güthoff, Karl-Heinz Selge (Hrsg.)

Umschlagdesign, Herstellung und Verlag: BoD – Books on Demand GmbH,
In de Tarpen 42, 22848 Norderstedt

ISBN 978-3-7458-7072-5

INHALTSVERZEICHNIS

A. REFERATE

1. AMBROS, Matthias, Die gerichtliche Verhängung von Eheverboten gemäß dem MP *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Einige materiell- und formalrechtliche Erwägungen 9
2. KANDLER-MAYR, Elisabeth, Datenschutz in Verfahren kirchlicher Gerichte im Blick auf die zivilrechtliche Situation in Österreich 37
3. LÜDICKE, Klaus, Die Ehe in der sakramentalen Heilsordnung 57
4. RIEGER, Rafael M., Heilt die Zeit nicht alle Wunden? Überlegungen zur Verjährungsproblematik im kanonischen Ehe- und Eheprozessrecht 77
5. SCHÖCH, Nikolaus, Berufung, Nichtigkeitsbeschwerde und Wiederaufnahme im kürzeren Ehenichtigkeitsprozess gem. c. 1687 §§ 3-4 des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* unter Berücksichtigung der jüngsten Rechtsprechung der Römischen Rota 93
6. SNETHLAGE, Carl Christian, Der Bischof als Richter 137

B. STUDIEN

1. DUSIL, Stephan, Zur Entwicklung einer kanonistischen Diskussion aus der Praxis. Rechtshistorische Beobachtungen zur rückwirkenden Kraft von c. 1098 CIC anhand eines Rottenburger Falls 171
2. EISENSTEIN, Georg, Multiaxiale und testgestützte Diagnostik im Ehegutachten 185
3. MICHL, Andrea, Die Apostolische Paenitentiarie in der Kurienreform von Papst Franziskus gemäß den Normen der Apostolischen Konstitution *Praedicate Evangelium* 199
4. OTTER, Josef, Die Rota Romana in der neuen Kurienkonstitution *Praedicate Evangelium* 211
5. OTTER, Josef, Zur Frage der Gültigkeit der Eheschließungen unter Assistenz von Priestern der Priesterbruderschaft St. Pius X. – Zugleich ein Kommentar zu RR c. Monier, Nullitatis matrimonii, sent. diei 19 maii 2006 227

6. SELGE, Karl-Heinz, Die Verantwortung der kirchlichen Ehejudikatur für das *bonum familiae*. Die Ansprache Papst Franziskus' vom 29. Januar 2021 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 253

7. SELGE, Karl-Heinz, Synodalität und kirchliche Eherechtsprechung. Die Ansprache Papst Franziskus' vom 27. Januar 2022 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 275

8. UJHÁZI, Lóránd, The Right of Marriage – *Ius Connubii* in the Light of Diriment Impediments 283

C. EHE- UND PROZESSRECHTLICHE VERLAUTBARUNGEN

1. Ansprache Papst Franziskus' an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2021 (29.1.2021) 301

2. Ansprache Papst Franziskus' an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2022 (27.1.2022) 306

D. REZENSIONEN

1. ABASCAL MARTÍNEZ, Jaime, La disolución del matrimonio no sacramental por la potestad del Romano Pontífice (*Heinz-Meinolf Stamm*) 311

2. ACKERMANN, Konrad Maria, Die Sacra Potestas im Werk von Alfons Maria Stickler und Klaus Mörsdorf (*Burkhard Josef Berkmann*) 313

3. ALTHAUS, Rüdiger, 200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche (*Reinhild Ahlers*) 316

4. ALTHAUS, Rüdiger / LÜDICKE, Klaus (Hrsg.), Kirchenrecht in Wissenschaft und Praxis (*Andreas Weiß*) 318

5. ÁLVARO GONZÁLEZ, Alonso (Hrsg.), La relazione coniugale (*Andrea Michl*) 321

6. BAGGENSTOS, Sabine, Das kanonische Grundrecht auf Ehe und das Ehehindernis der Impotenz in Gegenüberstellung mit dem staatlichen Recht (*Beatrix Laukemper-Isermann*) 325

7. BRESCIANI, Maria Cristina / CATOZZELLA, Francesco / GULLO, Alessia (Hrsg.), Il bonum coniugum / VOGEL, Benjamin, Der Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund (*Klaus Lüdicke*) 327

8. CATOZZELLA, Francesco / SABBARESE, Luigi (Hrsg.), Il matrimonio nell'iter di revisione del Codice di diritto canonico (*Klaus Lüdicke*) 331

9. CENALMOR, Daniel, Introduction au droit canonique (*Yves Kingata*) 333

10. DIEGO-LORA, Carmelo de / RODRÍGUEZ-OCAÑA, Rafael, Lecciones de derecho procesal canónico (*Nikolaus Schöch*) 335

11. DZIERŻON, Ginter / SZYMAŃSKA, Kinga, Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa (*Christoph Gorski*) 340

12. ENGLER, Steffen, Mangelnder Glaube und Ehewille (*Peter Fabritz*) 345

13. ERDŐ, Péter, Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale (*Helmuth Pree*) 353

14. FRANCESCHI, Héctor / ORTIZ, Miguel A. (Hrsg.), Ius et matrimonium III (*Klaus Lüdicke*) 356

15. GEIPEL, Andreas, Beweisführung und Lügenerkennung vor Gericht (*Andreas Weiß*) 361

16. GERHARD, Ute, Ehe-Recht (*Heinz-Meinolf Stamm*) 364

17. GODFREY-HOWELL, Catherine, Consensual Incapacity to Marry (*Klaus Lüdicke*) 366

18. GRAULICH, Markus / HALLERMANN, Heribert, Das neue kirchliche Strafrecht (*Rüdiger Althaus*) 373

19. HERBOLSHEIMER, Volker, Arbeitsrecht in kirchlicher Selbstbestimmung (*Stefan Ihli*) 376

20. HÖLLINGER, Stephanie, Ansprüche an Ehe und Partnerschaft (*Peter Schallenberg*) 381

21. KLÖSGES, Johannes, Akzessorische Fragen im kanonischen Prozess (*Nikolaus Schöch*) 384

22. KRÄMER, Barbara / THULL, Philipp (Hrsg.), Der Codex Iuris Canonici im Wandel (*Gero P. Weishaupt*) 389

23. LAUHEAD, Sarah R., Canon 149 of the Code of Canon Law (*Michael-A. Nobel*) 418

24. LAUSEN, Hanna, Ordnungen der Trauung (*Christian Grethlein*) 420

25. LIPPERT, Stefan, Audomar Scheuermann – Leben, Werk und Wirkungsgeschichte (*Markus Walser*) 424

26. MAUSEN, Yves / CONDORELLI, Orazio / ROUMY, Franck / SCHMOECKEL, Mathias (Hrsg.), Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur (*Heinz-Meinolf Stamm*) 429

27. MIÑAMBRES, Jesús / EJEH, Benedict N. / PUIG, Fernando (Hrsg.), Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta (*Nikolaus Schöch*) 435

28. OHLY, Christoph / HAERING, Stephan / MÜLLER, Ludger (Hrsg.), Rechtskultur und Rechtspflege in der Kirche (*Reinhard Knittel*) 441

29. PAYÁ, Jorge Gisbert, El matrimonio secreto en la historia y en la legislación vigente (*Markus Walser*) 448

30. PETERS, Philip, Was macht eine Ehe zum Sakrament? (*Josef Otter*) 453

31. PIRSON, Dietrich / RÜFNER, Wolfgang / GERMANN, Michael / MUCKEL, Stefan (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (*Rüdiger Althaus*) 457

32. REES, Wilhelm / HAERING, Stephan (Hrsg.), Iuris sacri pervestigatio (*Sabine Konrad*) 460

33. SABBARESE, Luigi (Hrsg.), Opus humilitatis iustitia (*Nikolaus Schöch*) 464

34. SALVATORI, Davide, I fori competenti e le novità introdotte da Mitis Iudex Dominus Iesus (*Klaus Lüdicke*) 472

35. SANDERS, Rudolf, Die Partnerschule (*Karl-Heinz Selge*) 473

36. SCHOCKENHOFF, Eberhard, Die Kunst zu lieben (*Kerstin Schlögl-Flierl*) 488

37. SCHÜLLER, Thomas / NEUMANN, Thomas (Hrsg.), Kirchenrecht im Dialog (*Stefan Ihli*) 495

38. SYDOW, Gernot (Hrsg.), Kirchliches Datenschutzrecht (*Rüdiger Althaus*) 500

39. TEIXIDOR VIAYNA, Marc, La cosa juzgada en las causas sobre el estado de las personas (*Nikolaus Schöch*) 502

40. WITT, Christian Volkmar, Martin Luthers Reformation der Ehe (*Heinz-Meinolf Stamm*) 506

* * *

Mitarbeiterverzeichnis 515

DPM 29 (2022) 9-35

A. REFERATE *

DIE GERICHTLICHE VERHÄNGUNG VON EHEVERBOTEN NACH DEM MP *MITIS IUDEX DOMINUS IESUS*. EINIGE MATERIELL- UND FORMALRECHTLICHE ERWÄGUNGEN **

von Matthias Ambros

„*Ecclesiasticae auctoritati competit,*
intuitu boni communis, exercitium iurium,
quae christifidelibus sunt propria, moderari“ (c. 223 § 2).

VORBEMERKUNG

In diesem Beitrag wird das Eheverbot thematisiert, das der Richter nach Abschluss des Ehenichtigkeitsverfahrens verhängen kann bzw. in bestimmten Fällen, wie noch zu zeigen sein wird, verhängen muss.

Die Beschäftigung mit diesem Thema ist dabei aus mehreren Gründen lohnenswert:

1. auf der Tagung DPM wurde das gerichtlich verhängte Eheverbot bislang nicht behandelt;[1]

* In dieser Rubrik werden die Referate der Studientagung *De Processibus Matrimonialibus* (DPM) des Jahres 2021 abgedruckt, die vom 18.11.2021 bis 19.11.2021 in Augsburg stattfand.

** Dieser Beitrag geht auf den gleichlautenden Vortrag zurück, den der Verfasser bei der Tagung DPM am 19. November 2021 in Augsburg gehalten hat.

2. die Rechtsgrundlage für die Verhängung des *vetitum* wurde durch die jüngste Eheprozessreform verändert und insofern handelt es sich um ein aktuelles Thema;
3. die kanonistische Lehre ist sich in Bezug auf das Eheverbot keineswegs in allen Punkten einig, was eine weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Problematik nach der Promulgation von *Mitis Iudex Dominus Iesus*[2] rechtfertigt;
4. durch die Abschaffung der verpflichtenden *duplex sententia conformis* in ehelichen Personenstandssachen durch den Gesetzgeber scheint die Thematik des *vetitum* an zusätzlicher Aktualität gewonnen zu haben, da in der Praxis – aber auch *de iure* wie noch zu zeigen wird – bereits das Gericht, das im ersten Grad über die Nichtigkeit einer Ehe entscheidet, ein etwaiges Eheverbot in Erwägung zu ziehen hat.

Wenn auch zur Thematik der Verhängung eines Eheverbots zahlreiche Untersuchungen vorliegen,[3] halten sich bislang Studien zu dem durch das MP MIDI erneuerten c. 1682 in Grenzen[4].

Aufgrund der Komplexität des Themas ist eine Eingrenzung notwendig. Es geht deshalb in dieser Studie nicht um die Verhängung eines Eheverbots durch:

- den Papst;
- die Rota Romana nach Gewährung der päpstlichen Dispens in einem Verfahren *super matrimonio rato et non consummato* (vgl. cc. 1697-1706);

---

1 In der Zeitschrift DPM ist allerdings ein beachtenswerter Beitrag von SCHÖCH, N., Verhängung und Aufhebung von Eheverboten durch die kirchlichen Gerichte: DPM 4 (1997) 281-318, veröffentlicht, der auf einem Vortrag basiert, den er auf der Offizialetagung in Salzburg am 9./10.06.1997 gehalten hat.

2 Vgl. FRANZISKUS, Litterae Apostolicae motu propriae datae *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15.08.2015: AAS 107 (2015) 958-967. Im Folgenden abgekürzt: MIDI. Die dazugehörige *Ratio procedendi* befindet sich auf den Seiten 967-970.

3 Siehe unter anderem: MONTALENTI, C., Alcune osservazioni sull'Istruzione „Dignitas connubii" e il divieto di passare a nuove nozze imposto tramite sentenza o decreto: IusEccl 20 (2008) 159-178; VANZETTO, T., Il divieto di passare a nuove nozze: QdE 22 (2009) 306-317; PERLASCA, A., Il „vetitum" di passare a nuove nozze. Un problema ancora aperto: KOWAL, J. / LLOBELL, J. (Hrsg.), Iustitia et iudicium. Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz. Vol. 4. Roma 2010, 1919-1944; SCOPONI, P., I divieti matrimoniali in casi singoli. Roma 2011; MENDOÇA, A., Juridical and Pastoral Aspects of a Judicial Vetitum: CLSN 170 (2012) 64-107.

4 Vgl. SABBARESE, L., Vetito transitu ad alias nuptias. Considerazioni sul novellato can. 1682: Studi in onore di Carlo Gullo, Vol. 3. Città del Vaticano 2017, 739-760.

- die Apostolische Signatur, wenn sie nach einem Nichtigkeitsverfahren in ihrem Dekret ein Eheverbot beifügt;[5]
- nicht um die gerichtliche Verhängung des *vetitum* durch die Rota Romana, da für sie *DC* nicht gilt;[6]
- den Bischof bzw. den Ortsordinarius gegenüber einem Gläubigen seines Bistums;[7]
- den Pfarrer gegenüber einem Gläubigen seiner Pfarrei.

Ebenso kann in diesem Beitrag nicht auf die historische Entwicklung des Rechtsinstituts des *vetitum* näher eingegangen werden[8].

In folgenden Schritten wollen wir uns nun dem Thema annähern: (1.) Zunächst sollen die für das Thema einschlägigen Normen ausfindig gemacht werden. (2.) Sodann wollen wir das Spannungsverhältnis der Verhängung eines Eheverbots zum Grundrecht auf Ehe untersuchen. In einem weiteren Schritt soll (3.) nach der Verfahrensweise der Verhängung des *vetitum* sowie (4.) nach den dafür notwendigen Voraussetzungen gefragt werden. (5.) Ein weiterer Aspekt wird die Frage nach möglichen Rechtsbehelfen gegen das Eheverbot sein. (6.) Der Vollzug des Urteils sowie (7.) die Frage nach der möglichen Aufhebung des Eheverbots runden die Untersuchung ab.

1. Rechtsgrundlage zur gerichtlichen Verhängung von Eheverboten

Von der Verhängung eines Eheverbots nach durchgeführtem affirmativem Ehenichtigkeitsverfahren ist im CIC/1983 in den cc. 1684 sowie 1685 die Rede:

---

5 Eine ausführliche Darstellung der Materie sowie die Auswertung der Verfahren, bei denen die Apostolische Signatur bislang ein *vetitum* verhängt hat, findet sich bei Scoponi, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 219-239. Vgl. auch Güthoff, E., Die Erklärung der Nichtigkeit einer Ehe durch Dekret der Apostolischen Signatur: DPM 19/20 (2012/2013) 67-85.

6 Siehe zur Thematik beispielsweise: Sabbarese, Vetito transitu ad alias nuptias (s. Anm. 4), 756-758.

7 Diese Studie behandelt lediglich den Aspekt des Vollzugs des gerichtlich verhängten Eheverbots durch den Ortsordinarius.

8 Siehe hierzu beispielsweise Pulte, M., Das Eheverbot (*vetitum*) im kanonischen Recht von den Anfängen bis *Dignitas Connubii:* Althaus, R. / Lüdicke, K. / Pulte, M. (Hrsg.), Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. (FS Heinrich J. F. Reinhardt). Essen 2007, 355-376; Sabbarese, Vetito transitu ad alias nuptias (s. Anm. 4), 741-745.

C. 1684 - § 1: „Postquam sententia, quae matrimonii nullitatem primum declaravit, in gradu appellationis confirmata est vel decreto vel altera sententia, ii, quorum matrimonium declaratum est nullum, possunt novas nuptias contrahere statim ac decretum vel altera sententia ipsis notificata est, nisi vetito ipsi sententiae aut decreto apposito vel ab Ordinario loci statuto id prohibeatur."[9]

C. 1685: „Statim ac sententia facta est exsecutiva, Vicarius iudicialis debet eandem notificare Ordinario loci in quo matrimonium celebratum est. Is autem curare debet ut quam primum de decreta nullitate matrimonii et de vetitis forte statutis in matrimoniorum et baptizatorum libris mentio fiat."[10]

Durch das Motu proprio MIDI findet sich die Rechtsgrundlage für ein gerichtlich verhängtes Eheverbot nunmehr im c. 1682:

C. 1682 – „§ 1. Postquam sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit, facta est exsecutiva, partes quarum matrimonium declaratum est nullum, possunt novas nuptias contrahere, nisi vetito ipsi sententiae apposito vel ab Ordinario loci statuto id prohibeatur.

§ 2. Statim ac sententia facta est exsecutiva, Vicarius iudicialis debet eandem notificare Ordinario loci in quo matrimonium celebratum est. Is autem curare debet ut quam primum de decreta nullitate matrimonii et de vetitis forte statutis in matrimoniorum et baptizatorum libris mentio fiat."[11]

---

9 „Nachdem das Urteil, das die Nichtigkeit einer Ehe zum ersten Mal festgestellt hat, in der Berufungsinstanz entweder durch Dekret oder durch ein zweites Urteil bestätigt worden ist, haben die Parteien, deren Ehe für ungültig erklärt worden ist, das Recht zu einer neuen Eheschließung, sobald das Dekret oder das zweite Urteil ihnen bekanntgegeben worden ist, ausgenommen im Fall eines Verbotes, das dem Urteil oder dem Dekret beigefügt oder vom Ortsordinarius erlassen worden ist."

10 „Sobald das Urteil für vollstreckbar erklärt worden ist, muss der Gerichtsvikar es unverzüglich dem Ordinarius des Eheschließungsortes bekanntgeben. Dieser aber muss dafür Sorge tragen, dass baldmöglichst die ausgesprochene Ehenichtigkeit und die etwa verhängten Verbote im Ehe- und Taufbuch eingetragen werden."

11 „§ 1. Nachdem das Urteil, das die Nichtigkeit einer Ehe festgestellt hat, vollstreckbar geworden ist, haben die Parteien, deren Ehe für ungültig erklärt worden ist, das Recht zu einer neuen Eheschließung, ausgenommen im Fall eines Verbotes, das dem Urteil beigefügt oder vom Ortsordinarius erlassen worden ist."

§ 2. Sobald das Urteil für vollstreckbar erklärt worden ist, muss der Gerichtsvikar es unverzüglich dem Ordinarius des Eheschließungsortes bekanntgeben. Dieser aber muss dafür Sorge tragen, dass baldmöglichst die ausgesprochene Ehenichtigkeit und die etwa verhängten Verbote im Ehe- und Taufbuch eingetragen werden."

Zudem ist Art. 251 *Dignitas connubii*[12] hinsichtlich des Eheverbots zu beachten:

Art. 251 *Dignitas connubii* [= *DC*]: „§ 1. Si pars in processu absolute impotens vel matrimonii incapax reperta fuerit incapacitate permanenti, vetitum sententiae apponatur quo, inconsulto ipso tribunali quod sententiam fert, a matrimonio novo ineundo prohibeatur.

§ 2. Si vero pars causa nullitatis ex dolo aut ex simulatione fuit, tribunal videre tenetur num, perpensis omnibus casus adiunctis, sententiae apponendum sit vetitum quo a novo matrimonio ineundo prohibeatur inconsulto Ordinario loci in quo matrimonium celebrandum est.

§ 3. Si tribunal inferius sententiae vetitum apposuerit, tribunalis appellationis est videre num id confirmandum sit."[13]

2. Eheverbot (*vetitum*) als Einschränkung der Ausübung des Rechts auf Ehe

Nach c. 219 haben alle Gläubigen das Recht, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen, wobei es der kirchlichen Autorität zusteht, im Hinblick auf das Gemeinwohl der Kirche die Ausübung der Rechte der Gläubigen zu regeln (vgl. c. 223 § 2). Auf die Eheschließung bezogen bedeutet dies, dass diejenigen, welche eine kanonische Ehe schließen wollen, dies auch können, d.h. ein Recht zur kanonischen Eheschließung haben. In bestimmten Fällen kann die Ausübung dieses Rechts jedoch eingeschränkt sein (vgl. c. 1058).

---

12 Den Text der Instruktion siehe: Pontificium Consilium de Legum Textibus, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii *Dignitas connubii*, 25.01.2005: Comm. 37 (2005) 11-92.

13 „§ 1. Wurde eine Partei im Prozess für absolut zum Beischlaf unfähig oder aufgrund einer dauernden Unfähigkeit für eheunfähig befunden, muss dem Urteil ein Verbot beigefügt werden, durch welches ihr untersagt wird, eine neue Ehe ohne Befragung des Gerichts, welches das Urteil fällte einzugehen.

§ 2. Wenn aber die Partei Grund für die Nichtigkeit wegen arglistiger Täuschung oder Simulation war, muss das Gericht entscheiden, ob, unter Abwägung aller Umstände des Falles, dem Urteil ein Verbot beizufügen ist, wodurch ihr die Eingehung einer neuen Ehe ohne Befragung des Ordinarius des Ortes untersagt wird, an dem die Ehe geschlossen werden soll.

§ 3. Hat das untere Gericht dem Urteil ein Verbot beigefügt, so muss das Berufungsgericht befinden, ob es bestätigt werden soll."

In der Analyse der Normen des kirchlichen Eherechts, wie sie im vierten Buch, Titel VII CIC festgelegt sind, lassen sich folgende rechtliche Einschränkungen ausmachen:

- die Trauverbote nach c. 1071;
- die Ehehindernisse, welche die rechtliche Unfähigkeit der Person (*persona inhabilis*) zur Eheschließung zur Folge haben (vgl. c. 1073);[14]
- rechtliche Hindernisse, welche die Fähigkeit, einen gültigen Ehekonsens zu leisten, einschränken (vgl. cc. 1095-1107);
- rechtliche Hindernisse, die sich auf die Gültigkeit der Eheschließungsform auswirken (vgl. cc. 1108-1123; 1130-1133);
- die Eheschließung von zwei Getauften, von denen einer nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche steht, d.h. die sogenannte Mischehe, die ohne Erlaubnis verboten ist (vgl. c. 1124).

Diesem Verzeichnis ist an dieser Stelle das durch ein kirchliches Gericht oder durch den Ortsordinarius in Vollstreckung des Urteils verhängte Eheverbot hinzuzufügen (vgl. c. 1682). Es dient dem „Schutz der Heiligkeit der christlichen Ehe, damit das Grundrecht auf Eheschließung recht ausgeübt und weder zum Schaden des anderen Partners noch des Gemeinwohls und der Gesellschaft als solcher mißbraucht wird."[15] Der Unterschied zwischen Eheverbot und Ehehindernis besteht in der Tatsache, dass die Übertretung eines *vetitum* nicht die Ungültigkeit der kanonischen Ehe bewirkt. Es gibt also eine Analogie zwischen Eheverbot und Ehehindernis, insofern in beiden Fällen das Recht auf Eheschließung eingeschränkt wird, sie sind aber dennoch nicht miteinander zu verwechseln. Im Wesentlichen geht es bei der Verhängung eines Eheverbots nach Abschluss eines Ehenichtigkeitsverfahrens um die mögliche Sicherstellung und die dafür notwendige intensivere Prüfung des Vorhandenseins der eherechtlichen Voraussetzungen, so wie sie im vierten Buch des CIC festgelegt sind. Wenn aufgrund der im Prozess erhobenen Beweise feststeht, dass die Voraussetzungen nicht gegeben sind, kann dies eine Einschränkung des Rechts auf Ehe begründen.

3. Verhängung des Eheverbots durch gerichtliches Urteil oder auf dem Verwaltungsweg

Sowohl c. 1684 § 1 CIC/1983 als auch c. 1682 § 1, wie er durch das Motu proprio MIDI vorgelegt worden ist, sehen zwei unterschiedliche Weisen der

14 Die einzelnen Ehehindernisse sind in den cc. 1083-1094 geregelt.

15 Schöch, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 284.

Verhängung von Eheverboten vor: durch richterliche Entscheidung, die dem Urteilstenor beigefügt wird, oder durch Entscheidung des Ortsordinarius[16]. Die Entscheidung bedarf zudem einer nachvollziehbaren rechtlichen Begründung, die dem Gläubigen einsichtig macht, warum er nicht unmittelbar eine erneute kanonische Ehe eingehen kann[17].

Dabei besteht bei bestimmten Ehenichtigkeitsgründen, worauf noch näher eingegangen werden wird, nämlich bei absoluter Impotenz sowie dauernder Eheunfähigkeit, die *Pflicht* ein Eheverbot zu verhängen (vgl. Art. 251 § 1 DC). Bei einer Ehenichtigkeitserklärung wegen arglistiger Täuschung sowie Ehesimulation ist die Verhängung eines Eheverbots in das *Ermessen* des Gerichts bzw. des Ortsordinarius gestellt (vgl. Art. 251 § 2 DC). Mit Ermessen ist aber nicht Willkür gemeint, woraus folgt, dass in gleichgelagerten Fällen die gleichen Schlüsse zu ziehen sind[18]. Ermessen bedeutet auch nicht, dass sich das Gericht mit der Problematik, gegebenenfalls ein Eheverbot zu verhängen, überhaupt nicht befasst. Dies würde bedeuten, dass es von seinem Ermessen überhaupt nicht Gebrauch machte. Bespielhaft hierfür wäre eine Haltung, in der ein Gericht aufgrund der Tatsache, dass die Verhängung eines Eheverbots bei den Antragstellern, die sich vom Ehenichtigkeitsverfahren den kanonischen Ledigenstand erhoffen und durch das Verhängen eines Eheverbots frustriert sein könnten und den zusätzlichen Aufwand scheuen, der bei der Aufhebung eines Eheverbots bei einer erneuten Eheschließung personelle und zeitliche Ressourcen binden würde, niemals ein Eheverbot verhängt.

Aus dem pflichtgemäßen Ermessen, das das Gericht im Hinblick auf die Verhängung eines Eheverbots hat, folgt im Umkehrschluss, dass dasselbe pflichtgemäße Ermessen der Verwaltung, d.h. dem Ortsordinarius, zukommt, wann immer nach Abschluss des Ehenichtigkeitsverfahrens oder im Rahmen der kanonischen Ehevorbereitung begründete Zweifel am Vorhandensein aller rechtlichen Voraussetzungen, die zum Zustandekommen einer kanonisch gültigen Eheschließung notwendig sind, aufkommen. Auch hier würde es sich um einen Ermessensfehlgebrauch handeln, wenn die kirchliche Verwaltung nach Abschluss eines Ehenichtigkeitsverfahrens lediglich aus der Tatsache, dass das Gericht kein Eheverbot verhängt *hat*, darauf schließt, dass sie kein Eheverbot zu verhängen *braucht*. Vielmehr scheint hier der Gesetzgeber einen Sicherheitsme-

---

16 „[…] nisi vetito ipsi sententiae apposito vel ab Ordinario loci statuto id prohibeatur".

17 So auch VANZETTO, Il divieto (s. Anm. 3), 312: „Diventa così utile per i diretti interessati e rispettoso della loro vicenda che la sentenza dica sulla base di quali motivi e ragioni, alla luce degli atti di causa, i giudici abbiano ritenuto opportuno porre o no un divieto a contrarre nuove nozze."

18 Ein Gericht kann nicht bei den einen ein Verbot verhängen und bei den andern nicht. Dies wäre ein Fehlverhalten der Amtsautorität, das u.U. disziplinarrechtlich vom Gerichtsmoderator oder durch die Apostolische Signatur zu sanktionieren wäre.

chanismus vorgesehen zu haben, für den Fall, dass das Gericht die Problematik einer Verhängung eines *vetitum* offenlässt. C. 1682 § 1 i.V.m. c. 1077 § 1[19] sind insofern die Rechtsgrundlage, auf Grund derer der Ortsordinarius in Form eines Dekretes begründet[20] ein Eheverbot verhängen kann[21] oder sogar muss[22].

Eine offene Frage jedoch bleibt, welcher Ortsordinarius gemeint ist. Um mit K. LÜDICKE zu sprechen, gibt es durch die Unklarheit des Gesetzestextes in c. 1682 mehrere Möglichkeiten:

- der Ortsordinarius des Urteils-Gerichts, oder
- der Wohnsitz-Ortsordinarius des einen oder anderen Partners, oder
- der Ortordinarius des vom Verbot betroffenen Partners, der nach Art-251 § 2 DC auch derjenige ist, der das Verbot aufheben kann[23].

4. GRÜNDE FÜR DIE VERHÄNGUNG EINES EHEVERBOTS

Im Hinblick auf die Verhängung eines Eheverbots ist, wie bereits oben dargelegt wurde, darauf zu achten, ob die Entscheidung in das Ermessen des Gerichts gestellt ist oder ob hierzu eine Rechtspflicht für das Gericht besteht. So listet Art. 251 § 1 DC die Ehenichtigkeitsgründe auf, bei denen das Gericht dem Urteil ein Verbot beifügen muss, durch das derjenigen Verfahrenspartei, bei der dieser *caput nullitatis* festgestellt wurde, untersagt wird, eine neue Ehe ohne Befragung des Gerichts, welches das Urteil fällte, einzugehen. In Art. 251 § 2 DC wiederum sind die Ehenichtigkeitsgründe aufgelistet, bei denen das Gericht im Einzelfall prüfen muss, ob ein Eheverbot zu verhängen sei,[24] wodurch derjenigen Verfahrenspartei, bei der der entsprechende Nichtigkeitsgrund festgestellt wurde, untersagt wird, eine neue Ehe ohne Befragung des Ortsordinarius des Ortes an dem die neue Ehe geschlossen werden soll, einzugehen.

---

19 „Ordinarius loci propriis subditis ubique commorantibus et omnibus in proprio territorio actu degentibus vetare potest matrimonium in casu peculiari, sed ad tempus tantum, gravi de causa eaque perdurante."

20 Vgl. c. 51.

21 In den Fällen des Art. 251 § 2 DC.

22 In den Fällen des Art. 251 § 1 DC.

23 Vgl. LÜDICKE, K.: MKCIC 1682, 4 (Stand: September 2016).

24 Vgl. VANZETTO, Il divieto (s. Anm. 3), 314: „Come si può ben capire è evitato ogni formalismo e ogni automatismo. Il tribunale, nei casi di dolo o di simulazione, non è tenuto a porre il divieto, ma è tenuto a valutare se vada posto oppure no, valutate tutte le circostanze del caso."

Was sind nun die Gründe, bei denen das Gericht ein Eheverbot verhängen muss? Art. 251 § 1 DC zählt die folgenden beiden *facti species* auf:

- absolute Beischlafunfähigkeit; und
- dauernde Eheunfähigkeit.

Absolute Beischlafunfähigkeit

Bezüglich des Ehenichtigkeitsgrundes der absoluten Beischlafunfähigkeit bedarf es im Kontext dieser Studie einer kurzen Exegese von c. 1084:

„§ 1. Die der Ehe vorausgehende und dauernde Unfähigkeit zum Beischlaf, sei sie auf seiten des Mannes oder der Frau, sei sie absolut oder relativ, macht die Ehe aus ihrem Wesen heraus ungültig."[25]

Nicht jede Form von Beischlafunfähigkeit macht die Ehe nichtig, sondern sie muss dauernd sein und bereits der kanonischen Eheschließung vorausgegangen sein. Dabei ist mit Beischlafunfähigkeit nicht Unfruchtbarkeit oder Sterilität gemeint (vgl. c. 1084 § 3[26]), sondern die physische Unfähigkeit des Mannes oder der Frau, den ehelichen Akt zu vollziehen. Auch wenn eine schon vor der Eheschließung vorhandene *relative* Beischlafunfähigkeit, d.h. bezogen auf den konkreten Ehepartner, mit dem der Vollzug des ehelichen Aktes nicht möglich ist, zur Nichtigkeit der kanonischen Ehe führt, ist zu beachten, dass lediglich im Fall der *absoluten* Beischlafunfähigkeit nach Art. 251 § 1 DC ein Eheverbot durch das Gericht zu verhängen ist.

Dauernde Eheunfähigkeit

Neben der physischen Eheunfähigkeit, die in der Tatsache gründet, dass der Geschlechtsakt biologisch nicht vollzogen werden kann, erfordert nach Art. 251 § 1 DC ebenso die dauernde Eheunfähigkeit, dass das Gericht bei der Feststellung über die Ehenichtigkeit ein Eheverbot verhängt. Dauernde Eheunfähigkeit steht nach c. 1095 bei denen fest:

„1° die keinen hinreichenden Vernunftgebrauch haben;

2° die an einem schweren Mangel des Urteilsvermögens leiden hinsichtlich der wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten, die gegenseitig zu übertragen und zu übernehmen sind;

---

25 „§ 1. Impotentia coeundi antecedens et perpetua, sive ex parte viri sive ex parte mulieris, sive absoluta sive relativa, matrimonium ex ipsa eius natura dirimit".

26 „Sterilitas matrimonium nec prohibet nec dirimit, firmo praescripto can. 1098".

3° die aus Gründen der psychischen Beschaffenheit wesentliche Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen nicht imstande sind."[27]

Neben diesen beiden genannten Gründen, bei denen ein Eheverbot zu verhängen ist, hat nach Art. 251 § 2 DC das Gericht in den folgenden Fällen die Verhängung in einer Einzelfallabwägung zu prüfen:

- bei arglistiger Täuschung; und
- bei Simulation.

Arglistige Täuschung

C. 1098 bestimmt: „Ungültig schließt eine Ehe, wer sie eingeht infolge einer zur Erlangung des Konsenses gegen ihn angewandten arglistigen Täuschung über eine Eigenschaft des anderen Partners, die ihrer Natur nach die Gemeinschaft des ehelichen Lebens schwer stören kann."[28] In der Anwendung dieser Norm ist eine Ehe dann für nichtig zu erklären, wenn jemand, d.h. eine der beiden Par-

---

27 „Sunt incapaces matrimonii contrahendi: 1° qui sufficienti rationis usu carent; 2° qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda; 3° qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentiales assumere non valent."

Folgende psychische Befunde nennt PREE, H., Neues aus der Rota-Judikatur zu den Tatbeständen des can. 1095, 2° und 3° CIC: AfkKR 158 (1994) 365-405, hier 367-370, die von der Rechtsprechung der Rota Romana unter c. 1095, 2° subsumiert werden: Psychosen und schwere Psychopathien als Ursache für einen Mangel an innerer Freiheit; manisch-depressive Psychose bei entsprechender Verifizierung des Geisteszustandes zum Eheschließungszeitpunkt; schwere Epilepsie; paranoidale Schizophrenie/Paranoia; Phrenastenie/Oligophrenie; psycho-affektive Unreife, die sich an übermäßiger Eigenliebe, Narzissmus, exzessiver Abhängigkeit von Urteilen Dritter, Unfähigkeit zu interpersonalen Bindungen zeigt; Toxikomanie; Neurose; Hysterie, Neurastenie, Psychopathie, paranoide Persönlichkeit.

Bezüglich der *factispecies*, die im Hinblick auf c. 1095, 3° angewandt werden, nennt PREE, Neues aus der Rota-Judikatur, 388-390: Psychosen, antisoziale Persönlichkeit; Narzissmus in schwersten Formen; Borderline-Persönlichkeit; affektive Unreife; Angstneurose; gravierende Unreife der Persönlichkeit; psychosexuelle Abweichungen; psychosomatische Krankheiten; Demenz; Neurosen und Psychopathien; Anorexia mentalis/nervosa bei epithymischer Persönlichkeit; Hysterie; *personalitas passivo-aggressiva*; psychopathisch-paranoides antisoziales Verhalten mit Alkoholabhängigkeit; erblich bedingte konstitutionelle traumatische Neurose mit einem Angstsyndrom; affektiv-emotive Persönlichkeitsstörung; psycho-affektive Unreife infolge eines gewaltsamen Schockerlebnisses; Epilepsie; traumatische Neurose; *personalitas hystrionica*.

28 „Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest, invalide contrahit."

teien oder ein Dritter, eine vorsätzliche Täuschung über eine moralische oder physische Eigenschaft herbeiführt, mit dem Ziel, dadurch den Ehekonsens zu erlangen. Das bedeutet, dass die Ehe von dieser vorgetäuschten Eigenschaft abhängt. Der Wegfall der Täuschung bzw. das Offenbarwerden dieser nicht vorhandenen, aber direkt intendierten Eigenschaft führt unmittelbar zur Störung des ehelichen Lebens. Mit anderen Worten: Die eine Partei hätte die andere nie geheiratet, wenn die Nichtexistenz einer bestimmten Eigenschaft, deren Vorhandensein aber explizit behauptet wurde, bekannt gewesen wäre. In diesem Fall ist die Verhängung eines Eheverbots nach Art. 251 § 2 DC für diejenige Partei, welche die arglistige Täuschung herbeigeführt hat, in Erwägung zu ziehen.

Simulation

Grundsätzlich wird vermutet, dass das, was bei der kanonischen Eheschließung mit Zeichen und Worten zum Ausdruck gebracht wurde, auch mit dem inneren Ehekonsens, d.h. mit der Verstandes- und Willensentscheidung eine kanonische Ehe einzugehen, übereinstimmt (vgl. c. 1101 § 1). In den Fällen, in denen die innere Entscheidung nicht mit den äußeren Worten und Zeichen übereinstimmt, ist die Eheschließung ungültig. Hier ist die Totalsimulation von der Teilsimulation zu unterscheiden. Von einer Totalsimulation ist dann die Rede, wenn eine Ehe mit einer bestimmten Person im Ganzen ausgeschlossen wird. Von einer Teilsimulation kann gesprochen werden, wenn zwar die eheliche Gemeinschaft mit einer bestimmten Person durchaus gewollt wird, gleichzeitig aber ein Wesenselement (Wohl der Ehegatten, Offenheit auf Zeugung und Erziehung von Nachkommen)[29] oder eine Wesenseigenschaft (Einheit, Unauflöslichkeit)[30] der Ehe, oder deren Sakramentalität (vgl. c. 1055 § 2) ausgeschlossen wird. Rechtsgrundlage hierfür ist c. 1101 § 2, der bestimmt: „Wenn aber ein oder beide Partner durch positiven Willensakt die Ehe selbst oder ein Wesenselement der Ehe oder eine Wesenseigenschaft der Ehe ausschließen, ist ihre Eheschließung ungültig."[31] Sowohl bei der Totalsimulation als auch bei der Teilsimulation hat das Gericht, das die Ehenichtigkeit feststellt, die Verhängung eines Eheverbots zu prüfen (vgl. Art. 251 § 2 DC).

---

29 Vgl. c. 1055 § 1.

30 Vgl. c. 1056.

31 „At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquod elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit."

Auch wenn Art. 251 DC klare Kriterien für die Verhängung eines Eheverbots benennt, sind die darin genannten Gründe lediglich indikativ[32]. Immer dann, wenn aufgrund der durch Urteil bzw. Dekret nachgewiesenen Ehenichtigkeit das Gericht die Gefahr einer erneuten möglicherweise nichtigen Ehe erkennt, kann es oder der Ortsordinarius ein Eheverbot verhängen.

5. Anfechtung der Verhängung eines Eheverbots

Das gerichtlich verhängte Eheverbot wird im Urteil verfügt (vgl. c. 1682 § 1; Art. 250, 3° DC). Es ist aber nicht Teil der *pars dispositiva*, sondern als „*provisio iudicialis*“[33] dem Urteil beigefügt. T. Vanzetto fasst es so ins Wort: Während der Urteilstenor das Recht feststellt, legt die *provisio* fest, unter welchen Bedingungen dieses Recht ausgeübt werden kann[34]. Dabei sollte sich aus dem Urteil bzw. dem Dekret, welches das Nichtigkeitsurteil, das im ersten Grad ergangen ist, bestätigt, auch die Begründung ergeben, warum die Auferlegung eines Eheverbots notwendig oder angemessen ist[35]. Wenn auch die Verhängung des Eheverbots als Bestandteil des Urteils oder der Urteilsbestätigung in der Praxis der überwiegende Regelfall ist, kommt es auch vereinzelt vor, dass das *vetitum* in einem eigens ausgefertigten Dekret durch das zuständige Gericht verhängt wird[36].

Ausgehend von der Tatsache, dass eine kanonische Ehe für nichtig erklärt wurde und damit der Weg frei wäre für eine neue kanonische Eheschließung, fällt es nicht schwer, sich in diese pastorale Situation hineinzuversetzen, um das Unverständnis nachvollziehen zu können, das die Verhängung eines *vetitum* bei den beteiligten Verfahrensparteien hervorrufen kann. Insofern bedarf es einer guten Begleitung, die den Betroffenen pastoral einfühlsam den Sinn des Eheverbots und die Möglichkeit seiner Aufhebung erklärt. Im Rahmen dieser kanonistischen Abhandlung gilt es aber auch zu fragen, ob die Rechtsordnung juridische Instrumentarien zur Verfügung stellt, um dieser aufgekommenen Beschwernis der

---

32 Vgl. Montini, G. P., De iudicio contentioso ordinario. De processibus matrimonialibus. II. Pars dynamica. Ad usum Auditorum. Romae 2020[5], 908: „*DC* 251 presenta prescrizioni (§1) e indicazioni (§2) in base alle quali il tribunale è tenuto ad apporre il *vetitum*. Non sono esaustive.“

33 Ebd., 906.

34 Vgl. Vanzetto, Il divieto (s. Anm. 3), 310: „In altre parole si potrebbe dire: il dispositivo stabilisce il diritto – riequilibra i rapporti di giustizia dei soggetti tra loro e all'interno della comunità, definendo il loro stato –, la *provisio* annessa stabilisce una tra le varie condizioni cui ci si deve attenere per esercitare il diritto.“

35 Vgl. Schöch, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 292.

36 Vgl. Scoponi, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 176-177.

Verfahrensparteien Abhilfe zu schaffen. Oder, anders ausgedrückt: Welche Rechtsbehelfe stehen den Parteien zur Verfügung?

Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es in einem Zwischenschritt der Klärung der Frage, welche Rechtsnatur die Verhängung eines Eheverbots hat. Hier werden in der kanonistischen Lehre zwei Auffassungen vertreten:

- sie sei ein lediglich administrativer Akt, weil das *vetitum* lediglich dem Urteil beigefügt ist;[37]
- sie sei ein gerichtlicher Akt[38].

---

37 Vertreter dieser These sind beispielsweise: LÜDICKE; MKCIC 1682, 5 (Stand: September 2016): „Die Basis des Ehenichtigkeitsurteils und die des Eheverbots unterscheiden sich. Das Eheverbot ist daher ein Verwaltungsakt, den der Gesetzgeber (systemwidrig) in die Hand des Richters gibt;"

SCOPONI, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 188: „[...] la posizione che afferma la natura amministrativa del divieto matrimoniale apposto dall'autorità giudiziaria – ad eccezione, probabilmente del Tribunale della Rota Romana – ci sembra, al momento, preferibile;"

PERLASCA, Il „vetitum" di passare a nuove nozze (s. Anm. 3), 1942: „Il divieto di passare a nuove nozze [...] eccezione fatta per il caso della Rota Romana, ha carattere amministrativo e non giudiziale;"

MONTALENTI, Alcune osservazioni (s. Anm. 3), 168: „Si può ipotizzare, in via eccezionale, il riconoscimento in capo al giudice di un potere amministrativo, come appunto potrebbe essere quello di cui al can. 1684."

38 SCOPONI, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 214 (Anm. 287), zitiert ein Vorlesungsskript von Z. GROCHOLEWSKI, Iustitia administrativa ecclesiastica (ad usum studentium). In Civitate Vaticana 1993[2], 23, in dem der damalige Sekretär der Apostolischen Signatur die These einer gerichtlichen Anfechtung des *vetitum* vertritt, weil es sich beim Eheverbot nicht um einen administrativen, sondern um einen Judizialakt handle: „Actus qui respiciunt concretam causam, connectuntur cum iudicio causae et implicant discretionalitatem iudicis qua iudicis. V. gr. Nominatio curatoris, concessio gratuiti patrocinii, repulsio advocati, vetitum. Hi actus non possunt impugnari apud Signaturam, quia possunt impugnari in ambitu potestatis iudicialis."

Siehe auch SCHÖCH, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 300-301: „Der Richter hat aber keine andere öffentliche Jurisdiktionsgewalt als die gerichtliche, d.h. er ist nur Titular der gerichtlichen Gewalt. Er hat ausschließlich an der gerichtlichen Gewalt des Diözesanbischofs, nicht aber an dessen exekutiver Gewalt teil. [...] Außerdem sei in Erinnerung gerufen, daß nicht alle Handlungen des Richters notwendigerweise eine echte Auseinandersetzung mit sich bringen und daher in sich selbst gerichtlicher Natur sind. Die Tatsache, daß das Kontradiktorium zur Substanz des Gerichtsprozesses gehört, hindert nicht, daß der Richter manchmal Kraft eigenen Rechts (*proprio iure*) aus eigener Initiative handelt, wie im Fall des Erlasses von Dekreten";

MENDOÇA, Juridical and Pastoral Aspects (s. Anm. 3), 66: „In simple words, a *vetitum* is a prohibition legitimately, that is, in accord with the norm of law, imposed on a

Bezüglich möglicher Rechtsbehelfe würde dies bedeuten: Falls die These zutreffend ist, dass es sich bei der gerichtlichen Verhängung eines Eheverbots um einen Einzel-Verwaltungsakt handle, dann gäbe es in diesem Fall nicht die Möglichkeit der hierarchischen Beschwerde, da gemäß c. 1732 lediglich Dekrete, die außergerichtlich erlassen werden (*extra iudicium dantur*), anfechtbar sind. Handelt es sich jedoch bei der *provisio iudicialis* um einen richterlichen Akt, dann sind gerichtliche Rechtsmittel möglich. Um welche es sich jedoch handelt, bleibt umstritten, wie noch zu zeigen sein wird.

Ein Blick auf die Rechtslage vor Inkrafttreten des Motu proprio MIDI ergibt, dass ein Eheverbot, das vom Gericht erster Instanz verhängt worden ist, aufgrund der verpflichtenden Berufung an das höhere Gericht einer automatischen gerichtlichen Überprüfung unterlag. Auch wenn die damals gültigen Normen des CIC diesbezüglich unklar blieben, legt jedoch Art. 251 § 3 DC dem Berufungsgericht eine eindeutige entsprechende Pflicht auf:

„Hat das untere Gericht dem Urteil ein Verbot beigefügt, so muss das Berufungsgericht befinden, ob es bestätigt werden soll."[39]

In diesem Zusammenhang sei darauf aufmerksam gemacht, dass eine automatische verpflichtende Überprüfung der Festsetzung der Gerichtskosten durch das Berufungsgericht hingegen nicht vorgesehen war und es auch nach der Reform des CIC durch MIDI nicht ist. Dies zeigt, dass die Verhängung eines Eheverbots, entsprechend der Normen von DC, substantiell etwas anderes ist. Sie hängt vielmehr mit der Entscheidung über die Streitfrage, nämlich die zu prüfende Nichtigkeit einer Ehe und die rechtlichen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, derart eng zusammen, dass das Gericht erster Instanz die Pflicht hatte (und immer noch hat), zu prüfen, ob ein *vetitum* zu verhängen ist und im Berufungsgericht eine automatische Prüfinstanz in der Sache sowie bezüglich des damit im Zusammenhang stehenden Eheverbots bestand[40]. Diese automatische Überprüfung durch das Berufungsgericht ist durch den Wegfall der *duplex sententia conformis* in der Reform nach MIDI obsolet geworden. Berufung gegen das Ur-

---

person temporarily impeding that person from marrying until the cause that led to the prohibition is removed. According to Canon Law, a *vetitum* can be imposed by an administrative authority or by a judge. Each one will exercise the appropriate power one has."

39 „Si tribunal inferius sententiae vetitum apposuerit, tribunalis appellationis est videre num id confirmandum sit."

40 Meines Erachtens viel zu vorsichtig, lediglich ausgehend von einem Ermessen, dass es lediglich bei den *factispecies* von Art. 251 § 2 DC gibt, und nicht von einer Pflicht (vgl. Art. 251 § 1 DC), formuliert SCOPONI, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 189, bezüglich der Verhängung des Eheverbots durch Gerichtsurteil im ersten Grad (vor Inkrafttreten von MIDI): „Già il tribunale di primo grado può apporlo alla sentenza, definitiva seppur non esecutiva (cf. DC 251 §3)."

teil erster Instanz gibt es demnach nur, wenn *ad normam iuris* Klage beim Berufungsgericht eingelegt wird.

Wenn nach dem Urteil erster Instanz Berufung an den höheren Richter eingelegt wird, haben nach c. 1628 hierzu alle beteiligten Parteien das Recht, die sich durch das Urteil beschwert fühlen. Das sind:

- die beteiligten Parteien, deren kanonischer Ehestand durch das Verfahren geprüft wurde, d.h. die klagende Partei (*pars actrix*) sowie die nichtklagende Partei (*pars conventa*);
- der Bandverteidiger;
- sowie der Kirchenanwalt, falls er beteiligt war.

Die Berufung hat innerhalb einer Nutzfrist von fünfzehn Tagen nach Bekanntgabe des Urteils bei dem Gericht (*coram iudice a quo*) zu erfolgen, welches das Urteil erlassen hat (vgl. c. 1630 § 1). Innerhalb eines Monats nach Einlegung der Berufung ist es dann erforderlich, die Berufung zu verfolgen, wenn nicht seitens des Berufungsgerichts eine andere Frist festgelegt worden ist (vgl. c. 1633). Das bedeutet, dass eine der berufungsberechtigten Parteien die Klage beim Berufungsgericht unter Angabe der Gründe, auf die sie die Berufung stützt, sowie unter Beifügung des angefochtenen Urteils, vorantreibt (vgl. c. 1634 § 1).

In einem ersten Zwischenschritt kann als Teilergebnis festgehalten werden: Insofern das Urteil ersten Grades in der Hauptsache *zusammen* mit der Verhängung eines Eheverbots angefochten wird, erfolgt zweifelsohne eine Überprüfung des *vetitum* durch das Berufungsgericht (vgl. c. 1628; Art. 251 § 3 DC). Offen bleibt jedoch die Frage, ob es auch eine gerichtliche Überprüfung eines durch den Richter ersten Grades verhängten Eheverbots unabhängig von der Anfechtung der Hauptsache gibt. Ebenso bleibt offen, ob es ein gerichtliches Rechtsmittel gibt, wenn das Berufungsgericht erstmalig ein *vetitum* verhängt. Dagegen sprechen folgende Gründe:

- ein gerichtliches Rechtsmittel ist in diesen Fällen *explizit* nicht vorgesehen; es gibt keine Norm, die festlegt, dass ein Rekurs gegen diese Entscheidung an den jeweils höheren Richter möglich wäre;
- die Entscheidung, ein *vetitum* zu verhängen, ist dem Urteil lediglich beigefügt (vgl. c. 1682 § 1; Art. 250, 3° DC), was eine Berufung nach c. 1628 allein gegen die Auferlegung eines *vetitum* wahrscheinlich ausschließt und damit wäre – wie dies auch bei der Entscheidung über die Festsetzung der Gerichtskosten der Fall ist (vgl. c. 1649 § 2; Art. 304 § 2 DC) – lediglich die Möglichkeit der Gegenvorstellung an das Gericht, welches das Eheverbot verhängt hat, innerhalb von fünfzehn Tagen gegeben;
- ausgehend von den Artt. 250, 3°; 251 DC hat das Berufungsgericht die Verhängung eines *vetitum* nur zu überprüfen; das bedeutet, dass eine

erstmalige Verhängung durch das Berufungsgericht in der Logik des Systems des kanonischen Eheverfahrens lediglich als nachrangig zu betrachten ist. Insofern wäre die Berufung an den höheren Richter bei der erstmaligen Verhängung eines *vetitum* durch das Berufungsgericht ausgeschlossen.

Dennoch lassen sich auch Gründe finden, die für die Möglichkeit eines gerichtlichen Rechtsmittels herangezogen werden könnten:

- durch den Wegfall der Regelüberprüfung des verhängten oder – obwohl hierzu eine Pflicht bestand oder wenigstens Einzelabwägung nach Art. 251 §§ 1-2 DC notwendig war – nicht verhängten Eheverbots durch das Berufungsgericht, ist es rechtlich denkbar, dass auf Antrag hin der Berufungsrichter handeln könnte;
- gegen ein vom Ortsordinarius verhängtes Eheverbot auf dem Verwaltungsweg ist ein Rekurs an die höhere Verwaltungsinstanz möglich (vgl. cc. 1732-1739); in dieser vom Gesetzgeber vorgesehenen Logik, dass die Entscheidung, ein *vetitum* zu verhängen, von einer im Verwaltungsaufbau übergeordneten Autorität auf Antrag hin überprüft wird, könnte dies dafürsprechen, dass deshalb auch ein Rekurs vom Gericht, das im Urteil ersten Grades ein Eheverbot verhängt hat, an das zuständige übergeordnete Gericht möglich ist;
- das Argument, dass ein *vetitum* ähnlich wie die Festsetzung der Gerichtskosten lediglich dem Urteil beigefügt ist und deshalb keine Beschwerde an das höhere Gericht möglich sei, ist nicht überzeugend, da vor der Eheprozessreform durch Papst FRANZISKUS Art. 251 § 3 DC vorsah, dass die Entscheidung über die Verhängung eines Eheverbots vom Berufungsgericht zu überprüfen sei. Dies war und ist jedoch bei der Entscheidung über die Festsetzung der Gerichtskosten nicht vorgesehen.

Insofern ist die These rechtlich gut vertretbar, dass auch in den Fällen, in denen nicht das Urteil angefochten, sondern lediglich die Verhängung eines *vetitum* überprüft werden soll, eine Berufung an das höhere Gericht möglich ist.

6. VOLLSTRECKUNG DES URTEILS

Die Verhängung eines Eheverbots durch Gerichtsurteil im Licht der Reform des Motu proprio MIDI lässt an folgende Konstellationen im Fall einer Ehenichtigkeitserklärung im kanonischen Verfahren denken, bei denen durch Urteil ein Eheverbot verhängt oder nach etwaiger Berufung bestätigt wird:

- durch den Einzelrichter am Gericht erster Instanz (vgl. c. 1673 § 4);
- durch das Richterkollegium am Gericht erster Instanz (vgl. c. 1673 § 3);

- durch den Bischof, der in erster Instanz ein Kurzverfahren (*processus brevior*) geführt hat (vgl. c. 1687 §§ 1-2);
- durch den Bischof, der in zweiter Instanz bei einem Kurzverfahren (*processus brevior*) angerufen wird (vgl. c. 1687 §§ 3-4);
- durch das Richterkollegium am Gericht zweiter Instanz (vgl. c. 1687 § 6);
- durch das Richterkollegium an der Rota Romana (vgl. c. 1686 § 6 i.V.m. c. 1444).

Im Hinblick auf die Vollstreckung des Urteils und damit auch bezüglich der Umsetzung des Eheverbots legt c. 1682 § 2 i.V.m. Art. 300 § 1 DC fest, dass der Gerichtsvikar den Ordinarius des Eheschließungsortes über das Nichtigkeitsurteil sowie über etwaig verhängte Eheverbote zu informieren hat, damit dieser dafür Sorge trägt, dass die Feststellung der Ehenichtigkeit sowie das *vetitum* in die entsprechenden Tauf- und Ehebücher eingetragen werden.

Aus dieser Norm lässt sich also schließen, dass der *Gerichtsvikar* sowie der *Ordinarius* des Eheschließungsortes für den Vollzug des Urteils zuständig sind. Die Vollstreckung der Entscheidung besteht aus zwei Aspekten:

- die Information über das Ehenichtigkeitsurteil sowie über die Verhängung des *vetitum*, die durch den Gerichtsvikar an den Ordinarius des Eheschließungsortes erfolgt;
- die Eintragung der Ehenichtigkeit sowie des Eheverbots im Ehe- und Taufbuch, die der Ordinarius des Eheschließungsortes veranlasst.

Unter dem zuständigen Gerichtsvikar im Sinne von c. 1682 § 2 ist derjenige zu verstehen, an dessen Gericht die Ehenichtigkeit festgestellt oder bestätigt wurde sowie das Eheverbot verhängt bzw. bestätigt wurde und das Urteil in Rechtskraft erwachsen ist. Dies ist dann der Fall, wenn das Urteil, einschließlich der darin verhängten Eheverbote, durch die beteiligten Parteien, einschließlich des Ehebandverteidigers oder ggf. des Kirchenanwalts, nicht angefochten wurde oder nicht mehr angefochten werden kann, weil die Rechtsordnung keine weiteren Rechtsmittel mehr zur Verfügung stellt[41]. Entsprechend der inneren Ordnung eines Gerichts (vgl. Art. 41 § 2 DC) kann das Urteil auch vom beigeordneten Gerichtsvikar, der gemäß c. 1420 § 3; Art. 41 § 1 DC dem Gerichtsvikar zur Hilfe an die Seite gestellt wird, sowie ggf. vom Vorsitzenden des Kollegiums, das die Entscheidung getroffen hat, vollzogen werden.

Im Hinblick auf den Vollzug des Urteils durch den Ordinarius des Eheschließungsortes, der den Eintrag in das Tauf- und Ehebuch zu veranlassen hat, ist zu

---

41 Hier ist freilich zu beachten, dass kirchliche Personenstandssachen allenfalls eine *quasi res iudicata* darstellen können und bei gewichtigen Gründen eine *nova propositio causae* beantragt werden kann.

beachten, dass Tauf- und Eheschließungsort der Parteien, deren Ehe für nichtig erklärt wurde, in den meisten Fällen nicht übereinstimmt und gegebenenfalls der Taufort auch in einer anderen Diözese liegen kann. Wenn der Taufort der beiden Parteien innerhalb derselben Diözese liegt, in der die Ehe einst kanonisch geschlossen wurde, werden diejenigen, die für die Führung der Tauf- und Ehebücher Verantwortung tragen, d.h. i.d.R. der jeweils zuständige Pfarrer, vom Ordinarius hierüber informiert, damit durch denjenigen, der die Bücher führt, das Nichtigkeitsurteil sowie das *vetitum* eingetragen werden. Liegt der Taufort in einer anderen Diözese, so spricht dem Wortlaut von c. 1682 §2 nicht dagegen, dass sich der Ordinarius des Eheschließungsortes unmittelbar an den zuständigen Pfarrer des Taufortes wendet. Er kann sich aber auch über den Ortsordinarius des Taufortes an den Pfarrer wenden. Das wird insbesondere dann sinnvoll sein, wenn der Taufort gegebenenfalls in einem anderen Land liegt oder andere Schwierigkeiten bezüglich des Vollzugs des Urteils zu erwarten sind.

Auch hier ist abschließend die Frage nach möglichen Rechtsbehelfen gegen den Vollzug der Verhängung eines Eheverbots zu klären: Der Eintrag des Eheverbots in das Taufbuch bewirkt die Einschränkung des Rechts einer neuen kanonischen Eheschließung. Insofern ist dieser Akt mittels Verwaltungsbeschwerde gemäß der cc. 1732-1739 anfechtbar.

7. Aufhebung des Eheverbots

Nun werden Ehenichtigkeitsverfahren in der Praxis zumeist geführt, um – nach erfolgter Nichtigkeitserklärung – eine erneute kanonische Eheschließung eingehen zu können. Insofern liegt es im Rahmen dieser Untersuchung nahe, auch auf den Aspekt der Aufhebung des Eheverbots einzugehen, wobei ein Antrag auf Rücknahme des *vetitum* und dessen Gewährung auch unabhängig von einer neuen kanonischen Eheschließung möglich ist[42].

Vom Verfahren her ist – allgemein gesprochen – die Aufhebung des Eheverbots durch das Gericht, das es verhängt oder bestätigt hat, von der Aufhebung durch den Ortsordinarius zu unterscheiden. Beides ist möglich, auch wenn sich keine

42 Vgl. Scoponi, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 201: „Tale posizione [= la revoca del divieto, anche se non in vista della celebrazione di prossime nozze], a nostro avviso, è, indubbiamente, degna di essere considerata: essa appare, da un certo punto di vista, la più rispettosa del diritto naturale al matrimonio, il cui esercizio è legittimamente limitato dal *vetitum* solo finché rimane attuale la causa che lo ha motivato"; Schöch, Verhängung und Aufhebung (vs. Anm. 1), 301: „Jener, dem das Verbot auferlegt wurde, kann deshalb vor dem Gericht dessen Aufhebung verlangen." Laut Schöch kann man beim gerichtlichen Verfahren über die Aufhebung des Eheverbots in analoger Weise von einer *causa incidens* (Zwischensache) sprechen (vgl. ebd., 301).

explizite Rechtsgrundlage vom CIC herleiten lässt. Hier muss der Blick auf die Rechtspraxis weiterhelfen.

Bezüglich der gerichtlichen Aufhebung des Eheverbots leitet G.P. MONTINI aus der Praxis der Rota Romana folgende Verfahrensweise ab, die *congrua congruis referendo* auch von den anderen kirchlichen Gerichten angewandt werden kann:

- die Aufhebung des Eheverbots wird auf Antrag des Betroffenen hin geprüft;
- es erfolgt eine Prüfung und Diskussion des Antrags (Kontradiktorium), in der
  - o der Bandverteidiger und evtl. auch der Kirchenanwalt beteiligt ist;
  - o ggf. ein Fachgutachten angefordert wird (vgl. c. 1678 §3);
  - o der Anwalt-Prozessbevollmächtigte des Antragsstellers eine ausführliche Verteidigungsschrift (*Memoriale*) vorlegt;
- die Entscheidung trifft grundsätzlich der Turnus der Richter, der auch das Eheverbot verhängt hat;
- bei einer ablehnenden Entscheidung besteht die Möglichkeit, die Entscheidung bei einem anderen Turnus anzufechten[43].

Bei der Aufhebung des Eheverbots auf dem Verwaltungsweg kann folgende Verfahrensweise in ihren wesentlichen Schritten Anwendung finden:

- die Aufhebung des Eheverbots wird auf Antrag des Betroffenen hin geprüft;
- der Antrag ist an den Ortsordinarius zu richten;
- der Ortsordinarius prüft auf dem Verwaltungsweg den Antrag und trifft eine diesbezügliche Entscheidung (vgl. cc. 50; 51; 57 §1);
- eine ablehnende Entscheidung kann durch Verwaltungsbeschwerde angefochten werden (vgl. cc. 1732-1739)[44].

Unabhängig von dieser allgemeinen Möglichkeit des betroffenen Gläubigen, sich an das Gericht, welches das Eheverbot verhängt oder es bestätigt hat, oder

---

43 Vgl. MONTINI, De iudicio contentioso ordinario (s. Anm. 31), 909. SCHÖCH, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 308, hält die Rekursmöglichkeit an das höhere Gericht – unter Verweis auf das Urteil der Rota Romana, c. SERRANO, 23.02.1990, Prot. N. 15.653, 7 – für möglich: „Die Bitte um Aufhebung wird von [Serrano] einer neuen Streitschrift gleichgestellt, gegen deren Ablehnung durch jenes Gericht, welches das Verbot auferlegte, gemäß c. 1505 keine Rekursmöglichkeit gegen die Entscheidung des Turnus an den Gerichtsvikar oder den Erzbischof besteht, sondern nur der Appell an die nächsthöhere Instanz, welche die Ablehnung bestätigt oder aufhebt."

44 Vgl. MONTINI, De iudicio contentioso ordinario (s. Anm. 31), 910.

sich an einen für ihn aufgrund des Wohnsitzes oder des Gerichtsortes zuständigen Ortsordinarius zu wenden, ist im Hinblick auf eine *konkrete* kanonische Ehevorbereitung Art. 251 §§ 1-2 DC von dem Ortsordinarius zu beachten, der für diese Ehevorbereitung zuständig ist:[45]

Die Verhängung eines Eheverbots als Einschränkung des Rechts, den Lebensstand frei zu wählen (vgl. c. 219) unterliegt einer engen Auslegung (vgl. c. 18). Das bedeutet: Fällt der Grund weg, warum das Eheverbot verhängt wurde, ist es aufzuheben[46]. Der Gläubige, der mit einem Eheverbot belegt ist und eine neue Eheschließung eingehen will, muss an den für die Ehevorbereitung zuständigen Ortsordinarius, in dessen Bistum der Wohnsitz liegt, einen dementsprechenden Antrag richten (vgl. Art. 251 § 2 DC)[47]. Mit dem Antrag erbittet der Gläubige, dass er sein Recht, den Lebensstand frei zu wählen, wieder ohne Einschränkungen ausüben kann. Insofern erbittet er keinen Gnadenakt seitens der zuständigen kirchlichen Autorität, sondern die (Wieder-)Gewährung dieses naturrechtlich begründeten Anspruchs, den der kirchliche Gesetzgeber bewusst im Grundrechtskatalog der Christgläubigen aufgelistet hat. Dieser Antrag ist gemäß c. 57 § 1 innerhalb von drei Monaten vom Ortsordinarius zu prüfen und zu entschei-

---

45 Vgl. SCOPONI, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 208: „Se il processicolo matrimoniale fosse già iniziato, invece, l'autorità competente alla rimozione dovrebbe essere, a nostro avviso, l'ordinario del luogo del domicilio dell'onerato."

46 So auch PULTE, M., Eheverbot – Katholisch: LKRR 1, 793: „Eheverbote können nur so lange gelten, wie der Grund dafür besteht. Fällt dieser weg, entfällt auch das Eheverbot." Ebenso SCHÖCH, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 301: „Sind die Gründe für die Auferlegung des Eheverbots verändert, hat sich auch die Rechtslage geändert und die Umstände, welche die Auferlegung des Verbots nahelegten, bestehen nicht mehr. Es fällt damit die rechtliche Begründung für die Aufrechterhaltung des Verbots weg. Die mit ihm belegte Partei hat damit das Recht, die Aufhebung zu verlangen."

47 Denn Art. 251 § 2 DC ist eine spezielle Vorschrift, die im Hinblick auf die konkrete Ehevorbereitung verfasst ist. In anders gelagerten Fällen können auch andere Ortsordinarien zuständig sein. (Vgl. MONTINI, De iudicio contentioso ordinario [s. Anm. 31), 910 [Anm. 41]). Unabhängig von einer geplanten kanonischen Eheschließung ist zum Beispiel der Fall denkbar, dass jemand die Aufhebung des Eheverbots beantragt, weil er der Auffassung ist, dass der dem Verbot zugrundeliegende Grund nicht mehr vorliegt. Hier scheint eine Zuständigkeit des Ortsordinarius, der das Verbot verhängt hat, sowie des Wohnsitz-Ortsordinarius oder des Ortsordinarius, der für den Eintrag in das Taufbuch verantwortlich ist, gegeben zu sein. In jedem Fall ist auch der Wortlaut des *vetitum* und eine etwaige Klausel bezüglich der Aufhebung zu beachten, die als spezielle Verfügung Vorrang vor Art. 251 DC haben kann. PAVANELLO, La rimozione del *vetitum* (s. Anm. 3), 244, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es deshalb sinnvoll ist, dass das Gericht im Urteil bzw. Dekret festlegt, welches konkrete Gericht für eine etwaige Aufhebung zuständig ist bzw. vom Ortsordinarius diesbezüglich zu konsultieren sei.

den. „Das Verbot basiert auf der sicheren Erkenntnis dessen, was in der vorhergehenden Ehe geschah, in der gegenwärtigen Situation fortdauert und die potentielle Kraft hat, eine künftige Ehe zu sprengen."[48] Der Ortsordinarius hat dabei zu prüfen, ob in den Fällen des Art. 251 § 1 DC die „seinerzeitigen Gründe für die Ehenichtigkeit durch etwaige therapeutische Maßnahmen"[49] weggefallen sind bzw. in den Fällen des Art. 251 § 2 DC „ob der grundsätzliche Vorbehalt inzwischen aufgegeben wurde."[50]

In den Fällen des Art. 251 § 1 DC, d.h. wo ein Eheverbot aufgrund von absoluter Impotenz oder dauernder Eheunfähigkeit verhängt worden ist, ist das Gericht zu hören, welches das Urteil gefällt hat: „*inconsulto ipso tribunali quod sententiam fert.*"[51] Dabei ist es, laut einem Schreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, die Aufgabe des Gerichts, dem Ordinarius die Ergebnisse der Gutachten zu übermitteln, die im Rahmen des Ehenichtigkeitsverfahrens erstellt wurden, damit der Ordinarius, gegebenenfalls mit Hilfe von Experten, prüfen kann, ob die Voraussetzungen für die Erteilung des *vetitum* weggefallen sind[52]. Dies scheint eine spezielle Interpretation der Anwendung des Art. 251 § 1 DC und der Klausel „*inconsulto ipso tribunali quod sententiam fert*" durch den Päpstlichen Rat für die Gesetztexte zu sein. Sie entspricht nicht der Auffassung der gemäß Art. 124 *Pastor bonus* für die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte zu-

---

48 SCHÖCH, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 292.

49 RAMBACHER, S., Die Eheverfahren: HdbKathKR^3, 1687-1721, hier 1703.

50 Ebd., 1704.

51 Sinnvollerweise wird in den Fällen des Art. 251 § 1 DC der Turnus gehört, der sich mit der Sachfrage ausführlich beschäftigt, das Urteil gefällt und das Eheverbot verhängt hat. Es wird aber in der Doktrin auch die These vertreten, dass es ausreichend ist, den Gerichtsvikar des betreffenden Gerichts zu hören: Vgl. hierzu SCOPONI, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 209, der sich auf COCCOPALMERIO, F., Il vetitum delle sentenze di nullità del matrimonio. Prolusione per l'Inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale Ecclesiastico Regionale Siculo, Palermo 17 febbraio 2009: Tribunale Ecclesiastico Regionale Siculo (Palermo) (Hrsg.,), Inaugurazione Anno Giudizario 2009. Palermo 2009, 45-57, hier 54, bezieht.

Vgl. hierzu auch die Position des PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Brief vom 21.04.2008, Prot. n. 11248/2008 www.delegumtextibus.va [abgerufen: 19.10. 2021]: „Inoltre, per ‚inconsulto Tribunali', sembra ragionevole intendere il Tribunale dove maggiormente è stata studiata la causa e che, quindi, conosce meglio la [sic!] condizioni delle persone a cui è stato apposto il divieto."

52 Vgl. hierzu die Rechtsauffassung des PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Brief vom 21.04.2008 (s. Anm. 51): „Il parere che il Tribunale deve fornire consiste nel rendere noto all'Ordinario competente le risultanze della perizia effettuata sulla parte al tempo del processo al fine di far verificare dall'Ordinario, eventualmente con l'aiuto di un Perito di propria fiducia, se i problemi che hanno determinato l'apposizione del *vetitum* sono di fatto risolti."

ständigen Apostolischen Signatur, welche die Kompetenz zur Aufhebung des *vetitum* bei dem Gericht sieht, durch das es verhängt wurde[53].

In den Fällen des Art. 251 § 1 DC kann es angebracht sein, dass vor der Aufhebung eines Eheverbots eine medizinische bzw. psychologische Untersuchung als erforderlich angesehen wird oder bereits auf eigene Initiative hin entsprechende Gutachten vom Antragsteller beigebracht werden[54]. Bei erfolgter Ehenichtigkeitserklärung aufgrund psychischer Defekte kann „eine Heilung durch jahrelanges erfolgreiches Zusammenleben in einer standesamtlich geschlossenen Ehe bewiesen werden, selbst wenn die Expertengutachten behaupten, die Störung sei weiterhin schwerwiegend."[55] Zweifelsohne kann in der Praxis die Erklärung der Ehenichtigkeit im Kurzverfahren vor dem Diözesanbischof aufgrund von Impotenz oder aufgrund psychischer Defekte mit gleichzeitiger Verhängung eines *vetitum,* und daneben der Wunsch des Partners, den das Eheverbot trifft, unmittelbar nach festgestellter Ehenichtigkeit eine neue kirchliche Hochzeit zu schließen, große Unzufriedenheit hervorrufen. Diesbezüglich muss man sagen, dass das Spannungsverhältnis zwischen dem Prinzip der Schnelligkeit des Eheprozesses, wie er durch die mittels MIDI gewollte Reform kirchlicher Eheverfahren in die Wege geleitet wurde, sowie dem Prinzip einer soliden Ehevorbereitung in der pastoralen Tätigkeit kirchlicher Gerichte nicht allzu leicht aufzulösen sein wird[56].

Im Hinblick auf das Hindernis der Impotenz muss c. 1084 § 2 Beachtung finden, wonach die Eheschließung nicht verhindert werden darf, wenn hinsichtlich des Hindernisses der Unfähigkeit ein Rechts- oder Tatsachenzweifel besteht, wobei bei absoluter Impotenz die Aufhebung des Eheverbots durch Feststellung des Wegfalls des Ehenichtigkeitsgrundes nicht das Urteil selbst in Frage stellen darf[57]. Auch im Hinblick auf die anderen Eheverbote, die gemäß c. 18 alle der

---

53 Vgl. MONTINI, G. P., A dieci anni dall'istruzione „Dignitas connubii". L'applicazione della „Dignitas connubii" dalla prospettiva della Segnatura Apostolica: Periodica 104 (2015) 365-399, hier 375-379, der sich mit der Position des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte kritisch auseinandersetzt und, mit Verweis auf die entsprechenden Quellen, auf die Praxis der Apostolischen Signatur in der Applikation von Art. 251 § 1 DC eingeht.

54 VANZETTO, Il divieto (s. Anm. 3), 314, führt als Beispiel an, dass jemand, dessen Ehe unter Anwendung des c. 1095 für nichtig erklärt worden ist, eine Psychotherapie begonnen hat und anhand einschlägiger Gutachten zeigt, dass er seine bisherige psychische Unreife allmählich überwinden kann.

55 SCHÖCH, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 313.

56 Vgl. SABBARESE, Vetito transitu ad alias nuptias (s. Anm. 4), 754.

57 Vgl. SCHÖCH, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 309. In diesem Fall könnte das Verbot nicht aufgehoben werden, ohne die zugrundeliegende Sachfrage neu zu verhandeln.

engen Auslegung bezüglich der Einschränkung des Rechts auf die Wahl des eigenen Lebensstandes bedürfen, kann daher ganz allgemein die Schlussfolgerung gezogen werden, dass der Antrag zur Aufhebung des Eheverbots nur dann verweigert werden kann, wenn mit moralischer Sicherheit feststehen würde, dass die erneute Eheschließung kanonisch ungültig wäre. Um es mit N. SCHÖCH zu sagen:

„Das Naturrecht auf Eheschließung hat zur Folge, dass es ausreichend ist, zu beweisen, dass die Impotenz oder psychische Unfähigkeit zweifelhaft ist. Es ist also keineswegs notwendig, dass sie sicher ist, um die Aufhebung des Eheverbots zu rechtfertigen, denn ein Eheverbot kann nur aufrechterhalten werden, wenn die Ursache, die eine künftige Ehe nichtig macht, mit moralischer Gewissheit fortbesteht, nicht wenn sie nur eventuell in schwerwiegendem Maß vorhanden ist."[58]

Der Ordinarius des Ortes, in dem der mit einem Eheverbot Belegte seinen Wohnsitz hat,[59] hat gemäß Art. 251 § 2 DC den Ortsordinarius des geplanten Eheschließungsortes zu hören, wenn aufgrund von arglistiger Täuschung oder Simulation ein Eheverbot verhängt worden ist. In den Fällen des Art. 251 § 2 DC, das heißt,

„[bei] Total- und Partialsimulation wird die Aufhebung des Eheverbots an die Änderung der persönlichen Einstellung des Simulanten gegenüber den Wesenselementen der kanonischen Ehe geknüpft. Da niemand in das Herz des anderen Einblick nehmen kann, wird meist nach vorausgehenden Zeichen einer echten Einstellungs- und Verhaltensänderung ein feierlicher Eid vor dem Ortsordinarius verlangt, womit versprochen wird, einen gültigen Konsens zu leisten und alle ehelichen Verpflichtungen auf sich zu nehmen, im besonderen jene, die bei der nichtigen Trauung ausgeschlossen wurden."[60]

Falls der zuständige Ortsordinarius bezüglich des Antrags auf Aufhebung des Eheverbots, der gemäß Art. 251 DC an ihn gerichtet wurde, eine negative Entscheidung trifft, ist dieser ablehnende Bescheid mit einer wenigstens summarischen Begründung zu versehen (vgl. c. 51). Er wäre durch hierarchische Beschwerde gemäß cc. 1732-1739 bei der Kongregation für den Gottesdienst und

---

58 SCHÖCH, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 284.

59 Vgl. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Brief vom 21.04.2008 (s. Anm. 51): „Rimuovere il *vetitum* (cfr. cann. 85-93) è competenza dell'Ordinario del luogo in cui ha il domicilio la persona a cui il divieto è stato apposto, e non il Vicario Giudiziale."

60 SCHÖCH, Verhängung und Aufhebung (s. Anm. 1), 316.

die Sakramentenordnung anfechtbar[61]. Die Rechtmäßigkeit ihrer Entscheidung ist bei der Apostolischen Signatur überprüfbar (vgl. Art. 34 *Lex propria*[62])[63].

ABSCHLIESSENDE THESEN

Am Ende dieser Ausführungen kann ich mich dem Urteil von L. SABBARESE anschließen, wenn er bezüglich des *vetitum* feststellt, dass der CIC, wie er durch das Motu proprio MIDI modifiziert wurde, sowie die Instruktion DC die Unvollständigkeit, die Zersplitterung sowie eine gewisse Konfusion, die es in der Lehre und in der Rechtsprechung zum Rechtsinstitut des Eheverbots gibt, nicht auflösen können[64]. Das gerichtlich verhängte Eheverbot bleibt weiter ein Thema, das kontrovers diskutiert werden wird und in der Praxis unterschiedlich appliziert wird. Als Ergebnisse dieser Studie, die hoffentlich eine gewisse Orientie-

---

61 Vgl. Art. 63 *Pastor bonus*: „Sacramentorum disciplinam, praesertim quod attinet ad eorum validam et licitam celebrationem, fovet atque tuetur; gratias insuper atque dispensationes concedit, quae ad Episcoporum dioecesanorum facultates hac in regione non pertinent."

62 Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae, 21.06.2008: AAS 100 (2008) 514-538.

63 Vgl. beispielsweise SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, Decretum, 12.01.2007, Prot. n. 38099/06 CA: Im konkreten Fall wurde vom Präfekten der Apostolischen Signatur im Kongress entschieden, den Rekurs gegen die Entscheidung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, welche das Dekret des Bischofs bestätigte, nicht dem Richterkollegium zur Entscheidung vorzulegen. Dem Rechtsstreit liegt eine Entscheidung eines Bischofs zugrunde, dessen Gericht ein *vetitum* verhängte, und einen an ihn gerichteten Antrag auf Rücknahme dieses *vetitum* ablehnte. Zur Begründung wurde Art. 59 des Allgemeindekretes der Italienischen Bischofskonferenz über die kanonische Ehe angeführt, in der die Formulierung „*inconsulto Ordinario*" auf den Ordinarius des Eheschließungsortes bezogen wird. Die Besonderheit des Falles liegt in der Tatsache, dass der Antragsteller die Rücknahme seines gegen ihn verhängten Eheverbotes unabhängig von einer konkreten Eheschließung erbitten wollte. Die Apostolische Signatur ist in ihrer Entscheidung jedoch nicht auf die zugrundeliegende rechtliche Frage eingegangen, da zu prüfen, ob diese Norm mit dem allgemeinen Recht übereinstimme, nicht die Kompetenz des Höchstgerichts sei (vgl. Art. 156 *Pastor bonus*). Die Entscheidung des Kongresses wurde vom Rekurrenten nicht angefochten. Vgl. hierzu auch SCOPONI, I divieti matrimoniali (s. Anm. 3), 202-203 (Anm. 243).

64 Vgl. SABBARESE, Vetito transitu ad alias nuptias (s. Anm. 4), 760: „Pertanto pare che allo stato attuale delle cose, la regolamentazione codiciale e post-codiciale del m.p. *Mitis Iudex dominus* [sic!] *Iesus* e dell'istruzione *Dignitas connubii* non è stata in grado di risolvere con soddisfazione l'incompletezza, la frammentarietà e una certa confusione con cui si è argomentato in dottrina e in giurisprudenza l'istituto del *vetitum*."

rung in die Debatte bringen, sollen abschließend folgende Aspekte festgehalten werden:

1. Das Eheverbot, das vom Richter gemäß c. 1682 verhängt wird, dient dem Schutz der kanonischen Ehe, um eine weitere unerlaubte oder in bestimmten Fällen sogar ungültige Ehe zu verhindern. Insofern ist es auch ein pastorales Instrument, das eine gründliche Ehevorbereitung im konkreten Fall zu sichern hilft.
2. Bei absoluter Impotenz sowie dauernder psychischer Eheunfähigkeit ist vom Richter ein Eheverbot zu verhängen (vgl. Art. 251 § 1 DC). Bei arglistiger Täuschung und Simulation hat er es pflichtgemäß zu prüfen (vgl. Art. 251 § 2 DC).
3. Zuständig für die Verhängung des Eheverbots ist das Gericht, das im ersten Grad über die Ehenichtigkeit befindet. Bei einer Berufung an das nächsthöhere Gericht erfolgt eine automatische Überprüfung, ob das *vetitum* gerechtfertigt ist (vgl. Art. 251 § 3 DC).
4. Kontrovers wird die Frage nach dem rechtlichen Charakter des Eheverbots diskutiert. Da der Richter bei der Urteilsverkündigung keine andere Vollmacht als eine Judizialgewalt hat, wird in diesem Beitrag die These der richterlichen Natur des *vetitum* vertreten. Hieraus folgt, dass zur Anfechtung des Eheverbots gerichtliche Mittel zur Verfügung stehen.
5. Angesichts der konkreten Vorbereitung auf eine kanonische Eheschließung kann vom Ordinarius des Eheschließungsortes bei einem Eheverbot, das aufgrund von arglistiger Täuschung und Simulation verhängt wurde, die Aufhebung des Eheverbots erbeten werden (vgl. Art. 251 § 2 DC). Bei nachgewiesenem Wegfall des Grundes, wenn aufgrund von absoluter Impotenz oder dauernder psychischer Eheunfähigkeit ein *vetitum* verhängt wurde, kommt die Aufhebung des Eheverbots dem Gericht, welches das Urteil erlassen hat, zu (vgl. Art. 251 § 1 DC). Spezielle Formulierungen der Verhängung des *vetitum* durch das zuständige Gericht können auch eine andere Vorgehensweise für die Rücknahme begründen[65]. Darüber hinaus kann aufgrund des Rechts, den Lebensstand frei und ohne Zwang wählen zu dürfen (vgl. c. 219), die Aufhebung des *vetitum* auch unabhängig von einer konkret geplanten Eheschließung erbeten werden. Ablehnende Entscheidungen sind begründungspflichtig (vgl. c. 51) und können auf dem Verwaltungsweg angefochten werden (vgl. cc. 1732-1739; Art. 34 *Lex propria*).
6. Aufgrund der in der Kanonistik kontrovers diskutierten Frage um das Rechtsinstituts des *vetitum* liegt es nahe, abschließend *de iure condendo*

65 Gesetzliche Grundlage, die das Vorgehen des Gerichts rechtfertigt, ist c. 1682.

zu postulieren, dass der Gesetzgeber, oder wenigstens die kirchliche Verwaltung, eindeutigere Bestimmungen erlassen sollten, um eine einheitliche Rechtspraxis zu fördern und etwaige missbräuchliche Einschränkungen des Rechts auf Ehe vermeiden zu helfen.

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Auch nach Erlass des MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* bleiben bezüglich des gerichtlich verhängten Eheverbotes viele rechtliche Fragen, die in der Kanonistik kontrovers diskutiert werden und vom Gesetzgeber nicht geklärt wurden. Das Eheverbot ist ein pastoral-juridisches Instrument, das den Schutz der Ehe, insbesondere der Personen, die eine Ehe eingehen wollen, gewährleisten will. Bei absoluter Impotenz sowie psychischer Eheunfähigkeit ist vom Richter ein Eheverbot zu verhängen (vgl. Art. 251 § 1 DC). Bei arglistiger Täuschung und Simulation hat er es pflichtgemäß zu prüfen (vgl. Art. 251 § 2 DC). Ausgehend von der These der gerichtlichen Natur des *vetitum*, vertritt der Autor die Möglichkeit gerichtlicher Rechtsmittel gegen die Verhängung eines Eheverbots. Unbeschadet der Sonderbestimmung von Art. 251 § 2 DC, die von der Rücknahme des Eheverbots durch den Ordinarius handelt, der für die kanonische Ehevorbereitung verantwortlich ist, vertritt der Autor die Auffassung, dass bei Wegfall der Gründe das Eheverbot vom Gericht, das es verhängt hat sowie bei den Eheverboten, die nach Art. 251 § 2 DC verhängt werden, vom Ordinarius des Wohnsitzes oder des für das Gericht zuständigen Ordinarius das *vetitum* aufgehoben werden kann.

Ital.: Anche dopo la promulgazione del MP *Mitis Iudex Dominus Iesus*, rimangono molte questioni giuridiche riguardanti il divieto di nuove nozze imposto dal tribunale ecclesiastico, che sono discusse in modo controverso in dottrina e che purtroppo non sono state chiarite dal Legislatore. Il divieto di nuovo matrimonio è uno strumento pastorale-giuridico che cerca di assicurare la protezione del matrimonio, specialmente delle persone che desiderano contrarre matrimonio. Nei casi di impotenza assoluta e di incapacità psichica a contrarre matrimonio, il giudice deve imporre un divieto di matrimonio (cf. art. 251 § 1 DC). In caso di dolo e simulazione, egli deve esaminarle doverosamente (cf. art. 251 § 2 DC). Basandosi sulla tesi della natura giudiziaria del *vetitum*, l'autore sostiene la possibilità di rimedi giudiziari contro l'imposizione di un divieto di nuove nozze. Ferma restando la particolare disposizione dell'art. 251 § 2 DC, che riguarda la revoca del divieto di matrimonio da parte dell'Ordinario competente per la preparazione canonica al matrimonio, l'autore ritiene che, se i motivi vengono meno, il divieto di matrimonio può essere revocato sia dal tribunale che lo

ha imposto sia nelle fattispecie dell'art. 251 § 2 DC dall'Ordinario del domicilio o dall'Ordinario competente per il tribunale che ha imposto il *vetitum*.

DPM 29 (2022) 37-55

DATENSCHUTZ IN VERFAHREN KIRCHLICHER GERICHTE IM BLICK AUF DIE ZIVILRECHTLICHE SITUATION IN ÖSTERREICH

von Elisabeth Kandler-Mayr

In Verfahren vor kirchlichen Gerichten ist die Suche nach der Wahrheit zentral. In den dazu erforderlichen intensiven Gesprächen wird eine Klärung zu Themen gesucht, die sehr tiefgehend sein kann – das setzt Offenheit und die Bereitschaft und den Mut der Beteiligten voraus, auch sehr Persönliches darzulegen, und von Seiten der Gerichtsmitarbeiter die unbedingte Zusage, mit Anstand damit umzugehen. Das heißt auch, für die geschuldete Verschwiegenheit zu sorgen, und das bedingt die Zusage eines ordentlichen Datenschutzniveaus.

1. EINFÜHRUNG

Seit 2018 ist das Thema Datenschutz auf neue Weise in den Blick gerückt, durch die EU-Datenschutzgrundverordnung[1] mit allfälligen Begleitgesetzen, die überall umzusetzen war. Mittlerweile gibt es Erfahrungen, gute und weniger gute, und die Frage stellt sich aus der Praxis, wieweit die Arbeit der kirchlichen Gerichte davon berührt wird. Nach einigen Jahren Erfahrung lassen sich einige Punkte vorstellen, die sich speziell auf die Situation der kirchlichen Gerichte in Österreich beziehen.

Hier gilt es eine besondere Lage zu bedenken: Die österreichischen Diözesen setzten kein eigenes kirchliches Datenschutzrecht in Geltung, sondern richten sich nach dem für alle in Österreich geltenden Recht,[2] wobei für einzelne spezifisch kirchliche Fragen zusätzlich ein *Decretum Generale*[3] erlassen wurde. In deutschen Diözesen gilt grundsätzlich eine eigene rechtliche Grundlage, da

---

1 EU-Datenschutz-Grundverordnung DSGVO, ABl. L 2016/119, 1 i.d.F. ABl. L 2016/314, 72.

2 Datenschutzgesetz, DSG BGBl I 1999/165/ i.d.F. BGBl I 2017/120 i.d.g.F., „Datenschutzanpassungsgesetz 2018".

3 Kirchliche Datenschutzverordnung, ABl. ÖBK Nr. 74, 01.01.2018, II.2., abzurufen unter www.bischofskonferenz.at/datenschutz; in der EDS in Kraft seit 25.05.2018, VBl. der EDS Mai 2018, 42.

die Kirchen in Ausübung ihres Selbstbestimmungsrechts ihr Datenschutzrecht selbst gestalten, aber gleichzeitig an das Grundrecht der informationellen Selbstbestimmung aus Sicht ihrer Mitglieder gebunden sind[4].

In den Diözesen Österreichs wird die Übersicht über Datenschutzfragen durch die Datenschutzkommission am Generalsekretariat der ÖBK gewahrt und den Datenschutzbeauftragten der röm.-kath. Kirche in Österreich, der für alle zuständig ist, da die röm.-kath. Kirche „ein Datenanwender" gegenüber dem Staat ist. In den Erz-/Diözesen gibt es jeweils eine/n Datenschutzreferentin/en, und in allen Einrichtungen nachgeordnet eine/n Datenschutzzuständige/n. Dieses System der Einteilung bewährt sich bereits seit Jahren ganz gut, die Zahl der Beschwerden vor der staatlichen Österreichischen Datenschutzbehörde halten sich sehr in Grenzen. Im kirchlichen Bereich direkt beziehen sich Anfragen und Beschwerden zum großen Teil auf den Kirchenbeitrag und gelegentlich auf echte Verstöße gegen den Datenschutz z.B. durch die Veröffentlichung von Daten auf Homepages, oder durch Verwendung von Fotos ohne Zustimmung der Abgebildeten. Auch die Videoüberwachung kirchlicher Gebäude spielt mittlerweile eine große Rolle, Corona-bedingt nun auch die Frage der möglichen Speicherung von Videoaufzeichnungen der häufig genutzten *livestreams* in Zeiten der Pandemie.

Mit der Arbeit der kirchlichen Gerichte und dem dort gesetzlich geforderten Datenschutz hat dies noch nichts zu tun. Zu diesem Thema möchte ich Ihnen einige Punkte aus der Praxis österreichischer Diözesen und Gerichte vorstellen.

2. Datenschutz im CIC bzw. im Kirchenrecht allgemein

Kirchenrechtlich findet sich zum Thema zunächst wenig, den Begriff Datenschutz sucht man im CIC sogar vergeblich, wohl aber die Begriffe der Verschwiegenheit und der Wahrung von Amtsgeheimnissen. Aus den denkbaren Bereichen der kirchlichen Schweigepflichten, das sind das Beichtgeheimnis, das „gewöhnliche" Amtsgeheimnis und das päpstliche Geheimnis,[5] beziehen wir

---

4 Zu Vorgeschichte und Grundlagen der Entwicklung zum kirchlichen Datenschutz sei verwiesen u.a. auf KALDE, F., Kirchlicher Datenschutz: HdbdkKR 2015, § 115, 1760-1765; SCHÜLLER, T., Kirchlicher Datenschutz – neue Entwicklungen und Problemlagen: Pulte, M. / Rieger, R. M. (Hrsg.), Ecclesiae et scientiae fideliter inserviens. (FS Rudolf HENSELER). (Mainzer Beiträge zu Kirchen- und Religionsrecht 7) Würzburg 2019, 325-346, hier bes. 326. MECKEL, Stichwort Datenschutz – Katholisch: LKRR 1, 2019, 536-539.

5 Vgl. SCHWENDENWEIN, H., Der Schutz kirchlicher Verschwiegenheitspflichten im kanonischen Prozess: Scheuermann, A. / Weiler, R. (Hrsg.), Convivium utriusque iuris. (FS Alexander DORDETT). Wien 1976, 127-139, hier 127.

uns hier nur auf den des Amtsgeheimnisses. Sonderbereiche wie den (Daten) Schutz des Beichtgeheimnisses[6] nehme ich in diesem Kontext aus. Wir beschränken uns auf den Bereich des Prozessrechts, konkret in Fragen des Eherechts. Ausgeklammert bleiben ebenfalls Datenschutzfragen im Bereich der kirchlichen Strafprozesse und die Aufarbeitung von Gewalt- und Missbrauchsvorhalten,[7] die ebenfalls an kirchlichen Gerichten zu behandeln sind,[8] und der Themenkomplex der noch relativ jungen und offenbar derzeit gerade in Evaluierung befindlichen Arbeit des Kirchlichen Datenschutzgerichtes der deutschen Diözesen[9]. Eine Anmerkung darf dennoch nicht unterbleiben: Papst FRANZISKUS hat am 6.12.2019 in dem Reskript über die Vertraulichkeit der Fälle und der angefügten Instruktion einige Straftaten angeführt, in denen Anzeigen, Prozesse und die Entscheidungen nicht (mehr) durch das päpstliche Geheimnis gedeckt sind. Dies bezieht sich besonders auf kirchliche Strafverfahren zu Missbrauchs- und Gewaltvorhalten, und nennt ausdrücklich das Amtsgeheimnis: auch dieses steht der Erfüllung der allerorts von den staatlichen Gesetzen festgelegten Pflichten nicht im Wege, einschließlich allfälliger Mitteilungspflichten, oder der Ausführung von Verfügungen seitens der zivilen gerichtlichen Behörden (Instruktion Pkt. 4.)[10]

Unterscheiden muss man zusätzlich den erforderlichen Schutz der Daten und die geforderte Einhaltung der Verschwiegenheit, die jeder Gerichtsmitarbeiter von Gesetzes wegen, das heißt im Sinne des CIC und auch als berufliche Ver-

---

6 Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen bei LEDERHILGER, S. J., Zur Verschwiegenheitspflicht in der Seelsorge. Kanonistische Bemerkungen zum Beichtgeheimnis und zur pastoralen Vertraulichkeit: Aymans, W. / Haering, S. / Schmitz, H. (Hrsg.), Iudicare inter fideles. (FS Karl-Theodor GERINGER). Ottilien 2002, 237-263.

7 Vgl. dazu BERKMANN, B. J., Verfahrensordnung bei Beschuldigungen wegen sexuellen Missbrauchs und Gewalt. Die Regelungen der österreichischen Bischöfe von 2016. Universitätsbibliothek LMU München 2017.

8 Zu beachten ist dabei aber die Ausnahme seit 2019, die geboten wird, weil in diesen Verfahren der Bezug auf eine Verschwiegenheitspflicht zum Teil aufgehoben ist; vgl. dazu unten Anmerkung 10.

9 Vgl. TOLLKÜHN, M, Kirchliches Datenschutzgericht. Die Einrichtung des kirchlichen Datenschutzgerichtshofs als Instrument zum besseren Schutz der Privatsphäre (can. 220 CIC). (Mainzer Beiträge zu Kirchen- und Religionsrecht 9) Würzburg 2021 (vgl. dazu die Rezension von MENGES, E.: KuR 27 (2021) 270-272); DIES., Das Recht auf Information und den Schutz der Privatsphäre. Eine kanonistische Studie zur Geltung von C. 220 CIC/1983 in kirchlichen Beschäftigungsverhältnissen. (Kirchen- und Staatskirchenrecht 31) Münster 2020; weiter SCHÜLLER, Kirchlicher Datenschutz (s. Anm. 4).

10 https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2019/documents/rc-seg-st-20191206_rescriptum_ge.html (Abgefragt am 23.11.2021).

schwiegenheitspflicht[11] im Sinne staatlicher Gesetze, versprechen und einhalten muss.

Wir arbeiten mit personenbezogenen Daten, d.h. Informationen, die sich zur Identifizierung einer natürlichen Person eignen (vgl. Art 4 Abs. 1 DSGVO). Diese Art von Daten dürfen nur rechtmäßig verarbeitet werden, nach Treu und Glauben, mit der nötigen Transparenz, Zweckbindung, Sparsamkeit und Richtigkeit, unter Einhaltung der Integrität und Vertraulichkeit der Daten und im Bewusstsein der Rechenschaftspflicht gegenüber den Personen, die davon betroffen sind (vgl. Art 5 DSGVO).

Unbestritten ist, dass kirchliche Gerichte mit „sensiblen Daten" arbeiten („besondere Kategorien personenbezogener Daten" im Sinne des Art. 9 DSGVO), d.h. mit Daten zu Personenstand, verknüpft mit Religionsangabe und anderen sehr persönlichen Erklärungen über Lebensgeschichten, Prägungen und persönliche Vorlieben oder mitgebrachte eigene Belastungen (denken Sie nur an die Aussagen zu Klagegründen wie Simulation oder Eheführungsunfähigkeit), Alter, Beruf, Adressen – also definitiv mit einigen Angaben, die besonders geschützt sind und nicht ohne weiteres verarbeitet und weitergegeben werden können. Klargestellt ist im Übrigen seit 2000, dass nicht nur elektronisch verarbeitete Daten unter die Schutznormen fallen, sondern selbstverständlich auch handschriftliche Vermerke und Eintragungen, z.B. die Einträge in Taufbücher oder andere pfarrliche Bücher.

Die tägliche Arbeit der Gerichte ist von dieser Notwendigkeit geprägt, umsichtig und verschwiegen zu sein. Einige Verhaltensregeln, die diesem Ziel dienen, sind ganz einfache Schutzmaßnahmen, z.B. für alle Gespräche für die nötige Umgebung mit Diskretion und Vermeidung von Störungen zu sorgen, keine Unterlagen und Dokumente offen liegen zu lassen, am Computer mit Password und Bildschirmschließen zu arbeiten, damit nicht andere ohne jede Barriere Zugang hätten – dies wird in den Kanzleien in der Regel gewährleistet. Schwieriger ist es schon mit der Gefahr von Hackerangriffen, aber auch dagegen sichert man sich in der Regel technisch und mit den Speichersystemen so gut wie jeweils technisch möglich ab, wenngleich es nie einen vollständigen Schutz gegen die kriminelle Energie mancher Hacker geben wird. Wichtig ist auch die gesicherte Speicherung der Gerichts-Daten mit Backups, die Benennung eines/einer Datenschutzzuständigen für das Gericht, und die Übersicht über Maßnahmen und deren Einhaltung.

---

11 Siehe dazu die grundlegende und ausführliche Darlegung bei SCHWENDENWEIN, Der Schutz kirchlicher Verschwiegenheitspflichten (s. Anm. 5).

3. DATENSCHUTZ IN ABSTIMMUNG MIT ZIVILRECHTLICHEN VORGABEN – AKTUELLER STAND

Zu bedenken ist bei der Arbeit kirchlicher Gerichte immer, dass man sich im Rahmen des Kirchenrechts bewegt, da unsere Entscheidungen (in Österreich) keine zivilrechtlichen Folgen nach sich ziehen, aber diese Arbeit nicht losgelöst vom Boden des für alle in Österreich geltenden zivilen Rechts erfolgen kann. Wir müssen uns daher mit dem zivilrechtlich vorgegebenen Datenschutz ebenfalls befassen.

3.1. DS-GVO 2018

Ein konkreter Ansatzpunkt sind praktische Fragen und die mögliche Anpassung im Zusammenhang mit der neuen DSGVO, seit 25.05.2018 in Kraft, zusammen mit dem österreichischen Datenschutz-Begleitgesetz,[12] begleitet von dem novellierten *Decretum Generale* zum Datenschutz[13] der Österreichischen Bischofskonferenz. In den deutschen Diözesen finden Sie eine grundlegend andere Situation durch die Entscheidung für eigene DS-Gesetzgebung,[14] während die österr. Diözesen sich (so wie auch im Bereich des Arbeitsrechts) an die entsprechenden staatlichen Gesetze halten und nicht eigene Regelungen treffen. Beides bezieht sich auf je eigene Weise auf die Regelung des Art. 91 DSGVO, dass bestehende eigene Datenschutzvorschriften von Kirchen und religiösen Vereinigungen oder Gemeinschaften weiter angewendet werden können, wenn sie mit dem geltenden EU-Recht in Einklang gebracht werden können. Dies konnte grundsätzlich bejaht werden, wobei die Vorgangsweise der deutschen und der österreichischen Diözesen unterschiedlich war, wie bereits dargestellt.

Die seit 2018 geltende neue Gesetzeslage betreffend den Datenschutz brachte für die Kath. Kirche in Österreich einige Neuerungen, z.B. hinsichtlich der Schutzmaßnahmen und veränderter Bezeichnungen, ebenso ein geändertes Registrierungssystem.

Wichtig ist für uns als kath. Kirche vor allem die Klarstellung, dass die Kirche und ihre Einrichtungen weiterhin im öffentlichen Bereich tätig sind und die kath. Kirche als Körperschaft öffentlichen Rechts verstanden bleibt, immer in Rück-

---

12 Bundesgesetz zum Schutz natürlicher Personen bei der Verarbeitung personenbezogener Daten (Datenschutzgesetz – DSG) in der Fassung BGBl I Nr. 24/2018.

13 Kirchliche Datenschutzverordnung, ABl. der ÖBK Nr. 74, 1.1.2018, II.2, 9-13.

14 Zur Entwicklung vgl. die Kurzübersicht bei TOLLKÜHN, Kirchliches Datenschutzgericht (s. Anm. 9), hier bes. 26-44.

bindung an das Konkordat[15] und auch das Staatsgrundgesetz,[16] beides mit der Zusicherung, die inneren Angelegenheiten selbst regeln zu können, wenn auch im Rahmen der für alle geltenden Gesetze. Ein eigenes Datenschutzrecht kennt die Kirche in Österreich nicht, dessen mögliche Schaffung wurde auch nicht überlegt. So bleibt die Bindung an das staatliche Datenschutzrecht zu bedenken. Eine weitere Folge war die Novellierung des *Decretum Generale*: dieses ist dazu als organisatorische Norm zu betrachten, mit der die bisherige Praxis der röm.-kath. Kirche in Österreich festgeschrieben wird.

3.2. Entwicklung der Datenschutzregelungen für die katholischen Kirche in Österreich

Ein kleiner Rückblick ist nötig: Die Situation zu Beginn der Geltungszeit des DSG 1978[17] verbunden mit Fragen der kath. Kirche kann hier nicht in voller Breite und mit allen Details nachgezeichnet werden, dies würde im Rahmen dieses Referats viel zu weit führen und kann einer weiteren Beschäftigung mit dem Thema an anderer Stelle vorbehalten bleiben.

Die katholische Kirche beschloss 1978 nach eingehender Überlegung im Einvernehmen der Bischofskonferenz mit der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften und den Frauenorden Österreichs, *eine* einheitliche Registrierung der katholischen Kirche als Organisation mit Datenverarbeitung im staatlichen (und damit zivilrechtlich begründeten) Datenverarbeitungsregister DVR vornehmen zu lassen, und für ihre Einrichtungen und juristischen Personen, die als Auftraggeber oder Verarbeiter im Sinne des Datenschutzgesetzes tätig werden, ein Subregister zu führen. Zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des DSG war nicht unstrittig, dass der katholischen Kirche in Österreich als solche Rechtspersönlichkeit zukomme oder aber doch nicht, sondern nur den einzelnen Diözesen. Die Überlegungen führten zu einer klar bejahenden Antwort, die seither nicht mehr in Frage gestellt wurde[18]. Zudem war noch nicht zweifelsfrei geklärt, ob Subregister durch registrierte Anwender geführt werden dürften oder nicht. Die erste Frage wurde im Sinne staatskirchenrechtlicher Tradition und mit Verweisen auf das Konkordat 1933/34 zufriedenstellend geklärt, und die zweite

---

15 Konkordat vom 05.06.1933 zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich samt Zusatzprotokoll, BGBl II Nr. 2/1934.

16 Staatsgrundgesetz vom 21.12.1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger (StGG), RGBl Nr. 142/1867.

17 Bundesgesetz vom 18.10.1978 über den Schutz personenbezogener Daten (Datenschutzgesetz DSG), BGBl 565, in Kraft seit 01.01.1980, mit Novellierungen 1981, 1982 und 1987.

18 Vgl. Argumentation bei HAGEL, W., Referat Datenschutz 2006 in St. Virgil, maschinschriftlich – Version nach Referat mit Freigabe und Ergänzungen des Redners.

Frage durch die Datenverarbeitungsregisterverordnung 1987 zweifelsfrei im positiven Sinne klargestellt.

Mit der einheitlichen Registrierung im DVR waren zusätzliche Fragen zu lösen. So brauchte es ein eigenes kirchliches Recht, um die einheitliche Registrierung auch durchführen zu können; die damalige Rechtsgrundlage, der CIC/1917, bot den Bischofskonferenzen ja noch keine Gesetzgebungsbefugnis. Die ÖBK beschloss daher eine Datenschutzverordnung, die in der Folge in allen Diözesen als Diözesanrecht in Kraft gesetzt wurde[19]. Darin wurden der ÖBK einige Kompetenzen delegiert, vor allem die Führung des kirchlichen Subregisters zum zivilrechtlichen Datenverarbeitungsregister.

Kirchliche Einrichtungen konnten in der Folge nicht mehr an die DVR-Führung direkt herantreten, zuständig war für diese Themen ausschließlich das Generalsekretariat der Bischofskonferenz mit der eigens eingerichteten Datenschutzkommission, deren drei Mitglieder von der ÖBK (zwei Personen) und der Superiorenkonferenz (eine Person) entsandt werden. Unter der Hauptnummer im DVR (0029874) folgte eine Anfügung der Subnummer, die als dreistelliger Zusatz begann und in der Folge auf fünf Zahlen ausgeweitet wurde. In den ersten gut zehn Jahren wurden bereits an die 1000 kirchliche Einrichtungen im Subregister erfasst[20].

Die Vorteile für alle Beteiligten lagen auf der Hand, da eine gewisse Einheitlichkeit im Vorgehen erreicht werden konnte, ebenso mit der Zeit ein ganz guter Überblick, und eine klare Zuordnungsmöglichkeit im Fall von Anfragen. Zudem konnte die kirchliche Datenschutzkommission die Vertretung gegenüber staatlichen Stellen übernehmen und erfüllte auch die Beratungsfunktion für alle kirchlichen Einrichtungen. Ein wesentlicher Punkt war und bleibt bis heute auch die Erleichterung, die sich aus der Qualifizierung als einheitlicher Auftraggeber ableitet – Daten an andere kirchliche Einrichtungen können zulässigerweise weitergegeben werden, wenn sie zur Erfüllung des kirchlichen Auftrags erforderlich sind. Besteht ein Amtsgeheimnis, dann ist die Weitergabe zulässig, wenn sie zur Verfolgung desselben Zwecks für die anfragende Stelle nötig ist und ihrem Auftrag bzw. ihrer Aufgabe entspricht (*Decretum Generale* zum Datenschutz, jetzt wortgleich § 6 Abs. 1 und 2).

---

19 Für die EDS Datenschutzverordnung, VBl. 1981, 83-89; vgl. aktuell die Sondernummer VBl. Juni 2018, Datenschutz in der Erzdiözese Salzburg, 1-20.

20 Angaben zur Geschichte aus Gesprächen 2017 mit Walter HAGEL.

3.3. Registrierte Datenanwendung Nr. 34, „Führung von Verfahren bei kirchlichen Gerichten“

Neben Zwecken wie der Verwaltung des Kirchenbeitrags, der Matrikenführung, der Verwaltung von kirchlichen Kindergärten und Friedhöfen wurde auch die kirchliche Gerichtsarbeit in Österreich in der DVR-Liste erfasst, die alle erlaubten Zwecke für Datenanwendungen der kath. Kirche in Österreich bis zum 25.05.2018 registrierte. Im Text zur genehmigten Datenanwendung waren neben dem gleichlautend formulierten „Zweck“ auch konkret die Daten aufgelistet, die im Zusammenhang mit der registrierten Tätigkeit jeweils erhoben und verarbeitet werden dürfen. Unter Nr. 34 findet sich die Anwendung „Führung von Verfahren bei kirchlichen Gerichten“. Die Erstmeldung erfolgte am 01.06.2011, bereits versehen mit der Bezeichnung „Führung von Verfahren bei kirchlichen Gerichten“, gestützt auf Kanonisches Recht, Art. 15 StGG und das Konkordat 1933/34, als zum öffentlichen Bereich gehörig, automationsunterstützt, und unter Verwendung sensibler Daten zu betreiben. Angeführt wurden 115 Datenarten, gegliedert nach Parteien und bezogen auf Eherecht, ebenso wie Weihe- oder Ordensrechtsfragen, dann auf Gerichtspersonal bezogen, Sachverständige, Gerichtsdolmetsch und Zeugen. Abschließend kam als Bezeichnung des möglichen Empfängerkreises eine Nennung, nämlich „staatliche Gerichte“ unter Verweis auf das Konkordat 1933/34.

Die Eintragung erfolgte nicht sofort, vielmehr gab es einen Verbesserungsauftrag seitens der Behörde per 01.08.2011. Es erschien der Datenschutzbehörde zweckmäßig, bei den betroffenen Personengruppen und den verwendeten Datenarten zu differenzieren, da sich Ehenichtigkeitsprozesse sicher von anderen kirchlichen Verfahren unterscheiden. Eine Frage war auch die Übermittlung von Urteilen oder Aktenteilen an staatliche Gerichte; die Datenschutzbehörde ging davon aus, dass eine Übermittlung nicht an staatliche Gerichte, sondern an das Kirchengericht II. Instanz in Betracht komme.

In diesem Diskussionsprozess folgte eine Stellungnahme des Rechtsreferenten der Bischofskonferenz, der dazu erklärte, die Formulierung beziehe sich auf alle Arten von Verfahren vor kirchlichen Gerichten; jedoch erscheine eine Differenzierung zwischen den Verfahren nicht erforderlich, Erläuterungen würden aber gerne gegeben. Eine Übermittlung von Akten oder Aktenbestandteilen an staatliche Gerichte basiere auf Art. VII § 5[21] des Konkordats, der weiterhin seitens kirchlicher und staatlicher Gerichte angewendet werde; die Anführung der

21 Die §§ 1 bis 4 des Art. VII waren durch die Einführung des Ehegesetzes 1939 obsolet geworden und wurden nach 1945 nicht mehr in Kraft gesetzt; sie gelten daher weiter als aufgehoben.

Übermittlung in Befolgung der gegenseitigen Amtshilfe wurde daher gerade im Hinblick auf Ehenichtigkeitsprozesse angeführt[22].

Die Registrierung erfolgte erst mit 02.07.2014, wobei der Zeitabstand zwischen der Vorlage, der Klärung und der Genehmigung nicht erklärt ist.

Faktum ist seither jedoch, dass die Anwendung auch seitens des staatlichen Registers als erlaubt angesehen wurde, registriert ist und diesen Status auch durch Änderungen im Zivilrecht nicht verliert; die bisher bereits geprüften und seitens des Staates als innerkirchlich begründete und anerkannte Datenverarbeitungszwecke behalten ihre bereits bestätigte Berechtigung und benötigen keine zusätzlichen Verfahrensschritte mehr, wenn es nicht zu gravierenden Änderungen im verfolgten Zweck der Datenverarbeitung kommt.

Für den Bereich der kirchlichen Gerichtsarbeit ist nicht davon auszugehen, dass eine grundsätzliche Änderung der Datenverarbeitung eintreten kann: die Gründe, die für das Tätigwerden eines kirchlichen Gerichts im *Codex Iuris Canonici* angeführt sind, beziehen sich in einer klaren Auflistung auf bestimmte Themen wie der Gültigkeit von Sakramenten wie Weihe oder Ehe, auf Vorfälle und Rechtsmaterien, die kaum der Veränderung unterliegen – vor allem im Bereich der Klärung von Sakramenten und ihrer gültigen Spendung, oder im grundsätzlichen Strafanspruch der Kirche gegenüber ihren Mitgliedern.

Zurück zum *Decretum Generale* und seinen wesentlichen Inhalten: Es gibt nun einen Datenschutzbeauftragten für die kath. Kirche in Österreich und alle ihre Einrichtungen; auf der Ebene der Diözesen die Datenschutz-Referenten, und auch die Datenschutz-Zuständigen in den Einrichtungen wie bisher (z.B. der Pfarrer für die Pfarre, als Ausdruck seiner umfassenden Amtssorge im Sinne von cc. 515 § 1 und 519 CIC, oder eher noch als Ausnahme die/der Pfarrassistent, denkbar in Pfarren im Pfarrverband, die nicht zugleich Wohnsitz des Pfarrers sind[23].

Wichtig ist in diesem Text vor allem die Sicherstellung, dass alle Verpflichtungen im Bereich Datenschutz eingehalten werden bzw. sichergestellt sind:

* Es gibt weiter ein Verzeichnis aller Datenanwendungen in der kath. Kirche in Österreich, nun durch die kirchlichen Datenschutzkommission selbst fortgeführt, darin bleiben die bisherigen Subnummern nach der allgemeinen Zahl 0029874- erhalten;
* Zum Schutz der Personenrechte müssen auch geeignete technische und organisatorische Maßnahmen gesetzt werden, z.B. eine Datenverschlüsse-

---

22 Angaben aus Gesprächen 2017 mit Walter HAGEL.

23 Dekret zur Einteilung der Erzdiözese Salzburg in Pfarrverbände, VBl. 2008, 152, dazu Sondernummer VBl. 2008 12/2; Rahmenordnung für Priester und Pfarrassistenten /Pfarrassistentinnen in Gemeinden ohne Pfarrer vor Ort, VBl. 2006, 2-7.

lung; generell ist die IT fit zu halten, Sicherheit und Maßnahmen gegen Hacken und Datenverlust sind zu setzen, Zugang, Sicherung sind zu regeln bzw. zu verbessern, Datenschutzverpflichtungserklärungen müssen weiter bzw. besser garantiert sein;

* Schließlich braucht es eine Auflistung, wer wann was zu tun hat, vor allem bei Problemen oder Datenverlust, bezogen auf die umfangreichen Dokumentationspflichten hinsichtlich personenbezogener Daten.
* Vorliegen muss ein Verzeichnis der Datenanwendungen und Datenarten, das jederzeit für die Datenschutzbehörde zugänglich gemacht werden kann. Notwendig ist z.B. auch die Benennung aller Datenarten, die von kirchlichen Einrichtungen (aller Art) erhoben, gespeichert, genutzt und ev. weiterverwendet werden.

Die nötigen Schritte und Ergänzungen wurden bis Mai 2018 gesetzt und teilweise noch verbessert. Wesentlich waren die zeitgerecht übermittelten Informationen in den Diözesen an alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, verbunden mit Schulungsmaßnahmen. Für den Bereich der Matrikenführer und den Kirchenbeitrag waren diese Schritte besonders wesentlich, da von der Korrektheit und Sicherheit der hier erfassten und verwendeten Datensätze eine Reihe anderer kirchlicher Arbeitsbereiche unmittelbar abhängig sind.

Ein stringentes Datenschutzmanagement aufzustellen, das für kirchliche Tätigkeiten angemessen ist und gleichzeitig die Anforderungen des staatlichen Datenschutzrechts erfüllt, bleibt eine ständig zu beachtende Aufgabe, auch in der Fortbildung der Mitarbeitenden.

3.4. Verarbeitung von Daten an kirchlichen Gerichten

Die allgemein gültigen Prinzipien der DSGVO sind auch für die Arbeit der kirchlichen Gerichte in Österreich zu beachten, sie sollen hier überblicksartig auch genannt sein: die Anwender müssen registriert sein, die Verarbeitung muss einem erlaubten Zweck dienen, der Umfang der Daten, die erhoben / verarbeitet werden dürfen, muss ausgeführt sein. Zu bedenken sind Auskunftspflichten der Verarbeiter in Bezug auf die Auskunftsrechte der Betroffenen, aber auch deren allfällige Mitwirkungspflichten zur Ermöglichung der korrekten Beantwortung. Zu beschreiben ist die Speicherdauer der Daten, und schließlich sind Sicherheitsfragen zufriedenstellend zu beschreiben, die von der fachlichen Schulung der Mitarbeiter über die TOMs bis zur Speichersicherheit etc. reichen (vgl. die Artt. 16-22 DSGVO). Anmerkung: im Fall einer Datenschutzanfrage i.S.v. Art. 15 DSGVO sind diese Sicherheitsaspekte nicht im Detail zu beantworten, dazu besteht kein Anspruch auf konkrete Auskünfte. Die vorgesehenen Informationspflichten sind durch die Vorlage eines Standard-Infoblattes zu Art. 13 DSGVO zu erfüllen, hinzuweisen ist dabei auch auf die Möglichkeit der Abfrage, der Änderung, der Speicherung, und der Streichung oder des Widerrufs einer

gegebenen Einwilligung mit Wirkung für die Zukunft, und nicht zuletzt auf die Möglichkeit der Beschwerde vor der staatlichen Datenschutzbehörde. Streichung bzw. Löschung kann im Zusammenhang mit der kirchlichen Gerichtsarbeit nach Abschluss eines Ehenichtigkeitsverfahrens nur bedeuten, dass eine weitere Verwendung von bzw. Bezugnahme auf Daten aus diesem Verfahren nicht mehr möglich ist. Nicht denkbar ist aber eine völlige Löschung von gerichtlich erfassten Daten wegen eines nachträglichen Widerrufs der Einwilligung zur Datenverarbeitung, da Matrikendaten (und dazu gehört die Klärung des Personenstands) nicht gelöscht werden müssen.

Für Daten aus dem Bereich des kirchlichen Personenstandes ist zudem die Berechtigung des Behaltens von Daten auch staatlicherseits anerkannt. Für die röm.-kath. Kirche in Österreich ist als ein zulässiger Zweck der Datenverarbeitung die Matrikenführung erfasst. In dieser sind Daten über die Identität und empfangene Sakramente wie die Taufe in Berücksichtigung der bestehenden Rechtslage und Rechtsprechung erfasst und gespeichert. Der Zweck dieser Datenerfassung ist die korrekte Angabe der in der röm.-kath. Kirche Getauften betreffenden Daten innerhalb der Kirche in Österreich, um den Stand der Betreffenden richtig wiederzugeben. Matrikendaten werden ohne Befristung gespeichert, da mit der Taufe ein dauerhaftes Band jedes Getauften zur Kirche entstand, das auch durch einen Austritt vor der staatlichen Behörde nicht endgültig gelöst wird. Für Matrikendaten gibt es daher auch keine Löschungsmöglichkeit, wenn sie zum Zeitpunkt der Eintragung korrekt erfasst wurden. Diese Regelung bezieht sich auf eine Entscheidung der Datenschutzbehörde unter Berücksichtigung der Rechtslage: Laut einem Rechtssatz der Datenschutzkommission (jetzt Datenschutzbehörde) besteht kein Recht auf Löschung aus kirchlichen Matrikenbüchern (K121.309/0010-DSK/2007). Als Begründung wird u.a. angeführt: „Der Dokumentationszweck dient hier außerdem einer Angelegenheit, die in die durch Art 15 StGG verfassungsgesetzlich geschützten inneren Angelegenheiten fällt. Die Dokumentation erfolgt ja insbesondere deshalb, um nachvollziehen zu können, ob eine Person bereits getauft ist. Nach den zu den inneren Angelegenheiten zu zählenden Regeln der staatlich anerkannten Kirche kann das Sakrament Taufe nur einmal gespendet werden, sodass die Dokumentation dazu dient, zu vermeiden, dass eine Person doppelt getauft wird. Da das zeitlebens möglich ist, ist demnach auch eine Dokumentation auf Lebenszeit des Getauften zulässig.“[24] Matrikendaten dürfen daher auch nach einem erfolgten Kirchenaustritt gespeichert bleiben und sind nicht zu löschen. Diese Begründung gilt analog auch für die Klärung der Gültigkeit anderer Sakramentenspendungen und deren Auswirkung auf den Personenstand von Menschen innerhalb der röm.-kath. Kirche.

---

24 Die Entscheidung und deren Begründung zu finden in RIS (https://www.ris.bka.gv.at) unter der genannten Signatur.

4. Datenschutz in der Tätigkeit der Gerichte gemäss dem *Codex Iuris Canonici*

Wie schon erwähnt, kommt der Begriff Datenschutz im CIC gar nicht vor, wohl aber der grundlegende Schutzgedanke zum Schutz personenbezogener Daten, den wir mittlerweile in der Regel selbst schon mit dem Begriff Datenschutz verbinden: c. 220 bietet den allgemeinen Rahmen, wenn er für den Schutz des guten Rufs und der eigenen Privatsphäre sorgt und damit einen Anknüpfungspunkt für die Wahrung des geschützten Raums für persönliche Angaben bietet.

Konkreter findet sich das Thema Datenschutz dann schon im allgemeinen Prozessrecht des CIC, im Zusammenhang mit der Nennung der am Gericht tätigen Personen: Richter und Gerichtspersonen müssen einen Eid auf die ordnungsgemäße und treue Amtsführung leisten (c. 1545) und dazu auch das Amtsgeheimnis ganz allgemein wahren (c. 1455 § 1). Für Richter gilt zudem das Amtsgeheimnis über den Inhalt der Urteilsdiskussion und damit das Sitzungsgeheimnis (§ 2). Neben diesen unbedingt geltenden Verschwiegenheitspflichten besteht ein Bereich der Kann-Bestimmung: C. 1455 § 3 sieht vor, dass Zeugen, Sachverständigen, Parteien und Anwälten per Eid die Verschwiegenheit über bestimmte Inhalte (i.d.R. der Gespräche) aufgetragen werden kann, und dies gilt auch für den Dolmetsch gemäß c. 1471. Ziel dieser Norm ist es, im Rahmen eines Verfahrens, das der Klärung eines strittigen Personenstands und anderer Rechtsfragen, gegebenenfalls auch als gerichtlich Beilegung von Konflikten dienen soll, nicht neue Probleme entstehen zu lassen. Sie gilt in der Regel für die Dauer des Verfahrens (um z.B. Beeinflussungen anderer Zeugen zu vermeiden), könnte aber bei bestimmten Themen auch für dauernd aufgetragen werden.

Wird eine dieser Pflichten gebrochen, können Strafen folgen: als Strafdrohung mit entsprechenden Strafen, einschließlich der Absetzung vom Amt, für den Richter (c. 1457 § 1), für Gerichtspersonen und Gehilfen (§ 2), die auch der Richter bestrafen kann. Anwalt und Prozessbevollmächtigte, die „… auf irgendeine andere Weise ihren Dienst missbraucht haben", sind von der Ausübung ihres Beistandsauftrages zu suspendieren und mit Geldstrafen oder anderen angemessenen Strafen zu belegen (c. 1489). Zuständig wäre der Ordinarius (c. 1414 i.V.m. c. 1717), für Bedienstete auch der Offizial, allerdings im Sinn einer Disziplinarverfügung. Zur praktischen Anwendung kam das wohl noch nie. Wieweit c. 1379, der Missbrauch eines kirchlichen Amts oder einer kirchlichen Aufgabe, im Zusammenhang mit Datenschutzfragen zu einem Urteil führen kann, bleibt dahingestellt und an anderer Stelle zu klären. Dem Zweck der Wahrung der nötigen Diskretion und Verschwiegenheit, und damit des Datenschutzes, dient auch c. 1470 mit der Vorschrift, dass durch Gesetz oder den Richter festgelegt wird, welche Personen bei Gericht bzw. im Gerichtssaal anwesend sein dürfen, weil sie zur Abwicklung des Verfahrens für erforderlich gehalten werden.

Im Verfahrenslauf finden sich im Zusammenhang mit Aussagen einige Hinweise mit Wirkung im Sinne des Datenschutzes: Zeugen müssen dem Richter auf sein rechtmäßiges Befragen wahrheitsgemäß antworten (c. 1548 § 1), doch gibt es Ausnahmen von der Beantwortungspflicht u.a. für Kleriker hinsichtlich dessen, was ihnen aufgrund ihres geistlichen Amtes bekannt geworden ist; es folgt eine Auflistung von Berufsfeldern, die zur Wahrung von Dienst- und Amtsgeheimnissen, auch aufgrund beratender Tätigkeiten, verpflichtet sind, hinsichtlich der dieser Schweigepflicht unterliegenden Angelegenheiten (c. 1548 § 2, 1°). Eine weitere Ausnahme gilt wegen der Sorge vor möglichen schädlichen Folgen (c. 1548 § 2, 2°), wenn man aus seiner Aussage für sich, seinen Ehegatten oder seine nächsten Blutsverwandten oder Verschwägerten Rufschädigung, gefährliche Belästigungen oder sonstige schwere Schäden befürchtet[25]. Darauf bezieht sich auch die Nachgiebigkeit im Zwang zur Vorlage von Urkunden, da niemand dazu verpflichtet ist, wenn sie nicht ohne Gefahr eines Nachteils nach c. 1548, § 2, 2° oder einer Geheimnisverletzung vorgelegt werden könnten. Die beste Lösung in diesem Zusammenhang wird bleiben, Elemente von Aussagen, die unter eine Geheimhaltungspflicht fallen, nicht im Protokoll zu erfassen[26]. Die Verantwortung für die Wahrung von Angaben, die geschützt bleiben müssen, wandert sonst vom Aussagenden zum Zuständigen am Gericht. Die Pflicht zum Schutz von sensiblen Daten gilt in diesem Fall auch dann, wenn die Angaben nicht oder nicht in dieser Weise ohne Entbindung von der Verschwiegenheitspflicht gegeben werden durften[27]. Ein Problem für den Datenschutz kann der Zeugenbeweis und die nötige Benennung der Namen von Zeugen an die zweite Partei sein, da c. 1554 die Bekanntmachung fordert, auch wenn dies eine Einschränkung im zweiten Satzteil findet und dem klugen Ermessen des Richters überlassen ist, ob dies aus seiner Sicht ohne große Schwierigkeiten geschehen kann. Grundsätzlich muss diese Namensnennung aber wenigstens vor der Einsicht in die Aussagen erfolgen. Wie die Durchbrechung in c. 1559 letzter Satz, „außer der Richter entscheidet, es sei geheim vorzugehen …“ zu verstehen ist, bleibt offen, LÜDICKE nennt allerdings Beispiele (ängstlicher Zeuge, jemand müsste sich selbst belasten, protokolliert werden dann nur andere Teile der Aussage). Im Eheprozess sind diese Ausnahmen noch eher denkbar, im Strafprozess kaum[28].

---

25 LÜDICKE, K., MKCIC 1548,1-4, (Stand: 12. Erg.-Lfg. April 1990).

26 Vgl. so SCHWENDENWEIN (s. Anm. 5) und LEDERHILGER (s. Anm. 6).

27 KANDLER, J., Zur Verschwiegenheitspflicht des Zeugen im kirchlichen Eheprozeß: Hearing, S. / Kandler, J. / Sagmeister, R. (Hrsg.), Gnade und Recht. (FS G. HOLOTIK). Frankfurt a.M. 1999, 361-375.

28 LÜDICKE, K., MKCIC 1559, 1-3 (Stand: 12. Erg.-Lfg. April 1990).

C. 1598 § 1 verfügt, dass in besonderen Umständen ein Aktenstück nicht bekannt gegeben werden muss, wobei das Verteidigungsrecht dabei nicht beeinträchtigt werden darf – bei wesentlichen Themen schwer vorstellbar, wie diese beiden Aspekte vereinbar sein sollen. Generell zeigt sich auch hier im Kommentar die Abwägung zwischen Vertraulichkeit und Verteidigungsrecht, die meist zugunsten des Verteidigungsrechts ausgeht[29]. Zu bedenken ist aber im Zusammenhang mit den Regelungen für das Archiv einer Kurie ergänzend c. 487 § 2 CIC, der ein Recht auf die Abschrift von Dokumenten garantiert, die sich auf den eigenen Personenstand beziehen und ihrer Natur nach öffentlich sind.

Schließlich nennt c. 1602 § 2, im Stadium des Abschlusses des Beweisverfahrens, ausdrücklich die Geheimhaltungspflicht, die auch bei einem Druck der Verteidigungsschriftsätze gewahrt sein muss, sodass dieser der vorherigen Erlaubnis des Richters bedarf – diese Praxis gibt es meines Wissens aktuell aber nicht mehr[30]. Wohl aber muss man sorgsam umgehen mit Schriftsätzen, gerade den *Animadversiones*, die ja oft Zitate enthalten (dürfen), und im Sinne der cc. 1601-1603 CIC bekanntzumachen sind. In den Überlegungen, wie man diese Stellungnahme formuliert, muss die mögliche Wirkung von Aussageteilen gut überlegt sein, da keinesfalls gewährleistet ist, dass nur die beiden Prozessparteien diese Texte lesen werden: In diesen beiden Verfahrensphasen (Akteneinsicht und Übersendung der bzw. Einsicht in die *Animadversiones*) findet sich eines der großen praktischen Datenschutzprobleme, in denen Gerichtsmitarbeiter und Verantwortliche das Thema Datenschutz künftig wohl noch stärker beachten müssen, und zwar nicht allein wegen der Vorgaben des Kirchenrechts, den guten Ruf und die Privatsphäre zu schützen, sondern zur Wahrung der zivilrechtlichen Vorgaben. Auch wenn Sie nicht verantwortlich sind, wenn jemand Dinge ausplaudert, obwohl er als Zeuge oder als Partei oder bei der Akteneinsicht versprach, dies nicht zu tun, können Unannehmlichkeiten folgen.

5. Themen im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozess im Zusammenhang mit Datenschutz

Nötig ist in jedem Fall die Einhaltung von Regeln und Formalien, um den nötigen Standard einzuhalten, und dies auch belegen zu können:

5.1. Die Garantie der Verschwiegenheit aller Mitarbeiter der Gerichte lässt sich gut erreichen, indem die vorgesehenen Datenschutzverpflichtungen für die jeweilige kirchliche Anstellung schon mit dem Dienstvertrag oder nachträglich zu unterzeichnen ist und hinterlegt wird.

---

29 Lüdicke, K., MKCIC 1598, 1-9, 8 (Stand:12. Erg.-Lfg. April 1990).

30 Ders., MKCIC 1602, 1 (12. Erg.-Lfg. April 1990).

5.2. Die Rechtsgrundlage für die Tätigkeit – und für deren Zulässigkeit (d.h. in Österreich Registrierung unter dem Datenverarbeitungszweck der Kath. Kirche Nr. 34) – korrekt bezeichnen zu können, sollte ebenfalls für alle Gerichtspersonen angenommen werden dürfen. Dies ist einerseits das kirchliche Rechts- und Sakramentenverständnis, das laut StGG zu den inneren Angelegenheiten gehört und nicht durch den Staat beurteilt werden kann; andererseits ist das immer auch der unterzeichnete Antrag, der ein Verfahren erst in Gang setzt und datenschutzrechtlich als Einwilligung in die Datenverarbeitung zu verstehen ist, da es ähnlich wie eine „Geschäftsbeziehung" für die Führung eines Verfahrens nötig ist, das nur dann geführt werden kann, wenn die Schritte gesetzt werden, die seitens der Partei nötig sind; dies gilt jedenfalls für Antragsteller.

Bei aufgerufenen Parteien ist die Einlassung in das Verfahren (ebenfalls alternativlos) und der Bezug auf kirchliche Eheverständnis als Einwilligung zur Datenverarbeitung zu werten, dass eine Klärung einer Personenstandsfrage zwar zunächst den jeweiligen Antragsteller betrifft, bei einer Ehe aber notwendigerweise immer beide (Ex)Partner davon betroffen sein müssen. Denkbar ist auch die Unterzeichnung eines Protokolls, in dem der Passus der Einwilligung enthalten ist.

5.3. Problematischer noch (und eine Zulässigkeit datenschutzkonform kaum begründbar) erscheint die Weisung zur Übersendung der Klageschrift an die zweite Partei, wie derzeit vorgeschrieben, in einem Stadium, da der Kontakt des Gerichtes mit dieser zweiten Partei noch gar nicht besteht, sondern erst hergestellt werden muss. Die Problematik liegt u.a. darin, dass hier das Gericht aktiv tätig ist, und es sich dabei immer um einen gewissen Satz sensibler Daten handelt. Auch wenn man argumentieren könnte, dass die Antragstellende Partei selbst das Verfahren wünscht, und die Einhaltung der Norm zum In-Gang-Setzen des Verfahrens nötig ist, bleibt das Risiko nicht kalkulierbar, wie die aufgerufene Partei mit den in dieser Weise übermittelten Daten umgeht.

5.4. Fraglich bleibt, wie die Problematik zu lösen wäre, wenn für Parteien nach der Akteneinsicht ihr Versprechen der Verschwiegenheit brechen und ihr so gewonnenes Wissen nicht für die Verteidigung im Verfahren verwenden, sondern Zeugen oder Sachverständigen Vorwürfe machen? Im Vergleich mit anderen Verfahrenstypen darf nicht übersehen werden, dass die Parteien im kanonischen Eheprozess nicht unmittelbar bei der Anhörung von Zeugen zugegen sind, nicht unmittelbar Kenntnis von deren Aussagen erhalten, und nicht sofort reagieren können, vielmehr zeitversetzt und in ziemlicher Dichte das in einem Akt schriftlich zusammengefasste Aussagenmaterial zu lesen bekommen. Ein „Ausschluss aus einem Verfahren" ist nicht denkbar, andere Ordnungsstrafen nicht durchsetzbar.

5.5. Schwierig sind Einsichtswünsche von Parteien und vor allem von Zeugen, wenn sie auch gelegentlich verständlich sind, wie etwa der Wunsch eines Zeugen, zu sehen, wie seine Aussage im Urteil verwendet wurde, da der aufgerufene

Mann am Stammtisch zitierte, was er gesagt habe, und dies zu Beleidigungen führte.

5.6. Wünsche von Prozessfremden, z.B. von Verwandten, Ämtern, Zivilgericht oder Rechtsanwalt, die wegen der Amtsverschwiegenheit und damit aus Datenschutzgründen nicht erfüllt werden können, sind im Vergleich damit noch leichter zu behandeln und auch abzuweisen, da die Ausnahme und Berechtigung zur Weitergabe im Grunde nur nach Art. VII § 5 Konkordat besteht, im Sinne der schon geschilderten Amtshilfe zwischen kirchlichem und staatlichem Gericht.

Damit sind die Vorgaben und Standards aus dem Zivilrecht erfüllt bzw. können eingehalten werden. Dies ist so deutlich zu sagen, da der Abschnitt über Ehenichtigkeitsverfahren (cc. 1671-1691 CIC) keine eigenen bzw. zusätzlichen Regeln in den genannten Fragen bietet. *Mitis iudex*[31] brachte in diesem Bereich ebenfalls keine Änderung, die das Thema Verschwiegenheit und Datenschutz betrifft, mit Ausnahme der schon erwähnten Vorschrift, die Klageschrift zusenden zu müssen. *Dignitas Connubii*[32] bot in den Artt. 73, 104, 159, 167, 192, 194 und 234 in etwa gleichlautende Vorgaben wie bereits der CIC, jeweils zum Begriff Amtsgeheimnis sowie Geheimhaltung. *Pastor bonus*[33] bietet immerhin den allgemeinen Hinweis, dass der Oberste Gerichtshof der Apostolischen Signatur die geordnete Amtsführung im Gerichtsbereich zu überwachen hat; dies könnte auch ein Verfahren nach einer Beschwerde wegen Verhaltens inkludieren, das die Verschwiegenheit bzw. den Datenschutz verletzte (Art. 124, 1° Pb).

Diese Grundlagen führen zu einem Zwischenergebnis: Korrektes Verhalten an kirchlichen Gerichten orientiert sich nicht so sehr direkt an kirchenrechtlichen Vorgaben, sondern an der Einbindung der Tätigkeit in das für alle in Österreich geltende Recht im Weg über die Regelung des Art. 15 StGG und des Konkordats, konkret im Blick auf das Datenschutzrecht. Deshalb ergänzten kirchliche Gerichte in Österreich seit 2018 nach grundsätzlicher Absprache, aber nicht gänzlich einheitlich, einige Formulare zur besseren Berücksichtigung der erforderlichen Standards. Dies erfolgte im Voraus, als meist kleine Anpassung, bevor eine Datenschutzanfrage und allfällige Probleme dazu zwingen konnten.

---

31 Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, in Kraft seit 08.12.2015: https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html.

32 Päpstlicher Rat für die Gesetzestexte, *Dignitas connubii*, Instruktion die von den diözesanen und interdiözesanen Gerichten bei Ehenichtigkeitsverfahren zu beachten ist, Vatikan 2005: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20050125_dignitas-connubii_ge.html.

33 JOHANNES PAUL II, Apostolische Konstitution. Über die Römische Kurie, *Pastor Bonus* vom 28.06.1988, in der geltenden Fassung: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus-index.html.

Die Notwendigkeit von Datenschutzregeln vor und bei Beginn eines Verfahrens wird besser als bisher erklärt. Dies umfasst auch die Anpassung der bisher verwendeten Verschwiegenheitserklärung, wobei kirchliche Gerichte in anderen europäischen Ländern hier noch deutlich ausführlicher sind. Englische Gerichte erklären auf dem Formular über die Bereitschaft zur wahrheitsgemäßen Aussage und zur Übernahme der Verschwiegenheit sehr ausführlich im Abschnitt „*Data Protection Statement*", dass die/der Unterzeichnende zur Kenntnis nimmt, dass die Informationen im Verfahren zur Klärung der Nichtigkeit durch das kirchliche Gericht verwendet werden gemäß kanonischem Recht und zum Zweck der Information über den Ausgang einer solchen Anwendung. Die Verwendung in Übereinstimmung mit dem britischen Datenschutzrecht hinsichtlich Sammeln, Verarbeiten, sicherer Speicherung, Verwendung, Aufbewahrung und Vernichtung von Daten wird erklärt, üblicherweise als Speicherung für 10 Jahre nach dem endgültigen Urteil; dies ist zum Zeichen des Einverständnisses zu unterzeichnen[34].

Die aktuellen österreichischen Datenschutzerklärungen bleiben dazu offener, was die Dauer der Speicherung angeht, während die Art der Verwendung von Angaben und die Speicherung an sich deutlich zum Ausdruck kommt. Generell orientiert man sich derzeit an einer Speicherfrist von 30 Jahren, mangels anderer Regelungen, und mit Verweis auf das Fehlen der Rechtskraft in Ehesachen (c. 1643), das kann aber noch einer Klärung zugeführt werden, die abzuwarten bleibt. Eine Mitteilung der Apostolischen Signatur vom 13.08.2011[35] wies bereits auf die Problematik der Aufbewahrung von Akten unter dem Aspekt der Überlastung (wohl auch der Archive) hin, und erlaubt den Bischöfen als Moderatoren der kirchlichen Gerichte nach billiger Abwägung aller Umstände, Normen zur Vernichtung von Gerichtsakten in Ehenichtigkeitsverfahren zu erlassen, wobei die Verfahren mindestens 20 Jahre abgeschlossen sein müssen, und jedenfalls Urteile oder Bestätigungsdekrete, Beschlüsse mit Rechtskraft eines Endurteils und allfällige Zwischensachen-Entscheidungen immer im Original oder in einer authentischen Kopie aufzubewahren sind. Derzeit sind entsprechende Normen mit Berufung auf diese Mitteilung noch nicht bekannt.

Literatur zu diesen speziellen Themen findet sich nur spärlich, die sich mit Anwendern und Betroffenen im Bereich der kirchlichen Gerichtstätigkeit befassen[36]. Kommentare in österreichischen Datenschutz-Zeitschriften wie z.B.

---

34 Formular des kirchlichen Gerichts Southwark London, eigene Übersetzung.

35 Apostolische Signatur, Acta Tribunalium, Ausführungsdekret vom 13.08.2011, Prot. N. 42027/08 VT.

36 Thomas HOEREN bietet bereits wertvolle Grundlagen und Hinweise: Kirchen und Datenschutz. Kanonistische und staatskirchenrechtliche Probleme der automatisierten Datenverarbeitung. (MKCICBH 1) Essen 1986; neuere Literatur vgl. auch oben Anm. 9.

DaKo, *Datenschutz konkret,*[37] fünf Ausgaben pro Jahr, gehen nicht auf diesen Sonderfall ein. Dies ist im Grund jedoch ein gutes Zeichen, da noch keine Beschwerde an die Datenschutzbehörde gelangte, die einschlägige Judikatur und die entsprechende Kommentierung nach sich ziehen würde. Es gibt wohl hin und wieder Anfragen dazu, aber meines Wissens nur in der Form, dass Beteiligte an einem Verfahren oder auch Anfragende wissen möchten, wie es um die Verschwiegenheit bestellt ist. Denkbar ist aber durchaus, dass jemand eine Datenauskunft im Sinne des § 26 DSG bzw. Art. 15 DSGVO anfordert, und dabei darauf hinweisen könnte, dass er Partei oder Zeuge in einem kirchlichen Verfahren war.

6. Conclusio

Eine Umfrage im Herbst 2021 bei Datenschutzreferentinnen und -referenten der österreichischen Diözesen ergab, dass keine einzige Datenschutz-Anfrage oder Beschwerde sich auf die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte bezog. Dies ist als positives Signal zu sehen, dass allfällige Fragen bereits im Vorfeld oder unmittelbar im Termin am Diözesangericht so geklärt werden konnten, dass kein weiterer Ärger entstand. Anfragen wegen des gewünschten Datenschutzes im Zuge von Gesprächen direkt am Gericht gab es doch mehrfach, offenbar fallen die Antworten aber klar genug und zufriedenstellend aus. Zu berücksichtigen ist dabei immer, dass Bedenken, ob Inhalte dieser sehr privaten Erzählungen in den Aussagen wirklich sicher diskret blieben, unbedingt ernst genommen werden müssen.

Durch die gewissenhafte Arbeit in Verfahren vor kirchlichen Gerichten ist ohnehin zu erfüllen, was der Datenschutz verlangt, bezogen auf die direkte Tätigkeit der beteiligten Personen.

* * *

Abstracts

Dt.: Verfahren vor kirchlichen Gerichten dienen der Suche nach der Wahrheit und beschäftigen sich dabei meist mit Themen, die als zutiefst persönliche Materie empfunden werden. In den nötigen Gesprächen braucht es zur Klärung der Umstände die Bereitschaft zur Offenheit und die unbedingte Zusage der Gerichtsmitarbeiter, mit dem Wissen angemessen umzugehen. Dies verlangt Ver-

37 DaKo, *Datenschutz konkret*. Recht, Projekt, Lösungen. Redaktion Rainer Knyrim u.a., Manz'sche Verlags- und Universitätsbuchhandlung GmbH. Wien 2014-2021.

schwiegenheit und die Zusage eines ordentlichen Datenschutzniveaus. Im CIC finden sich nur indirekt Regelungen zum Thema Datenschutz, die hier angeführt werden. Zudem sind die datenschutzrechtlichen Regeln zu beachten, die entweder dem eigenen partikularen kirchlichen Datenschutzrecht zu entnehmen sind, oder aber dem Zivilrecht entsprechen müssen, wie dies für die Diözesen in Österreich der Fall ist. Es werden einige wesentliche Punkte vorgestellt, die für die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte von besonderer Bedeutung sind.

Ital.: I procedimenti nei tribunali ecclesiastici hanno lo scopo di ricercare la verità e, di solito, trattano questioni che sono percepite come profondamente personali. Nelle discussioni necessarie si richiede, per il chiarimento delle circostanze, una certa volontà di sincerità ed un impegno incondizionato da parte del personale del tribunale a trattare la conoscenza in modo appropriato. Questo richiede riservatezza e la promessa di un adeguato livello di protezione dei dati (personali). Nel CIC, ci sono solo regole indirette sulla protezione dei dati, che verranno citate di seguito. Inoltre, devono essere rispettate le regole del diritto della protezione dei dati, che sono da evincersi dal diritto particolare della Chiesa sulla protezione dei dati o devono corrispondere al diritto civile, come nel caso delle diocesi in Austria. Di seguito, verranno presentati alcuni punti essenziali che sono di particolare importanza per le attività dei tribunali ecclesiastici.

DPM 29 (2022) 57-75

Die Ehe in der sakramentalen Heilsordnung

von Klaus Lüdicke

Unter dem Datum vom 03.03.2020 hat die Deutsche Bischofskonferenz einen Text der Internationalen Theologischen Kommission herausgegeben, der den Titel trägt: „Die Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten in der sakramentalen Heilsordnung."[1] Der Titel lässt die Hoffnung wachsen, es könne der Kommission gelungen sein, den Zusammenhang zwischen sakramententheologischen Grundlagen und kirchenrechtlichen Kriterien beim Zustandekommen der Sakramente zu klären. Dieses Thema kommt in der eherechtlichen Literatur zu keinem Ende[2].

---

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

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

ZUR PROBLEMLAGE

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

---

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

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

3 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_ge.html

4 Die Abschnitte des Dokuments sind, eine thematische Gliederung unterfangend, durchnummeriert. Angaben in eckigen Klammern verweisen auf diese Nummern.

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

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

DER SAKRAMENTSBEGRIFF

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

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

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

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

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

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

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

Der für die Sakramente erforderliche Glaube

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

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

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

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

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

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

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

Erwachsenentaufe

In Anwendung auf die Erwachsenentaufe heißt es dann in einem „Vorschlag für die Pastoral" als negative Abgrenzung: „Doch wenn der persönliche Glaube fehlt, verliert der sakramentale Ritus seine Bedeutung. Die Gültigkeit der Sakramentenspendung ist gebunden an einen ordinierten Diener mit der entsprechenden Intention (vgl. §§ 65-70[5]). Und ohne ein Minimum an Glauben vonseiten des Taufbewerbers ist die unabdingbare Reziprozität zwischen Glaube und Sakrament nicht gegeben. Ohne den Glauben daran, dass die sichtbaren Zeichen (*sacramentum tantum*) die unsichtbare Gnade mitteilen (z.B. das Eintauchen ins Wasser den Übergang vom Tod zum Leben), vermitteln diese Zeichen nicht die von ihnen bezeichnete Wirklichkeit (*res sacramenti*): die Vergebung der Sünden; die Rechtfertigung; die geistgewirkte Wiedergeburt in Christus; den Eintritt in die Sohnschaft des Sohnes. Dann aber verkommt die Taufe zu einer bloß gesellschaftlichen Konvention oder zu einem von heidnischen Elementen bestimmten Ritual" [88]. Diese Sätze lese ich als Kirchenrechtler zuspitzend so: Ohne den Glauben daran, dass die Taufe ein gottgewirktes Geschehen ist, ist sie ungültig, der „Empfänger" ist nicht getauft, er ist kein Glied der Kirche und nicht fähig, andere Sakramente zu empfangen. So dezidiert muss gesprochen werden, weil von der Gültigkeit der Taufe zum Beispiel die einer späteren Ordination abhängt oder die Sakramentalität einer mit einer getauften Person geschlossenen Ehe.

---

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

Kindertaufe

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

Firmsakrament

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

Eucharistie

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

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

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

Ehesakrament

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

Zunächst zitiert die Kommission ihr Papier von 1977[7]. Sie hat darin festgehalten, dass die Gnade des Sakramentes von Christus kommt und nicht aus dem Glauben der Partner. Das bedeute aber nicht, dass die Gnade auch ohne Glauben oder unabhängig vom Glauben der Empfänger ihr Ziel erreiche. Der Glaube sei *causa dispositiva* des fruchtbaren, nicht auch des gültigen Sakramentenempfangs [148]. Aus der (herrschenden) Annahme, dass die Gatten nicht nur Empfänger, sondern auch Spender des Sakramentes seien, folge die Frage nach der notwendigen Intention. Abweichend von der im Internet zu findenden Fassung wird zitiert: „Die erforderliche Intention – die Intention, das zu vollziehen, was Christus und die Kirche realisieren – ist so etwas wie die indispensable Minimalbedingung. Gemeint ist ein wahrhaft menschlicher Akt der Zustimmung zur Bedeutung der sakramentalen Wirklichkeit. ...Wo es nicht die geringste Spur von Glauben (im Sinne von ‚glauben an‘ oder Bereitschaft zum Glauben) und keinerlei Verlangen nach der rechtfertigenden Gnade gibt, sind Zweifel angebracht, ob die besagte Intention, eine sakramental gültige Ehe schließen zu wollen, gegeben ist und also eine sakramentale Ehe überhaupt zustande kommen kann. Wie gesagt: Der persönliche Glaube der ehelichen Vertragspartner ist zwar nicht das Konstitutivum der Sakramentalität ihrer Ehe;

7 S. Anm. 3, hier Gliederungspunkt 2.3.

aber das Fehlen jedes persönlichen Glaubens stellt deren Sakramentalität doch infrage" [149[8]].

Über einen Zweifel ist die Kommission damals also nicht hinausgekommen. Das gilt auch für die Bischofssynode von 1980, auf die Papst JOHANNES PAUL II. sein Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*[9] stützt, in dem er warnt, die Sakramentalität der Ehe in Zweifel zu ziehen, nicht zuletzt im Blick auf die getrennten Schwestern und Brüder. Die Kommission referiert seine Aussagen so: „Allerdings sieht Papst Johannes Paul II. sehr wohl die Möglichkeit, dass Braut und Bräutigam gleichermaßen eine kirchliche Eheschließung erbitten und doch zugleich erkennen lassen, dass sie ausdrücklich und förmlich zurückweisen, ‚was die Kirche intendiert, wenn sie die Eheschließung getaufter Personen feiert'. Für diesen Fall schreibt der Papst vor: ‚Der Seelsorger [kann sie] nicht zur Trauung zulassen.' Daraus darf man folgern, dass andernfalls gar kein Sakrament zustande kommt. Papst Johannes Paul II. spricht von einer Minimalvoraussetzung; damit meint er, dass wenigstens keine ausdrückliche und förmliche Ablehnung dessen vorliegen darf, was die Kirche mit der Feier der Ehe intendiert. Und also lehnt auch er – auf seine Weise – einen ‚absoluten' Sakramentenautomatismus ab" [153[10]].

In seiner Ansprache an die Rota Romana vom 30.01.2003 habe der Papst gesagt: „Entscheidend ist, dass die betreffende Person *die Intention hat, der natürlichen Wirklichkeit der Ehe zu entsprechen.* Man kann neben die natürliche Ehe kein christliches Modell von Ehe mit spezifisch übernatürlichen Propria stellen."[11] Chronologisch zurückblendend berichtet die Kommission, dass bei der Reform des *Codex Iuris Canonici* die „gängige Auffassung" bevorzugt wurde, nämlich an der Untrennbarkeit von Ehe unter Getauften und Sakrament festzuhalten, „ohne damit den Anspruch einer dogmatischen Klärung des Problems zu stellen, für das sich das Kirchenrecht nicht zuständig weiß" [155]. Aus der Rechtsprechung der Rota Romana referiert die Kommission, sie gehe seit einigen Jahren „davon aus, dass das Fehlen des Glaubens möglicherweise zu der Intention führen kann, nicht einmal eine Ehe im naturgegebenen Sinne eingehen zu wollen" [156[12]].

---

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

9 22.11.1981, dt.:VApS 33.

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

11 AAS 95 (2003) 397.

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

Während Joseph RATZINGER vor dem Hintergrund, dass der Glaube wesentlich zum Empfang eines Sakramentes gehöre, die Frage zu klären für notwendig hält, wie ein Mangel an Glauben nachweisbar ist, der das Nichtzustandekommen des Sakramentes zur Folge hat,[13] hat P. BENEDIKT XVI. in seiner Rota-Ansprache von 2013[14] für wichtig erklärt, den (nicht erforderlichen) persönlichen Glauben nicht mit der (erforderlichen) rechtlichen Intention zu verwechseln. Der mangelnde Glaube könne dazu führen, dass die Person die Verpflichtung zu lebenslanger Treue oder anderen Wesenselementen und Eigenschaften der Ehe ablehne. „Nicht ignorieren sollte man die Fälle, in denen aufgrund fehlenden Glaubens das zentrale Ehegut in Frage steht, weil die Unauflöslichkeit der Ehe von den Vertragspartnern aus dem Ehekonsens ausgeklammert wird." Damit schlägt P. BENEDIKT XVI. einen Bogen zum Eherecht, den auch P. FRANZISKUS weiterführt, wofür die Kommission das nachsynodale Schreiben *Amoris laetitia*, eine Rota-Ansprache von 2015 und das Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* anführt. Ungültig ist danach eine Ehe nicht wegen des fehlenden Glaubens eines oder beider Partner, sondern wegen Konsensmängeln, die ihre Ursache in dem fehlenden Glauben haben können. Das Problem der unzureichenden Intention wird nicht mehr angesprochen.

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

MÖGLICHE LÖSUNGEN

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

---

13 Unter Bezug auf eine Studie der Glaubenskongregation von 1998 (Sulla pastorale dei divorziati risposati, Documenti e studi 17. Vatikan 1998, 7-29, hier 27).

14 AAS 105 (2013) 168-172.

15 Kritisch setzt sich ENGLER, Mangelnder Glaube (s. Anm. 2), 146-152, mit diesem „Ergebnis" auseinander und nennt das, was das Lehramt, die Rota-Rechtsprechung und das Papier der Kommission letztlich fordern, einen „Eheglauben": „Glaube an die Ehe, wie sie von Gott gewollt, gestiftet und geoffenbart wurde, und wie die Kirche sie definiert" (S. 149). Und mit Recht stellt er fest: „Eigentlich handelt es sich dabei nicht um eine Frage des Glaubens, weil gemäß katholischer Anthropologie jeder Mensch eine Intention zur *natürlichen Ehe* in sich trägt" (ebd.).

1. Sakramenten-Automatismus: Das Getauftsein hebt den Ehekontrakt unabhängig von jedem Glauben auf die übernatürliche Ebene. (Das wird wegen des dialogischen Charakters der Heilsordnung abgelehnt.) [167a]
2. Ehevertrag und Sakrament werden getrennt. (Der Kommission fehlen aber Argumente, um die traditionelle Auffassung zu verlassen.) [167b]
3. Der Glaube der Kirche vertritt den Glauben der Brautleute. (Das sei nicht akzeptabel, weil es das Konsenserfordernis missachte und die Unersetzbarkeit eines persönlichen Glaubens.) [167c]
4. Die Sakramentalität der Ehe liegt in der Heilswirksamkeit der Taufe, in dem verliehenen *habitus*. (Es fehle die Gleichgewichtung der dialogischen und personalen Antwort des Empfängers.) [167d]
5. Der Begriff der Intention muss vertieft werden: „Die Gültigkeit jedes Sakramentes setzt aufseiten des Empfängers[16] die Intention voraus, dem zu entsprechen, was die Kirche mit jedem einzelnen Sakrament intendiert" [167e]. Dieser Intention, die das „Zustandekommen des Sakramentes trotz fehlenden Glaubens" [Titel vor 168] bewirken soll, geht der Text dann ausführlich nach.

Welche Intention?

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

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

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

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

Zustimmung zur „naturgegebenen Ehe" statt sakramentaler Intention?

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

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

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

Dieses Lösungsangebot der Kommission ist frustrierend, nicht nur, weil es zu keinen echten Gültigkeitskriterien kommt und beim Zweifel stehen bleibt, sondern auch, weil die Antwort neben der Frage liegt[17]. Die Frage war die nach dem nötigen Glauben, der aus der „äußerlich sichtbaren Wirklichkeit" eine „übernatürliche, unsichtbare Wirklichkeit" werden lässt. Die Antwort lautet, dass Mängel an der äußerlich sichtbaren Wirklichkeit, dem Willen zur „naturgegebenen Ehe" zu Zweifeln an der Sakramentalität führen. Das entspricht, mit der Eucharistie parallelisiert, der Feststellung, dass Zweifel, ob es sich um Wein handelt, zum Zweifel am Sakrament führen. Nicht vom Glauben ist also die Rede, sondern vom natürlichen Substrat der sakramentalen Handlung.

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

KIRCHENRECHTLICHE BEMERKUNGEN

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

a) Aufgrund der in c. 1055 § 2 statuierten Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament bei der Ehe Getaufter sind Sakramentalität und Gültigkeit deckungsgleich. Dass Mängel des Konsensinhaltes, also der „äußerlich sichtbaren Wirklichkeit", zur Ungültigkeit führen, ist kleines Einmaleins: Hier ist die *materia sacramenti* fehlerhaft und kein Glaube kann diesen Mangel ausgleichen[18].

b) Der gültigen Ehe schreibt das Recht „Unauflöslichkeit" zu – jeder gültigen Ehe (c. 1056). Allerdings falsifiziert das Recht selbst diese Aussage zunächst mit der logisch problematischen Feststellung, die Unauflöslich-

---

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

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

keit der (jeder!) gültig geschlossenen Ehe erhalte, wenn sie unter Getauften eingegangen ist, durch das Sakrament eine besondere Festigkeit. Die Funktion dieses Satzes ist, die Ausnahme vorzubereiten: Die nichtsakramentale Ehe ist unter bestimmten Bedingungen auflösbar[19]. Und nicht nur das: Auch die sakramentale Ehe ist auflösbar, wenn sie nicht körperlich vollzogen wurde.

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

Das Ehesakrament im CIC

Wenn man sich das (in seinen Belegen erkennbar kirchenrechtlich geprägte) Ergebnis der Kommissionsarbeit anschaut, sieht man, dass es weder um die Empfänger-Intention geht noch um die des Spenders, sondern um die sichtbare Komponente des Sakramentes, den inhaltlich ausreichenden Konsens. Das passt mit dem Normenbefund des kirchlichen Eherechts durchaus zusammen. Denn das Recht erspart sich die Frage nach der Spender-Intention, weil es keinen (menschlichen) Spender des Ehesakramentes nennt: Es fehlt ein Kapitel „*De ministro sacramenti*", das es bei den anderen sechs Sakramenten gibt. Stattdessen sagt c. 1055 § 1, dass die Ehe zwischen Getauften von Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben worden sei. Die eherechtlichen Normen stützen, anders als die ganz überwiegende kanonistische Doktrin, nicht die These, die Eheleute seien Spender des Sakramentes[20]. Vielmehr kennt es Arten und Weisen des Zustandekommens einer sakramentalen Ehe, an denen die Brautleute gar nicht beteiligt sind. So wird z.B. die kirchlich geschlossene Ehe eines Paares, die wegen fehlender Trauvollmacht des assistierenden Priesters ungültig ist, durch den Verwaltungsakt der zuständigen Autorität, die *sanatio in radice*

---

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

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

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

Die Konvergenz von Kommissions-Meinung und Kirchenrecht

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

Die Spenderfrage

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

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

zeichenhafter Vorgänge, die dem nicht-religiösen Leben entlehnt sind – Bad, Salbung, Mahl, Begnadigung, Amtserhebung –, aber keines dieser (stilisierten) Zeichen wird um seiner selbst willen gesetzt, sondern wegen der damit verbundenen göttlichen Verheißung. Bei der Eheschließung geht es primär nicht darum. Deshalb liegt die sichtbare Wirklichkeit hier der unsichtbaren Gnade logisch voraus[21]. Mit Recht formuliert GS 48, Christus der Herr begegne durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten[22]. Welchen Beitrag das Paar zu leisten hat, um dem Herrn diese Begegnung zu ermöglichen, hat die Kirche detailliert ausgearbeitet. Dazu gehören die Formulierung des notwendigen Konsensinhaltes[23] und die Festlegung einer äußeren Form der Willenserklärung. Aus der Grundaussage, dass die Taufe die Pforte zu den Sakramenten sei, ergibt sich, dass der Beitrag der Gatten nur dann „sichtbare Wirklichkeit" eines Sakramentes sein kann, wenn sie beide getauft sind[24].

Der „Sakramentenautomatismus"

Dass der Ehekontrakt zwischen getauften Brautleuten ganz unabhängig von jedwedem Glauben *eo ipso* auf die übernatürliche Ebene eines Sakramentes gehoben werde, lehnt die Kommission ab, weil das als „absoluter Sakramenten-Automatismus" mit dem dialogischen Charakter der sakramentalen Heilsordnung nicht vereinbar sei [167a]. Nun lässt sich die Aussage, dass Christus die Ehe zwischen Getauften zum Sakrament erhebe, würdiger deuten als mit einem solchen Begriff. Zudem ist natürlich auch Christi Handeln nicht unabhängig von „jedwedem Glauben". Wenn bedacht wird, dass jedes Sakrament auf Seiten des Empfängers die grundsätzliche Erwartung göttlicher Gnade voraussetzt, also den Glauben, dass das sichtbare Zeichen eine unsichtbare Wirklichkeit anzeige – ich habe das weiter oben näher ausgeführt und darauf hingewiesen, dass die Kommission diese Fundamentalaussage nicht erwähnt –, gilt auch für die Ehe nichtgläubiger Getaufter, dass sie kein Sakrament ist und zugleich nicht gültig zustande kommt, wenn einem oder beiden Partnern jede religiöse Bedeu-

---

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

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

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

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

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

Andere Lösungsmöglichkeiten

Es ist nachvollziehbar, dass das kirchenrechtliche System weder die Pastoraltheologen noch die Liturgiker zufriedenstellt. Die unbefriedigenden Fallgestaltungen, z.B. die „Eheschließung" durch *sanatio in radice*, folgen aus der in c. 1055 § 2 bestätigten Identität von Ehevertrag und Sakrament. Um der natürlichen Wirklichkeit Ehe und der heilsbedeutsamen Wirklichkeit Ehesakrament ihre jeweiligen Eigengesetzlichkeiten zu lassen, muss man diese Identitätslehre fallen lassen[25]. Das würde bedeuten, dass andere Kriterien für die Gültigkeit einer Ehe maßgebend wären als für die Sakramentalität. So könnte die Ehe nichtkatholischer Getaufter als gültig, aber nicht sakramental anerkannt werden. Dasselbe gälte für die reine Zivilehe zwischen Katholiken. Eine kirchliche Trauung – sie wäre dann ähnlich wie nach der Auffassung evangelischer Christen nicht ehebegründend – wäre dann die bewusste und gewollte Aufnahme der (bestehenden) Ehe in die Heilsordnung. Sie würde von „ungläubigen Getauften" nicht in Anspruch genommen[26].

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

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

---

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

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

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

Und die Möglichkeit zur Nichtigerklärung?

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

a) Die Normlage bleibt unverändert: Dann müsste, dem Grundsatz aller Sakramentenlehre folgend klar sein, dass eine Zeichenhandlung, die von der Kirche als Sakramentenfeier verstanden wird, ins Leere läuft, wenn einer (oder beide) der Beteiligten nicht an die „übernatürliche, unsichtbare" Wirklichkeit glaubt. Eine Sakramentenspendung durch eine Person, die mit ihrem Handeln, der Konsenserklärung, nichts Sakramentales verbindet, erzeugt nicht mehr als einen Anschein. Ich glaube aber nicht, dass die Judikatur sich auf diese Überlegung einlässt, und das nicht nur wegen der Beweisproblematik.

b) Die Brautleute werden nicht länger als Spender (und Empfänger) des Sakramentes angesehen: Dann kommt es auf ihren Glauben schlicht nicht an, gleich ob man mit der Normlage des CIC Christus als den Spender ansieht oder, mit dem Verständnis der Ostkirchen, den *minister sacer*. Eine Nichtigerklärung wegen mangelnden Glaubens eines oder beider Partner ist nicht möglich.

c) Die Lehre über die Identität von Vertrag und Sakrament wird verlassen: Dann wäre die (gültige) Eheschließung das Eine, die Feier des Sakramentes das Andere, auch wenn bei einer ordentlichen kirchlichen Trauung beide Akte zusammenfallen. Ungültig aufgrund mangelnden Glaubens kann dann nur das Sakrament sein, nicht aber die Ehe. Sie würde allenfalls, wenn die Gültigkeit des Sakramentes erfolgreich angefochten würde, als nichtsakramental zu behandeln sein und ihre Unauflöslichkeit verlieren, soweit sie durch die Sakramentalität begründet war.

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

---

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

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

* * *

ABSTRACTS

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

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

DPM 29 (2022) 77-91

Heilt die Zeit nicht alle Wunden? Überlegungen zur Verjährungsproblematik im kanonischen Ehe- und Eheprozessrecht[1]

von Rafael M. Rieger

Im kanonischen Recht findet sich wie in den meisten staatlichen Rechtsordnungen das Rechtsinstitut der Verjährung, wonach Rechtstatsachen wie Klagerechte, Ansprüche und Forderungen sich durch Zeitablauf verändern[2]. Insbesondere im Bereich des kirchlichen Strafrechts kommt der Verjährungsproblematik große praktische Relevanz zu. Im Zuge der jüngsten Strafrechtsreform wurden auch die Verjährungsbestimmungen teilweise verändert und die Verjährungsfristen im Hinblick auf eine Reihe von Delikten erheblich verlängert[3]. Neben dem Strafrecht spielt die *praescriptio* seit jeher im Vermögensrecht eine Rolle. So finden sich für das kirchliche Vermögensrecht gegenwärtig sowohl Normen zur *praescriptio acquisitativa*, der „erwerbenden Verjährung", im Deutschen als

---

1 Dieser Beitrag geht zurück auf ein Referat am 18.11.2021 im Rahmen der DPM-Tagung an der Universität Augsburg. Aufgrund nachfolgender Entwicklungen, die zum Zeitpunkt des Referates noch nicht abzusehen waren, musste das Redemanuskript für die vorliegende Veröffentlichung überarbeitet und ergänzt werden. Bei Redaktionsschluss am 15.02.2022 waren etwaige Änderungen insbesondere der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse" (GrO), wie sie zuletzt u.a. von Generalvikaren gefordert und von Bischöfen in Aussicht gestellt wurden, noch nicht beschlossen.

2 Vgl. im Detail RIEGER, R. M., Verjährung im kanonischen Recht. Studien zum Telos eines Rechtsinstituts. (MThSK 79) St. Ottilien 2021.

3 Vgl. cc. 1362-1363 CIC n.F. 2021. Die Verjährungsfristen für die qualifizierten Delikte wurden von bisher fünf auf sieben Jahre angehoben (vgl. GRAULICH, M. / HALLERMANN, H., Das neue kirchliche Strafrecht. Einführung und Kommentar. [KRR 35] Münster 2021, 178-181).

„Ersitzung" bezeichnet, als auch zur *praescriptio extinctiva,* der „auslöschenden Verjährung" oder „Anspruchsverjährung"[4].

Spielt der Verjährungsgedanke auch im kirchlichen Ehe- und Eheprozessrecht eine Rolle? – Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden. Dazu wird zunächst das materielle Eherecht betrachtet (I) und dann der Zeitfaktor im kanonischen Eheprozessrecht vor dem Hintergrund des alten Wunsches nach Beschleunigung analysiert (II). Abschließend werden einige zusammenfassende Thesen formuliert (III).

I. Materielles Eherecht

Im Jahr 1973 veröffentlichte Franz Reckinger in der *Münchner Theologischen Zeitschrift* unter der Leitfrage „‚Verjährung' der ungültigen Ehe?" einen Aufsatz, in dem Folgendes zu lesen war:

„[E]in Verhältnis, das nach der ausdrücklichen Erklärung Jesu bei seinem Beginn Ehebruch ist, wird nicht dadurch zur Ehe, daß es lange Zeit hindurch fortgesetzt wird, genau wie Diebesgut nicht dadurch zum rechtmäßigen Besitz werden kann, daß es lange Zeit zurückbehalten wird. Ein ehebrecherisches Verhältnis aufrechtzuerhalten aber ist schwere Sünde. Aus dieser Überlegung heraus wird wiederverheirateten Geschiedenen in der herkömmlichen Praxis die Kommunion verweigert, bis einer von ihnen gestorben ist; oder bis sie sich getrennt haben; oder, in neuerer Zeit, bis sie auf den Geschlechtsverkehr verzichtet haben."[5]

Auf den ersten Blick erscheinen diese Ausführungen nachvollziehbar. Bei näherer Betrachtung ergibt sich jedoch eine Reihe von Nachfragen. Die Argumentationskette ist nicht logisch zwingend. Die Stimmigkeit der Ausführungen hängt vielmehr an einigen Voraussetzungen, die nicht explizit genannt werden. Als erstes setzt der Autor voraus, dass bei wiederverheiratet Geschiedenen, also bei denjenigen, die „nach einer kirchenrechtlich gültigen, aber staatlich geschiedenen Ehe ein weiteres Mal oder die (selber ledig) eine solche Person standesamtlich geheiratet haben",[6] wenigstens am Beginn stets Ehebruch als Sünde ge-

---

4 Vgl. cc. 197-199 CIC und (weitgehend wortgleich) cc. 1540-1542 CCEO mit der Kommentierung bei Socha, H., MKCIC, 197-199 (Stand April 2021) sowie den Anmerkungen bei Rieger, Verjährung (s. Anm. 2), 39-47 (jeweils m.w.N.).

Im Folgenden wird nur das Recht der Lateinischen Kirche behandelt. Auf die (über weite Strecken inhaltsgleichen) Regelungen im CCEO wird nicht weiter eingegangen.

5 Reckinger, F., „Verjährung" der ungültigen Ehe?: MThZ 24 (1973) 115-138, hier 115.

6 Althaus, R., Die Zulassung „wiederverheiratet Geschiedener" zu den Sakramenten. Ein Bruch mit der Tradition?: ThG 58 (2015) 94-106, hier 94, Anm. 1.

gen das Sechste Gebot des Dekalogs vorliegt. Sodann vergleicht RECKINGER die Situation der wiederverheiratet Geschiedenen mit der Unmöglichkeit der Ersitzung von Diebesgut. Schließlich stellt er apodiktisch fest, dass ein ehebrecherisches Verhältnis aufrecht zu erhalten, stets schwere Sünde sei. Doch was meint „ehebrecherisches Verhältnis"? Leben alle wiederverheiratet Geschiedenen *qua definitionem* in einem solchen sündhaften Verhältnis? – Diesen Fragen soll im Folgenden nicht weiter nachgegangen werden. Der Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen in der katholischen Kirche war in den fast fünf Jahrzehnten, die seit der Veröffentlichung des Aufsatzes vergangen sind, Gegenstand einer Vielzahl lehramtlicher Äußerungen sowie wissenschaftlicher Forschung in allen einschlägigen Disziplinen[7]. Daher liegen im Grunde alle Argumente längst auf dem Tisch und müssen an dieser Stelle nicht wiederholt werden. Hier genügt es vielmehr mit Blick auf die Frage nach Verjährung im kanonischen Eherecht zunächst festzuhalten, dass für Franz RECKINGER und mit ihm wohl für die Mehrheit katholischer Autoren bis in jüngste Zeit eine (wie auch immer gestaltete) „Verjährung" der ungültigen Ehe unter keinen Umständen hinnehmbar war und ist[8].

---

7 Für die Zeit bis 1995 vgl. exemplarisch nur die von Birgit BLANKENBERG zusammengestellte Auswahlbibliografie: Schneider, T. (Hrsg.), Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie. (QD 157) Freiburg i.Br. u.a. 1995, 421-443. Dort sind wissenschaftliche Abhandlungen zum biblischen Zeugnis, zur historischen Forschung, zu nichtkatholischen Lehrtraditionen und zum ökumenischen Dialog, zur Kanonistik, zur dogmatischen Grundlegung, zur ethischen Bewertung von Scheidung und Wiederheirat, zur pastoralen Begleitung bei Scheidung und Wiederheirat, zu psychologischen Aspekten, soziologische Untersuchungen, aus dem Bereich von Liturgie und Homiletik sowie einschlägige lehramtliche Äußerungen mit der jeweiligen Rezeption im Schrifttum verzeichnet.

Für die letzten Jahre sei lediglich auf PAPST FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* (AL) über die Liebe in der Familie vom 19.03.2016 (dt. VAS 204, Bonn 2016) sowie dessen vielfältige und vielstimmige Rezeption im wissenschaftlichen Schrifttum verwiesen, u.a. in dieser Zeitschrift zuletzt: SCHLÖGEL-FLIERL, K., Versöhnung als Hoffnungsweg?! Konsequenzen für den personalistischen Ehebegriff im CIC in Folge von *Amoris Laetitia:* DPM 25/26 (2018/19) 253-279.

8 Vgl. RECKINGER, „Verjährung" (s. Anm. 5), 121: „Wie lange muß eigentlich der widerrechtliche Zustand dauern, bis aus dem bis dahin ehebrecherischen Verkehr (zwar kein ehelicher aber doch) ein erlaubter Verkehr wird? Ab wann tritt demnach die ‚Verjährung' ein? Werden durch derartige Gedanken nicht die schlimmsten Formen staatlich-irdischen Unrechts in das kirchliche Denken hineingetragen? Bekanntlich werden die verwerflichsten politischen Gewaltregime mit der Zeit international anerkannt, wenn sie sich nur lange genug halten können. Hitler, so meinte ein Zeitgenosse einmal sarkastisch, habe nur einen Fehler begangen, nämlich den Krieg zu *verlieren*: ansonsten hätten auch ihm Regierungen und Diplomaten gehuldigt. Mag nun auch einiges an diesem Verhalten um der unter solchen Regimen versklavten Menschen willen notwendig und erlaubt sein, so kann man es doch nicht ohne weiteres hinnehmen, daß eine ähnliche

Papst FRANZISKUS betont in seinem Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia,* dass eine Verurteilung auf ewig der „Logik des Evangeliums" widerspreche[9]. Im Hinblick auf wiederverheiratet Geschiedene stellt er zwei Fallkonstellationen gegenüber, die seines Erachtens unterschiedlich beurteilt werden müssten:

„Es gibt den Fall einer zweiten, *im Laufe der Zeit gefestigten Verbindung*, mit neuen Kindern, mit erwiesener Treue, großherziger Hingabe, christlichem Engagement, mit dem Bewusstsein der Irregularität der eigenen Situation und große Schwierigkeit, diese zurückzudrehen, ohne im Gewissen zu spüren, dass man in neue Schuld fällt. […]

Etwas anderes ist jedoch eine *neue Verbindung, die kurz nach einer Scheidung eingegangen wird,* mit allen Folgen an Leid und Verwirrung, welche die Kinder und ganze Familien in Mitleidenschaft ziehen, oder die Situation von jemandem, der wiederholt seinen familiären Verpflichtungen gegenüber versagt hat."[10]

Für Papst FRANZISKUS spielt also der Zeitfaktor zur Beurteilung der Situation von wiederverheiratet Geschiedenen sehr wohl eine Rolle. Eine zweite, im Laufe der Zeit gefestigte Verbindung müsse anders bewertet werden als eine neue Verbindung, die kurz nach einer Scheidung eingegangen wird.

Die angeführten Zitate von RECKINGER und FRANZISKUS stehen exemplarisch für die beiden Spannungspole, die in der göttlichen Offenbarung grundgelegt sind und daher seit jeher die kirchliche Ehelehre und das kanonische Eherecht prägen. Einerseits kann es aus dogmatisch-offenbarungstheologischen Gründen keine Verjährung des Ehebruchs und eine Ersitzung der zweiten Verbindung geben. Andererseits widerspricht eine Verurteilung auf ewig der Logik des Evangeliums[11].

‚Verjährung' in der *Kirche* den Geboten *Gottes* gegenüber möglich werden soll" (Herv. im Original).

9 „Niemand darf auf ewig verurteilt werden, denn das ist nicht die Logik des Evangeliums! Ich beziehe mich nicht nur auf die Geschiedenen in einer neuen Verbindung, sondern auf alle, in welcher Situation sie sich auch immer befinden" (AL 297).

10 AL 298 – Herv. R. R.

11 Zum offenbarungstheologischen und dogmengeschichtlichen Befund vgl. statt vieler nur RATZINGER, J., Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung: Henrich, F. / Eid, V. (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen. München 1972, 35-56, hier insbes. die zwei zusammenfassenden Thesen am Ende des Beitrags (ebd., 52-56). Der Aufsatz wurde in einer vom Autor überarbeiteten Fassung mit anderen Schlussfolgerungen in seine *Gesammelten Schriften* aufgenommen: RATZINGER, J., Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge. (JRGS 4) Freiburg i.Br. u.a. 2014, 600-621; vgl. Editorische Hinweise, ebd., 944 f.

Wie wird dieses theologisch begründete und daher unaufhebbare Spannungsfeld in den geltenden kirchenrechtlichen Normen konkret ausgestaltet?

Gemäß c. 1085 § 1 CIC ist bei bestehendem Eheband eine neue Eheschließung nicht möglich[12]. Ein bestehendes Eheband verjährt nicht, d.h. es wird niemals durch bloßen Zeitablauf gelöst, unabhängig davon wie lange schon eine Trennung „von Tisch und Bett" erfolgte. Das Recht zur erneuten Eheschließung kann nicht ersessen werden, etwa durch langjährige sittliche Bewährung in der neuen Verbindung. Positivrechtlich lässt sich die Unmöglichkeit der Verjährung des bestehenden Ehebandes und der Ersitzung einer neuen Ehe mit c. 199 1° CIC begründen, wonach Rechte und Pflichten des göttlichen Rechts nicht der Ersitzung bzw. Verjährung unterliegen[13]. Aus dogmatischer Perspektive lässt sich mit Joseph RATZINGER festhalten:

„Die Ehe von Getauften ist unauflöslich. Dies ist ein klarer und unzweideutiger Auftrag des an der Schrift sich nährenden Glaubens der Kirche aller Jahrhunderte, der mit voller Entschiedenheit besteht, der Kirche unverfügbar, ihr zur Bezeugung und Verwirklichung aufgegeben ist; es wäre unverantwortlich den Eindruck zu erwecken, als könnte *daran* etwas geändert werden."[14]

Wie bei allen sakramentenrechtlichen Sachverhalten kann es bei der Ehe von Getauften grundsätzlich keine Rechtsänderung durch bloßen Zeitablauf geben[15]. Dem kirchlichen Gesetzgeber sind hier die Hände gebunden. Er „kann das göttlich-zeitmächtige Handeln im sakramentalen Heilsereignis nicht durch eine positivrechtliche Gesetzesfiktion, wie sie jede Präskriptionsnorm darstellt, nachträglich ersetzen."[16] Diese sakramententheologische Einsicht hat auch Auswirkungen auf die kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren. Bei der Prüfung der Gültigkeit einer Ehe ist der Zeitfaktor irrelevant, Ehedauer und Trennungszeit spielen hier keine Rolle. Diese Tatsache ist aber offenbar nicht allen bewusst. Wie wohl an kirchlichen Gerichten Tätige aus eigener Erfahrung bestätigen können, stößt mitunter die Nichtigerklärung einer vor vielen Jahren geschlossenen Ehe, insbesondere wenn aus ihr Kinder hervorgegangen sind, bei Zeugen und anderen Verfahrensbeteiligten auf Unverständnis. Aus verlässlicher Quelle war zu erfahren, dass in einem Jahresbericht eines Diözesangerichts, der an die Apostolische Signatur übersandt wurde, über ein Urteil im kürzeren Prozess vor dem Bischof

---

12 C. 1085 § 1 CIC: „Invalide matrimonium attentat qui vinculo tenetur prioris matrimonii, quamquam non consummati."

13 C. 199 1° CIC: „Praescriptioni obnoxia non sunt: 1° iura et obligationes quae sunt legis divinae naturalis aut positivae."

14 RATZINGER, Frage (s. Anm. 11), 52 (Herv. im Original) = JRGS 4, 615 (ohne Herv.).

15 Zum „sakramentenrechtlichen Rhizom" des kanonischen Verjährungsrechts vgl. RIEGER, Verjährung (s. Anm. 2), 195-198.

16 Ebd., 197.

mit dem Nichtigkeitsgrund „*the brevity of married life*“ berichtet wurde[17]. Es bleibt fraglich, ob es sich hier nur um ein redaktionelles Versehen eines Gerichtsmitarbeiters handelte, oder ob der zuständige Bischof tatsächlich normwidrig die betreffende Ehe aufgrund ihrer kurzen Dauer für nichtig erklären wollte. In Art. 14 § 1 der *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam* (RP) wird unter den Umständen, welche die Behandlung der Ehenichtigkeitssache auf dem Weg des kürzeren Prozesses vor dem Bischof gemäß cc. 1683-1687 CIC nahelegen, „eine kurze Dauer des ehelichen Zusammenlebens“ genannt[18]. Nach den geltenden kirchenrechtlichen Normen kann also für die Wahl des Verfahrensweges im Nichtigkeitsprozess die Ehedauer ausschlaggebend sein. Als materieller Ehenichtigkeitsgrund scheiden hingegen eine kurze Ehedauer und eine lange Trennungszeit aus den dargelegten sakramententheologischen Erwägungen prinzipiell aus.

Im kanonischen Recht unterliegen alle Straftaten gemäß cc. 1362-1363 CIC der Strafverfolgungs- und Strafvollstreckungsverjährung. Die Verjährungsfristen betragen seit der Strafrechtsreform 2021 nach Straftaten und Tätergruppen gestaffelt drei, sieben oder zwanzig Jahre[19]. Nur für die sog. *delicta graviora* kommt der Kongregation für die Glaubenslehre eine Derogationsvollmacht zu, sodass bei bestimmten schwerwiegenden Verfehlungen gegen Glaube und Sitten (nicht aber im Bereich von Ehe und Partnerschaft) ausnahmsweise im begründeten Einzelfall nach Verjährungseintritt noch eine Strafverfolgung möglich ist[20].

---

17 Diesen Hinweis verdanke ich meinem geschätzten Kollegen und Mitbruder Nikolaus SCHÖCH OFM, dem (Ehe-)Bandverteidiger am Höchstgericht der Apostolischen Signatur. Das Antwortschreiben der Apostolischen Signatur auf diesen Jahresbericht trägt das Datum 07.05.2020 und die Protokollnummer 5060/20 SAT. Die Namen der Diözese und des Bischofs wurden aus datenschutzrechtlichen Gründen mir nicht mitgeteilt.

18 Vgl. Papst FRANZISKUS, Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* (MIDI), 15.08.2015: AAS 107 (2015) 958-970. Die RP ist in MIDI enthalten. Eine dt. Übersetzung findet sich: https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html [Abruf: 15.02.2022]. In der Kanonistik wird der Rechtscharakter der RP diskutiert; in jedem Fall kommt ihr aber die Qualität der Instruktion *Dignitas connubii* (DC) vom 25.01.2005: Comm. 37 (2005) 11-92, zu (vgl. LÜDICKE, K., Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozess nach der Reform 2015. Eine Kompilation der Instruktion „Diginitas connubii“ und des Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus“ [BHMKCIC 78] Essen 2021, I).

19 Siehe oben Anm. 3.

20 Papst FRANZISKUS, *Rescriptum ex Audientia SS.mi / Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis* (SST/2021), 11.10.2021: OssRom 161 (2021) Nr. 279, 07.12.2021, 6.

Die Derogationsvollmacht (bislang in Art. 7 § 1 SST/2010) ist nun in Art. 8 § 3 SST/2021 normiert: „Congregatio pro Doctrina Fidei ius habet praescriptioni derogandi pro omnibus et singulis casibus delictorum reservatorum, etiam si ad delicta pertineant

Bereits 1983 wurde im neuen *Codex Iuris Canonici* darauf verzichtet, die (zivilrechtliche) Wiederverheiratung katholischer Christen mit einer Kirchenstrafe zu belegen[21]. Seither ist nur noch der Eheschließungsversuch von Klerikern und Religiosen strafbewehrt. Im Zuge der jüngsten Strafrechtsreform von 2021 wurde der betreffende c. 1394 CIC teilweise neu gefasst[22]. Die Straftatbestände und Strafen blieben dabei im Wesentlichen unverändert[23]. Die Verjährungsfrist für diese Straftat wurde jedoch von bislang fünf auf nunmehr sieben Jahre angehoben[24]. Eine spezifische Begründung für die Verlängerung der Möglichkeit zur Strafverfolgung gerade bei dieser Straftat ist nicht erkennbar. Die Verlängerung dieser Verjährungsfrist ist nicht evidenzbasiert. Es gibt keinerlei Belege, dass viele Eheschließungsversuche von Klerikern und Religiosen erst nach mehr als fünf Jahren entdeckt wurden. Die pauschale Anhebung der Verjährungsfristen für bestimmte Delikte von bisher fünf auf sieben Jahre ist vielmehr ein symbolischer Gesetzgebungsakt. Der Gesetzgeber wollte damit wohl sein Unrechtsurteil im Hinblick auf die betreffenden Straftaten betonen. Vielleicht hatte er mit der Festlegung gerade einer siebenjährigen Verjährungsfrist patristische Vorbilder im Blick. So finden wir beispielsweise bei BASILIUS VON CAESAREA eine siebenjährige Kirchenbuße, ehe eine nach dem Zeugnis der Hl. Schrift an sich nicht zulässige zweite Ehe toleriert wird[25]. Wenn wie hier eindeutige Aussagen in päpstlichen Verlautbarungen fehlen, bleiben allerdings Überlegungen zur

---

antequam hae Normae vim obtinuerunt patrata." Diese Neuformulierung bringt substantiell keine Änderung zum bisherigen Recht. Zur Problematik der Derogationsvollmacht in der forensischen Praxis vgl. RIEGER, Verjährung (s. Anm. 2), 239-251.

21 Zuvor wurde in c. 2356 CIC/1917 die Straftat der Bigamie sanktioniert. Den Wegfall dieser Strafnorm kommentierte Peter KRÄMER wohl zutreffend wie folgt: „Freilich darf dies keineswegs in dem Sinne interpretiert werden, als ob die Kirche nicht mehr entschieden für die eheliche Einheit und Unauflöslichkeit eintreten wolle (vgl. c. 1056). Doch soll dem Problem der ungültigen Zweitehe nicht mehr strafrechtlich, sondern pastoral begegnet werden" (Was brachte die Reform des Kirchenrechts?: StZ 201 [1983] 316-326, hier 320 f.).

22 C. 1394 § 1 CIC n. F.: „Clericus matrimonium, etiam civiliter tantum, attentans, in suspensionem latae sententiae incurrit, firmis praescriptis cann. 194, § 1, n. 3, et 694, § 1, n. 2; quod si monitus non pesipuerit vel sacandalum dare perrexerit, gradatim privationibus vel etiam dimissione e statu clericali puniri debet."

§ 2 des Kanons wurde nicht verändert.

23 Es wurden einige grammatikalische Verbesserungen und eine Umstellung des Satzes vorgenommen, ein Verweis auf c. 694 CIC hinzugefügt sowie die bisher fakultative Strafe in eine verpflichtende geändert (vgl. GRAULICH/HALLERMANN, Strafrecht [s. Anm. 3], 208).

24 Vgl. Verweis auf c. 1394 CIC in c. 1362 § 1, 2° CIC n. F.

25 Vgl. BASILIUS VON CAESAREA, Epistula 217, 77: PG 32, 804 f. sowie die Bemerkungen hierzu bei RATZINGER, Frage (s. Anm. 11), 41 = JRGS 4, 605.

mens legislatoris stets spekulativ. Festzuhalten ist: kanonische Strafrechtsnormen unterliegen stets der Gestaltungsverantwortung des zuständigen kirchlichen Gesetzgebers. Er muss entsprechend den wechselnden Verhältnissen von Zeit und Ort festlegen, welche Handlungen zum Schutz der *Communio* und um des Heils der Seelen willen unter Strafe zu stellen sind. Ihm obliegt es auch, Verjährungsfristen für die Strafverfolgung und die Strafvollstreckung zu bestimmen sowie die bestehenden Regelungen nötigenfalls zu revidieren. Maßstab muss dabei die Logik des Evangeliums sein, die keine Verurteilung auf ewig duldet.

Anders als bei den strafrechtlichen Normen stellt sich die Rolle des Zeitfaktors bei den Bestimmungen zum Sakramentenempfang dar. Schon Prospero FARINACCI, ein im 16. Jahrhundert in Rom tätiger Jurist,[26] schrieb: „*ad Deum et forum animae diuturnitas temporis auget peccatum*“[27]. Vor Gott und dem Gewissen wachse mit dem Lauf der Zeit die Sünde an, auch wenn die entsprechenden sündhaften Handlungen nicht fortgesetzt werden. Deshalb seien Sünden umso schwerwiegender, je länger die „unglückliche Seele“ an sie gebunden bleibt[28]. Sünden verjähren nicht, mag auch mit der Zeit die Erinnerung an sie verblassen. Im Bußsakrament können Gläubige von Gott Vergebung der Sünden erlangen, die sie nach der Taufe begangen und bislang noch nicht gebeichtet haben (c. 959 CIC). Voraussetzungen für den heilbringenden Empfang des Bußsakramentes sind Reue und der Vorsatz zur Besserung (c. 987 CIC). Die Gläubigen sind gemäß c. 989 CIC verpflichtet, ihre schweren Sünden wenigstens einmal im Jahr zu beichten. Nach Ansicht von Rüdiger ALTHAUS „ist ein Zeitraum von einem Jahr gerade noch geeignet, die eigene Lebensführung im Blick auf ihre moralische Qualität zu reflektieren“[29]. Abgesehen von der Norm zur jährlichen Beichtpflicht finden sich im Bußrecht der katholischen Kirche gegenwärtig keine Bestimmungen, die einen Hinweis darauf geben könnten, welchen Einfluss der Zeitfaktor auf das Bußgeschehen hat.

In der Literatur wird schon seit Längerem für die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten eine Bußzeit nach patristischem und ostkirchlichem Vorbild vorgeschlagen[30]. Eine solche Bußzeit könnte, so wird argumen-

---

26 Zu Leben und Werk dieser schillernden Kleriker-Persönlichkeit vgl. MAZZACANE, A., Art. Farinaccio, Prospero: DBI 45 (1995) 1-5 sowie RIEGER, Verjährung (s. Anm. 2), 123, Anm. 448.

27 Praxis et theoricae criminalis. I/1, Quaestio X, n. 31, zitiert nach: RIEGER, Verjährung (s. Anm. 2), 129.

28 Vgl. ebd.

29 ALTHAUS, R., MKCIC, c. 989, Rn. 4 (Stand: Januar 2008).

30 Vgl. beispielsweise RATZINGER, Frage (s. Anm. 11), 55 (in der Neufassung des Artikels in JRGS 4 findet sich dieser Vorschlag nicht mehr); FORSTER, K., Möglichkeiten einer Bußordnung für wiederverheiratet Geschiedene. Erwägungen zur Neuinterpretation ei-

tiert, dazu beitragen, „psychisch [...] Abstand vom Scheitern zu gewinnen, aber auch selber angerichteten Schaden wieder gut zu machen", denn „die Behauptung, jemand sei absolut unschuldig am Scheitern einer Beziehung, dürfte bei genauerer Betrachtung nur ausnahmsweise zutreffen"[31]. Neben der Aufarbeitung der Vergangenheit und als Sühne für eigenes Versagen wird in einer verpflichtenden Bußzeit auch die Möglichkeit zur sittlichen Bewährung in der neuen Verbindung gesehen[32]. Es sind also vor allem therapeutische und pädagogische Argumente, die heute in der Westkirche zugunsten einer Bußzeit für wiederverheiratet Geschiedene angeführt werden. Im Unterschied zu den Kirchenvätern bleiben moderne Autoren in der Regel vage in ihren Aussagen, wie lange die Bußzeit vor der Wiederzulassung zur Eucharistie dauern soll. Während BASILIUS VON CAESAREA (wie bereits erwähnt) pauschal eine siebenjährige Kirchenbuße für alle *Digamoi* vorschrieb, spricht beispielsweise Joseph RATZINGER nur unspezifisch von einer längeren Bewährungszeit[33]. Rüdiger ALTHAUS geht davon aus, dass zwischen dem ersten Seelsorgsgespräch, in dem die Bitte ausgesprochen und dem letzten, bei dem die Wiederzulassung zu den Sakramenten erfolgt, durchaus einige Monate vergehen könnten[34].

Papst FRANZISKUS hat seit *Amoris laetita* für die Frage der Zulassung zu den Sakramenten „keine neue, auf alle Fälle anzuwendende gesetzliche Regelung kanonischer Art" (AL 300) getroffen, gleichwohl wurde von ihm mit diesem Apostolischen Schreiben ein differenzierter Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen angestoßen[35]. In jedem Fall ist ein Prozess persönlicher und pastoraler Unterscheidung erforderlich, an dessen Ende die Möglichkeit des Zugangs zu den Sakramenten der Versöhnung und der Eucharistie für geschiedene und zivil wiederverheiratete Katholiken stehen kann, selbst dann wenn eine Annullierung der ersten Ehe nicht erreicht werden kann und das betreffende Paar ein Leben in

---

nes pastoralen Weges für eine Zulassung zu den Sakramenten: HerKorr 34 (1980) 462-468.

31 ALTHAUS, Zulassung (s. Anm. 6), 106.

32 Vgl. RATZINGER, Frage (s. Anm. 11), 55 (in der Neufassung des Artikels in JRGS 4 findet sich dieser Vorschlag nicht mehr).

33 Vgl. ebd.

34 Vgl. ALTHAUS, Zulassung (s. Anm. 6), 106.

35 Vgl. ALTHAUS, R., Das Kirchenrecht – ein überzeitlicher Fels in der Brandung oder Wegbereiter der Veränderung?: Kopp, S. (Hrsg.), Kirche im Wandel. (QD 306) Freiburg i.Br. u.a. 2020, 313-335, hier 331; HALLERMANN, H., Abgewiesen – geduldet – eingeladen? Zur Rechtsstellung von geschiedenen und zivil wiederverheirateten Katholiken: Burkard, D. (Hrsg.), Die christliche Ehe – erstrebt, erlebt, erledigt? Fragen und Beiträge zur aktuellen Diskussion im Katholizismus. (WTh 15) Würzburg 2016, 183-216.

Enthaltsamkeit nicht zu führen vermag[36]. Damit wird durch das Lehramt des gegenwärtigen Papstes die Idee einer Bußzeit für wiederverheiratet Geschiedene zwar nicht explizit aufgegriffen. Es werden keine allgemeinen Verjährungs- oder Ersitzungsfristen definiert. Die eingangs zitierte Passage mit den beiden Fallkonstellationen und die vorherrschende Weg-Metapher in *Amoris laetitia*[37] machen aber deutlich, dass der Zeitfaktor bei der Frage des Zugangs von wiederverheiratet Geschiedenen zu den Sakramenten sehr wohl eine Rolle spielen muss. Wie lange Trennung und Scheidung zurückliegen und wie lange sich die neue Partnerschaft schon bewährt hat, sind hier wichtige Unterscheidungskriterien.

Im kirchlichen Arbeitsrecht der deutschen Diözesen spielt indes der Zeitfaktor zur Beurteilung der Situation von wiederverheiratet Geschiedenen bislang keine Rolle. Hier wird der Abschluss einer kirchenrechtlich unzulässigen Zivilehe grundsätzlich als Loyalitätsverstoß gewertet, der den Dienstgeber zur Kündigung des Arbeitsverhältnisses berechtigt[38]. Der (noch) geltenden Regelung nach ist zwar eine Einzelfallprüfung erforderlich,[39] bei pastoral, katechetisch sowie mit *Missio canonica* Tätigen soll aber nur dann ausnahmsweise keine Kündigung erfolgen, „wenn schwerwiegende Gründe des Einzelfalls diese als unangemessen erscheinen lassen“[40]. Ob eine kurze Ehedauer bis zur zivilrechtlichen Scheidung oder eine lange Trennungszeit nach der Scheidung als derartig schwerwiegende Gründe des Einzelfalls gewertet werden könnten, bleibt fraglich. Weder in der *Grundordnung* selbst noch in der einschlägigen Kommentarliteratur wird dies (soweit ersichtlich) problematisiert. Daher wurde noch im November 2021 bei der DPM-Tagung die Forderung erhoben, im kirchlichen Arbeitsrecht der deutschen Diözesen müsste der Zeitfaktor bei der Beurteilung

---

36 Vgl. Bischöfe der Seelsorgsregion Buenos Aires, Schreiben an die Priester, 05.09. 2016: AAS 108 (2016) 1072-1074, dt.: https://www.schoenstatt.org/de/franziskus/2016/10/ein-weg-der-aufnahme-begleitung-unterscheidung-und-eingliederung-in-die-kirchliche-gemeinschaft/ [Abruf: 15.02.2022]. Papst Franziskus hat sich dieses Pastoralschreiben *velut Magisterium authenticum* zu eigen gemacht und seine Publikation auf der Homepage des Vatikans sowie in den *Acta Apostolicae Sedis* angeordnet (AAS 108 [2016] 1074).

Zur Bedeutung der Eheverfahren nach AL vgl. Rambacher, S., Kirchliche Ehejudikatur: ein Auslaufmodell oder integrierendes Moment einer Pastoral für Geschiedene? Versuch einer Standortbestimmung nach „Amoris laetitia“: Pulte, M. / Weitz, T. (Hrsg.), Veritas vos liberabit. (FS Günter Assenmacher). (KStKR 27) Paderborn 2017, 585-599.

37 Vgl. insbesondere die Rede von der *via caritatis* in AL 306.

38 Art. 5 Abs. 2 Nr. 2c GrO (i.d.F. v. 27.04.2015).

39 Art. 5 Abs. 3, S. 5 GrO.

40 Ebd.

von Verstößen gegen Loyalitätsobliegenheiten nach einheitlichem Maßstab[41] – gleichsam im Sinne von Verjährungstatbeständen – berücksichtigt werden. Denn wer (ggf. nach einer individuellen „Bußzeit") die Sakramente empfangen darf und in seinen Kirchengliedschaftsrechten nicht beschränkt ist, müsste im kirchlichen Dienst (weiter-)beschäftigt werden können. Inzwischen wurde sogar von verantwortlichen Ordinarien gefordert bzw. in Aussicht gestellt, auf arbeitsrechtliche Sanktionen im Zusammenhang mit der persönlichen Lebensführung generell zu verzichten[42]. Dadurch hat sich der Vorschlag, bei den Loyalitätsobliegenheiten Verjährungstatbestände zu etablieren, wohl erübrigt.

II. Der Zeitfaktor im kanonischen Eheprozessrecht

Welche Rolle spielt der Zeitfaktor im kanonischen Eheprozessrecht? – Wir haben bereits gesehen, dass bei der Prüfung der Gültigkeit einer Ehe die Ehedauer und die Trennungszeit keine Rolle spielen, aber eine kurze Dauer des ehelichen Zusammenlebens für die Wahl des Verfahrensweges im kirchlichen Eheprozess ausschlaggebend sein kann. Das kanonische Eheprozessrecht ist generell von zwei Spannungspolen geprägt: einerseits dem Postulat der Gründlichkeit, andererseits der Forderung nach Schnelligkeit. „Ein Prozess muss so gründlich wie nötig und so kurz wie möglich sein."[43] So brachte bereits vor etlichen Jahren Adam Zirkel das Spannungsverhältnis der beiden sich oftmals widerstreitenden Forderungen auf den Punkt.

„Die Geschichte des kirchlichen Eheprozesses zeigt, dass der Gesetzgeber im Wandel der Zeiten bei seinem Eingreifen bald die Gründlichkeit, bald die Kürze des Verfahrens im Auge gehabt hat, je nach den vorausgehenden misslichen Erfahrungen, die sein Eingreifen veranlasst haben."[44] Die letzten Reformen aus dem Jahr 2015 (MIDI) zielten auf eine Verfahrensbeschleunigung[45]. Die ver-

41 Vgl. Art. 5 Abs. 4 GrO.

42 Vgl. Offener Brief von Generalvikaren zu #Outinchurch und Handlungstext des Synodalen Weges „Grundordnung des kirchlichen Dienstes", 12.02.2022, abrufbar (u.a.): https://www.bistum-essen.de/fileadmin/relaunch/Meldungen/PDF_fuer_Meldung/220212_Generalvikare_und_kirchliche_Grundordnung.pdf [Abruf: 15.02.2022] sowie exemplarisch Kohlgraf, P., Stellungnahme des Bischofs von Mainz zur „Frankfurter Erklärung" und dem Brief der Generalvikare vom 16.02.2022: https://bistummainz.de/pressemedien/pressestelle/nachrichten/nachricht/Bischof-Peter-Kohlgraf-zur-Frankfurter-Erklaerung-und-zum-Brief-der-Generalvikare/ [Abruf: 16.02.2022].

43 Zirkel, A., Quam primum – salva iustitia: Müssen kirchliche Eheprozesse Jahre dauern? (MThSK 58) St. Ottilien 2003, 1

44 Ebd.

45 Bereits vor Jahrzehnten wurde in der Kanonistik die lange Verfahrensdauer vieler Ehenichtigkeitsverfahren beklagt und Vorschläge zur Beschleunigung formuliert, vgl. etwa

pflichtende zweite Instanz wurde abgeschafft, ein Kurzverfahren vor dem Bischof eingeführt. Kritikern zu Folge sei dabei, der *favor matrimonii* einem falsch verstandenen *favor celeritatis* geopfert worden[46]. Diese Bewertung erscheint mir überzogen. Dennoch dürfte bei den nächsten Reformen des Eheprozessrechts ein Pendelschlag in Richtung Gründlichkeit zu erwarten sein.

Das kanonische Eheprozessrecht kennt traditionell keine Verjährung, wohl aber das Erlöschen der Rechtshängigkeit (*peremptio instantiae*)[47]. Normalerweise können Klagen als „prozessuale Angriffswaffe[n]"[48] nur zeitlich befristet eingebracht werden. Bei Eheverfahren erlöscht der Klageanspruch jedoch niemals durch Verjährung (c. 1492 § 1 CIC), sodass eine Ehenichtigkeitsklage jederzeit eingebracht werden kann, solange beide Partner noch leben. Wird jedoch ohne Hinderungsgrund von den Parteien sechs Monate lang keine Prozesshandlung vorgenommen, erlischt die Rechtshängigkeit des Verfahrens (Art. 146 DC i.V.m. c. 1520 CIC). Das Erlöschen erfolgt *ipso iure* und ist vom zuständigen Richter *ex officio* festzustellen (Art. 147 DC). Es macht die Prozessakten, nicht aber die Sachakten ungültig (Art. 148 DC). Das Verfahren kann jederzeit durch Vorlage einer neuen Klageschrift bei einem zuständigen Gericht wieder aufgenommen werden (Artt. 152 i.V.m. 19 DC). Im Rahmen der Beweiserhebung können bei einer Wiederaufnahme des Verfahrens die alten Sachakten, wie beispielsweise Vernehmungsprotokolle (sofern noch vorhanden und für das Gericht zugänglich), Verwendung finden. Durch das Erlöschen der Rechtshängigkeit wird allein die Untätigkeit der Parteien, nicht aber der Gerichtsorgane sanktioniert[49]. Die Parteien sollen so zur tätigen Mitwirkung am Prozess angehalten werden. Gegen eine Prozessverschleppung durch den Richter können sie sich hingegen faktisch kaum zur Wehr setzen. Zwar haben die Gerichte dafür Sorge zu tragen, dass alle Verfahren möglichst bald zu Ende geführt werden. Ein Prozess vor einem kirchlichen Gericht sollte in erster Instanz nicht länger als ein

---

FAHRNBERGER, G., Möglichkeiten einer rascheren Abwicklung kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren nach dem revidierten Codex Iuris Canonici: Lüdicke, K. / Paarhammer, H. / Binder, D. A. (Hrsg.), Recht im Dienste des Menschen. (FS Hugo SCHWENDENWEIN). Graz 1987, 299-323; D'OSTILIO, F., Necessitá di favorire una giusta rapiditá nelle cause matrimoniale: MonEccl 112 (1987) 341-377; DERS., La durata media delle cause matrimoniali: MonEccl 114 (1989) 185-236.

46 Vgl. DANIEL, W. L., An Analysis of Pope Francis' 2015 Reform of the General Legislation Govering Causes of Nullity of Marriage: The Jurist 75 (2015) 429-466, hier 446.

47 Vgl. hierzu ausführlich SCHÖCH, N., La perenzione dell'istanza secondo l'istruzione „Dignitas conubii": Matrimonium et ius. Studi in onore del Prof. Avv. Sebastiano Villeggiante. Città del Vaticano 2006, 49-72.

48 MÖRSDORF, K. Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Bd. III. München u.a. ^{11}1979, 101.

49 Vgl. SCHÖCH, Perenzione (s. Anm. 47), 59.

Jahr und in zweiter Instanz nicht länger als sechs Monate dauern (c. 1453 CIC). Da es aber bei Eheverfahren grundsätzlich keine Klageverjährung gibt und die Untätigkeit der Gerichtsorgane nicht zum Erlöschen der Rechtshängigkeit führt (im Unterschied zu den Strafverfahren, bei denen mit der Ladung des Beschuldigten die Strafverfolgungsverjährung neuerdings nur für drei Jahre ausgesetzt wird[50]), bleiben die im Gesetz genannten Verfahrensfristen in der Realität bei vielen Ehenichtigkeitsprozessen oftmals ein frommer Wunschtraum.

III. Verjährung und Gesetzgeberische Gestaltungsverantwortung

„Die Zeit heilt alle Wunden." Das Zitat wird Voltaire zugeschrieben. Dann wäre es eine es eine freie Übersetzung; bei Voltaire im französischen Original mildert und besänftigt die Zeit nur[51]. „Im Deutschen ist daraus eine Redensart geworden, die eine Garantie formuliert: Alles wird gut. Abwarten reicht."[52] Dies stimmt aber wohl nicht. Im Laufe der Zeit können sich seelische Verletzungen auch verfestigen. Wenn Probleme nicht aufgearbeitet, konstruktiv angepackt werden, bringt der bloße Zeitablauf den Betroffenen nichts. Verjährungsnormen, die Rechtsänderungen durch Zeitablauf herbeiführen, sind daher sicherlich kein Allheilmittel. Sie entlasten aber gesellschaftliche Institutionen und schützen diese vor Überforderung angesichts begrenzter Ressourcen.

In der Kirche sind Verjährungsbestimmungen dem *ius mere ecclesiasticum* zuzurechnen. Sie können und müssen daher vom zuständigen Gesetzgeber je nach den Erfordernissen von Ort und Zeit angepasst werden. Papst und Bischöfe, als die maßgeblichen kirchlichen Gesetzgeber, haben hier eine große Gestaltungsverantwortung. Insbesondere aufgrund theologischer Vorgaben hat der Umgang mit dem Zeitfaktor in den einzelnen Rechtsbereichen unterschiedlich zu erfol-

---

50 Vgl. c. 1362 § 3 CIC n. F.: „Reo ad normam can. 1723 citato vel modo praeviso in can. 1507, § 3, certiore facto de exhibitione accusationis libelli iuxta can. 1721, § 1, praescriptio actionis criminalis suspenditur per tres annos, quo termino elapso vel interrupta suspensione, cessationis processus poenalis causa, rursus currit tempus, quod adiungitur ad illud iam decursum pro praescriptione. Eadem suspensio pariter viget si, servato can. 1720, n. 1, ad poenam irrogandam vel declarandam per decretum extra iudicium procedatur."

Durch diese Gesetzesergänzung ging ein in der Kanonistik schon seit langem gefordertes Desiderat in Erfüllung, vgl. Rieger, Verjährung (Anm. 2), 226-234.

51 Voltaire [Arouet, François-Marie], Der Freimütige (*Le Huron ou l'Ingénu*), 1767, Kap. 20: „*Le temps adoucit tout.*"

52 Schaaf, J., Die Zeit heilt alle Wunden. Ach ja?: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, Nr. 2 vom 13.01.2019, 9.

gen. Im Hinblick auf Verjährungsbestimmungen sind im kanonischen Recht verschiedene „Rhizome" zu unterscheiden[53]. Die Normen des kirchlichen Ehe- und Eheprozessrecht gehören nicht alle dem gleichen „Wurzelgeflecht" an. Dies ist bei erforderlichen Gesetzeskorrekturen zu beachten. Sakramentenrechtliche Überlegungen müssen deshalb von prozessrechtlichen, strafrechtlichen und sendungsrechtlichen Aspekten getrennt werden.

Ein Problem in der Kirche ist wohl, dass notwendige Anpassungen oftmals bedrückend langsam erfolgen. Die „Würzburger Synode" sah sich 1975 nach harter und kontroverser Debatte außer Stande in der Frage zum Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen ein Votum zu formulieren[54]. Sie bat „die Deutsche Bischofskonferenz, die dringend notwendige Klärung weiter zu betreiben"; an den Papst richtete die Synode damals die Bitte, „eine pastoral befriedigende Lösung herbeizuführen"[55]. Im Hinblick auf die Problematik des Sakramentenempfangs für wiederverheiratet Geschiedene ist über 40 Jahre nach der „Würzburger Synode" durch Papst FRANZISKUS mit *Amoris laetita*, so scheint mir, eine pastoral durchaus befriedigende Lösung herbeigeführt worden. Für dienstrechtliche Fragen im Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen steht hingegen eine befriedigende Lösung immer noch aus. Hier sind insbesondere die deutschen Bischöfe gefordert[56]. Entsprechende Vorschläge liegen auf dem Tisch[57]. Von den verantwortlichen Akteuren muss nunmehr entschieden werden. Abwarten reicht nicht. Denn die Zeit allein heilt keine Wunden.

* * *

53 Vgl. RIEGER, Verjährung (s. Anm. 2), 195-221.

54 Vgl. Beschluß: Christlich gelebte Ehe und Familie: Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg i.Br. u.a. ^{2}2012, 423-457, hier 452.

55 Ebd.

56 Zum Rechtscharakter der GrO und der sich daraus ergebenden bischöflichen (Gestaltungs-)Verantwortung vgl. bereits LÜDICKE, K., Die „Grundordnung des kirchlichen Dienstes...", ein bischöfliches Gesetz?: KuR 2012, 350, 1-11.

57 Vgl. zuletzt etwa: Der synodale Weg (Hrsg.), Vorlage des Synodalforums IV „Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft" zur Ersten Lesung auf der Dritten Synodalversammlung (03.-05.02.2022) für den Handlungstext „Grundordnung des kirchlichen Dienstes": https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SV-III-Synodalforum-IV-Handlungstext.GrundordnungDesKirchlichenDienstes-Lesung1.pdf [Abruf: 15.02.2022].

ABSTRACTS

Dt.: Der Beitrag geht der Frage nach, welche Rolle der Verjährungsgedanke im Ehe- und Eheprozessrecht der römisch-katholischen Kirche spielt. Dazu werden zunächst materielle Normen des geltenden Eherechts und daran anschließend eheprozessrechtliche Bestimmungen analysiert und auf ihre theologischen sowie rechtsdogmatischen Grundlagen hin beleuchtet. Es zeigt sich, dass sowohl das materielle Eherecht als auch das Eheprozessrecht jeweils von einem unaufhebbaren Spannungsfeld geprägt sind. Des Weiteren sind die Einzelnormen im Ehe- und Eheprozessrecht unterschiedlichen verjährungsrechtlichen „Rhizomen" zuzuordnen. Daher kann es in diesen beiden Rechtsbereichen keinen einheitlichen Umgang mit dem Zeitfaktor geben. Während die Verjährung des Ehebandes und die Ersitzung einer neuen Ehe prinzipiell ausscheiden, könnten etwa im kirchlichen Arbeitsrecht durchaus Verjährungstatbestände zur differenzierten Bewertung der Situation von wiederverheiratet Geschiedenen etabliert werden. Hier sind die zuständigen Gesetzgeber in ihrer Gestaltungsverantwortung gefordert.

Ital.: Il presente contributo prende in considerazione la questione sul ruolo della prescrizione nel matrimonio e nel processo matrimoniale nella Chiesa Cattolica Romana. A questo verranno inizialmente analizzate le norme materiali in vigore per il diritto matrimoniale e, successivamente, le disposizioni legate al diritto matrimoniale processuale. Verranno anche illustrati i fondamenti teologici e dogmatico-giuridici. Si evince che tanto il diritto matrimoniale materiale, quanto il diritto matrimoniale processuale siano entrambi caratterizzati da ambiti conflittuali irrevocabili. In oltre si devono assegnare le singole norme nel diritto matrimoniale materiale e nel diritto matrimoniale processuale a diversi „rizomi" prescrittivi. Per questo motivo non è possibile attribuire ad entrambi gli ambiti giuridici, un rapporto unitario con il fattore temporale. Mentre la prescrizione del vincolo matrimoniale e l'usucapione di un nuovo matrimonio sono principalmente escluse, nel diritto del lavoro ecclesiastico fatti materiali del tempo potrebbero essere stabiliti come criteri di valutazione per quanto riguarda la situazione dei divorziati risposati. In questo caso sono i legislatori competenti ad assumersi la responsabilità della soluzione.

DPM 29 (2022) 93-136

Berufung, Nichtigkeitsbeschwerde und Wiederaufnahme im kürzeren Ehenichtigkeitsprozess gem. c. 1687 §§ 3-4 des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* unter Berücksichtigung der jüngsten Rechtsprechung der Römischen Rota *

von Nikolaus Schöch

1. Der Beitrag von Lehre und Rechtsprechung zur Klärung noch offener Verfahrensfragen im kürzeren Prozess

Papst Franziskus ist sich als Gesetzgeber bewusst, dass es Zeit braucht, um die beiden *Motu proprio*[1] *Mitis Iudex Dominus Iesus* (=MIDI) und *Mitis et misericors Iesus* (=MEMI) sowie die beigefügte *Ratio procedendi* in die Tat umzusetzen: „Es ist wichtig, dass die neue gesetzliche Regelung in ihrer Absicht und ihrem Geist besonders von Seiten der Mitarbeiter der Kirchengerichte aufgenommen und vertieft wird, um den Familien einen Dienst der Gerechtigkeit und der Liebe zu leisten."[2]

---

* Es handelt sich um die überarbeitete Fassung des am 18.11.2021 bei der Tagung von *De processibus matrimonialibus* unter dem Titel „Die Berufung im kürzeren Ehenichtigkeitsprozess gemäß c. 1687 §§ 3-4 des MP *Mitis Iudex Dominus Iesus*" gehaltenen Referats.

1 Der rechtskräftige Text des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* (= MIDI) für die lateinische Kirche findet sich: AAS 107 (2015) 958-970. Der rechtskräftige Text des Motu proprio *Mitis et Misericors Iesus* (=MEMI) für die orientalischen Kirchen findet sich: AAS 107 (2015) 946-957. Der Unterschied zwischen beiden *Litterae apostolicae motu proprio datae* ist gering und beschränkt auf die Besonderheiten der Organisation der Gerichte der orientalischen Kirchen.

2 Papst Franziskus, Ansprache v. 12.03.2016 an die Teilnehmer eines Kurses, den das Gericht der Römischen Rota veranstaltet hat: StR 23 (2016) 49-50; vgl. Papst Franziskus, Ansprache v. 29.01.2021 an die Beamten des Gerichts der Römischen Rota zur

Wie bei jeder umfassenderen Änderung von Verfahrensnormen ist es Aufgabe von Lehre und Rechtsprechung, sowohl die neuen Kanones der beiden *Motu proprio* als auch die Artikel der entsprechenden *Ratio procedendi* gemäß der im Text und im Kontext wohl erwogenen eigenen Wortbedeutung zu interpretieren und im Zweifelsfall auf Parallelstellen, vor allem auf die unverändert gebliebenen Normen des siebten Buches des CIC/1983 zurückzugreifen sowie auf den Zweck des Gesetzes und auf die Absicht des Gesetzgebers zu achten (vgl. c. 17). Wer sich in seiner Interpretation vom Text entfernt, und wenn es sich auch nur um einzelne Worte handelt, gefährdet die Einheit der Rechtsprechung.

Entscheidungen, die vom Dekan der Römischen Rota und von Richterkollegien im Berufungsverfahren gefällt wurden, sind erst spärlich vorhanden, sodass man noch nicht von einer aus zahlreichen Urteilen geformten Rechtsprechung reden kann. Eine bindende Wirkung kommt diesen wenigen Entscheidungen, die zudem bisher noch nicht veröffentlicht wurden, nur für jene Personen zu, für die sie gegeben wurden (vgl. c. 16 § 3). Dennoch sind sie für die korrekte Anwendung von MIDI von wegweisender Bedeutung.

Aufgrund der fehlenden Zuständigkeit in erster Instanz und der seltenen Berufungen gegen ein Urteil des Diözesanbischofs, sind Dekrete des Dekans und Urteile der Römischen Rota im kürzeren Verfahren selten. Sie enthalten Beispiele für die Interpretation und die Anwendung der knappen Verfahrensnormen von MIDI und deren Ergänzung durch die Kanones zum Berufungsverfahren im ordentlichen Streitprozess gemäß dem siebten Buch des CIC (vgl. cc. 1628-1640) sowie der noch der Aktualisierung bedürftigen Normen der Römischen Rota von 1994[3]. Eine Instruktion wie *Dignitas Connubii* aus dem Jahr 2005 ist nicht in Vorbereitung.

Gemäß c. 1445 Art. 124 *Pastor bonus*[4] sowie Art. 35 der *Lex propria*[5] ist die Apostolische Signatur für die Aufsicht über alle Gerichte sowohl der lateinischen als auch der katholischen Ostkirchen zuständig. Sie dient der Einheit der Rechtsprechung durch Ratschläge, Dekrete und Gebote, die Römische Rota hingegen durch ihre Urteile[6]. Bei konkreten Anfragen von Gerichtsvikaren oder Ortsbischöfen erteilen jeweils im Rahmen ihrer Zuständigkeit der Päpstliche Rat

---

Eröffnung des Gerichtsjahres: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210129_rota-romana.html

3 TRIBUNAL ROMANAE ROTAE (RR), Normae, 18.04.1994: AAS 86 (1994) 508-540.

4 Papst JOHANNES PAUL II., Const. Ap. *Pastor bonus*, 28.06.1988: AAS 80 (1988) 841-912.

5 Papst BENEDIKT XVI, Litt. ap. mot. propr. dat. *Antiqua ordinatione*, 21.06.2008, quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur: AAS 100 (2008) 513-538.

6 Vgl. SCHÖCH, N., Gerichtsaufsicht, kirchliche – Katholisch: LKRR. Bd. 2, 239.

für Gesetzestexte und die Apostolische Signatur Auskünfte. Von diesen wurde bisher allerdings nur ein geringer Teil veröffentlicht[7].

Es sind derzeit weder ein allgemeines Ausführungsdekret noch eine Instruktion zur Prüfung durch die Vollversammlung der Apostolischen Signatur in Vorbereitung, welche die geordnete Amtsführung im Gerichtsbereich bei der Anwendung von MIDI betreffen[8].

Juan Ignacio ARRIETA erläutert den Beitrag des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, dessen Sekretär er ist, für die Anwendung der Apostolischen Konstitution *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Der Päpstliche Rat unterstrich den verbindlichen Charakter von c. 1683: der Diözesanbischof muss im kürzeren Verfahren urteilen, sofern die Voraussetzungen zu dessen Einleitung vorlagen. Die Bischofsweihe ist die unabdingbare Voraussetzung für die richterliche Tätigkeit im kürzeren Verfahren. ARRIETA verweist auf über sechzig vom Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte erteilte Auskünfte an einzelne Bischöfe und Gerichtsvikare aus allen fünf Kontinenten[9].

Das bedeutet nicht, dass alle Fragen zur Anwendung und Interpretation der knappen Verfahrensnormen von *Mitis Iudex* wie jene zur *reiectio a limine*, zum Begriff der *appellatio mere dilatoria,* zur Nichtigkeitsbeschwerde oder zum Ansuchen um Wiederaufnahme gegen bischöfliche Urteile erster Instanz oder im Gefolge an das zweitinstanzliche Urteil im kürzeren Verfahren bereits endgültig gelöst wären.

Es soll daher unter Berücksichtigung zweier noch unveröffentlichter Entscheidungen der Römischen Rota, aber auch der jüngsten Literatur vor allem das Vorverfahren zur Zulassungsprüfung sowie das Verfahren in zweiter Instanz im Anschluss an eine Zulassung behandelt werden. Zusätzlich soll auf die Voraus-

---

7 Vgl. APOSTOLISCHE SIGNATUR, *Litterae circulares*, 30.07.2016, über den Stand und die Aktivität der Gerichte (vatican.va); DIES., *Votum periti*, 12.11.2015, prot. n. 51116/15 VT, zitiert: MONTINI, G.P., Si appellatio mere dilatoria evidenter appareat (cann. 1680 § 2 e 1687 § 4 MIDI): alcune considerazioni: PerRCan 105 (2016) 690, Anm. 45; PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE GESETZESTEXTE, Private Antworten auf Anfragen einzelner Bischöfe: http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html; ARRIETA, J.I., Sviluppo applicativo del m.p. *Mitis Iudex* e l'attività del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi: Sabbarese, L. (Hrsg.), Opus humilitatis iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis. Bd. III. Rom 2020, 119-137.

8 Papst BENEDIKT XVI, *Antiqua ordinatione* (s. Anm. 5), Art. 112; z.B. Apostolische Signatur, Responsio, 06.05.1993, per generale decretum ad propositum quaesitum de c. 1673, 3° CIC: Comm. 25 (1993) 174-175, welche von Papst JOHANNES PAUL II. in einer dem Pro-Präfekten und dem Sekretär der Apostolischen Signatur gewährten Audienz bestätigt wurde.

9 Vgl. ARRIETA, Sviluppo applicativo (s. Anm. 7), 125.

setzungen für die Abweisung der Berufung *a limine* durch den Metropoliten bzw. den Diözesanbischof der ältesten Suffragandiözese oder den Dekan der Römischen Rota sowie die Nichtigkeitsbeschwerde und das Ansuchen auf Wiederaufnahme dargelegt werden[10].

Dabei zeigt sich der zentrale Beitrag der Rechtsprechung zur Verfeinerung und Vereinheitlichung der Anwendung von MIDI und *Mitis et misericors Iesus*, welcher in Zukunft, d.h. nach der Veröffentlichung einer größeren Zahl von Entscheidungen sowie ihrer Interpretation und Systematisierung durch die Kirchenrechtswissenschaft hilfreicher werden wird. Die Studien der Kirchenrechtswissenschaft werden nicht ausreichen, da gerade die Kasuistik der konkreten Fälle immer wieder zu Fragestellungen führt, welche das Vorstellungsvermögen der wissenschaftlichen Kanonistik übersteigen. Andererseits bedarf die Rechtsprechung des ordnenden, vergleichenden und vertiefenden Beitrags der Kirchenrechtswissenschaft sowie der Diskussion über unterschiedliche Lösungsansätze der Autoren.

Der Prozentsatz an kürzeren Verfahren ist auch in jenen Diözesen, in denen bereits solche geführt wurden, im Vergleich zum ordentlichen Verfahren und zum Dokumentenprozess gering[11]. Bei den geführten Verfahren kam es nur in den seltensten Fällen zur Einlegung der Berufung. Gerade deshalb ist das Studium einzelner Entscheidungen der Römischen Rota in zweiter Instanz eine Ergänzung gegenüber den Ausführungen bei der Gerichtstagung in Freising im Jahr 2016[12].

2. Der kürzere Prozess als Streitprozess

Die Ehe bewahrt als Sakrament ihre öffentliche, auf das Gemeinwohl (*bonum publicum*) bezogene Natur. Das kürzere Verfahren bleibt gemäß dem ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers im Rahmen der gerichtlichen Prozesse, nicht jener administrativer Natur: „Nicht, weil dies von der Natur der Sache her erforderlich wäre, sondern vielmehr, weil die Notwendigkeit des größtmöglichen

10 Vgl. Pozzo, M. del, L'appello nel *processus matrimonialis brevior*. Archivio giuridico 237 (2017) 493.

11 Eine Statistik der Zahl der im kürzeren Prozess geführten Verfahren einzelner Diözesen bietet für das Jahr 2016: Tkaczyk, L.P., El proceso más breve ante el Obispo en la nueva normativa del M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Su especialidad y pautas de desarrollo. Pamplona 2019, 239-244.

12 Vgl. Schöch, N., Der kürzere Prozess vor dem Diözesanbischof: DPM 23 (2016) 205-236.

Schutzes der Wahrheit des heiligen Bandes dies fordert: und genau das wird durch die Garantien des gerichtlichen Prozesses sichergestellt."[13]

Msgr. ARELLANO CEDILLO, seit dem Jahr 2021 Dekan der Römischen Rota, betonte in einem Vortrag: „a) Die Natur der Dinge verlangt kein Gerichtsverfahren für die Abwicklung der Ehenichtigkeitsfälle: in diesem Sinn könnte die Prüfung dieser Fälle im Bereich der ausführenden Gewalt angesiedelt werden (dieser Vollmacht erfreut sich die Apostolische Signatur gemäß Art. 118 *Lex propria*); b) der Gerichtsweg bildet eine bessere Garantie für die Verteidigung des Ehebandes, sichert einen gerechten Prozess, respektiert die Grundsätze eines streitigen Verfahrens und sucht auf dialektische Weise nach der Wahrheit über das Bestehen des Ehebandes; c) in dieser Art des Verfahrens übt der Bischof die gerichtliche und nicht die ausführende Gewalt aus, welche im Verwaltungsverfahren zur Anwendung kommt; d) das Gerichtsurteil gründet in der moralischen Gewissheit, welche der Richter *ex actis et probatis* gewinnt."[14]

3. DIE MÖGLICHKEIT DER BERUFUNG UND DIE BISCHÖFLICHE AUTORITÄT

Der bischöflichen Rechtsprechung sind jene Fälle vorbehalten, „in denen die behauptete Ehenichtigkeit von besonders offenkundigen Argumenten gestützt wird"[15] und ein Konsens beider Partner zur Beantragung der Nichtigkeitserklärung besteht[16]. Den Bischöfen ist Kraft ihres Amtes von Gott die Aufgabe übertragen, über ihre Untergebenen Recht zu sprechen[17]. Jetzt aber möchte der Papst, dass wenigstens jene Fälle vom Bischof selbst entschieden werden, bei denen die rein pastorale Ausrichtung der Gerichtsbarkeit in der Kirche als Ausdruck seiner persönlichen Hirtensorge für die Gläubigen sichtbar wird[18].

---

13 Vgl. MIDI, Prooemium.

14 Vgl. ARELLANO CEDILLO, A., El *processus brevior* ante el Obispo: Forum Canonicum (Katholische Universität Lissabon) 15 (2020), 37-76.

15 Vgl. MIDI, Prooemium, Nr. IV.

16 Vgl. RR, c. AROKIARAJ, Urteil v. 15.07.2020, Prot. Nr. 23.317, Sent. 83/2020, Nr. 6 (unveröffentlicht).

17 Vgl. Vaticanum II, Dogmatische Konst. *Lumen gentium*, 21.11.1964: AAS 57 (1965) 5-67, Nr. 27.

18 Vgl. Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio zur Einsetzung einer Päpstlichen Kommission für die Verifizierung der Anwendung des Motu proprio *Mitis Iudex* in den Ortskirchen Italiens, 26.11.2021: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/11/26/0786/01660.htmlRR; RR, c. AROKIARAJ, Urteil vom 15.07.2020 (s. Anm. 16), Nr. 6.

Der kürzere Prozess vor dem Diözesanbischof ist daher ein echter Gerichtsprozess, bei dem das Urteil rein deklaratorischer Natur auf der moralischen Gewissheit und nicht der Ermessensfreiheit des Diözesanbischofs beruht, da das aus der geschlossenen und vollzogenen Ehe zwischen zwei Getauften entstandene Band durch keine menschliche Autorität lösbar ist[19].

Paolo MONETA, der als einziger Laie der päpstlichen Kommission für die Redaktion des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* angehörte, erinnert daran, dass im Gesetzestext von MIDI selbst keine Beteiligung des Diözesanbischofs an den einleitenden Verfahrensschritten und an der Beweisaufnahme, sondern lediglich an der Urteilsfällung vorgesehen ist. Insgesamt sieht MONETA in der Betonung der Rolle des Diözesanbischofs eine Entfernung vom ordentlichen Streitprozess als Weg zur Feststellung der Nichtigkeit und eine Annäherung an Verwaltungsverfahren[20].

Weder eine Berufung noch das begründete Ansuchen um Wiederaufnahme noch eine Nichtigkeitsbeschwerde gefährden die Leitungsvollmacht des Diözesanbischofs, der das Urteil fällte,[21] im Gegenteil, die durch die Berufungsmöglichkeit legitimierte Kontrolle durch den Metropoliten, und im Falle der Zulassung, durch das Berufungsgericht, dienen der Berichtigung eventueller Irrtümer oder Missbräuche der bischöflichen Autorität durch die Parteien, deren Anwälte oder kirchliche Mitarbeiter. Die Möglichkeit zur Anfechtung des Urteils steht damit im Dienst der kirchlichen *Communio*, des Seelenheils und der Glaubwürdigkeit der bischöflichen Autorität, denn das bischöfliche Urteil verfügt nicht als solches über eine größere Überzeugungskraft und seine eventuelle Überprüfung kann eine ärgerniserregende und schmerzhafte Täuschung des in erster Instanz richtenden Diözesanbischofs korrigieren[22].

4. DIE BESCHWERNIS (*GRAVAMEN*) ALS VORAUSSETZUNG FÜR DIE BERUFUNG GEGEN DAS BISCHÖFLICHE URTEIL

Der Bandverteidiger kann nicht gegen ein negatives, sondern nur gegen ein affirmatives Urteil Berufung einlegen, welches sonst gemäß c. 1680 § 2 MIDI ausführbar würde.

---

19 Vgl. RR, c. AROKIARAJ, Urteil vom 15.07.2020 (s. Anm. 16), Nr. 6.

20 Vgl. MONETA, P., Il ruolo e la responsabilità del vescovo diocesano nel nuovo processo matrimoniale: Sabbarese (Hrsg.), Opus humilitatis iustitia III (s. Anm. 7), 154.

21 Vgl. POZZO, L'appello (s. Anm. 10), 487, Anm. 8.

22 Vgl. POZZO, M. del, Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo. (Pontificia Università della Santa Croce: Facoltà di diritto canonico, Subsidia canonica 19) Roma 2021, 279.

Eine Berufung durch den Kläger oder den Nichtkläger nach gemeinsamer Vorlage der Klageschrift bzw. nach Zustimmung zur Klageschrift und den darin aufgeführten Argumenten durch den Nichtkläger gemäß c. 1683 Nr. 1 oder zumindest auf Antrag einer Partei und Zustimmung der anderen[23] gegen ein affirmatives Urteil ist nicht zu erwarten. Objekt der Zustimmung des Nichtklägers am Beginn des Verfahrens sind nach einem jüngsten Rota-Dekret c. MILITE nicht die Art des Verfahrens, sondern die „facta et probationes in libello pro obtinenda declaratione nullitatis matrimonii a petente coniuge exposita et indicata".[24]

In seltenen Fällen könnte eine Beschwernis (vgl. cc. 1628; 1680 § 1; und im kürzeren Prozess c. 1689 § 1 MIDI), etwa in Form eines *gravamen conscientiae* einer oder beider Parteien angeführt werden, z.B. wenn dem Kläger bewusst wird, dass das affirmative Urteil auf falschen Erklärungen von Zeugen oder gefälschten Urkunden beruht, die vom anderen Partner vorgelegt oder von Amts wegen eingeholt wurden[25] oder wenn eine der Parteien in der Klageschrift einen bestimmten Klagegrund vorschlägt und sich erst im Laufe des Verfahrens der Bedeutung des Klagegrundes[26] und eventueller Schwierigkeiten der staatlichen Anerkennung des Urteils in Ländern, in denen eine solche Möglichkeit gegeben ist, bewusst wird. Möglich wären auch Täuschung oder Zwang der nichtklagenden Partei bei der Zustimmung zur Klageschrift des Klägers.

Eine Berufung des Kirchenanwalts ist nicht zulässig, wenn er an Stelle des Klägers die Klageschrift einreichte (vgl. c. 1674 § 1 Nr. 2), da ihm das affirmative Urteil des Diözesanbischofs keine Beschwernis verursacht (vgl. c. 1628).

5. Die Berufung von Seiten des Bandverteidigers

Ein negatives Urteil im kürzeren Verfahren ist nichtig, weshalb sich die Frage einer Parteienberufung gegen ein negatives Urteil gar nicht stellt und als Berufender gegen ein affirmatives Urteil wegen der zumindest anfänglichen Streitgenossenschaft der Partner am ehesten der Ehebandverteidiger in Frage kommt.

Es ist wichtig, dem Bandverteidiger erster Instanz rasch den vollständigen Text des bischöflichen Urteils mitzuteilen. Ihm steht ebenso wie den Parteien das

---

23 Vgl. RR, Sussidio applicativo del Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus:* StR 23 (2016) 42.

24 Vgl. RR, c. AROKIARAJ, Urteil vom 15.07.2020 (s. Anm. 16), Nr. 6.

25 Vgl. SCHÖCH, N., La Perención de la instancia después del Motu Proprio *Mitis Iudex:* IusComm 8 (2020) 246.

26 Vgl. FERRANTE, M. G., La riforma del processo canonico di nullità matrimoniale: http://www.olir.it/newsletter/archivio/2015_10_31.html.

Recht zur Berufung offen. Er ist den Parteien gleichgestellt, auch wenn seine Teilnahme am Verfahren einen Dienst an der Gerechtigkeit und der Wahrheit darstellt und im Gegensatz zu den Parteien nicht im privaten, sondern im öffentlichen Interesse erfolgt[27].

Der Bandverteidiger muss sich bezüglich der Einlegung der Berufung auch dem Bischof gegenüber frei fühlen. Während die Parteien nicht vom Gericht abhängen, arbeitet der Bandverteidiger in der Diözese, deren Urteil er anficht. Ein Bandverteidiger in einem schlecht bezahlten Anstellungsverhältnis von ungewisser Dauer wird kaum Berufung einlegen, selbst wenn er über ernsthafte Gründe verfügt, dies zu tun. Der Diözesanbischof ist neben dem Gerichtsvikar auch Dienstvorgesetzter des Bandverteidigers. Sofern es sich um einen Priester handelt, der in der Diözese des richtenden Bischofs inkardiniert ist, hat er ihm auch im Augenblick seiner Weihe Ehrfurcht und Gehorsam versprochen; aber selbst einem Laien gegenüber, der hauptamtlich in der Diözese angestellt ist, hat der Bischof die Vollmacht, ihn aus einem gerechten Grund abzusetzen (vgl. c. 1436 § 2 CIC)[28].

Es darf auch nicht vorschnell behauptet werden, dass die Berufung des Bandverteidigers lediglich in der Absicht der Verschleppung erfolgte, um die Ausführung des Urteils hinauszuschieben. Dies liegt nicht in seinem amtlichen Interesse. Nimmt der Bandverteidiger sein Recht zur Berufung gegen eine Entscheidung wahr, die er als der Wahrheit über das Eheband widersprechend betrachtet, dann behindert er nicht die Arbeit des Diözesanbischofs als Richter, sondern stützt sie vielmehr. Eventuelle Einwände des Bandverteidigers gegen die Beweiswürdigung durch den Bischof ebenso wie die Anzeige eventueller Verfahrensfehler, können nicht als solche für verschleppend erachtet werden.

6. Die Einlegung und die Begründung der Berufung

Nach der Mitteilung des vollständigen Textes des Urteils (vgl. cc. 1614-1615) verfügen die Partei, die sich beschwert fühlt, und der Bandverteidiger über eine Nutzfrist von fünfzehn Tagen, um Berufung vor dem Gericht *a quo* einzulegen (vgl. c. 1630 § 1), beziehungsweise, zwanzig Tage, wenn die Berufung an die Römische Rota gerichtet wird (vgl. Art. 104 § 1 der Rota-Normen von 1994).

Mit der Berufungsbegründung, welche zusammen mit der Fortsetzung der Berufung im kürzeren Verfahren beim Metropoliten bzw. beim Dekan der Römischen Rota gemäß c. 1633 eingelegt werden muss, endet die Zuständigkeit des

---

27 Vgl. López Zubillaga, J. L., La apelación en la reforma del m.p. *Mitis Iudex*: Sabbarese (Hrsg.), Opus humilitatis iustitia III (s. Anm. 7), 199.

28 Vgl. Rehak, M., Das Recht und die Pflicht des Ehebandverteidigers zur Einlegung einer Berufung nach dem Motu Proprio *Mitis Iudex:* DPM 25/26 (2018-2019) 189.

erstinstanzlichen Gerichts, im konkreten Fall des Diözesanbischofs, der das affirmative Urteil erlassen hat[29]. Vor Ende der Berufungsfristen darf der Gerichtsvikar auch kein Ausführungsdekret erlassen und nicht die Registrierung der Nichtigkeit der Ehe in den Tauf- und Trauungsbüchern anordnen.

7. Die Zulassungsprüfung durch den Dekan bzw. Metropoliten als Einzelrichter

Die Zuständigkeit für die Zulassungsprüfung für die Berufung gegen das Urteil des Diözesanbischofs wird von c. 1687 §§ 3 und 4 festgelegt. Die Berufung an den Dekan des ordentlichen Gerichts des Apostolischen Stuhles, d.h. an die Römische Rota, bekräftigt das Band der Einheit zwischen dem Sitz Petri und den Ortskirchen[30].

Erfolgt die Berufung vor Ort, so bestehen drei mögliche Zuständigkeiten: 1) die Kompetenz des Metropoliten für die Anfechtung des von einem Suffraganbischof erlassenen Urteils; 2) die Kompetenz des Suffraganbischofs der ältesten Diözese[31] für die Anfechtung des Urteils, welches vom Metropoliten im kürzeren Verfahren erlassen wurde. Die Bestimmung der ältesten Suffragandiözese, wie es der Päpstliche Rat vorgeschlagen hat, wird lediglich dann schwierig, wenn der Zeitpunkt der Errichtung nicht genau feststellbar ist oder mehrere Suffragandiözesen gleichzeitig errichtet wurden;[32] 3) die Kompetenz des vom Diözesanbischof jener Diözesen bzw. Erzdiözesen, die keiner Kirchenprovinz angehören und unmittelbar dem Apostolischen Stuhl unterstehen,[33] bestimmten

---

29 Vgl. Schöch, La Perención (s. Anm. 25), 246.

30 Vgl. Bunge, A. W., El nuevo proceso de nulidad matrimonial (Monterrey/Mexico, 05.09.2016): http://www.awbunge.com.ar/Nuevo-proceso-matrimonial-Monterrey-Mexico.pdf, 11-12.

31 Vgl. Der päpstliche Rat erwähnt, dass es in den Parallelstellen der cc. 421 § 2; 425 § 3 und 501 § 3 stets um den dienstältesten Bischof (*promotione antiquior*) geht: Päpstlicher Rat für die Gesetzestexte, Private Antwort, 13.10.2015, Prot. Nr. 15155/2015: http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particola ri/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html.

32 Vgl. Llobell, J., Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal m.p. „Mitis iudex": IusEccl 28 (2016) 24; das Generalsekretariat der Italienischen Bischofskonferenz erstellte eine Liste mit den historisch ältesten Suffragandiözesen für die Kirchenprovinzen Italiens (Italienische Bischofskonferenz: Generalsekretariat, Mitteilung, 20.07.2016: http://www.iuscanonicum.it/wp-content/uploads/2016/08/2016.07.20-CEI.pdf).

33 Vgl. Pozzo, L'appello (s. Anm. 10), 499.

Bischofs bzw. Erzbischofs. Diese Entscheidung muss gemäß c. 1438, Nr. 2 durch die Apostolische Signatur approbiert werden[34].

Nach Erhalt der Akten müssen der Metropolit, der Bischof der ältesten Suffragandiözese bzw. der Dekan der Römischen Rota prüfen, ob die Voraussetzungen für die Rechtmäßigkeit der Berufung gemäß c. 1631 vorliegen. Eine Abweisung der Berufung wegen Verfalls des Berufungsrechts kann aufgrund einer richterlichen Entscheidung über das Berufungsrecht (vgl. c. 1631),[35] Fristablauf (vgl. c. 1630 § 1) oder fehlender Begründung (vgl. c. 1633) erfolgen.

Aus dem Bestehen des Rechts, Berufung einzulegen, ergibt sich nicht notwendigerweise das Recht auf ein Verfahren in der Berufungsinstanz. Dabei ist gemäß der jüngeren Rechtsprechung der Römischen Rota zu beachten, dass eine Berufung auch dann geprüft werden muss, wenn die Begründung nicht gemäß c. 1633 nach Einlegung der Berufung eingereicht wurde, sondern bereits in der Berufungsschrift enthalten ist[36].

Bezüglich des Verfahrens zur Zulassungsprüfung gehen die Meinungen der Autoren auseinander, da c. 1687 § 4 keine Angaben dazu enthält, die *Ratio procedendi* schweigt und keine ergänzenden Normen erlassen wurden:[37] die Apostolische Signatur beschränkte sich in der Beantwortung der Anfrage eines Bischofs darauf, das Gutachten eines Rechtsgelehrten zu übermitteln, was zum Ausdruck bringt, dass diese Antwort hilfreich, aber nicht verbindlich sein soll: „*Ut Metropolita vel Episcopus de quo in can. 1687, § 3 appellationem reicere possit utpote evidenter mere dilatoriam, applicare debet, congrua congruis referendo, proceduram de qua in can. 1680, § 2*“[38]. Ähnlich sieht MONTINI aufgrund der Analogie zwischen beiden Kanones für c. 1687 § 4 dasselbe Verfahren wie in c. 1680 § 2 vor[39]. Nach DEL POZZO müssen die Parteien über die Berufung nicht nur informiert werden, sondern es muss ihnen auch das Recht zur Stellungnahme eingeräumt werden. Der von DEL POZZO in der Fußnote zitierte c. 1637 § 3[40] ist nicht einschlägig. Er bezieht sich nur auf das Recht der Gegen-

---

34 Vgl. LÜDICKE, K., MKCIC, c. 1687, Nr. 7 (Stand Mai 2018).

35 Vgl. RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., *Mitis Iudex.* Fuero competente y sistema de apelaciones: IusCan 56 (2016) 116.

36 Vgl. POZZO, L'appello (s. Anm. 10), 504.

37 Philippe TOXÉ schlägt den Erlass ergänzender Normen vor: TOXÉ, P., La réforme des procès en nullité de mariage en Droit canonique latin selon le motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus:* Acan 56 (2014-2015) 138.

38 Vgl. APOSTOLISCHE SIGNATUR, *Votum periti*, 12.11.2015, prot. n. 51116/15 VT, zitiert: MONTINI, Si appellatio mere dilatoria (s. Anm. 7), 690, Anm. 45.

39 Vgl. MONTINI, Si appellatio mere dilatoria (s. Anm. 7), 690.

40 Vgl. POZZO, Il processo matrimoniale (s. Anm. 22), 286.

partei, nach der Mitteilung der Berufung mit der sogenannten *appellatio incidentalis* die restlichen im Urteilstenor enthaltenen Entscheidungen anzufechten. Sie setzt ein affirmatives bischöfliches Urteil zu mehreren Klagegründen voraus. Angesichts des Erfordernisses der offenkundigen Nichtigkeit der Ehe bereits bei der Streitfestlegung würde eine Mehrzahl von Klagegründen zweifellos ein ordentliches Verfahren erfordern.

García Peña bemerkt den Unterschied zwischen den Kanones 1680 § 2 und 1687 §§ 3-4, meint jedoch, dass zumindest der Bandverteidiger des Berufungsgerichts gehört werden müsse[41]. Vor der Entscheidung des zuständigen Erzbischofs, Dekans etc. müssen daher nur folgende Schritte gesetzt werden: 1) die Zusendung aller Akten des erstinstanzlichen Verfahrens; 2) die vollständige Durchsicht und Prüfung des Verfahrens der ersten Instanz durch ein *votum praevium* des Ehebandverteidigers des Berufungsgerichts. Die Einholung der Bemerkungen des Ehebandverteidigers wird zwar im Gegensatz zu c. 1680 § 2 in c. 1687 § 4 nicht ausdrücklich erwähnt, ist jedoch gemäß der Lehre in zweiter Instanz obligatorisch;[42] 3) Der Dekan der Römischen Rota holt an Stelle der Bemerkungen des Bandverteidigers eine Stellungnahme des Kirchenanwalts ein[43]. Die Frist für die Stellungnahmen sollte im kürzeren Prozess etwa im Zeitraum von zehn Tagen bestehen. Vor deren Ablauf dürfen der Metropolit bzw. der Dekan nicht über die Zulassung der Berufung entscheiden;[44] 4) die Information der Parteien über die Einlegung und Fortsetzung der Berufung.

Nach dem Dekret des Dekans darf sich die Zulassungsprüfung in zweiter Instanz nicht auf die Lektüre der Berufung und ihrer Begründung sowie des Urteils der ersten Instanz beschränken,[45] sondern muss das gesamte Aktenmaterial berücksichtigen[46]. Amenta meint hingegen, dass die Prüfung der Sache selbst erst dem Richterkolleg des Berufungsgerichts zusteht, während die Zulassungsprüfung durch den Metropoliten bzw. den Dekan als Einzelrichter ausschließlich die Argumente der Berufungsbegründung betrifft. Die Behauptung des Gegenteils würde einen Konflikt zwischen der Prüfung der Zulassung durch den Einzelrichter und der Entscheidung durch das Kolleg des Berufungsgerichts hervor-

---

41 Vgl. Peña García, C., La reforma de los procesos canonicos de nulidad matrimonial: El Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus: EstE 90 (2015) 675.

42 Vgl. Peña García, La reforma (s. Anm. 41), 674; Pozzo, M. del, L'appello manifestamente dilatorio: Prassi e sfide dopo l'entrata in vigore del M.P. Mitis Iudex Dominus Iesus e del Rescriptum ex audientia del 7 dicembre 2015. Vatikanstadt 2018, 104.

43 Vgl. RR, Dekret des Dekans (Pinto) v. 29.05.2017, Rep. Nr. 245/2016.

44 Vgl. Pozzo, L'appello (s. Anm. 10), 504.

45 Vgl. ebd., 503.

46 Vgl. RR, Dekret des Dekans (s. Anm. 43).

rufen[47]. Das Objekt der Zulassungsprüfung und jenes des Kollegialgerichts nach der Zulassung darf nicht dasselbe sein, denn sonst gäbe es nach AMENTA einen Instanzenzug zwischen dem Metropoliten und seinem Gericht bzw. dem Dekan der Rota und dem Richterkolleg der Rota.

8. DIE ABLEHNUNG EINER BERUFUNG, DIE OFFENKUNDIG NUR DER VERZÖGERUNG DIENT

Bezüglich des Beginns der Rechtshängigkeit in der Berufungsinstanz gilt auch im kürzeren Verfahren, dass der Prozesslauf, die *litis instantia* oder genauer, die *instantia appellationis*, mit der Zulassung der Berufung beginnt. Da in Ehenichtigkeitssachen eine Berufung gegen ein affirmatives Urteil der Vorprüfung im *iudicium praevium* unterzogen wird, findet die allgemeine Norm des c. 1517, wonach der Prozesslauf mit der Ladung beginnt (*instantiae initium fit citatione*), keine Anwendung[48].

Die Abweisung der Berufung von vornherein ist in dem Fall gerechtfertigt, dass sie offenkundig lediglich der Verzögerung dient (*si appellatio mere dilatoria evidenter appareat*). Das Dekret muss begründet sein (vgl. c. 1617) und auf die Berufungsgründe ohne lange Zitate aus den Akten eingehen.

C. 1687 § 4 MIDI erwähnt im Unterschied zu c. 1680 § 2 MIDI die Bestätigung des affirmativen Urteils nicht. Während im ordentlichen Berufungsverfahren das Richterkolleg der Oberinstanz die Möglichkeit hat, die Berufung als offenkundig verzögernd abzuweisen und gleichzeitig das Urteil der ersten Instanz zu bestätigen (vgl. c. 1680 § 2 MIDI), enthält die Abweisung der Berufung durch den Metropoliten keine Bestätigung des Urteils[49]. Das Richterkolleg kann allerdings nach der Zulassung durch den Metropoliten erneut ein affirmatives Urteil fällen, womit zwei gleichlautende Urteile erreicht werden (vgl. c. 1641 Nr. 1).

Bei c. 1687 § 3 geht es um eine Zulässigkeitsentscheidung wie aus dem Zusammenspiel der beiden Sätze zu entnehmen ist: Abweisung (Satz 1) oder Zulassung (Satz 2)[50]. Die von RODRIGUEZ-OCAÑA,[51] RODRÍGUEZ CHACÓN,[52] ZUBILLA-

47 Vgl. AMENTA, P., Giudizio di appello nelle cause matrimoniali. „reiectio in limine" e limiti della prova: Rivista telematica (https://www.statoechiese.it), fascicolo Nr. 20 (2021) 11.

48 Vgl. SCHÖCH, N., La Perención (s. Anm. 25), 253; ERLEBACH, G., La ejecutividad de la sentencia y del decreto de confirmación a la luz del Motu pr. *Mitis Iudex Dominus Iesus*: IusComm. 7 (2019) 320.

49 Vgl. SCIACCA, Diritto di appellare nel *processus brevior* e nel processo ordinario: Prassi (s. Anm. 42), 49.

50 Vgl. LÜDICKE, K., MKCIC, c. 1687, Nr. 9 (Stand Mai 2018).

GA[53] und anderen bejahte Berufungsmöglichkeit innerhalb von 10 Tagen entbehrt der gesetzlichen Grundlage und widerspricht dem Grundsatz der Prozessökonomie, die im kürzeren Prozess besonders zum Tragen kommt. LÜDICKE stellt zu Recht die Frage: An wen soll sich die Berufung richten?[54] Die von AMENTA vorgesehene Beschwerde gegen das Abweisungsdekret des Metropoliten an den Dekan der Römischen Rota ist *praeter legem* und geht über den Gesetzestext hinaus[55].

Außer Zweifel steht die Möglichkeit, bei der Römischen Rota einen Antrag um Wiederaufnahme gemäß c. 1644 i.V.m. c. 1681 zu stellen. Sollte der Dekan die Wiederaufnahme ablehnen, so ist sein Dekret an der Apostolischen Signatur anfechtbar: „*recursus adversus denegatum a Rota Romana novum causae examen intra peremptorium triginta dierum terminum proponi potest*“[56].

Die Beschwerde an die Apostolische Signatur (vgl. Art. 122 Nr. 2 Const. Ap. *Pastor bonus*) ist keine Berufung gegen zwei gleichlautende Urteile, weshalb die Apostolische Signatur lediglich prüfen kann, ob Beweismittel und Argumente, die vor der Römischen Rota vorgelegt wurden, für eine Wiederaufnahme des Verfahrens tatsächlich neu und schwerwiegend sind. Der Antrag auf Wiederaufnahme kann bei der Apostolischen Signatur erst nach dessen Ablehnung durch den Dekan der Römischen Rota bzw. das Richterkollegium im ordentlichen Verfahren beantragt werden[57]. Bei Vorliegen der in den cc. 1620 oder 1622 genannten Gründe ist auch eine Nichtigkeitsbeschwerde möglich. Die Anfechtbarkeit des Dekrets des Dekans war bereits vor MIDI gegeben und gefährdete keineswegs dessen Autorität und Glaubwürdigkeit.

---

51 Vgl. RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., *Mitis Iudex* (s. Anm. 35), 128-129.

52 Vgl. RODRÍGUEZ CHACÓN, R., La ejecutividad de las sentencias afirmativas de nulidad de matrimonio no apeladas: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, 35.

53 Vgl. LÓPEZ ZUBILLAGA, La apelación (s. Anm. 27), 208.

54 Vgl. LÜDICKE, K., Die Reform des kirchlichen Ehenichtigkeitsprozesses – Inhalt und Bedeutung: DPM 23 (2016) 156, Anm. 41.

55 Vgl. AMENTA, Giudizio di appello (s. Anm. 47), 12.

56 Vgl. c. 1445 § 1 Nr. 2; Art. 122 Nr. 2 Const. Ap. *Pastor bonus* und Art. 33 Nr. 3 i.V.m. mit Artt. 58-61 von Papst BENEDIKT XVI, *Antiqua ordinatione* (s. Anm. 5).

57 Vgl. die Beschwerden gegen Dekrete des Dekans der Römischen Rota wurden an der Apostolischen Signatur unter folgenden Protokollnummern behandelt: 15475/83 CG; 19673/87 CG; 26491/95 CG; 29584/98 CG; 29765/99 CG; 32712/01 CG; 35294/03 CG; 39203/06 CG; 49678/14 CG; 51403/16 CG; 53012/17 CG; 53594/18 CG; 55142/19 CG. Meist handelte es sich um Dekrete, mit denen der Dekan der Römischen Rota Anträge um Wiederaufnahme des Verfahrens *in limine* zurückwies.

Bei der Ablehnung der Wiederaufnahme des Dekans handelt es sich nämlich nicht um eine Abweisung von vorneherein (*a limine*) durch den Vorsitzenden des Richterkollegs, von der die Erklärung des Rota-Kollegiums aus dem Jahr 2009 handelt, gegen welche die Möglichkeit der Beschwerde an das Richterkolleg besteht, sondern um die Abweisung des Antrags auf Wiederaufnahme von vorneherein durch ein Dekret, welches der Dekan nach Anhörung des Kirchenanwalts oder des Bandverteidigers erlassen hat. Ein solches Dekret ist legitim, sofern die Berufung offensichtlich nicht rechtmäßig eingelegt oder begründet wurde, oder einer der Partner inzwischen eine neue kirchliche Hochzeit gefeiert hat[58].

9. Die Zulassung der Berufung

Im ordentlichen Prozess entscheidet der Berufungsrichter nach Erhalt der Stellungnahmen der Parteien bzw. ihrer Anwälte sowie des Bandverteidigers, ob er das Urteil erster Instanz bestätigt oder den Fall zur Untersuchung im ordentlichen Verfahren annimmt.

Ein Zulassungsdekret des Dekans erwähnt ausdrücklich die fristgerechte Fortsetzung der Berufung innerhalb von dreißig Tagen vor dem Richter *ad quem*, d.h. dem Dekan der Römischen Rota (vgl. c. 1633). C. 1679 MIDI verweist ausdrücklich auf die cc. 1630-1633. Der Dekan der Römischen Rota verwendet für die Zulassung der Berufung im kürzeren Verfahren folgende Formel: „*infrascriptus Rotae Romanae Tribunalis Decanus decernit: causam ad ordinarium iudicium in gradu appellationis apud Rotam Romanam admittendam esse.*“[59]

Eine Berufung gegen das Dekret der Annahme der Sache zur ordentlichen Untersuchung in zweiter Instanz ist zweifellos nicht zulässig, da ihm die Wirkung eines Endurteils fehlt (vgl. c. 1629 n. 4). Es ist nur möglich, Berufung gegen das Endurteil einzulegen, welches vom Kollegialgericht nach der Zulassung erlassen wird, sofern nicht zwei gleichlautende Entscheidungen vorliegen.

10. Das ordentliche Verfahren in der Berufungsinstanz

Die Artikel der *Ratio procedendi* sagen nichts zur Durchführung des Berufungsverfahrens nach der Zulassung. Der Gesetzgeber konzentrierte sich auf die einführende Phase des Berufungsverfahrens und verweist zu Recht auf die Normen

---

58 Vgl. Papst Franziskus, Reskript, 07.12.2015: AAS 108 (2016) p. 6, Nr. II.3.

59 Vgl. RR, Dekret des Dekans (s. Anm. 43).

des ordentlichen Streitprozesses für dessen Fortsetzung[60]. Es findet daher c. 1640 zum ordentlichen Streitprozess Anwendung: In der Berufungsinstanz ist in sinngemäßer Anwendung des Verfahrens der Vorinstanz entsprechend zu verfahren; jedoch ist, sofern nicht etwa die Beweiserhebung zu ergänzen ist, sofort nach Festlegung der Streitfrage gemäß cc. 1513, § 1 und 1639, § 1 zur Sacherörterung und zum Urteil zu schreiten.

Das Verfahren nach der Zulassung beginnt mit der Bestellung des Richterkollegiums, des Bandverteidigers sowie des Notars[61]. Diese erfolgt an der Römischen Rota durch ein Dekret des Dekans. Bei Zulassung durch den Metropoliten bzw. den Bischof der ältesten Suffragandiözese erfolgt die Ernennung des Richterkollegiums durch den Gerichtsvikar[62]. Es folgt die Ladung der Parteien. Sollte keine von ihnen antworten, sie wolle die Nichtigkeitsklage innerhalb der Ausschlussfrist fortsetzen, so ist die Berufung als aufgegeben zu betrachten.

Die kollegiale Phase des Verfahrens in zweiter Instanz unterscheidet sich vollständig vom durch MIDI geregelten Verfahren erster Instanz. Es gibt keinerlei Vereinfachung oder Derogation der Vorschriften für das Berufungsverfahren im ordentlichen Prozess[63]. Das Berufungsverfahren im kürzeren Prozess unterscheidet sich von jenem im Dokumentenverfahren nicht nur in Bezug auf das zuständige Gericht, sondern auch in Bezug auf das Verfahren selbst[64].

11. Die Prozessabwesenheit nach der Ladung zur Streitfestlegung

In einem konkreten Fall beschränkte sich die nichtklagende Partei in erster Instanz auf die Zustimmung zur Klageschrift und vertraute sich der Gerechtigkeit des Gerichts an. Die Beweisaufnahme erfolgte lediglich durch die Einvernahme des Klägers und drei von ihm vorgeschlagener Zeugen. Das der Klageschrift beigefügte private Gutachten wurde zu den Akten genommen. Nach Aktenschluss und Empfang der Bemerkungen des Bandverteidigers erließ der Diözesanbischof ein affirmatives Urteil mit einem angehängten Eheverbot für den Mann[65]. Ein Antrag auf Wiederaufnahme und schließlich eine Nichtigkeitsbe-

60 Vgl. Pozzo, L'appello (s. Anm. 10), 489.

61 Vgl. Lüdicke, K., MKCIC, c. 1687, Nr. 7 (Stand Mai 2018).

62 Vgl. Bustos Moran, C. M., El proceso „brevior" ante el Obispo diocesano: Olmos Ortega, M. E. (Hrsg.), Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma de Papa Francisco. Madrid 2016, 174; Tkaczyk, El proceso más breve (s. Anm. 11), 232.

63 Vgl. c. 1680 § 3.

64 Vgl. Pozzo, L'appello (s. Anm. 10) 517.

65 Vgl. RR, c. Arokiaraj, Urteil vom 15.07.2020 (s. Anm. 16), Nr. 2.

schwerde führten dann deutlich vor Augen, dass bei fehlender Beteiligung des Nichtklägers in erster Instanz ein ordentliches Verfahren zu führen wäre. LLOBELL hält es nicht für möglich, dass sich die nichtklagende Partei am kürzeren Prozess grundsätzlich nicht beteiligt, sondern einfach der Gerechtigkeit des Gerichts anvertraut, denn nur wenn die Bedingung einer aktiven Streitgenossenschaft zwischen beiden Partnern sowohl am Beginn als auch während des Verfahrens erfüllt ist und zwischen den Partnern Einigkeit bezüglich des Nichtigkeitsgrundes besteht, wäre ein kürzerer Prozess legitim[66].

Beteiligte sich der Nichtkläger nur in der Berufungsinstanz nicht am Verfahren nachdem er in erster Instanz zur Vernehmung erschienen war, so stellt dies für den Prozesslauf kein Hindernis dar[67].

12. Die Streitfestlegung in der Berufungsinstanz

Sollten bereits in erster Instanz mehrere Klagegründe beantragt werden, ist der Fall nicht mehr für das kürzere Verfahren geeignet, weil die Einordnung der rechtserheblichen Tatsachen bei der Entscheidung über die Art des Verfahrens und die Streitfestlegung nicht eindeutig möglich ist[68].

Die starke Betonung der Schnelligkeit des Verfahrens und die Beurteilung der Zulässigkeit der Berufung durch den Metropoliten bzw. Dekan als Einzelrichter machen das Erfordernis der Streitfestlegung gemäß c. 1676 §§ 2 und 5 MIDI nach der Zulassung zum ordentlichen Verfahren in der Berufungsinstanz keineswegs überflüssig, auch wenn diese nicht durch den Gerichtsvikar, sondern durch den Vorsitzenden oder, an der Rota, den *Ponens* erfolgt[69].

In erster Instanz ist als Klagegrund in einem konkreten Fall durch den Gerichtsvikar folgende Formel festgelegt worden: „Steht die Nichtigkeit der Ehe der Partner aufgrund des Ausschlusses der Nachkommenschaft auf Seiten der Klägerin fest (c. 1101, § 2 CIC)?“[70] Nachdem der Dekan das Richterkollegium ernannt hatte, wurde der Streitgegenstand durch Dekret des *Ponens* (Vorsitzender und Berichterstatter)[71] gemäß dem Schreiben von Papst FRANZISKUS vom

66 Vgl. CÓRCOLES, J. R., El vicario judicial y el instructor en los procesos de nulidad matrimonial tras el motu proprio Mitis Iudex: IusCan 56 (2016) 96.

67 Vgl. RR, c. AROKIARAJ, Urteil vom 15.07.2020 (s. Anm. 16), Nr. 1.

68 Vgl. BIANCHI, P., Lo svolgimento del processus brevior: Associazione Canonistica Italiana (Hrsg.), La riforma del processo canonico per la dichiarazione di nullità del matrimonio. (Quaderni della Mendola 26) Milano 2019, 323.

69 Vgl. POZZO, L'appello (s. Anm. 10), 517.

70 Vgl. RR, c. AROKIARAJ, Urteil vom 15.07.2020 (s. Anm. 16), Nr. 2.

71 Vgl. ebd.

07.12.2015 unter Derogation von den Rota-Normen von 1994 allgemein festgelegt: *An constet de matrimonii nullitate, in casu.*

Da im Falle der Annahme der Berufung durch den Metropoliten oder ihm Gleichgestellte eine neue Streitfestlegung durch das Richterkollegium des Berufungsgerichts und ein ordentliches Verfahren mit der Möglichkeit der Beweisergänzung erfolgt, wäre die Zulassung eines neuen Klagegrunds wie in c. 1680 § 4 vorgesehen, grundsätzlich auch im Berufungsverfahren des kürzeren Prozesses denkbar. Möglich wäre in einem solchen Fall aber auch die Einleitung eines neuen ordentlichen Verfahrens erster Instanz. Die Einführung eines neuen Klagegrundes in der Berufungsinstanz widerspricht jedoch dem Erfordernis der offensichtlichen Nichtigkeit der Ehe und der einfachen Beweisbarkeit, welche die Grundlage für ein affirmatives bischöfliches Urteil bildeten[72]. Wurde der Antrag dazu bereits in erster Instanz gestellt, so hätte der Diözesanbischof statt eines affirmativen Urteils ein Dekret der Zuweisung zum ordentlichen Verfahren in erster Instanz anordnen müssen.

13. Die Beweisergänzung in der Berufungsinstanz

Eine Beweisergänzung ist nach Annahme der Berufung im kürzeren Verfahren keineswegs ausgeschlossen. Sie erfolgt nicht mehr in einer Sitzung mit Teilnahme der Parteien und ihrer Anwälte wie in erster Instanz (vgl. c. 1686), sondern durch eine getrennte Nachvernehmung bzw. den Erhalt von Urkunden und die Vernehmung neuer Zeugen, welche selbst dann möglich sind, wenn die Unterlassung der Vernehmung der Nachlässigkeit des Untersuchungsrichters in erster Instanz zuzuschreiben ist. Die Einholung von Sachverständigengutachten widerspricht allerdings der Natur des kürzeren Prozesses[73].

Die Beweisergänzung vor dem Gericht der Berufungsinstanz erfolgt gemäß cc. 1526-1595, unter Beachtung der cc. 1677 und 1678 MIDI. Aufgrund der begrenzten Möglichkeit, im kürzeren Verfahren erster Instanz Beweise vorzubringen, ist eine Beweisergänzung durch das Berufungsgericht leichter zu rechtfertigen als nach ordentlichem Verfahren erster Instanz. Auf jeden Fall muss die Gefahr von Betrug oder Beeinflussung ferngehalten werden (vgl. c. 1600 § 1, 2°).

Antwortet die klagende oder die berufende nichtklagende Partei nicht innerhalb von sechs Monaten auf die Ladung, so erlischt die Rechtshängigkeit in der Berufungsinstanz ohne Endurteil, wobei es empfehlenswert ist, dass der Vorsitzen-

---

72 Vgl. Pozzo, L'appello (s. Anm. 10), 520.

73 Vgl. ebd., 519.

de des Kollegs kürzere Fristen festlegt,[74] da eine so lange Wartezeit der Natur des kürzeren Verfahrens widerspricht.

In der Berufungsinstanz gilt das Erfordernis der Vorlage der Fragen für die Parteien und Zeugen bis maximal drei Tage vor der Sitzung zur Beweisaufnahme nicht[75]. Legen der Kläger bzw. sein Anwalt und Prozessvertreter innerhalb einer vom Vorsitzenden festgelegten Frist keine Fragen vor, dann ist es Aufgabe des Vernehmungsrichters, Fragen unter Berücksichtigung der Berufungsgründe zu erstellen[76]. Wegen der Prozessabwesenheit des Klägers wurden im konkreten Fall die Klägerin und die Zeugen in der zweiten Instanz erneut vernommen. Ihre Aussagen fielen in zweiter Instanz detaillierter aus als in der ersten Instanz, wobei aufgrund der technischen Präzision der Formulierung der Eindruck erweckt wird, sie hätten dazugelernt.

14. Aktenveröffentlichung und Austausch der Schriftsätze

Die Beweisergänzung in der Berufungsinstanz endet mit den Dekreten der Aktenveröffentlichung (vgl. c. 1598) und des Aktenschlusses (vgl. c. 1599).

Im kürzeren Prozess erster Instanz ist die Vorlage der Verteidigungsschriften von Seiten der Parteien bzw. von deren Anwälten optional: „*si quae habeantur, defensionibus partium*“[77]. Im konkreten Fall wurde sie in erster Instanz genützt[78]. Nur die Vorlage der Bemerkungen des Bandverteidigers ist obligatorisch. Ihr Fehlen führt allerdings nicht zum Erlöschen, weil er sich von Amts wegen am Verfahren beteiligt, und es damit nicht als ein impliziter Verzicht auf die Fortsetzung des Prozesses betrachtet werden kann[79].

Im ordentlichen Berufungsprozess zweiter Instanz ist die Sacherörterung zwischen Parteien und Bandverteidiger vorgeschrieben. Die Frist von fünfzehn Tagen für die Vorlage der Schriftsätze der Parteien und der Bemerkungen zugunsten des Ehebandes gemäß c. 1686 MIDI entfällt. Sie liegt im Ermessen des Vorsitzenden des Richterkollegs.

Der Vorsitzende nahm den Schriftsatz des Anwalts der Klägerin entgegen und sandte ihn an den Bandverteidiger der Rota. Die nichtklagende Partei hätte das-

---

74 Vgl. Schöch, La Perención (s. Anm. 25), 257-258.

75 Vgl. Art. 17 *Ratio procedendi*; Schöch, La perención (s. Anm. 25), 245.

76 Vgl. Schöch, La Perención (s. Anm. 25), 244-245.

77 Vgl. c. 1687 § 1.

78 Vgl. RR, c. Arokiaraj, Urteil vom 15.07.2020 (s. Anm. 16), Nr. 2.

79 Vgl. Schöch, La Perención (s. Anm. 25), 245.

selbe Recht gehabt, wäre sie nicht für prozessabwesend erklärt worden. Auch die mit dem Einzelfall beauftragte Bandverteidigerin legte ihre Bemerkungen vor, welche dem Anwalt der Klägerin mit der Möglichkeit zur Antwort zugestellt wurden.

15. Die moralische Gewissheit des Bischofs als Einzelrichter in erster Instanz

Die Verantwortung für die Erlangung der moralischen Gewissheit über die Nichtigkeit der Ehe im kürzeren Verfahren liegt beim Diözesanbischof erster Instanz. Er kann das Verfahren mit einem Urteil nur dann abschließen, wenn die Beweisaufnahme bestätigt, was der Gerichtsvikar am Beginn des Verfahrens feststellte: dass die Nichtigkeit offenkundig ist[80]. Ist dies nicht der Fall, dann hat er per Dekret ein ordentliches Verfahren beim erstinstanzlichen Gericht einzuleiten.

Ein affirmatives Berufungsurteil sollte besonders auf die Begründung der Berufung und die Begründung des Zulassungsdekrets sowie die in zweiter Instanz eventuell eingeholten neuen Beweismittel eingehen.

16. Das Urteil der zweiten Instanz

Das Richterkolleg im konkreten Fall, dem mit Mons. Michael Arokiaraj und Mons. Alejandro Bunge zwei Mitglieder der von Papst Franziskus im Jahr 2014 ernannten Kommission für die Redaktion der beiden *Motu proprio* MIDI und MEMI angehörten, fällte nach dem Austausch der Schriftsätze ein Urteil in Beantwortung der Streitpunktformel: *Affirmative, seu constare de nullitate matrimonii, in casu*[81]. Eheverbot wurde keines auferlegt, obwohl die Möglichkeit in Bezug auf die simulierende Frau bestanden hätte.

Wenn das Urteil der Berufungsinstanz die Nichtigkeit der Ehe bestätigt, dann muss der Gerichtsvikar das Ausführungsdekret erlassen, da zwei gleichlautende Entscheidungen vorliegen (vgl. c. 1641 Nr. 1): das affirmative Urteil des Bischofs und das affirmative Urteil des Richterkollegs des Berufungsgerichts. Die Eintragung der Nichtigkeit der Ehe im Trauungs- und Taufbuch ermöglicht die Zulassung zu einer neuen Eheschließung, es sei denn das Berufungsgericht oder der Ortsordinarius des Wohnsitzes hätten ein Eheverbot verhängt.

---

80 Vgl. Córcoles, El vicario judicial (s. Anm. 66), 100.

81 Vgl. RR, c. Arokiaraj, Urteil vom 15.07.2020 (s. Anm. 16), Nr. 2.

17. Das Problem der Dauer des kürzeren Prozesses einschliesslich eines ordentlichen Berufungsverfahrens

Die Prinzipien der Zügigkeit und der Vereinfachung der Formalitäten im kürzeren Verfahren gelten grundsätzlich auch für die Berufungsinstanz. Die Offenkundigkeit der Nichtigkeit der Ehe und die Übereinstimmung der Partner in Bezug auf den Klagegrund und die Beweismittel erlauben eine Beschleunigung, nicht aber die Aufgabe der Grundelemente eines streitigen Prozesses,[82] der bei fortdauernder Streitgenossenschaft der Partner durch den Bandverteidiger gesichert wird.

Die durchschnittliche Dauer des ordentlichen Ehenichtigkeitsprozesses bis zur Mitteilung des Ausführungsdekrets nach affirmativem Urteil beträgt beispielsweise beim Interdiözesanen Gericht von Piemont ohne Berufung vierzehn Monate, jene des kürzeren Verfahrens erster Instanz fünf Monate[83].

In seinem Begleitschreiben zum Dekret der Zulassung der Berufung an den Diözesanbischof, der das erstinstanzliche Urteil erlassen hatte, erinnert er an die begrenzte Zeitdauer: der *processus brevior* ist durch eine reduzierte Verfahrensdauer gekennzeichnet. Nach Ansicht des damaligen Dekans, der Präsident der Päpstlichen Kommission für die Redaktion von MIDI war, dürfte er sogar nicht länger als äußerstenfalls anderthalb Monate dauern,[84] ein Ideal, das sich in der Praxis als schwer erreichbar erwies.

Das Urteil des Diözesanbischofs vom 20.05.2016 wurde am 01.06.2016 mitgeteilt. Die Fortsetzung der Berufung des Ehebandverteidigers mit Schreiben vom 20.07.2016 ging am 08.08.2016 bei der Römischen Rota ein[85]. Das Urteil der Römischen Rota nach ordentlichem Verfahren in der Berufungsinstanz erging allerdings erst am 15.07.2020.

---

82 Vgl. Arellano Cedillo, El processus brevior (s. Anm. 14), 37-76.

83 Vgl. Signorile, E., Il motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* e alcune attese sul processo canonico di nullità matrimoniale (brevità, prossimità, gratuità): un primo confronto dalla prospettiva del Vicario giudiziale: Associazione Canonistica Italiana (Hrsg.), La riforma (s. Anm. 68), 367.

84 Vgl. RR, Brief des Dekans (Pinto) v. 06.06.2017, Rep. Nr. 245/2016.

85 Vgl. RR, Dekret des Dekans (s. Anm. 43).

18. Die Anfechtbarkeit des im Berufungsverfahren gefällten Urteils

Wenn der Spruch des Berufungsurteils nicht mit dem bischöflichen Urteil der ersten Instanz übereinstimmt, dann ist eine weitere Berufung an das Gericht dritter Instanz möglich. Ist das Urteil des Berufungsgerichts negativ, dann besteht für die Parteien, nicht jedoch für den Bandverteidiger der zweiten Instanz das Recht, Berufung an die Römische Rota, nicht jedoch an das Berufungsgericht des zweitinstanzlichen Gerichts einzulegen, da ein ordentliches Verfahren in dritter Instanz folgt.

Ist das Urteil der Berufungsinstanz affirmativ, dann liegen zwei gleichlautende Urteile vor. Es besteht kein Recht zur Berufung, sondern nur mehr die Rechtsmittel der Nichtigkeitsbeschwerde und der Wiederaufnahme.

19. Nichtigkeitsbeschwerde und Antrag auf Wiederaufnahme im kürzeren Verfahren

Die Berufung kann nach allgemeinem Recht mit der Nichtigkeitsbeschwerde verbunden werden, die nur aus taxativ vom Gesetzgeber festgelegten Gründen zulässig ist[86]. Für die Berufung genügt es, dass das Urteil aus irgendeinem Grund für ungerecht gehalten wird und eine Beschwernis (*gravamen*, vgl. c. 1628) verursacht[87].

In einem konkreten Fall legte die Nichtklägerin nicht fristgemäß Berufung ein, sondern beantragte erst nach deren Ablauf (vgl. c. 1630) und nach Erlass des Ausführungsdekrets des Urteils die Wiederaufnahme an der Römischen Rota. In der Begründung führte die Nichtklägerin an, sie hätte ihre Zustimmung zum kürzeren Verfahren nur unter Zwang und nach Vortäuschung falscher Tatsachen unterschrieben[88].

Der Ponens des Richterkollegiums dekretierte die Zweifelsformel: *I. An constet de nullitate affirmativae sententiae in processu breviore ab Episcopo N. die 1*

---

86 Vgl. cc. 1620 und 1622.

87 Vgl. Rodríguez-Ocaña, R., Addenda. Nuevos canones sobre procesos de declaración de nulidad del matrimonio con sus comentarios actualizados, sub c. 1680: Lombardia, P. / Arrieta, J. I. (Hrsg.), Código de Derecho Canonico. Pamplona 2016, 22.

88 Vgl. RR, c. Milite, Dekret v. 18.07.2019, Prot. Nr. 23.805, B. Bis 89/2019, Nr. 7 (unveröffentlicht).

septembris 2017 latae; et quatenus negative, II. An nova causae propositio concedenda sit, in casu[89].

Aus der Stellungnahme des Wohnsitzpfarrers in der Zwischensache geht hervor, dass die Nichtklägerin nach Zustellung der Klageschrift keineswegs sofort ihre Zustimmung erteilte, sondern erst nach einer Bedenkzeit von mehreren Tagen. Es wurden ihr die Streitpunktformel sowie das Dekret ihrer Prozessabwesenheit zugestellt. Die Nichtklägerin äußerte sich bis zur Zustellung des affirmativen Urteils nicht mehr zum Verfahren[90]. Weder Zwang noch die Vortäuschung falscher Tatsachen konnten nachgewiesen werden.

Nach Erhalt der Akten schrieb der Kirchenanwalt der Römischen Rota ein *Votum*, in dem er einige Verfahrensfehler sowie Mängel bei der Beweiswürdigung feststellte. Der Dekan der Rota erließ das Dekret der Zulassung der Berufung und ernannte das Richterkollegium[91]. Nach Erhalt der Schriftsätze sowohl der vom Dekan von Amts wegen ernannten Parteienanwälte als auch des Bandverteidigers und des deputierten Kirchenanwalts antwortete das Richterkollegium auf die Vorfrage[92] mit Dekret vom 18.07.2019 c. MILITE: „*NEGATIVE ad I um, AFFIRMATIVE ad alteram, seu novam causae propositionem esse concedendam, in casu; censuere Patres dubium in causa poni sueta formula: "An constet de matrimonii nullitate, in casu.*“[93]

Unheilbar nichtig wäre ein bischöfliches Urteil wegen Unterlassung der Ladung, sofern die Partei nicht *de facto* teilnahm[94] oder, wenn einer oder beiden Parteien die Möglichkeit, Beweismittel und Argumente vorzubringen, vorenthalten worden wäre: „*facultas utrique parti concessa se defendendi adversus alterius partis assertiones et allegationes*“[95].

Papst FRANZISKUS nannte in seiner Ansprache an die Römische Rota vom 25.11. 2017 als Gültigkeitsvoraussetzung, dass das Urteil von einem Diözesanbischof gefällt wurde, der bereits über die Bischofsweihe verfügt[96].

---

89 Vgl. RR, c. MILITE, Dekret v. 18.07.2019, Prot. Nr. 23.805, B. Bis 89/2019, Nr. 3 (unveröffentlicht).

90 Vgl. ebd., Nr. 8.

91 Vgl. ebd., Nr. 3.

92 Vgl. ebd., Nr. 4.

93 Vgl. ebd., Nr. 11.

94 Vgl. ebd., Nr. 6.

95 Vgl. LEGA, M. / BARTOCCETTI, V., Commentarius in iudicia ecclesiastica. Bd. II. Rom 1950, 900, Nr. 4.

96 Vgl. Papst FRANZISKUS, Ansprache an die Teilnehmer eines Kurses, den das Gericht der Römischen Rota veranstaltet hat, 25.11.2017: Comm. 49 (2017) 276-279.

Ein Ansuchen um Wiederaufnahme an den Dekan der Römischen Rota gemäß c. 1681 i.V.m. c. 1644 bleibt möglich, sollte eine fristgerechte Berufung gegen das bischöfliche Urteil unterlassen worden sein. Diese Art der Prüfung unterliegt den Grenzen, welche im päpstlichen Reskript für die Römische Rota festgelegt wurden: „Vor der Römischen Rota ist kein Rekurs zur Wiederaufnahme zulässig, nachdem einer der Partner eine neue Ehe geschlossen hat, es sei denn die Ungerechtigkeit des Urteils ist offensichtlich“,[97] womit die Formulierung an die Normen für die im Personenstandsverfahren nicht zulässige *restitutio in integrum* erinnert.

SCHLUSS

Gegen das notwendigerweise affirmative bischöfliche Urteil im kürzeren Prozess erster Instanz stehen alle im CIC vorgesehenen Rechtsmittel zur Verfügung, d.h. die Berufung, die Nichtigkeitsbeschwerde sowie nach Ablauf der Berufungsfrist der Antrag um Wiederaufnahme. Lediglich die *restitutio in integrum* ist grundsätzlich unzulässig, da Personenstandssachen nur die formelle, nicht jedoch die materielle Rechtskraft erlangen.

Die Prüfung der Zulassung der Berufung erfolgt durch den Metropoliten bzw. den Bischof der ältesten Suffragandiözese oder den Dekan der Römischen Rota als Einzelrichter, gemäß herrschender Lehre nach Anhörung des Bandverteidigers, an der Römischen Rota nach Anhörung des Kirchenanwalts. Auf diese erste Phase folgt das Dekret der Nicht-Zulassung, welches nicht durch die Berufung, sondern lediglich durch die Nichtigkeitsbeschwerde oder das Ansuchen um Wiederaufnahme an die Römische Rota angefochten werden kann. Das begründete Dekret der Zulassung durch den oben genannten Einzelrichter führt zum Übergang in das kollegialgerichtliche ordentliche Berufungsverfahren zweiter Instanz, welches gemäß c. 1640 geführt wird und dessen kollegiale Entscheidung negativen Tenors durch die Rechtsmittel der Berufung und der Nichtigkeitsbeschwerde, das affirmative Urteil durch die Nichtigkeitsbeschwerde oder den Antrag auf Wiederaufnahme anfechtbar ist. Ein erstes affirmatives Urteil in der Berufungsinstanz ist nicht möglich, da der Diözesanbischof in erster Instanz kein negatives Urteil fällen, sondern nur durch Dekret den Übergang zum ordentlichen Verfahren anordnen kann. Lediglich im Falle eines negativen Urteils besteht die Möglichkeit zur erneuten Berufung, da nur in diesem Fall nicht zwei gleichlautende Urteile zwischen denselben Parteien über dasselbe Klagebegehren (vgl. c. 1641 Nr. 1) vorliegen, welche die Anfechtung durch die Berufung verhindern.

---

97 Vgl. Papst FRANZISKUS, Reskript v. 07.12.2015: AAS 108 (2016) 6, Nr. II.3.

Coram R.P.D. Xaverio Leone AROKIARAJ, Ponente
Verhandelt vor dem H. H. Xaverio Leone AROKIARAJ, Berichterstatter

NULLITATIS MATRIMONII

Ehenichtigkeitssache aus der Diözese N.

(Z. – C.)

Prot. N. 23.317 | Sent. 83/2020

In Nomine Domini.

FRANCISCI PP. anno Summi Pontificatus octavo, die 15 iulii 2020, infrascripti RR. PP. DD. Michaël Xaverius Leo AROKIARAJ, qui et Ponens, Alexander W. BUNGE et Franciscus VISCOME, Auditores de Turno, in causa N., nullitatis matrimonii, inter:

- actricem, d.nam Z., catholicam, natam N. [...] 1980, domicilium vero habentem in F., in iudicio repraesentatam et agentem per cl.mum Patronum ex m. p. Adv. Rot. Fabricium Marciano, et

- conventum, d.num C., item N. [...] 1975 ortum, catholicum, domicilium retinentem in B., primitus repraesentatum et agentem per eundem Adv. Rot. Fabricium Marciano, dein vero, post acceptam in hoc gradu citationem, causae prosecutioni renuntiantem;

- intervenientibus ac disceptantibus in causa R. D. Francisco Ibba, H. A. T. Defensore vinculi, necnon cl.ma Adv. Rot. Dominica Tallarico, ad casum specialiter deputata;

Endurteil

Im Namen des Herrn, im achten Jahr des Pontifikates des Papstes FRANZISKUS, am 15. Tag des Monats Juli des Jahres 2020, haben die unterzeichnenden Hochwürdigsten Herren Prälaten Auditoren Michaël Xaverius Leo AROKIARAJ, der in der Sache auch Berichterstatter ist, Alexander W. BUNGE und Franciscus VISCOME, in der Ehenichtigkeitssache zwischen:

- Frau Z., Klägerin, katholisch, geboren in N. am [...] 1980, mit Wohnsitz in F., durch den Anwalt und Prozessvertreter, Fabricius MARCIANO, Anwalt der Römischen Rota, handelnd und vertreten sowie

- Herr C., Nichtkläger, ebenso geboren in N., am [...] 1975, katholisch, mit Wohnsitz in B., in dieser Ehesache, Anfangs ebenso vertreten und handelnd durch denselben Anwalt der Rota, Herrn Fabricius MARCIANO, dann aber, nachdem er in dieser [zweiten] Instanz die Ladung erhalten hat, auf die Fortsetzung des Verfahrens verzichtend;

- Unter Mitwirkung des Hochwürdigen Herrn Francesco IBBA,

- in altero iurisdictionis gradu hanc pronuntiaverunt definitivam sententiam.

1. – **Facti species**. – Z., nata die 30 novembris 1980, et C., ortus die 17 martii 1975, sibi occurrerunt anno decurrente 2010 in professionali ambitu, nam mulier infirmorum ministrae munere fungebatur, vir autem medici tunc adhuc tirocinium explentis. Mulier magnas aegritudines passa erat ob discidium a praecedenti sponso, natione Graeco, adque tali labori medendum consuetudini affectivae cum C. assensa est.

Labente vero tempore increverunt in muliere ambages ac titubationes propter viri indolem quae illiberalis et contracta patefiebat in cotidiana cum sponsa ratione. Illa igitur tempestate actrix ad summum convictum more uxorio ad experimentum inire voluisset. Nihilominus, viro pro nuptiis canonicis premente, accedentibus quoque matris suae instantiis, Z. matrimonium celebrare acceptavit, quod de facto evenit die 24 septembris 2013, in ecclesia paroeciali S. V. dicata, intra fines civitatis et archidioecesis N.

Convictus iugalis, nulla prole recreatus, infelix et valde brevis evasit, nam ne anno quidem transacto a celebratione nuptiarum coniuges ad separationem de facto pervenerunt; anno 2015 sententia divortii a Tribunali civili prolata est.

2. – Denique, suae libertatis coram Ecclesia recuperandae gratia, partes communi consensu nullitatis accusaverunt suum matrimonium ob exclusum a muliere bonum prolis, porrigentes libellum apud competens Tribunal D., ac petentes ut procederetur iuxta normas processus brevioris coram Episcopo, vi can. 1683.

Bandverteidiger am Gericht der Römischen Rota, und der für den Fall in besonderer Weise beauftragten, Frau Dominica TALLARICO, Anwältin der Rota;

- das folgende Endurteil in der zweiten Instanz gesprochen.

1. – **Sachverhalt**. – Z., geboren am [...] 1980, und C., geboren am [...] 1975, begegneten sich Ende des Jahres 2010 im beruflichen Bereich, denn die Frau wirkte als Krankenschwester, der Mann aber als Arzt, der damals sein Praktikum machte. Die Frau hatte wegen der Trennung vom vorausgehenden Verlobten griechischer Nationalität ernsten Kummer hinter sich und stimmte zur Überwindung dieser Belastungen einer sentimentalen Beziehung zu C. zu.

Im Lauf der Zeit verstärkten sich die Zweifel und das Zögern der Klägerin wegen des Charakters des Mannes, der sich im täglichen Umgang mit der Verlobten unfrei und zwanghaft benahm. In jener stürmischen Zeit konnte sich die Klägerin daher äußerstenfalls ein eheähnliches Zusammenleben auf Probe vorstellen. Dennoch akzeptierte sie die Feier der Trauung, welche tatsächlich am 24.09.2013 in der dem Heiligen V. geweihten Kirche innerhalb der Stadt und Diözese N. stattfand, weil der Mann auf eine kirchliche Eheschließung drängte und auch die Bitten ihrer Mutter hinzukamen.

Die eheliche Lebensgemeinschaft blieb kinderlos, war unglücklich und von kurzer Dauer, denn nicht einmal ein Jahr nach der Feier der Trauung waren die Eheleute zur faktischen Trennung gelangt; im Jahr 2015 wurde vom zivilen Gericht das Scheidungsurteil erlassen.

Decreto 22 februarii 2016, Vicarius iudicialis providit ad normam cann. 1676, § 2 et 1685, ideoque, partium petitione admissa, nominatis instructore et assessore, dubium determinavit sub formula sequenti: „se consti della nullità il matrimonio delle parti per l'esclusione della prole da parte attrice (can. 1101, § 2 CDC)" ac partes testesque citavit pro sessione instructoria. Instructione perfecta per examen utriusque partis et quattuor inductorum testium, publicatis actis et data partibus facultate scripturas defensionales exhibendi, qua ipse rite usae sunt, die 20 maii 2016 sententia affirmativa a competenti Em.mo N. Archiepiscopo lata est.

Adversus quam sententiam ad Rotam Romanam appellationem interposuit primi gradus Defensor vinculi. Decreto Exc.mi Decani diei 29 maii 2017 admissa est causa ad ordinarium alterius gradus iudicium apud H. A. T. ac dein, constituto Turno iudicante, decreto infrascripti Ponentis diei 9 novembris 2018 dubium concordatum est iuxta antiquam formulam: *An constet de matrimonii nullitate, in casu.*

Instructoria suppleta est mulieris actricis et testium tantum excussione, cum vir suam voluntatem interea patefecerit causae prosecutioni renuntiandi. Actis publici iuris factis et commutatis defensionis scripturis, nunc Patres praesenti sententia dubium modo relatum solvere intendunt.

3. – **In iure**. – Consensus qui solus matrimonium facit et a nulla humana potestate suppleri valet (cf. can. 1057, § 1) liber esse debet ac verax, nubentes scilicet in pronuntianda consensus formula sincere amplecti debent matrimoniale institutum cum eius ordinationibus et proprietatibus essentialibus, prout a lege divina naturali et revelata intentum et ab Ecclesia servatum

2. – Um den Ledigenstand vor der Kirche wiederzugewinnen, klagten die Partner mit wechselseitiger Zustimmung auf Nichtigkeitserklärung ihrer Ehe wegen Ausschlusses der Nachkommenschaft auf Seiten der Frau, richteten die Klageschrift an den Offizial des zuständigen Gerichts und baten darum, dass gemäß der Normen für das kürzere Verfahren vor dem Bischof gemäß c. 1683 vorgegangen werde.

Mit Dekret vom 22.02.2016 ging der Gerichtsvikar gemäß cc. 1676 § 2 und 1685 vor und legte, nach Annahme der Klageschrift der Parteien sowie nach Ernennung des Vernehmungsrichters und des Assessors, die Streitpunkte mit folgender Formel fest: „Steht die Nichtigkeit der Ehe der Partner aufgrund von Ausschluss der Nachkommenschaft auf Seiten der klagenden Partei fest (can. 1101, § 2 CIC)?" und lud die Parteien sowie die Zeugen zur Sitzung für die Beweisaufnahme. Nach Durchführung der Beweisaufnahme durch die Vernehmung beider Parteien und vier vorgeschlagener Zeugen, nach Veröffentlichung der Akten und der den Parteien gewährten Möglichkeit, Verteidigungsschriften vorzulegen, deren sie sich korrekt bedienten, wurde am 20.05.2016 vom zuständigen Bischof der Diözese N. ein affirmatives Urteil erlassen.

Gegen dieses Urteil legte der Ehebandverteidiger der ersten Instanz Berufung an die Römische Rota ein. Mit Dekret seiner Exzellenz, des Dekans, vom 29.05.2017 wurde der Fall zur ordentlichen Prüfung bei der Römischen Rota zugelassen und schließlich, nach Ernennung des Richterkollegs, durch Dekret des unterzeichnenden Ponens vom 09.11.2018 die Streipunkte gemäß der traditionellen Formel festgelegt: *An constet de matrimonii nullitate, in casu.*

baptizatisque pro eorum aeterna salute ut sacramentum propositum.

Conformitas vero inter sensibilem manifestationem consensus et interiorem voluntatis adhaesionem ad verba vel signa exterius expressa omnino rationabiliter iure praesumitur (cf. cann. 124, § 2; 1101, § 1). „At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquod elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit (can. 1101, § 2).“

Essentiales vero habentur ordinatio matrimonii ad bonum coniugum fovendum et ad prolem accipiendam et educandam (cf. can. 1055, § 1) necnon proprietates unitatis/fidelitatis et indissolubilitatis (cf. can. 1056): praefata bona, quae ad matrimonium pertinent iam in ordine naturae ex institutione Creatoris, in matrimonio christianorum ratione sacramenti peculiarem obtinent significationem, valorem ac firmitatem.

4. – *Bonum prolis* nempe cum ordinatione matrimonii ad procreationem naturalibus mediis consequendam congruit et in nubentibus dispositionem requirit ad invicem concedendum ius ad actus per se aptos ad prolis generationem, refutatis ideo artificiis quibusvis ad naturalem actuum fecunditatem impediendam.

De huiusmodi iure auctoritate docuit Venerabilis Papa Pius XII: „il diritto derivante dal contratto matrimoniale è un diritto permanente, ininterrotto, e non intermittente, di ciascuno dei coniugi di fronte all'altro“ (Allocutio ad Unionem Catholicam Italicam inter Obstetrices, diei 29 octobris 1951, AAS 43 [1951], p. 845).

Id significat tale ius coarctari non posse ullo termino (initiali vel

Die Beweisaufnahme wurde nur durch die Anhörung der klagenden Frau und der Zeugen vervollständigt, während der Mann inzwischen seinen Willen kundtat, auf die Fortführung des Falles zu verzichten. Nach Veröffentlichung der Akten und dem Austausch der Verteidigungsschriften, haben nun die Väter die Absicht, mit dem vorliegenden Urteil die genannte Streitfrage zu lösen.

3. – **Rechtslage**. – Der Konsens, der allein die Ehe bewirkt und der durch keine menschliche Macht ersetzt werden kann (vgl. c. 1057 § 1), muss frei und wahrhaftig sein, d.h. die Brautleute müssen beim Aussprechen der Konsensformel ernsthaft das Institut der Ehe mit seinen Zielsetzungen und Wesenseigenschaften erfassen, wie es vom göttlichen, vom natürlichen und vom offenbarten Recht vorgesehen ist sowie von der Kirche und den Getauften für ihr ewiges Heil als Sakrament bewahrt wird.

Die Übereinstimmung zwischen dem mit sinnhaften Zeichen abgegebenen Konsens und der inneren Bindung des Willens an die äußerlich kundgegebenen Worte und Zeichen wird jedoch vernünftigerweise vom Recht vermutet (vgl. cc. 124 § 2; 1101, § 1). „Wenn aber einer oder beide Partner durch positiven Willensakt die Ehe selbst oder ein Wesenselement der Ehe oder eine Wesenseigenschaft der Ehe ausschließen, ist ihre Eheschließung ungültig“ (c. 1101 § 2).

Als wesentlich werden jedoch die Hinordnung der Ehe auf die Förderung des Gattenwohls, die Annahme und Erziehung der Nachkommenschaft (vgl. c. 1055 § 1) sowie die Eigenschaften der Einheit/Treue und der Unauflöslichkeit (vgl. c. 1056) betrachtet: die genannten *bona*, die bereits in der Ordnung der Natur aus der Institution des Schöpfers zur Ehe

finali, ne intermedio quidem, de certo nempe ad certum diem, hebdomadam, mensem) neque ulla condicione. Si ergo alteruter nubens in actu consentiendi ius coniugale tradendum-accipiendum non esse constituit, sed sibi reservat facultatem seu potius licentiam decernendi iuxta propriam determinationem an et quando, ius tandem concedens, actus intimo-coniugales ad naturalem fecunditatem apertos accipiat, is certe invalide contrahit quoniam in ipso foederis icti momento obiectum eiusdem indebite coarctavit.

5. – Actus voluntatis quo reservatio ponitur esse debet ex praescripto legis *positivus*, idest, iuxta dictamina Scholae, actuali vel virtuali voluntate elicitus, dum non sufficit intentio habitualis vel interpretativa, quae virtute non pollent veri ac proprii voluntatis actus. Manent etiam extra voluntatis campum velleitates, ambages ac formidines de futuro, quae pellere utique possunt ad voluntatem eliciendam sed eam minime per se substituunt.

Huius nullitatis capitis probatio consequitur ex confessione simulantis sive in iudicio instructori, sive extra et ante iudicium testibus reddita. Potissimum demonstrari oportet causam rationabilem – sensu quidem subiectivo, non obiectivo – assertae simulationis; quo plausibilior enim est causa, eo credibilior est effectus, patrata nempe exclusio.

Circumstantiae quoque tam ante quam post nuptias vigore probatorio pollent haud parvo; etenim allegatum actum voluntatis logice inserunt in eventuum concatenatione, et – pro maiore minoreve cohaerentia – accusati actus simulatorii probabilitatem roborant vel contra enervant.

gehören, erlangen bei der Ehe der Christen aufgrund des Sakramentes eine besondere Bedeutung, Wertung und Kraft.

4. – Das *bonum prolis* d.h. die Hinordnung der Ehe auf die Nachkommenschaft, die mit natürlichen Mitteln zu erreichen ist, verlangt von den Brautleuten die Bereitschaft, sich wechselseitig das Recht zu den Handlungen zu gewähren, die als solche zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet sind, und zwar ohne jegliche Kunstgriffe, welche die natürliche Fruchtbarkeit der Akte verhindern.

Über dieses Recht lehrte der Ehrwürdige Papst Pius XII. mit Autorität: „das Recht, welches aus dem Ehevertrag abgeleitet wird, ist ein dauerndes, ununterbrochenes, und nicht zu unterbrechendes Recht eines jeden Partners gegenüber dem anderen“ (Ansprache an die Katholische Italienische Union unter den Hebammen vom 29.10.1951: AAS 43 [1951] 845).

Dies bedeutet, dass dieses Recht durch keine Frist eingeschränkt werden kann (am Anfang oder am Ende, und nicht einmal in der Zwischenzeit, d.h. auf einen bestimmten Tag, Woche, Monat hin) und durch keine Bedingung. Wenn daher einer der Partner beim Konsensakt beschließt, dass dieses eheliche Recht nicht zu übertragen und anzunehmen sei, sondern sich die Vollmacht oder vielmehr die Erlaubnis vorbehält, nach eigenem Gutdünken zu bestimmen, ob und wann er das Recht auf die zur natürlichen Fruchtbarkeit offenen intimen eheliche Akte gewährt, so schliesst er den Vertrag zweifellos ungültig, weil er im Augenblick der Eheschließung dessen Objekt ungebührlich einschränkte.

6. – Providentissima iuris processualis-matrimonialis reformatio a SS.mo Domino Nostro Francisco perfecta, pro Ecclesia latina, ope Litt. ap. motu proprio datarum *Mitis Iudex Dominus Iesus* diei 15 augusti 2015 Episcopis reddidit competentiam personaliter iudicandi „causas de matrimonii nullitate processu breviore quoties: 1° petitio ab utroque coniuge vel ab alterutro, altero consentiente, proponatur; 2° recurrant rerum personarumque adiuncta, testimoniis vel instrumentis suffulta, quae accuratiorem disquisitionem aut investigationem non exigant, et nullitatem manifestam reddant“ (can. 1683).

Episcopi vero, quibus vi muneris iisdem divinitus collati est „sacrum ius et coram Domino officium [...] in suos subditos [...] iudicium faciendi“ (Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 27) inde ab Ecclesiae primordiis potestatem iudicialem exercuerunt in subditos, etsi ob rationes historicas idem munus plerumque vicariis et tribunalibus suis labente tempore demandaverunt. Nunc vero Pontifex vult quasdam saltem causas ab ipso Episcopo diiudicari, ita ut hinc eluceat in eodem personalis sollicitudo sui gregis, illinc vero pateat indoles genuine pastoralis ipsius actuositatis iudicialis in Ecclesia.

Et cum fieri nequiret ut omnes causae nullitatis matrimonii Episcopo personaliter commendarentur, reservatae sunt episcopali audientiae causae „in quibus accusata matrimonii nullitas pro se habet argumentorum peculiariter evidentium fulcimen“ (*Mitis Iudex*, Prooemium, IV) et consensus subsistit utriusque partis in declaratione nullitatis petenda.

Consensus vero partium minime id significat neque eo minus in id tendit, ut nempe processus matrimonialis nullitatis ad ambitum „*iurisdictionis inter volentes*“

5. – Der Willensakt, durch den der Vorbehalt gesetzt wird, muss nach der Vorschrift des Gesetzes positiv sein, d.h., nach den Vorgaben der Lehre durch einen aktuellen oder virtuellen Willensakt ausgewählt worden sein, während die habituelle oder virtuelle Intention nicht genügt, welche über die Qualität eines echten und eigentlichen Willensaktes nicht verfügt. Es bleiben auch außerhalb des Bereichs des Willens Neigungen, Ausflüchte und Schreckgespenste bezüglich der Zukunft, die ebenso zu einer Willensentscheidung drängen können, aber diese als solche keineswegs ersetzen.

Der Beweis dieses Nichtigkeitsgrundes geht aus dem Geständnis des Simulanten hervor, welches sowohl im Laufe des Beweisverfahrens als auch außerhalb und vor dem Prozess Zeugen gegenüber gemacht wurde. Vor allem muss ein vernünftiger Grund – und zwar im subjektiven, nicht im objektiven Sinne – für die angebliche Simulation nachgewiesen werden; denn je plausibler die Ursache ist, umso glaubhafter ist die Wirkung, nämlich der begangene Ausschluss.

Auch Umstände, sowohl vor der Hochzeit als auch nach der Hochzeit, verfügen über keinen geringen Beweiswert; in der Tat fügen sie den beigefügten Willensakt logisch in eine Verbindung von Ereignissen ein, und bekräftigen oder entkräften – je nach der größeren oder geringeren Übereinstimmung – die Wahrscheinlichkeit der behaupteten Simulation.

6. – Die der Vorsehung entsprechende Reform des Eheprozessrechts, welche von seiner Heiligkeit, unserem Herrn FRANZISKUS durchgeführt wurde, wurde für die lateinische Kirche durch das aus eigenem Antrieb erlassene Apostolische Schreiben *Mitis Iudex*

redigatur, seu ad illam quam nuncupant saeculares iuristae „administrationem publicam iuris privati“ seu „administrationem iuris privati organis iurisdictionalibus commissam“. Namque matrimonium utpote sacramentum semper *boni publici* indolem servat et vinculum ex eodem exortum extra partium manet disponibilitatem. Processus brevior coram Episcopo est ideo verus processus iudicialis, cuius decisio finalis vestem induit mere declarativam, cum extra potestatem auctoritatis humanae sit vinculum ex matrimonio *rato et consummato* ortum dissolvere (cf. can. 1141).

Consensus partium potius in relatione ad alterum huius ritus praesuppositum intelligi debet, idest ad evidentiam factorum assertam nullitatem suffulcientium. Ideo si ex uno latere rationabiliter praesumi potest coram evidentibus argumentis ambas partes nonnisi consentire posse (dissensus enim saltem cerebrorus esset in talibus adiunctis), ex altero causa de communi consensu inita, presse ob factorum evidentiam, cavet processui instructo celeri et incidentibus privo, itaque vitat ne Episcopus personaliter involvatur in quodam dedecoro iudiciario proelio – quod lamentabiliter in causis matrimonialibus nonnunquam evenit.

7. – Ceteroquin vero ritus *brevior* plene manet in alveo processus iudiciarii, non vero administrativi, ex Legislatoris expressa voluntate, „non eo quod rei natura id imponat, sed potius postulatio urgeat veritatis sacri vinculi quammaxime tuendae: quod sane praestant ordinis iudiciarii cautiones“ (*Mitis Iudex*, Prooemium).

Profecto, ut sapienter scriptum est: „*a*) la naturaleza de las cosas *no impone* la vía judicial en el desarrollo de las causas de nulidad matrimonial: en este sentido, su estudio podría *Dominus Iesus* vom 15.08.2015 gegeben. Es gibt den Bischöfen die Kompetenz, persönlich zu urteilen, zurück: „Ehenichtigkeitsverfahren in einem kürzeren Prozess zu beurteilen, immer wenn: 1° der Antrag von beiden Ehegatten oder von einem der beiden bei Zustimmung des anderen vorgelegt wird; 2° sachliche oder persönliche Umstände gegeben sind, die von Zeugnissen und Beweismitteln gestützt werden, welche eine genauere Untersuchung oder Nachforschung nicht erfordern und die Nichtigkeit offenkundig machen“ (c. 1683).

Den Bischöfen jedoch ist Kraft ihres Amtes von Gott „das heilige Recht und vor dem Herrn die Pflicht, […] für ihre Untergebenen […] Urteile zu fällen“, übertragen (Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 27). Seit den Anfängen der Kirche übten sie die richterliche Gewalt gegenüber ihren Untergebenen aus, wenn sie auch aus historischen Gründen denselben Dienst im Lauf der Zeit meist den Vikaren und Gerichten anvertrauten. Jetzt aber möchte der Papst, dass wenigstens einige Fälle vom Bischof selbst entschieden werden, sodass in ihm die persönliche Sorge für seine Herde aufleuchtet, und von dort der genuin pastorale Charakter seiner gerichtlichen Tätigkeit in der Kirche offenbar wird.

Und da es nicht sein kann, dass alle Ehenichtigkeitssachen dem Bischof persönlich anvertraut werden, sind der bischöflichen Rechtsprechung jene Fälle vorbehalten, „in denen die behauptete Ehenichtigkeit von besonders offenkundigen Argumenten gestützt wird“ (*Mitis Iudex*, Prooemium, IV) und ein Konsens eines jeden Partners zur Beantragung der Nichtigkeitserklärung besteht.

Der Konsens der Partner bedeutet keineswegs und tendiert noch weniger dazu, dass der Ehenichtigkeitsprozess in den Bereich der frei-

situarse en el ámbito de la potestad administrativa (de esta facultad goza el Tribunal de la Signatura Apostólica [cf. art. 118 *Lex propria*]); *b*) la vía judicial es la que mejor garantiza la defensa de la verdad del vínculo matrimonial, ya que ofrece todas las garantías de un proceso justo, respeta el contradictorio, y salvaguarda la verdad del vínculo; *c*) en este tipo de proceso, el obispo ejerce la potestad judicial, no la potestad ejecutiva, la cual se ejerce en el proceso administrativo; *d*) el pronunciamiento judicial se fundamenta en la certeza moral que el juez adquiere *ex actis et probatis*.

Por tanto, los elementos de la reforma se insertan en el ámbito judicial. El hecho de la brevedad y supresión de algunas solemnidades no quiere decir que estas estén ausentes, o que se hayan abandonado todas las formalidades propias de la *Traditio canonica*. La evidencia clara y manifiesta de la nulidad del matrimonio no requiere todas las formalidades propias del proceso ordinario" (A. Arellano Cedillo, *El* processus brevior *ante el Obispo*, in *Forum Canonicum*, Universidade Católica Portuguesa (Lisboa) - Centro de Estudos de Direito Canónico, XV [2020], 37-76).

8. – Opportune *Ratio procedendi* Litt. ap. *Mitis Iudex* adnexa in art. 14, § 1 quaedam enuntiavit adiuncta, quae exempli titulo possint nullitatis consensus requisitam ad processum breviorem suppeditare evidentiam. Ceterum non agitur de quodam *numero clauso*, ideo iudex in singulis casibus poterit circumstantias discernere peculiariter symptomaticas cuiusdam defectus vel vitii consensus, momento irritanti pollentis.

Ad rem scite animadversum est, quoad „modo in cui esse possono

willigen Gerichtsbarkeit, der sogenannten *iurisdictio inter volentes*, gedrängt wird, d.h. in jenen Bereich, welchen die weltlichen Juristen als „öffentliche Verwaltung in Bezug auf Sachen des Privatrechts", d.h. als „Verwaltung des Privatrechts durch Organe der Rechtsprechung" betrachten. Denn die Ehe bewahrt als Sakrament stets ihren Charakter als öffentliches Gut und das aus ihr entstandene Eheband bleibt außerhalb der Verfügbarkeit der Parteien. Der kürzere Prozess vor dem Diözesanbischof ist daher ein echter Gerichtsprozess, bei dem die Endentscheidung einen rein deklarativen Charakter annimmt, denn es liegt jenseits der Vollmacht der menschlichen Autorität, das aus der geschlossenen und vollzogenen Ehe entstandene Band zu lösen (vgl. c. 1141).

Der Konsens der Partner muss in Bezug auf die zweite Voraussetzung dieses Verfahrens verstanden werden, d.h. in Bezug auf die Offensichtlichkeit der Tatsachen, welche die angebliche Nichtigkeit der Ehe stützen. Wenn daher einerseits angesichts offenkundiger Argumente vernünftigerweise vermutet werden kann, dass beide Partner nur zustimmen können, denn ein Dissens wäre unter diesen Umständen geradezu leichtfertig, so sorgt andererseits der Fall, der mit einem gemeinsamen Konsens eingeleitet wurde, aufgrund der Offenkundigkeit der Tatsachen für einen Prozess mit rascher Beweisaufnahme sowie ohne Zwischensachen und verhindert daher, den Bischof persönlich in eine nicht geziemende gerichtliche Auseinandersetzung mit hineinzuziehen, wie sie leider in Ehesachen manchmal vorkommt.

7. – Im Übrigen jedoch bleibt der kürzere Prozess gemäß dem ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers im Rahmen des gerichtlichen

essere indicative dell'evidenza di una nullità matrimoniale, [...] che nessuna di loro può per se stessa essere sufficiente per considerare applicabile il processo più breve, ma solamente nel loro suggerire l'evidenza della nullità, che dovrà essere provata come sempre, in particolare con le deposizioni e i documenti, oltre al già asserito consenso di entrambe le parti per l'applicazione di questo processo, con sentenza del Vescovo" (A. W. Bunge, *Natura e particolarità del processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, in AA. VV., *Quaestiones Selectae de re matrimoniali ac processuali*, LEV, Città del Vaticano 2018, p. 81).

Speciatim quoad brevitatem iugalis convictus, quae in casu prae manibus considerata est uti circumstantia breviorem ritum suggerens adhibendum atque permittens, „è chiaro che la sola brevità della convivenza coniugale non è per se stessa una causa di nullità, ma si costituisce come un indizio forte di un possibile vizio del consenso, ad esempio a causa dell'esclusione di una proprietà essenziale (indissolubilità, unità), o di qualcuno dei fini del matrimonio (*bonum coniugum*, *bonum prolis*) " (*ibid.*, p. 82).

Sane quidem brevitas iugalis convictus, quae semper habita est in iurisprudentia pathologiae consensus signaculum, etiam in probanda exclusione boni prolis momentum retinet, quatenus speciatim conectatur cum consortionis patefacta intolerabilitate, quam iam antea pars suspicans atque pertimens, inducta sit ad sobolem excludendam in matrimonio ineundo, ne ulteriore vinculo adstringeretur cum molesta iam facta comparte.

9. – **In facto**. – Partes in causa concorditer nullitatis suum matrimonium accusaverunt ob

Prozesses, nicht jedoch des Verwaltungsverfahrens: „... nicht, weil dies von der Natur der Sache her erforderlich wäre, sondern vielmehr weil die Notwendigkeit des größtmöglichen Schutzes der Wahrheit des heiligen Bandes dies fordert: und genau das wird durch die Garantien der Gerichtsordnung sichergestellt" (*Mitis Iudex*, Prooemium).

Wahrlich, wie klugerweise geschrieben steht: „a) Die Natur der Dinge verlangt keinen Gerichtsweg bei der Abwicklung der Ehenichtigkeitsfälle: in diesem Sinn könnte ihre Prüfung im Bereich der ausführenden Gewalt angesiedelt werden (dieser Vollmacht erfreut sich die Apostolische Signatur gemäß Art. 118 Lex propria); b) der Gerichtsweg ist jener, der besser die Verteidigung des Ehebandes ermöglicht, weil er alle Garantien eines gerechten Prozesses bietet, das streitige Verfahren und die Bewahrung der Wahrheit über das Bestehen des Ehebandes; c) in dieser Art von Prozess übt der Bischof die gerichtliche und nicht die ausführende Gewalt aus, welche im Verwaltungsverfahren zur Anwendung kommt; d) das Gerichtsurteil gründet in der moralischen Gewissheit, welche der Richter *ex actis et probatis* erlangt.

Daher fügen sich die Elemente der Reform in den gerichtlichen Bereich ein. Die Tatsache der Kürze und die Reduktion einiger Formvorschriften bedeuten keineswegs, dass diese gänzlich fehlen oder dass alle Förmlichkeiten aufgegeben würden, welche der kanonischen Tradition eigen sind. Die klare und offenkundige Evidenz der Nichtigkeit der Ehe verlangt nicht alle Formalitäten, die dem ordentlichen Verfahren eigen sind" (ARELLANO CEDILLO, A., El processus brevior ante el Obispo: 15 [2020] 37-76).

exclusum bonum prolis ex parte mulieris. Ex tabulis processualibus, tum in primo tum in altero gradu iudicii, tabula probatoria cohaerens et credibilis eminet, sive quoad probationem directam sive quoad indirectam, ita ut nullitas in casu evidenter scateat.

Mulier tam in priore quam in altera instantia suam simulationem contra matrimonii fecunditatem confessa est: „A causa di incertezze sul mio futuro coniugale, ho inteso escludere dal mio matrimonio la prole, e questa decisione è stata comunicata al mio futuro marito che non ha avuto motivi di obiettare". Confessio sane perstricta est, at memoretur quod in processu breviore „responsiones partium et testium redigendae sunt scripto […] summatim et in iis tantummodo quae pertinent ad matrimonii controversi substantiam", iuxta art. 18, § 2 *Rationis procedendi* adnexae ad Litt. ap. *Mitis Iudex*.

Fusius vero in altero gradu mulier protulit: „Avevo detto [tunc sponso] di escludere la prole perché avevo questi forti dubbi che generavano in me sofferenza, sarei stata irresponsabile a mettere al mondo dei figli, non potevo far soffrire dei figli. Quando ci sono dubbi e perplessità è meglio non mettere al mondo dei figli […]. I figli avrebbero sofferto in una eventuale separazione".

Ulterius explicavit actrix: „Avrei cambiato idea sull'esclusione solo se [vir] si fosse rivelata una persona diversa. La mia non era una chiusura assoluta ma condizionata a quel contesto."

Conventus suo ex latere coram Instructore in prima instantia admisit sibi ante nuptias intentionem antiprocreativam mulieris innotuisse: „Confermo di aver ricevuto questa confidenza da parte della fidanzata circa la decisione di escludere la prole dal matrimonio e di averla accettata

8. Sinnvollerweise nennt die dem Motu proprio *Mitis Iudex* beigefügte *Ratio procedendi* in Art. 14 § 1 gewisse Umstände, welche beispielhaft die für das kürzere Verfahren erforderliche Offensichtlichkeit der Nichtigkeit des Konsenses begründen können. Im übrigen handelt es sich nicht um eine Art *numerus clausus*, weshalb der Richter in den einzelnen Fällen die Umstände unterscheiden kann, die für ein Fehlen oder einen bestimmten Konsensmangel, der über eine irritierende Kraft verfügt, besonders charakteristisch sind.

Dazu ist in Bezug auf die Art und Weise, „auf die sie im konkreten Fall die Offenkundigkeit der Ehenichtigkeit anzeigen können, " klugerweise angemerkt worden […] „dass für sich genommen keine von ihnen als ausreichend betrachtet werden kann, um den kürzeren Prozess als anwendbar zu erachten, sondern nur die Offensichtlichkeit der Nichtigkeit nahelegt, welche immer bewiesen werden muss, besonders durch Aussagen und Dokumente über den bereits genannten Konsens beider Partner für die Anwendung dieses Prozesses mit dem Urteil des Bischofs" (BUNGE, A. W., Natura e particolarità del processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo: AA.VV., Quaestiones Selectae de re matrimoniali ac processuali. Città del Vaticano 2018, 81).

Insbesondere bezüglich der Kürze des Ehelebens, das im Fall vor allem als ein Umstand, der die Anwendung des kürzeren Verfahrens nahelegte, in Betracht gezogen wurde und dieses erlaubte, „ist klar, das die Kürze des ehelichen Zusammenlebens allein für sich genommen keinen Nichtigkeitsgrund darstellt, sondern ein starkes Indiz für einen möglichen Konsensmangel bildet, z.B. aufgrund des Ausschlusses einer Wesenseigen-

con riserva con la speranza che in futuro le cose potessero appianarsi".

In altero autem gradu, sicut animadvertimus, vir praetorium effugit.

10. – Testes adducti inde a tempore praematrimoniali voluntatem mulieris non accipiendi prolem a suo matrimonio, nisi mutaret in melius qualitas interpersonalis cum futuro marito relationis, plane noverunt. Eorum testimonia clara sunt et cohaerentia in utroque iudicii gradu.

Testis M., quae in primo gradu confessionem mulieris extraiudicialem paucis verbis rettulit, coram Rota eandem repetiit atque testata est: „Non ci furono mai gravidanze. Lei usava contraccettivi, non vedeva in C. la persona giusta, non si fidava di lui, non andavano d'accordo e quindi non voleva mettere al mondo dei figli".

Testis V. pariter in prima instantia confessionem simulantis rettulit, et in hoc gradu fusius: „lei si sposava con l'intenzione di non avere figli finché le cose non fossero cambiate tanto che usava contraccettivi chimici".

Mater actricis coram Instructore primi gradus, ipsam circumstantiam confirmat, nempe: „Mia figlia prima del matrimonio mi aveva confidato che non avrebbe voluto i figli. Le ho manifestato le mie perplessità dicendole che il matrimonio è basato sulla famiglia e la nascita dei figli, ma lei mi diceva che non ne voleva, perché non andavano d'accordo e C. era d'accordo con lei". Praefata testis in altero iudicii gradu id confirmat quod adseruit in primo gradu, idest: „Mia figlia voleva escludere la prole perché aveva visto che alcune cose non andavano, ma pur di accontentarmi si è sposata. Mi ha espressamente detto di escludere la prole. Si è confidata con me quando è arrivata al limite e mi ha raccontato

schaft (Unauflöslichkeit, Einheit) oder eines der Zwecke der Ehe" (ebd., S. 82).

Die Kürze des Ehelebens, welche in der Rechtsprechung immer als ein Anzeichen für die Pathologie des Konsenses angesehen wurde, behält auch beim Nachweis des Ausschlusses der Nachkommenschaft Bedeutung, insofern sie mit der offenkundig gewordenen Unerträglichkeit der Lebensgemeinschaft, die der Partner bereits vorher erahnte und sehr fürchtete, besonders in Verbindung steht und ihn dazu bewegte, die Nachkommenschaft beim Eingehen der Ehe auszuschließen, um mit dem belastend gewordenen Partner nicht ein weiteres Band einzugehen.

9. – **Sachlage.** – Die Partner in der Sache klagten einmütig ihre Ehe wegen Ausschlusses der Nachkommenschaft auf Seiten der Frau der Nichtigkeit an. Aus den Prozessakten des erstinstanzlichen wie auch des zweitinstanzlichen Verfahrens ergibt sich der kohärente und glaubwürdige Nachweis sowohl in Bezug auf den direkten als auch auf den indirekten Beweis, sodass die Nichtigkeit offenkundig hervorgeht.

Die Frau gestand sowohl in der vorausgehenden als auch in der zweiten Instanz ihre Simulation gegen die Fruchtbarkeit der Ehe: „Aufgrund der Unsicherheiten bezüglich meiner ehelichen Zukunft, beabsichtigte ich aus meiner Ehe die Nachkommenschaft auszuschließen, und diese Entscheidung wurde meinem künftigen Ehemann mitgeteilt, der keine Argumente entgegenzusetzen hatte". Das Geständnis ist freilich sehr knapp, doch ist im kürzeren Verfahren zu bedenken: „Die Antworten der Parteien und der Zeugen sind [...] schriftlich abzufassen, jedoch zusammenfassend und nur hinsichtlich jener Punkte, welche die Substanz der

tutto, anche se io avevo già notato alcune cose. Aveva la speranza che C. sarebbe cambiato, ma non voleva figli da lui".

Denique, ad confirmandam probationem directam, accedunt declarationes testis P., actricis materterae, quae explicat rationes in quibus innititur simulatio, asserens in primo gradu: „Da mia nipote ho saputo, quasi subito, appena iniziato il fidanzamento che ella escludeva i figli dal suo matrimonio, perché lui era inaffidabile sul lavoro, apatico, introverso. All'inizio mia nipote propendeva per la convivenza, poi hanno deciso di provare il matrimonio con la speranza che le cose andassero bene". Et in gradu appellationis eadem testis confirmat: „Escludeva i figli perché non lo vedeva come persona affidabile e sperava che cambiasse. Non lo riteneva affidabile per affrontare un figlio ed una famiglia".

Probatio igitur directa solida admodum praebetur.

11. – Item persuasibilis est probatio indirecta.

Causa simulandi non tam sub respectu remoto (namque mulier cum posteriore socio prolem generans demonstravit se nullam erga maternitatem fovere aversionem), quam sub proximo elucet, qui ceterum est potior in simulationis probatione praebenda. Iam ex relatis depositionibus patet mulierem ius sibi reservasse decernendi in posterum an et quando se ad fecunditatem coniugalem aperiret, ob graves ambages quas in eadem suscitarunt mores tunc sponsi, qui indolem invidam, illiberalem et angustam patefecit, adeo ut actrix imminente matrimonio atrociter dubitavit immo velut ferme praesensit matrimonium pessum esse iturum.

Ad rem actrix in primo gradu adfirmat: „Vi erano delle difficoltà strittigen Ehesache betreffen", gemäß Art. 18 § 2 *Rationis procedendi*, die dem Motu proprio *Mitis Iudex* beigefügt ist.

Ausführlicher jedoch brachte die Frau in zweiter Instanz zum Ausdruck: „Ich hatte gesagt [damals dem Mann] die Nachkommenschaft auszuschließen, weil ich diese starken Zweifel hatte, welche in mir Leid hervorriefen, und ich verantwortungslos gewesen wäre, Kinder in die Welt zu setzen, denn ich konnte nicht Nachkommen leiden lassen. Wenn es Zweifel und Bedenken gibt, ist es besser, keine Kinder in die Welt zu setzen […]. Die Kinder hätten unter einer eventuellen Trennung gelitten".

Und weiters erklärte die Klägerin: „Ich hätte meinen Gedanken über den Ausschluss der Nachkommenschaft nur widerrufen, wenn [der Mann] sich als eine andere Person erwiesen hätte. Mein Ausschluss war nicht absolut, sondern nur durch den Kontext bedingt".

Der Nichtkläger gab seinerseits vor dem Untersuchungsrichter der ersten Instanz zu, er habe bereits vor der Eheschließung von der gegen die Nachkommenschaft gerichteten Intention der Nichtklägerin gewusst: „Ich bestätige, von der Verlobten die Mitteilung der Entscheidung zum Ausschluss der Nachkommenschaft von der Ehe erhalten und diese mit dem Vorbehalt und in der Hoffnung akzeptiert zu haben, dass sich die Dinge in der Zukunft beruhigen würden".

In der Berufungsinstanz blieb der Mann jedoch, wie wir bereits anmerkten, dem Gericht fern.

10. – Die angeführten Zeugen kennen seit der vorehelichen Zeit klar den Willen der Frau, Nachkommenschaft in ihrer Ehe nicht anzunehmen, wenn sich nicht die Qualität der zwischenmenschlichen Beziehung mit

prenuziali legate alle preoccupazioni ed incertezze sul nostro futuro coniugale", concinente vero convento: ‚Le incertezze' erano palesi ed hanno portato a delle incomprensioni che a loro volta originavano delle interruzioni, della durata di qualche mese o qualcosa in più".

In altero gradu, absente ab excussione viro, actrix magis libere ac definite potuit rationes suae consensus limitationis explanare, inter alias afferens: „C. era geloso lavorativamente di me perché ero già affermata mentre lui entrava in quel momento nel mondo del lavoro, era a tratti arrabbiato per questa cosa, non so cosa si fosse generato nella sua mente, mi aspettavo che una persona innamorata mi incoraggiasse. Io coordinavo la sala operatoria in qualità di infermiera, lui era un tirocinante, frequentava ancora l'università. Nonostante fossi infermiera a capo della sala operatoria il mio stipendio era quello che mandava avanti il nostro fidanzamento, ho sostenuto tutte le spese del matrimonio; questo forse ha scatenato in lui la rabbia; la sua rabbia la esprimeva anche verbalmente, qualsiasi cosa facessi era sbagliata, lui aveva ragione ed io torto, la sua insofferenza la vivevo". Praeterea adiungit magni ponderis elementum, ex quo erui potest longiquitas affectiva inter partes, nempe: „Non mi sentivo amata, valorizzata, protetta, perché sono tanti gli episodi che mi hanno segnata, era avaro non solo materialmente ma anche sentimentalmente, [...] non mi sono mai sentita valorizzata come donna".

Huiusmodi causa simulandi ex testimoniis definitam recipit confirmationem.

12. – Causa contrahendi, quae impar evadit ad verum matrimonium iuxta leges naturae et Ecclesiae dem künftigen Gatten zum Besseren wandeln würde. Ihre Zeugnisse sind klar und in beiden Instanzen übereinstimmend.

Zeugin M, welche in erster Instanz das außergerichtliche Geständnis der Frau mit wenigen Worten darlegte, wiederholte es vor der Römischen Rota und bezeugte: „Es gab nie Schwangerschaften. Die Frau verwendete empfängnisverhütetende Mittel, sah im Ehemann keinen geeigneten Partner, hatte keinerlei Vertrauen in ihn, die Partner kamen nicht miteinander aus, weshalb sie keine Kinder in die Welt setzen wollte".

Zeugin V führte ebenso bereits in erster Instanz das Geständnis der simulierenden Partei an und erklärte in zweiter Instanz ausführlicher: „sie heiratete in der Absicht, keine Kinder zu haben, solange sich die Dinge nicht änderten, und verwendete deshalb chemische Verhütungsmittel."

Die Mutter der Klägerin bestätigte vor dem Vernehmungsrichter erster Instanz denselben Umstand, nämlich: „Meine Tochter hat mir vor der Eheschließung anvertraut, dass sie keine Kinder wollte. Ich hatte ihr meine Bedenken zu verstehen gegeben, indem ich ihr sagte, dass die Ehe auf der Familie und der Geburt von Kindern aufbaut, aber sie sagte mir, dass sie keine wollte, weil sie sich mit ihrem Partner nicht verstand und C. stimmte dem zu".

Die genannte Zeugin bestätigte in der zweiten Instanz, was sie bereits in der ersten Instanz sagte, nämlich: „Meine Tochter wollte die Nachkommenschaft ausschließen, weil sie gesehen hatte, dass einige Dinge nicht funktionierten, aber sie heiratete, um mich zufrieden zu stellen. Sie sagte mir ausdrücklich, dass sie die Nachkommenschaft ausschließe. Sie vertraute sich mir an, als sie an die Grenze gekommen war und erzählte

contrahendum, ab ipsa nava Deputata ad defensionem vinculi ita condensatur: „*a*) d.nus C. refutaverat propositam ab Actrice cohabitationem more uxorio; *b*) mulier urgebatur a matre sua quae valde optabat filiam collocatam; *c*) d.na Z. sperabat in matrimonio res meliores futuras esse, una cum desiderio eiusdem arcano matrimonii declinandi, id quod tacuit ne animum infringeret familiarium et amicorum qui opem praestiterant in nuptiis apparandis; *d*) mulieri eventurum esset damnum nummarium si renuntiasset matrimonio, nam multum pecuniae solverat in praeparando coniugio".

Haec singula sane scatent e vadimoniis sive actricis sive conventi ac testium. Sufficiat heic praecipua referre: „Nutrivo dubbi sulla riuscita del matrimonio – ait mulier –, ma era ormai in moto la macchina del matrimonio e andai avanti perché innamorata dell'idea dell'amore [...]. I miei dubbi sorsero in prossimità del matrimonio, quando si doveva concretizzare il nostro rapporto". Pars actrix hoc quoque adiungit: „Non ero innamorata di C. o perlomeno credevo di essere innamorata, ma mi sono accorta di non esserlo prima del matrimonio".

„Ho deciso di sposarmi – redintegrat mulier – perché credevo che le cose potessero migliorare, eravamo ad un mese dal matrimonio, tornare indietro significava deludere tutte le persone che mi stavano accanto, avevo investito materialmente ed emotivamente su una persona e avrei deluso me stessa e chi mi stava intorno". Quae ulterius addit: „Io mi sono trovata a sostenere le spese del matrimonio, avevamo preso in affitto una casa dove andare dopo il matrimonio che avevo pagato sempre io. Ricordo una lite furiosa una settimana prima delle nozze, quando eravamo a casa per portare le mir alles, obwohl ich bereits einige Dinge vorher bemerkt hatte. Sie hatte die Hoffnung, dass C. sich geändert hätte, aber sie wollte keine Kinder von ihm".

Um den direkten Beweis schließlich zu bestätigen, kommen die Erklärungen der Zeugin P., der Tante der Klägerin hinzu, welche die Gründe erklärt, auf die sich die Simulation stützt, und behauptete in der ersten Instanz: „Von meiner Nichte erfuhr ich, und zwar fast sofort, unmittelbar nach Beginn der Verlobung, dass sie Kinder aus ihrer Ehe ausschloss, weil er in Bezug auf die Arbeit unverlässlich, apathisch und introvertiert war. Am Beginn neigte meine Nichte zum Zusammenleben, dann beschlossen sie, die Ehe in der Hoffnung zu versuchen, dass sich die Dinge zum Guten wendeten". In der Berufungsinstanz bestätigte dieselbe Zeugin: „Sie schloss Nachkommen aus, da sie ihn nicht als eine verlässliche Person betrachtete und hoffte, dass er sich ändere. Sie hielt ihn nicht für verlässlich genug, um ein Kind und eine Familie anzugehen. "

Es wird also ein sehr solider direkter Beweis geboten.

11. – Ebenso überzeugend ist der indirekte Beweis.

Der Simulationsgrund erscheint weniger unter dem Gesichtspunkt eines entfernten Simulationsgrundes (denn die Frau zeigte, indem sie mit dem nachfolgenden Partner Nachkommen zeugte, keinerlei Aversion gegen die Mutterschaft als solche zu hegen), sondern viel mehr als unmittelbarer Simulationsgrund, der übrigens zum Nachweis der Simulation wichtiger ist. Schon aus den erwähnten Aussagen geht hervor, dass die Frau sich das Recht vorbehielt, später zu entscheiden ob und wann sie sich für die eheliche Fruchtbarkeit öffnen würde, aufgrund der schwer-

ultime cose".

Pressiones autem matris ad contrahendum non modo ab actrice et a convento memorantur, sed etiam ab ipsa mulieris genitrice pluries admittuntur. Alii quoque testes rationes ab actrice allatas quoad nubendi causam confirmant.

13. – Inter potiores circumstantias memoranda est imprimis molesta ratio relationis praenuptialis ob aegram inter partium indoles conciliationem, praesertim ob ingenium viri quod mulieris simulationi ansam dedit.

Potissimum consideranda est circumstantia ipsa quae processui breviori viam stravit, brevissimus scilicet necnon infelix convictus, ne ad annum quidem productus, qui perfecte concordat cum rationibus a muliere adductis ad nullitatem consensus demonstrandam. Cum vero versemur in iudicio nullitatis ob exclusam matrimonialem fecunditatem, maximi ponderis est adiunctum pervicaciter servatae, ob mulieris destinatam voluntatem, agenesiacae praxeos.

Coram H.A.T. fassa est actrix: „Non ci furono gravidanze, la vita intima non ebbe regolare svolgimento perché mancava lo slancio di unione, erano rapporti protetti, non c'era la voglia di unirsi fisicamente. Io prendevo la pillola e lui usava anche il preservativo, era una mia richiesta che lui ha accettato". Quod confirmaverat in primo gradu vir: „Ho fatto uso anche del profilattico, richiestomi dall'attrice, anche se contemporaneamente faceva uso della pillola".

Significanter ipsa vinculi Tutrix admittit: „Circumstantiae nuptias subsequentes uno modo legi possunt. Utraque pars loquitur de vita matrimoniali non satiativa, gravata, inde ab initio, defectu dialogi et dilectionis mutuae, unde oriebantur wiegenden Zweifel, die in ihr die Verhaltensweisen des damaligen Verlobten hervorriefen, der einen neidischen, engstirnigen und ängstlichen Charakter zeigte, so sehr, dass die Klägerin unmittelbar vor der Eheschließung fürchterlich zweifelte, ja sogar deutlich vorhersah, dass die Ehe schlecht enden würde.

Dazu bemerkte die Klägerin in der ersten Instanz: „Es bestanden voreheliche Schwierigkeiten, welche von der Sorge und der Ungewissheit über unsere eheliche Zukunft gekennzeichnet waren", und übereinstimmend äußerte der Mann: „Die Unsicherheiten waren offensichtlich und führten zu Mißstimmigkeiten, die ihrerseits Unterbrechungen zur Folge hatten, die ein paar Monate oder länger dauerten".

In der zweiten Instanz, in welcher der Ehemann der Vernehmung fern blieb, konnte die Klägerin die Gründe für die Einschränkung des Konsenses freier und präziser darlegen und führte unter anderem an: „C. war eifersüchtig auf mich in Bezug auf die Arbeit, weil ich bereits eine feste Anstellung hatte, während er zu diesem Zeitpunkt in die Arbeitswelt eintrat und deshalb zeitweise verstimmt war. Ich weiss nicht, was in seinem Kopf vorging, ich erwartete, eine verliebte Person würde mich ermutigen. Ich koordinierte den Operationssaal als Krankenschwester, er war ein Praktikant, der noch die Universität besuchte. Obwohl ich Krankenschwester und Leiterin des Operationssaals war, war es mein Gehalt, das unsere Verlobung voranbrachte, ich trug alle Ausgaben der Trauung; dies hat in ihm vielleicht Widerwillen hervorgerufen; er verlieh seinem Ärger auch mit Worten Ausdruck, was immer ich auch tat, es war falsch, er hatte Recht und ich Unrecht, ich verspürte seine Ungeduld". Außerdem fügte sie als sehr

dissensiones et difficultates invictae. Quarum influxus exercebatur necessario in intimitatibus coniugum, quae raro eveniebant neque satiativae erant, atque semper protegebantur adversus graviditatem inopinatam [...].

Confirmant rem modo memoratam ab utroque coniuge de causis quae ruinam matrimonii adduxerunt fere omnes excussi testes [...]. Aliqui in luce collocant, causas incommodorum relationis coniugalis sitas fuisse in modo improbo quo d.nus C. uxorem tractabat".

Testis P. quidem explanat: „Non ci sono mai state gravidanze perché Z. prendeva la pillola perché non se la sentiva di affrontare una gravidanza con C. Il motivo della separazione è da cercare nel fatto che Z. si fosse spenta, frustrata, era annientata, si vedeva anche dall'esterno; ha deciso per la separazione perché non ce la faceva più anche perché lui non ha fatto nulla per recuperare il rapporto".

Eminet ergo cohaerentia inter causam simulationis et causam – celerrimi vero – matrimonii naufragii, quae uti omnibus innotuit symptoma semper habita est a iurisprudentia de intentatae actionis nullitatis genuinitate.

14. – Quibus omnibus in iure et in facto expositis ac mature perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno pro Tribunali sedentes, ac solum Deum prae oculis habentes, SS.mo Christi nomine invocato, pronuntiamus, declaramus et definitive sententiamus proposito dubio respondentes:

Affirmative, seu constare de nullitate matrimonii, in casu.

Ita pronuntiamus, mandantes omnibus Ordinariis locorum et Tribunalium Administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam

gewichtiges Element, aus dem die affektive Distanz zwischen den Partnern eruiert werden kann, hinzu: „Ich fühlte mich nicht geliebt, geschätzt, geschützt, weil es so viele Episoden gibt, die mich prägten, ich war nicht nur materiell zurückhaltend, sondern auch emotional, ich fühlte mich nie als Frau geschätzt".

Diese *causa simulandi* erhält durch die Zeugenaussagen eine definitive Bestätigung.

12. Die *Causa contrahendi*, welche sich als unzureichend erwies, um eine wahre Ehe nach den Gesetzen der Natur und der Kirche zu schließen, wurde von der deputierten Bandverteidigerin folgendermaßen zusammengefasst: „a) Herr C. lehnte das von der Klägerin vorgeschlagene Zusammenleben *more uxorio* ab; b) die Frau wurde von ihrer Mutter, die sich sehr danach sehnte, dass die Tochter unter die Haube kam, zur Eheschließung aufgefordert; c) Frau Z. hoffte, dass sich die Beziehung in der Ehe bessern würde, und hegte zugleich ihren geheimen Wunsch, die Ehe auszuschließen, was sie verschwieg, damit nicht die Einstellung der Verwandten und Freunde verletzt wird, welche bei der Vorbereitung der Eheschließung ihren Dienst zur Verfügung stellten; d) die Frau hätte einen finanziellen Schaden erlitten, wenn sie auf die Eheschließung verzichtet hätte, da sie viel Geld in die Vorbereitung der Ehe investierte".

Diese [die Simulationsgründe] gehen gewiss aus den Aussagen sowohl der Klägerin als auch des Nichtklägers und der Zeugen hervor. Es genügt hier, die wichtigsten aufzuzählen: „Ich nährte Zweifel am Gelingen der Ehe" – sagt die Frau –, „aber die Maschinerie der Ehevorbereitung war bereits in Gang gesetzt und ich schritt voran, weil ich in den Gedanken der Liebe verliebt war [...].

sententiam notificent omnibus, quorum intersit, et exsecutioni tradant ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Rotae Romanae Tribunalis, die 15 iulii 2020.

Michaël Xaverius Leo AROKIARAJ, *Ponens*

Alexander W. BUNGE

Franciscus VISCOME
–

Meine Zweifel entstanden kurz vor der Trauung, als unsere Beziehung konkretisiert werden musste". Die Klägerin fügt auch dies hinzu: „Ich war nicht in C. verliebt oder glaubte wenigstens, verliebt zu sein, aber ich bemerkte, es vor der Ehe nicht mehr zu sein".

„Ich beschloss zu heiraten" – ergänzt die Frau – „weil ich glaubte, dass sich die Dinge zum Besseren wenden könnten, und wir waren einen Monat vor der Ehe, und eine Absage hätte bedeutet, all jene Personen zu enttäuschen, die mir zur Seite standen. Ich hatte materiell und emotional in eine Person investiert und ich hätte mich selbst und diejenigen, die um mich standen, enttäuscht". Weiters fügte sie hinzu: „Es wurde mir bewusst, dass ich die Kosten der Ehe trug, wir hatten ein Haus gemietet, wo wir nach der Hochzeit hingehen wollten, welches immer ich bezahlte. Ich erinnere an einen wütenden Streit eine Woche vor der Hochzeit, als wir zu Hause waren, um die letzten Dinge zu regeln".

Die Druckmaßnahmen der Mutter aber, um den Vertrag zu schließen, werden nicht nur von der Klägerin und dem Nichtkläger erwähnt, sondern auch von der Mutter der Frau selbst zugegeben. Auch andere Zeugen bestätigen die von der Klägerin in Bezug auf die Eheschließung angeführten Gründe.

13. – Unter den wichtigeren Umständen ist vor allem die Belastung der vorehelichen Beziehung durch die wegen der Veranlagung des Mannes ausgebliebene Versöhnung der Charaktere der Partner zu erwähnen, welche den Grund für die Simulation der Klägerin bot.

Vor allem ist der Umstand selbst zu beachten, welcher dem kürzeren Verfahren den Weg ebnete, d.h. das sehr kurze und unglückliche

Zusammenleben, welches nicht einmal ein Jahr dauerte, was mit den Gründen übereinstimmt, die von der Frau zum Nachweis der Nichtigkeit des Ehekonsenses angeführt wurden. Da wir uns allerdings in einem Nichtigkeitsprozess wegen der ausgeschlossenen ehelichen Fruchtbarkeit befinden, ist der Umstand der aufgrund des entschlossenen Willens der Frau durchgehend beibehaltenen gegen die Empfängnis gerichteten Praxis von größter Bedeutung.

Vor der Rota gestand die Klägerin: „Es gab keine Schwangerschaften, das Intimleben nahm keinen regulären Verlauf, weil es der Verbindung an Schwung fehlte, die intimen Beziehungen waren geschützt, der Wunsch, sich körperlich zu vereinigen, war nicht vorhanden. Ich verwendete die Pille und er nahm auch das Präservativ, es war ein Wunsch von mir, den er akzeptierte". Dies bestätigte der Mann in erster Instanz: „Ich verwendete auch das Profilaktikum, welches die Klägerin von mir verlangte, auch wenn sie gleichzeitig von der Pille Gebrauch machte".

Bezeichnenderweise gibt die Bandverteidigerin zu: „Die auf die Eheschließung folgenden Umstände können eindeutig interpretiert werden. Jeder der Partner spricht über das nicht erfüllende Eheleben, welches von Anfang an von einem Mangel an Dialog und gegenseitiger Wertschätzung geprägt war, woraus Meinungsverschiedenheiten und unüberwindliche Spannungen entstanden. Deren Einfluss wirkte sich notwenigerweise auf das Intimleben der Ehepartner aus. Dieses war selten und blieb unbefriedigend, stets gegen eine unerwartete Schwangerschaft [...] geschützt".

Fast alle vernommenen Zeugen bestätigten die von beiden Partnern gemachten Angaben über die Gründe, die zum Scheitern der Ehe führten.

Manche heben hervor, die Gründe für die Widrigkeiten in der ehelichen Beziehung seien in der respektlosen Art gelegen, mit der C. seine Gattin behandelte.

Zeugin P erklärte: „Es gab nie Schwangerschaften, da die Klägerin die Pille nahm, weil sie sich nicht in der Lage sah, eine Schwangerschaft mit dem Nichtkläger anzunehmen. Der Grund für die Trennung ist darin zu suchen, dass die Klägerin sich als depressiv, frustriert, verbittert betrachtete. Dies konnte man auch von außen wahrnehmen; sie entschied sich für die Trennung, weil sie es nicht mehr aushielt, und auch er nichts tat, um die Beziehung wiederherzustellen".

Es tritt die Übereinstimmung zwischen dem Simulationsgrund und dem Grund für das – wirklich sehr rasche – Scheitern der Ehe hervor, welche von der Rechtsprechung stets als Symptom für die Authentizität der beabsichtigten Nichtigkeitsklage betrachtet wurde.

14. – Da also dies alles sowohl hinsichtlich der Rechts- als auch der Tatsachenlage erwogen worden ist, unter Berücksichtigung der Schriftsätze und der Bemerkungen der deputierten Bandverteidigerin für die Gültigkeit des Ehebandes, erklären, entscheiden und urteilen die unterzeichneten Herren Prälaten-Auditoren, die zu Gericht sitzen, allein Gott vor Augen habend und nach Anrufung des göttlichen Heiligsten Namens Christi endgültig und antworten demnach auf die vorgelegte Streitfrage:

Affirmative oder die Nichtigkeit der Ehe in der Sache steht fest.

So verkünden wir und weisen die Ortsordinarien und Mitarbeiter der Gerichte an, die betroffen sind, dass dieses unser Urteil mit sämtlichen Rechtsfolgen allen bekannt gemacht werde, die es betrifft.

Gegeben zu Rom am Gericht der Römischen Rota, am 15.07.2020.

Michaël Xaverius Leo AROKIARAJ, *Ponens*

Alexander W. BUNGE

Franciscus VISCOME

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Ähnlich dem Dokumentenprozess stehen den Parteien und dem Ehebandverteidiger gegen das notwendigerweise affirmative bischöfliche Urteil im kürzeren Prozess erster Instanz (vgl. c. 1687 § 1) alle im CIC vorgesehenen Rechtsmittel zur Verfügung, d.h. die Berufung, die Nichtigkeitbeschwerde sowie – nach Ablauf der Berufungsfrist – der Antrag um Wiederaufnahme. Lediglich die *restitutio in integrum* ist in Personenstandssachen unzulässig.

Sechs Jahre nach dem In-Kraft-Treten des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* kann bezüglich der Anwendung und Interpretation der cc. 1683-1687 im sog. *Processus brevior* die Rechtsprechung der Römischen Rota berücksichtigt werden. Die Prüfung der Zulassung der Berufung gemäß c. 1687 § 3 erfolgt durch den Dekan der Römischen Rota als Einzelrichter nach Anhörung des Kirchenanwalts und meist des Bandverteidigers. Dem Dekret der Zulassung der Berufung durch den Dekan als Einzelrichter folgt ein ordentliches Berufungsverfahren zweiter Instanz gemäß c. 1640, das mit der Ladung der Parteien und dem Dekret der Streitfestlegung beginnt und mit einem kollegialen Endurteil abgeschlossen wird, das bei affirmativem Tenor nur mehr durch die Nichtigkeitsbeschwerde und einen Antrag auf Wiederaufnahme (vgl. c. 1641 Nr. 1), bei negativem Tenor hingegen auch durch die Berufung anfechtbar ist.

Ital.: Contro la sentenza necessariamente affermativa del Vescovo (cf. c. 1687 § 1) stanno a disposizione delle parti e del difensore del vincolo nel processo più breve di prima istanza – similmente al processo documentale – le impugnazioni previste dal CIC/1983, cioè l'appello, la querela di nullità nonché – in seguito alla scadenza del termine per appellare – la nuova proposizione della causa. Soltanto la *restitutio in integrum* non è ammissibile nelle cause sullo stato delle persone.

Sei anni dopo l'entrata in vigore del Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* si può tenere conto della giurisprudenza della Rota Romana per l'applicazione ed interpretazione dei cc. 1683-1687 nel cosiddetto *Processus brevior*. L'esame dell'ammissione dell'appello a norma del c. 1687 § 3 avviene attraverso il Decano della Rota Romana come giudice monocratico dopo aver udito il promotore di giustizia e, in genere, il difensore del vincolo. Al decreto di ammissione emanato dal Decano in qualità di giudice monocratico segue il processo d'appello ordinario di secondo grado, conformemente al c. 1640, che inizia con la citazione delle parti ed il decreto della concordanza del dubbio e termina con una sentenza definitiva collegiale, che, in caso di una parte dispositiva affermativa, potrà essere impugnata soltanto con la querela di nullità o la nuova proposizione della causa, mentre in caso di una parte dispositiva negativa, anche con l'appello.

DPM 29 (2022) 137-170

DER BISCHOF ALS RICHTER

von Carl Christian Snethlage

Mit den beiden Motu Proprien *Mitis Iudex Dominus Iesus* (MIDI)[1] und *Mitis et Misericors Iesus*[2] hat Papst FRANZISKUS am 15.08.2015 neue Aufmerksamkeit auf die Rolle des Bischofs in kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren gelenkt. Die *potestas iudicialis* des Diözesanbischofs war bis 2015 kaum Gegenstand weitergehender Betrachtung und erfuhr allgemein wenig Interesse[3]. Seit der Veröf-

---

1 FRANZISKUS, Litterae Apostolicae Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15.08.2015: AAS 107 (2015) 958-970, dt. Übersetzung: AfkKR 184 (2015) 510-524 [MIDI].

2 FRANZISKUS, Litterae Apostolicae Motu Proprio *Mitis et Misericors Iesus*, 15.08.2015: AAS 107 (2015) 946-957 [MEMI].

3 AYMANS/MÜLLER/OHLY behandeln diese Frage auf zwei Seiten (vgl. AYMANS, W. / MÖRSDORF, K. / MÜLLER, L., Kanonisches Recht. Bd. 4: Vermögensrecht, Sanktionsrecht und Prozessrecht. Paderborn u.a. ^{13}2013, 295-297 [KanR 4]); das *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* beschäftigt sich nicht speziell mit dem Bischof als Richter; im *Münsterischen Kommentar* finden sich neben der Kommentierung zu c. 1419 auf drei Seiten (vgl. LÜDICKE, K., Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Essen 1985 ff., 1419 [Stand: 60. Erg.-Lfg. April 2021] [MKCIC]) verstreut einige Hinweise; ARROBA CONDE beschäftigt sich mit dem *giudice proprio* in seiner Diözese auf vier Seiten (vgl. ARROBA CONDE, Diritto processuale canonico, 194-197) und im Kommentar der Kanonistischen Fakultät der Universität Navarra finden sich zu c. 1419 knapp fünf Seiten (vgl. GROCHOLEWSKI, Z., Commentario al c. 1419: Marzoa, A. / Miras, J. / Rodríguez-Ocaña, R. [Hrsg.], Comentario exegetico al Código de derecho canónico. Bd. IV/1: Cánones 1254-1500. Pamplona ^{3}2002, 766-770); Georg BIER widmet dem Inhalt der richterlichen Gewalt des Bischofs drei Seiten (vgl. BIER, G., Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. [FzK 32] Würzburg 2001, 199-201), Nach der Veröffentlichung von MIDI und MEMI beschäftigt sich HAHN auf vier Seiten mit der spezifisch bischöflichen Gerichtsbarkeit (vgl. HAHN, J., Das kirchliche Richteramt. Rechtsgestalt, Theorie und Theologie. [BHMKCIC 74] Essen 2017, 350-354).

Frederik HANSEN führt diese Zurückhaltung einerseits darauf zurück, dass nach der Einführung des Kodex von 1983 die akademische Diskussion durch Fragen zum Ehenichtigkeitsverfahren überlagert worden sei. Andererseits habe es selten Probleme mit und Fragen zur bischöflichen *potestas iudicialis* gegeben, weil Bischöfe auch nur selten das Richteramt in seiner erkennenden Funktion persönlich ausgeübt hätten – und wenn, dann hätten sie sich als gewöhnliche Richter in das diözesane System eingefügt (Vgl.

fentlichung der MP sind mittlerweile mehr als fünf Jahre vergangen. Zwar wurde seither zahlreich in- und vor allem außerhalb des deutschen Sprachraums zu den Änderungen publiziert, die Rolle des Diözesanbischofs allerdings meist nur im Zusammenhang mit dem *processus brevior coram episcopo* angeschnitten. Im Folgenden soll die Rolle beschreiben werden, die dem Bischof im Kodex von 1983 nach der Reform des Ehenichtigkeitsverfahrens hinsichtlich seiner richterlichen Gewalt zugeschrieben wird, welche Aufgaben er als Richter wahrnehmen kann und welche praktischen Folgen dies hat[4].

I. Begriffe

Während im *Codex Iuris Canonici* von 1917 noch eine komplexe Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Dimensionen des Begriffs *episcopus* zu finden war,[5] erfolgt diese im Kodex von 1983 nur zwischen Diözesanbischöfen und Titularbischöfen (c. 376 CIC/83)[6].

Den Begriff des *iudicium episcopi* verwendet der Gesetzgeber im Kodex von 1983 zwar mehrfach im Zusammenhang mit Ermessensentscheidungen des Bischofs,[7] im Prozessrecht hat der Gesetzgeber diesen Begriff jedoch vermieden[8]. Der Begriff der *sententia* wird hingegen zumeist im CIC/83 für ein Urteils-

---

HANSEN, F., Judicial Power and the Diocesan Bishop: The Canon Law Society of Great Britain and Ireland [Hrsg.], Newsletter 184 [2015] 92-106, 100-101).

4 Zur Frage der Geschichte der bischöflichen Richtertätigkeit siehe RABINO, G., Episcopus iudex: Stato, Chiese e pluralismo confessionale 26 (2017), http://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/Rabino.M_Ipse.pdf (letzter Zugriff am 05.01.2022).

5 Vgl. KÖSTLER, R., Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici. München 1927, 140-141.

6 Im *Codex Iuris Canonici* von 1983 kann das Lemma *episcopus* über 600-mal mit einer Vielzahl von Attributen gezählt werden (Vgl. OCHOA, Index verborum ac locutionum codicis iuris canonici, 166-172; vgl. ZAPP, H., Codex iuris canonici. Lemmata. Stichwortverzeichnis. Freiburg i.Br. 1986, 242-253). Zu den Diözesanbischöfen zählen alle Vorsteher von Diözesen, sowie der Vorsteher einer Gebietsprälatur oder der Militärbischof. Zu den Titularbischöfen zählen alle anderen Personen, welche die Bischofsweihe empfangen haben, gleich ob sie Vorsteher von Teilkirchenverbänden sind oder nicht (Vgl. AYMANS, W. / MÖRSDORF, K., Kanonisches Recht. Bd. 2: Verfassungs- und Vereinigungsrecht. Paderborn u.a. ^{13}1997, 329 [KanR 2]).

7 Bspw. im Zusammenhang mit der Dispensgewalt (c. 80 CIC/83), der Organisation des Seminarwesens (cc. 234, 235 CIC/83) und der Provinzialkonzilien (cc. 440, 443 § 6 CIC/83) und Diözesansynoden (c. 461 § 1 CIC/83), der Ordnung seiner Diözese (cc. 473 §§ 3-4, 536 § 1 CIC/83) sowie der Seelsorge und Liturgie in dieser (cc. 844 § 4, 944 § 1, 961 § 2, 1025 § 1, 1029, 1038, 1236 CIC/83).

8 Bspw. gebraucht der Gesetzgeber den Begriff *videre* (c. 1449 § 2 CIC/83) für Entscheidungen des Bischofs über die Befangenheit des Gerichtsvikars, dagegen *iudicium* für Entscheidungen des Apostolischen Stuhls (c. 1705 § 2 CIC/83).

spruch verwendet und mit Attribut als *sententia episcopi* als Bezeichnung für das Urteil des Bischofs im *processus brevior* (c. 1687 MIDI; c. 1373 MEMI) verwendet, wohl um den Charakter der *potestas iudicialis* im Urteil hervorzuheben[9].

Im Kodex von 1983 können unter dem Begriff eines *iudex* vier verschiedene Gruppen von Funktionsträgern unterschieden werden: Der Einzelrichter, das gesamte Kollegialgericht, außerdem der Vorsitzende des Kollegialgerichtes[10] sowie der Vernehmungsrichter (*auditor*), der zwar auch die Funktion eines erkennenden Richters ausüben kann, jedoch davon zu unterscheiden ist[11]. Diese Richter üben ihre Gewalt in prozessleitender und in erkennende Funktionen aus[12].

---

9 MÖRSDORF kritisiert im CIC/17 die Verwendung des Begriffs *sententia* bei Entscheidungen zum Nichtvollzug einer Ehe durch die *SC de Disciplina Sacramentorum* (c. 1963 § 2 CIC/17) und im Summarischen Ehenichtigkeitsverfahren (c. 1992), weil als Voraussetzung für eine *sententia* in beiden Verfahren die gemeingerichtliche Verhandlung fehle (vgl. Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im Katholischen Deutschland [Hrsg.], Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici. Eine kritische Untersuchung. [Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 74] Paderborn 1937, 349). Die Kritik MÖRSDORFS kann ebenso auf den *processus brevior* angewandt werden, insbesondere da abseits des Prozessrechts der Begriff der *sententia episcopi* nur einmal im Gesandtenrecht für die Einschätzung politischer Entwicklungen durch die Bischöfe verwandt wird (c. 365 § 2 CIC/83).

10 Falls der Vorsitzende Richter die prozessleitenden Funktionen nicht selbst ausüben möchte, kann er diese an einen Berichterstatter übertragen, der Mitglied des Richterkollegiums sein muss (c. 1429 CIC/83; c. 1091 § 2 CCEO; vgl. KanR 4 [s. Anm. 3], 316).

11 LÜDICKE bezeichnet den Vernehmungsrichter bei den Aufgaben, die über die Tätigkeit einer Vernehmung hinausgehen, als Untersuchungsrichter (*instructor*). AYMANS/MÜLLER/OHLY zufolge werde jedoch der Untersuchungsrichter in c. 1717 § 3 begrifflich und inhaltlich von der Figur des Vernehmungsrichters deutlich unterschieden (vgl. KanR 4 [s. Anm. 3], 314, Anm. 45). Die von der DBK approbierte dt. Übersetzung nennt ihn an dieser Stelle den „Voruntersuchungsführer". Dieser Begriff wird im *processus brevior coram episcopo* auf jene Person angewandt, welche das Verfahren bis zur Entscheidung des Bischofs führt und diesen dann zusammen mit dem Beisitzer (*assessor*) berät (cc. 1685-1687 CIC/83; 1371-1373 CCEO).

12 Vgl. LÜDICKE, MKCIC, c. 1419/10-11; ebenso KanR 4 (s. Anm. 3), 298. Nach NEUDECKER halte der Gesetzgeber diese begriffliche Unterscheidung in *potestas iudicandi*, dem eigentlichen Akt des Urteilsprechens, und der *potestas iudicialis als* Oberbegriff, der auch alle Akte beinhalte, die auch delegierbar seien, nicht konsequent durch. Die Vollmacht des Offizials werde als *potestas iudicandi* (c. 1420 § 1) bezeichnet, die aller anderen Richter als *potestas iudicialis* (c. 135 § 3) (vgl. NEUDECKER, G., Ius sequitur vitam – Der Dienst der Kirchengerichte an der Lebendigkeit des Rechts. Zugleich ein Beitrag zur Vergleichung des kanonischen und staatlichen Rechtssystems. [Tübinger Kirchenrechtliche Studien 13] Münster 2013, 228, Anm. 266).

Da jede Gewalt in der Kirche in der *sacra potestas* begründet ist, die ekklesiologisch an der Heilssendung der Kirche teilhat und christologisch aus der Vollmacht Christi abgeleitet ist,[13] ist auch die *potestas iudicialis* grundgelegt im Richteramt Christi, welches in der Heiligen Schrift mehrfach erwähnt (Apg 10,42; 1 Petr 4,5; 2 Tim 4,1; Joh 5,22) und im Glaubensbekenntnis bezeugt wird. Diese *potestas iudicialis* kann weiter unterschieden werden in Gerichtsgewalt und Richtergewalt. Gerichtsgewalt besitzen Personen und Organe aufgrund Bestimmungen des Verfassungsrechts oder durch Delegation, Richtergewalt kommt Klerikern oder Laien ggf. in einem konkreten Verfahren zu[14].

Die *potestas iudicialis* ist nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Gegenwart Christi in der Mitte der Gläubigen durch die Bischöfe grundgelegt (Art. 18 LG): Durch die Weihe stehen die Bischöfe in der Nachfolge der Apostel[15] und haben durch diese Anteil erhalten an dem umfassenden Hirtenamt

---

13 Vgl. HAHN, Das kirchliche Richteramt (s. Anm. 3), 373.

14 Vgl. SOCHA, MKCIC, 135/11; Träger von Gerichtsgewalt sind der Papst (cc. 331, 333, 1404-1406, 1417, 1442 CIC/83), das Bischofskollegium (c. 336 CIC/83), die Apostolische Signatur (c. 1445 CIC/83; Artt. 121-125 PB), die Römische Rota (c. 1443 CIC/83; Artt. 126-130 PB), die römischen Kongregationen für die Glaubenslehre (Artt. 52-53 PB; Congregatio pro doctrina fidei, Rescriptum ex Audientia SS.mi, Normae de gravioribus delictis: AAS 102 [2010] 419-430, in dt. Übersetzung: AfkKR 179 [2010] 168-179 vom 21.05.2010), die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung sowie die Kongregation für den Klerus, die Diözesanbischöfe (cc. 391, 1419 § 1 CIC/83) und die ihnen gleichgestellten Vorsteher anderer Teilkirchen (cc. 372 § 2, 381 § 2 CIC/83) sowie Gerichtsvikare (c. 391 § 2 CIC/83) und die höheren Orden in klerikalen Ordensinstituten und Gesellschaften des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts (cc. 592 § 2, 695-700 i.V.m. 732 u. 746, 1427 §§ 1-2 CIC/83) (vgl. SOCHA, MKCIC, 135/12) Diese Aufzählung SOCHAS ist insofern zu korrigieren, als dass Papst BENEDIKT XVI. zwischenzeitlich mit dem Motu Proprio *Quaerit Semper* vom 30.08.2011 (AAS 103 [2011] 569-571, in dt. Übersetzung: AfkKR 180 [2011] 551-553) die Artt. 67-68 PB aufgehoben und die entsprechenden Zuständigkeiten einem Amt bei der Römischen Rota übertragen hat.

15 In der Überlieferung der Heiligen Schrift wurde das Richteramt Christi den Aposteln übertragen (vgl. Mt 16,19; Mt 18,18; Mt 19,28) und von den Aposteln sowie deren Nachfolgern auch ausgeübt (Apg 5,1-11; 1 Kor 5,1-13; 2 Thess 3,14; 1 Tim 1,20.5,19; Tit 1,13.3,10; vgl. MUSSINGHOFF, H., „Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è evangelica, ecclesiale e sacerdotale, rimanendo nello stesso tempo umanitaria e sociale". Reflexionen zum Dienst des kirchlichen Richters: DPM 8/I [2001] 59-76, hier 66-67). Während in der Apostelgeschichte die richterliche Gewalt des Apostels Petrus noch sehr zurückhaltend als eine Art prophetische Erkenntnis der Wahrheit verstanden wird (Apg 5,3-4; vgl. SCHNEIDER, G., Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Die Apostelgeschichte. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40. Freiburg 1980, 371, Anm. 4 und 374; ebenso PESCH, R., EKK, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband. Apg 1-12. Neukirchen-Vluyn 1986, 199 und zu V. 9 201), ist sich Paulus seiner richterlichen Vollmacht schon voll bewusst (2 Kor 10,8.13, 10; vgl. SEIFRIED, M., The

Christi, das sie im dreifachen Amt Christi für das Volk Gottes ausüben (Art. 20 LG)[16]. Das bedeutet, dass „kraft dieser Gewalt […] die Bischöfe das heilige Recht und vor dem Herrn die Pflicht [haben], Gesetze für ihre Untergebenen zu erlassen, Urteile zu fällen und alles, was zur Ordnung des Gottesdienstes und des Apostolats gehört, zu regeln" (Art. 27 LG). Näher ist die richterliche Vollmacht in diesem Konzilsdekret und auch in Folge nicht beschrieben worden[17]. Papst FRANZISKUS hat diese nach eigenem Bekunden noch nicht umgesetzte Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der Reform des Eheverfahrensrechts aufgreifen wollen[18]. Für ihn sei es ein Missstand, dass durch die fast vollständige Delegation der richterlichen Aufgabe an Gerichtsvikare und Diözesanrichter der Bischof selbst als Richter nicht mehr sichtbar werde[19].

---

second Letter to the Corinthians. [The Pillar New Testament commentary]. Grand Rapids 2014, 387-388 und 486; vgl. SCHMELLER, T., EKK, Der Zweite Brief an die Korinther. Teilband 2. 2 Kor 7,5-13,13. Neukirchen–Vluyn 2015, 400; KLAUCK, H.-J., Zweiter Korintherbrief. [Die Neue Echter Bibel 8] Würzburg 1986, 79 und 102).

16 Bischöfe sind durch ihre Weihe „in eine sie verpflichtende apostolische Tradition eingebunden" (vgl. BIER, Rechtsstellung [s. Anm. 3], 32); die Kirche hat bereits im zweiten Jahrhundert im Abwehrkampf gegen die Gnosis den apostolischen Ursprung und Sukzession zur Rechtfertigung ihrer Rechtmäßigkeit angeführt (vgl. RATZINGER, J., Primat, Episkopat und Successio Apostolica: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften. Bd. 12: Künder des Wortes und Diener eurer Freude. Freiburg 2010, 212-232, 219-220). Beispielsweise führen ORIGENES oder CYPRIAN die bischöfliche Vollmacht auf die Sukzession nach Petrus und dessen Primatialgewalt zurück (vgl. BAUS, K., Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. Freiburg 1965, 390-391).

17 Vgl. WESEMANN, P., Das erstinstanzliche Gericht und seine pastorale Aufgabe: Grocholewski, Z. / Cárcel Ortí, V., (Hrsg.), Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani. 1984, 91-118, 93-94; Auch das *Direktorium über den Hirtendienst der Bischöfe* greift diese Formulierung nur auf, legt sie aber auch nicht weiter aus (vgl. Art. 64 Congregatio pro Episcopis, Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe Apostolorum Successores, 22.02.2004. Città del Vaticano 2004, in dt. Übersetzung: VApS 173 [AS]).

18 Er spielt dabei wohl insbesondere auf das sogenannte Ehevotum an, welches die Konzilsväter Papst PAUL VI. am 20.11.1964 übergeben haben. Obgleich dieses niemals Teil des ordentlichen Lehramts der Kirche geworden ist, klingen doch darin bereits Prinzipien und Wortlaut der Eheprozessrechtsreform von Papst FRANZISKUS an (vgl. Art. 7, Entwurf des Votums über das Sakrament der Ehe vom 20.11.1964: LthK^2. Erg.Bd. 1, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Freiburg u.a. 1968, 594-606).

19 DENNEMARCK, B., Der Diözesanbischof als „milder Richter"? Anmerkungen zum Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*: Graulich, M. / Meckel, T. / Pulte, M. (Hrsg.), Ius canonicum in communione christifidelium. (FS Heribert HALLERMANN). (KStKR 23) Paderborn 2016, 273-285, 281.

II. Die richterliche Gewalt des Bischofs

1. Der Bischof als geborener Richter seiner Diözese

Das *munus pastorale*, das den Bischöfen übertragen wurde, beinhaltet in erster Linie die Sorge der Diözesanbischöfe um die ihnen anvertraute Herde, welche durch Konflikte, Unsicherheit, Willkür sowie Missbrauch und Verweigerung von Rechten gestört wird. Der Hirte muss darauf reagieren, indem er Recht und Gerechtigkeit wiederherstellt, Rechte gewährt und garantiert sowie Konflikte in der Gemeinschaft löst[20].

Seine richterliche Gewalt über seine Diözese ist Teil der ordentlichen, eigenberechtigten und unmittelbaren *potestas sacra* (c. 381 § 1 CIC/83; c. 178 CCEO) in der Gemeinschaft der Weltkirche. Sie ist einerseits umfassend, insofern sie sich auf die gesamte Teilkirche des Diözesanbischofs bezieht, andererseits ist sie gebunden an die universalkirchlichen Normen der Kirche, welche sie in ausdrücklich bestimmten Angelegenheiten beschränkt[21]. Mit dieser Fülle der Leitungsgewalt ist auch die richterliche Gewalt verbunden. Der Bischof ist verantwortlich, sowohl rechtlich als auch pastoral, für die Ausübung der *potestas iudicialis* in seiner Diözese[22]. Aufgrund der Begründung im göttlichen Recht kann

---

20 Vgl. Hansen, The Unity and Threefold Expression of the Potestas Regiminis of the Diocesan Bishop, 148; ein Beispiel für die Beschränkung der Bischöflichen Vollmacht ist das Dispensverbot von Normen des Prozess- und Strafrechtes (c. 87 § 1).

21 Die Vollmacht, die der Bischof besitzt, bemesse sich nach Viscome daher an seinem Hirtenamt. Sie sei eigenberechtigt, weil sie nicht von etwas oder jemandem abgeleitet, sondern aus eigenem Recht vom Bischof ausgeübt werde, der Stellvertreter Christi ist. Sie sei ordentliche Vollmacht, die mit dem Amt verbunden vollständig dem Bischof zukomme und sie sei unmittelbar anwendbar auf alle Personen und Dinge, die ihrer Zuständigkeit unterliegen (c. 381 § 1 CIC/83). Die Fülle der Gewalt des Bischofs stehe damit allerdings in einem gewissen Konkurrenzverhältnis zur Vollmacht des Papstes als Hirten der Universalkirche. Die gleichzeitige Fülle der bischöflichen Gewalt und ihre Grenzen seien bezeichnend für die Dynamik der hierarchischen Gemeinschaft in der Kirche, die somit als *communio* bezeichnet werde, vgl Viscome, F., Il vescovo come giudice nella propria diocesi: QStR 16 (2006) 119-130, 121.

22 Vgl. Paprocki, T. J., Implementation of Mitis Iudex Dominus Iesus in the Diocese of Springfield in Illinois: The Jurist 75 (2015) 593-605, 595; von der Gewalt des Diözesanbischofs ist die der Auxiliarbischöfe zu unterscheiden. Bischöfe üben das Richteramt in seiner ganzen Fülle nur als Diözesanbischöfe aus, die durch die empfangene Bischofsweihe alle *sacra potestas* in sich vereinen und konkret zur Hirtensorge für ihre Teilkirche bestimmt sind. An dieser *potestas* haben auch die Auxiliarbischöfe Anteil, aber ihre gleichermaßen umfassende, in der Weihe begründete *potestas* ist in ihrer Ausübung beschränkt durch das konkrete Amt, dass sie ausüben.

sich der Diözesanbischof dieser Verantwortung und somit rechten Verwaltung der Gerichtsbarkeit in seiner Diözese auch nicht entziehen[23].

Die Qualifikation des Bischofs als Richter ist in erster Linie doktrinär und autoritativ begründet in der Sendung durch die Bischofsweihe und der Einsetzung als Diözesanbischof, nicht aber aufgrund einer besonderen fachlichen Ausbildung[24]. Er ist der Richter erster Instanz für sein Bistum (c. 1419 § 1 CIC/83; c. 1066 § 1 CCEO)[25] und aus dem Wesen des Amtes und der Fülle seiner Gewalt geborener Richter seines Bistums[26]. Als einziger Inhaber der eigenberechtigten Gerichtsgewalt in seiner Diözese ist der Diözesanbischof zudem auch einziger ordentlicher und eigenberechtigter Richter in seiner Diözese, im Gegensatz zu Gerichtsvikar und Diözesanrichtern, die erst durch ihre Ernennung die mit dem Amt verbundene ordentliche und stellvertretende rechtsprechende Gewalt erlangen[27].

Diese Erkenntnis machte Papst FRANZISKUS schließlich zum dritten grundlegenden Prinzip der Reform des Eheprozessrechts von 2015,[28] die besonderen Niederschlag im *processus brevior* (cc. 1683-1687) fand, in welchem ausschließlich, aber auch nur unter bestimmten Voraussetzungen, der Bischof das Urteil als Einzelrichter sprechen darf[29].

---

23 Vgl. BURKE, R. L., The Service of the Apostolic Signatura in the Church and the Ministry of Justice of the Diocesan Bishop: The Jurist 74 (2014) 5-29, 10.

24 Zur Frage der künftigen kanonistischen Ausbildung der Bischöfe und des Gerichtspersonals hat sich die Kongregation für das katholische Bildungswesen geäußert (vgl. Congregatio de Institutione catholica, Instructio Novis postulatis, Studia iuris canonici sub luce processus matrimonialis reformationi, 29.04.2018: AAS 110 [2018] 659-680).

25 Vgl. DEL POZZO, M., Il processo matrimoniale più breve davanti al vescovo. (Subsidia Canonica 19) Rom 2016, 9; vgl. HANSEN, The Unity (s. Anm. 20), Cann. 381 § 1 and 391. Rom 2014, 148-149.

26 Vgl. HANSEN, Judicial Power (s. Anm. 3), 100.

27 Vgl. KanR 4 (s. Anm. 3), 300; diese stellvertretende Gewalt bleibt allerdings in der Zeit der Sedisvakanz erhalten, muss aber vom neuen Bischof bestätigt werden (c. 1420 § 5 CIC/83; c. 1088 §§ 2 u. 3 CCEO).

28 Vgl. MIDI, Prinzip III.

29 Schon auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Konzilsväter im sogenannten Ehevotum unter anderem eine Beschleunigung des Eheprozesses verlangt (vgl. Ehevotum, Art. 7). Zwar wurden die Forderungen nach dem Konzil universalkirchlich nicht umgesetzt (vgl. DENNEMARCK, Der Diözesanbischof als „milder Richter"? [s. Anm. 19], 279), sie haben jedoch eine Rechtsentwicklung angestoßen, die früh in einem vereinfachten Verfahren in den sogenannten *American Procedural Norms* vom 28.04.1970 (SACRUM CONSILIUM PRO PUBLICIS ECCLESIAE NEGOTIIS, Rescriptum Prot. N. 3320 / 70, 28.04.1970. Provisional Norms for Marriage Annulment Cases in the United States: PRMCL 59 [1970] 593-598), oder in der Zulassung von Laien als kirchliche Richter

2. Persönliche Ausübung der richterlichen Gewalt

Im Kodex von 1917 empfahl der Gesetzgeber den Bischöfen sich in der persönlichen Ausübung der richterlichen Gewalt in wichtigen und schwierigen Streit- und Strafsachen zurückzuhalten (c. 1578 CIC/17)[30]. Obwohl diese Norm im Kodex JOHANNES PAULS II. gestrichen worden ist,[31] wurde die Empfehlung für den Bereich des Eheprozessrechts in der Instruktion *Dignitas Connubii* wieder aufgenommen (Art. 23 DC). HANSEN vermutet dahinter die Sorge des Gesetzgebers, dass vielen Diözesanbischöfen entweder das notwendige kanonistische Wissen fehle oder zumindest mangelhaft sei, sowie dass der Aufwand für Fortbildung und Ausübung des Richteramtes die meisten Bischöfe überfordere[32]. Dagegen nennt HEBDA die Unterstellung mangelnder kanonistischer Kompetenz zynisch, stattdessen sei die Begründung vielmehr pastoraler Natur[33].

---

durch PAUL VI. 1971/1973 Auswirkungen zeigte. Trotz der zeitweiligen Verschärfung im Kodex von 1983 bildet die Reform des Eheprozessrechts unter Papst FRANZISKUS den vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung. Dass ausdrücklich der Diözesanbischof im *processus brevior* die entscheidende Rolle spielt, geht über das Anliegen im Ehevotum aber hinaus.

30 EICHMANN, E. / MÖRSDORF, K., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Bd. 3: Prozeß- und Strafrecht. Paderborn [11]1979, 48; MÖRSDORF vermutet dahinter eine Vorsichtsmaßnahme des Gesetzgebers, um das Amt des Bischofs und sein Ansehen zu schützen.

31 Dies führe aber laut HÜLSKAMP zu dem Problem, dass ein geneigter Bischof diese Streichung als umgekehrte Empfehlung verstehen könnte, selbst in jedem Fall dem Richterkollegium vorzustehen (vgl. Hülskamp, M., „Der Gerichtsvikar bildet mit dem Bischof ein Gericht". Vom Zuordnungsverhältnis des Offizials zum Diözesanbischof und dessen Besonderheiten: Althaus, R. / Kalde, F. / Selge, K.-H. [Hrsg.], Saluti hominum providendo. [FS Wilhelm HENTZE]. [BHMKCIC 51] Essen 2008, 152). Jedoch war die Eindeutigkeit der Normen erklärtes erstes Prinzip der Kodexreform 1983 (Vgl. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant a pontificia commissione proposita at primi generalis coetus „synodi episcoporum" examini subiecta: Comm. 1 [1969] 77-100, hier 78-79).

32 Vgl. HANSEN, Judicial Power (s. Anm. 3), 105; Zudem sei die dafür notwendige nachzuholende Fachausbildung der Diözesanbischöfe nicht sinnvoll. Ebenso konstatiert HAHN, dass es in der Kirchengeschichte wiederholt Probleme mit der Professionalität der kirchlichen Gerichte gegeben habe. Diese habe der Gesetzgeber von vornherein vermeiden wollen, wohl wissend, dass auch unter den Bischöfen manche Kanonisten seien, denen aber zumindest die Erfahrung in der Gerichtspraxis fehle, vgl. HAHN, Das kirchliche Richteramt (s. Anm. 3), 352.

33 HEBDA vermutet, dass die Doppelrolle als Seelsorger und als Richter der Gläubigen der Eindruck der Befangenheit eintreten könne, was das eigentliche pastorale Anliegen des Verfahrens (*the work of healing*) erschwere (vgl. HEBDA, B., Reflections on the Role of the Diocesan Bishop Envisioned by Mitis Iudex Dominus Iesus: The Jurist 76 [2016] 137-157, hier 145-146; auch LÜDICKE, K., „Dignitas connubii". Die Eheprozeßordnung

Im Normalfall übte bis zur Reform des Eheprozessrechts 2015 der Bischof seine richterliche Gewalt durch Gerichtsvikar und Gericht aus (Art. 158 AS). Aufgabe des Bischofs war es bis dahin vor allem, für die ordnungsgemäße Gerichtsbarkeit in seinem Bistum zu sorgen[34]. Dagegen forderte der Gesetzgeber in der Reform von 2015 nun ausdrücklich die verstärkte Tätigkeit des Diözesanbischofs im Ehenichtigkeitsverfahren,[35] weil in seiner Enzyklika *Evangelii Gaudium* Papst FRANZISKUS erklärte, dass es sein Ziel sei, die Kirche und ihre Strukturen gänzlich in den Dienst der Seelsorge zu stellen[36]. Die Urteile des Bischofs würden zudem eine besondere Sicherheit bieten, weil der Bischof aufgrund seines Hirtenamtes in einer besonderen Verbindung mit dem Papst stehe und deshalb Garant für die Einheit von Glaube und Disziplin sei[37].

3. Ausübung der Gewalt durch Andere

Im Regelfall wird die richterliche Gewalt des Bischofs durch den Gerichtsvikar (c. 1420 § 1 CIC/83; c. 1086 § 1 CCEO) und die Diözesanrichter ausgeübt, die von Rechts wegen stellvertretende Gewalt ausüben und für ihre Amtszeit mit einem Anteil an der bischöflichen *potestas iudicialis* ausgestattet sind[38]. Falls die Begründung eines eigenen Diözesangerichts aus bestimmten Gründen nicht

---

der Katholischen Kirche. Text und Kommentar. [BHMKCIC 42] Essen 2005, 22/7; und BEAL, J., Mitis Iudex Canons 1671-1682, 1688-1691. A Commentary: The Jurist 75 (2015) 467-538, hier 477 [Mitis Iudex Commentary]).

34 Vgl. HANSEN, Judicial Power (s. Anm. 3), 102; diese Aufgabe wurde wiederholt von Päpsten in Ansprachen an die Richter der Römischen Rota als erste und wichtigste Aufgabe des Bischofs im Hinblick auf sein Gericht genannt, so PAUL VI. am 28.01.1971 (AAS 63 [1971] 135-142) oder JOHANNES PAUL II. am 24.01.1981 (AAS 73 [1981] 228-234).

35 MIDI, Prinzip III.

36 Vgl. FRANZISKUS, Adhoratio Apostolicae *Evangelii Gaudium*, 24.11.2013: AAS 105 (2013) 1019-1137, in dt. Übersetzung: VApS 194, Art. 27, hier 1031; nach HEBDA seien die Gerichte demnach, unabhängig vom Urteil, zuerst Orte der Heilung, denn durch die persönliche Beteiligung des Bischofs könne die Möglichkeit zur Begegnung mit Christus im Verfahren verbessert werden (vgl. HEBDA, Reflections [s. Anm. 33], 146).

37 MIDI, Prinzip III. Eine Handreichung der Römischen Rota legt sogar nahe, dass der Bischof auch nicht nur im kürzeren Prozess urteilen soll, sondern dies nur ein Ausnahmefall sei (Vgl. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, Sussidio applicativo del Motu pr. *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Rom 2016, 9). Dies stammt zwar aus der Feder des Dekans der Römischen Rota, der laut Vorwort zu *Mitis Iudex* für den Text diese Motu Proprio verantwortlich sei und somit eine gewisse *mens legislatoris* ausdrückt, aber mangels Vollmacht keinerlei rechtliche Verbindlichkeit beanspruchen kann (c. 34 § 1 CIC/83).

38 Vgl. KanR 4 (s. Anm. 3), 296, LÜDICKE, MKCIC 1420/6.

möglich ist, sieht der Kodex auch andere Formen der Ausübung der Gerichtsbarkeit für diese Diözese vor (cc. 1423, 1425 § 4, 1673 §§ 2 und 4 CIC/83; cc. 1067, 1084 § 3, 1359 §§ 2 u. 4 CCEO).

Delegation von richterlicher Gewalt erlaubt der Kodex von 1983 grundsätzlich nur zur Vorbereitung von Dekreten und Urteilen (c. 135 § 3 CIC/83; c. 985 § 3 CCEO)[39]. Der Delegationsakt von Aufgaben zur Vorbereitung gerichtlicher Entscheidungen, wie beispielsweise die Beauftragung eines Untersuchungsrichters, ähnelt Akten der ausführenden Gewalt, ist aber genuines Handeln der *potestas iudicialis*. Wären dieser Akt das nicht, würde das voraussetzen, dass der delegierende Richter Träger von *potestas exsecutiva* ist. Das ist in der Regel aber nur in der Person des Diözesanbischofs der Fall[40].

Trotz des grundsätzlichen Delegationsverbotes enthält der Kodex aber Bestimmungen zu delegierten Richtern (c. 1512 n. 3, c. 1495 CIC/83) und über die Ausübung delegierter *potestas iudicialis* (c. 1427 § 2 und 1653 § 3 CIC/83). Dies ist entweder eine rechtssprachliche Ungenauigkeit[41] oder aber bestimmte Gewaltenträger sind von diesem Verbot ausgenommen[42]. Die sprachliche Unschärfe setzt sich im Text des Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* fort: Der Gesetzgeber wünscht, dass der Bischof „die richterliche Funktion auf dem Gebiet der Ehen nicht einfachhin den von ihm delegierten Ämtern der Kurie überlässt“[43]. Dagegen muss festgestellt werden, dass Gerichtsvikar und Diözesan-

---

39 Der Kodex von 1917 erlaubte noch die Delegation richterlicher Gewalt durch den Bischof und dessen stellvertretendes Organ (c. 1606 CIC/17); vgl. EICHMANN / MÖRSDORF, KanR 3 (s. Anm. 30), 69-70. Nach MÖRSDORF habe sich jedoch die Art der Ausübung von eigenberechtigter, stellvertretender oder delegierter richterlicher Gewalt nicht unterschieden, vgl. ebd. 48.

40 Beispielsweise die Ernennung eines Vernehmungsrichters (c. 1428 § 1 CIC/83; c. 1039 § 1 CCEO). Diese setzt aber die vorherige Approbation für dieses Amt durch den Diözesanbischof voraus.

41 Dies sei aber laut SOCHA eine reine rechtssprachliche Ungenauigkeit: Der Gesetzgeber könne sich nur auf die Bestellung eines Richters für einen konkreten Fall beziehen, da die Verleihung von allgemeiner Gerichtsgewalt nur durch Verfassungsrecht oder päpstliche Verleihung möglich wäre (vgl. SOCHA, MKCIC 135/11 und 12a).

42 Eine Ausnahme für die Träger voller oberhirtlicher Leitungsgewalt vermuten VISCOME, Il vescovo come giudice (s. Anm. 21), 124; WILLIAM, The Abbreviated Matrimonial Process before the Bishop in Cases of „Manifest Nullity“ of Marriage: The Jurist 75 (2015) 539-591, hier 556-560 sowie PREE, H., Die Ausübung der Leitungsgewalt: HdbKathKR^3, 207-233, hier 227.

43 Vgl. MIDI, Prinzip III.

richter ordentliche stellvertretende Vollmacht tragen, die sie qua Amt erhalten und nicht durch gesonderten Delegationsakt[44].

4. Rechtmäßige Ausübung der richterlichen Gewalt

In der Ausübung der Gerichtsbarkeit ist der Diözesanbischof zwar im Grundsatz frei (c. 1419 § 1 CIC/83; c. 1066 § 1 CCEO), mit Blick auf die Rechte der Gläubigen aber in der Ausübung seiner Vollmacht gebunden. Erstens kann er seine Gewalt nur innerhalb der territorialen Grenzen seiner Diözese ausüben[45]. Zweitens sind gewisse Personen seiner Vollmacht durch göttliches oder positives kirchliches Recht zugunsten eines Sondergerichtsstandes entzogen (cc. 1404-1406 CIC/83). Drittens kann er nicht Richter in eigener Sache sein (c. 19 CIC/83 bzw. c. 1501 CCEO)[46]. Viertens kann er in einem konkreten Verfahren gegebenenfalls als befangen abgelehnt werden, in diesem Fall muss er sich seiner Tätigkeit enthalten (c. 1449 § 3 CIC/83; der CCEO kennt keine Regelung, falls der Bischof Richter ist)[47].

---

44 Vgl. KanR 4 (s. Anm. 3), 300. Die Zuschreibung von *potestas vicaria* erfolgt nach NEUDECKER allerdings nur bei Offizial und Vizeoffizialen explizit, nicht jedoch bei den übrigen Diözesanrichtern (vgl. NEUDECKER, Ius sequitur vitam [s. Anm. 12], 232-236). NEUDECKER vermutet daher, dass deren Vollmacht nur aus der Mitwirkung als Richter im Kollegialgericht herrühre, welches als Ganzes richterliche Gewalt ausübe.

45 Gemäß (Neben-)Wohnsitz und Wohnsitzlose, vgl. KanR 4 (s. Anm. 3), 295.

46 Im Kodex von 1917 konnten noch bei Zustimmung des Bischofs Streitsachen um Rechte und Vermögenswerte der Diözesankurie, obwohl diese durch den Bischof vertreten wurden, vor dem eigenen Diözesangericht entschieden werden (Vgl. WERNZ, F. X., Ius canonicum: Vidal, P. [Hrsg.], Tomus VI. Romae 1949, 80). Im geltenden Recht sind diese Fragen grundsätzlich dem Berufungsgericht der Diözese vorbehalten (c. 1419 § 2 CIC/83; c. 1066 § 2 CCEO). LÜDICKE sieht in dieser Änderung eine Schutzmaßnahme für die Würde des bischöflichen Amtes (vgl. LÜDICKE, MKCIC 1419/10), nach AYMANS ist dies ein mehr ein Gebot des Rechtsschutzes der gegnerischen Partei (Vgl. KanR 4 [s. Anm. 3], 295).

47 Grundsätzlich sollte eine Befangenheitseinrede vor der Streitpunktfestlegung erfolgen (c. 1459 § 2 CIC/83; c. 1118 § 2 CCEO). Jedoch kann auch eine Nichtigkeitsbeschwerde gegen ein bereits ergangenes Urteil erhoben werden (c. 1624 CIC/83; c. 1305 CCEO), die an den urteilenden Richter, in diesem Fall dann an den Bischof gerichtet wird (c. 1630 § 1 CIC/83; c. 1311 § 1 CCEO). Nicht festgelegt ist, was geschieht, sollte sich der Bischof in diesem Fall seiner Tätigkeit nicht enthalten. BONNET vermutet, dass wie für alle Streitsachen von Bischöfen auch in diesem Fall die Römische Rota zuständig sei (c. 1405 § 3 n. 1 CIC/83; Vgl. BONNET, P. A., Commentario c. 1449: Marzoa/Miras/Rodríguez-Ocaña [Hrsg.], Comentario Bd. IV/1 [s. Anm. 3], 928; im orientalischen Recht ist dagegen im Regelfall das Gericht der Synode zuständig (c. 1062 § 3 CCEO), falls es sich um einen Bischof außerhalb der Grenzen der Patriarchalkirche handelt, bestimmt der Papst ein zuständiges Gericht (c. 1060 § 2 CCEO).

Mit der strengen Einbindung in das System der Rechtsprechung und der Unfähigkeit des Diözesanbischofs von prozessrechtlichen Normen zu dispensieren (c. 87 § 1 CIC/83; c. 1537 CCEO) steht die rechtsprechende Gewalt des Diözesanbischofs im Kontrast zu dessen äußerst weit gefassten ausführenden Gewalt. Anders als auf dem Verwaltungsweg, auf welchem der Bischof jederzeit einen Verwaltungsakt des Generalvikars oder Bischofsvikars widerrufen und abändern kann, bleibt es ihm auf dem Gerichtsweg verwehrt, unmittelbar in einen Verfahrenslauf und die Rechtsprechung des Gerichtsvikars oder der Diözesanrichter einzugreifen, abgesehen von der Möglichkeit sich eine Sache *in limine litis* persönlich vorzubehalten[48].

5. Qualität des Urteils

Wie für jeden Richter gilt auch für den Bischof die Forderung nach der moralischen Gewissheit bei der Fällung eines Urteils (c. 1608 CIC/83; c. 1291 CCEO). Papst FRANZISKUS versucht in der *Ratio Procedendi* zum Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* erneut eine Definition dieses Begriffs. Nicht ein vorrangiges Gewicht von Beweisen und Indizien sei hinreichend für die geforderte moralische Gewissheit, sondern jeder vernünftige positive Zweifel eines Rechts- oder Tatsachenirrtums müsse ausgeschlossen sein, auch wenn theoretisch die Möglichkeit dazu noch bestünde (Art. 12 RP)[49]. Das Motu Proprio betrifft zwar nur die Ehenichtigkeitsverfahren, dennoch kann diese Definition dem Sinn nach auch auf die anderen kirchlichen Verfahren übertragen werden.

Insbesondere im kürzeren Prozess misst der Gesetzgeber dem Urteil des Diözesanbischofs aber noch eine besondere Qualität zu, die sich „kraft seines Hirtenamtes mit Petrus in besonderer Weise Garant der katholischen Einheit im Glauben und in der Disziplin“[50] einstelle. Mit dieser Formulierung drängt sich der Verdacht auf, dass der Gesetzgeber eine Verbindung knüpft zwischen der empfangenen Weihestufe mit dem ausgeübten Amt einerseits und der Qualität der Ausübung der *potestas iudicialis* andererseits. Die besondere Qualität des Urteils des Bischofs würde dann nicht auf einer speziellen Ausbildung fußen, die im Übrigen im Kodex von 1983 für das Richteramt gefordert wird (c. 1421 § 3 CIC/83; c. 1087 § 3 CCEO), sondern auf der Weihe- und Hirtengewalt des urteilenden Bischofs, zu dessen wissenschaftlichen Eignungsvoraussetzungen

48 Vgl. NEUDECKER: Ius sequitur vitam (s. Anm. 12), 228-229.

49 Der Gesetzgeber bezieht sich auf die Ansprache Papst PIUS XII. an die Mitarbeiter der Römischen Rota vom 01.10.1942. Demnach sei moralische Gewissheit zwischen absoluter und einer wahrscheinlichen Gewissheit zu verorten. Sie sei über jeglichen begründeten oder vernünftigen Zweifel erhaben, ohne jedoch die reine Möglichkeit des Gegenteils auszuschließen, vgl. AAS 34 (1942) 339.

50 MIDI, Prinzip IV.

nur Erfahrung in den theologischen Disziplinen oder im kanonischen Recht zählt (c. 378 § 1, n. 5 CIC/83; c. 180 n. 6 CCEO)[51]. Diesem Defizit versucht der Gesetzgeber zumindest im kürzeren Prozess zu begegnen, indem er die Beratung mit Untersuchungsrichter und einem Beisitzer vorschreibt (c. 1687 § 1 CIC/83; c. 1373 § 1 CCEO).

6. Dem Diözesanbischof gleichgestellte Personen

Von Rechts wegen sind dem Diözesanbischof jene Amtsträger gleichgestellt, die anderen Teilkirchen vorstehen (c. 381 § 2 i.V.m. c. 368 CIC/83). Sie besitzen richterliche Gewalt über den in diesen Gemeinschaften abgegrenzten Personenkreis. In der Sedisvakanz ist dem Diözesanbischof der Diözesanadministrator gleichgestellt, außer in Dingen, die sich aus der Natur der Sache oder von Rechts wegen ergeben (c. 427 § 1 CIC/83; c. 229 CCEO). Im Hinblick auf einen bestimmten Personenkreis sind dem Diözesanbischof im Ordensrecht Obere gleichgestellt, auch wenn sie nicht die Bischofsweihe empfangen haben (cc. 134 §§ 1-2 und 1427 § 1 CIC/83; cc. 984 § 3 und 1069 § 1 CCEO)[52].

7. Der Bischof als Richter im Kollegialgericht

Der Kodex von 1983 und die Eheprozessordnung von 2005 rechnen nicht damit, dass der Bischof in einem ordentlichen Verfahren als Richter im Kollegialgericht auftritt[53]. Nimmt er dennoch an einem ordentlichen Verfahren als erkennender Richter teil, dann ist er mangels spezieller Vorschriften ebenso wie jeder andere Richter dem allgemeinen Prozessrecht des Kodex unterworfen, obgleich

---

51 Ebenso NEUDECKER, der mit der unklaren Fortschreibung des Diözesanrichteramtes aus dem Kodex von 1917 die Gefahr sah, dass zwischen Klerikerrichtern *iudices dioecesani, qui sint clerici* (c. 1421 § 1 CIC/83) sowie den übrigen *laici iudices* (§ 2) unterschieden werden könnte (Vgl. NEUDECKER, Ius sequitur vitam [s. Anm. 12], 236-237). Der Kodex für die orientalischen Kirchen übernimmt diese Formulierungen sinngemäß, spricht aber von *christifideles iudices* (c. 1087 §§ 1 und 2 CCEO).

52 Trotz des grundsätzlichen Verbots der Delegation von richterlicher Gewalt (c. 135 § 3 CIC/83; c. 985 § 3 CCEO) dürfen die höheren Oberen auch durch einen delegierten Richter urteilen (c. 1427 § 2 CIC/83; keine Entsprechung im CCEO). Zur sprachlichen Unschärfe s.o.

53 Vgl. HANSEN, Judicial Power (s. Anm. 3), 105; *Dignitas Connubii* geht so weit dem Bischof deutlich davon abzuraten, als erkennender Richter an einem Verfahren teilzunehmen (Art. 22 § 2 DC), obwohl der Bischof immerhin selbst von Rechts wegen geborener Richter seiner Diözese ist (c. 1419 § 1 CIC/83; c. 1066 § 1 CCEO).

er aufgrund seines geborenen Richteramtes im Richterkollegium *primus inter pares* ist,[54] und ihm der Vorsitz zusteht[55].

Wenn der Diözesanbischof im Kollegialgericht persönlich als Richter mitwirkt, kann er auch überstimmt werden, obwohl er einziger Inhaber der ordentlichen und eigenberechtigten *potestas iudicialis* in seiner Diözese ist. Es könnte die absurde Situation entstehen, dass er mit seinem Urteilsvotum gegen das seiner Stellvertreter steht, durch die er selbst Recht spricht (c. 1419 CIC/83). Somit würde gegen sein eigenes Votum unter Umständen ein Urteil gefasst (cc. 1653 und 1682 § 2 CIC/83), dass in seiner eigenen und ihm zustehenden *potestas* gründet, aber seiner eigenen Gewissensentscheidung widersprechen würde. Er könnte allein, falls die Sache in Berufung geht, sein abweichendes Urteilsvotum mit den Prozessakten dem Obergericht zustellen (c. 1609 § 4 CIC/83; c. 1292 § 4 CCEO).

8. Das Verhältnis zum Gerichtspersonal

Der Gerichtsvikar und das Verhältnis des Bischofs zu ihm ist in gewisser Hinsicht ein Sonderfall. Wie der Generalvikar ist der Gerichtsvikar *alter ego* des Bischofs für die Ausübung der *potestas iudicialis*[56]. In der Sedisvakanz er-

---

54 Vgl. DEL POZZO, M., L'organizzazione giudiziaria ecclesiastica alla luce del m.p. „Mitis Iudex": Stato, Chiese e pluralismo confessionale 36 (2015), url: https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/delpozzo.m._lorganizzazione.pdf?pdf=lorganizzazione-giudiziaria-ecclesiastica-alla-luce-del-m.-p.-mitis-iudex (letzter Zugriff am 05.01.2022), 8.

55 Vor der Reform des Ehenichtigkeitsverfahrens von 2015 sah der Kodex nur vor, dass nach Möglichkeit ein Gerichtsvikar oder Vizeoffizial den Vorsitz übernehmen soll (c. 1426 § 2 CIC/83; 1091 § 1 CCEO). Diese Formulierung ließ grundsätzlich auch einen Laien als Vorsitzenden zu. Die Instruktion *Dignitas Connubii* fasste diese Vorschriften enger, demnach sei der Vorsitz im Ehenichtigkeitsverfahren einem Kleriker vorbehalten (Art. 46 § 1 DC). Der Bischof ist zwar mit der Formulierung grundsätzlich mit gemeint, es kann aber auch nicht ignoriert werden, dass der Bischof im Gegensatz zu jedem anderen Richter einziger Inhaber der *potestas iudicialis propria* ist. Zumindest im Ehenichtigkeitsverfahren würde ihm die Aufgabe aber erleichtert, als dass der Vorsitzende Richter ohnehin erst mit Streitpunktfestsetzung in Aktion tritt (c. 1676 § 3 CIC/83; c. 1362 § 3 CCEO) und ein Großteil der prozessleitenden Aufgaben dem Berichterstatter abgetreten werden kann (Art. 47 § 2 DC).

56 Vgl. HÜLSKAMP, „Der Gerichtsvikar bildet mit dem Bischof ein Gericht" (s. Anm. 31), 148. Der Kodex verwendet für das Verhältnis die Formulierung: „Der Gerichtsvikar bildet mit dem Bischof ein Gericht" (c. 1420 § 2 CIC/83; c. 1086 § 2 CCEO). Nach NEUDECKER werde darin im Bild eines vertikalen Gerichtsaufbaus der Offizial dem Bischof nicht hierarchisch untergeordnet, sondern neben- oder beigeordnet. Er übe dieselbe richterliche Gewalt über die gesamte Diözese aus wie der Bischof (Vgl. NEUDECKER, Ius sequitur vitam [s. Anm. 12], 227). Dennoch ist der Gerichtsvikar trotz seines mit

löschen im Gegensatz zu den Ämtern des Generalvikars und der Bischofsvikare – sofern diese nicht Auxiliarbischöfe sind (c. 409 § 2 CIC/83; c. 224 § 3 CCEO) – die Ämter von Gerichtsvikar und Diözesanrichtern aber nicht. Ihre Amtsträger können nicht vom Diözesanadministrator ihres Amtes enthoben werden, bedürfen aber, sobald ein neuer Bischof vom Bistum Besitz ergriffen hat, der Bestätigung (c. 1420 § 5 CIC/83; c. 1088 §§ 2 und 3 CCEO). Grundsätzlich besteht für den Diözesanbischof die Pflicht, einen eigenen Gerichtsvikar zu ernennen, oder dessen Aufgaben im Ausnahmefall dem Generalvikar zu übertragen (c. 1420 § 1 CIC/83; c. 1086 § 1 CCEO), falls der Bischof sich nicht einem Interdiözesangericht angeschlossen hat. Sollte er aus irgendwelchen Gründen keinen Gerichtsvikar ernannt haben, devolvieren dessen Aufgaben an den Diözesanbischof,[57] damit auch alle Aufgaben der Gerichtsverwaltung. In diesem Fall wäre der Bischof nicht nur Inhaber der Fülle der rechtsprechenden Gewalt, er würde sie auch in ihrer Fülle ausüben[58].

Kirchenanwalt und Bandverteidiger sind Hilfsorgane des Gerichtsherrn im Bereich der Gerichtsverwaltung und vertreten in dessen Auftrag das öffentliche Interesse als Prozessparteien[59]. Der Kirchenanwalt ist ganz vom Willen des Diözesanbischofs abhängig, er kann von diesem aus jedem gerechten Grund abberufen werden und ist an dessen Weisungen gebunden (c. 1430 i.V.m. cc. 1431 und 1721 CIC/83; c. 1094 i.V.m. cc. 1095 und 1472 CCEO)[60]. Der Bandverteidiger ist in seinen Entscheidungen unabhängig, seine materiellen Entscheidungen muss er nicht gegenüber dem Diözesanbischof verantworten, sondern allein gegenüber seinem Gewissen[61]. Er kann aber vom Bischof ohne schwerwiegende

---

dem Diözesanbischof vergleichbaren Gewaltenumfangs unfähig in den Fällen zu urteilen, die der Bischof sich selbst reserviere (§ 2).

57 Vgl. PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENICE INTERPRETANDOS, Responsiones ad proposita dubia, 11.05.1986, 1323.

58 Im ordentlichen Streitverfahren beschränken sich in der Regel die Aufgaben des Gerichtsvikars darauf, in den einzelnen angestrengten Verfahren ein Gericht einzusetzen. Das übrige fällt dann dem Vorsitzenden eines Kollegialgerichts beziehungsweise dem Einzelrichter zu. Im Eheprozessrecht hingegen sind die Aufgaben des Gerichtsvikars mit der Reform des Eheprozessrechts erheblich gewachsen. Das *Sussidio Applicativo* der Römischen Rota zum Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* empfiehlt in diesem Fall diese praktischen Aufgaben entweder an einen Kleriker oder Laien aus der eigenen Diözese oder an einen Kleriker einer anderen Diözese zu delegieren, vgl. ROTA ROMANA, Sussidio applicativo (s. Anm. 37), 19.

59 Vgl. KanR 4 (s. Anm. 3), 318.

60 Vgl. ebd., 319-322.

61 Vgl. GÜTHOFF, E., Gerichtsverfassung und Gerichtsordnung: HdbKathKR^3, 1661-1672, 1665-1666.

Gründe abberufen werden[62]. Er steht somit in einem Spannungsverhältnis zwischen der notwendigen Unabhängigkeit in seinem Gewissensurteil und der Gehorsamspflicht gegenüber seinem Bischof. Die Pflicht gegen ein Urteil Berufung einzulegen, ergibt sich für ihn aus dem vernünftigen Zweifel an der moralischen Gewissheit des affirmativen Urteils des Richters,[63] insbesondere, sollte dieses nicht ausreichend begründet sein[64]. Zweifel an der Begründung des Urteils eines Bischofs, der nicht ausgebildeter Kanonist ist, und dessen Urteile gegebenenfalls von Gerichtsvikar oder Instruktor vorbereitet und ausgefertigt werden, können dabei nicht pauschal zurückgewiesen werden. Jedoch muss das Kriterium für das Einlegen der Berufung immer ein Mangel im Urteil und nicht die mangelnde Ausbildung des Richters sein. Durch die Tätigkeit des Bischofs als Richter wird der Druck auf den Bandverteidiger vergrößert, gleichermaßen ob er als Kleriker in einer besonderen Gehorsamspflicht gegenüber dem Bischof steht, oder ob er wirtschaftlich abhängig ist als hauptberuflich tätiger Laie[65].

9. Pastoraler Zweck bischöflicher richterlicher Gewalt

Wiederholt haben Päpste auf den inneren Zusammenhang der Ausübung richterlicher Gewalt mit der pastoralen Sorge der Kirche hingewiesen[66]. Mit den Anfangsworten seiner Motu Proprios *Mitis Iudex Dominus Iesus* und *Mitis et Misericors Iesus* vom 15.08.2015 greift auch Papst FRANZISKUS diesen Gedanken wieder auf. DENNEMARCK fragt jedoch nach der Bedeutung des Attributes „mild" für die Tätigkeit des Richters allgemein und speziell des Bischofs als Richter: Dieser Begriff sei in der Tradition der Kirche nicht belegt. Die Milde des Ehenichtigkeitsverfahrens zeige sich vielmehr in seinem heilstheologischen Zusammenhang, sowie in der Form der Urteilsfindung, die jede Strenge vermei-

62 Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1436/3.

63 Vgl. BERGNER, H., Die Stellung des *defensor vinculi* im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren nach Inkrafttreten des MP *Mitis Iudex* – Betrachtungen aus Sicht der kirchlichen Gerichtspraxis: DPM 24 (2017) 165-174, hier 170.

64 Vgl. SCHÖCH, N., Synopse der Veränderungen gegenüber dem bisher geltenden Eheprozessrecht: DPM 23 (2016) 325-361, 349.

65 REHAK verweist jedoch darauf, dass der Bischof deutlich rechtsmissbräuchlich handeln würde, falls er durch Drohung Einfluss auf das Verhalten des Bandverteidiger nähme (REHAK, M., Das Recht und die Pflicht des Ehebandverteidigers zur Einlegung einer Berufung nach dem Motu Proprio *Mitis Iudex*: DPM 25/26 [2018/2019] 185-227, hier 189, Anm. 9).

66 So zum Beispiel Papst JOHANNES PAUL II. in seiner Ansprache an die Römische Rota am 18.01.1990 (AAS 82 [1990] 872-877) oder Papst BENEDIKT XVI. in seinen Ansprachen an ebendiese am 28.01.2006 (AAS 98 [2006] 135-138, in dt. Übersetzung: AfkKR 175 [2006] 152-156) und am 22.01.2011 (AAS 103 [2011] 108-113, in dt. Übersetzung: AfkKR 180 [2011] 152-157).

den soll. Die Urteile würden mehr noch als die Nichtigkeit einer Ehe festzustellen einen Weg in die Zukunft weisen. Das zeige sich in den vereinfachten Zuständigkeitsregeln, im Verzicht auf das zweitinstanzliche Urteil und in der Aufwertung der Beweiskraft von Parteigeständnis und Zeugenaussagen und in der Einführung des kürzeren Verfahrens vor dem Bischof[67].

Papst FRANZISKUS nimmt mit der Reform des Ehenichtigkeitsverfahrens von 2015 die Bischöfe in die Pflicht, die höchstpersönliche Ausübung des Richteramtes – insbesondere in Ehenichtigkeitssachen – als seelsorgliches Handeln zu begreifen. Die Einbindung des Bischofs in die Gerichte zur Sicherstellung der Verfügbarkeit der Rechtsprechung der Gläubigen sei nach Papst FRANZISKUS heiliges Recht und heilige Pflicht des Bischofs zugleich, ob höchstpersönlich durch Urteile des Bischofs, oder durch sein Gerichtspersonal[68].

An der Entscheidung des Richters wird aber auch ein Dilemma der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit offenbar: Wenn die Voraussetzungen für eine gültige kanonische Ehe überhöht und zu streng angelegt werden, dann werden viele Ehen für nichtig erklärt. Werden die Kriterien für eine gültige Ehe zu locker angelegt, dann beschädigt dies den sakramentalen Charakter der Ehe. Die Entscheidung des Richters kann daher im Einzelfall für die beteiligten Parteien im Verfahren schmerzhaft sein. Im Kodex von 1917 war dies ein entscheidender Grund, dem Bischof davon abzuraten, in diesen Sachen zu entscheiden.

---

67 DENNEMARCK, Der Diözesanbischof als „milder Richter"? (s. Anm. 19), 278.

68 Papst FRANZISKUS verbinde nach HEBDA die Rolle des Bischofs in der Rechtsprechung eng mit dem Dienst der Einheit aller Bischöfe mit dem Nachfolger Petri, einer Einheit sowohl im Glauben als auch in der Disziplin der universalen Kirche. Insbesondere in der Form des *processus brevior* wirke der Bischof daher nicht nur als Richter, sondern auch als Hirte der Streitparteien. Dadurch, dass der Diözesanbischof wenigstens im Kürzeren Prozess unmittelbar in die Tätigkeit des Gerichtes eingebunden wird, ergebe sich nicht nur die Konfrontation des Bischofs mit seinem Gerichtspersonal, sondern auch mit den Lebensumständen, mit denen die Gerichte in ihrer Arbeit begegnen. Dadurch könne der Bischof neue Erfahrungen für seinen Leitungsdienst gewinnen und das Verständnis für die Bedeutung des Gerichtes könne wachsen. Umgekehrt zeige sich der Bischof damit den Gläubigen auch höchstpersönlich als Seelsorger im Rechtsstreit. Das Gericht profitiere zudem von der mehr allgemeinen pastoralen Erfahrung des Bischofs. HEBDA bezeichnet die Suche nach der objektiven Wahrheit im Prozess über die Nichtigkeit einer Ehe als zutiefst pastoral, weil sie Begegnung mit Jesus Christus ist, der die Wahrheit selbst ist (Joh 14,6). Deswegen erschöpfe sich die Pastoral am Gericht nicht nur darin, Schmerz zu lindern oder die Folgen von schlechten Entscheidungen aufzuheben, sondern die Gläubigen zur mitunter schwierigen Erkenntnis der Wahrheit zu helfen (Vgl. HEBDA, Reflections [s. Anm. 33], 148-152).

III. Gerichtsgewalt des Bischofs

Während die Organisation des Gerichtswesens nach innen einer *potestas cognoscendi* zugeschrieben wird, die im weitesten Sinn Teil der *potestas iudicialis* ist, fällt die Organisation nach außen hin klar der *potestas exsecutiva* zu[69]. Dennoch durchdringen sich beide Gewalten zuweilen, wie am Problem der Bestellung eines Untersuchungsrichters bereits gezeigt wurde. Die äußere Organisation des Gerichtswesens ist ebenso eine Aufgabe, die nicht gänzlich von der Ausübung der *potestas iudicialis* getrennt werden kann, denn sie bereitet doch den Rahmen, innerhalb dessen der Bischof seine Gewalt überhaupt in rechtmäßiger Weise (ob selbst oder durch andere) auch ausüben kann[70]. Die *potestas iudicialis* des Bischofs umfasst daher nicht nur die rechtsprechende Gewalt, sondern der Bischof als Richter ist ebenso auch Gerichtsherr und besitzt alle *potestas circa suum tribunal* (c. 1423 § 1 CIC/83; c. 1067 § 4 CCEO), die zur Regelung des äußeren Ablaufs der Rechtsprechung erforderlich sind (Art. 26 DC).

1. Diözesangericht

In der Vergangenheit hat sich die Verantwortung des Bischofs als Moderator seines Gerichtes zumeist in den Akten der laufenden Gerichtsverwaltung geäußert, soweit sie ihm von Rechts wegen reserviert sind. Die Verantwortung des Bischofs erstreckt sich aber darüber hinaus auch auf die Aufsicht über die ordentliche und korrekte Ausübung der Rechtspflege an seinem Gericht[71]. Dazu zähle Papst Franziskus auch dessen Zugänglichkeit und Effizienz, so Beal. Diese Aufgabe sei sogar eine noch größere, als die, welche der Bischof im kürzeren Prozess einnehme[72]. Die Aufsicht über den Bischof als Gerichtsherrn übt im Namen des Papstes die Apostolische Signatur aus (Art. 111 § 1 AO; Art. 124 PB)[73].

---

69 Vgl. Socha, MKCIC 135/20.

70 Vgl. Aymans, W. / Mörsdorf, K., Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Bd. 1: Einleitende Grundfragen und allgemeine Normen. Paderborn u.a. ^{13}1991, 424 (KanR 1).

71 Vgl. Grocholewski, Z., Die leitenden Prinzipien im Buch VII des CIC: DPM 8/I (2001) 13-40, hier 15-1,6 Anm. 5.

72 Vgl. Beal, J., The Ordinary Process According to *Mitis Iudex*. Challenges to Our „Comfort Zone": The Jurist 76 (2016) 159-196, hier 162.

73 Die Signatur kann zum Zweck der Sicherstellung der korrekten Rechtsprechung und Verfahrensweise der Gerichte einzelne Gebote erlassen, die Aufschiebung der Ausführung getroffener Entscheidungen verfügen oder die materielle Entscheidung in einem Fall an sich ziehen. Schöch stellt aber fest, dass die Signatur dieser Aufgabe nur in be-

Der Bischof ist gehalten, ein Diözesangericht zu errichten, einen Gerichtsvikar (c. 1420 § 1 CIC/83; c. 1086 § 1 CCEO) und wenigstens zwei Diözesanrichter zu ernennen, weil gewisse Verfahren nur von einem Kollegialgericht aus wenigstens drei Richtern entschieden werden können (c. 1425 § 1 CIC/83; c. 1084 § 1 CCEO),[74] von denen aber nur der Gerichtsvikar Priester sein muss (c. 1420 § 4 CIC/83; c. 1086 § 4 CCEO)[75]. Zudem hat er für weiteres geeignetes Gerichtspersonal zu sorgen[76]. Sollte in Personenstandssachen kein Richterkollegium gebildet werden können, kann der Bischof einen Kleriker als Einzelrichter einsetzen (c. 1425 § 4 CIC/83, c. 1084 § 4 CCEO), in Ehenichtigkeitssachen auch ohne Erlaubnis der Bischofskonferenz beziehungsweise des Patriarchen, Großerzbischofs oder Metropoliten (c. 1673 § 4 CIC/83; c. 1359 § 4 CCEO). Die Einsetzung eines Einzelrichters sei aber nach DEL POZZO Ausdruck der besonderen Verantwortung des Bischofs für die Rechtsprechung in seiner Diözese. Diese könne daher nicht allgemein an den Gerichtsvikar delegiert werden und müsse Ausnahme bleiben[77].

Im Vorwort zum Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* erklärt Papst FRANZISKUS, dass einer der Gründe für die Reform des Eheprozessrechts eine „physi-

---

grenztem Maße nachkommen könne, denn der Personalaufwand würde den tatsächlichen Personalstand bei weitem übertreffen (Vgl. SCHÖCH, N., Vorstellung der *lex propria*, der neuen Verfahrensordnung des Höchstgerichts der Apostolischen Signatur: DPM 15/16 [2008-2009] 531-553, hier 546-547).

74 Vgl. KanR 4 (s. Anm. 3), 296. Nach MÜLLER könnte der Verdacht gehegt werden, dass der Gesetzgeber mit der Formulierung in c. 1673 § 2 CIC/83 fordere, ein eigenes Gericht für Ehenichtigkeitssachen zu errichten. Dies sei jedoch allein der Rechtssystematik des Kodex geschuldet (Vgl. MÜLLER, L., Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Ergänzungsband: Das kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren nach der Reform von 2015. Paderborn 2017, 21).

75 Vgl. SCHÖCH, Synopse der Veränderungen (s. Anm. 64), 338-339.

76 Die hohe moralische Verantwortung der Bischöfe für die Auswahl des Gerichtspersonals hat Papst JOHANNES PAUL II. in seiner letzten Ansprache an die Mitglieder der Römischen Rota zur feierlichen Eröffnung des Gerichtsjahres 2005 noch einmal hervorgehoben, in welcher er daran erinnert hat, dass dies nicht nur eine technische Frage sei, welche die Bischöfe einfach ihren Gerichtsvikaren überlassen dürfen, sondern persönlich für die Eignung der Mitglieder von diözesanen und interdiözesanen Gerichtshöfen zu sorgen (vgl. AAS 97 [2005] 164-166).

77 Vgl. DEL POZZO, L'organizzazione giudiziaria ecclesiastica (s. Anm. 54), 7; ebenso versteht BEAL c. 1673 § 4 als Vereinfachung im Hinblick auf die Vorgehensweise, gleichsam aber auch als deutliche Verschärfung im Hinblick auf die Verantwortung des Bischofs, der die Einsetzung von Einzelrichtern nur mehr höchstpersönlich vornehmen müsse (vgl. BEAL, *Mitis Iudex* Commentary [s. Anm. 33], 482).

sche oder moralische Ferne [...] von den juridischen Strukturen der Kirche"[78] sei, wogegen die Liebe und die Barmherzigkeit der Kirche eine größere Nähe zu den betreffenden Gläubigen notwendig machen. Dieses *principium proximitatis* (Art. 7 § 1 MIDI RP) verpflichte demnach die Bischofskonferenzen das Recht des einzelnen Bischofs zu wahren, in seiner eigenen Teilkirche die richterliche Gewalt neu zu ordnen. Dieses Ziel darf der Bischof jedoch nicht auf Kosten der Gründlichkeit verfolgen[79]. Allein die örtliche Nähe des Gerichtssitzes zu den Gläubigen kann nicht die leichte Zugänglichkeit garantieren. Dies relativiert sich ohnehin dort, wo mittels individueller Verkehrsmittel kurze Anreisezeiten möglich sind. Dagegen würde, falls die Qualität der Rechtsprechung zugunsten des Prinzips der Nähe leidet, dies ihrem pastoralen Zweck schaden. Auch das beste Verständnis des religiös-sozialen Umfeldes kann nicht die Prüfung des Einzelfalles nach dem bestehenden Recht ersetzen, hingegen aber die Unbefangenheit des Gerichtes im Einzelfall in Frage stellen. Entscheidend für die Beurteilung des Ehewillens sind nicht wage Vermutungen des Richters, die sich aus dem Umfeld der Parteien ergeben, sondern begründete und gesicherte Beweise für und wider Mängel am gefassten Ehewillen zum Zeitpunkt der Eheschließung.

Neben diversen Aufgaben in der Aufsicht über die Rechtmäßigkeit der laufenden Rechtsprechung an seinem Diözesangericht[80] obliegt es ihm, die erganze-

---

78 MIDI, Vorwort. WESEMANN betont, dass aus den Akten zwar Tatsachen und Fakten abzulesen seien, die Bedeutung von Äußerungen und Verhaltensweisen könne jedoch nur richtig von dem Richter interpretiert werden, der das religiös-soziale Umfeld kenne, aus welchem die Parteien stammen und in welchem der Ehewille der Partner geformt worden sei. Die Verschiedenheit der Kulturen, mit denen die kirchlichen Gerichte umgehen müssen, müssten andernfalls durch eigene Sachverständige bewertet werden (vgl. WESEMANN, P., Das erstinstanzliche Gericht und seine pastorale Aufgabe: Grocholewski/Cárcel Ortí [Hrsg.], Dilexit Iustitiam [s. Anm. 17], 91-118, hier 104-105).

79 Vgl. dazu den Grundsatz des Prozessrechtes: *quam primum, salva iustita* (c. 1453 CIC/83; c. 1111 CCEO): Die Geschwindigkeit eines Verfahrens ist ein hohes Gut, muss aber im Zweifel gegen die Sorgfalt bei der Wahrheitsfindung und der Wahrung der Gerechtigkeit zurückstehen (dazu auch WESEMANN, Das erstinstanzliche Gericht [s. Anm. 78], 109-110). Nach BEAL gehe es Papst FRANZISKUS im Übrigen ebenso um eine kurze räumliche Entfernung zwischen Richter und Gläubigen, wie auch um die leichte Zugänglichkeit und Erreichbarkeit des Gerichtes, welches die Lebenswirklichkeit der Gläubigen kenne und Verständnis für diese zeige, weshalb die Normen bezüglich der Erreichbarkeit und Effizienz der Gerichte (c. 1673 §§ 1-2 CIC/83; c. 1359 §§ 1-2 CCEO) eine weitaus größere Bedeutung einnehmen würde als die Einführung des kürzeren Prozesses (vgl. BEAL, The Ordinary Process According to *Mitis Iudex* [s. Anm. 72], 162).

80 D.h. die Sanktion der richterlichen Amtspflichten (c. 1457 § 1 CIC/83; c. 1115 § 1 CCEO) und die Einsetzung eines Kollegialgerichts in komplexen und bedeutsamen Sachen (c. 1425 § 2 CIC/83; c. 1084 § 2 CCEO), die Einsetzung eines Richters in einer bestimmten Sache außerhalb des regulären Turnus (c. 1425 § 3 CIC/83; c. 1090 § 1

nen Urteile entweder persönlich zu vollstrecken oder deren Vollstreckung anzuordnen (c. 1653 § 1 CIC/83; c. 1340 § 1 CCEO),[81] sowie über die angefallenen Kosten zu entscheiden (c. 1649 § 1 CIC/83; c. 1468 § 1 CCEO).

2. Interdiözesangerichte

Wenn äußere Umstände, wie die geringe Größe der Diözese oder ein Mangel an qualifiziertem Personal die Errichtung eines eigenen Gerichtes erschweren, kann der Bischof zusammen mit einer oder mehreren anderen Diözesen ein Interdiözesangericht[82] errichten. Dessen Verwaltung und Aufsicht richtet sich abgesehen von einigen Sonderregeln für Errichtung und Rückzug aus diesem nach

---

CCEO) sowie die Einsetzung eines Einzelrichters mit Erlaubnis der Bischofskonferenz beziehungsweise der zuständigen Autorität (c. 1425 § 4 CIC/83; c. 1084 § 3 CCEO). Seit der Reform des Eheprozessrechts von 2015 kann in Ehenichtigkeitsverfahren der Bischof höchstpersönlich (vgl. BEAL, *Mitis Iudex* Commentary [s. Anm. 339], 482) auch ohne Erlaubnis der Bischofskonferenz einen Einzelrichter in eigener Verantwortung einsetzen (c. 1673 § 4 CIC/83; c. 1349 § 4 CCEO). Der Bischof kann die Erlaubnis zur Beweiserhebung eines fremden Diözesanrichters auf dem eigenen Gebiet (c. 1469 § 2 CIC/83; c. 1128 § 2 CCEO) erteilen und er entscheidet über Befangenheitseinreden gegen den Offizial (c. 1449 § 2 CIC/83; c. 1107 § 1 CCEO). Der Bischof führt die Voruntersuchung in Strafsachen entweder selbst oder er ordnet sie an (c. 1717 § 1 CIC/83; c. 1468 § 1 CCEO). Nach der Voruntersuchung entscheidet aber der Bischof in jedem Falle über das weitere Verfahren beziehungsweise den Verfahrensweg (c. 1718 § 1 CIC/83; c. 1469 § 1 CCEO), was auch bedeuten kann, dass er zu jedem Zeitpunkt ein laufendes Strafverfahren abbrechen kann (c. 1724 § 1 CIC/83; c. 1475 § 1 CCEO) (vgl. HAHN, Das kirchliche Richteramt [s. Anm. 3], 353-354).

81 Nachdem der Gerichtsvikar den Ordinarius des Eheschließungsortes über die Vollstreckbarkeit des Urteils informiert hat, ist dieser dafür verantwortlich, die ausgesprochene Ehenichtigkeit sowie möglicherweise verhängte Verbote in die Matrikelbücher eintragen zu lassen (c. 1682 § 2 CIC/83; 1368 § 2 CCEO; Art. 300 DC). Falls der Bischof diese Vollstreckung verweigert, muss – auf Antrag oder von Amts wegen – das Urteil von der Autorität vollstreckt werden, der das Berufungsgericht unterstellt ist (c. 1653 § 2 CIC/83; c. 1340 CCEO) (vgl. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, F., Funzione giudicante e governo diocesano. Problemi di esecuzione del giudicato di assoluzione „renitente Ordinario loci": Cito, D. [Hrsg.], Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico. Mailand 2005, 701-711).

82 Gelegentlich werde auch der Begriff „Regionalgericht" oder „Gemeinsames Gericht" verwendet (vgl. KanR 4 [s. Anm. 3], 329-330). GÜTHOFF weist darauf hin, dass im Kodex von 1983 ausschließlich der Begriff *unicum tribunal pro pluribus dioecesibus* zu finden sei (vgl. GÜTHOFF, Gerichtsverfassung und Gerichtsordnung [s. Anm. 61], 1666). AYMANS/MÜLLER/OHLY empfehlen die Verwendung des Begriffes „Interdiözesanes Gericht", der sich im Sprachgebrauch durchgesetzt habe (vgl. KanR 4 [s. Anm. 3], 330; ebenso im Anschluss an ZAGGIA vgl. LÜDICKE, MKCIC 1423/2).

denselben Regeln wie die Diözesan- und Metropolitangerichte[83]. Die beteiligten Bischöfe können wählen, ob sie die gesamte Rechtsprechung an das Interdiözesangericht übertragen wollen, oder nur in bestimmten Verfahrensarten. Falls ein beteiligter Bischof nur bestimmte Verfahrensarten an das Interdiözesangericht übertragen hat, muss er parallel zum Interdiözesangericht für die übrigen Verfahrensarten weiterhin ein eigenes Diözesangericht betreiben. Zudem steht es ihm frei für verschiedene Verfahrensarten sich auch an unterschiedlichen Interdiözesangerichten zu beteiligen. Ausgeschlossen ist jedoch, dass der Bischof nur einzelne Verfahren einem Interdiözesangericht anvertraut[84].

Mit der Einrichtung eines Interdiözesangerichtes bindet sich der Diözesanbischof in der Ausübung seiner Gerichtsgewalt in seinem Bistum an die gemeinsamen Entscheidungen des *coetus episcoporum* des Gerichtes (c. 1423 § 1 CIC/83; c. 1067 § 4 CCEO). Dieser übt anstelle des einzelnen Bischofs entweder gemeinsam die Gerichtsgewalt aus oder er bestimmt einen Moderator, in dessen Bistum praktischer- und sinnvollerweise, aber nicht notwendigerweise, das Gericht örtlich seinen dauerhaften Sitz nimmt (c. 1468 CIC/83; c. 1127 CCEO). Es bleibt zudem die gemeinsame Verantwortung aller beteiligten Bischöfe für die Funktion dieses Gerichtes zu sorgen und geeignetes Gerichtspersonal zur Verfügung zu stellen[85]. Dem Diözesanbischof wird aber seine richterliche Gewalt nicht abgenommen. Wie der Gerichtsvikar am Diözesangericht besitzt auch der Gerichtsvikar am gemeinsamen Gericht nur *potestas vicaria*, der Bischof spricht durch ihn und die Richter am Interdiözesangericht Recht in sei-

---

83 Vgl. GÜTHOFF, Gerichtsverfassung und Gerichtsordnung (s. Anm. 61), 1666; die teilweise überholten Spezialnormen wurden 1970 von der Apostolischen Signatur erlassen (vgl. SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, Normae pro tribunalibus interdioecesanis vel regionalibus aut interregionalibus, 28.12.1970: AAS 63 [1971] 486-492).

Die Errichtung von Interdiözesangerichten war vormals alleiniges Vorrecht des Apostolischen Stuhles, erst im Kodex von 1983 ist die Errichtung in die Verantwortung der Diözesanbischöfe übergegangen, die diese nur mehr vom Apostolischen Stuhl genehmigen lassen mussten (c. 1445 § 3 n. 3 CIC/83; Art. 124 n. 4 PB; Art. 35 n. 5; BENEDIKT XVI., Litterae Apostolicae Motu Proprio *Antiqua ordinatione*, 21.06.2008: AAS 100 [2008] 513-538 [AO]), unbeschadet der Vollmacht des Apostolischen Stuhles aus eigenem Antrieb ein Interdiözesangericht zu errichten. Dies sei jedoch nie geschehen aus Respekt vor der eigenen Verantwortung der Bischöfe (vgl. ZAGGIA, C., I tribunali interdioecesani o regionali nella vita delle chiesa: Grocholewski/Cárcel Ortí [Hrsg.], Dilexit Iustitiam [s. Anm. 17], 119-153, 134) und dem veränderten Verständnis der eigenberechtigten Gewalt des Bischofs über seine Teilkirche, die nach LG 27 nicht schlechthin von der des Papstes abgeleitet ist (Vgl. KanR 4 [s. Anm. 3], 331).

84 Vgl. KanR 4 (s. Anm. 3), 332.

85 Vgl. BURKE, The Service of the Apostolic Signatura (s. Anm. 23), 15-16; SSAT: Normae, Artt. 19-20.

ner Diözese. Auch wenn gewisse Vollmachten in Bezug auf das Gericht an den Moderatorbischof abgetreten werden, bleibt der Bischof doch in seiner Diözese ordentlicher und eigenberechtigter Inhaber aller richterlichen Gewalt[86].

Hatte der Gesetzgeber bis 2015 die Errichtung von Interdiözesangerichten aus praktischen Erwägungen zunächst gefördert (Art. 124 n. 4 PB; Art. 35 n. 5 AO), bevorzugt der Gesetzgeber seit der Reform des Eheprozessrechts 2015 kleinere Gerichte, die eine räumliche Nähe zu den Gläubigen haben. Entsprechend räumt der Gesetzgeber dem Diözesanbischof das Recht ein, sich ohne Begründung jederzeit aus einem Interdiözesangericht zurückzuziehen (Art. 8 § 2 RP MIDI)[87]. Sollte sich der Bischof nicht in der Lage sehen, weder ein eigenes Diözesangericht zu errichten, noch sich einem Interdiözesangericht anzuschließen, kann die Apostolische Signatur die Zuständigkeit eines anderen Gerichtes auf die Teilkirche des betreffenden Bischofs erweitern (Art. 124 n. 3 PB; Art. 35 n. 3 AO). In diesem Fall wird nicht gemeinsam eine Gerichtsgewalt ausgeübt, sondern einseitig Gerichtsgewalt in einer fremden Teilkirche.

IV. Besondere Arten von Verfahren

Der Gesetzgeber sieht in den meisten Fällen vor, dass die Normen des ordentlichen Streitverfahrens *mutatis mutandis* in die Verfahrensordnung für Spezialprozesse integriert werden, sofern nicht Spezialvorschriften über diese hinausgehen[88]. In den wenigsten Verfahren wird dem Bischof, soweit sie überhaupt auf dem Gerichtsweg geführt werden, eine Sonderrolle zugedacht.

---

86 Vgl. Hansen, Judicial Power (s. Anm. 3), 104; KanR 4 (s. Anm. 3), 331.

87 Dieses Recht bekräftigte Papst Franziskus mit einem Reskript vom 07.12.2015 *ex audientia* womit auch jeder etwaige Genehmigungsvorbehalt der Apostolischen Signatur derogiert wurde (Art. 124 n. 4 PB; Art. 35 n. 5 AO) (vgl. PCLT, Responsum Prot. N. 15291 / 16), welcher einer einfachen Benachrichtigungspflicht gewichen ist (vgl. Pontificium Consilium de Legum Textibus, Responsum Sobre la constitución del Tribunal Interdiocesano [c. 1673 § 2 MIDI], Prot. N. 15944 / 17, 13.06.2017: http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposte-particolari/Procedure%20per%20la%20 Dichiarazione%20della%20Nullit%C3%A0%20matrimoniale/Sobre%20la%20constiuci%C3%B3n%20del%20Tribunal%20interdiocesano%20(can.%201673%20%C2%A72%20n.v.%20CIC).pdf [letzter Zugriff am 05.01.2022]). Das schränkt die Aufsicht der Apostolischen Signatur erheblich ein, deren Aufgabe auch die Sicherstellung einer weltweiten funktionieren Rechtsprechung ist. Im Extremfall könnten einzelne dysfunktionale Diözesangerichte entstehen, die ungeeignetes Personal einsetzen. Diese würden womöglich über die Nichtigkeit von Ehen ungesicherte Urteile sprechen, welche vor der Reform von 2015 zumindest noch durch Pflichtberufung korrigiert werden konnten.

88 Das bestimmt er im Einzelnen so für das mündliche Streitverfahren (c. 1670 CIC/83; c. 1356 CCEO), für die Ehenichtigkeitsverfahren (c. 1691 § 3 CIC/83; c. 1377 § 3 CCEO) und Ehetrennungsverfahren, welches in der Regel in der Form eines münd-

1. Ehenichtigkeitsverfahren

Für das Ehenichtigkeitsverfahren bestimmte der Kodex von 1983 für den Bischof keine Sonderregelungen, falls er das Richteramt in erkennender Funktion ausübt. Mit der Reform des Eheprozessrechts 2015 hat jedoch der Gesetzgeber eine Sonderform des Ehenichtigkeitsverfahren eingeführt, das sogenannte kürzere Verfahren vor dem Bischof[89].

Wird das Verfahren in Form eines kürzeren Prozess geführt,[90] ist dafür der Gerichtsvikar oder das Interdiözesangericht zuständig. Nur das Urteil selbst bleibt

---

lichen Streitverfahrens geführt werden kann (c. 1693 § 1 CIC/83; c. 1379 § 1 CCEO). Ebenso schreibt der Kodex von 1983 vor, die allgemeinen Verfahrensnormen im Weihenichtigkeitsverfahren (c. 1710 CIC/83; c. 1386 § 2) sowie im Strafverfahren (c. 1728 § 1 CIC/83; c. 1471 § 1 CCEO) anzuwenden. Für Verfahren vor der Apostolischen Signatur gilt grundsätzlich eine eigene gesetzliche Ordnung (c. 1402 CIC/83; c. 1056 CCEO), die aber auf das Prozessrecht des Kodex von 1983 verweist, sofern das Eigengesetz keine Regelung vorsieht (Art. 122 AO). Ebenso bestehen eigene Vorschriften für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren im Eigengesetz JOHANNES PAULS II. (Constitutio Apostolica *Divinus Perfectionis Magister*, 31.01.1983: AAS 75 / I [1983] 349-355, in dt. Übersetzung: Codex Iuris Canonici = Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Kevelaer ^{2}1984, LXVI-XCV) sowie eine entsprechende Instruktion der Kongregation für Selig- und Heiligsprechungsprozesse (c.1403 § 1 CIC/83; c. 1057 CCEO).

89 Die außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode vom 5.-19.10.2014 hatte vorgeschlagen, zur Beschleunigung der Ehenichtigkeitsverfahren ein Schnellverfahren auf dem Verwaltungsweg bei Fällen offenkundiger Nichtigkeit unter Verantwortung des Diözesanbischofs einzuführen (vgl. III. Außerordentliche Bischofssynode: Relatio Synodi. Die Pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung, 18.10.2014: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_ge.html [letzter Zugriff am 05.01.2022], Art. 48). Dieser Wunsch war schon angelegt in der Forderung mehrerer Konzilsväter des II. Vatikanischen Konzils zur Vereinfachung des bestehenden Eheprozessrechts, vgl. Entwurf des Votums über das Sakrament der Ehe, 20.11.1964: LthK^{2}. Erg.Bd. 1, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Freiburg i.Br. u.a. 1968, 594-606. Papst FRANZISKUS griff diesen Wunsch auf, legte aber fest, dass dieses Verfahren explizit auf dem Gerichtsweg erfolgen soll, nicht aufgrund einer Natur der Sache, sondern zum größtmöglichen Schutz des Ehebandes, vgl. MIDI, Vorwort; da dem Diözesanbischof die Dispensvollmacht in prozessrechtlichen Angelegenheiten entzogen ist, ist er in der Ausübung seiner richterlichen Vollmacht ebenso wie jeder andere Richter somit strengen prozessrechtlichen Normen unterworfen (c. 87 § 1 CIC/83; 1537 CCEO).

90 DENNEMARCK vermutet, dass diese Entscheidung des Gerichtsvikars über die Verfahrensform nicht anfechtbar sei und beruft sich auf eine Aussage von SCHÖCH, der die Entscheidung über die Durchführung des *processus brevior* mit der über ein Dokumentenverfahren vergleicht (vgl. DENNEMARCK, Der Diözesanbischof als „milder Richter"? [s. Anm. 19], 283).

dem potenziell zuständigen Diözesanbischof vorbehalten, welcher den streitenden Parteien am nächsten ist (Art. 19 RP MIDI). Die Kompetenz in dieser Verfahrensform zu urteilen steht nach den Worten des Gesetzgebers allein dem Diözesanbischof zu, weil er nach den Worten von Papst FRANZISKUS „kraft seines Hirtenamtes mit Petrus in besonderer Weise Garant der katholischen Einheit im Glauben und in der Disziplin“[91] ist. In einer Ansprache an die italienische Bischofskonferenz vom 20.05.2019 bekräftigt Papst FRANZISKUS, dass diese Verantwortung, höchstpersönlich zu entscheiden, sich unmittelbar aus der Hirtensorge des Bischofs ergebe und die Präsenz des Bischofs im Verfahren ein Zeichen des Heils in Christus sei[92]. Im *Sussidio Applicativo* der Römischen Rota wird dies rechtssystematisch begründet: Es komme nur der Diözesanbischof für das Urteil im kürzeren Prozess in Frage, weil es in der Ordnung des Kodex von 1983 einem einzelnen Richter, dem Metropoliten oder dem Dekan der Römischen Rota, zustehe, das Urteil im kürzeren Prozess zu prüfen, was aber nicht möglich sei, wenn das Urteil bereits von einem Kollegialgericht gefällt worden sei[93]. In der Instruktion der Kongregation für das katholische Bildungswesen *Novis postulatis vom* 29.04.2018 hält diese Kongregation fest, dass unabhängig von einer kanonistischen Ausbildung allein die Kenntnis der mit der Offenbarung verbundenen wissenschaftlichen Disziplinen zusammen mit der sakramentalen Gnade der Bischofsweihe ausreichend sei für die Durchführung des kürzeren Verfahren[94].

Die Tätigkeit des Bischofs beschränkt sich im kürzeren Verfahren nicht nur darauf, auf den mündlichen Vortrag des Instruktors eines Falles hin ein Urteil zu sprechen. Dieses Urteil muss sorgfältig vorbereitet werden, wenn es dem Anspruch des Papstes genügen soll, die Einheit im Glauben und Disziplin mit dem Nachfolger des Petrus zu wahren und ein Urteil mit moralischer Gewissheit zu sprechen. Dazu muss der Diözesanbischof sich ausführlich mit Instruktor und Assessor beraten, die *Animadversiones* und die Verteidigungsschriften prüfen (c. 1687 § 1 CIC/83; c. 1373 § 1 CCEO). Kann der Bischof kein Urteil mit moralischer Gewissheit fällen, dann wird dieses Verfahren auf den ordentlichen Verfahrensweg überwiesen (c. 1687 § 1 CIC/83).

---

91 MIDI, Prinzip IV.

92 Vgl. FRANZISKUS, Discorso del santo padre Francesco alla conferenza episcopale italiana, 28.05.2019: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190520_cei.html (letzter Zugriff am 05.01.2022).

93 Vgl. Rota Romana, Sussidio applicativo, 40.

94 Vgl. CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, Instructio *Novis postulatis*, 662.

Diese zeitraubenden Arbeiten hätten nach Meinung von HEBDA zu Vorbehalten bei den meisten Diözesanbischöfen geführt[95]. Tatsächlich würden oftmals Bischöfe es kategorisch ablehnen im kürzeren Prozess zu urteilen mit der Begründung, dass ihre Diözesen sehr groß oder die etablierten Gerichtsstrukturen ohnehin effizient seien[96]. Dagegen fällt auf, dass in Spanien, so berichtet ROCA, in einigen Diözesen mittlerweile Verfahren fast nur noch in der Form des kürzeren Prozesses geführt würden[97]. Hier stellt sich die Frage, ob es rein sachliche Gründe sind, die zu dieser hohen Quote führen[98].

Unklar ist, ob diese besondere rechtsprechende Gewalt des Diözesanbischofs an seinen Weihegrad als Bischof oder an sein Hirtenamt als Diözesanbischof gebunden ist. Dies hat Einfluss darauf, ob ihm gleichgestellte Leiter von Teilkirchen, wie beispielsweise der Diözesanadministrator oder der Vorsteher eines Apostolischen Präfektur, der nicht die Bischofsweihe empfangen hat, ebenfalls im kürzeren Prozess urteilen kann[99]. Zumindest für das Amt des Diözesanadmi-

---

95 Vgl. HEBDA, Reflections (s. Anm. 33), 147; gleichsam verweist HEBDA darauf, dass die Bischöfe auch sonst täglich gleichermaßen wichtige wie schwierige Entscheidungen treffen müssten.

96 Vgl. DEL POZZO, L'organizzazione giudiziaria ecclesiastica (s. Anm 54), 9; beispielsweise zögern die Bischöfe im deutschsprachigen Raum dieses Verfahren zu führen, obwohl die Mitarbeiter an den Gerichten in der Regel eine hochstehende Ausbildung genossen haben. Papst FRANZISKUS hat dagegen schon mehrfach selbst in Form des kürzeren Prozess geurteilt, wohl auch um ein Beispiel für die Anwendung dieses neuen Verfahrens und für den persönlichen Einsatz eines Bischofs in diesem Verfahren zu geben, vgl. KLÖSGES, J., Der Sachverständigenbeweis im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren – zu einigen Aspekten im Licht des MP *Mitis Iudex*: DPM 24 (2017) 27-72.

97 ROCA, M., Kriterien der Reform des kanonischen Verfahrens für Ehenichtigkeitserklärungen. Insbesondere, wie diese in den spanischen Diözesen umgesetzt werden: DPM 24 (2017) 101-129.

98 Dazu merkt DANIEL an, dass durch einen zu lockeren Umgang mit der Nichtigkeitserklärung der Ehe eine große Gefahr entstehe für die Verkündigung der Kirche über das Sakrament der Ehe, über ihre schwerwiegenden Verpflichtungen und ihre Unauflöslichkeit. Die zukünftige Vorbereitung von Brautleuten würde dadurch erschwert (vgl. DANIEL, W., An Analysis of Pope Francis' 2015 Reform of the General Legislation Governing Causes of Nullity of Marriage: The Jurist 75 [2015] 429-466, 449); dabei muss der Vergleich auch zu den *American Procedural Norms* gezogen werden, deren lockere Anwendung dazu führte, dass das Ehenichtigkeitsverfahren „katholische Scheidung" genannt wurde (vgl. BURKE, R. L., Das kanonische Ehenichtigkeitsverfahren als Mittel zur Wahrheitssuche: Dodaro, R. [Hrsg.], In der Wahrheit Christi bleiben. Ehe und Kommunion in der katholischen Kirche. Würzburg 2014, 165-187, hier 184).

99 DEL POZZO fragt daher auch, warum andere Oberhirten von Teilkirchenverbänden, die nicht die Bischofsweihe empfangen haben, die Einheit des Glaubens und in der Disziplin nicht ebenso garantieren könnten (Vgl. DEL POZZO, L'organizzazione giudiziaria ecclesiastica [s. Anm. 54], 9); DANIEL zufolge scheine es nicht sinnvoll, dass zwar

nistrators hat die Apostolische Signatur festgestellt, dass dieser ebenfalls im kürzeren Verfahren urteilen kann[100].

Im Falle einer zu großen Nähe zwischen dem Richter und den Gläubigen kann der Bischof befangen sein (c. 1448 § 1 CIC/83; c. 1106 § 1 CCEO) und somit die Durchführung des kürzeren Verfahrens unmöglich machen. Den Parteien liegt es frei entweder auf den Rechtszug vor diesem Gericht zu verzichten, das Verfahren vor einem potentiell anderen zuständigen Gericht fortzuführen oder den Apostolischen Stuhl um die Verlängerung der Gerichtsbarkeit eines benachbarten Gerichtes zu bitten. Nur wären in diesem Fall die entscheidenden Merkmale des kürzeren Prozesses, die Geschwindigkeit und die Nähe des Gerichtes, zunichte gemacht.

2. Strafverfahren

Die Strafgewalt kann der Bischof auf dem Verwaltungsweg wie auf dem Gerichtsweg ausüben. Abgesehen von einigen Sonderbestimmungen wird das kirchliche Strafverwahren nach den Normen des gemeingerichtlichen Verfahrens geführt. Die Sonderbestimmungen sehen aber Voruntersuchung und Verfahrenseinleitung vor, in welcher der Ordinarius notwendigerweise involviert ist (cc. 1717-1719 CIC/83; c. 1469-1470 CCEO). Falls der Diözesanbischof nicht

---

Höhere Ordensobere rechtsprechende Gewalt im Kodex delegieren könnten (c. 1427 § 2 und 1653 § 3 CIC/83), nicht aber Bischöfe. Weil es aber darum gehe, den Gläubigen ein gerichtliches Verfahren zu garantieren, sei die Beschränkung auf den Bischof als Richter als einschränkendes Gesetz im weitesten Sinne zu interpretieren (c. 18 CIC/83; c. 1500 CCEO). Demnach sei es legitim, wenn der Bischof das Urteil in dieser Verfahrensform an andere Richter delegiere, auch wenn er mit Blick auf den Willen des Gesetzgebers dies auf Ausnahmefälle mit starken Gründen beschränkt sehe (vgl. DANIEL, W., The Abbreviated Matrimonial Process before the Bishop in Cases of „Manifest Nullity" of Marriage: The Jurist 75 [2015] 539-591, 562); MÜLLER sieht die exklusive Zuständigkeit des *episcopus dioecesanis* auch in einer *lex lata in similibus*: Gemäß c. 381 § 2 CIC/83 bleibe in der Ausübung der *potestas executiva* dem Generalvikar auch vorenthalten, was das Gesetz ausschließlich dem Diözesanbischof zuschreibe. Für ein mögliches Spezialmandat an den Gerichtsvikar aber fehle die gesetzliche Grundlage (vgl. MÜLLER, KanR [s. Anm. 74], 45).

100 Grundsätzlich besitzt auch der Diözesanadministrator in der Zeit der Sedisvakanz die Gewalt des Diözesanbischofs, außer in den Dingen, die aus der Natur der Sache oder von Rechts wegen ausgenommen sind (c. 427 § 1 CIC/83; c. 229 CCEO). Daher sei der Diözesanadministrator rechtlich nicht daran gehindert, ein Urteil im kürzeren Verfahren zu fassen (vgl. DENNEMARCK, Der Diözesanbischof als „milder Richter"? [s. Anm. 19], 283-284, er zitiert ein Antwortschreiben der Apostolischen Signatur vom 12.10.2015 auf eine Anfrage aus dem Bistum Regensburg Prot. N. 50934/15 VT, welches dem Verfasser leider nicht vorgelegen hat). LÜDICKE mahnt aber, dass trotz gleicher Rechte und Pflichten der Diözesanadministrator diese besondere Rolle des Diözesanbischofs in dieser Verfahrensform bedenken solle (vgl. LÜDICKE, MKCIC, 1683/2 und 1687/3).

persönlich diese vorantreibt, sondern ein Generalvikar, so tut er das aber in enger Abstimmung mit dem Diözesanbischof[101]. Zudem tritt der Kirchenanwalt im Auftrag des Diözesanbischofs auf (c. 1721 CIC/83; c. 1472 § 1 CCEO). Durch die Vielzahl an Aufgaben, die der Bischof bei der Einleitung des Verfahrens persönlich übernimmt oder delegiert, muss er im kirchlichen Strafverfahren grundsätzlich als befangen angenommen werden (c. 1717 § 3 CIC/8; c. 1468 § 3 CCEO).

3. Andere Verfahren

Das Weihenichtigkeitsverfahren muss durch Klageschrift bei einem Amt bei der Römischen Rota (Art. 2 § 2 *Quaerit semper*) angestrebt werden, und kann auf dem Verwaltungs- oder Gerichtsweg durchgeführt werden. Wird es auf dem Gerichtsweg durchgeführt, dann überweist das Amt bei der Römischen Rota das Verfahren an das Gericht des Wohn- oder Weiheortes. Dadurch gerät der Bischof selbst in Gelegenheit, dass er als Richter am Verfahren beteiligt werden könnte. Dies verbietet sich jedoch aus Gründen der Befangenheit, da es sich um die Frage der gültigen Weihe eines seiner Priester handelt, womöglich er die fragliche Weihe auch selbst gespendet hat. Entsprechend empfehlen die *Regulae Servandae* der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung von 2001,[102] welche zu jenem Zeitpunkt noch für diese Verfahren zuständig war, dass sich der Bischof der Tätigkeit als *instructor* enthalte und stattdessen jemand anderen beauftrage (Art. 3 § 2 *Regulae servandae*).

Nach dem Recht des Kodex von 1917 konnte der Ordinarius ein Kurzverfahren durchführen, in dem auf äußere Formalien verzichtet wurde, falls Urkunden sicher die Nichtigkeit einer Ehe belegen konnten (c. 1990-1992 CIC/17; Art. 226-230 PME). In einer authentischen Interpretation von 1943 wird diese Aufgabe allein dem Diözesanbischof zugeschrieben, selbst wenn der Generalvikar ein Spezialmandat habe[103]. Der Kodex von 1983 regelt die Zuständigkeit genauer: Demnach kann nur der Diözesanbischof, der Gerichtsvikar oder ein eigens bestimmter Richter im Dokumentenverfahren entscheiden. Auch wenn das Verfahren mehr einem Verwaltungsakt gleiche, habe nach AYMANS/MÜLLER/OHLY doch gerade mit dieser Neufassung der Gesetzgeber deutlich klarge-

---

101 Vgl. Althaus, R. / Lüdicke, Klaus (Hrsg.), Der kirchliche Strafprozess nach dem Codex Iuris Canonici und Nebengesetzen. Normen und Kommentar. (BHMKCIC 61) Essen 2011, 1717/2.

102 CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Decretum quo Regulae Servandae ad nullitatem sacrae Ordinationis declarandam foras dantur, 16.10. 2001: AAS 94 (2002) 292-300.

103 PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENICE INTERPRETANDOS, Responsa ad proposita dubia, 06.12.1943: AAS 36 (1944) 94.

stellt, dass dies eine richterliche Entscheidung ist[104]. Dagegen kann im Toderklärungsverfahren die Entscheidung aufgrund eines Spezialmandates auch an den Generalvikar oder einen Bischofsvikar delegiert werden. Demnach ist dies ein Verwaltungsverfahren, auch wenn es in diesem Verfahren ebenso um die Feststellung von Fakten und ihre rechtliche Bewertung geht[105]. Ebenso werden Verfahren zur Selig- oder Heiligsprechung, in welchem von Rechts wegen der Diözesanbischof vielfach beteiligt ist, nicht als gerichtliche Verfahren geführt, sondern als Untersuchungsverfahren. Ein Urteil über die gesammelten Daten über die betreffende Person fällt zwar der Papst, jedoch wendet er keine richterliche Vollmacht an[106]. Auch kann niemand die Heiligsprechung einklagen.

V. SONDERGERICHTSBARKEIT

1. Der Papst

Seit dem Mittelalter war es geübte Praxis der päpstlichen Gerichtsbarkeit, bestimmte Streitsachen mittels der unmittelbaren Hirtengewalt des Papstes entweder aus eigenem Antrieb an sich zu ziehen (*ius evocandi*) oder eine Sache anzunehmen, die an sie herangetragen wurde (*ius reclamandi*)[107]. Im Kodex von 1983 haben zudem einen Sondergerichtsstand beim Papst Staatsoberhäupter, Kardinäle und Patriarchen. Der Papst urteilt in der Regel aber nicht persönlich, sondern delegiert die Entscheidung an die Römische Rota oder setzt ein Sondertribunal ein. Tatsächlich ist seit der Reform des Eheprozessrechts der Papst aber schon mehrfach als Richter im kürzeren Prozess aufgetreten[108].

---

104 Vgl. KanR 4 (s. Anm. 3), 548.

105 Vgl. ebd., 260-261.

106 Vgl. SCHULZ, W., Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Paderborn 1988, 24.

107 Vgl. EICHMANN/MÖRSDORF, KanR 3 (s. Anm. 30), 41.

108 Sentenza 16.05.2017 c. FRANCESCO P.P., Prot. 18.067, 141: Prassi e sfide dopo l'entrata in vigore del m.p. Mitis iudex dominus Iesus e del Rescriptum ex audientia del 7 dicembre 2015, 141-149 und CHACÓN, Comentario a una sentencia del Papa Francisco de 13 de Julio de 2017, Dictada en processo brevior; Insbesondere das erste der beiden Urteile wirft aber Fragen auf: KLÖSGES kritisiert daran die sehr weite Auslegung des Begriffs der offenkundigen Nichtigkeit durch den Gesetzgeber selbst. Papst FRANZISKUS habe die Nichtigkeit der Ehe aufgrund fehlender innerer Freiheit auf Seiten der Frau festgestellt. Der Klageschrift sei dabei ein umfangreiches Privatgutachten beigefügt gewesen, das allein acht Seiten umfasst. Damit wird der Anspruch konterkariert, dass die Beweislage im kürzeren Verfahren offensichtlich sein soll (vgl. KLÖSGES, Der Sachverständigenbeweis [s. Anm. 96], 70).

Eine besondere Situation besteht in der Stadt Rom: Obwohl der Kardinalvikar nicht der Diözesanbischof von Rom ist, ist auch dieser bereits in mindestens einem kürzeren Verfahren als urteilender Richter aufgetreten[109]. Hier stellt sich die Frage, ob der Papst dem Kardinalvikar weitergehende Sondervollmachten erteilt hat, auch im kürzeren Verfahren zu richten, oder ob der Kardinalvikar dem Papst im Blick auf seine Vollmachten in Bezug auf die Diözese Rom diesem gleichgestellt ist. Mit der Apostolischen Konstitution *Vicariae Potestatis in Urbe* vom 06.01.1977[110] hat Papst PAUL VI. dem Kardinalvikar für die Stadt Rom jedoch ausschließlich die *potestas ordinaria vicaria regiminis* verliehen (Norm 2, § 1). Eine Sondervollmacht für die kürzeren Verfahren ist nicht bekannt.

Das Urteil des Papstes im kürzeren Prozess stellt zudem ein besonderes Problem dar: Während gegen jedes andere Urteil in Ehenichtigkeitssachen die Berufungsinstanz angegangen werden kann, sind Entscheidungen des Papstes innerkirchlich und innerweltlich nicht anfechtbar (c. 1404 CIC/83; c. 1058 CCEO). Ein Bandverteidiger, der Bedenken gegen ein Urteil des Papstes im kürzeren Verfahren hat, kann demnach seiner Gewissenspflicht nicht nachkommen. Ihm bliebe nur übrig, seine Bedenken dem Papst persönlich vorzutragen.

2. Die Synode

Im Laufe der Kirchengeschichte fassten Synoden von Bischöfen nicht nur verbindliche Lehraussagen, sondern übten alle Funktionen der *sacra potestas* aus. Konzilien und Synoden haben Gesetze erlassen und auch Urteile gesprochen[111]. Diese Tradition ist in der lateinischen Kirche weitgehend untergegangen. Der *Codex Iuris Canonici* von 1983 sieht lediglich die Kompetenz der Konzilien für authentische Urteile über die Glaubens- und Sittenlehre (c. 749 § 2 CIC/83) vor, die Bischofssynode und die Diözesansynode sind dagegen gänzlich an den Papst beziehungsweise an den Diözesanbischof gebunden (cc. 343, 466 CIC/83). Im orientalischen Recht hingegen leben beide Traditionen in der Synode der Bischöfe einer Patriarchalkirche bzw. Großerzbischöflichen Kirche fort. Sie urteilt über Glaubens- und Sittenfragen (c. 597 § 2 CCEO) und ihr wird als solcher explizit *potestas iudicialis* zugeschrieben. Sie bildet im Gesamten das oberste Gericht der Patriarchalkirche (c. 1062 CCEO), ist aber zu unterscheiden sowohl

---

109 Vgl. Sentenza 09.12.2016 c. VALLINI, Prot. 17.830, 151: Prassi e sfide dopo l'entrata in vigore del m.p. Mitis iudex dominus Iesus e del Rescriptum ex audientia del 7 dicembre 2015, 151-157.

110 PAUL VI.: Constitutio Apostolica *Vicariae Potestatis in Urbe*, 06.01.1977: AAS 69 (1977) 5-18.

111 Vgl. BRANDMÜLLER, Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, 103-104.

von einem weiteren Gericht, welches von ihr gewählt wird (§ 2), wie auch vom Gericht des Patriarchen (c. 1063 CCEO).

3. Gerichte an der Römischen Kurie

Die Apostolische Signatur ist sei der Kurienreform PIUS X. oberster Gerichtshof des Heiligen Stuhls[112]. Sie besteht aus einer Versammlung von Bischöfen und Kardinälen, welche vom Papst berufen werden. Sie entscheidet entweder in einem einfachen Richterkollegium aus drei oder fünf Richtern oder aber in der Vollversammlung (Art. 1 § 3). Dem *coetus* können aber nach eigenem Recht auch andere Kleriker angehören, die nicht Bischöfe sind, jedoch sind bisher nur Bischöfe zu Mitgliedern und Richtern an der Signatur ernannt worden[113]. Die Richter an der Apostolischen Signatur haben keine eigenberechtigte Vollmacht, sie erhalten stellvertretende Vollmacht durch Ernennung des Papstes. Somit gelten die allgemeinen Voraussetzungen des kanonischen Rechts für das Richteramt (c. 1420 § 4 CIC/83; c. 1086 § 4 CCEO), wobei diese den Papst, der als einziger Richter an der Signatur ernennen kann, nicht binden können. Für die Richter der Apostolischen Signatur bestimmt ihr Eigenrecht, dass Mitglieder und Präfekt in der Zeit der Sedisvakanz aussetzen (Art 1 § 4 AO). Gleichzeitig gilt das Prinzip aus *Universi Dominici Gregis*,[114] nachdem auch in der Zeit der Sedisvakanz die Rechtsprechung nicht ausgesetzt wird. Nach SCHÖCH setze demnach nur die Entscheidungsbefugnis in Verwaltungsangelegenheiten aus, die rechtsprechende Gewalt bleibe erhalten[115].

Die Kongregation für die Glaubenslehre hat einerseits die Aufgabe über Fragen zu urteilen, welche die Glaubens- oder Sittenlehre berühren (Art. 54 PB). Dies sind aber keine Urteile im Sinne von c. 1400. Anders verhält es sich mit den Verfahren, die der Kongregation in Strafsachen bei schweren Verfehlungen gegen Glaubens- und Sittenfragen vorbehalten sind[116]. Demnach ist die Kongregation das höchste apostolische Gericht für die genannten Straftaten (Art. 8 § 2 *Normae de gravioribus delictis*). Geborene Richter an diesem Gericht sind die

---

112 PIUS X., Constitutio Apostolica *Sapienti consilio*, 22.02.1908: AAS 1 (1909) 7-19.

113 Stand im Jahr 2019: 11 Kardinäle und 8 (Erz-)bischöfe (vgl. Segreteria di Stato [Hrsg.], Annuario Pontificio per l'anno 2019, 1199).

114 JOHANNES PAUL II., Constitutio Apostolica *Universi Dominici Gregis*, 22.02.1996: AAS 88 (1996) 305-343.

115 Vgl. SCHÖCH, Vorstellung der lex propria (s. Anm. 73), 536.

116 CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Rescriptum ex Audientia SS.mi, Normae de gravioribus delictis: AAS 102 (2010) 419-430, dt. Übersetzung: AfkKR 179 (2010) 168-179; die materiellen Normen wurden 2021 in das erneuerte Strafrecht im *Codex Iuris Canonici* aufgenommen (s. FRANZISKUS, Apostolische Konstitution *Pascite gregem die*, 23.05.2021: OssRom [2021] Nr. 23 v. 11.06.2021, 7).

Mitglieder der Kongregation (Art. 9 § 1). Dem Präfekten steht es zu, weitere Richter zu ernennen (§ 2). In ihrer Gerichtsverfassung gleicht die Kongregation weitgehend der Apostolischen Signatur, wobei der Präfekt im Einzelfall über die Behandlung auf dem Verwaltungsweg entscheiden kann (Art. 21). Zur Überprüfung von Rekursen gegen Entscheidungen der Kongregation hat Papst FRANZISKUS 2014 ein sogenanntes Kollegium eingerichtet, womit die wöchentliche Versammlung der Kongregation entlastet werden sollte. Sollte ein Bischof aber beschuldigt werden, bleibt weiter die Versammlung zuständig[117].

VI. ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel und der Zweck aller kirchlichen Gewalt entspringt der Sendung der Kirche: Dem Heil der Seelen (c. 1752 CIC/83). Zu diesem Zweck führt die Kirche gerichtliche Verfahren, um im Einzelnen die Rechte von Personen zu schützen, rechtserhebliche Tatbestände festzustellen und Strafen auszusprechen (c. 1400 CIC/83; c. 1055 CCEO)[118]. Qua Amt und Doktrin ist der Bischof der geborene Träger aller *potestas iudicialis* in seiner Diözese. Bis 2015 wurde dies aber meist nur hinsichtlich seiner Verantwortung für die äußere Organisation der Gerichtsbarkeit in seinem Bistum verstanden und dementsprechend wenig diskutiert.

In der Art und Weise, wie er seine Gerichtsgewalt ausüben will, ist er innerhalb der geltenden Gesetze frei, ob persönlich oder durch Stellvertreter, am eigenen Diözesangericht oder gemeinsam mit anderen Bischöfen. Seit 2015 legt aber der Gesetzgeber Wert auf eine gewisse räumliche wie auch pastorale Nähe zwischen Richter und Gläubigen, um die Gerichte den Gläubigen leichter zugänglich zu machen. Diese Nähe ist aber nicht notwendig: Eine Vernehmung kann auch durch einen Vernehmungsrichter am Wohnort der Parteien und Zeugen stattfinden und die Akteneinsicht kann ebenso vor Ort bewerkstelligt werden. Zum Problem kann aber eine zu große persönliche Nähe zwischen Richter und Gläubigen werden, wenn dadurch die Unbefangenheit des Richters gefährdet wird.

Papst FRANZISKUS hat den Bischöfen ins Bewusstsein gerufen, dass der Bischof nicht nur Aufseher der Gerichtsbarkeit sein darf, sondern dass die Tätigkeit des Richters wesentlich zu seinem Hirtendienst gehört, weshalb er sie nicht schlechthin seinen Mitarbeitern überlassen kann. Das wird insbesondere am Beispiel des Ehenichtigkeitsverfahrens deutlich: Gerade dort wünscht der Gesetz-

---

117 Vgl. SEGRETERIA DI STATO, Rescripta ex Audientia SS.mi: De Collegio intra Congregationem pro Doctrina Fidei constituendo ad appellationes clericorum circa graviora delicta considerandas.

118 Vgl. HANSEN, Judicial Power (s. Anm. 3), 94-95.

geber eine Erneuerung und eine „pastorale Neuausrichtung“[119]. Diese sollte sich insbesondere im Bischof abbilden, der durch seine persönliche Ausübung des Richteramtes den Gläubigen näherkommen soll. Der kürzere Prozess ist dabei die bekannteste Neuerung des Ehenichtigkeitsverfahrens.

Zuvor haben die Bischöfe in den meisten Fällen diese Tätigkeit aufgrund fehlender Expertise oder des zeitlichen Aufwands gänzlich ihren Stellvertretern überlassen. Zumindest im kürzeren Prozess sollten die hohen Zugangskriterien (c. 1683 CIC/83; c. 1369 CCEO) und die Begleitung durch fachkundige Kanonisten (c. 1687 § 1 CIC/83; c. 1373 § 1 CCEO) dem Bischof diese Aufgabe erleichtern. Jedoch besteht die Gefahr, dass der Bischof sich in Folge nur noch auf die Expertise des Untersuchungsrichters verlässt und die geforderte Sorgfalt nicht mehr selbst aufbringt. Daher muss an das Ehevotum der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert werden: Ebenso, wie auf eine Beschleunigung der Eheprozesse gedrängt wurde, haben die Väter ebenso vor Missbrauch gewarnt und die Bedeutung einer guten sachlichen und menschlichen Ausbildung betont[120]. Eine Anforderung, die eben auch an die Diözesanbischöfe gestellt werden muss, auch hinsichtlich kanonistischer Expertise, die offensichtlich einen wichtigen Teil des bischöflichen Hirtenamtes darstellt.

Nicht beantwortet werden kann die Frage, ob denn das Urteil des Bischofs eine besondere Qualität gegenüber dem Urteil anderer Richter besitzt. Die Begründung des Gesetzgebers für die Einsetzung des Bischofs im kürzeren Verfahren lässt vermuten, dass dieser mit dem Amt des Bischofs entweder eine übernatürliche Gnade verbindet oder aber der Bischof an eine besondere Sorgfaltspflicht gebunden ist. Die besondere Bindung des Bischofsamtes an Petrus in Glaube und Disziplin[121] mystifiziert das Amt des Bischofs in seinem Amt als Richter, es stellt aber gleichsam die Qualität des Urteils der übrigen Diözesanrichter, ob Laie oder Kleriker, implizit in Frage.

Im Kodex von 1917 wurde dem Bischof nahegelegt, das Amt des Richters nicht persönlich auszuüben (c. 1578 CIC/17). Dies hat der Kodex von 1983 nicht so deutlich ausgesprochen, hingegen in der Eheprozessordnung von 2005 wurde diese Empfehlung wieder erneuert (Art. 23 DC). In seiner Reform des Ehenichtigkeitsverfahrens hat Papst FRANZISKUS eine Kehrwende vollzogen und selbst im kürzeren Verfahren bereits geurteilt. Das bringt zwar auch eigene Probleme mit sich, zeigt aber, dass auch die höchste Autorität der Kirche gewillt ist und sich Zeit nimmt, die *potestas iudicialis* persönlich und unmittelbar auszuüben. Der Tätigkeit als Richter können sich die Bischöfe, zumindest im kürzeren Prozess, in Zukunft wohl nicht mehr entziehen.

---

119 FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium* (s. Anm. 36), 27.

120 Vgl. Ehevotum, Art. 7.

121 Vgl. MIDI, Vorwort.

ABSTRACTS

Dt.: Mit den beiden Motu Proprien *Mitis Iudex Dominus Iesus* und *Mitis et Misericors Iesus* hat Papst FRANZISKUS am 15.08.2015 neue Aufmerksamkeit auf die Rolle des Bischofs im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren gelenkt. Die Ausübung der *potestas iudicialis* durch den Diözesanbischof war bis dahin kaum Gegenstand weitergehender wissenschaftlicher Betrachtung, weil einerseits nach der Veröffentlichung des Kodex von 1983 die akademische Diskussion durch andere Fragen überlagert worden ist, andererseits der Bischof zu selten diese Aufgabe persönlich ausgeübt hätte, so dass auch selten Fragen dazu aufgetreten sind. Wenn der Bischof als Richter an seinem Gericht in erkennender Funktion wirkt, dann reiht er sich als *primus inter pares* in den Turnus ein. Die verstärkte Beteiligung des Bischofs im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren fordert vor allem aus pastoralen Gründen Papst FRANZISKUS, der bereits selbst im kürzeren Verfahren geurteilt hat. Aber die Beteiligung des Bischofs kann auch Probleme verursachen. Neben der Ausübung der *potestas iudicialis* in ihrer erkennenden Funktion durch den Bischof wird auch die Gerichtsgewalt des Bischofs untersucht, die er *circa suum tribunal* unmittelbar am eigenen Diözesangericht oder durch Beteiligung am Interdiözesangericht ausübt. Zudem wird ein Überblick über die Beteiligung des Bischofs in den verschiedenen Verfahrensarten geschaffen.

Ital.: Con *Mitis Iudex Dominus Iesus e Mitis* et *Misericors Iesus* del 15.08.2015 Papa FRANCESCO ha attirato una nuova attenzione sul ruolo dei vescovi nei procedimenti ecclesiastici di dichiarazione di nullità del matrimonio. Fino ad allora, l'esercizio della *potestas iudicialis* da parte del vescovo diocesano non era quasi mai stata oggetto di ulteriore considerazione da parte degli studiosi perché, da un lato, dopo la pubblicazione del Codice del 1983, la discussione accademica era stata messa in ombra da altre questioni e, dall'altro, il vescovo svolge raramente questo compito di persona, ne consegue, pertanto, che le domande relative a questo ruolo siano sorte altrettanto di rado. Quando il vescovo svolge la funzione di giudice nel suo tribunale con capacità di discernimento, si unisce alla rotazione come *primus inter pares*. La maggiore partecipazione del vescovo nei procedimenti ecclesiastici dichiarazione di nullità del matrimonio viene richiesta soprattutto per ragioni pastorali da Papa FRANCESCO. Il Papa stesso ha già emesso giudizi in procedimenti più brevi. Ma la partecipazione del vescovo può anche causare problemi. Oltre all'esercizio da parte del vescovo della *potestas iudicialis* nella sua funzione di discernimento, il presente contributo esamina anche il potere giudiziario del vescovo, che egli esercita *circa suum tribunal* direttamente nel proprio tribunale diocesano o attraverso la partecipazione al tribunale interdiocesano. Inoltre, viene fornita una panoramica della partecipazione del vescovo nei vari tipi di procedimento.

DPM 29 (2022) 171-183

B. STUDIEN

ZUR ENTWICKLUNG EINER KANONISTISCHEN DISKUSSION AUS DER PRAXIS. RECHTSHISTORISCHE BEOBACHTUNGEN ZUR RÜCKWIRKENDEN KRAFT VON C. 1098 CIC ANHAND EINES ROTTENBURGER FALLS

von Stephan Dusil

A. SACHVERHALT UND EINFÜHRUNG: DIE VERSCHWIEGENE EPILEPSIE

Am 17. Februar 1975 wandte sich der Antragsteller und spätere Kläger an das Offizialat in Rottenburg. Er berichtete von seiner kurzen Ehe, die er Anfang 1972 zunächst standesamtlich, dann, etwas später, in katholischer Form geschlossen hatte. Doch schon nach wenigen Monaten war seine Ehe zerbrochen, denn die Ehefrau des Klägers hatte sich vom Kläger hintergangen und betrogen gefühlt, da er ihr vor der Heirat verschwiegen hatte, dass er unter Epilepsie litt. Er erlitt jedoch schon kurz nach Eheschluss einen Anfall, sodass er sein Geheimnis nicht länger verborgen halten konnte. Da seine Ehefrau befürchtete, dass mögliche Kinder die Krankheit von ihm erben würden, reichte sie die Scheidung ein, die kurz vor Weihnachten 1972 rechtskräftig wurde.

Der Kläger überlegte, ob er die Ehe für nichtig erklären lassen könne und ersuchte das Offizialat Rottenburg um eine Prüfung seines Falls. Nach gründlicher Erwägung eröffnete das Offizialat das Verfahren jedoch nicht, da nach damaliger Rechtslage – unter dem CIC/1917 – Epilepsie nur dann einen Nichtigkeitsgrund darstellte, wenn das Verstandes- und Willensvermögen so stark beeinträchtigt war, dass die Partei die Ehe nicht frei eingehen konnte. Beim Kläger aber sei nur eine leichte oder leichtere Beeinträchtigung gegeben, so die Ein-

schätzung des Rottenburger Offizialats, die wohl nicht zur Nichtigkeit genüge[1]. Mit dieser Entscheidung blieb die Akte für Jahre geschlossen.

Zum Jahreswechsel 1982/83 wurde der Kläger jedoch durch einen befreundeten Geistlichen auf den neuen CIC hingewiesen: „Es wäre für Dich m.E. ein Glücksfall", schrieb dieser an den Kläger, „wenn Du Deiner Frau vor der Eheschließung Deine Krankheit verschwiegen hättest. Dann könnte man vielleicht die Ehe ungültig erklären wegen Verschweigen einer so wichtigen Sache."[2] Dieser Hinweis, aber auch ein Vortrag über die „Ehe in heutiger Sicht", ermunterten den Kläger, sich erneut an das Offizialat in Rottenburg zu wenden[3]. Vor dem Hintergrund der neuen Rechtslage, nämlich des inzwischen in Kraft getretenen *Codex Iuris Canonici* von 1983, bat er um eine Neubewertung seines Falls. Und in der Tat hatte der Gesetzgeber mit c. 1098 eine Norm geschaffen, die, wie sich im Prozessverlauf zeigen sollte, eine bestimmende Rolle einnehmen sollte: c. 1098 sah die Nichtigkeit einer Ehe vor, wenn ein Partner durch arglistige Täuschung über eine Eigenschaft des anderen Partners, die das eheliche Leben schwer stören konnte, die Ehe eingegangen war. Hatte der Kläger seine damalige Freundin über die Epilepsie als wichtige Eigenschaft arglistig getäuscht, sodass die Ehe ungültig war?

Das Offizialat in Rottenburg nahm sich der Sache an, indem es sich am 9.2.1984 für zuständig erklärte[4] – und in den folgenden sieben Jahren waren drei deutsche Kirchengerichte, die Apostolische Signatur sowie die Päpstliche Kommission zur authentischen Interpretation des CIC mit diesem Fall beschäftigt. Die Kirchenrichter mussten sich zum einen mit der Frage beschäftigen, ob das Verschweigen der Epilepsie die Voraussetzungen einer arglistigen Täuschung erfüllte, zum anderen viel grundsätzlicher erörtern, ob c. 1098 rückwirkend auf vor dem Inkrafttreten des CIC/1983 geschlossene Ehen anwendbar war. Das Entstehen der Diskussion um die rückwirkende Anwendbarkeit von c. 1098 lässt sich an diesem Rottenburger Fall von Nahem verfolgen, was ihn erinnerungswürdig macht.

---

1 Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, I/35 und I/38 sowie I/41-43 (Schreiben des Offizialats an den Kläger vom 27.05.1975).

2 Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, I/55.

3 Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, I/45-59.

4 Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, I/71.

B. Unstreitig (jedenfalls weitgehend): Die Voraussetzungen des c. 1098 CIC

C. 1098 normierte eine seit den 1950er Jahren immer wieder diskutierte Frage, nämlich die des *dolus*. Unter *dolus* war (Arg)List verstanden worden, also die (arglistige) Täuschung des Partners, die zum nachfolgenden Eheschluss führte. Der CIC/1917 kam noch ohne eine dementsprechende Regelung aus und auch in der Literatur wurde dieses Thema vor den 1950ern nur spärlich behandelt[5]. Erst der Kirchenrechtler Heinrich Flatten wandte sich in seiner Tübinger Antrittsvorlesung 1956 dem Thema „Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht" zu[6]. Mit diesem Vorstoß nahm das Thema Fahrt auf: Die Bonner Offizialatstagung der kirchlichen Gerichte diskutierte 1960 den *dolus* und Flatten schlug im selben Jahr eine Ergänzung des bestehenden CIC/1917 vor[7]. In der Folge erschienen verschiedentlich Beiträge zu dieser Frage[8]. Der CIC/1983 nahm den *dolus* in c. 1098 auf: „Ungültig schließt eine Ehe, wer sie eingeht infolge einer zur Erlangung des Konsenses gegen ihn angewandten arglistigen Täuschung über eine Eigenschaft des anderen Partners, die ihrer Natur nach die Gemeinschaft des ehelichen Lebens schwer stören kann." Einer der Nupturienten musste vom Ehepartner oder einem Dritten vorsätzlich über eine

---

5 Vgl. Fürst, C.-G., Zur Natur des dolus im kanonischen Eherecht und zur Rückwirkung der cann. 1098 CIC bzw. 821 CCEO: Weiß, A. / Ihli, S. (Hrsg.), Flexibilitas Iuris Canonici. (FS Richard Puza). (AIC 28) Frankfurt a.M., 369-383, hier 371 Fn. 18, auf 372 weist er jedoch auf Urteile hin, die noch vor dem CIC/1983 das Problem auf anderem Wege, nämlich z.B. über den Irrtum oder die Bedingung, gelöst haben. Italienische Fassung des Beitrags: ders., La natura del dolo nel diritto matrimoniale canonico e il problema della retroattività del can. 1098: Bonnet, P. A. / Gullo, C. (Hrsg.), Diritto matrimoniale canonico. Vol. 2, Il consenso. Città del Vaticano 2003, 201-212.

6 Flatten, H., Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht. Paderborn 1957.

7 Flatten, H., Der error qualitatis dolose causatus als Ergänzung zu c. 1083 § 2 CIC: ÖAKR 11 (1960) 249-264; übersetzt ins Lateinische: ders, Quomodo matrimonium contrahentes iure canonico contra dolum tutandi sint. Köln 1961.

8 Vgl. zum Beispiel Zapp, H., Der Irrtum im kanonischen Eherecht: Zum Entwurf der Kodexkommission: ÖAKR 24 (1973) 219-237; Sumner, P. T., *Dolus* As a Ground for Nullity of Marriage: StudCan 14 (1980) 171-194. Zur Entstehung der Norm Bier, G., Probleme der Anwendung des „dolus" in der Rechtsprechung: DPM 1 (1994) 135-201, hier 135 f. sowie 148-151; Bohlen, B., Täuschung im Eherecht der katholischen Kirche. Canon 1098 CIC in der kanonistischen Wissenschaft und Judikatur. (BHMKCIC 9) Essen 1994, 59-83; Grünenthal, H., Irrtum – arglistige Täuschung – Bedingung. Eine kanonistische Untersuchung zur neueren deutschen und römischen Eherechtsprechung. Weiden 1994, 101-121; Romano, M. T., La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 C.I.C.): dottrina et giurisprudenza. Rom 2000, 11-57; Lüdicke, K., MKCIC, c. 1098, Rn. 1 (2-12) (41. Erg.-Lfg. Juli 2006).

wichtige Eigenschaft des Ehepartners getäuscht worden sein, um die Ehe mit diesem einzugehen. Dabei musste über eine Eigenschaft getäuscht worden sein, die aufgrund ihrer objektiven Natur Störpotential für die Schicksalsgemeinschaft des ehelichen Lebens besaß: Zudem muss die Täuschung zielgerichtet auf die Erlangung des Konsenses des anderen gerichtet gewesen sein[9].

Diese Störqualität hatte das erstinstanzliche Rottenburger Urteil vom 10.12.1984 der Epilepsie des Klägers zugesprochen: Es handele sich dabei nämlich um eine Eigenschaft, die das Eheleben schwer stören könne, denn die Frau des Klägers sei in ihrem Vorhaben, gesunde Kinder in der Ehe zu haben, gestört worden[10]. In diesem Punkte sei sie „vom Kläger hereingelegt, ent- und getäuscht" worden, „da ja die Gefahr einer Vererbung der Epilepsie bestand."[11] Die Arglist des Klägers habe gerade darin bestanden, dass er die Einwilligung der Nichtklägerin zum Eheschluss nicht gefährden wollte und deswegen seine Krankheit aus Angst verschwieg, er könne seine Braut sonst verlieren[12]. Zudem nahm das Rottenburger Offizialat in diesem Fall eine Rückwirkung des c. 1098 auf einen Sachverhalt vor Inkrafttreten des CIC/1983 an[13]. Es kam deswegen zu einer affirmativen Entscheidung.

Dem damals gültigen Prozessrecht gemäß übersandte das Rottenburger Offizialat die Akten am 3.1.1985 an das Freiburger Offizialat als zweite Instanz. Mehr als vier Jahre später, am 12.1.1989, erging das zweitinstanzliche Urteil, das sich auf dieselben Beweise wie die erste Instanz stützte, jedoch die rückwirkende Anwendbarkeit des c. 1098 ablehnte und deshalb negativ ausfiel. „Aus pastoralen Gründen aber und weil in dieser Frage ein Rechtszweifel vorliegt", ließ sich das Gericht aber auch zur Sache ein[14]. Zunächst stellte das Berufungsgericht fest, dass es sich bei der Epilepsie um eine schwere Krankheit und damit

---

9 Zu den Voraussetzungen von c. 1098 vgl. LÜDICKE, K., Die Nichtigerklärung der Ehe. Materielles Recht. (BHMKCIC 62) Essen 2012, 241-249; DERS., MKCIC, c. 1098, Rn. 1 (12-22) (41. Erg.-Lfg. Juli 2006); BIER, Probleme der Anwendung (s. Anm. 8), 151-164; VILADRICH, P.-D., c. 1098: Marzoa, A. / Miras, J. / Rodríguez-Ocaña, R. (Hrsg.), Exegetical Commentary on the Code of Canon Law. Vol. III/2. Montreal u.a. 2004, 1293-1300.

10 Offizialat Rottenburg, Urteil v. 10.12.1984, c. RÖSSLER, 24 (überliefert zum Beispiel: Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, I/469-529).

11 Ebd., 23.

12 Ebd., 25 f.

13 Zur Rückwirkung siehe Teil C.

14 Zweitinstanzliches Urteil: Offizialat Freiburg, Urteil v. 12.1.1989, c. RUF, 11 (Kopie u.a.: Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, ohne Blattnummer). In der Akte sind – von dem zweitinstanzlichen Urteil abgesehen – nur wenige lose Blätter (Schriftwechsel, Kopie der Entscheidung der PCI, u.ä.) dem Verfahren in zweiter Instanz zuzuordnen.

um eine Personeneigenschaft im Sinne des c. 1098 handelt, die zweifelsohne objektiv das Eheleben schwer stören kann, unabhängig davon, wie der Partner sie wahrnimmt[15]. Das Freiburger Offizialat nahm jedoch keine arglistige Täuschung an, weil der Kläger der Überzeugung gewesen sei, er habe die Krankheit im Griff, weshalb sie für ihn kein Problem darstelle. Insofern habe er keine Offenbarungspflicht gehabt, sodass auch keine arglistige Täuschung vorgelegen habe[16]. Das Gericht war überzeugt, „daß der Kläger, da er seine Krankheit selbst nicht wahrhaben wollte und abgeschwächt und verdrängt hat, auf keinen Fall im Sinne einer vorsätzlichen Arglist die Nichtklägerin getäuscht hat."[17] Vielmehr sei dies „eher fahrlässig, also aus Gleichgültigkeit oder Nachlässigkeit" geschehen[18].

Gegen das negative Urteil der zweiten Instanz legte der Kläger am 30.1.1989 Berufung ein und bat um ein deutsches Gericht als dritte Instanz. Die Apostolische Signatur entsprach der klägerischen Bitte am 12.4.1989 und überwies den Fall an das Offizialat Bamberg. Im Gegensatz zur zweiten Instanz trat die dritte Instanz aber nach einem Beweisangebot des Klägers erneut in die Zeugenvernehmung ein. Die nun zum ersten Mal gehörte Zeugin war eine frühere Bekannte des Klägers, die die Beziehung zu ihm beendet hatte, als sie von der Epilepsie zufällig erfuhr[19]. Dass der Kläger „in seinem zielstrebigen Bemühen, eine Frau zu finden, durch die unfreiwillig Aufdeckung seiner epileptischen Veranlagung schon einmal gescheitert war", widerlegt, so das drittinstanzliche Gericht, die Annahme, der Kläger „habe nur aus Gleichgültigkeit oder Nachlässigkeit seine Krankheit verschwiegen"[20]. Der Kläger handelte „somit wider besseres Wissen, also bewußt und gewollt, oder, anders ausgedrückt, arglistig".[21] Das Bamberger Offizialat kam zu einer affirmativen Entscheidung, sodass der Kläger letztendlich erneut heiraten konnte.

---

15 Offizialat Freiburg, Urteil v. 12.1.1989, c. RUF, 12.

16 Ebd., 13 f.

17 Ebd., 17.

18 Ebd.

19 Vernehmung der Zeugin: Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, III/75-87 (die Akten der dritten Instanz sind – anscheinend vollständig – in Rottenburg überliefert).

20 Drittinstanzliches Urteil: Offizialat Bamberg, Urteil v. 11.1.1991, c. KITTEL, 18 f. (Kopie u.a.: Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357). Die Entscheidung wurde aufgenommen in die Leitsätzesammlung „Entscheidung kirchlicher Gerichte", hrsg. Dokumentationsstelle für kirchliches Recht beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1990/30.

21 Offizialat Bamberg, Urteil v. 11.1.1991, c. KITTEL, 20.

C. Streitig: Rückwirkend oder nicht? Zur Diskussion der Rückwirkung des c. 1098

Über die schon erörterten materiell-rechtlichen Probleme, die unter anderem auf einer unterschiedlichen Bewertung des Sachverhalts hinsichtlich der „arglistigen Täuschung" beruhten, stellte der Fall die Richter auch vor die Frage, ob c. 1098 überhaupt auf eine Eheschließung aus den 1970er Jahren anwendbar war. Damit berührte der Fall die intertemporale Dimension des Kirchenrechts. Cc. 7 und 8 sehen nämlich Rechtskraft eines Gesetzes ab dem Zeitpunkt der Promulgation vor; c. 9 setzt ergänzend fest: „Gesetze betreffen Zukünftiges, nicht das in der Vergangenheit Geschehene, wenn nicht eigens in ihnen über Vergangenes etwas vorgesehen ist."[22] Da c. 1098 aber keine Regelung für Altfälle vorsah, war er *prima facie* auf Ehen, die vor Inkrafttreten des CIC am 27.11.1983 geschlossen worden waren, nicht anwendbar, es sei denn, er besaß eine naturrechtliche Grundlage, die den Eheschluss selbst betraf.

Die vielfältigen Diskussionen im Vorfeld des CIC haben, soweit ersichtlich, die Frage der Rückwirkung nicht berührt, was vielleicht auch nicht sonderlich erstaunt, da die materiell-rechtlichen Voraussetzungen der Norm im Vordergrund standen[23]. So betrat das Rottenburger Kirchengericht bei der Bearbeitung des Falls juristisches Neuland. Andere deutschsprachige Judikatur zu c. 1098 war Ende 1984 noch nicht ergangen, sodass andere Urteile nicht als Referenz dienen konnten[24]. Auch die frühen Lehrbücher zum neuen CIC – wenn man denn diese als Indiz für die juristische Kenntnis einer Zeit nehmen darf – zeugen noch nicht von einer doktrinären Aufarbeitung des Problems[25]. In Übereinstimmung mit

---

22 C. 9: „Leges respiciunt futura, non praeterita, nisi nominatim in eisde praeteritis caveatur." Zur grundsätzlichen Nichtrückwirkung von Gesetzen: Aymans, E. / Mörsdorf, K., Kanonisches Recht. Band 1: Einleitende Grundfragen, Allgemeine Normen. Paderborn 1991, 163.

23 Eine solche Diskussion ist nicht nachgewiesen bei Bohlen, Täuschung im Eherecht (s. Anm. 8), 59-83.

24 Das Rottenburger Urteil vom 10.12.1984 war anscheinend das erste, dass sich diesem Problem stellen musste, denn Huber, C., Der Ehenichtigkeitsgrund „Arglistige Täuschung" in der Rechtsprechung der deutschsprachigen Offizialate von 1983 bis 1989. Eine vergleichende Untersuchung zu c. 1098 CIC: AfkKR 159 (1990) 387-409, 403-408 weist in den Fußnoten keine älteren Urteile nach.

25 Vgl. Heimerl, H. / Pree, H., Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht. Wien u.a. 1983, 223: „Eine rückwirkende Anwendung ist daher nicht generell anzunehmen. Nur wenn ein Partner den anderen über eine Eigenschaft täuscht, die das Wesen der Ehe berührt, zB über seine Sterilität, könnte man ein Fehlen der naturrechtlich notwendigen Willensübereinstimmung (und daher *Rückwirkung*) annehmen." Zapp, H., Kanonisches Eherecht. Freiburg i.Br. ^{6}1983, 166: „Da die Normen des cc. 1097 und 1098 das Konsensprinzip tangieren, dieses aber als Naturrechtssatz und somit als überpositives Recht

der in der Literatur formulierten Überlegung, dass c. 1098 einen naturrechtlichen Kern habe, argumentierten die Rottenburger Richter: „Nach Überzeugung des Gerichts berührt can. 1098 CIC den Ehewillen, d. h. die arglistige Täuschung verletzt den vom Naturrecht geforderten Grundsatz der Übereinstimmung der beiderseitigen Willensakte. Wenn ein Partner den anderen über eine Eigenschaft seinerseits arglistig täuscht, die das Eheleben schwer stören kann, stellt dies eine Verweigerung wesentlicher Inhalte des Ehekonsenses dar, da der getäuschte Partner das ihm aus dem Ehevertrag zustehende Recht wegen der nichtvorhandenen Eigenschaft auf Seiten des Täuschenden nicht voll oder gar nicht realisieren kann. […] In solchen Fällen ist can. 1098 CIC auch auf Ehen anzuwenden, die vor Inkrafttreten des CIC, also vor dem 27.11.1983[,] geschlossen worden sind."[26] „Nach Überzeugung des Gerichtes ist im vorhandenen Fall durch die arglistige Täuschung des Klägers das Konsensprinzip unmittelbar betroffen, weshalb can. 1098 CIC auf die Ehe rückwirkend anzuwenden ist".[27] Durch das Verschweigen der Epilepsie seien nämlich wesentliche Rechte innerhalb der Ehe, wie das auf Nachkommenschaft, verweigert worden, sodass der Konsens der Ehepartner nicht mehr gegeben sei[28]. Nach Überzeugung des Gerichts war hier „die arglistige Täuschung naturrechtlich begründet."[29] Konsequenz dieser Auffassung: Wegen Konsensmangels war die Ehe ungültig.

Diese Entscheidung der Rottenburger Richter stellte sich im Nachhinein als eine „mittlere Linie" in Doktrin und Judikatur heraus. Als „extreme" Positionen wurden vertreten, dass die Norm rein kirchlichen Rechts sei und damit mangels ausdrücklicher Normierung keine Rückwirkung entfaltete oder aber dass die Norm rein naturrechtlich sei[30]. Die Rottenburger Richter nahmen jedenfalls an, dass bei einer Beeinträchtigung des Konsensprinzips der naturrechtliche Kern der Norm nicht gewahrt sei, sodass sie zu einer affirmativen Entscheidung gelangten. Bemerkenswerterweise finden sich zu diesem – jedenfalls aus heutiger Sicht – zentralen Thema keine Spuren einer intensiveren Auseinandersetzung in der Akte, sodass diese Diskussion in der ersten Instanz mündlich erfolgt sein muss.

---

gilt, dürfte ihnen – allerdings nicht unwidersprochen – rückwirkende Verbindlichkeit zukommen". SEBOTT, R., Das neue kirchliche Eherecht. Frankfurt a.M., 110 sowie RUF, N., Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert. Freiburg 1983, 270 f. äußern sich zur Rückwirkung nicht.

26 Offizialat Rottenburg, Urteil v. 10.12.1984, c. RÖSSLER, 5.

27 Ebd., 25.

28 Ebd., 25 f.

29 Ebd., 26.

30 Vgl. GRESSIER, J., La nullité du mariage conclu sous l'effet du dol qualifié du canon 1098 est de droit naturel: StudCan 30 (1996) 343-370. Zu diesem Punkt auch HUBER, „Arglistige Täuschung" (s. Anm. 24), 406 f.

Unter den Freiburger Richtern, die den Fall zweitinstanzlich beurteilten, gewann die Diskussion an Tiefe. Sie wandten sich nämlich mit Hilfe des Erzbischofs von Freiburg Anfang 1985 an die Apostolische Signatur mit der Frage, ob die Anwendung des c. 1098 CIC auf vor dem 27.11.1983 geschlossene Ehen eine Gesetzesverletzung darstellen würde. Die Apostolische Signatur leitete diese Frage an die „Päpstliche Kommission zur authentischen Interpretation des CIC" (PCI) weiter, die am 8.2.1986 antwortete (Prot.N. 843/86). Ihre Antwort ist viel zitiert und daher recht bekannt, beinahe „berühmt"[31]. Der Präsident der Kommission schrieb: „Die Beratung neigt dazu, die Bestimmung des Can. 1098 als rein positives und deswegen nicht rückwirkendes Recht zu betrachten. Doch angesichts der großen Vielfalt von Fällen, die unter den ebenda beschriebenen Tatbestand fallen könnten, kann man nicht von vornherein ausschließen, daß einige davon eine Nichtigkeit begründen können, wenn sie vom Naturrecht herrühren. In diesem Fall wäre ein affirmatives Urteil legitim. Es obliegt dem Richter, wenn alle möglichen Elemente vorliegen, zu erwägen, ob er einem Typ von Irrtum gegenübersteht, der den Konsens nicht wegen der positiven Bestimmung des Can. 1098, sondern kraft des Naturrechts ungültig macht, wie es sich bei einigen vor der Promulgation des Codex gefällten Urteilen herausstellte."[32] Letztlich interpretierte die PCI den Kanon aber nicht authentisch, um der kanonistischen Lehre die Möglichkeit zur Klärung und Vertiefung dieser Kriterien zu ermöglichen. Das Risiko „doktrinaler Interpretationen und infolgedessen abweichender Urteile" nahm die PCI sehenden Auges in Kauf. Die Vollversammlung beschäftigte sich am 12.12.1986 erneut mit dieser Frage, entschied sich aber in Ermangelung einer lehrmäßigen Klärung ebenfalls gegen eine authentische Interpretation (Prot.N. 1188/86)[33].

Im Sinne des von der PCI aufgestellten Grundsatzes hielt das Offizialat Freiburg den c. 1098 für positives Recht, das keiner Rückwirkung fähig war. Für die Freiburger Richter bezweckte c. 1098, den Getäuschten vor der Bindungswirkung des Konsenses zu schützen. Dieser habe nämlich seine Zustimmung zur Ehe nur mit dem Wissen gegeben, das ihm der Partner offenbart hat, und das habe nicht zu einer umfassenden Prüfung genügt. Vor der Bindungswirkung des an sich gültigen Konsenses schütze ihn der c. 1098. Dass es sich bei ihm um positives Recht handele, ergebe sich aus dem Vergleich mit dem Irrtum: „Wäre das Konsensprinzip durch einen Irrtum einer persönlichen Eigenschaft des Part-

---

31 Vgl. zum Beispiel: LÜDICKE, Nichtigerklärung der Ehe (s. Anm. 9), 253 f.; DERS., MKCIC, c. 1098, Rn. 332 (27) (41. Erg.-Lfg. Juli 2006); FÜRST, Zur Natur des dolus (s. Anm. 5), 373-376.

32 Kopie des Schreibens aufbewahrt in: Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, ohne Blattnummer. Durch Unterstreichung im Original sind hervorgehoben: „nicht rückwirkendes" und „von vornherein". Abgedruckt z.B.: AfkKR 155 (1986) 482.

33 Siehe Offizialat Freiburg, Urteil v. 12.1.1989, c. RUF, 10.

ners berührt, müßte jeder Irrtum solcher Art die Eheschließung ungültig machen." Dass der Gesetzgeber die Ungültigkeit bei der arglistigen Täuschung explizit angeordnet habe, spräche eben für positives Recht und damit gegen Naturrecht[34]. Um dem Grundsatz des c. 1060 zu genügen, der von der Gültigkeit der Ehe ausgehe, sei im Zweifelsfall eben für die Gültigkeit der Ehe zu entscheiden. Auch die Gerechtigkeit oder Billigkeit des kanonischen Rechts würde dem nicht entgegenstehen[35]. Das Gericht der zweiten Instanz entschied aus diesen Gründen negativ, also für die Gültigkeit der Ehe, wogegen der Kläger Berufung einlegte.

Am 12.4.1989 beauftragte die Apostolische Signatur das Bamberger Offizialat als dritte Instanz und wies die dortigen Richter an, besonderes Augenmerk auf die Rückwirkungsproblematik zu legen: „Causa de qua supra committitur iudicanda in tertia instantia Tribunali Bambergensi, ea tamen mente ut: Praedictum Tribunal peculiari cura examinet utrum canon 1098 novi Codicis applicari possit in casu".[36] Die Bamberger Richter stellten bei der Frage, ob das Naturrecht berührt sei, auf den Konsens der Getäuschten ab[37]. Hätte die Getäuschte bei Kenntnis des wirklichen Sachverhalts die Ehe „nie und nimmer geschlossen",[38] so war der Konsens unzureichend, da jeder Konsens Freiheit voraussetzt. „Der durch Täuschung hervorgerufene Irrtum läßt jedoch die notwendige Überlegung nicht zu." Die Willensfreiheit der Getäuschten würde bei arglistiger Täuschung „genauso korrumpiert wie im Fall von Zwang oder schwerer Furcht. Somit entspricht ein durch Täuschung erschlichener, sonst nicht geleisteter Konsens keineswegs den Anforderungen eines actus humanus und ist daher kraft Naturrechts ungültig."[39]

---

34 Siehe Offizialat Freiburg, Urteil v. 12.1.1989, c. RUF, 7 f. Auf einer Linie mit diesem Urteil ist die knappe und fast apodiktische Bemerkung des Vorsitzenden, Norbert RUF, Das Recht der katholischen Kirche (s. Anm. 25), 33: „Die Gültigkeit der vor Inkrafttreten des neuen CIC geschlossenen Ehen ist nach den Vorschriften des bisherigen Codex zu beurteilen."

35 Siehe Offizialat Freiburg, Urteil v. 12.1.1989, c. RUF, 8 f. Zur Freiburger Entscheidung auch HUBER, Der Ehenichtigkeitsgrund „Arglistige Täuschung" (s. Anm. 24), 405 f.

36 Dekret der Signatur vom 12.4.1989 (Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, III/1-3).

37 Darüber hinaus könne das Naturrecht auch dann berührt sein, wenn die Eigenschaft, über die getäuscht wurde, mit dem Wesen der Ehe unvereinbar sein sollte, so Offizialat Bamberg, Urteil v. 11.1.1991, c. KITTEL, 12. Dieser Gedanke spielt in der Urteilsbegründung aber keine weitere Rolle mehr.

38 Offizialat Bamberg, Urteil v. 11.1.1991, c. KITTEL, 10.

39 Ebd., 11.

Bei der Begründung stellte das Bamberger (wie zuvor das Rottenburger) Offizialat auf den Konsensmangel der Getäuschten ab: „Ihr Ehekonsens wurde durch die Täuschung erschlichen und wäre ohne diese nicht geleistet worden. Durch das Verschweigen der Epilepsie wurde [die Partnerin] daran gehindert, es sich anders zu überlegen und sich gegen die Ehe mit einem Epileptiker zu entscheiden. Folglich entsprach ihr Ehewille nicht den Anforderungen des Naturrechts und war von daher ungültig."[40] Die Richter scheinen damit dem klägerischen Vorbringen gefolgt zu sein, das er in der dritten Instanz vortrug[41]. Es läge nämlich, so der Kläger, ein Konsensmangel der Getäuschten wie des Täuschenden vor. Die Getäuschte (c. 1098) habe vergleichbar der Irrenden (c. 1097 § 2) einen fehlerhaften Konsens, der im Naturrecht wurzele. Der Konsensmangel des Täuschenden beruhe darin, dass er sich im Sinne des c. 1057 § 2 nicht ganz geschenkt habe, nicht so, wie er war. Die Ehe, so der Kläger, sei „von Anfang an auf Lug und Trug aufgebaut" gewesen[42].

Der Kläger argumentierte also zweigleisig, nämlich mit einer Täuschung der Ehefrau wie des Ehemanns, um die Richter von der rückwirkenden Anwendbarkeit des c. 1098 zu überzeugen. Jedenfalls mit dem Argument des Konsensmangels der Getäuschten drang er vor Gericht durch, denn darauf stützten die Bamberger Richter ihre Entscheidung. Die Idee, dass auch bei dem Täuschenden ein Konsensmangel vorlag, überzeugte die drittinstanzlichen Richter augenscheinlich nicht[43]. Dabei taucht die Idee, es läge (auch oder sogar nur) ein Mangel im Konsens des Täuschenden vor, bis heute in der Lehre auf; ja, es wird sogar vertreten, dass der Konsensmangel des Täuschenden der einzige Grund sei, der eine rückwirkende Anwendbarkeit des c. 1098 rechtfertige[44].

---

40 Offizialat Bamberg, Urteil v. 11.1.1991, c. KITTEL, 27.

41 Die Stellungnahmen des klägerischen Anwalts stammen vom 5.12.1989 (Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, III/32-40) sowie vom 6.6.1990 (Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, III/99-105).

42 Stellungnahme des klägerischen Anwalts vom 6.6.1990 (Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, III/100-103).

43 Es sei denn, dass diese Idee vom Gericht als alternative Begründung für einen naturrechtlich begründeten Mangel herangezogen wurde, nämlich wenn über eine Eigenschaft getäuscht wurde, die mit dem Wesen der Ehe unvereinbar ist, siehe Offizialat Bamberg, Urteil vom 11.1.1991, c. KITTEL, 12.

44 So explizit LÜDICKE, K., MKCIC, c. 1098, Rn. 22-28 (41. Erg.-Lfg. Juli 2006).

D. Rückwirkend oder nicht? Zur Entstehung einer kanonistischen Diskussion

Der Rottenburger Fall der verschwiegenen Epilepsie hat eine breite Diskussion zu c. 1098 angestoßen, auch wenn er nur ein Fall unter mehreren ist. Zwischen 1983 und 1989 hatte sich nämlich immerhin die Hälfte der deutschsprachigen Offizialate (18 von 36) mit der „arglistigen Täuschung" auseinandersetzen müssen. Und von diesen 33 Fällen kreiste wiederum beinahe die Hälfte um die Frage der Rückwirkung auf Ehen, die vor dem 27.11.1983 geschlossen worden waren[45]. Anders formuliert: Der Rottenburger Fall war offensichtlich der erste, aber bei weitem nicht der einzige. Die konträren Urteile – Rottenburg affirmativ, Freiburg negativ, Bamberg affirmativ – unterstreichen die „Divergenz der Auffassungen"[46] zu c. 1098, die in den 1980er Jahren herrschte. Einige Offizialate wandten sich gegen eine rückwirkende Anwendung des c. 1098 auf Altfälle, andere bejahten sie jedenfalls unter Umständen (wie das Rottenburger Gericht), wiederum andere wandten c. 1098 generell rückwirkend an[47]. Dieser Unsicherheit in der Rechtsanwendung entsprechen die vielen Publikationen, die sich diesem Thema widmeten – und bis heute widmen[48]. Die Frage, ob und warum

---

45 Huber, „Arglistige Täuschung" (s. Anm. 24) untersucht in seinem 1990 publizierten Beitrag 33 Verfahren, die ihm zugänglich waren. Allerdings besteht aufgrund der Schwierigkeit für ihn, Urteile ausfindig zu machen, eine gewisse Unschärfe. Hinzu kommt, dass die ablehnende Haltung von Offizialaten unter Umständen schon das Entstehen einer Akte im Vorfeld (Vorgespräch) verhindert, sodass die statistischen Aussagen mit Vorsicht zu interpretieren sind.

46 Huber, „Arglistige Täuschung" (s. Anm. 24), 409.

47 Belege bei Huber, „Arglistige Täuschung" (s. Anm. 24), 403-408 und Grünenthal, Irrtum – arglistige Täuschung – Bedingung (s. Anm. 8), 121-140.

48 Aus der Vielzahl der Publikationen siehe zum Beispiel: Navarrete, U., Canon 1098 de errore doloso estne iuris naturalis an iuris positivi ecclesiae?: PerRCan 76 (1987) 161-181; Gullo, C., Riflessioni sulla retroattività del can. 1098: IusEccl 4 (1992) 225-234; Bohlen, B., Rez. zu Geraldo de Araujo Gomes, Quaestio de dolo in consenso matrimoniali iuxta can. 1098. O Dolo como incidência de nulidade matrimonial segundo o cân. 1098, 1992: DPM 2 (1995) 327-331; Bardi, M., Brevi note sulla retroattività del can. 1098 CIC: MonEccl 120 (1995) 144-148; Bier, G., Rez. zu Mauro Bardi, Il dolo nel matrimonio canonico, 1996: DPM 4 (1997) 352-358; Romano, La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (s. Anm. 8), 169-215; Bianchi, P., L'interpretazione del can. 1098 da parte della giurisprudenza della Rota Romana: Errore e dolo nella giurisprudenza della Rota Romana. Città del Vaticano 2001, 103-120; Franceschi, H., Il fondamento giuridico del dolo come causa di nullità del matrimonio e la questione della rettroattività o meno del canone 1098: IusEccl 19 (2007) 117-136; Romano, M. T., Il dolo (can. 1098): La giurisprudenza della Rota Romana sul consenso matrimoniale (1908-2008). Città del Vaticano 2009, 85-104 (mit Rechtsprechungsübersicht seit den 1980er Jahren); Nowakowski, B., Il concetto della retroattività nel can. 1098 del codi-

c. 1098 rückwirkend anzuwenden ist, ist noch immer umstritten. Die Beobachtung aus dem Jahr 1994, dass diese Frage bei der Erörterung von c. 1098 „den vielleicht breitesten Raum" einnahm,[49] hat daher auch heute nicht an Aktualität eingebüßt[50]. Der vorgestellte Rottenburger Fall, der die Diskussion angestoßen hat, zeigt exemplarisch, wie Probleme der Praxis die kanonistische Diskussion anregen und prägen.

Nach dem affirmativen Urteil des Bamberger Gerichts wandte sich ein Mitarbeiter des Rottenburger Offizialats im August 1991 nochmals an den Kläger und konstatierte rückblickend, dass sich die dritte Instanz und die Mühen für ihn ja gelohnt hätten, „es handelte sich ja um einen Präzedenzfall, der der Natur der Sache nach immer mit besonderen Bemühungen und Schwierigkeiten verbunden ist."[51] Und, möchte man ergänzen, der in gewisser Weise kirchliche Rechtsgeschichte geschrieben hat.

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Ob und in welcher Konstellation c. 1098 CIC rückwirkend auf Fälle vor Inkrafttreten des CIC am 27.11.1983 angewendet werden kann, ist bis heute umstritten. Der jedenfalls im deutschsprachigen Raum erste Fall, in dem sich diese Frage stellte, lag dem Rottenburger Offizialat 1984 vor. Der Beitrag erinnert an diesen Fall und zeichnet den Verfahrensgang wie die wechselnden rechtlichen Beurteilungen nach. Er bettet den Fall in die Diskussion um die Rückwirkung von c. 1098 ein und zeigt so das langsame Entstehen einer kanonistischen Diskussion in den 1980er Jahren anhand eines „historischen" Beispielfalls.

Ital.: Tutt'oggi si discute sulla possibile retroattività del c. 1098 CIC per i casi precedenti la sua entrata in vigore il 27 Novembre 1983, sulla sua eventuale applicabilità ed in quali modalità. Ad ogni modo, per i Paesi di lingua tedesca questa questione venne posta per la prima volta presso il tribunale di Rottenburg

---

ce del 1983 nel pensiero di S.E. Mons. Antonio Stankiewicz: Kowal, J. / Llobell, J. (Hrsg.), Iustitia et Iudicium. Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz. Vol. 2. Città del Vaticano 2010, 643-659; GHISONI, L., Creatività giuridica e derive positivistiche nell'interpretazione del can. 1098 CIC: PerRCan 101 (2012) 491-500.

49 So BIER, Probleme der Anwendung (s. Anm. 8), 196.

50 Siehe NELLES, N., Der Ehekonsens: HdbKathKR^3, 1315-1337, hier 1327.

51 Schreiben des Offizialats Rottenburg vom 27.8.1991 an den Kläger (Offizialat Rottenburg, Sentenzen-Nr. 2357, ohne Blattnummer).

nel 1984. Il presente contributo fa riferimento al suddetto caso e delinea il modo di procedere ripercorrendo diverse e variegate sentenze. Il seguente intervento pone in discussione l'effetto retroattivo del can. 1098 e, successivamente, presenta, sulla base di un caso esemplificativo, il lento concretizzarsi di una discussione canonica negli anni '80.

DPM 29 (2022) 185-198

Multiaxiale und testgestützte Diagnostik im Ehegutachten

von P. Georg Eisenstein OSB

Jeder[1] Mensch hat das Recht, die Gültigkeit seiner Ehe von einem kirchlichen Gericht überprüfen zu lassen (vgl. c. 1674 1° CIC)[2]. Unter den Klagegründen spielen die Eheschließungs- sowie die Eheführungsunfähigkeit gem. c. 1095 2° und 3° CIC eine nicht unwesentliche Rolle. Es heißt dort: „Unfähig, eine Ehe zu schließen, sind jene, …, 2° die an einem schweren Mangel des Urteilsvermögens leiden hinsichtlich der wesentlichen Rechte und Pflichten, die gegenseitig zu übertragen und zu übernehmen sind" sowie „3° die aus Gründen der psychischen Beschaffenheit wesentliche Verpflichtungen der Ehe zu übernehmen nicht imstande sind". Nach Angabe der Jahresstatistik des Erzbischöflichen Offizialats Köln wurden im Jahr 2013 von den insgesamt 223 erledigten und 298 rechtshängigen Verfahren 62% „unter den *capita* psychischer Eheunfähigkeit nach c. 1095 verhandelt."[3]

Wie J. Klösges dargelegt hat, normieren c. 1680 CIC und Art. 203 *Dignitas Conubii* jedoch „eine absolute Verpflichtung des Richters in Eheprozessen mit Klagegrund aus c. 1095 einen Sachverständigen beizuziehen", die nur im Falle offenkundiger Nutzlosigkeit eine Ausnahme zulässt[4]. Eine solche Nutzlosigkeit

---

1 Der Autor erlaubt es sich, um der Lesbarkeit des Artikels willen auf Gendersternchen u.ä. zu verzichten. Das bedeutet aber keineswegs, daß ihm Richterinnen, Bandverteidigerinnen und Notarinnen sowie seine weiblichen Kolleginnen weniger lieb wären oder daß er gar, was völlig unsinnig wäre, ihre Kompetenz geringschätzen würde.

2 „Die Befugnis zur Klage gegen die Gültigkeit der Ehe haben – 1° die Ehegatten." (c. 1674 1° CIC).

3 Klösges, J., Ehenichtigkeitsverfahren bei psychisch bedingten Konsensmängeln. Paderborn 2019, 13 – Es war das Verdienst von K. Lüdicke, der Frage nach der psychisch bedingten Eheunfähigkeit, die bis dahin hauptsächlich auf dem Hintergrund des Vorliegens einer Geisteskrankheit erörtert worden war, 1978 eine ausführliche Studie gewidmet zu haben (Lüdicke, K., Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Begriffe – Abgrenzungen – Kriterien. Frankfurt a.M. u.a. 1978).

4 Klösges, Ehenichtigkeitsverfahren (s. Anm. 3), 72, vgl. dazu ergänzend auch c. 1678 § 3 CIC/MIDI: „In Prozessen mit dem Klagegrund des geschlechtlichen Unvermögens oder des Konsensmangels wegen Geisteskrankheit oder der Anomalie psychischer Natur hat sich der Richter der Hilfe eines oder mehrerer Sachverständiger zu bedienen,

könnte etwa vorliegen, wenn ebensogut auf ein bereits vorhandenes Dokument, wie etwa ein Vorgutachten oder einen Arztbrief, zurückgegriffen werden könnte, das dem Richter moralische Gewissheit über das Vorliegen oder Nichtvorliegen des entsprechenden Klagegrundes verschafft[5]. Sie könnte auch darin begründet liegen, dass im Zuge der Befragung der Parteien sowie der Zeugen „Zweifel an der Prozeßfrage" aufkommen oder sich der Eindruck verfestigt, dass eine Klagebehauptung lediglich „aus prozeßtaktischen Gründen" erhoben wird[6]. Schließlich könnte ein Sachverständigengutachten auch schlicht deshalb überflüssig sein, weil „aus Fakten oder bewiesenen Umständen zweifelsfrei der mangelnde Vernunftgebrauch oder der schwere Mangel des Urteilsvermögens oder aber die Unfähigkeit, die wesentlichen Pflichten der Ehe zu erfüllen, feststeht."[7] KLÖSGES kommt zu dem Schluss: „Ein Verzicht auf Gutachten in c. 1095-Fällen sollte also nur sehr bedacht und gut begründet geschehen, denn der Richter dürfte kaum regelmäßig in der Lage sein, allein durch Abstellen auf seine Kenntnisse in den psychologischen und psychiatrischen Wissenschaften einen Sachverhalt adäquat und umfassend genug erhellen zu können, vielmehr soll ihm die *peritia* ja just an diesem Punkt eine Hilfe sein, um ein ungerechtes Urteil zu vermeiden."[8]

Andererseits ist es kein Geheimnis, dass nicht alle Gerichte und erst recht nicht alle Richter über die Vorschriften bezüglich der Beiziehung von Gutachtern glücklich sind, was sich in Spötteleien äußert wie: „In X, die haben einen eigenen Codex, da kommt c. 1095 nicht vor" oder: „Ja, die Kollegen in Y, die benötigen keine Gutachter, die können alles selbst beurteilen". Würden diese, wie der Autor voraussetzt, nicht immer ganz ernstgemeinten Spitzen, wirklich den Tatsachen entsprechen, liefe dies freilich darauf hinaus, Gläubigen, für die ein Klagegrund gem. c. 1095 CIC zuträfe, ein ihnen zustehendes Recht vorzuenthalten. Nichtsdestoweniger enthält jede gute Karikatur zumindest ein Körnchen Wahrheit.

Zwei mögliche Ursachen bieten sich an, die Skepsis der Einbeziehung von Gutachtern einer anderen wissenschaftlichen Disziplin gegenüber zu erklären: zum einen die Befürchtung, die Involvierung einer aus der Perspektive des Kanonisten fachfremden Person könnte mit der Entscheidungskompetenz des Richters konkurrieren, zum anderen die Befürchtung, Psychologen und Psychiater könnten mit ihren dem Laien manchmal virtuos erscheinenden Überlegungen alles Mögliche beweisen – freilich auch dessen Gegenteil. Damit jedoch würde einer

---

sofern dies aufgrund der Umstände nicht offenkundig als zwecklos erscheint; in den sonstigen Verfahren ist die Vorschrift des can. 1574 zu beachten."

5 Vgl. KLÖSGES, Ehenichtigkeitsverfahren (s. Anm. 3), 72.

6 Ebd., 73 f.

7 Ebd., 74.

8 Ebd., 75.

gewissen Beliebigkeit Raum gegeben, und c. 1095 CIC würde zu einer Art „Gummi-Paragraphen", mit dem man alles und jedes begründen könnte[9].

1. Die Quellen des Gutachtens

Was kann der Gutachter tun, um nicht in Konkurrenz zu dem Richter zu geraten, sondern ihn im Gegenteil in seiner Entscheidungskompetenz zu unterstützen, und zugleich dem Vorwurf der Beliebigkeit entgegenzutreten? Die Antwort mag banal klingen, aber sie ist in ihrer Tragweite nicht zu unterschätzen: Der Gutachter darf nicht die Entscheidung des Gerichts vorwegnehmen und „Glauben" fordern, sondern er muss mit offenen Karten spielen. Welche „Karten" stehen dem Gutachter prinzipiell zur Verfügung, wenn es darum geht die Handlungsspielräume eines Probanden angemessen zu beurteilen? Hier sind zu nennen: a) das Studium der Prozessakte (einschließlich sämtlicher Vernehmungsprotokolle und Eindruckszeugnisse), b) die persönliche Exploration (anamnestisch-diagnostisches Interview auf der Basis der ICD-10 oder des DSM-5[10] bzw. des SCID-5-CV und des SCID-5-PD),[11] c) die Verhaltensbeobachtung während der Exploration (und bereits bei der Terminabsprache) sowie schließlich d) die testgestützte Diagnostik (SCID-5-SPQ, evtl. ergänzt durch weitere Tests wie FPI-R, GT-II und NEO-PI-R).

Dass zu den Grundlagen eines psychologischen Gutachtens die sorgfältige Analyse der Vernehmungsprotokolle gehört, *ist* selbstverständlich, die persönliche Begegnung mit dem Probanden *sollte* es sein, denn sie ermöglicht es dem Gutachter, eine Reihe von Fragen zu stellen, die nicht so sehr im Fokus der richterlichen Anhörung stehen (z.B. die Symptomatik einer zur Zeit der Eheschließung bestehenden Akut-Erkrankung betreffend). Auch wird der Sachverständige manches, was der Proband berichtet, unter psychologischem Gesichtspunkt besser und schneller einordnen können. Eine wichtige Funktion des Explorationstermins besteht darüber hinaus darin, dem Gutachter die Gelegenheit zu

---

9 Klösges, Ehenichtigkeitsverfahren (s. Anm. 3), 13

10 Dilling, H. / Mombour, W. / Schmidt, M. H. (Hrsg.), Weltgesundheitsorganisation (WHO), Internationale Klassifikation psychischer Störungen ICD-10 Kapitel V (F). Bern u.a. 1991 (sog. blaue Ausgabe) bzw. Dilling, H. / Freyberger. H. J. (Hrsg.) nach dem englischsprachigen Pocket Guide von Cooper, J. E., Weltgesundheitsorganisation (WHO), Taschenführer zur ICD-10-Klassifikation psychischer Störungen. Mit Glossar und diagnostischen Kriterien, Bern u.a. 1999 sowie American Psychiatric Association (APA), Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen (DSM-V), dt. Göttingen u.a. 2015.

11 Beesdo-Braun, K. / Zaudig, M. / Wittchen, H.-U., Strukturiertes Klinisches Interview für DSM-5®, 1. Teil: Störungen , klinische Version (SCID-5-CV) sowie 2. Teil: Persönlichkeitsstörungen (SCID-5- PD). Göttingen 2019, dazu Persönlichkeits-Screeningfragebogen (SCID-5-SPQ).

geben, das Verhalten des Probanden sozusagen *in vivo* zu erleben. Was sagt es z.B. über dessen Persönlichkeit aus, wenn er zu dem anamnestisch-diagnostischen Interview mit einer Ausgabe des hl. AUGUSTINUS unter dem Arm erscheint, diese ostentativ im Blickfeld des Gutachters auf den Tisch legt und diesem ungefragt einen Vortrag darüber hält, wieviel ihm diese Lektüre für sein persönliches Leben gibt?

2. DIE MULTIAXIALE DIAGNOSTIK UND DIE FRAGESTELLUNG DES GUTACHTERS

Wonach sucht der psychologische Gutachter überhaupt? Man könnte zur Antwort geben, er suche nach Antworten auf die Fragen des Untersuchungsrichters (bzw. Ponens), doch das ist zu kurz gegriffen. Korrekter wäre zu sagen: Der Sachverständige sucht mit seinen Mitteln nach psychologischen Gründen, die die Eheschließungs- oder Eheführungsfähigkeit des Probanden beeinträchtigt haben könnten. Von den Ergebnissen dieser Untersuchung her, versucht er die Fragen des Untersuchungsrichters zu beantworten. Dabei legt er die diagnostischen Kriterien der Weltgesundheitsorganisation (WHO), evtl. ergänzt durch diejenigen der American Psychiatric Association (APA), zugrunde, wie sie in der Internationalen Klassifikation psychischer Störungen (ICD-10) bzw. dem Diagnostischen und Statistischen Manual Psychischer Störungen (DSM-5) niedergelegt sind. Um in die Beobachtungen des Gutachters ein gewisses Maß an Ordnung zu bringen, bietet sich eine multiaxiale Beurteilung des Probanden an. K. PAULITSCH (unter Bezugnahme auf die ICD-10)[12] und das DSM-IV-TR (Anhang)[13] machen unterschiedliche Vorschläge für eine solche multiaxiale Begutachtung:

12 PAULITSCH, K., Grundlagen der ICD-10-Diagnostik. Wien 2009, 70 f.

13 Vgl. American Psychiatric Association (APA), Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen - Textrevision (DSM-IV-TR). Göttingen u.a. 2003, 17-2 sowie FIEDLER, P., Persönlichkeitsstörungen. Weinheim ^{4}1998, 29-32.

ICD-10 (bzw. K. PAULITSCH)	**DSM-IV-TR**
Achse I: Klinische *Diagnosen*, und zwar psychische Störungen (inkl. Persönlichkeitsstörungen) und somatische Störungen **Achse II:** Psychosoziale *Funktionseinschränkungen* bzgl. Selbstfürsorge, Familie und Haushalt, weiterem sozialem Kontext - Globaleinschätzung **Achse III:** Psychosoziale *Belastungsfaktoren* mit den Untergruppen: negative Kindheitserlebnisse, Erziehung und Bildung, prim. Bezugsgruppe, soziale Umgebung, Wohnung und Finanzen, Beruf und Arbeit(slosigkeit), Umweltbelastungen, psychosoziale und juristische Probleme, Krankheiten und Behinderungen in der Familie und Lebensführung	**Achse I:** *Akute* psychische Erkrankungen **Achse II:** *Persistierende* Erkrankungen (vor allem Persönlichkeitsstörungen oder akzentuierte Persönlichkeitszüge) **Achse III:** *Medizinische* Erkrankung mit Einfluss auf Wahrnehmung, psychisches Befinden, Erkenntnis- und Steuerungsfähigkeit (z.B. Schilddrüsenüber- und -unterfunktion) **Achse IV:** *Psychosoziale Faktoren* wie etwa Erwartungsdruck oder Drohungen von irgend einer Seite **Achse V:** Globale Erfassung des *Funktionsniveaus*.

Welchem Diagnostiksystem man auch immer folgt, beide machen deutlich, dass das Feld des diagnostisch Relevanten weiter ist als es eine einfache Diagnose oft ahnen lässt. Die Einteilung des DSM-IV-TR erscheint jedoch plausibler und logisch stringenter, weshalb sie für die folgenden Überlegungen als Grundlage dienen soll. Zu unterscheiden sind folgende Faktoren:

Akute psychische Erkrankungen, die den Zeitraum betreffen, in dem die Eheschließung stattgefunden hat, sind durch retrospektive Anamnese oder durch Arztbriefe oder Gutachten aus der damaligen Zeit zu erfassen. Eine retrospektive Anamnese kann entweder direkt im Gespräch mit dem Probanden oder indirekt durch die Analyse von Zeugenaussagen über dessen damaliges Verhalten erfolgen.

Was *medizinische Erkrankungen* mit Einfluss auf Wahrnehmung, psychisches Befinden sowie Erkenntnis- und Steuerungsfähigkeit des Probanden angeht, so ist der psychologische Gutachter auf das Urteil des Mediziners in Form von Gutachten, Arztbriefen oder Attesten angewiesen.

Psychosoziale Faktoren mit Einfluss auf die Erkenntnis- und Entscheidungsfähigkeit wird der Gutachter den Aussagen des Probanden und der Zeugen entnehmen.

Das *globale Funktionsniveau* liefert eine grobe Einschätzung der Handlungsfähigkeit des Probanden und ist in der Praxis eher für die statistische Einschätzung der Effektivität von ambulanten und stationären Therapien bzw. therapeutischen Einrichtungen relevant.

Für die Beurteilung der Eheschließungs- und Eheführungsfähigkeit eines Probanden zu einem vergangenen Zeitpunkt ist vor allem der Blick auf *persistierende Erkrankungen*, etwa *Persönlichkeitsstörungen* (Achse II), von Bedeutung. Der Begriff „Persönlichkeit" versucht der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Menschen sich nicht jeden Tag von Grund auf neu erfinden, sondern in ihrem Verhalten eine gewisse situationsbezogene Konstanz aufweisen. Diese Konstanz ermöglicht ein Wiedererkennen – etwa in dem Sinne: „Das ist typisch Herr X, der verhält sich in solchen Situationen immer so." Kommt es – etwa infolge eines traumatischen Erlebnisses oder einer neurologischen Erkrankung – zu einer Veränderung in diesen typischen Verhaltensweisen, so wird dies von unserer Umwelt ebenso deutlich wahrgenommen und kommentiert: „Seitdem das und das passiert ist, ist Herr X nicht mehr der Alte, er ist jetzt viel…"

Der Begriff „Persönlichkeit" impliziert weder das Angeborensein noch die Unveränderlichkeit der betreffenden Verhaltensweise (wobei „Verhalten" hier sowohl Formen der Aufmerksamkeitslenkung als auch des Bewertens und Agierens meint). Die Persönlichkeit eines Menschen bildet sich in der Kindheit und Jugend in einem komplizierten Wechselspiel von Erlebnissen und Reaktionen, die wiederum Reaktionen der Umwelt hervorrufen. Im jungen Erwachsenenalter gilt die Entwicklung der Persönlichkeit in der Regel als weitgehend abgeschlossen[14]. Deshalb geben die Testverfahren, die die gegenwärtige Struktur der Per-

14 Für Ausnahmen sind in der ICD-10 besondere Diagnosen vorgesehen, etwa: F62.0 Andauernde Persönlichkeitsänderung nach Extrembelastung, F 62.1 Andauernde Persönlichkeitsänderung nach psychischer Erkrankung, F07.x Andauernde Persönlichkeitsänderung als Folge einer Schädigung oder Erkrankung des Gehirns. Das DSM-5 setzt die Diagnostiziertbarkeit der meisten Persönlichkeitsstörungen (nämlich der Paranoiden, der Schizoiden, der Histrionischen, der Narzisstischen und der Vermeidend-Selbstunsicheren Persönlichkeitsstörung) ab dem „frühen Erwachsenenalter" voraus; für die Antisoziale Persönlichkeitsstörung gilt als „Schallgrenze" das 15. Lebensjahr. Das bedeutet freilich nicht, dass einen eine Persönlichkeitsstörung zu einem bestimmten Zeitpunkt überfällt wie ein grippaler Infekt und dann in voll ausgebildeter Form vorliegt. Vielmehr bildet sie sich langsam heraus. So heißt es im DSM-5 zu „Entwicklung und Verlauf" der Vermeidend-Selbstunsicheren Persönlichkeitsstörung, das Vermeidungsverhalten „beginnt häufig während des Kleinkindalters oder der Kindheit mit Schüchternheit, Isolation, Angst vor fremden Menschen und vor neuen Situationen." (DSM-5, F60.6, 925) Das lässt bereits ahnen, dass auch eine noch so lange Psychotherapie jemandes Persönlichkeit nicht vollständig umpolen wird. Sie kann aus einem misanthro-

sönlichkeit abbilden, in der Regel auch Aufschluss darüber, wie jemand zur Zeit seiner Eheschließung gedacht, gefühlt und reagiert hat.

3. Die testgestützte Diagnostik als Zugang zur Persönlichkeit des Probanden

Sofern keine Hinweise auf eine zwischenzeitlich eingetretene Persönlichkeitsveränderung vorliegen, lautet die erste Frage, die der Sachverständige zu beantworten trachtet: Liegt bei dem Probanden möglicherweise eine Spezifische Persönlichkeitsstörung vor? Die ICD-10 beschreibt acht, das DSM-5 elf solche Störungen, die jeweils durch eine bestimmte Anzahl diagnostischer Kriterien charakterisiert sind, welche wiederum im Strukturierten Klinischen Interview für Persönlichkeitsstörungen (SCID-5-PD) und dem dazugehörigen Screening-Fragebogen (SCID-5-SPQ) durch eine Reihe von Fragen abgebildet werden[15]. Es sind dies:

F60.0 Paranoide Persönlichkeitsstörung = DSM-5 F60.0

F60.1 Schizoide Persönlichkeitsstörung = DSM-5 F60.1

F60.2 Dissoziale (bzw. Antisoziale) Persönlichkeitsstörung = DSM-5 F60.2

F60.3 Emotional-Instabile Persönlichkeitsstörung mit den Unterabteilungen

F60.30 Impulsiver Typus = in etwa: DSM-5 F63.81 Intermittierende Explosible Störung

F60.31 Borderline-Typus = DSM-5 F60.3 Borderline Persönlichkeitsstörung

F60.4 Histrionische Persönlichkeitsstörung = DSM-5 F60.4

F60.5 Anankastische (bzw. Zwanghafte) Persönlichkeitsstörung = DSM-5 F60.5

F60.6 Ängstliche (bzw. Vermeidend-Selbstunsichere) Persönlichkeitsstörung=DSM-5 F60.6

F60.7 Abhängige (bzw. Dependente) Persönlichkeitsstörung = DSM F60.7

---

pischen Pedanten, der mit der Unvollkommenheit der Welt (einschließlich seiner selbst) im Streit liegt, keinen *Sunny Boy* machen, aber sie kann ihm helfen zu einer Persönlichkeit zu reifen, die um ihre Stärken und Schwächen weiss und humorvoll mit ihnen umgehen kann.

15 Beesdo-Braun, / Zaudig / Wittchen, Strukturiertes Klinisches Interview (s. Anm. 11).

Darüber hinaus kennt das DSM-5:

F21 Schizotype Persönlichkeitsstörung[16]

F60.81 Narzisstische Persönlichkeitsstörung

Damit eine Persönlichkeitsstörung diagnostiziert werden kann, genügt jedoch nicht die Erfüllung einer Mindestzahl an diagnostischen Kriterien (je nach Störung drei bis fünf), sondern diese Störung muss darüber hinaus folgende Bedingungen erfüllen:

- Sie muss die Bereiche der Kognition, Affektivität, Impulskontrolle und Bedürfnisbefriedigung sowie der zwischenmenschlichen Beziehungen betreffen.
- Sie muss das Verhalten des Betreffenden unflexibel, unangepaßt oder auf andere Weise unzweckmäßig erscheinen lassen.
- Sie muss in erheblichem Maße Leiden verursachen.
- Sie muss stabil sein und im Kindesalter bzw. der Adoleszenz begonnen haben.
- Sie darf nicht besser durch eine andere (z.B. eine akute) psychische Erkrankung erklärbar sein.
- Eine organische Erkrankung, eine Verletzung oder eine Funktionsstörung des Gehirns muss als Erklärung ausgeschlossen werden können.

Erst wenn diese Bedingungen einigermaßen überzeugend bejaht werden können, darf von einer Persönlichkeitsstörung ausgegangen werden. Nun wird man nicht in jedem Fall einer Begutachtung auch noch ein neurologisches oder psychiatrisches Konsil einholen können, sondern davon ausgehen dürfen, dass eine plötzlich eingetretene hirnorganische Schädigung, ein unvermittelt erlittenes Trauma oder eine Erkrankung des schizophrenen Formenkreises mit der Folge einer drastischen Verhaltensänderung dem Umfeld und auch dem Betreffenden selbst nicht verborgen geblieben wäre.

4. Die Beschreibung von Persönlichkeitszügen

Die Persönlichkeit eines Probanden ist jedoch mit der Beschreibung einer Persönlichkeits*störung* oder deren Ausschluss nicht vollständig erfasst und auch die Möglichkeiten der Beschreibung von Persönlichkeits*zügen* sind noch keineswegs erschöpft. Im Folgenden sollen drei gängige Tests in ihrem Aussagespektrum dargestellt werden, nämlich das Freiburger Persönlichkeitsinventar, revi-

16 Gem. ICD-10 handelt es sich bei der Schizotyp(i)schen Störung nicht um eine Persönlichkeitsstörung (Achse II), sondern um eine Akuterkrankung des schizophrenen Formenkreises (Achse I).

dierte Fassung (FPI-R),[17] der Gießen-Test, revidierte Fassung (GT-II)[18] und das NEO-Persönlichkeitsinventar nach COSTA und MCCRAE, revidierte Fassung (NEO-PI-R)[19]. FPI-R und GT-II sind seit Langem bewährte Tests, die mittlerweile in 8. bzw. 5. Auflage vorliegen, das NEO-PI-R ist ein relativ neuer jedoch gut validierter Test.

FPI-R	**GT-II**	**NEO-PI-R**
Der Test umfasst 138 Fragen, die sich auf 12 Skalen verteilen:	Der Test umfasst 40 Fragen, die sich auf 6 Skalen verteilen:	Der Test umfasst 241 Fragen, die sich auf 5 Skalen zu je 6 Subskalen verteilen:
1. Lebenszufriedenheit	1. Soziale Resonanz	**Neurotizismus**
2. Soziale Orientierung	2. Dominanz	N1 Ängstlichkeit
3. Leistungsorientierung	3. Kontrolle	N2 Reizbarkeit
4. Gehemmtheit	4. Grundstimmung	N3 Depressivität
5. Erregbarkeit	5. Durchlässigkeit	N4 Befangenheit
6. Aggressivität	6. Soziale Potenz	N5 Impulsivität
7. Beanspruchung		N6 Verletzlichkeit
8. Körperliche Beschwerden		**Extraversion**
9. Gesundheitssorgen		E1 Herzlichkeit
10. Offenheit		E2 Geselligkeit
E Extraversion		E3 Durchsetzungsfähigkeit
N Emotionalität		E4 Aktivität
		E5 Erlebnishunger
		E6 Frohsinn

17 FAHRENBERG, J. / HAMPEL, R. / SELG, H., Das Freiburger Persönlichkeitsinventar. Revidierte Fassung (FPI-R). Handanweisung. Göttingen u.a. ^{8}2009.

18 BECKMANN, D. / BRÄHLER; E / RICHTER, H.-E., Der Gießentest II. Bern 2012.

19 OSTENDORF, F. / ANGLEITNER, A., NEO-Persönlichkeitsinventar NEO-PI-R nach P. Costa und R. McCrae. Revidierte Fassung. Göttingen u.a. 2003.

		Offenheit für O1 Phantasie O2 Ästhetik O3 Gefühle O4 Handlungen O6 Ideen O7 Werte **Verträglichkeit** A1 Vertrauen A2 Freimütigkeit A3 Altruismus A4 Entgegenkommen A5 Bescheidenheit A6 Gutherzigkeit **Gewissenhaftigkeit** C1 Kompetenz C2 Ordnungsliebe C3 Pflichtbewußtsein C4 Leistungsstreben C5 Selbstdisziplin C6 Besonnenheit

Die einzelnen Skalen und Subskalen können hier nicht genauer beschrieben werden. Es ist jedoch Aufgabe des Gutachters, dem Gericht deutlich zu machen, welche diagnostischen Kriterien welcher Störungen bzw. welche (Sub-)Skalen eines deskriptiven Tests der Proband erfüllt und inwiefern dies einen Einfluss auf seine Eheschließungs- oder Eheführungsfähigkeit haben soll. Denn die bloße, nicht weiter erläuterte Feststellung, der Proband leide an dieser oder jener

Störung oder weise diese oder jene Akzentuierten Persönlichkeitsszüge (F73.1) auf,[20] genügt allein nicht, um dessen mangelnde Ehefähigkeit zu begründen.

Wenn sich darüber hinaus plausibel machen lässt, unter welchen Bedingungen der Proband die geschilderte Einseitigkeit erworben hat, unterstützt dies die Plausibilität der diagnostischen Überlegungen. Es sollte jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass die angenommene Ätiologie nicht Bestandteil der Definition einer psychischen Erkrankung ist. Die WHO und auch die APA haben sich um eine rein operationale Beschreibung von Störungsbildern bemüht, um dem Streit zwischen Anhängern der Verhaltenstherapie und solchen der Psychoanalyse um die Deutungshoheit auf dem Gebiet der Psychopathologie möglichst den Boden zu entziehen. M. a. W.: Eine Störung kann auch korrekt diagnostiziert werden, ohne daß deren Ursprung geklärt werden kann.

5. Eine Vignette aus der pastoralen Praxis

Die Klägerin in einem Eheverfahren gibt an, sie habe zur Zeit, da sie ihren späteren Ehepartner kennengelernt habe und mit ihm die Ehe eingegangen sei, unter einem großen psychischen Druck gestanden, der von ihrer Lebenssituation im Elternhaus ausgegangen sei. Sie habe keine andere Möglichkeit gesehen, dieser Zwangslage zu entkommen, als aus der gegebenen Situation in eine andere Beziehung, nämlich diejenige zu dem Nichtkläger, zu fliehen. Die beschriebene Situation ist nach dem ersten Eindruck zweifellos belastend, aber nicht im engen Sinne traumatisch. War der subjektiv empfundene Druck tatsächlich so groß, wie die Klägerin im Nachhinein behauptet? Eine akute psychische Krankheit hat nicht vorgelegen. Das SCID-5-PD ergibt auf der Grundlage des SCID-5-SPQ eine Zwanghafte (Anankastische) Persönlichkeitsstörung (ICD-10 = F60.5). Hohe Werte in der Skala 2: Leistungsorientierung des FPI-R sowie in den Gewissenhaftigkeits-Subskalen C1 Kompetenz, C2 Ordnungsliebe, C3 Pflichtbewusstsein, C4 Leistungsstreben, C5 Selbstdisziplin und C6 Besonnenheit des NEO-PI-R erhärten diese Diagnose. Aber welchen Typ von Zwanghaftigkeit verkörpert die Probandin? Gehört sie – etwas plakativ formuliert – eher dem Typ des „Großinquisitors" an, der sich stets im Besitz der Wahrheit weiß, oder dem Typ des „skrupulösen Grüblers", der Fehler prinzipiell bei sich sucht?

Die Klägerin kann sich nicht erinnern, dass ihr jemals gesagt worden wäre, sie sei stur (SCID-5-SPQ, Item 24). Vielmehr macht sie als erstes stets sich selbst Vorwürfe, wenn irgend etwas nicht funktioniert (NEO-PI-R, Item 131), sie macht sich ständig Sorgen, ob alles so klappt, wie sie es sich wünscht bzw. ge-

---

20 Die ICD-10 bietet die Zusatzdiagnose „Z73.1 Akzentuierte Persönlichkeitszüge" für den Fall an, dass bestimmte Eigenschaften einer Person ins Auge stechen, die einen Einfluss auf dessen Befinden und soziale Interaktionsfähigkeit haben, jedoch nicht die Kriterien einer Persönlichkeitsstörung erfüllen.

plant hat (NEO-PI-R, Item 151). Ihr Selbstbild ist deutlich negativ getönt (NEO-PI-R, Item 161). Diese Beobachtungen sprechen eher für eine depressive Gefährdung der Probandin. Sie ist niemand, der dazu neigt, groß aufzutrumpfen, sondern stellt sich ständig selbst in Frage. Es ist durchaus glaubwürdig, dass die Klägerin in der beschriebenen Situation, die hier nicht näher ausgeführt werden kann, in ein geradezu verzweifeltes Bemühen hineingeraten ist, alles „richtig" zu machen. Sie litt unter einer Verantwortung. die sie nicht mehr zu tragen vermochte. So sah sie keine andere Möglichkeit als – wenn auch mit einem schlechten Gewissen – aus der bedrückenden Situation ihres Elternhauses zu flüchten.

Aber wie steht es global mit der Ehrlichkeit der Probandin? Im FPI-R verbirgt sich hinter der Skala 10: „Offenheit" die Bereitschaft, Fehler und Schwächen zuzugeben, auf die niemand stolz ist, die aber jedem ab und zu unterlaufen. Beantwortet der Proband alle diese Fragen mit „nein", spricht dies nach den Erfahrungen der Konstrukteure des Tests weniger für einen heroischen Tugendgrad als vielmehr für ein gewisses Maß an Unehrlichkeit in der Selbstdarstellung – getreu dem NIETZSCHE-Wort: „‚Das habe ich getan' sagt mein Gedächtnis. ‚Das kann ich nicht getan haben' sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach."[21] Sehr niedrige Werte in der FPI-R-Skala 10 (Offenheit) bedeuten zwar nicht zwangsläufig, dass die Probandin die Unwahrheit sagt, aber es besteht die Möglichkeit, dass sie auch bei anderen Themen versucht, die Wirklichkeit in ihrem Sinn zu schönen. Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, oder man sollte zumindest vorsichtig sein, bei dem, was man glaubt, und sich anhand der anderen Aussagen, die in dem Prozess getätigt worden sind, vergewissern, ob an dem, was der Proband behauptet, etwas dran sein kann. Dies ist hier nicht der Fall. Da unsere Probandin gem. FPI-R, Skala 10 ein durchschnittliches Maß an Offenheit zeigt, besteht kein Grund, ihren Äußerungen grundsätzlich mit Skepsis zu begegnen.

Dies ist nur ein kleiner Ausschnitt aus einem möglichen Argumentationsgang. Zu einem wissenschaftlichen Gutachten gehört, dass der Sachverständige Rechenschaft gibt über seine Quellen und über die Art und Weise, wie er zu seinen Schlussfolgerungen kommt. Alles andere sind bloße Meinungsäußerungen, und „meinen" darf man bekanntlich alles Mögliche.

6. FAZIT

Worum es bei der Hinzuziehung eines Gutachters geht, ist, eine Aussage des *Katechismus der Katholischen Kirche* ernst zu nehmen, die Papst FRANZISKUS in seinem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* noch einmal hervorgehoben

21 NIETZSCHE, F., Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Berlin 2013, 55.

hat: „Die Anrechenbarkeit einer Tat und die Verantwortung für sie können durch Unkenntnis, Unachtsamkeit, Gewalt, Furcht, Gewohnheiten, übermäßige Affekte sowie weitere *psychische oder gesellschaftliche Faktoren* vermindert, ja sogar aufgehoben werden." [*Amoris laetitia* 302, vgl. KKK 1735] Die Frage ist, liegt ein solcher Fall vor? Das Kirchenrecht gibt die wohlbedachte Regel vor: „Sachverständige sind beizuziehen, sooft nach Vorschrift des Rechts ihre Untersuchung und Begutachtung, gestützt auf die Regeln ihres Fachwissens, erforderlich sind, um eine Tatsache zu beweisen oder die wahre Natur eines Sachverhaltes zu erkennen." (c. 1574 CIC)

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Das Kirchenrecht sieht für Annullierungsverfahren gem. c. 1095 CIC die Hinzuziehung eines psychologischen oder psychiatrischen Sachverständigen vor. Verschiedentlich besteht jedoch die Befürchtung, die Fachkompetenz, die der Gutachter für sich in Anspruch nimmt, könnte mit der Entscheidungskompetenz des Gerichts in Konkurrenz treten. Damit dies nicht geschieht, sondern die Kompetenz des Gutachters diejenige der Richter unterstützt, bedarf es der Transparenz des Gutachtens in Bezug auf seine Quellen, unter denen der testgestützten Diagnostik besondere Bedeutung zukommt. Im Folgenden werden die Erkenntnisquellen genannt, die dem Sachverständigen zur Verfügung stehen, es werden zwei Schemata einer Multiaxialen Begutachtung vorgestellt, die Bedingungen für die Diagnose einer spezifischen Persönlichkeitsstörung erläutert und drei gängige deskriptive Tests in ihrem Aussagespektrum verglichen. Schließlich wird ein diagnostischer Prozess skizziert, wie er in einem möglichen Fall ablaufen könnte.

Ital.: Il Diritto Canonico prevede, secondo il c. 1095 CIC, il consulto di una perizia psicologica o psichiatrica nei procedimenti di annullamento. Tuttavia sussiste, talvolta, il timore, che la competenza specifica, di cui l'esperto in materia giustamente si vanta, potrebbe entrare in competizione con l'autorità decisionale del tribunale. Affinché ciò non accada, o vero per fare in modo che la competenza degli esperti sia di supporto al giudice ecclesiastico, è richiesta una certa trasparenza agli esperti in rapporto alle loro fonti, tra cui la diagnostica comprovata da test clinici, la quale ricopre un ruolo importante. In seguito verranno menzionate le fonti che sono messe a disposizione dell'esperto. Gli verranno presentati due schemi di perizia multiassiale, definite le condizioni per la diagnosi di uno specifico disturbo della personalità e comparati tre testi descrittivi di uso corrente appartenenti alla stessa tipologia di dichiarazioni. In

fine verrà proposta una bozza di un processo diagnostico, illustrandone il modo in cui potrebbe svolgersi in un caso-tipo.

DPM 29 (2022) 199-210

Die Apostolische Paenitentiarie in der Kurienreform von Papst Franziskus gemäss den Normen der Apostolischen Konstitution *Praedicate Evangelium*

von Andrea Michl

1. Vorbemerkungen zur Kurienreform

Dass die Römische Kurie kein unveränderliches, statisches Konstrukt ist, bestätigt ein Blick in die Kirchengeschichte. Über die Jahrhunderte hindurch, in denen die Kurie ihren Dienst leistet, erfuhr sie immer wieder Veränderungen und Modifikationen. Diese betrafen sie entweder als Ganzes oder beschränkten sich auf einzelne Dikasterien und Zuständigkeiten. Umfassende Kurienreformen erfolgten im Jahr 1588 durch Sixtus V.,[1] über drei Jahrhunderte später im Jahr 1908 durch Pius X.,[2] im Jahr 1967 durch Paul VI.[3] und 1988 durch Johannes Paul II[4]. Dazwischen nahmen die Päpste wiederholt auch kleinere Anpassungen oder Kompetenzverschiebungen innerhalb der Dikasterien vor[5]. Mit der Apostolischen Konstitution *Praedicate Evangelium* vom 19.03.2022[6] reformierte Papst Franziskus die Römische Kurie grundlegend, sodass sie die fünfte große Re-

---

1 Vgl. Sixtus V., Apostolische Konstitution *Immensa Aeterni Dei*, 22.01.1588: Bullarium Romanum, Tomus VII, Parte VIII, 985-999.

2 Vgl. Pius X., Apostolische Konstitution *Sapienti Consilio*, 29.06.1908: AAS 1 (1909) 596-650.

3 Vgl. Paul VI., Apostolische Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae*, 15.08.1967: AAS 59 (1967) 885-928.

4 Vgl. Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Pastor Bonus*, 28.06.1988: AAS 80 (1988) 841-934.

5 Auch Benedikt XVI. nahm manche kuriale Änderungen vor. Hierzu sei verwiesen auf Schmitz, H., Römische Kurie: HdbKathKR^3, 494-528, hier 497, Anm. 19 und Hallermann, H., Die Reform der Römischen Kurie: AfkKR 185 (2016) 405-438, hier 409-422.

6 Vgl. Franziskus, Apostolische Konstitution *Praedicate Evangelium*, 19.03.2022: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/19/0189/00404.html (letzter Zugriff am 25.03.2022).

form in der Geschichte der Römischen Kurie darstellt und die einzelnen Dikasterien unterschiedlich neu ordnet sowie ihre Zuständigkeiten regelt. .

Eines dieser Dikasterien ist die Apostolische Paenitentiarie,[7] deren Kompetenzen und Struktur nachfolgend ausgehend von den Normen von *Praedicate Evangelium* dargelegt und auf Übereinstimmungen und Unterschiede im Hinblick auf die zuvor geltenden Regelungen in der Apostolischen Konstitution *Pastor Bonus* geprüft werden.

2. Die Paenitentiarie im Gefüge der Römischen Kurie

Die Apostolische Paenitentiarie wurde von der Apostolischen Konstitution *Pastor Bonus* zusammen mit der Apostolischen Signatur und der Römischen Rota zu den *Tribunalia* gezählt[8]. Die Artt. 117-120 enthielten dabei Angaben zu ihrem Kompetenzbereich und ihren Aufgaben. Auch nach der Kurienreform durch die Apostolische Konstitution *Praedicate Evangelium*[9] gehören Paenitentiarie (Artt. 190-193), Signatur (Artt. 194-199) und Rota (Artt. 200-204) zur Römischen Kurie, allerdings wurde der bisherige Oberbegriff der *Tribunalia* ersetzt durch „*Organismi di giustizia*“,[10] was ein Novum in einer Kurienkonstitution und eine bisher unbekannte terminologische Kategorie darstellt[11]. Gleichzeitig fällt jedoch auf, dass der Begriff der *Tribunalia* bzw. der Gerichte bei Signatur und Rota beibehalten wurde[12].

Neu im Unterschied zu *Pastor Bonus* ist der der Paenitentiarie, der Signatur und der Rota vorangestellte Art. 189, der in § 1 deren Dienst als eine der essenziellen Funktionen für die Leitung der Kirche bezeichnet. Aufgegriffen wird inhaltlich auch c. 1752 CIC/1983, dem ebenso wie alle anderen kurialen Dikasterien auch

---

7 Zur Gesamtdarstellung der Apostolischen Paenitentiarie sei hingewiesen auf Michl, A., Die Apostolische Paenitentiarie. Berlin u.a. 2020.

8 Vgl. Johannes Paul II., *Pastor Bonus* (s. Anm. 4), IV. Tribunalia.

9 Vgl. Anm. 6.

10 Vgl. Franziskus, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), VI.

11 Auch die *Pastor Bonus* vorangegangenen Kurienkonstitutionen *Sapienti Consilio* (s. Anm. 2) II, 1 und *Regimini Ecclesiae Universae* (s. Anm. 3) VI. Cap. III. kannten für Paenitentiarie, Signatur und Rota ausschließlich die Kategorie der *Tribunalia.*

12 Die Signatur wird wie bisher von *Pastor Bonus* auch von *Praedicate Evangelium* als „Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica“ (vgl. Artt. 194-199) und die Rota als „Tribunale della Rota Romana“ (vgl. Artt. 200-204) bezeichnet. Zur Frage, ob es sich bei der Paenitentiarie um ein Gericht handelt, sei hingewiesen auf Michl, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 241-244.

die *Organismi di giustizia* verpflichtet sein sollen[13]. Diese drei listet § 2 nochmals explizit auf, und zwar als *Organismi ordinari di giustizia* und betont die gegenseitige Unabhängigkeit voneinander,[14] was bei der Paenitentiarie schon aufgrund ihres exklusiven Zuständigkeitsbereichs für das *Forum internum* von vornherein gegeben ist, wie anhand der folgenden Ausführungen verdeutlicht werden wird. Die Kurienkonstitution enthält dagegen keine Angaben darüber, ob es neben den *Organismi ordinari di giustizia* auch *Organismi straordinari* gibt.

Die *Organismi di giustizia*, und somit auch die Paenitentiarie, werden in *Praedicate Evangelium* nach den 16 Dikasterien und vor den 6 *Organismi economici* gelistet, was eine von *Pastor Bonus* verschiedene Aufstellung darstellt, da dort die *Tribunalia* nach den Kongregationen und vor den Päpstlichen Räten genannt wurden. Beide Kategorien gibt es terminologisch in *Praedicate Evangelium* nicht mehr.

3. Kompetenzen der Paenitentiarie nach *Praedicate Evangelium*

Ungeachtet des für die Paenitentiarie, die Signatur und die Rota verbindlichen Art. 189 widmet sich *Praedicate Evangelium*, ebenso wie *Pastor Bonus*, in vier Artikeln der Apostolischen Paenitentiarie, und zwar in den Artt. 190-193. Art. 190 § 1 nennt zunächst summarisch die beiden Zuständigkeitsbereiche der Paenitentiarie, und zwar zum einen die Zuständigkeit für alle Angelegenheiten des *Forum internum* und zum anderen die Zuständigkeit für alles, was die Ablässe betrifft[15]. Die beiden Kompetenzbereiche der Paenitentiarie sind im Vergleich mit *Pastor Bonus* Art. 117[16] unverändert geblieben. Hinzugefügt wurde von *Praedicate Evangelium* lediglich, dass sowohl die Angelegenheiten des

---

13 Vgl. Franziskus, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), Art. 189 § 1: „Il servizio degli Organismi di Giustizia è una delle funzioni essenziali nel governo della Chiesa. L'obiettivo di questo servizio, perseguito da ciascuno degli Organismi per il foro di propria competenza, è quello della missione propria della Chiesa: annunciare ed inaugurare il Regno di Dio ed operare, mediante l'ordine della giustizia applicato con equità canonica, per la salvezza delle anime, che nella Chiesa è sempre la legge suprema."

14 Vgl. ebd., Art. 189 § 2: „Sono Organismi ordinari di giustizia: la Penitenzieria Apostolica, il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e il Tribunale della Rota Romana. I tre Organismi sono indipendenti l'uno dall'altro."

15 Vgl. ebd., Art. 190 § 1: „La Penitenzieria Apostolica ha competenza su tutto quanto riguarda il foro interno e le Indulgenze quali espressioni della misericordia divina."

16 Vgl. Johannes Paul II., *Pastor Bonus* (s. Anm. 4), Art. 117: „Paenitentiariae Apostolicae competentia ad ea se refert, quæ forum internum necnon indulgentias respiciunt."

Forum internum als auch die Ablässe Ausdruck der göttlichen Barmherzigkeit sind. Dieser Zusatz ist theologischer Natur und besitzt keine rechtliche Relevanz. Im Kontext der Paenitentiarie mag es ein Hinweis für die in der Literatur anzutreffende Bezeichnung eines „Gerichts der Göttlichen Barmherzigkeit" sein, wenn auch es sich bei der Paenitentiarie um kein Gericht im prozessrechtlichen Sinn handelt[17].

Das *Forum internum* ist der exklusive Zuständigkeitsbereich und gleichsam das Hauptcharakteristikum der Paenitentiarie, das sie von allen anderen kurialen Dikasterien, die nämlich im *Forum externum* agieren, grundlegend unterscheidet. Der innere Rechtsbereich wird von *Praedicate Evangelium* in Art. 191 zunächst weiter präzisiert in das *Forum internum sacramentale* und das *Forum internum non sacramentale*. In beiden Formen des *Forum internum* gewährt die Paenitentiarie Absolutionen, Dispensen, Umwandlungen, Heilungen, Verzeihungen und andere Gnadenerweise[18]. Art. 191 von *Praedicate Evangelium* entspricht wörtlich *Pastor Bonus* Art. 118,[19] sodass hier keine Veränderungen vorgenommen wurden. Aus diesem Grund werden die erwähnten Gnadenerweise nachfolgend nur kurz erwähnt und summarisch dargelegt.

3.1. Zuständigkeiten im *Forum internum*

a) Strafnachlass von der dem Apostolischen Stuhl vorbehaltenen Exkommunikation

Praedicate Evangelium Art. 191 spricht von Absolutionen, womit die Lossprechung von der dem Apostolischen Stuhl reservierten Exkommunikation gemeint ist, die als Tatstrafe nach den folgenden sechs im CIC/1983 genannten Delikten eintritt:

1. Die sakrilegische Verunehrung der eucharistischen Gestalten (c. 1382 § 1 CIC/1983).
2. Die Anwendung physischer Gewalt gegen die Person des Papstes (c. 1370 § 1 CIC/1983).
3. Die Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag (c. 1387 CIC/1983).
4. Die *Absolutio complicis* (c. 1384 CIC/1983).

---

17 Vgl. MICHL, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 241-244.

18 Vgl. FRANZISKUS, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), Art. 191: „Per il foro interno, sia sacramentale che non sacramentale, essa concede le assoluzioni dalle censure, le dispense, le commutazioni, le sanazioni, i condoni ed altre grazie".

19 Vgl. JOHANNES Paul II., *Pastor Bonus* (s. Anm. 4), Art. 118: „Pro foro interno, tum sacramentali tum non sacramentali, absolutiones dispensationes, commutationes, sanationes, condonationes aliasque gratias eadem largitur."

5. Die direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses (c. 1386 § 1 CIC/1983).
6. Die versuchte Weihe einer Frau (c. 1379 § 3).

Diese Auflistung ist taxativ, um jeder Form von Willkür beim Strafmaß vorzubeugen. Zur Exkommunikation können dafür weitere Strafen hinzutreten, wie aus den genannten Kanones hervorgeht[20]. „Da die katholische Kirche an der Verbindung von Strafnachlass und Sündenvergebung festhält, was vor allem im Hinblick auf die Exkommunikation, die vom Sakramentenempfang ausschließt (vgl. c. 1331 § 1 CIC/1983), gerechtfertigt ist, geschieht die Lossprechung von der reservierten Zensur, solange sie Tatstrafe ist, im *Forum internum sacramentale*“[21].

b) Dispensen, Umwandlungen, Heilungen, Verzeihungen und andere Gnadenerweise

Neben der Lossprechung von der dem Apostolischen Stuhl reservierten Exkommunikation, was die meistausgeübte Aufgabe der Paenitentiarie ist, gewährt sie andere Gnadenerweise, wozu beispielsweise die Dispens von geheimen Weiheirregularitäten gehört, die den Empfang der Weihen oder ihre Ausübung von bereits empfangenen Weihen verbieten[22]. Darüber hinaus nimmt sie im Bereich des Eherechts Heilungen in der Wurzel *(sanatio in radice)* gemäß der cc. 1161-1165 CIC/1983 vor,[23] wenn ein Ehehindernis vorliegt, das dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist,[24] oder heilt ungültige Ordensprofessen und andere religiöse Versprechen. Sie dispensiert von Privatgelübden oder anderen persönlichen Versprechen, die nicht mehr erfüllt werden können oder nicht mehr über-

---

20 Zu den einzelnen Straftaten sei beispielsweise hingewiesen auf PIGHIN, B., Diritto penale canonico. Venezia 2014.

21 MICHL, A., Die Apostolische Paenitentiarie und ihre Zuständigkeit in Ehesachen: DPM 27/28 (2020/21) 215-230, hier 218 (Hervorhebung im Original).

22 Der CIC/1983 nennt je sechs Irregularitäten in c. 1041 und c. 1044 CIC/1983. Dem Apostolischen Stuhl sind jedoch nur zwei Irregularitäten zur Dispens vorbehalten. S. dazu c. 1047 § 2 n. 2 unter Verweis auf c. 1041 n. 4 und c. 1047 § 3, nach dem dies die Straftaten der vorsätzlichen Tötung eines Menschen und die vollendete Abtreibung sowie die positive Mitwirkung an diesen Straftaten ist.

23 Ausführlicher zu dieser Thematik vgl. MICHL, Zuständigkeit in Ehesachen (s. Anm. 21), 221 f.

24 Der CIC/1983 kennt drei dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Ehehindernisse, die in c. 1078 § 2 nn. 1-2 genannt sind: Das Hindernis, das aus den heiligen Weihen entstanden ist, das Hindernis, das aus einem öffentlichen und ewigen Gelübde der Keuschheit in einem Ordensinstitut päpstlichen Rechts entstanden ist und das Hindernis des Verbrechens nach c. 1090.

nommen werden wollen[25]. Außerdem gewährt die Paenitentiarie eine Reduktion von Messverpflichtungen, wenn der Priester, der sie übernommen hat, sie aus entsprechenden Gründen nicht applizieren kann[26].

Die hier genannten Gnadenerweise haben nur Beispielcharakter und sind nicht taxativ zu erfassen, da sie vielfältig und unterschiedlich sein können. Wichtig ist allerdings bei allen Gnadengesuchen und Anfragen, dass sie geheim und nicht öffentlich bekannt sind, da die Apostolische Paenitentiarie sonst keine Kompetenz besitzt und sie in diesem Fall im *Forum externum* von der jeweiligen zuständigen Autorität zu behandeln wären[27].

3.2. Zuständigkeit für die Ablässe

Neben den Aufgabenbereichen im *Forum internum* ist die Paenitentiarie gemäß *Praedicate Evangelium* Art. 190 zuständig für das Ablasswesen, was ihre einzige Kompetenz im *Forum externum* ist und die sie seit BENEDIKT XV. besitzt[28]. Die genauen Regelungen richten sich auch hier nach den Normen des CIC/1983, der die Ablässe in den cc. 992-997 regelt sowie nach weiteren Vorschriften, auf die c. 997 verweist[29].

Eine ergänzende Vorschrift zu Art. 190 enthält Art. 193 von *Praedicate Evangelium*, wonach alles, was die Prüfung der dogmatisch-doktrinellen Thematiken der Ablässe dem Dikasterium für die Glaubenslehre sowie damit verbundene liturgische Aspekte dem Dikasterium für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vorbehalten ist[30]. Diese Einschränkung der Paenitentiarie im Be-

---

25 Vgl. NYKIEL, K., Il foro interno e le materie di competenza della Penitenzieria Apostolica: Papale, C. (Hrsg.), I delitti contro il Sacramento della penitenza riservati alla Congregazione per la dottrina della feda. (Quaderni di Ius Missionale 7) Città del Vaticano 2016, 33-56, hier 51.

26 Vgl. COMMENTZ, C. Wann und wie man sich an die Apostolische Pönitentiarie wendet. Città del Vaticano 2012, 39.

27 Vgl. MICHL, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 150.

28 Benedikt XV. übertrug der Paenitentiarie die Zuständigkeit für das Ablasswesen mittels des Motu proprio *Alloquentes Proxime*, 25.03.1917 (AAS 9 I [1917] 5-8).

29 Hierzu zählt vor allem die Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* PAULS VI., 01.01.1967 (AAS 59 [1967] 5-24).

30 Vgl. FRANZISKUS, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), Art. 193: „Alla Penitenzieria Apostolica è demandato quanto concerne la concessione e l'uso delle Indulgenze, fatte salve le competenze del Dicastero per la Dottrina della Fede per l'esame di tutto ciò che riguarda la dottrina e del Dicastero per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti in ambito rituale".

reich des Ablasswesens wurde von Art. 120 *Pastor Bonus* übernommen,[31] wenn auch *Praedicate Evangelium* sie durch Hinzufügung der Konsultation des Dikasteriums für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung erweiterte. „Aufgrund der sonst ausschließlichen und exklusiven Zuständigkeit der Paenitentiarie im *Forum internum* und ihrer daher weitgehenden Autonomie von anderen Dikasterien, wäre hier einer der seltenen Anlässe interdikasterieller Zusammenarbeit gegeben"[32].

3.3. Bestellung von Paenitentiaren

Gemäß *Praedicate Evangelium* Art. 192 § 1 ist der Paenitentiarie die Aufgabe anvertraut, für eine ausreichend große Anzahl an Paenitentiaren an den römischen Patriarchalbasiliken Sorge zu tragen, die mit den entsprechenden Befugnissen für ihren Dienst ausgestattet sind[33]. Diese Zuständigkeit entspricht unverändert *Pastor Bonus* Art. 119[34]. Die Paenitentiare sind in der Regel Ordenspriester, werden vom Großpaenitentiar ernannt und von ihm mit den für sie notwendigen Befugnissen ausgestattet, die sie mit *potestas ordinaria* ausüben. Ihren Dienst leisten sie an den vier römischen Patriarchalbasiliken San Pietro in Vaticano, San Giovanni in Laterano, Santa Maria Maggiore und San Paolo fuori le Mura[35]. Die Paenitentiare haben alle Vollmachten für die in *Praedicate Evangelium* Art. 191 genannten Absolutionen, Dispensen, Umwandlungen, Heilungen, Verzeihungen und anderen Gnadenerweise, sofern sie sich auf das

---

31 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Pastor Bonus* (s. Anm. 4), Art. 120: „Eidem Dicasterio committuntur ea, quæ spectant ad concessionem et usum indulgentiarum, salvo iure Congregationis de Doctrina Fidei ea videndi, quæ doctrinam dogmaticam circa easdem respiciunt".

32 MICHL, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 161 (Hervorhebung im Original).

33 Vgl. FRANZISKUS, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), Art. 192 § 1: „La Penitenzieria Apostolica provvede a che nelle Basiliche Papali di Roma ci sia un numero sufficiente di Penitenzieri, dotati delle opportune facoltà."

34 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Pastor Bonus* (s. Anm. 4), Art. 119: „Ipsa prospicit ut in Patriarchalibus Urbis Basilicis Paenitentiarii sufficienti numero habeantur, opportunis facultatibus praediti."

35 Jede der römischen Patriarchalbasiliken ist Paenitentiaren eines bestimmten Religiosenin stituts anvertraut: San Pietro in Vaticano den Franziskaner-Minoriten, San Giovanni in Laterano den Franziskanern, Santa Maria Maggiore den Dominikanern und San Paolo fuori le Mura den Benediktinern (vgl. MIRAGOLI, E., La Penitenzieria Apostolica: Un organismo a servizio dei confessori e dei penitenti: Miragoli, E. [Hrsg.], Il Sacramento della Penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorale. Milano 2015, 261-273, hier 264).

Forum internum sacramentale oder das *Forum internum non sacramentale* beziehen[36].

Eine Neuerung im Unterschied zu *Pastor Bonus* bringt *Praedicate Evangelium* in Art. 192 § 2, wodurch ergänzt wird, dass sich die Zuständigkeit der Apostolischen Paenitentiarie für die Paenitentiare an den Patriarchalbasiliken nicht nur auf deren Bestellung beschränkt, sondern auch auf deren ordnungsgemäße Ausbildung[37]. Obwohl diese Präzisierung formal in *Praedicate Evangelium* neu aufgenommen wurde, stellt sie faktisch dennoch kein Novum dar, da die Paenitentiarie schon vorher für die Formung, Auswahl, Fort- und Weiterbildung der Paenitentiare zuständig war. Dies ist nicht in der Kurienkonstitution geregelt, sondern im *Regolamento proprio del Tribunale della Penitenzieria Apostolica* vom 08.12.2009,[38] wobei es sich um die geltende Geschäftsordnung der Paenitentiarie handelt. Darin enthalten sind die Normen der für die Ausbildung zuständigen Mitarbeiter der Paenitentiarie sowie für die kontinuierliche Weiterbildung und Prüfung der Paenitentiare vor ihrer Beauftragung[39].

Noch ein kleines Detail ergänzt *Praedicate Evangelium* im selben Art. 192 § 2, indem die Paenitentiarie nicht nur für die Paenitentiare an den römischen Patriarchalbasiliken Zuständigkeit besitzt, sondern ebenso für die Paenitentiare, die mit denselben Vollmachten ausgestattet ihren Dienst an anderen Orten ausüben[40]. Auch ihre Bestellung, Auswahl, Prüfung und Beauftragung liegt bei der Paenitentiarie. Hier handelt es sich jedoch ebenso um keine neue Zuständigkeit, da auch sie bereits im *Regolamento 2009* normiert ist und diese Paenitentiare neben den in Rom tätigen miterfasst[41]. Als Beispiele für andere Kirchen, in denen Paenitentiare ihren Dienst ausüben, können die Basilika des Hl. Antonius in Padua oder die Basilika in Loreto genannt werden[42].

---

36 Vgl. MICHL, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 153 f.

37 Vgl. FRANZISKUS, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), Art. 192 § 2: „Sovrintende alla corretta formazione dei Penitenzieri nominati nelle Basiliche Papali."

38 S. Penitenzieria Apostolica, *Regolamento proprio del Tribunale della Penitenzieria Apostolica*, 08.12.2009. Città del Vaticano 2009. Der Wortlaut in der italienischen Originalsprache des *Regolamento proprio* ist veröffentlicht im Anhang von MICHL, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 269-283.

39 Hierzu sei verwiesen auf das *Regolamento 2009* (s. Anm. 38), Art. 5, §§ 5-6 und Art. 4, § 3 i.V.m. Art. 6, § 5.

40 Vgl. FRANZISKUS, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), Art. 192 § 2: „Sovrintende alla corretta formazione dei Penitenzieri nominati nelle Basiliche Papali e di quelli nominati altrove."

41 S. Anm. 38.

42 Die Bestellung der Paenitentiare in Padua und Loreto erfolgte durch die Apostolische Konstitution *Iam annus* PIUS' XI., 13.06.1933 (AAS 25 [1933] 325-328).

4. Personelle Struktur der Paenitentiarie

Praedicate Evangelium macht in Art. 190 § 2 Angaben zur Leitung und personellen Struktur der Apostolischen Paenitentiarie, was in *Pastor Bonus* keine Entsprechung hatte. An der Spitze der Paenitentiarie steht der Großpaenitentiar, der vom Papst die uneingeschränkte Schlüsselgewalt im Bereich des *Forum internum* und somit eine Fülle an Befugnissen und Vollmachten in seiner Person vereint und ausüben kann[43]. In der Regel ist der Großpaenitentiar ein Kardinal. Eine notwendige Voraussetzung zur Übernahme und Ausübung dieses Amtes ist das Kardinalat jedoch nicht[44]. Eine Besonderheit, die weit in die Kirchengeschichte zurückreicht, liegt zusätzlich darin, dass der Großpaenitentiar bei Sedisvakanz im Gegensatz zu den Leitern der anderen Dikasterien[45] im Amt bleibt, wie auch *Praedicate Evangelium* in Art. 18 § 1[46] übereinstimmend mit *Pastor Bonus* Art. 6[47] normiert. Diese Regelung ist berechtigt, doch wäre sie durch das *Regolamento 2009* nicht mehr zwingend erforderlich[48].

An zweiter Stelle bei der Leitung der Paenitentiarie steht unmittelbar nach dem Großpaenitentiar der Regens, der den Großpaenitentiar bei dessen Abwesenheit in allen Belangen vertritt. Als weitere Mitarbeiter der Paenitentiarie erwähnt

---

43 Vgl. Commentz, Apostolische Pönitentiarie (s. Anm. 26), 10 f.

44 Vgl. hierzu die Ausführungen in Michl, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 181.

45 Neben dem Großpaenitentiar bestimmt *Praedicate Evangelium* Art. 18 § 1 den Verbleib auch des Almosenmeisters im Amt im Falle der Sedisvakanz, was keine Entsprechung in vorangegangenen Regelungen hat: „In caso di Sede Apostolica vacante tutti i Capi delle Istituzioni curiali e i Membri decadono dall'incarico. Fanno eccezione il Penitenziere Maggiore, …, e l'Elemosiniere di Sua Santità, che continua nell'esercizio delle opere di carità, secondo gli stessi criteri usati durante il pontificato, restando alle dipendenze del Collegio dei Cardinali, fino all'elezione del nuovo Romano Pontefice". Dafür ist in *Praedicate Evangelium* keine Rede mehr vom Camerlengo, der bisher der Einzige war, der außer dem Großpaenitentiar bei Sedisvakanz nicht automatisch aus dem Amt schied, wie noch *Pastor Bonus* Art. 6 bestimmte (s. Anm. 46).

46 Vgl. Franziskus, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), Art. 18 § 1: „In caso di Sede Apostolica vacante tutti i Capi delle Istituzioni curiali e i Membri decadono dall'incarico. Fanno eccezione il Penitenziere Maggiore, il quale continua a sbrigare gli affari ordinari di sua competenza, proponendo al Collegio dei Cardinali quelli di cui riferirebbe al Romano Pontefice".

47 Vgl. Johannes Paul II., *Pastor Bonus* (s. Anm. 4), Art. 6: „Occurrente morte Summi Pontificis, omnes Dicasteriorum Moderatores et Membra a munere cessant. Excipiuntur Romanae Ecclesiae Camerarius et Paenitentiarius Maior, qui ordinaria negotia expediunt, ea Cardinalium Collegio proponentes, quae ad Summum Pontificem essent referenda".

48 Zum Verbleib des Großpaenitentiars im Amt bei Sedisvakanz s. Michl, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 176-179.

Praedicate Evangelium in Art. 190 § 2 allgemein einige „*Officiali*".[49] Art. 13 § 1 der Kurienkonstitution gibt Aufschluss über die grundsätzliche personelle Zusammensetzung der kurialen Dikasterien, erlaubt aber in § 2 entsprechend bei möglichen Besonderheiten eine davon abweichende Struktur,[50] wie es bei der Paenitentiarie gegeben ist, schon weil kein Präfekt die Leitung innehat und es auch keinen Sekretär und Untersekretär gibt. Ebenso verfügt die Paenitentiarie über keine Konsultoren, was im *Forum internum* begründet sein dürfte, das Geheimhaltung und im *Forum internum sacramentale* ausnahmslos das Beichtgeheimnis erfordert.

Die Nennung der Leitung und der Mitarbeiter der Paenitentiarie in Art. 190 § 2 gibt einen kurzen Überblick über die personelle Struktur. Zur genaueren Aufstellung und für die Bezeichnung auch der *Officiali*, die sich innerhalb der Paenitentiarie nochmals in höhere Mitarbeiter und weitere Offiziale gliedern, und zu denen noch das Hilfspersonal kommt, ist auch hier dem *Regolamento 2009*[51] zu entnehmen, das die einzelnen Mitarbeiter und deren Aufgabenbereiche genau regelt[52]. Dennoch dürfte die in Art. 190 § 2 *Praedicate Evangelium* gegebene Übersicht dem *Regolamento 2009* entnommen sein, da es im Wesentlichen mit Art. 3 §§ 1-2 übereinstimmt: „§ 2 Alla Penitenzieria Apostolica è proposto il Cardinale Penitenziere Maggiore. Esso è coadiuvato dal Reggente e da cinque Prelati che costituiscono il Consiglio o Segnatura. § 3 Nella Penitenzieria prestano la loro opera gli Officiali e il personale ausiliario".

Zusammenfassung und Ergebnis

Die Kurienkonstitution *Praedicate Evangelium* ordnet die Apostolische Paenitentiarie zusammen mit der Apostolischen Signatur und der Römischen Rota dem neuen Begriff der „*Organismi di giustizia*" unter, was der bisherigen Kategorie der *Tribunalia* in *Pastor Bonus* entspricht. Ein Grund oder eine Notwendigkeit für die Änderung dieser Terminologie ist nicht erkennbar und zu hinter-

---

49 Vgl. Franziskus, *Praedicate Evangelium* (s. Anm. 6), Art. 190 § 2: „(La Penitenzieria) è retta dal Penitenziere Maggiore, coadiuvato dal Reggente, ai quali si affiancano alcuni Officiali".

50 Vgl. ebd., Art. 13: „§ 1. Ogni Istituzione curiale è composta da un Prefetto, o equiparato, da un congruo numero di Membri, da uno o più Segretari che coadiuvano il Prefetto, insieme, ma in linea subordinata, a uno o più Sottosegretari, ai quali si affiancano i diversi Officiali ed i Consultori. § 2. In ragione della propria natura particolare, o di una legge speciale, un'Istituzione curiale può avere una struttura diversa da quella stabilita al § 1".

51 S. Anm. 38.

52 S. zu den verschiedenen Mitarbeitern und ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen Michl, Apostolische Paenitentiarie (s. Anm. 7), 173-203.

fragen. Auch *Praedicate Evangelium* widmet sich der Paenitentiarie in vier Artikeln, nämlich in 190-193. Es werden die beiden Kompetenzbereiche für das *Forum internum* und für das Ablasswesen genannt und anschließend etwas präzisiert. Auch die Zuständigkeit für die Paenitentiare an den Römischen Patriarchalbasiliken und an anderen Basiliken in Italien werden erwähnt. Hinzu kommt ein kurzer Überblick über die personelle Zusammensetzung der Paenitentiarie.

Nach der Darlegung und dem Vergleich der Normen mit der vorangegangenen Kurienkonstitution *Pastor Bonus* ist im Hinblick auf die Apostolische Paenitentiarie eine große Kontinuität festzustellen. Schon die Aufteilung der vier Artikel ist derjenigen von *Pastor Bonus* inhaltlich sehr ähnlich. Die Zuständigkeiten der Apostolischen Paenitentiarie für das *Forum internum* und für das Ablasswesen bleiben gänzlich unverändert, abgesehen davon, dass nun neben dem Dikasterium für die Glaubenslehre auch das Dikasterium für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung konsultiert werden soll, was keine wesentliche Änderung darstellt. Die bisher bestehende Zuständigkeit für die Ausbildung und Beauftragung der Paenitentiare bleibt ebenso unverändert der Paenitentiarie anvertraut. Dass nun auch die Paenitentiare außerhalb der römischen Patriarchalbasiliken, für die die Paenitentiarie genauso schon vor *Praedicate Evangelium* zuständig war, in der Kurienkonstitution erwähnt werden, ist eine sinnvolle Ergänzung, die aus dem *Regolamento 2009* entstammt und diese Aufgabe somit auch hier formal komplettiert. Die kurze Erwähnung der personellen Zusammensetzung stellt eine sinnvolle Neuerung gegenüber *Pastor Bonus* dar, vor allem, weil damit die von anderen Dikasterien abweichende und besondere Struktur der Apostolischen Paenitentiarie verdeutlicht wird. Abschließend ist daher zu sagen, dass die Kurienreform von Papst FRANZISKUS durch die Apostolische Konstitution *Praedicate Evangelium* auf die Zuständigkeiten und die Kompetenz der Apostolischen Paenitentiarie kaum Auswirkungen hat.

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Die Apostolische Konstitution *Praedicate Evangelium* weist eine große Kontinuität zur den vorangegangenen Normen in *Pastor Bonus* auf. Die Zuständigkeiten der Paenitentiarie bleiben weiterhin die Gewährung verschiedener Gnadenerweise im *Forum internum sacramentale* und *non sacramentale* und die Zuständigkeit für das Ablasswesen. Darüber hinaus trägt sie Sorge für die Ausbildung und Beauftragung der Paenitentiare an den römischen Patriarchalbasiliken und an anderen Basiliken in Italien. *Praedicate Evangelium* gibt auch einen Überblick über die personelle Leitung und einige Mitarbeiter der Paenitentiarie, die von anderen Dikasterien verschieden ist. Formal neu ist die Erwähnung der personellen Struktur und die Zuständigkeit für die Paenitentiare außer-

halb Roms. Tatsächlich bedeutet jedoch beides keine Neuerung, sodass insgesamt festgestellt wird, dass die Kurienreform von Papst FRANZISKUS kaum Auswirkungen auf die Apostolische Paenitentiarie hat.

Ital.: La Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* mostra una grande continuità con le norme precedenti della *Pastor Bonus*. Le competenze della Penitenzieria Apostolica rimangono la concessione di varie grazie nel *Forum internum sacramentale* e *non sacramentale* e la competenza per le indulgenze. Inoltre, è responsabile per la formazione e l'incarico dei penitenzieri delle basiliche patriarcali a Roma e di altre basiliche in Italia. *Praedicate Evangelium* dà anche una panoramica della gestione del personale e di alcuni membri del personale della Penitenzieria, che è diverso dagli altri dicasteri. Formalmente nuova è la menzione della struttura del personale e della responsabilità dei penitenzieri fuori Roma. Di fatto, però, nessuna di queste significa alcuna innovazione, così che nel complesso si conclude che la riforma della Curia di Papa FRANCESCO ha poco impatto sulla Penitenzieria Apostolica.

DPM 29 (2022) 211-226

DIE ROTA ROMANA IN DER NEUEN KURIENKONSTITUTION *PRAEDICATE EVANGELIUM*

von Josef Otter

1. PASTORALE UND MISSIONARISCHE ZIELSETZUNG

Am 19.03.2022, dem Fest des heiligen Josef, hat Papst FRANZISKUS die neue Kurienkonstitution *Praedicate Evangelium* (PE) veröffentlicht, welche am Pfingstfest, dem 05.06.2022 in Kraft tritt und die bisherige Apostolische Konstitution *Pastor Bonus* (PB) ablöst[1]. Im vorliegenden Artikel soll untersucht werden, was sich dabei in Bezug auf den päpstlichen Gerichtshof der Römischen Rota ändert und wie dieser künftig auftreten wird.

(1) Diesbezüglich ist zunächst auf die übergeordnete Programmatik in PE einzugehen. Wie der Name der neuen Konstitution bereits andeutet, will sich die neue Ordnung der Römischen Kurie in den Dienst der Evangelisierung und missionarischen Sendung der Kirche stellen[2]. Gemäß Art. 1 PE soll die Römische Kurie dem Papst bei der Ausübung seines Amtes als oberster Hirte und seiner weltweiten Sendung helfen, indem sie mit dem Geist des Evangeliums (*con spirito evangelico*) die je eigenen Aufgaben mit Blick auf das Wohl und den Dienst an der Kirche erfüllt. In den Artt. 2-6 PE wird die pastorale Zielsetzung der Römischen Kurie (*l´indole pastorale delle attività curiali*) näher erläutert – mit mehr-

---

1 Vgl. FRANZISKUS, AK *Praedicate Evangelium*, 19.03.2022: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/19/0189/00404.html [aufgerufen am 25.03.2022].

2 Vgl. zu dieser pastoralen Akzentsetzung etwa MARTENS, K., The Reform of the Roman Curia at the Service of the New Evangelization: Jurist 75 (2015) 197-228. Auf französisch MARTENS, K., La réforme de la Curie romaine au service de la Nouvelle Évangélisation: StCan 50 (2016) 291-322. ARRIETA, J. I., I criteri di riforma della Curia romana alla luce dell´esperienza giuridica: EIC 58 (2018) 5-22. AUMENTA, S. F., L´indole pastorale della Curia romana: IusEccl 25 (2013) 685-708. PUIG SANAHUJA, F., Aspectos canónicos del servicio en la Curia romana: IusCan 59 (2019) 51-77.

facher Betonung *servizio pastorale*[3]. In diesen pastoralen Dienst, der entsprechend den Prinzipien der Artt. 7-11 PE auszuüben ist, haben sich die verschiedenen Einrichtungen der Römischen Kurie, darunter nicht zuletzt deren Gerichtshöfe,[4] einzureihen.

(2) Der Aspekt des Dienstes der Römischen Rota für den Menschen im Hinblick auf den Schutz seiner Rechte und die Wahrung und Herstellung der Gerechtigkeit wurde natürlich bereits in der Vergangenheit wahrgenommen und verschiedentlich thematisiert, nicht zuletzt bei den päpstlichen Ansprachen an die Rota, bei denen der Begriff des *servizio* immer wieder auftauchte[5]. So stellt es keinen Bruch dar, wenn in PE die Mentalität des Dienens mit einem pastoralen Fokus weiter eingeschärft wird. Der Dienst der Gerichtshöfe wird dabei im neuen Art. 189 § 1 PE besonders hervorgehoben. Er sei eine der wesentlichen Funktionen in der Leitung der Kirche und ziele auf die eigentliche Sendung der Kirche – ist also ganz im Sinne von PE missionarisch –, nämlich auf die Verkündigung und Auferbauung des Reiches Gottes sowie auf das Heil der Seelen, welches in der Kirche immer das höchste Gesetz ist und dem auch die mit kanonischer Billigkeit angewandte Rechtspflege dient:

---

3 Die entsprechenden Artt. 33-35 über den pastoralen Charakter der Arbeit der Kurie in PB (*De indole pastorli actuositatis*) wurden aufgrund ihrer minder exponierten Stellung wohl weniger bewusst wahrgenommen.

4 In Art. 2 § 1 PB wurden die Gerichtshöfe (*Tribunalia*) als Dikasterien definiert. In Art. 12 § 1 PE fehlen nun eine nähere Spezifizierung der rechtlich gleichgestellten *dicasteri* und *organismi* und eine Zuordnung der Gerichte, doch lässt sich aus Art. 189 § 1 PE ableiten, dass die päpstlichen Gerichtshöfe, die dort als *Organismi di Giustizia* charakterisiert werden, neuerdings der Kategorie der *organismi* zuzuordnen sind.

5 Besonders hervorgehoben wurde der Aspekt des Dienstes durch die Römische Rota in der ersten an sie gerichteten Ansprache von Papst FRANZISKUS am 24.01.2014 (vgl. AAS 106 [2014] 89-90). Dort spricht der Papst vom „prezioso servizio ecclesiale" der Rota, welcher im „servizio alla verità nella giustizia" besteht. Dieser habe eine „connotazione profondamente pastorale" und bedeute eine „vera diaconia" – a.a.O., 89. Schließlich betont der Papst, dass der Dienst in der Judikatur als Hirtensorge aufzufassen ist: „Il vostro ministero, cari giudici e operatori del Tribunale della Rota Romana […] è un servizio peculiare a Dio Amore, che è vicino ad ogni persona. Siete essenzialmente pastori. Mentre svolgete il lavoro giudiziario, non dimenticate che siete pastori!" – a.a.O., 90. Zur Ansprache vgl. auch STOCKMANN, P., Die Ansprache Papst Franziskus` vom 24. Januar 2014 vor der Römischen Rota: DPM 21/22 (2014/15) 441-444. Mit SASSANELLI können die Aufgaben der Römischen Rota „essere definite come ‚diaconali' in quanto tale Tribunale apostolico non può essere visto come un ‚centro di potere giudiziale', ma deve essere più propriamente concepito come un luogo di giustizia, di aiuto e di servizio per l'intero sistema processuale canonico." – Sassanelli, I., Il Tribunale della Rota Romana nell´odierno sistema processuale canonico: Apollinaris 88 (2015) 659-685, 684.

„Il servizio degli Organismi di Giustizia è una delle funzioni essenziali nel governo della Chiesa. L'obiettivo di questo servizio, perseguito da ciascuno degli Organismi per il foro di propria competenza, è quello della missione propria della Chiesa: annunciare ed inaugurare il Regno di Dio ed operare, mediante l'ordine della giustizia applicato con equità canonica, per la salvezza delle anime, che nella Chiesa è sempre la legge suprema." – Art. 189 § 1 PE.

(3) In PB gab es keine allgemeine Einführung zu den Gerichtshöfen mit Erläuterung der pastoralen Funktion und Zielsetzung. Dort wurden im Anschluss an die Bestimmungen für die einzelnen Kongregationen unvermittelt die Normen zu den *tribunalia* angeführt (vgl. Artt. 117-130 PB). Die neue Überleitung zu den Gerichtshöfen in Art. 189 § 1 PE passt nicht nur zur allgemeinen Programmatik der neuen Kurienkonstitution, sie verweist auch auf zwei wesentliche Prinzipien der Rechtsanwendung innerhalb der Kirche: die *aequitas canonica*[6] und das Seelenheil als oberstes Gesetz (vgl. c. 1752 CIC/1983). An dieser Stelle kann bereits festgehalten werden: Durch die Kontextualisierung in die übergreifende Programmatik von PE kann der Dienst der Römischen Rota noch besser im Licht der missionarischen Sendung der Kirche gesehen werden.

2. Allgemeines zur Rota Romana und zum geltenden Recht

(1) Wie in Art. 189 § 2 PE erklärt wird, bilden die Römische Rota[7] zusammen mit der Apostolischen Pönitentiarie und dem Höchstgericht der Apostolischen Signatur auf Ebene des Apostolischen Stuhles die voneinander unabhängigen „ordentlichen Organe der Justiz" (*organismi ordinari di giustizia*)[8]. In Entsprechung zur Reihenfolge von PB folgen in PE nach den Normen zur Pönitentiarie (Artt. 190-193 PE) und der Signatur (Artt. 194-199 PE) die Bestimmungen zum ordentlichen päpstlichen Appellationsgericht der Rota Romana (Artt. 200-204 PE). Bisher galten diesbezüglich die Artt. 126-130 PB, wobei Art. 126 PB zwischenzeitlich durch das MP *Quaerit semper* vom 30.08.2011[9] um zwei Paragra-

---

6 Vgl. dazu etwa Nelles, M., Summum ius summa iniuria? Eine kanonistische Untersuchung zum Verhältnis von Einzelfallgerechtigkeit und Rechtssicherheit im Recht der Kirche. St. Ottilien 2004.

7 Zur geschichtlichen Entwicklung der Rota Romana vgl. Killermann, S., Die Rota Romana. Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit. Frankfurt a.M. u.a. 2009.

8 Zum Wesen der Römischen Rota als apostolisches bzw. päpstliches Gericht vgl. Mattei, G., Portata ed effetti della connotazione della Rota Romana quale Tribunale Apostolico: QStR 18 (2008) 167-190. Sassanelli, Il Tribunale (s. Anm. 5), 659-668.

9 Vgl. Benedikt XVI., MP *Quaerit semper*, 30.8.2011: AAS 103 (2011) 569-571.

phen ergänzt worden war. Hinsichtlich der inhaltlichen Reihenfolge entsprechen die Artt. 200-204 PE den Artt. 126-130 PB, sodass es hier keine Änderungen gibt. Art. 200 PE gibt einen Überblick über die Funktionen der Rota, Art. 201 PE erklärt die Verfassung dieses Gerichtshofs, Art. 202 PE erläutert die Tätigkeit als Berufungsgericht, Art. 203 PE die Tätigkeit als erstinstanzliches Gericht, und Art. 204 PE verweist auf die vertiefende *legge propria*.

(2) Eine *lex propria* war bereits in Art. 130 PB vorgesehen. Sie bestand bisher in den *Normae Romanae Rotae Tribunalis* (*Normae*) vom 18.04.1994, welche seit dem 01.10.1994 in Kraft sind[10]. Eine solche Gerichtsverfassung und -ordnung soll es gemäß Art. 204 PE, der Art. 130 PB wörtlich entspricht und der Forderung von Art. 43 § 2 PE nachkommt,[11] weiterhin geben:

„Il Tribunale della Rota Romana è retto da una sua propria legge." – Art. 204 PE.

Konkret steht nun eine Revision der *Normae* von 1994 an[12]. Eine solche war bereits beim siebten Kriterium der Eheprozessrechtsreform durch das MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* vom 15.08.2015[13] angeregt worden, aber bislang ausgeblieben. Bis zum Erlass der neuen *Normae* gelten diejenigen von 1994 in all jenen Punkten fort, die nicht den Bestimmungen der neuen Kurienkonstitution widersprechen[14]. Das gilt auch hinsichtlich weiterer Bestimmungen und Sonder-

10 Vgl. ROTA ROMANA, *Normae*, 18.04.1994: AAS 86 (1994) 508-540; von JOHANNES PAUL II. am 07.02.1994 *in forma specifica* approbiert – vgl. SECRETARIA STATUS, Rescriptum ex audientia Ss.mi, 23.02.1995: AAS 87 (1995) 366. Die *Normae* haben Gesetzescharakter und derogierten frühere allfällig entgegenstehende Bestimmungen aus dem Universalrecht (z.B. aus PB) – vgl. AAS 87 (1995) 366. Zu den *Normae* vertiefend vgl. etwa: Bonnet, P. A. / Gullo, C. (Hrsg.), Le „norme" del tribunale della Rota Romana. Vatikanstadt 1997. HAERING, S., Die neue Ordnung der Römischen Rota aus dem Jahr 1994. Anmerkungen zu ausgewählten Aspekten: DPM 2 (1995) 89-116. DERS., Die Neuordnung der Römischen Rota (1994) im wissenschaftlichen Schrifttum. Ein Literaturbericht: DPM 6 (1999) 181-192. KILLERMANN, Die Rota Romana (s. Anm. 7), 381-390.

11 „§ 2. Ogni Istituzione curiale ed ogni Ufficio deve avere il suo *Ordo servandus*, ossia le norme proprie, approvate dal Romano Pontefice, secondo le quali trattare gli affari." – Art. 43 § 2 PE.

12 Vgl. Art. 250 § 1 PE: „Quelle [istituzioni curiali] poi che dispongono anche di propri Statuti e Leggi, li osservino soltanto in quanto non si oppongano alla presente Costituzione apostolica, proponendone quanto prima l'adeguamento all'approvazione del Romano Pontefice."

13 FRANZISKUS, MP *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15.8.2015: „Rotae Romanae, autem, lex propria quam primum regulis reformati processus, quatenus opus sit, adaequabitur." Vgl. dazu auch BAURA, E., El desarrollo normativo posterior a la Constitución Apóstolica *Pastor Bonus* de los tribunals de la Curia Romana: IusCan 58 (2018) 9-36, 23.

14 Vgl. Art. 250 § 2 PE: „Le norme esecutorie attualmente vigenti per i soggetti di cui al § 1, così come il ‚Regolamento Generale della Curia romana', l'Ordo servandus e il

vollmachten, die bezüglich der Römischen Rota in der Zwischenzeit verfügt wurden[15]. Nach der bereits erfolgten Vorstellung von Art. 204 PE soll im Folgenden noch näher auf die Artt. 200-203 PE eingegangen werden.

3. Funktionen der Rota Romana – Art. 200 PE

(1) In Art. 200 PE werden die Funktionen der Römischen Rota vorgestellt, wobei die Hauptfunktion ihrem Wesen als Gerichtshof entsprechend vor allem in der Judikatur besteht, auf die Art. 200 § 1 PE – eine wörtliche Entlehnung aus Art. 126 § 1 PB – näher eingeht. Demnach dient das Gericht der Römischen Rota ordentlicherweise als höhere Instanz bei einer Berufung an den Apostolischen Stuhl und damit dem Rechtsschutz innerhalb der Kirche; es sorgt für die Einheitlichkeit der Rechtsprechung und hilft durch die eigenen Urteile den untergeordneten Gerichten:

„Il Tribunale della Rota Romana funge ordinariamente da istanza superiore nel grado di appello presso la Sede Apostolica per tutelare i diritti nella Chiesa; provvede all'unità della giurisprudenza e, attraverso le proprie Sentenze, è di aiuto ai Tribunali di grado inferiore." – Art. 200 § 1 PE.

Die Römische Rota ist also, wie schon c. 1443 CIC/1983 festlegt, ordentliches Gericht des Papstes für die Annahme von Berufungen. Aus dieser gerichtlichen Tätigkeit lassen sich drei Funktionen ableiten: 1) der Rechtsschutz in der Kirche,[16] 2) die Einheitlichkeit der Rechtsprechung[17] und 3) die Hilfe gegenüber den untergeordneten Gerichten[18].

---

modus procedendi interni alle Istituzioni curiali e agli Uffici, siano osservate in tutto ciò che non risulti contrario alle norme della presente Costituzione apostolica fino all'approvazione del nuovo Ordo servandus e degli Statuti."

15 Man denke etwa an die am 11.02.2013 auf drei Jahre per *Rescriptum ex audientia Ss.mi* zugestandenen Spezialvollmachten – publiziert: QStR 22 (2015) 43 –, welche am 07.12.2015 ohne zeitliche Beschränkung erneuert und erweitert wurden – Vgl. FRANZISKUS, Rescriptum circa novam legem efficiendam atque servandam de processu matrimoniali, 07.12.2015: AAS 108 (2016) 5-6. Zur Entwicklung der Legislatur bezüglich der Römischen Rota vgl. BAURA, El desarrollo normativo (s. Anm. 13), 20-26.

16 Vgl. dazu vertiefend SASSANELLI, Il Tribunale (s. Anm. 5), 672-674.

17 Vgl. dazu vertiefend SASSANELLI, Il Tribunale (s. Anm. 5), 674-677. BONNET, P. A., La competenza del Tribunale della Rota Romana e del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica: IusEccl 7 (1995) 3-37, 20-22.

18 Vgl. dazu vertiefend SASSANELLI, Il Tribunale (s. Anm. 5), 677-780. BONNET, La competenza (s. Anm. 17), 17-20. Die Einheitlichkeit der Rechtsprechung und die Hilfe gegenüber untergeordneten Gerichten wird nicht zuletzt durch die Veröffentlichung der Rota-Judikatur (bzw. einer Auswahl davon) gewährleistet – vgl. dazu BAURA, El desarrollo normativo (s. Anm. 13), 28-31. STANKIEWICZ, A., L´unità della giurispru-

(2) Bis 2011 war die in Art. 126 § 1 PB angeführte Rechtsprechung die einzige in der Kurienkonstitution der Römischen Rota zugewiesene Aufgabe. Durch das MP *Quaerit semper* vom 30.08.2011[19] kamen zwei Aufgaben hinzu, welche bei einem eigens dazu an der Rota geschaffenen Amt zu erfüllen sind: das Nichtvollzugs- und das Weihenichtigkeitsverfahren. Die ursprünglich der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in den Artt. 67-68 PB zugewiesenen Aufgaben bestehen darin, über die Tatsache des Nichtvollzugs einer Ehe und über das Vorhandensein eines gerechten Grundes für die Gewährung der Dispens (vgl. dazu cc. 1142, 1697-1706 CIC/1983) sowie über die Nichtigkeit einer heiligen Weihe (vgl. dazu cc. 1708-1712 CIC/1983) zu urteilen. In der neuen Kurienkonstitution wird das folgendermaßen beschrieben:

„§ 2. Presso il Tribunale della Rota Romana è costituito l'Ufficio al quale compete giudicare circa il fatto della non consumazione del matrimonio e circa l'esistenza di una giusta causa per concedere la dispensa.

§ 3. Tale Ufficio è anche competente a trattare le cause di nullità della sacra Ordinazione, a norma del diritto universale e proprio, secondo i diversi casi." – Art. 200 §§ 2-3 PE[20].

In Art. 126 § 2, S. 2 PB war noch genauer geschildert, wie die Römische Rota bei einem Nichtvollzugsverfahren handelt (nämlich durch Entgegennahme der Akten, des bischöflichen Votums und der Bemerkungen des Bandverteidigers, durch sorgfältige Abwägung der Bitte um Dispens und ihre allfällige Vorlage vor den Papst)[21]. In Art. 200 § 2 PE wurde dieser zweite Satz gestrichen, da in Art. 200 PE offenbar keine Vorgehensweisen erläutert, sondern nur die Zustän-

denza e il ruolo della Rota Romana: QStR 20 (2010) 135-152. COCCOPALMERIO, F., La Rota Romana e la sua funzione nell'interpretazione della legge canonica: QStR 18 (2018) 103-113. DANIEL, W. L., The Notion of Canonical Jurisprudence and its Application to the Tribunal of the Roman Rota and Causes of Nullity of Marriage: Jurist 76 (2016) 197-229. Zur Bedeutung der Jurisprudenz der Römischen Rota als Rechtsquelle vgl. CABERLETTI, G., Il tribunale della Rota Romana. Procedure e giurisprudenza: QDE 24 (2011) 473-499, 492-499. Als Veröffentlichungsorgane dienen insbesondere ROTA ROMANA, Decisiones Seu Sententiae. Vatikanstadt 1909 ff. ROTA ROMANA, Decreta selecta. Vatikanstadt 1983 ff.

19 Vgl. BENEDIKT XVI., MP *Quaerit semper*, 30.08.2011: AAS 103 (2011) 569-571.

20 Ursprünglich waren diese Bestimmungen in den Artt. 67-68 PB enthalten. Die Lücke, die durch die Verlegung der Zuständigkeit an die Römische Rota entstanden war, konnte durch die Neufassung der Kurienkonstitution in PE nun geschlossen werden.

21 „Perciò esso riceve tutti gli atti insieme col voto del Vescovo e con le osservazioni del Difensore del Vincolo, pondera attentamente, secondo la speciale procedura, la supplica volta ad ottenere la dispensa e, se del caso, la sottopone al Sommo Pontefice" – Art. 126 § 2, S. 2 PB.

digkeiten thematisiert werden müssen. An der Vorgehensweise beim Inkonsummationsverfahren selbst wird dies nichts ändern.

(3) Zusätzlich zu den in Art. 200 §§ 1-3 PE angeführten Aufgaben eignet der Römischen Rota ein Bildungsauftrag durch das sog. *Studio Rotale*, das bei der Rota eingerichtet ist, unter der Leitung und Aufsicht des Dekans der Rota steht und sich der Ausbildung insbesondere der Rota-Anwälte, aber auch künftiger Richter, Kirchenanwälte und Ehebandverteidiger für lokale Gerichte widmet[22]. Obwohl Papst FRANZISKUS die Bildungsfunktion der Römischen Rota selbst bekräftigt,[23] wird diese in PE (wie schon in PB) nicht näher thematisiert, wohl aufgrund der Nebensächlichkeit im Hinblick auf die hoheitlichen Kompetenzen der Kurieneinrichtungen, die in einer Kurienkonstitution an erster Stelle zu behandeln sind.

---

22 Vgl. dazu ROTA ROMANA, Decretum *Nihil antiquius*, 08.06.1945: AAS 37 (1945) 193-196. KILLERMANN, Die Rota Romana (s. Anm. 7), 396-398. Papst FRANZISKUS erklärte am 22.01.2016, „[che] il servizio formativo è garantito *ab immemorabili* mediante lo Studio RotaIe, il quale – pur rivisitato in modalità operative informatiche e multimediali – continuerà, innanzitutto, con le peculiari caratteristiche di corso triennale di alta formazione canonistica e giurisprudenziale, di consolidato prestigio, retto dalle norme del Decreto *Nihil antiquius* del Decano Jullien (approvate da Papa Pio XII *ex Audientia* 18 giugno 1945) e finalizzato al consequimento del diploma di Avvocato Rotale." – FRANZISKUS, Rescriptum *ex audientia Ss.mi*, 22.01.2016), Art. 2: QStR 23 (2016) 47-48, 47. Im Zusammenhang mit der Eheprozessrechtsreform 2015 wurde im angeführten Reskript auch festgesetzt, dass der Dekan der Rota einen zertifiziertes Ausbildungsprogramm („un *diploma minore* di formazione giuridico-pastorale") für Kleriker und Laien ohne Lizentiat und Doktorat einrichten soll – vgl. a.a.O., 47. FRANZISKUS hat die Rota bereits verschiedentlich aufgerufen, „a implementare il suo compito formativo, sia attraverso lo Studio Rotale che attraverso i Corsi tenuti a Roma e presso le Chiese locali nei vari continenti" – a.a.O., 47. Vgl. dazu auch BAURA, El desarrollo normativo (s. Anm. 13), 24 f. Auf der Homepage der Rota findet man aktuell manche, wenngleich spärliche Informationen über verschiedene *Corsi*, die neben dem Studio Rotale abgehalten werden – vgl. http://www.rotaromana.va/content/rotaromana/it.html [aufgerufen am 25.03.2022]. Eine Instruktionsfunktion nahm die Rota etwa auch wahr durch ROTA ROMANA, Sussidio applicativo del Motu pr. *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Vatikanstadt 2016.

23 „Riconoscendo alla Rota Romana, oltre al munus ad essa proprio di Appello ordinario della Sede Apostolica, anche quello di tutela dell'unità della giurisprudenza (art. 126 § 1 Pastor Bonus) e di sussidio alla formazione permanente degli operatori pastorali nei Tribunali delle Chiese locali" – FRANZISKUS, Rescriptum circa novam legem efficiendam atque servandam de processu matrimoniali, 07.12.2015: AAS 108 (2016) 5-6, 5. Zur „función formativa en el ámbito del derecho canónico" vgl. vertiefend BAURA, El desarrollo normativo (s. Anm. 13), 31-33.

4. Verfassung und Leitung der Rota Romana – Art. 201 PE

(1) Der zweite Artikel zur Rota Romana – Art. 201 PE – widmet sich der Struktur und Leitung dieses Gerichtshofs. Der ursprüngliche Art. 127 PB war in keine weiteren Paragraphen unterteilt. Er erläuterte die kollegiale Zusammensetzung des Gerichts aus Richtern, welche sich durch bewährte Lehre und Erfahrung auszeichnen und vom Papst aus verschiedenen Gegenden der Erde ausgewählt sind, sowie die Position des Dekans, der vom Papst aus dem Richterkreis für eine bestimmte Zeit ernannt wird, als Vorstand des Gerichts[24]. Der neue Art. 201 PE untergliedert die beiden Teilsätze des früheren Art. 127 PB in zwei Paragraphen und ergänzt in einem dritten Paragraphen, wie das Amt für die Nichtvollzugs- und Weihenichtigkeitsverfahren zusammengesetzt ist und geleitet wird:

„§ 1. Il Tribunale ha una struttura collegiale ed è costituito da un certo numero di giudici, dotati di provata dottrina, competenza ed esperienza, scelti dal Romano Pontefice dalle varie parti del mondo.

§ 2. Al Collegio del Tribunale presiede, come primus inter pares, il Decano, il quale viene nominato per cinque anni dal Romano Pontefice, che lo sceglie tra gli stessi giudici.

§ 3. L'Ufficio per i procedimenti di dispensa dal matrimonio rato e non consumato e le cause di nullità della sacra Ordinazione è moderato dal Decano, assistito da propri Officiali, Commissari deputati e Consultori." – Art. 201 PE.

(2) Art. 201 § 1 PE stimmt inhaltlich weitgehend mit dem ersten Teilsatz von Art. 127 PB überein. Neben der veränderten Syntax wurde lediglich die mit ausgewiesener *dottrina* und *esperienza* einhergehende *competenza* als weiteres Auswahlkriterium der Richter hinzugenommen[25]. Gemäß Art. 17 § 1 PE werden die Mitglieder einer Kurieneinrichtung, als welche man die Richter der Römischen Rota betrachten könnte, vom Papst auf fünf Jahre ernannt, wobei man das Amt spätestens mit achtzig Jahren verliert (vgl. Art. 17 § 3 PE). Das war bereits in Art. 5 PB so vorgesehen, doch galt in Bezug auf die Rota-Richter zunächst Art. 41 § 4 des *Regolamento Generale della Curia Romana* (RegGenCR) vom 30.04.1999 in Verbindung mit Art. 3 § 2 der *Normae*, wonach die

---

24 „Huius Tribunalis Iudices, probata doctrina et experientia pollentes atque e variis terrarum orbis partibus a Summo Pontifice selecti, collegium constituunt; eidem Tribunali præest Decanus ad certum tempus a Summo Pontifice ex ipsis Iudicibus pariter nominatus." – Art. 127 PB.

25 Gemäß Art. 3 der *Normae* sollten die Richter sein: Priester, reifen Alters, Doktoren beider Rechte sowie hervorstehend in Lebensführung, Klugheit und Rechtsgelehrtheit – AAS 86 (1994) 510.

Prälaten-Auditoren ihren aktiven Dienst mit Vollendung des 74. Lebensjahres beenden;[26] seit 2003 ist das Amtsende bei Vollendung des 75. Lebensjahres vorgesehen[27]. Diese Ausnahme erscheint angesichts der Anforderungen an den Richter und die Unabhängigkeit der Judikatur weiterhin sinnvoll, was man wohl auch bei der Überarbeitung des *Regolamento* und der *Normae* berücksichtigen wird. Der Gesetzgeber ist hinsichtlich der Struktur der Römischen Rota, welche nicht jener der üblichen Kuriendikasterien entspricht, ohnehin bewusst flexibel (vgl. Art. 13 § 2 PE und ehemals Art. 3 § 1 PB)0[28].

(3) Hinsichtlich des Dekans der Rota wird in Art. 201 § 2 PE im Vergleich zu Art. 127 PB ergänzt, dass der Dekan dem Richterkollegium als *primus inter pares* vorsteht; außerdem wird seine Amtszeit nun auf fünf Jahre (und nicht mehr *ad certum tempus*) spezifiziert. Die Charakterisierung des Dekans als *primus inter pares* ist nicht neu, sie erscheint bereits in Art. 1 der *Normae*[29]. Auch die Beschränkung der Amtszeit des Dekans auf fünf Jahre liegt im Grunde schon auf der Linie von PB (vgl. Art. 5 § 1 PB). Dennoch wird das Prinzip, Leiter von

---

26 „I Prelati Uditori della Rota Romana, secondo le norme proprie, cessano dal servizio attivo al compimento del settantaquattresimo anno di età." – Art. 41 § 4 RegGenCR: AAS 91 (1999) 629-699, 648. In Art. 3 § 2 der *Normae* wurde ergänzt, dass man nach zwölf Jahren Amtszeit den Titel eines Emeritus erhält: „Iidem [scil. Iudices], vix attigerint septuagesimum quintum aetatis annum a munere Iudicis cessant; si quidem ipsi, insimul, compleverint duodecim saltem annos in officio Auditoris, emeriti evadunt." – Art. 3 § 2 der *Normae*: AAS 86 (1994) 510.

27 Vgl. JOHANNES PAUL II., veröffentlicht durch SECRETARIA STATUS, Rescriptum ex audientia Ss.mi, 08.04.2003: AAS 95 (2003) 348: „Attentis circumstantiis Summus Pontifex Ioannes Paulus II motu proprio et certa scientia Romanae Rotae iudicum muneris cessationem usque ad septuagesimum quintum aetatis annum expletum prolatavit". Zur Amtszeit der Rota-Richter vgl. auch die Überlegungen von HAERING: „Die Ernennung der Richter erfolgt im Unterschied zu den meisten leitenden Ämtern an der Kurie nicht für eine Periode von fünf Jahren, sondern ohne zeitliche Begrenzung. Es hat den Anschein, als ob die Richter der Rota mit so großer Sorgfalt ausgewählt werden, dass eine begrenzte Amtszeit unangemessen ist. Oder soll diese Regelung ein Tribut an den Gedanken der richterlichen Unabhängigkeit sein, die durch eine begrenzte Amtsperiode beeinträchtigt erscheinen könnte? Dem steht jedoch die Tatsache gegenüber, dass die richterlichen Ämter auf teilkirchlicher Ebene jeweils auf Zeit übertragen werden." – HAERING, Die neue Ordnung (s. Anm. 10), 105.

28 Aktuell richtet sich die nähere Struktur, abgesehen vom seit 2011 neueingerichteten Amt für die Nichtvollzugs- und Weihenichtigkeitsverfahren, nach den zu überarbeitenden *Normae*, Artt. 1-14: AAS 86 (1994) 509-513. Zum Richteramt und weiteren Ämtern vgl. Artt. 15-49 der *Normae*: AAS 86 (1994) 513-522. Vgl. dazu auch Bonnet / Gullo (Hrsg.), Le „norme" (s. Anm. 10), 47-149.

29 „Eidem collegio [Iudicum seu Praelatorum Auditorum], primus inter pares praeest Decanus, ex ipsis Iudicibus a Summo Pontifice partier nominatus" – Art. 1 *Normae*: AAS 86 (1994) 509.

Kurieneinrichtungen *ad quinquennium* zu ernennen (vgl. neuerdings Art. 17 § 1 PE), mit Blick auf den Dekan der Rota erst hier konkret umgesetzt[30].

Die Aufgaben des Dekans sind vielfältig[31] und in den *Normae* an verschiedensten Stellen erwähnt[32]. Der Dekan leitet das *Studio Rotale* und das Amt für Nichtvollzugs- und Weihenichtigkeitsverfahren (vgl. Art. 201 § 3 PE) und besitzt darüber hinaus wichtige Spezialvollmachten[33]. Von den fünf *per Rescriptum ex audientia Ss.mi* am 11.02.2013 auf drei Jahre zugestandenen *facoltà speciali* teilt etwa die vierte dem Dekan eine besondere Vollmacht zu, nämlich von einzelnen Vorschriften der Prozessordnung der Rota bei Vorliegen eines wichtigen Grundes zu dispensieren[34]. Papst FRANZISKUS hat diese Spezialvollmachten am 07.12.2015 erneuert und ohne zeitliche Beschränkung bestätigt[35]. Art. 31 § 3 PE, der in PB noch keinen Vorläufer hatte, gibt vor, dass diese Vollmachten in regelmäßigen Zeitabständen mit dem Papst in Bezug auf ihre Wirksamkeit und

---

30 Bislang galt lediglich, dass der Dekan mit Erfüllung des 75. Lebensjahrs aus dem Amt scheidet – vgl. Art. 3 § 3 *Normae*: AAS 86 (1994) 510.

31 „[A]l Decano de la Rota se le atribuyen no pocas facultades en su papel" – BAURA, El desarrollo normativo (s. Anm. 13), 22.

32 Besonders einschlägig sind die Artt. 16-18 der *Normae*: AAS 86 (1994) 514 f. Zu den wichtigsten Aufgaben des Dekans zählen nach HAERING „der Vorsitz des Rota-Kollegiums, die ordentliche Leitung des Gerichts, die Dienstaufsicht über die Mitarbeiter des Gerichts, die Sorge um die Gerichtsakten und die Zuweisung der Verfahren an den zuständigen *Turnus*. Er besitzt ein Vorschlagsrecht bei der Ernennung des Kanzleidirektors und der übrigen Verwaltungsbeamten und Angestellten des Gerichts" – HAERING, Die neue Ordnung (s. Anm. 10), 107 f. Vgl. dazu auch FAGIOLO, V., La figura ed i poteri del Decano: Bonnet / Gullo (Hrsg.), Le „norme" (s. Anm. 10), 93-102. DE LUCA, L., La figura del Collegio dei Prelati Uditori ed i rapporti con il Decano: Bonnet / Gullo (Hrsg.), Le „norme" (s. Anm. 10), 103-112.

33 Vgl. etwa JOHANNES PAUL II., Rescriptum ex audientia Ss.mi, 29.09.1995: IusEccl 9 (1997) 377. BENEDIKT XVI., Rescriptum ex audientia Ss.mi, 02.10.2008: QStR 18 (2008) 97.

34 „Il Decano della Rota Romana ha la potestà di dispensare per grave causa dalle Norme Rotali in materia processuale" – BENEDIKT XVI., Rescriptum ex audientia Ss.mi, 11.02.2013: QStR 22 (2015) 43. Zu den Spezialvollmachten vertiefend vgl. LEÓN REY, E. DE, Nuevas facultades de la Rota Romana sobre nulidades matrimoniales: REDC 70 (2013) 465-480. LLOBELL, J., Novità procedurali riguardanti la Rota Romana: le facoltà speciale: Stato, Chiese e pluralism confessionale. Rivista telematica, n. 32/2013 (www.statochiese.it, 21.10.2013). BAURA, El desarrollo normativo (s. Anm. 13), 22f.

35 Vgl. FRANZISKUS, Rescriptum circa novam legem efficiendam atque servandam de processu matrimoniali, 07.12.2015: AAS 108 (2016) 5-6. A.a.O., 6 heißt es weiterhin: „Il Decano della Rota Romana ha la potestà di dispensare per grave causa dalle Norme Rotali in materia processuale."

Ausführbarkeit sowie ihre Zuordnung im Bereich der Römischen Kurie und ihre Zweckmäßigkeit für die Gesamtkirche zu überprüfen und abzuwägen sind[36].

(4) In Art. 201 § 3 PE wird erklärt, dass das 2011 bei der Rota neu eingeführte Amt für das Nichtvollzugs- und Weihenichtigkeitsverfahren vom Dekan geleitet wird, welchem dafür eigene Beamte, Kommissare und Konsultoren zur Seite stehen. In PB gab es diesbezüglich keine nähere Information; dort war nur angegeben, dass es ein solches Amt an der Rota gibt (vgl. Art. 126 §§ 2-3 PB). Inhaltlich neu ist die Bestimmung des Art. 201 § 3 PE allerdings nicht, sie ist übernommen aus Art. 3 des MP *Quaerit semper*, durch das dieses Amt an der Rota errichtet wurde[37]. Dieses Amt ändert trotz seiner administrativen Aufgaben nicht das eigentliche Wesen der Rota als Gerichtshof; es ist einfach bei ihr angesiedelt[38].

5. Gerichtszuständigkeit – Artt. 202-203 PE

(1) In Art. 202 PE geht es – entsprechend Art. 128 PB – um die Zuständigkeit der Rota Romana als Berufungsinstanz, in Art. 203 PE – in Entsprechung zu Art. 129 PB – um die Zuständigkeit als erste Instanz[39]. In inhaltlicher Übereinstimmung mit c. 1444 § 1 n. 1 CIC/1983 und Art. 128 n. 1 PB erklärt Art. 202 § 1 PE die Zuständigkeit der Rota als zweite Instanz in Sachen, über die von or-

---

36 „Circa le facoltà speciali concesse a ciascuna Istituzione curiale, il Prefetto o equiparato è tenuto a verificare e valutare periodicamente con il Romano Pontefice la loro efficacia, la praticabilità, l'attribuzione nell'ambito della Curia romana e l'opportunità per la Chiesa universale." – Art. 31 § 3 PE.

37 „Officio de processibus dispensationis super matrimonio rato et non consummato ac causis nullitatis sacrae Ordinationis praeest Rotae Romanae Decanus, quem adiuvant Officiales, Commissarii deputati et Consultores." – Benedikt XVI., MP *Quaerit semper*, 30.08.2011, Art. 3: AAS 103 (2011) 571.

38 In der Lehre ist man sich einig, „que tal Oficina es de naturaleza administrativa y que sus competencias administrativas no alteran la fisionomía del Tribunal juridical de la Rota Romana. […] se trata de una Oficina añadida a la Rota, que no modifica la composición del Tribunal ni su función judicial." – Baura, El desarrollo normativo (s. Anm. 13), 22. Vgl. dazu auch Stankiewicz, A., Un'innovazione storica: OssRom 28.09.2011, 7. Llobell, J., Il m.p. „Quaerit semper" sulla dispensa dal matrimonio non consumato e le cause di nullità della sacra ordinazione: Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica, n. 24/2012 (www.statochiese.it, 09.07.2012).

39 Zur gerichtlichen Kompetenz der Römischen Rota vgl. vertiefend Funghini, R., La competenza del Tribunale della Rota Romana: Bonnet / Gullo (Hrsg.), Le me" (s. Anm. 10), 151-164. Haering, Die neue Ordnung (s. Anm. 10), 97-101. Sassanelli, Il Tribunale (s. Anm. 5), 668-671. Caberletti, Il tribunale (s. Anm. 18), 473-477. Bonnet, La competenza (s. Anm. 17), 3-37.

dentlichen Gerichten in erster Instanz geurteilt wurde und die an den Heiligen Stuhl durch rechtmäßige Berufung herangetragen wurden:

„§ 1. Il Tribunale della Rota Romana giudica in seconda istanza, le cause giudicate dai Tribunali ordinari di prima istanza e deferite alla Santa Sede per legittimo appello." – Art. 202 § 1 PE.

Die Rota Romana kann also als zweite Instanz angegangen werden, wenngleich es auch regulär eingerichtete Gerichte zweiter Instanz gibt (vgl. cc. 1438-1441 CIC/1983)[40]. Gegenüber diesen Gerichten besteht eine konkurrierende und keine exklusive Kompetenz[41]. Für das kirchliche Gericht erster Instanz der Vatikanstadt besteht der Sonderfall, dass die Römische Rota das einzig vorgesehene Berufungstribunal ist[42].

(2) In Entsprechung zu c. 1444 § 1 n. 2 CIC/1983 und Art. 128 n. 2 PB sieht Art. 202 § 2 PE vor, dass die Römische Rota außerdem in dritter oder höherer Instanz über Sachen urteilt, die von ihr selbst oder von anderen Gerichten schon entschieden worden sind, außer sie sind in Rechtskraft erwachsen:[43]

„§ 2. Giudica in terza o ulteriore istanza, le cause già trattate dal medesimo Tribunale apostolico e da qualunque altro Tribunale, a meno che esse non siano passate in giudicato." – Art. 202 § 2 PE.

(3) Neben der Funktion als Berufungsgericht ist die Römische Rota in der Rechtsprechung für bestimmte Fälle auch als erste Instanz zuständig. Gemäß Art. 203 § 1 PE urteilt die Rota in erster Instanz: 1) über Bischöfe in Streitsachen, sofern es sich nicht um Rechte oder Vermögen einer juristischen Person handelt, die vom Bischof vertreten wird; 2) über die Abtprimaten oder höheren

---

40 Infolge der Reform des Eheprozessrechts durch MP *Mitis Iudex Dominus* vom 15.08.2015 werden an die Rota gemäß c. 1687 §§ 3-4 CIC/1983 auch Berufungungsklagen im Zusammenhang mit dem *processus brevior* gebracht, die eine eigene Charakteristik aufweisen – vgl. dazu etwa SASSANELLI, Il Tribunale (s. Anm. 5), 680-683.

41 Vgl. SASSANELLI, Il Tribunale (s. Anm. 5), 669.

42 Vgl. JOHANNES PAUL II., MP *Quo civium iura*, 21.11.1987: AAS 79 (1987) 1353-1355, 1354: „A Tribunali ecclesiastico appellatio fit ad unum Tribunal Rotae Romanae." Zum Hintergrund vgl. KILLERMANN, Die Rota Romana (s. Anm. 7), 366.

43 In der kanonischen Rechtsordnung bildet die Römische Rota das ordentliche drittinstanzliche Gericht. Davon gibt es jedoch Ausnahmen: „Per Privilegio è Tribunale di Appello in terza Istanza la c.d. Rota Spagnola, costituita presso la Nunziatura Apostolica in Spagna; a norma del Can. 1063 §3 CCEO sono Tribunali di terza Istanza i Tribunali patriarcali delle Chiese orientali sui Iuris; ci sono anche altri pochi Tribunali di terza Istanza; in questi casi la Rota Romana rimane Tribunale ottativo in terza Istanza" – CABERLETTI, Il tribunale (s. Anm. 18), 475. Zu den mittlerweile reduzierten territorialen Sonderregelungen vgl. auch KILLERMANN, Die Rota Romana (s. Anm. 7), 362-372.

Äbte einer monastischen Kongregation oder die obersten Leiter von Ordensinstituten oder Gesellschaften des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts; 3) über Diözesen/Eparchien und sonstige physische oder juristische kirchliche Personen, die keinen Oberen unterhalb des Papstes haben; 4) in den Fällen, die der Papst an dieses Gericht überwiesen hat:[44]

„§ 1. La Rota Romana, inoltre, giudica in prima istanza:

1. i Vescovi nelle cause contenziose, purché non si tratti dei diritti o dei beni temporali di una persona giuridica rappresentata dal Vescovo;

2. gli Abati primati, o gli Abati superiori di Congregazioni monastiche e i Moderatori supremi degli Istituti di Vita Consacrata e Società di Vita Apostolica di diritto pontificio;

3. le Diocesi/Eparchie o altre persone ecclesiastiche, sia fisiche sia giuridiche, che non hanno un Superiore al di sotto del Romano Pontefice;

4. le cause che il Romano Pontefice abbia affidato al medesimo Tribunale." – Art. 203 § 1 PE.

Gemäß Art. 203 § 2 PE urteilt die Rota, sofern nichts anderes festgelegt ist, in diesen Sachen auch in zweiter und höherer Instanz:

„§ 2. Giudica le medesime cause anche in seconda ed ulteriore istanza, se non sia previsto altrimenti." – Art. 203 § 2 PE.

(4) Art. 203 PE stimmt inhaltlich weitgehend mit Art. 129 PB überein und ist konform zu den cc. 1405 § 3 und 1444 § 2 CIC/1983[45]. Bei Art. 203 § 1 n. 2 PE wurde im Vergleich zu Art. 129 § 1 n. 2 PB und c. 1405 § 3 n. 2 CIC/1983 ergänzt – und zwar gesetzessystematisch kohärent –, dass auch die obersten Leiter von Gesellschaften des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts ihre erste Instanz in der Römischen Rota finden. Bislang waren nur die obersten Leiter von Ordensinstituten päpstlichen Rechts explizit genannt. Durch die Hinzunahme der obersten Leiter der Gesellschaften des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts wurde nun eine Rechtslücke durch den Gesetzgeber selbst geschlossen. Bei Art. 203 § 1 n. 3 PE wurden im Vergleich zu PB noch die Eparchien beigefügt, die bislang unter die Diözesen zu subsumieren waren. Auch hier wurde also der Gesetzestext, ohne dass sich inhaltlich etwas Wesentliches verändert hätte, vervollständigt und optimiert.

(5) Gemäß Art. 52 der *Normae* kann nicht nur der Papst bestimmte Fälle an die Rota als erste Instanz überweisen, sondern auch der Dekan Fälle an die Rota als

---

44 Das kann der Papst von sich aus oder auf Bitten der Parteien hin tun – vgl. c. 1444 § 2 CIC/1983.

45 Die Nummern 1 und 4 von Art. 203 § 1 PE entsprechen wörtlich Art. 129 § 1 nn. 1 und 4 PB; Art. 203 § 2 PE wiederholt Art. 129 § 2 PB.

erste Instanz ziehen, wenn besondere Umstände dazu drängen[46]. Diese Möglichkeit wurde wohl deshalb nicht in Art. 203 § 1 PE aufgenommen, da es sich dabei um einen Ausnahmefall handelt.

(6) In Art. 198 n. 2 PE wird schließlich noch darauf verwiesen, dass die Apostolische Signatur über an den Apostolischen Stuhl herangetragene Bitten entscheidet, die auf die Überweisung einer Sache an die Römische Rota zielen[47]. Auf diese Weise, die bereits in Art. 124 n. 2 PB vorgesehen war, könnte die Rota also auch die gerichtliche Zuständigkeit erhalten.

6. Fazit

Am Ende der vorliegenden Untersuchung über die Rota Romana in der neuen Kurienkonstitution *Praedicate Evangelium* (PE) kann festgehalten werden, dass sich im Hinblick auf diesen Gerichtshof inhaltlich wenig ändert. Bezüglich der Typologie der Kurieneinrichtungen scheint der Eigenart der Gerichtshöfe mittlerweile dadurch Rechnung getragen zu sein, dass sie nicht mehr einfach als Dikasterien (vgl. Art. 2 § 1 PB), sondern als diesen gleichgestellte *organismi* (vgl. Art. 12 § 1 i.V.m. Art. 189 PE) klassifiziert werden.

Die im Hinblick auf die Römische Rota einschlägigen Artt. 200-204 PE entsprechen weitgehend den Artt. 126-130 PB, in denen bereits die Änderungen durch das MP *Quaerit semper* vom 30.08.2011 eingearbeitet waren. Manche Punkte wurden lediglich präziser gefasst (z.B. Art. 203 § 1 nn. 2-3 PE); in Art. 200 § 2 PE wurde der zweite, unwesentliche Satz aus Art. 126 § 2 PB gestrichen; Art. 201 § 3 PE wurde aus dem MP *Quaerit semper* ergänzt; dem Dekan wird jetzt auch in PE (Art. 201 § 2) das traditionelle Attribut des *primus inter pares* beigegeben, das bereits in Art. 1 der *Normae* und an anderen Stellen erscheint. Inhaltlich neu ist allenfalls, dass der Dekan nun konkret auf fünf Jahre und nicht mehr *ad certum tempus* ernannt wird (vgl. Art. 201 § 2 PE), was bereits Art. 5 § 1 PB entsprochen hätte, aber erst jetzt umgesetzt wird. Die allgemeine Kontinuität zwischen PE und PB im Hinblick auf die Bestimmungen zur Römischen

---

46 Vgl. Art. 52 der *Normae*: „Salvo praescripto can. 1444, § 2, Decani erit, auditis duobus antiquioribus Auditoribus, iam a prima instantia avocare causas de quibus in eiusdem canonis § 1, quoties peculiaria adiuncta sive locorum sive personarum propter bonum animarum idipsum urgeant." – AAS 86 (1994) 523. Vgl. dazu Bonnet, La competenza (s. Anm. 17), 14-16. Mauro, T., L´avocatio causae: Bonnet / Gullo (Hrsg.), Le „norme" (s. Anm. 10), 213-222. Killermann, Die Rota Romana (s. Anm. 7), 387 f., Haering, Die neue Ordnung (s. Anm. 10), 98. Sassanelli, Il Tribunale (s. Anm. 5), 670. Caberletti, Il tribunale (s. Anm. 18), 477.

47 „Alla Segnatura Apostolica, quale organo amministrativo di giustizia in materia disciplinare, compete anche di: […] 2. giudicare circa le petizioni rivolte alla Sede Apostolica per ottenere il deferimento della causa alla Rota Romana" – Art. 198 PE.

Rota deutet an, dass sich der gesetzliche Rahmen bislang offenbar bewährt hat und das in Zukunft auch weiterhin tun darf.

Dieser gesetzliche Rahmen legt Aufgaben, Verfassung und Gerichtszuständigkeit der Rota fest. Nicht darin enthalten, sondern in die zu revidierende *propria legge*[48] ausgelagert (vgl. Art. 204 PE) sind Vorschriften über die genaue Zusammensetzung der Rota,[49] die einzelnen Ämter und Amtsaufgaben[50] sowie die genaue Verfahrensordnung[51]. Die im Hinblick auf die hoheitlichen Kompetenzen eher nebensächliche Bildungsaufgabe der Rota wird wie schon in PB so auch in PE nicht näher thematisiert[52].

Wie dargelegt, ändert sich durch PE bezüglich der Römischen Rota inhaltlich wenig. Dafür hilft die programmatische (Neu-)Ausrichtung von PE auf die missionarische Sendung der Kirche, die Arbeit dieses Gerichtshofes, der einen pastoralen Dienst eigener Art darstellt, in einer neuen Weise zu verstehen: Dieser Dienst ist, wie es im neuen Art. 189 § 1 PE heißt, eine der wesentlichen Funktionen in der Leitung der Kirche und zielt auf ihre eigentliche Sendung, die Verwirklichung des Reiches Gottes und das Heil der Seelen.

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Die Römische Rota ist das ordentliche päpstliche Appellationsgericht, das in bestimmten Fällen auch als erste Instanz urteilt. Seit dem Motu proprio *Quaerit semper* von 2011 ist dort auch ein Amt für Nichtvollzugs- und Weihenichtigkeitsverfahren eingerichtet. Im vorliegenden Artikel wird untersucht, was sich durch die neue Kurienkonstitution *Praedicate Evangelium* (PE) vom 19.03.2022 in Bezug auf diesen päpstlichen Gerichtshof ändert und wie dieser

---

48 Bei der Revision der *Normae* von 1994 werden neben dem Abgleich mit PE unter anderem die zusätzlichen Aufgaben seit dem MP *Quaerit semper*, das neue Eheprozessrecht durch MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* sowie die an die Rota zwischenzeitlich zugestandenen Sondervollmachten zu berücksichtigen sein.

49 Vgl. Artt. 1-14 der *Normae*: AAS 86 (1994) 509-513.

50 Vgl. Artt. 15-49 der *Normae*: AAS 86 (1994) 513-523.

51 Vgl. Artt. 50-119 der *Normae*: AAS 86 (1994) 523-540. Zur Verfahrensordnung vgl. vertiefend GULLO, C. / PALOMBI, R., La procedura presso il Tribunale della Rota Romana: Bonnet / Gullo (Hrsg.), Le „norme" (s. Anm. 10), 165-212. CABERLETTI, Il tribunale (s. Anm. 18), 478-491. HAERING, Die neue Ordnung (s. Anm. 10), 111-115.

52 Ob sie bei der Revision der *Normae* zumindest in dieses Spezialgesetz Aufnahme finden wird, ist ungewiss.

künftig auftreten wird. Neben der pastoralen Zielsetzung von PE, die auch die Tätigkeit der Rota Romana unter diese Perspektive stellt, werden in Zusammenhang mit den Artt. 200-204 PE verschiedene Aspekte beleuchtet.

Ital.: La Rota Romana è il tribunale ordinario d´appello del Romano Pontefice, che giudica, in casi praestabiliti, anche in prima istanza. Con il Motu Proprio *Quaerit semper* del 2011 è stato costituito un ufficio per i processi di non consumazione del matrimonio e di nullità della sacra Ordinazione. Nel presente articolo verranno analizzati i cambiamenti avvenuti in seguito alla nuova Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* (PE) del 19 Marzo 2022 in relazione a questo tribunale pontificio. Accanto agli obiettivi pastorali della PE, la quale stabilisce la funzione della Rota Romana in questa prospettiva, verranno enucleati diversi aspetti in relazione agli Artt. 200-204 PE.

DPM 29 (2022) 227-252

Zur Frage der Gültigkeit der Eheschliessungen unter Assistenz von Priestern der Priesterbruderschaft St. Pius X. – Zugleich ein Kommentar zu RR c. Monier, Nullitatis matrimonii, sent. diei 19 maii 2006

von Josef Otter

1. Einführung in die Problematik

Die mit dem Dekret *Tametsi* des Konzils von Trient am 11.11.1563 eingeführte kanonische Formpflicht bei der Eheschließung von Katholiken findet im geltenden Recht ihren schriftlichen Niederschlag in c. 1108 § 1 CIC/1983: „Nur jene Ehen sind gültig, die geschlossen werden unter Assistenz des Ortsordinarius oder des Ortspfarrers oder eines von einem der beiden delegierten Priesters oder Diakons sowie vor zwei Zeugen, jedoch nach den Regeln der folgenden Canones und unbeschadet der in den cann. 144, 1112 § 1, 1116 und 1127, §§ 1-2 genannten Ausnahmen.“ In § 2 des zitierten Kanons wird näher spezifiziert, dass als der einer Eheschließung Assistierende nur verstanden wird, wer in persönlicher Anwesenheit die Kundgabe des Ehekonsenses der Eheschließenden erfragt und im Namen der Kirche entgegennimmt. Dieser muss die entsprechende Vollmacht zur Trauungsassistenz (*facultas matrimonio assistendi* – vgl. c. 1111 § 1)[1] kraft eigener territorialer (vgl. c. 1109 CIC/1983), personaler (vgl. c. 1110 CIC/1983) oder delegierter (vgl. c. 1111 CIC/1983) Zuständigkeit innehaben, andernfalls ist die Eheschließung grundsätzlich ungültig.

Da die Trauungen unter der Assistenz von Priestern der Piusbruderschaft St. Pius X. (FSSPX)[2] in der Vergangenheit häufig oder meist ohne Delegation der

---

1 Der Begriff „Traubefugnis“ ist insofern etwas irreführend, als er suggeriert, es ginge dabei nur um eine Erlaubtheitsvoraussetzung zur Trauassistenz. Deshalb wird im Folgenden gewöhnlich von der „Trauvollmacht“ gesprochen.

2 Die FSSPX besitzt als solche keinen kanonischen Status – vgl. Benedikt XVI., Ap. Schreiben an die Bischöfe vom 10.03.2009: AAS 101 (2009) 270-276, 272. Der Status

Traubefugnis durch den Ortsordinarius oder Ortspfarrer vorgenommen wurden,[3] scheinen viele / die meisten der entsprechenden Eheschließungen aufgrund des Formmangels von vornherein nichtig zu sein[4]. Die Suppletionsnorm des c. 144

---

als *pia unio* (vgl. c. 707 § 1 CIC/1917) wurde ihr 1975 entzogen – vgl. HAERING, S., Auf dem Weg zur Exkommunikation. Stationen des Konflikts zwischen Rom und der Pius-Bruderschaft: Dennemarck, B. / Hallermann, H. / Meckel, T. (Hrsg.), Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft. Würzburg 2011, 12-29, 19-21. REES, W., Strafrechtliche Aspekte im Blick auf die Priesterbruderschaft St. Pius X. mit besonderem Blick auf die Aufhebung der Exkommunikation: Dennemarck, B. / Hallermann, H. / Meckel, T. (Hrsg.), Von der Trennung zur Einheit. Würzburg 2011, 143-179, 145-147. GLENDINNING, C. J., The Priestly Society of Saint Pius X. The Past, Present and Possibilities for the Future: StudCan 48 (2014) 331-372, 335-341. Vgl. HAERING, S., Rom und die Piusbruderschaft. Ein kirchenrechtlicher Blick auf die Vorgänge des ersten Halbjahres 2009: MThZ 60 (2009) 247-257, 248: „Seitdem hat die – faktisch weiter bestehende – Piusbruderschaft keinen kirchlichen Status mehr und kann nicht mehr als Einrichtung der katholischen Kirche bezeichnet werden". REYES VIZCAÍNO, P. M., Relevancia canónica de los sacramentos y actos jurídicos realizados por sacerdotes de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X: ForCan 10 (2015) 71-98, 73 f. Vgl. außerdem die Literatur in: LESSARD-THIBODEAU, J. G., Arriving at the Juridic Status of the Priestly Fraternity of Saint Pius X. Ottawa 2018, 46-50.

3 Zwischen 1970 und 1975 wurde die Delegation der Trauvollmacht von den Ortspfarrern gewöhnlich noch gewährt, ab 1975 wurde sie üblicherweise verweigert – so: FSSPX, La Lettera sul matrimonio: chiaramenti e precisazioni: https://www.sanpiox.it/archivio/83-pre-seminario/documenti/1977-circa-la-licenza-per-la-celebrazione-di-matrimoni-dei-fedeli-della-fraternita-san-pio-x [aufgerufen am 25.08.2021], Unterpunkt: Il matrimonio nella Fraternità San Pio X.

4 Vgl. dazu die Artikel: TOXÉ, P., La validité des mariages célébrés devant des prêtres traditionalistes qui ne sont pas en communion avec l'Église catholique: Revue d´ethique et de théologie morale 225 (2003) 205-226. CATOZZELLA, F., La validità dei matrimoni celebrati davanti ai sacerdoti della Fraternità San Pio X. Commento alla lettera della Pontificia Commissione *Ecclesia Dei*: IusEccl 30 (2018) 285-306. REYES VIZCAÍNO, Relevancia (s. Anm. 2), 71-98. CONNAGHAM, A., The Extraordinary Form of Marriage and the Priestly Society of St Pius X: CLSN 151 (2007) 25-32. BELFIORE, G., Commento alla Lettera della Pontificia Commissione Ecclesia Dei ai Presuli delle Conferenze episcopoli interessate circa la licenza per la celebrazione di matrimoni dei fedeli della Fraternità San Pio X (04.04.2017): MonEccl 130 (2016) 591-595.

Die FSSPX ist sich bewusst, dass die bei ihr stattfindenden Eheschließungen für ungültig erachtet werden: „la dottrina più comune dei Tribunali ecclesiastici (in un certo numero di paesi e specialmente in Francia) e anche della Rota romana, è quella di considerare i matrimoni celebrati nel contesto della Fraternità San Pio X di per sé invalidi per difetto di forma canonica. Nel Distretto di Francia, praticamente ogni due mesi un matrimonio viene annullato basandosi su quest'unica motivazione" – FSSPX, La Lettera (s. Anm. 3), Unterpunkt: Terza obiezione.

Mit Blick auf das Wohl der Gläubigen wurde durch Papst FRANZISKUS für die Zeit ab dem 08.12.2015 festgesetzt, dass die bislang in ihrer Gültigkeit stark zu bezweifelnde

§ 2 CIC/1983, wonach die Vollmacht zur Trauassistenz bei einem tatsächlich vorliegenden oder rechtlich anzunehmenden allgemeinen Irrtum oder bei einem positiven und begründeten Rechts- oder Tatsachenzweifel durch eine *delegatio a iure* von der Kirche ersetzt wird, kann dabei nicht einfach für die Gültigkeit der Eheschließungen bemüht werden, wie das Rota-Urteil coram MONIER vom 19.05.2006 näher erläutert[5]. Dieses Urteil spiegelt den typischen Sachverhalt einer durch Formmangel in ihrer Gültigkeit anzufechtenden Eheschließung unter Assistenz eines Priesters der FSSPX wider und enthält eine sorgfältige Auseinandersetzung mit verschiedenen Aspekten des geltenden Rechts, sodass es im Folgenden näher vorgestellt zu werden verdient[6]. Im Anschluss soll dann nochmals systematisch die aktuelle Problematik um die Gültigkeit der Eheschließungen unter Assistenz von Priestern der FSSPX aufgearbeitet werden.

Spendung des Bußsakraments durch die Priester der FSSPX (aufgrund mangelnder Beichtfacultas gemäß cc. 966 ff. CIC/1983) gültig ist – vgl. dazu: FRANZISKUS, Lettera ad Praesidem Pontificii Consilii de Nova Evangelizatione Promovenda Fisichella *La vicinanza del Giubileo Straordinario della Misericordia*, 01.09.2015: AAS 107 (2015) 974-976, 976. FRANZISKUS, Ap. Schreiben *Misericordia et misera*, 20.11.2016: AAS 108 (2016) 1320, n. 12.

5 Vgl. RR c. MONIER, Nullitatis matrimonii, sent. diei 19.05.2006: RR, Decreta selecta inter ea quae anno 2006 prodierunt cura eiusdem apostolici tribunalis edita 24 (2016) 67-76.

6 Das Urteil c. STANKIEWICZ vom 15.12.1992 (vgl. RRDec. 84, 664-679) enthält ebenfalls eine genauere Auseinandersetzung mit der Nicht-Anwendbarkeit der Suppletionsnorm im Falle eines traditionalistischen Priesters, der meinte, einer Eheschließung ohne Delegation der Trauvollmacht gültig assistieren zu können. Dieses Urteil, das sich nicht auf eine Eheschließung bei einem Priester der FSSPX bezieht, wurde bereits verschiedentlich kommentiert – vgl. etwa: ORTIZ, M. A., La supplenza di facoltà per assistere al matrimonio nella giurisprudenza coram Stankiewicz: Kowal, J. / Llobell, J. (Hrsg.), „Iustitia et iudicium". Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz. Bd. 2. Vatikanstadt 2010, 967-990. CARRERAS, J., Forma canonica e „favor matrimonii" in una recente sentenza rotale: IusEccl 6 (1994) 179-215. SCASSO, A., Assistenza al matrimonio, supplenza di giurisdizione e comunione ecclesiale: DirEccl 105 (1994) 301-313. CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 295 f.

Zur Rota-Rechtsprechung hinsichtlich Formmangel vgl. allgemein: STOCKMANN, P., Defectus formae ob carentiam delegationis specialis im Lichte der jüngeren Rota-Rechtsprechung: DPM 17/18 (2010/11) 443-474. BAJET, E., La forma matrimonial en la jurisprudencia. Interpretación que da la Rota Romana en el decenio 1967-1977: REDC 36 (1980) 163-192.

2. ROTA-URTEIL C. MONIER VOM 19.05.2006

2.1. Tatbestand

Im angekündigten Urteil geht es um die Eheschließung zwischen Odilia (geb. 1973), katholisch, und Orpheus (geb. 1966), ebenfalls katholisch, unter Assistenz eines Priesters der FSSPX in einer Privatkapelle im Gebiet der Diözese Meaux am 04.07.1994. Das in erster Instanz von der Frau angegangene Diözesangericht von Paris erklärte am 07.03.2005 die Nichtigkeit der Ehe aufgrund mangelnden Urteilsvermögens und einer Unfähigkeit zur Übernahme der ehelichen Pflichten aufseiten des Mannes (vgl. cc. 1095, nn. 2-3 CIC/1983) sowie wegen des Fehlens der kanonischen Form bei der Eheschließung[7]. Anschließend wurde der Fall an die Römische Rota als zweiter Instanz übertragen, welche am 19.05.2006 die Klage des Mannes auf Urteilsnichtigkeit zurückwies und das Nichtigkeitsurteil erster Instanz im Hinblick auf den Formmangel bestätigte.

2.2. Rechtslage zur Delegation

Bei der Darlegung der Rechtslage erklärt der Ponens, Maurice MONIER, ausführlich die Hintergründe zur kanonischen Formpflicht. Die 1563 eingeführte und im geltenden Recht unter c. 1108 CIC/1983 gefasste Rechtsnorm wird zunächst in ihrem Sinn näher erklärt. Demnach beschränkt sich die Formpflicht nicht auf eine pragmatische Ordnungsfunktion, vielmehr verdeutlicht sie auch den ekklesialen und sakramentalen Charakter der Konsensabgabe der Brautleute, welche der zentrale und wesentliche Kern des Sakraments ist[8]. MONIER erklärt das genauer: Der Austausch des Ehekonsenses hat nicht nur eine soziale, sondern auch eine ekklesiale Dimension. Er ist nach den Worten JOHANNES PAULS II. ein *actus ecclesialis*, Grundlage und Fundament der Hauskirche, welche eine eigene sakramentale Wirklichkeit darstellt, die sich in ihrer sozialen und spirituellen Dimension in das *sacramentum magnum* der Kirche Christi einfügt[9]. Die kanonische Form des Konsensaustausches vor einem Amtsträger der Kirche und zwei Zeugen zeigt nun genau den kirchlichen Charakter der Ehe (die *indoles ecclesialis matrimonii*) an[10]. Ein Zitat aus dem *Katechismus der Katholischen Kirche* mag das nochmals eigens bestätigen: „Der Priester (oder Diakon), der bei der

---

7 Vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 67 f., n. 1 f.

8 Vgl. RR c. STANKIEWICZ, sent. diei 15.12.1992: RRDec. 84, 666, n. 5. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 69, n. 4.

9 Vgl. JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Rota Romana vom 28.01.1982: AAS 79 (1982) 451, n. 5.

10 Vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 69, n. 4.

Trauung assistiert, nimmt im Namen der Kirche den Konsens der Brautleute entgegen […]. Die Gegenwart des Amtsträgers der Kirche (und der Trauzeugen) bringt sichtbar zum Ausdruck, dass die Ehe eine kirchliche Lebensform ist."[11]

Im Anschluss erläutert MONIER, wie die Vollmacht zur Trauassistenz auch delegiert werden kann. Gemäß c. 1111 § 2 CIC/1983 ist eine Delegation zur Gültigkeit ausdrücklich bestimmten Personen zu geben, und zwar entweder als spezielle Delegation für eine bestimmte Eheschließung oder als generelle Delegation, welche schriftlich zu erteilen ist. Wie MONIER erklärt, ist die *Delegation* in jedem Fall ausdrücklich (*expresse*) vorzunehmen, d.h. die Delegation muss durch einen positiven Willensakt seitens des Delegierenden mit genauen Worten oder Zeichen übertragen werden oder einer anderen gleichbedeutenden Willenskundgabe, die keine Zweideutigkeit hinsichtlich der Delegation zulässt. Deshalb genügt zur gültigen Trauung keine stillschweigende, vermutete oder aus irgendeiner Interpretation abgeleitete Delegation[12]. Freilich ist „ausdrücklich" (*expresse*) nicht gleichbedeutend mit „explizit" (*explicite*), „klar" / „offenbar" (*perspicue*) oder „genau" (*praecise*). Andernfalls müsste man, so wird nun ein Beispiel aus der Judikatur angeführt, absurderweise eine Delegation für ungültig erklären, die ein Pfarrer, der sich der Rechtslage bewusst ist, einem befreundeten Priester etwa durch folgende Worte erteilt: „Ich weiß, dass Du in meiner Kirche nächsten Samstag die Trauung von Titus und Caia halten sollst; gerne lade ich dich nach der Trauung noch zu mir zum Essen ein."[13] Als eindeutige Willens-

---

11 KKK, n. 1630.

12 „Lex autem statuit delegationem expresse concedendam esse. Expresse significat certo quod delegatio debet actu positivo voluntatis concedentis praecisis verbis aut signis conferri, vel aequipollentibus, idest talibus quae ambiguitati nulli, per se, causam dare possint. Qua de causa, non sufficit ad validam celebrationem matrimonii delegatio tacita, neque praesumpta, eo minus interpretativa" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 70, n. 5. Hierbei ist sich die Rechtsprechung einig: Hinsichtlich der Form der Delegation ist es überflüssig an das Erfordernis einer ausdrücklichen Autorisation zu erinnern, die mündlich oder schriftlich oder durch eine andere gleichwertige Willenskundgabe und nicht nur still zu erfolgen hat. Daher ist eine Delegation, die bloß vermutet oder interpretativ abgeleitet wird, ausgeschlossen; sie kann auch nicht abgeleitet werden von der bloßen Toleranz, die einem nicht bevollmächtigten Trauassistenten erwiesen wird, oder von einer stillschweigenden Erlaubnis. Vgl. RR c. GRAZIOLI, decr. diei 06.10.1924: RRDec. 30, 454, n. 3. RR c. PINTO, sent. diei 05.07.2002: RRDec. 94, 415, n. 6. RR c. MANY, sent. diei 09.07.1918: RRDec. 10, 80, nn. 2-3. RR c. MASALA, sent. diei 26.06.1971: RRDec. 63, 569, n. 2. Vgl. dazu auch: STOCKMANN, Defectus formae (s. Anm. 6), 456 f.

13 „Secus, ad absurdum perveniri posset, idest ad denegandam validitatem delegationis, quam parochus quidam, etsi plene sui iuris conscius, sacerdoti amico, ob fortuitum casum in via sibi occurenti, per haec aut similia verba delegationem conferret: Scio quod in ecclesia mea, proximo sabbato, matrimonium Titii cum Caia celebraturus es; libenter te videbo, post caeremoniam, hospitem ad mensam meam" – RR c. MATTIOLI,

kundgabe hinsichtlich der Delegation wertet MONIER etwa auch die Anwesenheit des Pfarrers bei der Trauung oder die Tatsache, dass der Pfarrer dem Trauassistenten die Bücher sowie die anderen Dinge, die zur Trauung benötigt werden, übergibt[14].

Bewiesen werden kann das Vorliegen der Trauvollmacht durch öffentliche Urkunden (etwa die von der Diözesankurie oder dem Pfarrer ausgestellten Ehedokumente) oder durch die Beteuerungen glaubwürdiger, mit dem rechtlichen Sachverhalt wohlvertrauter Zeugen. Eine Vermutung zugunsten der Delegation kann es nicht geben. Die Beweislast obliegt dem, welcher den Besitz der Vollmacht behauptet (vgl. c. 131 § 3 CIC/1983)[15]. Der Beteuerung des Trauassistenten über die erhaltene Delegation kann dabei allerdings nicht voller Glauben im Gericht zugesprochen werden, da dieser nur ein qualifizierter Zeuge für den Konsensaustausch der Brautleute ist, aber nicht auch für seine Delegation zur Trauassistenz[16].

2.3. Rechtslage zur Suppletion

Nun kommt es nicht selten aufgrund verschiedenster Gründe dazu, dass die Delegation der Vollmacht zur Trauassistenz fehlt. In einem solchen Fall könnte die Eheschließung dennoch gültig sein, und zwar dann, wenn die Vollmacht durch die Kirche entsprechend c. 144 CIC/1983 suppliert wird, was bei einem tatsächlich vorliegenden oder rechtlich anzunehmenden allgemeinen Irrtum oder bei einem positiven und begründeten Rechts- oder Tatsachenzweifel geschieht[17].

---

sent. diei 21.06.1966: RRDec. 58, 647, n. 2. Das Zitat findet sich so auch: RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 70, n. 5.

14 Vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 70, n. 5 unter Verweis auf: RR c. RAAD, sent. diei 25.03.1974: RRDec. 66, 222, n. 4.

15 Vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 73, n. 9.

16 „[M]axima prudentia est perpendenda depositio sacerdotis adsistentis de delegatione ei concessa: ‚Sacerdoti asserenti sese accepisse licentiam adsistendi matrimonio, non ita est credendum ut in iudicio plenam fidem faciat, ipse enim est testis qualificatus emissi sponsorum consensus non suae delegationis ad consensum recipiendum'" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 74, n. 9 mit Zitat von: RR c. CANESTRI, sent. diei 10.05.1952: RRDec. 44, 289, n. 7.

17 MONIER erklärt zum Wesen der Suppletion mit MICHIELS, dass es bei dieser nicht darum gehen könne, dass etwa der Handelnde selbst in seiner Handlung ersetzt wird, sodass die Kirche gleichsam auf unpersönliche Weise anstelle des Handelnden handeln würde; es geht dabei vielmehr um eine Substitution der fehlenden Jurisdiktion des Handelnden durch eine von Gesetzes wegen außerordentlich delegierte Jurisdiktion, welche die Kirche dem Handelnden in seiner jurisdiktionellen Handlung vorübergehend gewährt – vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 71, n. 6 unter Verweis auf: MICHIELS, G., De potestate ordinaria et delegata. Paris 1964, 285.

Auf die Rechtslage zur Suppletion geht das Urteil coram MONIER genauer ein: Beim *error communis* geht es um ein mit moralischer Sicherheit angenommenes Urteil seitens einer Gemeinschaft von Gläubigen darüber, dass sich der der Eheschließung Assistierende im rechtmäßigen Besitz der erforderlichen Vollmacht befindet, wenngleich dieses Urteil aufgrund einer falschen Tatsachenkenntnis nicht der Wahrheit entspricht[18]. Der Begriff *error* (Irrtum) darf nicht mit *ignorantia* (Unkenntnis) oder *nescientia* (Nichtwissen) verwechselt werden. Unkenntnis und Nichtwissen bedeutet eine kognitive Indifferenz hinsichtlich eines Sachverhalts und führt mithin zu keinem sachverhaltsbezogenen Urteil, ob dieses nun richtig ist oder falsch. Im Falle einer allgemeinen Unkenntnis oder eines allgemeinen Nichtwissens aufseiten der Gemeinschaft der Gläubigen wird daher die Trauvollmacht nicht suppliert[19]. MONIER erklärt, dass sich der allgemeine Irrtum außerdem auf eine öffentliche Tatsache gründen muss, die ihrer Natur nach geeignet ist, die Gemeinschaft der Gläubigen zur Annahme zu veranlassen, dass der Assistent der Trauung die dafür erforderliche Vollmacht wirklich besitzt. Hinsichtlich des Existenzmodus des allgemeinen Irrtums genügt ein rechtlich anzunehmender Irrtum (*de iure*) für die Suppletion der Vollmacht, d.h. die Gemeinschaft der Gläubigen muss nicht wirklich (*de facto*) irren, es reicht eine öffentliche Gegebenheit aus, welche die moralische Gesamtheit der Gläubigen vor Ort notwendigerweise in den Irrtum führt[20]. Damit eine Suppletion statt-

---

18 „Quoad errorem communem, hic consistit in iudicio moraliter certo ex parte coetus Christifidelium de legitima possessione necessariae facultatis ab Ecclesiae ministro matrimonio assistente, etiamsi tale iudicium, in falsa rerum cognitione fundatum, veritati non respondeat" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 71, n. 7.

19 „Qui […] in statu ignorantiae vel merae nescientiae versatur, indifferenter se habet ad quamlibet cognitionem, et consequenter nullum prorsus iudicium sive verum sive falsum elicit. Quare in ignorantia et in nescientia ex parte coetus fidelius, etiamsi haec sit revera communis, defectum facultatis assistendi Ecclesia non supplet" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 71, n. 7 unter Verweis auf: RR c. TEODORI, sent. diei 11.06.1949: RRDec. 41, 289, n. 4. RR c. HUOT, sent. diei 24.05.1973: RRDec. 65, 472, n. 5. Die Unterscheidung von *ignorantia* und *error* bezüglich der Anwendbarkeit der Suppletion wird von FRANCESCHI kritisiert – vgl. FRANCESCHI, H., Forma canonica e supplenza di facoltà in alcune decisioni rotali recenti: IusEccl 14 (2002) 195-220, 217 f.: „quello che è essenziale è che quella ignoranza [scil. della mancanza della delega o persino del requisito della delega] li [scil. i fedeli] può trarre in errore nel caso concreto, nella misura in cui sono certi, in buona fede, che il sacerdote che presenzia la manifestazione del consenso in nome della Chiesa è competente farlo. Perciò, ci pare che l'argomento sulla distinzione tra errore e ignoranza non sia definitivo per scartare la supplenza di facoltà".

20 „[N]on requiritur ut error communis exsistat actu, seu ut reapse multi errent, sed sufficit error communis in principiis operationis seu ut adsit erroris communis causa, quae natura sua valeat inducere fideles in errorem, ita ut omnes moraliter sumpti in errorem,

findet, ist erforderlich, dass der Trauassistent irgendein Amt oder Hilfsamt in der Pfarrei oder in irgendeinem Heiligtum ausübt, das die Gläubigen wenigstens dem Anschein nach zur Überzeugung des rechtmäßigen Vorliegens der erforderlichen Trauvollmacht zu verleiten vermag[21]. Die bloße Assistenz bei einer Eheschließung oder die häufige Anwesenheit des Traugeistlichen in einer bestimmten Kirche genügen dagegen nicht zur Erzeugung eines allgemeinen Irrtums[22].

Dass die Römische Rota die Suppletionsnorm hinsichtlich der Trauvollmacht üblicherweise restriktiv auslegt,[23] wird im Urteil c. MONIER erneut bestätigt. Insbesondere der Begriff „allgemeiner Irrtum" unterliegt dort einer *interpretatio restrictiva* (welche entsprechend c. 16 § 3 CIC/1983 freilich keine Gesetzeskraft beanspruchen kann): Im Hinblick auf die *ratio legis* von c. 144 CIC/1983 erklärt MONIER, dass das Rechtsinstitut der Suppletion v.a. auf das Allgemeinwohl und nicht in erster Linie auf das Wohl von Einzelleuten abzielt. Deshalb liegt ein für die Suppletion qualifizierender allgemeiner Irrtum nur dann vor, wenn zugleich die Gefahr besteht, dass – gleichsam als Wirkung des allgemeinen Irrtums – eine gewisse Zahl an Gläubigen den vermeintlich, aber nicht wirklich Bevollmächtigten ebenfalls angeht und infolge von seinerseits ungültig gesetzten Handlungen Schaden leidet[24]. Nach den Worten eines Urteils c. MATTIOLI muss die Sachlage also geeignet sein, dass sich viele täuschen und den nicht bevollmächtigten Kleriker angehen. Beides ist notwendig: die Wahrscheinlichkeit, dass viele ungültige Akte gesetzt werden, und die zum Irrtum veranlassende Gegebenheit. Im Falle eines Priesters, der öffentlich bei einer bestimmten Trauung assistiert, wäre

---

attentis circumstantiis, necessario inducantur" – RR c. POMPEDDA, sent. diei 17.04.1972: RRDec. 64, 174, n. 2.

21 „Quare ut suppletio sortiatur suum effectum requiritur ut matrimonio assistens, sacerdos vel diaconus, munus aliquod, etiamsi auxiliare, in paroecia vel in aliquo sanctuario exerceat, quod saltem in apparentia inducere valeat fideles in persuasionem de legitimo possessu ab illo necessariae facultatis" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 71, n. 7 unter Verweis auf: RR c. STANKIEWICZ, sent. diei 15.12.1992: RRDec. 84, 671, n. 15.

22 Vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 71, n. 7. RR c. POMPEDDA, sent. diei 14.02.1997: RRDec. 89, 113, n. 22.

23 Vgl. dazu etwa: ORTIZ, M. A., La supplenza di facoltà per assistere al matrimonio e la funzione della forma al servizio dello „ius connubii": Ortiz, M. A. / Franceschi, H. (Hrsg.), „Ius et matrimonium". Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico. Rom 2015, 41-74, 62-68. Kritik zur restriktiven Haltung gibt es von: FRANCESCHI, Forma canonica (s. Anm. 19), 219 f.

24 „[S]uppletio Ecclesiae evenit ad bonum commune potius quam bonum privatorum fovendum. Quapropter, verus error communis adest tantum si insimul habeatur periculum quod, ut effectus huius iudicii erronei, certus numerus fidelium adibit personam quae potestatem habere censetur, et damnum patietur ex invaliditate actorum ab ipsa exsecutorum" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 72, n. 7.

zwar die Grundlage für den Irrtum gegeben, aber nicht unbedingt das andere Element, die Wahrscheinlichkeit, dass auch andere Glieder der Gemeinschaft ihn als Traugeistlichen angehen werden. Laut MATTIOLI bestünde hier nicht die Gefahr einer Reihe ungültiger Akte (Eheschließungen)[25].

Daneben gibt es eine Reihe von Umständen, welche die Entstehung eines allgemeinen Irrtums verunmöglichen bzw. ausschließen. MONIER führt mit PINTO etwa an: die Tatsache, dass der Geistliche am Ort bzw. im Gebiet der Eheschließung fremd ist, sodass er dort noch nie ein Sakrament gespendet oder das Wort Gottes verkündet oder eine andere pfarrliche Aufgabe ausgeführt hat und dort insbesondere auch keiner Trauung vorgestanden ist; oder den Umstand, dass die Trauung außerhalb eines rechtmäßig geweihten oder gesegneten heiligen Ortes (vgl. cc. 1205 ff. CIC/1983) auf dem Pfarrgebiet stattfindet, wozu der Ortspfarrer (bei christlichen Brautleuten) grundsätzlich keine Erlaubnis geben darf (vgl. dazu näher: c. 1118 CIC/1983)[26]. In einem anderen Urteil heißt es, dass die Trauvollmacht nicht suppliert werden kann, wenn der Traugeistliche sein Amt in dieser Gemeinde üblicherweise nicht ausübt, sondern nur für eine einzelne Hochzeit kommt[27].

---

25 „[Adesse debet] talis rerum status, qui de se aptus est ut multi fallantur et adeant clericum iurisdictione destitutum […]. Ambo elementa sunt necessaria: probabilitas plurimorum actuum invalidorum non minus ac fundamentum iudicii erronei […]. In casu sacerdotis publice determinato matrimonio adsistentis, certo adest fundamentum iudicii erronei […] at alterum elementum, probabilitas nimirum alia membra communitatis eum aditura esse ut, eo assistente, matrimonia contrahent, deest; proinde non habetur periculum seriei actuum invalidorum" – RR c. MATTIOLI, sent. diei 21.12.1959: RRDec. 51, 641, n. 6. Vgl. auch: RR c. ABBO, sent. diei 15.04.1970: RRDec. 62, 366, n. 5.

26 „Facta, quae […] errorem communem excludere valent, […] sunt, ex. gr.: praesentia penitus extranea rev. Titii in territoriali contextu celebrationis, qui scilicet numquam sacramenta illuc ministraverit, nec Dei verbum praedicaverit, nec ceteris functus fuerit paroecialibus officiis, et praesertim numquam matrimoniis adstiterit […]; fortuita celebratio matrimonii in loco profano territorii paroecialis, quod ex principio a parocho loci non admittatur; et ita porro" – RR c. PINTO, sent. diei 05.07.2002: RRDec. 94, 411, n. 5. Vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 72, n. 7.

27 „Potestas vero suppleri nequit si sacerdos matrimonio assistens, nulla delegatione recepta, suum munus in illa communitate habitualiter non reddit, sed tantummodo ad unum singulare matrimonium sine delegatione venit" – RR c. CABERLETTI, sent. diei 12.06.2003: RRDec. 95, 374, n. 7.

In diesem Fall kann, so CABERLETTI unter Einbezug von REGATILLO, kein *allgemeiner* Irrtum erzeugt werden, da a) eine einzelne nichtige Ehe wegen fehlender Trauvollmacht nicht als öffentliches Übel angesehen wurde; b) die Rota Romana und die anderen Gerichte derartige Ehen beständig für nichtig erklärten, was sie nicht getan hätten, wenn die Nichtigkeit nicht sicher feststehen würde; c) die Norm des c. 1094 CIC/1917 bzw. mittlerweile c. 1108 CIC/1983 mit dem Erfordernis der ordentlichen oder delegierten

Die zweite Möglichkeit zur Suppletion bildet der positive und wahrscheinliche Rechts- oder Tatsachenzweifel (vgl. c. 144 § 1 CIC/1983) aufseiten des Amtsträgers der Kirche bzw. des Trauassistenten. MONIER kann die entsprechende Rechtslage an dieser Stelle in geraffter Form erläutern: Bei einem Zweifel schwankt der Zweifelnde zwischen zwei oder mehreren Urteilen. Er ist positiv, wenn es Gründe für das Bestehen der fraglichen Vollmacht gibt, unabhängig davon, ob es auch entgegenstehende Gründe gibt, und wahrscheinlich, wenn die dafür sprechenden Gründe gewichtig bzw. schwerwiegend sind. Negativ ist der Zweifel, wenn für das Vorliegen der erforderlichen Vollmacht kein Grund spricht, aber zugleich auch kein sicherer Grund dagegen[28]. Ein Rechtszweifel liegt vor, wenn dem Handelnden nicht mit Sicherheit feststeht, ob er kraft geltenden Rechts die Vollmacht zur Trauassistenz hat, ein Tatsachenzweifel, wenn ihm nicht mit Sicherheit feststeht, ob im konkreten Fall der Umstand gegeben ist, von dem die gültige Ausübung bzw. das Vorliegen der Trauvollmacht abhängt[29].

Trauvollmacht beinahe bedeutungslos würde, wenn die Kirche im Einzelfall supplieren würde, denn dann würde niemals die entsprechende, von der Kirche supplierte Vollmacht fehlen: „et in casu error nullatenus communis esse potest quia ‚a) unum matrimonium nullum ex defectu potestatis delegatae non consideratum fuit ut malum publicum; b) tum Rota Romana tum cetera tribunalia constanter declararunt nulla talia matrimonia: quod agere non potuissent nisi certa esset nullitas […]; c) si Ecclesia suppleret in casu singulari, iam ad nihil redigeretur can. 1094 [CIC/1917] qui ad matrimonii valorem requirit potestatem ordinariam vel delegatam: nam numquam deesset potestas ab Ecclesia suppleta' [Regatillo, E. F., Institutiones Iuris Canonici, tom. I. Santander ^{5}1956, 281f.]" – RR c. CABERLETTI, sent. diei 12.06.2003: RRDec. 95, 374, n. 7. Vgl. auch MICHIELS, De potestate (s. Anm. 17), 319: „in praxi regulariter non verificatur error communis de facto, ac proinde regulariter non suppletur iurisdictionis defectus, quando agitur de agente extraneo communitati ignoto, de quo communitati non constat".

28 „[D]ubium, uti ‚status mentis inter duas aut plures sententias haerentis', positivum dicitur, si adsint rationes ad adfirmandam exsistentiam potestatis, etiam adstantibus rationibus contrariis, et probabile, si rationes alicuius momenti seu graves sint; negativum, e contra, si ad adfirmandum exsistentiam potestatis nulla ratio adsit neque certa ad negandam" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 73, n. 8 unter Verweis auf: VERMEERSCH, A. / CREUSEN, I., Epitome Iuris Canonici. tom. I. Brügge u.a. 1929, 212.

29 „Dubium […] iuris […] obvenit quando agenti cum certitudine non constat an vi legum habeat facultatem ponendi actum adsistentiae matrimonii celebrationi; [dubium facti] […] evenit quando eidem cum certitudine non constat num in casu concreto verificetur factum, a quo pendet validum facultatis assistendi exercitium" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 73, n. 8 unter Verweis auf: RR c. POMPEDDA, sent. diei 14.02.1997: RRDec. 89, 108, n. 12.

2.4. Subsumption des Tatbestands unter die Rechtslage

Die vorgestellte Rechtslage kann MONIER schließlich auf den konkreten Fall anwenden: Dort war es so, dass der Geistliche (Theoderich G.), welcher der Eheschließung vorstand, in der Diözese Meaux weder Pfarrer noch Pfarrvikar war, sodass er für die Gültigkeit der Handlung die Trauvollmacht durch generelle oder partikulare Delegation erhalten haben müsste. Ebendies war aber nicht der Fall: Von Beginn des Prozesses an war klar, dass keine Delegation vorgenommen worden war. Die Trauung wurde ohne bischöfliche Genehmigung in einem privaten Haus („Château de la T.") gehalten. Eingetragen wurde die Eheschließung lediglich in das Register der FSSPX in Prunay, wobei im entsprechenden Dokument an keiner Stelle vermerkt ist, dass der Traugeistliche die Delegation der Trauvollmacht erhalten oder auch nur erbeten hätte[30].

MONIER stimmt dem Urteil erster Instanz zu, dass ein für eine Suppletion der Vollmacht qualifizierender allgemeiner Irrtum nicht vorliegen konnte: Die Brautleute und die Anwesenden hätten genau gewusst, dass Msgr. LABILLE (Bischof von Soissons) die Autorisation der Eheschließung in seiner Diözese zurückgewiesen hatte und dass der Ortsbischof der Diözese Meaux, wo die Trauung dann stattfand, nicht angegangen worden war. Deshalb können die Brautleute und ihre Angehörigen keinen guten Glauben hinsichtlich des Wissens um die Trauvollmacht für sich beanspruchen. Ohne Bereitschaft zur Unterordnung unter die zuständige kirchliche Autorität hätten sie die Dinge organisiert[31].

2.5. Zur Anwendbarkeit der Noteheschließungsform

Schließlich verweist MONIER noch auf das Kuriosum, dass die Brautleute, welche durch keinen Formalakt von der Kirche abgefallen waren und (auch vor dem MP *Omnium in mentem* vom 26.10.2009) der Formpflicht gemäß c. 1108 CIC/1983 unterlagen, vor der Eheschließung ein ungewöhnliches Dokument mit dem Titel „Déclaration d´Intention" (Absichtserklärung) unterschrieben, wobei sie es auf c. 1116 §§ 1-2 CIC/1983 abgesehen hatten und erklärten: „Mit voller Kenntnis der Sachlage schließe ich gültig und erlaubt die Ehe allein vor den Zeugen (vgl. c. 1116 §§ 1-2 CIC/1983; ehemals: c. 1098 § 1 CIC/1917), aber in Gegenwart von Herrn Pater Th. G. als notwendigen und autorisierten Zeugen

---

30 Vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 74 f., n. 14.

31 „En outre, nous ne pensons pas que, pour ce mariage, on puisse invoquer la suppléance pour erreur commune, car les conjoints et les assistants savaient pertinemment que Mgr Labille avait refusé d´autoriser ce mariage dans son diocèse et que l´Evêque du lieu (L.T. est dans le diocèse de Meaux) n´avait pas été consulté. Par conséquent, les conjoints et leurs proches ne peuvent absolument pas invoquer la bonne foi; c´est dans un esprit de bravade contre l´autorité hiérarchique légitime qu´ils ont organisé les choses" – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 74, n. 13.

(vgl. c. 1116 § 2 CIC/1983)“[32]. Dabei wurde übersehen, dass der allenfalls anwesende Priester bei einer Noteheschließung gemäß c. 1116 CIC/1983 nur anwesend ist (*adesse possit*); er wäre dabei kein *témoin nécessaire et autorisé*, wie mit Blick auf c. 1116 § 2 CIC/1983 richtig herausgestellt wird. MONIER erklärt, warum es sich trotz der Absichtserklärung im konkreten Fall um keine Noteheschließung im Sinne des c. 1116 CIC/1983 gehandelt hat. Er verweist darauf, dass die Noteheschließungsform nur angewandt werden kann, wenn kein rechtmäßiger Trauassistent herbeigeholt oder angegangen werden kann – zumindest nicht ohne schweren Nachteil (vgl. c. 1116 § 1 CIC/1983). Im konkreten Fall bezog sich die Schwierigkeit der Brautleute auf den Ritus der Brautmesse, nicht hingegen darauf, einen rechtmäßigen Trauassistenten zu erhalten, worauf c. 1116 § 1 CIC/1983 einzig abzielt. Der Bischof von Soissons hätte sich damals auch nicht gegen den Ritus PIUS´ V. gestellt, sondern (nach Rücksprache mit kirchlichen Stellen in Paris) gegen die Person des Zelebranten[33]. Somit war die Eheschließung von der Formpflicht als Gültigkeitserfordernis nicht ausgenommen.

Das abschließende Urteil des Gerichts stellt in Kohärenz zu den vorausgehenden Ausführungen fest, dass im konkreten Fall von einer Suppletion der Trauvollmacht durch die Kirche entsprechend c. 144 CIC/1983 aufgrund fehlenden allgemeinen Irrtums und fehlenden positiven und wahrscheinlichen Zweifels nicht gesprochen werden kann, weshalb es zur moralischen Gewissheit gelangt sei, dass die Ehe aufgrund eines Formmangels nichtig ist[34].

---

32 „[N]upturientes, catholici qui subiectionis Summo Pontifici aut communionis cum ecclesiae membris eidem subditis detrectationem numquam formaliter posuerunt ad mentem canonis 751, firma manente praescriptione a canone 1108 sancita, ante matrimonii celebrationem, insolitum documentum sub titulo ‚Déclaration d´Intention‘ subscripserunt ad mentem can. 1116, §§ 1-2: ‚C´est donc en pleine connaissance de cause que je contracte, validement et licitement, mariage devant les seuls témoins (nouveau canon 1116, §§ 1-2; ancien canon 1098, § 1), mais en présence de Monsieur l´Abbé Th. G. comme témoin nécessaire et autorisé (même canon § 2)“ – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 75, n. 15.

33 „[C]anon [1116 § 2] loquitur tantum de sacerdote vel diacono qui adesse possit. Sacerdos numquam vocatus est uti ‚témoin nécessaire et autorisé‘. Quoad applicationem can. 1116 appellata sententia recte adnotat: ‚Si l´on va vérifier le canon indiqué, il y est question de l´impossibilité d´avoir où d´aller trouver un assistant compétent selon le droit. En l´occurrence, cette difficulté n´existait pas, car elle ne concernait pas une compétence selon le droit mais le rite de la messe de mariage; or, la validité d´un mariage n´exige pas qu´il soit contracté au cours d´une célébration eucharistique. Mgr Labille ne s´est pas opposé au rite de Saint Pie V mais à la personne du célébrant, et il l´a fait après avoir consulté les autorités ecclésiastiques de Paris‘“ – RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 75, n. 15.

34 Vgl. ebd., 75, n. 16 f.

3. Erfordernis der delegierten Trauvollmacht

Nachdem vorausgehend das exemplarische Urteil c. Monier vorgestellt wurde, soll im Folgenden nochmals überblickshaft die aktuelle Situation hinsichtlich der Gültigkeit der Eheschließungen bei Priestern der FSSPX aufgearbeitet werden. Diesbezüglich ist seitens der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei* am 27.03.2017 ein Schreiben an die Vorsitzenden der jeweiligen Bischofskonferenzen ergangen, in dem es heißt, dass die Ortsordinarien auch Priestern der FSSPX erlaubt die Trauvollmacht delegieren können, welche im Gegenzug freilich auch verpflichtet wären, baldmöglichst die entsprechenden Traudokumente bei der Diözesankurie einzureichen[35]. Der ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz hat dazu am 19./20.06.2017 eine Ausführungsbestimmung erlassen, wonach die Delegation der Trauvollmacht für die Priester der FSSPX dennoch nicht vorgesehen ist, da man den Anfragen von Gläubigen bezüglich einer Trauung gemäß der überlieferten Liturgie durch eigene Priester zu entsprechen

---

35 Vgl. zu diesem Schreiben vertiefend: Catozzella, La validità (s. Anm. 4), 301-305. Zwar ist gemäß dem Schreiben für den Normalfall angedacht, dass die Trauvollmacht einem regulären (d.h. nicht irregulären) Priester übertragen wird, welcher der Eheschließung vor Beginn der Heiligen Messe vorzustehen hätte, worauf diese im Anschluss von einem Priester der FSSPX gefeiert werden könnte, doch kann, sollte diese Option nicht möglich sein, auch der Priester der FSSPX direkt mit der Trauvollmacht delegiert werden: „Sempre che sia possibile, la delega dell'Ordinario per assistere al matrimonio verrà concessa ad un sacerdote della diocesi (o comunque ad un sacerdote pienamente regolare) perché accolga il consenso delle parti nel rito del Sacramento che, nella liturgia del Vetus ordo, avviene all'inizio della Santa Messa, seguendo poi la celebrazione della Santa Messa votiva da parte di un sacerdote della Fraternità. / Laddove ciò non sia possibile, o non vi siano sacerdoti della diocesi che possano ricevere il consenso delle parti, l'Ordinario può concedere di attribuire direttamente le facoltà necessarie al sacerdote della Fraternità che celebrerà anche la Santa Messa, ammonendolo del dovere di far pervenire alla Curia diocesana quanto prima la documentazione della celebrazione del Sacramento." – Pontificia Commissio Ecclesia Dei, Epistula ad Praesules Conferentiarum Episcopalium quarum interest de licentia ad celebranda matrimonia fidelium Fraternitatis Sancti Pii X.: AAS 109 (2017) 426-427. Bereits am 03.07.1997 hatte die Glaubenskongregation gegenüber dem Dekan der Rota Romana erklärt, dass Priester der FSSPX einer Eheschließung bei vorliegender Delegation der Trauvollmacht gültig assistieren können: „Questo Dicastero ritiene che i sacerdoti ‚lefebvriani', in assenza di una speciale normativa che li riguardi, assistano validamente ai matrimoni, a condizione che siano rispettate le norme previste dal diritto comune (cann. 1108-1111)" – Risposta, prot. 1144/69, zitiert in: RR c. De Angelis, dec. diei 08.07.2009: RRDec. 101, 192, n. 10. Zur Delegierbarkeit der Trauvollmacht an Priester der FSSPX vgl. vertiefend: Catozzella, La validità (s. Anm. 4), 293 f. Stockmann, Defectus formae (s. Anm. 6), 455, Anm. 41.

beabsichtigt[36]. Dennoch ist eine Delegation der Trauvollmacht an Priester der FSSPX auch in Deutschland möglich.

Grundsätzlich bleibt die ordentliche oder delegierte Trauvollmacht für die Gültigkeit der Eheschließungen unerlässlich (vgl. c. 1108 § 1 CIC/1983). Eine Eheschließung unterliegt der kanonischen Formpflicht gemäß c. 1108 § 1 CIC/1983, wenn wenigstens einer der Eheschließenden in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde (vgl. c. 1117 CIC/1983)[37].

Eines der Argumente, das in der Vergangenheit seitens der FSSPX für die Gültigkeit der bei ihr stattfindenden Trauungen vorgebracht wurde, bezog sich auf die Defektionsklausel in c. 1117 CIC/1983, die bis zum Inkrafttreten des MP *Omnium in mentem* am 08.04.2010 galt. Demnach unterlag derjenige nicht der kanonischen Formpflicht, welcher durch einen formalen Akt von der katholischen Kirche abgefallen war. In der Variante, dass sich die Anhänger der FSSPX wirklich im Schisma befänden, wie ihnen häufig vorgeworfen wird, wären die Trauungen bei ihnen wenigstens gültig gewesen, so die Argumentation, da die Brautleute aufgrund des formalen Abfalls von der Kirche nicht der Formpflicht unterlegen wären. Eine schwierige Angelegenheit, die im Einzelfall zu prüfen (gewesen) wäre[38]. Aktuell und zukünftig gilt jedoch, dass jede Trauung, bezüglich welcher wenigstens ein Partner einmal katholisch getauft oder in die katholische Kirche aufgenommen worden ist, der kanonischen Formpflicht unterliegt. Eine Dispens von der Formpflicht durch den Ortsordina-

---

36 „In Abstimmung mit dem Kardinalpräfekten der Päpstlichen Kommission Ecclesia Dei hat der Ständige Rat am 19./20. Juni 2017 beschlossen: Anfragen von Gläubigen, die eine Eheschließung in der Liturgie des Vetus ordo (ritus extraordinarius) erbitten, sind an das jeweilige Ordinariat weiterzuleiten. Dieses wird dafür sorgen, dass der Bitte Rechnung getragen wird und ein Priester gemäß den Leitlinien zum Motuproprio Summorum Pontificum von 2007 beauftragt wird. Die Ehevorbereitung, die Erstellung des Ehevorbereitungsprotokolls und die Registrierung der Trauung erfolgen gemäß den kirchenrechtlichen Bestimmungen. Die Erteilung der Befugnis zur Eheschließung an Priester, die der Priesterbruderschaft St. Pius X. angehören, ist nicht vorgesehen." – STÄNDIGER RAT DER DBK, Ausführungsbestimmung zum Brief der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" vom 27.03.2017: ABl. Diözese Regensburg, Nr. 7 v. 24.07.2017, 100. Die Zukunft wird zeigen, ob sich in der Ehepastoral angesichts des MP *Traditionis custodes* vom 16.07.2021 – vgl. OssRom 161 (2021) n. 159, 16.07.2021, 2 – Veränderungen (und wenn ja, welche) ergeben werden.

37 Zur kanonischen Formpflicht vgl. etwa vertiefend: ORTIZ, M. A., La forma: Bonnet, P. A. / Gullo, C. (Hrsg.), Diritto matrimoniale canonico. Bd. 3. Vatikanstadt 2005, 25-55. ORTIZ, M. A., L'obbligatorietà della forma canonica matrimoniale dopo il M.P. Omnium in mentem: IusEccl 22 (2010) 477-492. REHAK, M., Die Eheschließung: HdbKathKR^3, 1338-1360.

38 Vgl. dazu die Überlegungen in: TOXÉ, La validité (s. Anm. 4), 211-218. CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 300 f.

rius ist nur bei erheblichen Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer Einhaltung bei Mischehen möglich (vgl. c. 1127 § 2 CIC/1983); die Möglichkeit einer Dispens von der Formpflicht bei der Trauung zweier Katholiken durch den Diözesanbischof wurde durch die PCI verneint[39].

Schließlich ist noch kurz auf einen Sonderfall zu verweisen, den man hinsichtlich der Frage der Gültigkeit der Trauungen bei der FSSPX im Hinterkopf behalten muss: Gemäß c. 1127 § 1 CIC/1983 ist die kanonische Eheschließungsform bei der Trauung eines Katholiken mit einem Nichtkatholiken eines orientalischen Ritus (vornehmlich mit einem orthodoxen Christen, nicht aber mit dem Angehörigen einer katholischen Ostkirche) nur zur Erlaubtheit einzuhalten, weil es zur Gültigkeit unter Wahrung der sonstigen Rechtsvorschriften nur der Mitwirkung eines Priesters bedarf[40]. Wenn ein Priester der FSSPX bei einer solchen Eheschließung assistiert, ist die Ehe also auch bei fehlender Trauvollmacht gültig.

4. Nichtanwendbarkeit von c. 1116 CIC/1983

Wie man im Urteil c. Monier sehen konnte (vgl. Punkt 2.5.), beruft man sich seitens der FSSPX nicht selten auf das Argument, die bei ihr stattfindenden Trauungen seien gültig im Sinne der Noteheschließungsform gemäß c. 1116 § 1 CIC/1983, wonach es für den gültigen Konsensaustausch allein zweier Zeugen und keines Traubevollmächtigten bedürfe[41]. Die Argumentation ist folgende: In der aktuellen Kirchenkrise nach dem Zweiten Vatikanum sei es für die traditionsverbundenen Gläubigen immer schwieriger geworden, in wahrhaft katholischer Weise zu heiraten, insbesondere angesichts der neuen „protestantisierten" Liturgie und des Umstands, dass die Ehevorbereitung häufig schwerwiegende Fehler in der Darlegung der Ehemoral aufweise. All das – die als solche interpretierte weitgehende Verweigerung des Naturrechts auf die Ehe und des übernatürlichen Rechts zur Wahrung des katholischen Glaubens – hätte zu einem Notstand im Hinblick auf die Eheschließungen geführt, der es moralisch unmöglich macht, einen Traubevollmächtigten herbeizuholen bzw. anzugehen, insofern dieser eine „verdorbene" Liturgie und eine von der Tradition abweichende Moral vorlegen würde. Deshalb sei es legitim geworden, auf die außerordentliche Form der Eheschließung gemäß c. 1116 CIC/1983 zu rekurrieren

---

39 Vgl. PCI, Responsiones vom 05.07.1985: AAS 77 (1985) 771, n. 3: „D. Utrum extra casum urgentis mortis periculo Episcopus dioecesanus, ad normam can. 87, § 1, dispensare valeat a forma canonica in matrimonio duorum catholicorum. R. Negative."

40 Vgl. dazu: Lüdicke, K., MKCIC, c. 1127, Rn. 3 (Stand: April 2017); ders., MKCIC, c. 1117, Rn. 4 (Stand: Januar 2015).

41 Vgl. RR c. Monier, sent. diei 19.05.2006 (s. Anm. 5), 75, n. 15.

und auf diese Weise den Ehekonsens zu leisten. Der Priester der FSSPX, welcher der Liturgie der Trauung vorsteht, müsse in diesem Fall kein kanonischer Zeuge sein.[42]

Die FSSPX macht es sich mit dieser Argumentation freilich ziemlich einfach. Lässt sich die Noteheschließungsform in ihrem Sinn wirklich gültig anwenden?[43] Gemäß c. 1116 § 1 CIC/1983 ist für die Noteheschließungsform erfor-

---

42 „Nel contempo la crisi della Chiesa portava i suoi frutti mortiferi e rendeva sempre più difficile, per i fedeli legati alla Tradizione, riuscire a sposarsi in modo veramente cattolico. La liturgia proposta era quella protestantizzata venuta dal Vaticano II. La formazione dei fidanzati veniva spesso inficiata da gravi errori concernenti in particolare la morale matrimoniale. Sulla scorta poi del Vaticano II, i due fini del matrimonio, che sono per loro stessa natura subordinati l'uno all'altro, venivano presentati come equivalenti o ancora (secondo lo spirito del Codice di Diritto Canonico del 1983) semplicemente invertiti. / Il diritto naturale al matrimonio, così come il diritto soprannaturale a mantenere la fede cattolica, erano dunque ampiamente violati. / In queste condizioni la Fraternità San Pio X ha fondatamente stimato esistere nella Chiesa un reale e grave ‚stato di necessità', particolarmente per quanto concerne il matrimonio, ‚stato di necessità' che comporta un impedimento morale di raggiungere il ‚testimone canonico' dal momento che egli avrebbe proposto una liturgia adulterata ed una morale deviante. / Diviene pertanto legittimo ricorrere alla ‚forma straordinaria', a norma del Can. 1098 [CIC/1917; oggi: 1116 CIC/1983] […]. / In questi casi il sacerdote della Fraternità San Pio X non è, in senso proprio, il ‚testimone canonico', in quanto non beneficia né di una giurisdizione (non è né l'Ordinario, né il parroco del luogo), né della delega (in quanto nessuno l'ha delegato). […] Egli riceve i consensi perché questo è il rito liturgico ma, né in questo caso, né in quello della forma canonica, il sacerdote è ministro (ministri sono gli sposi stessi): egli semplicemente fa da testimone. Egli celebra la Messa perché questo è il legittimo desiderio degli sposi e l'auspicio della Chiesa. Compilerà i registri, non in quanto testimone canonico, ma per tener traccia ufficiale di un matrimonio celebrato a norma del Can. 1098 [CIC/1917; oggi: 1116 CIC/1983]." – FSSPX, La Lettera (s. Anm. 3), Unterpunkt: Il matrimonio nella Fraternità San Pio X. Ähnlich wird argumentiert in: ANGLÉS, R., The Validity of Confessions and Marriages in the chapels of the society of Saint Pius X. A Canonical study. Kansas City 1997. CELIER, G., Les mariages dans la Traditions sont-ils valides? Paris 1999. Vgl. dazu auch: TOXÉ, La validité (s. Anm. 4), 223 f.

43 Zur Frage der Anwendbarkeit der Noteheschließungsform vgl. etwa: BONI, G., La forma straordinaria di celebrazione del matrimonio canonico (can. 1116): Bonnet, P A. / Gullo, C. (Hrsg.), Diritto matrimoniale canonico. Bd. 3. Vatikanstadt 2005, 79-152. SAJE, A., La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale. Roma 2003, v.a. 176-186. WOESTMAN, W. H., Extraordinary canonical form of marriage when a qualified witness cannot be present without a grave inconvenience: StudCan 42 (2008) 367-382. HENDRIKS, J., La forma straordinaria del matrimonio: QdE 9 (1996) 239-256, 242-254. CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 297-300. Die Römische Rota hat sich mit der Frage etwa beschäftigt in: RR c. DE ANGELIS, sent. diei 03.06.2005: RRDec. 97, 276-306. RR c. CABERLETTI, sent. diei 20.12.2013: EstE 91 (2016) 963-1007.

derlich, dass jemand, der nach Maßgabe des Rechts für die Eheschließungsassistenz zuständig ist, in Todesgefahr oder nach vernünftiger Voraussicht innerhalb eines Monats nicht ohne schweren Nachteil herbeigeholt oder angegangen werden kann. Die FSSPX geht davon aus, dass man das sehr weit auslegen kann[44]. Bei der Darlegung der Rechtslage ist zunächst darauf hinzuweisen, dass sich der schwere Nachteil sowohl auf den Trauassistenten als auch auf die Nupturienten beziehen kann[45]. Die im konkreten Fall jeweils zu prüfende Nichterreichbarkeit eines bevollmächtigten Trauassistenten kann *physisch* sein, etwa hinsichtlich der geographischen Entfernung, oder *moralisch*; letzteres, wenn etwa trotz physischer Erreichbarkeit eines zuständigen Assistenten die Assistenz selbst einen bedeutenden moralischen oder zeitlichen Schaden für den Trauassistenten, die Nupturienten, Dritte oder das öffentliche Wohl mit sich bringen würde[46].

In der Doktrin wird bereits seit Längerem wahrgenommen, dass das Konzept der Nichterreichbarkeit ohne schweren Nachteil von c. 1116 CIC/1983 aufgrund der Unbestimmtheit missbraucht bzw. übermäßig in Anspruch genommen werden kann, um sich der rechtmäßigen kanonischen Formpflicht zu entziehen[47]. Eine einfache Absichtserklärung, sich gezwungen zu sehen, gemäß der Noteheschließungsform zu heiraten, wie sie im Tatbestand des Urteils c. MONIER vorkam, bedeutet noch nicht, dass c. 1116 CIC/1983 wirklich anwendbar ist. Da es sich dabei um eine Ausnahme vom Gesetz (nämlich von c. 1108 CIC/1983) handelt, ist c. 1116 § 1 CIC/1983 gemäß c. 18 CIC/1983 eng auszulegen[48]. Lehre und Rota-Judikatur sind sich einig, dass zur Anwendbarkeit von c. 1116 CIC/1983 der schwere Nachteil beim Erreichen eines Traubevollmächtigten bzw.

---

44 Vgl. etwa die Erläuterung in: FSSPX, La Lettera (s. Anm. 3), Unterpunkt: La „forma straordinaria" e sua legittimità: „L'impossibilità di avere o di andare dal ‚testimone canonico' può essere sia fisica che morale (cfr. F. X. Wernz - P. Vidal, *Ius Canonicum*, Rome 1946, V, numero 544; D. Lazzarato, *Iurisprudentia Pontificia*, Typis Poliglottis Vaticanis, Rome, 1956, numero 926, § 5-6). Qualsiasi grave inconveniente, spirituale o temporale, è sufficiente (cfr. B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, Paris, 1942, III, numero 849). Questo grave inconveniente può riguardare il sacerdote, l'uno o entrambi i nubendi, i terzi o il bene comune (cfr. M. Conte a Coronata, *Compendium Iuris Canonici*, Marietti, 1950, III, numéro 1048). Naz evidenzia come ‚la nozione di impossibilità fisica o morale di raggiungere il sacerdote fu compresa in un modo via via più ampio […]. La giurisprudenza si è evoluta in un senso sempre più favorevole all'applicazione del Can. 1098' (*Traité de droit canonique*, III, §. 426)."

45 Vgl. dazu: PCI, Responsa ad proposita dubia, 03.05.1945, n. 2: AAS 37 (1945) 149.

46 Vgl. CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 297. CAPPELLO, F. M., Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Bd. 3: De matrimonio. Turin u.a. Rom ^{3}1927, 737.

47 Vgl. etwa: BONI, La forma straordinaria (s. Anm. 43), 110 f. CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 298.

48 So bereits: RR c. FLORCZAK, sent. diei 29.07.1926: RRDec. 18, 289, n. 6.

dessen moralische Unerreichbarkeit auf einem *objektiven* Tatbestand beruhen müssen, weshalb die bloße *subjektive* Überzeugung davon nicht genügt[49]. Die notwendige objektive moralische Nichterreichbarkeit eines Traubevollmächtigten besteht bei den Eheschließungen unter Assistenz von Priestern der FSSPX nun aber gerade üblicherweise nicht, wie sich die Doktrin einig ist[50]. Traubevollmächtigte Kleriker können vonseiten der Gläubigen der FSSPX erreicht werden, und das ohne schweren Nachteil. Hinsichtlich der Gefahr einer heterodoxen Ehevorbereitung ist zu sagen, dass es den Brautleuten unbenommen ist, eine (allenfalls zusätzliche und korrigierende) Ehevorbereitung durch Priester der FSSPX in Anspruch zu nehmen. Die liturgische Rahmung der Eheschließung (ob diese selbst und die Brautmesse gemäß der überlieferten oder erneuerten Liturgie gefeiert wird) ist an sich kein Kriterium, das auf die Frage der Erreichbarkeit eines Traubevollmächtigten gemäß c. 1116 § 1 angewandt werden kann. Dort geht es einfach und grundsätzlich darum, ob ein Traubevollmächtigter (egal welcher Art) ohne schweren Nachteil erreicht werden kann, und nicht darum, ob der Traubevollmächtigte diese oder jene liturgische Präferenz aufweist. Es mag üblich und angemessen sein, auf die Wünsche der Brautleute bezüglich der liturgischen Rahmung und der Assistenz der Eheschließung ein-

---

49 Nicht ausreichend ist „quaenam subiectiva persuasio, qua ob errorem, vel ob vanam imaginationem, existimetur haberi vel adiri non posse sine gravi incomodo sacerdotem. Falsa enim exsistimatio, error etiam excusabilis, obiectivam veritatem rerum condicionis non mutat" – RR c. MASALA, sent. diei 14.12.1982: RRDec. 74, 628 f., n. 6. Vgl. auch: RR c. JULLIEN, sent. diei 07.12.1931: RRDec. 23, 472 f., n. 3. „Encore faut-il que l´impossibilité soit objective et réponde à une situation réellement existante; elle ne peut résulter d´une fausse appréciation des contractants" – TOXÉ, La validité (s. Anm. 4), 222. Vgl. auch: CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 299. GONZALEZ DEL VALLE, J. M., Derecho canonico matrimonial. Pamplona ^{7}1995, 121. GARÍN URIONABARRENECHEA, P. M., Legislación de la Iglesia Católica. Bilbao 2009, 508. REYES VIZCAÍNO, Relevancia (s. Anm. 2), 86 f.

50 „La tesi circa l'applicazione della forma straordinaria difesa a spada tratta dalla Fraternità appare insostenibile" – CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 299. „Il faut se rappeler que […] l´impossibilité de recourir sans grave inconvénient doit exister réellement. L´opinion des parties ne suffit donc pas. À cet égard, dire qu´il y a impossibilité d´aller trouver le prêtre catholique compétent, parce que l´on ne va pas pouvoir avoir ‚la messe de toujours' et que dans le cadre de la préparation, on va être en butte à des persécutions morales ou soumis à un endoctrinement moralement pervers de la part de clercs postconciliaires, est un jugement gratuit et personnel de la part des époux qui n´est pas suffisant pour constituer l´impossibilité morale" – TOXÉ, La validité (s. Anm. 4), 224 f. „[L]a doctrina canónica y la jurisprudencia exigen que la imposibilidad o el peligro de muerte sean objetivos y respondan a una situación realmente existente, lo cual obviamente no ocurre en el supuesto de los fieles de la FSSPX. […] parece que los autores de la FSSPX confunden la imposibilidad moral con el juicio subjetivo sobre la imposibilidad" – REYES VIZCAÍNO, Relevancia (s. Anm. 2), 87.

zugehen,[51] doch führt eine allfällige Nichtbeachtung dieser Wünsche nicht zur Anwendbarkeit von c. 1116 § 1 CIC/1983. Es geht dort nämlich nicht darum, dass man einen Traubevollmächtigten, der den eigenen Wünschen voll entspricht, nicht ohne schweren Nachteil erreichen kann, sondern darum, dass man einen Traubevollmächtigten als solchen nicht ohne schweren Nachteil erreichen kann[52].

Was ist aber der Fall, wenn fälschlicherweise aufgrund allgemeinen Irrtums oder eines positiven und begründeten Zweifels davon ausgegangen wird, c. 1116 § 1 CIC/1983 sei anwendbar? Seitens der FSSPX wird argumentiert, dass eine Eheschließung in diesem Fall gültig ist, da die entsprechende Vollmacht unter diesen Umständen gemäß c. 144 CIC/1983 ergänzt würde[53]. Dabei wird über-

---

51 Vgl. dazu nochmals die Ausführungsbestimmung des Ständigen Rates der DBK zum Brief der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei", 27.03.2017: ABl. Diözese Regensburg, Nr. 7 vom 24.07.2017, 100, wonach man dem Wunsch nach einer Eheschließung in der „Liturgie des Vetus ordo (ritus extraordinarius)" entgegenzukommen versucht. Einer pastoralen Einfühlsamkeit wird man wohl auch nach Veröffentlichung des MP *Traditionis custodes* vom 16.07.2021 nicht aus dem Weg gehen können.

52 Vgl. dazu etwa auch CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 299 f.: „Nel caso queste condizioni oggettive non si danno: per quanto riguarda l'aspetto celebrativo, è possibile in realtà già da tempo per i nubendi chiedere che il rito nuziale e la messa votiva degli sposi vengano celebrati secondo il vetus ordo, e in ogni caso il rito liturgico non è richiesto ad validitatem; circa la preparazione al matrimonio nulla vietava e vieta ai nubendi di svolgere o almeno completare tale percorso di preparazione con un sacerdote della Fraternità e comunque anch'essa sebbene altamente raccomandata non è richiesta per la validità del matrimonio. / Inoltre se certamente i nubendi hanno il diritto di sposarsi, e questo secondo la forma che la normativa ecclesiale propone come ordinaria, essi non hanno il diritto in senso stretto di scegliere il rito liturgico preferito o un determinato sacerdote come assistente, visto che il Codice riserva la celebrazione dei matrimoni nel proprio territorio al parroco (cf. can. 530 n. 4), il quale potrebbe legittimamente decidere di essere lui ad assistere senza delegare nessun altro."

53 Vgl. etwa folgende unpräzise Erklärung, die darauf im letzten Satz abzielt: „Das gleiche Kirchenrecht (Kodex von 1917, Canon 1098; Kodex von 1983, Canon 1116) sieht aber auch die außerordentliche Situation vor, ‚wenn ohne schweren Nachteil niemand herbeigeholt oder angegangen werden kann, der nach Maßgabe des Rechts für die Assistenz zuständig ist'. Wenn vorauszusehen ist, dass diese Situation einen Monat andauert, dann erklärt die Kirche die allein vor den Zeugen geschlossene Ehe für gültig. Wenn ein Priester anwesend sein kann, muss er gerufen werden und der Eheschließung beiwohnen. Diese Gesetzgebung ist eine einfache Anwendung der grundlegenden Prinzipien des Rechts: Das oberste Gesetz ist das Heil der Seelen, und [:] Die Sakramente sind für die gut disponierten Menschen. Und sollte der Verdacht eines Zweifels bezüglich dieser außerordentlichen Situation bestehen, dann gilt, dass im Zweifelsfalle die Kirche die Jurisdiktion ergänzt (Kodex von 1917, Canon 209; Kodex von 1983, Canon 144)." – FSSPX, FSSPX Ehen sind unbestreitbar gültig: FSSPX-News vom 12.04.2017: https://fsspx.news/de/content/29747 [aufgerufen am: 15.09.2021].

sehen, dass es in der Anwendung von c. 1116 § 1 CIC/1983 nicht um das Vorliegen der Trauvollmacht geht (bei der Noteheschließung wird ja ohne traubevollmächtigten Assistenten geheiratet), sondern um die objektive moralische Nichterreichbarkeit eines Trauassistenten. Ein Irrtum oder Zweifel hierüber führt aber nicht zur Suppletion dieser Voraussetzung: Die Kirche „suppliert" nicht die fälschlicherweise angenommene Nichterreichbarkeit eines Trauassistenten, sodass die Noteheschließungsform dann doch angewandt werden könnte. Ein Traubevollmächtigter ist entweder objektiv nicht erreichbar oder eben schon. Ein Irrtum oder Zweifel hierüber führt nicht zu einer außerordentlichen *delegatio a iure* (Suppletion) der Trauvollmacht, weil bei der Noteheschließungsform grundsätzlich keine Trauvollmacht benötigt wird und damit auch nicht suppliert werden muss. Kurz: Durch c. 144 CIC/1983 werden Vollmachten suppliert. Bei c. 1116 § 1 CIC/1983 geht es um keine Vollmacht, sondern um eine Noteheschließung, für die es keiner Vollmacht bedarf. Deshalb ist c. 144 nicht auf c. 1116 § 1 anwendbar.

5. Nichtanwendbarkeit von c. 144 CIC/1983

Im Rota-Urteil c. Monier wurde bereits breiter darauf eingegangen, dass die fehlende Trauvollmacht der Priester der FSSPX bei Eheschließungen nicht einfach suppliert wird (vgl. Punkt 2.3.). Das gilt zunächst hinsichtlich des positiven und wahrscheinlichen Rechts- oder Tatsachenzweifels: Der Priester der FSSPX muss wissen und weiß, dass er entsprechend der geltenden Rechtsordnung ohne spezielle Delegation seitens des Ortspfarrers oder des Ortsordinarius nicht im Besitz der Trauvollmacht ist. Hier gibt es keinen Platz für einen Zweifel, der eine Suppletion ermöglichen würde.

Auch ein für die Suppletion qualifizierender allgemeiner Irrtum kann im Fall der Eheschließungen unter Assistenz von Priestern der FSSPX nicht einfach geltend gemacht werden. In Punkt 2.3. wurde mit Monier die Rechtslage aus Sicht der Rota Romana bereits genauer dargelegt[54]. Der *error communis* gemäß c. 144

54 Vgl. dazu vertiefend: Socha, H., MKCIC, c. 144 (Stand: November 2017). Nita, A., La suplencia de la facultad de asistir al matrimonio en caso de error común, a la luz de la jurisprudencia de la Rota Romana: IusCan 78 (1999) 661-708. Berçaitz de Boog-giano, A. L., La suplencia de la potestad del canon 144. Su aplicación en el ámbito de la celebración del matrimonio canónico: Kowal, J. / Llobell, J. (Hrsg.), „Iustitia et iudicium". Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz. Vatikanstadt 2010, 945-966. Corsi, G. M., L´interpretazione delle norme sulla supplenza di facoltà per assistere al matrimonio: IusEccl 17 (2005) 143-162. Krajczyński, J., Uzupełnienie uprawnienia do asystowania przy zawieraniu małżeństwa: Ius Matrimoniale 13 (2008) 125-144. De Paolis, V., Delega e supplenza di potestà per assistere al matrimonio: PerRCan 92 (2003) 455-496, 477-496. López-Illana, F., La suplencia de la facultad de asistir al matrimonio: IusCan 37 (1997) 73-122. Wolf, L.,

CIC/1983 erfordert eine öffentliche Gegebenheit bzw. Tatsache, welche die Allgemeinheit zur irrtümlichen Annahme führen kann, dass die entsprechende Vollmacht (in unserem Fall: die Trauvollmacht) vorliegt, obwohl das in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Im Hinblick auf die FSSPX ist es ein öffentliches Faktum, dass ihre Priester nicht mit ordentlicher Trauvollmacht wie der jeweilige Ortspfarrer ausgestattet sind. Ebenso wenig kann die Öffentlichkeit annehmen, ein Priester der FSSPX sei mit der Trauvollmacht allgemein delegiert (selbst die Delegation für den Einzelfall soll nach Vorgabe des Schreibens der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei* am 27.03.2017 nur in Ausnahmefällen geschehen). Es könnte sich also allenfalls ein Irrtum darüber ergeben, ob der assistierende Priester der FSSPX im Einzelfall mit der Trauvollmacht delegiert ist.

Nach Auffassung eines größeren Teils der Lehre, welcher sich auf die Rota-Judikatur stützt, ist die Suppletion einer für den Einzelfall delegierten Trauvollmacht allerdings nicht möglich[55]. Doch selbst wenn die Suppletion auch hier möglich wäre,[56] ist es fraglich, ob im Falle der Eheschließungen bei der FSSPX

Die Suppletion der fehlenden Traubefugnis gemäß c. 144 i.V.m. 1111 – eine Quelle der Rechts(un)sicherheit?: Kaiser, U. / Raith, R. / Stockmann, P. (Hrsg.), Salus animarum suprema lex. (FS HOPFNER) (AIC 38). Frankfurt a.M. 2006, 449-462. ZEPP, P., Die Suppletion der Trauungsgewalt bei „error communis": ÖAKR 38 (1989) 315-329. STOCKMANN, Defectus formae (s. Anm. 6), 461-465.

55 Vgl. etwa: ZEPP, Die Suppletion (s. Anm. 54), 323-326; 329. WOLF, Die Suppletion (s. Anm. 54), 460 f. STOCKMANN, Defectus formae (s. Anm. 6), 462-465. PREE, H., Die Ausübung der Leitungsgewalt, HdbKathKR^3, 207-233, 230 f. BERÇAITZ DE BOOGGIANO, La suplencia (s. Anm. 54), 958. CORSI, L´interpretazione (s. Anm. 54), 155. RR c. STANKIEWICZ, sent. diei 15.12.1992: RRDec. 84, 671.

56 Dafür spricht sich etwa SOCHA aus, nach dem c. 144 § 2 CIC/1983 i.V.m. c. 1111 § 1 CIC/1983 die *delegatio specialis* nicht ausschließt (vgl. „etiam generalem" in c. 1111 § 1 – vgl. SOCHA, MKCIC, c. 144 [Stand: November 2017], Rn. 24/f) und die dort angegebene Literatur. Auch FRANCESCHI plädiert für die „ammissione della supplenza di facoltà anche nei casi di mancanza di delega particolare" – FRANCESCHI, Forma canonica (s. Anm. 19), 217. Vgl. auch: STOCKMANN, Defectus formae (s. Anm. 6), 462 und die gewichtigen Ausführungen von CARRERAS „per una revisione della dottrina giurisprudenziale comune riguardante la supplenza della facoltà di assistere nei casi di inesistenza di delega speciale": CARRERAS, Forma canonica (s. Anm. 6), 208-214. REHAK lässt die Frage offen: „In der Rechtsprechung der Rota Romana und von Teilen der Lehre wird das *supplet Ecclesia* bezüglich der Trauungsbefugnis restriktiv ausgelegt. So […] soll ein *allgemeiner* Irrtum nur dann vorliegen, wenn sich der Irrtum auf die *ordentliche* oder die *allgemein delegierte* Trauungsbefugnis bezieht, nicht aber in jenen Fällen, in denen die Trauungsbefugnis offensichtlich nur aufgrund einer *besonderen* Situation gegeben sein kann. [Anm. 34:] Die Suppletion soll demnach nicht dem Individualwohl des irrenden […] Brautpaares, sondern dem Allgemeinwohl dienen [so auch die Meinung von MONIER im vorgestellten Urteil – vgl. RR c. MONIER, sent. diei 19.05.2006 [s. Anm. 5], 72, n. 7]; die Allgemeinheit bedürfe des Schutzes vor einer Vielzahl ungültiger Ehen.

ein zur Suppletion qualifizierender allgemeiner Irrtum entstehen kann[57]. Es ist für die Allgemeinheit leicht ersichtlich, dass die Priester der FSSPX nicht grundsätzlich (als ordentliche oder allgemein delegierte Trauassistenten) im Besitz der Trauvollmacht sind. Dass einem Priester der FSSPX in einem Einzelfall die Trauvollmacht erteilt worden ist, kann von der Öffentlichkeit nicht einfach präsumiert, sondern müsste vielmehr bewiesen werden (vgl. c. 131 § 1 CIC/1983). Ein für die Suppletion qualifizierender allgemeiner Irrtum könnte in diesem Fall nur dann auftreten, wenn es für die Allgemeinheit aufgrund öffentlicher Gegebenheiten den Anschein hat, dass der Priester der FSSPX rechtmäßig vom Ortspfarrer oder Ortsordinarius delegiert worden ist. Eine solche öffentliche Sachlage könnte etwa gegeben sein, wenn der Priester der FSSPX die Trauung in der Pfarrkirche vornehmen darf. Das bloße Abhalten der Trauung im Umfeld der FSSPX kann jedenfalls nicht den öffentlichen Anschein erwecken,

---

Ließe man die Gutgläubigkeit von Brautpaar und Gemeinde für die Suppletion genügen, würde die Ordnungsfunktion der Traubefugnis ausgehöhlt; alle Priester könnten dann gültigen Eheschließungen assistieren, ohne sich ggf. um ihre fehlende Traubefugnis zu kümmern. Nach der gegenteiligen Ansicht ist die Allgemeinheit des Irrtums dagegen aus der Perspektive der (tatsächlich oder rechtlich anzunehmend) Irrende, hier also der bei der Trauung Anwesenden zu beurteilen." – REHAK, Eheschließung (s. Anm. 37), 1345.

57 SOCHA erklärt: „Keine Suppletion der Traubefugnis findet statt, wenn der Assistent zum Zeitpunkt der Trauung – nicht in hierarchischer Gemeinschaft steht (vgl. LG Art. 28)" – SOCHA, MKCIC, c. 144 (Stand: November 2017), Rn. 24/g. Vgl. auch: REHAK, Eheschließung (s. Anm. 37), 1345. WOLF, Die Suppletion (s. Anm. 54), 460 f. Das wird gestützt durch RR c. STANKIEWICZ, sent. diei 15.12.1992: IusEccl 6 (1994) 194 f., n. 21 f.: „nulla suppletio facultatis assistendi matrimonio dari potest, si assistens, etiamsi fuisset valide ordinatus presbyter, nullam communionem hierarchicam cum Episcopo diocesano habeat, in cuius territorio celebratio matrimonii peragitur, nullamque ab eo potestatem receperit nec umquam probatus sit tamquam veram potestatem exercens in Ecclesia particulari. […] [S]uppletio defectus facultatis assistendi ab Ecclesia nullatenus obvenire potest, si assistens matrimonio presbyter nec in comunione ecclesiali perstet, quamvis coniunctus sit alicui Episcopo, non servanti tamen hierarchicam communionem cum Collegii capite et membris […]. Ceterum Ecclesia supplere nequit facultatem in eo, qui a communione ecclesiali recessit et proprio marte extra communionem hierarchicam cum Episcopo loco celebrationis nuptiarum agere praesumit." Freilich wäre hier nochmals zu differenzieren, denn wenn die Brautleute und Hochzeitsgäste von diesem Umstand nichts wissen, wäre eine Suppletion weiterhin denkbar: Dass die Suppletionsnorm nicht anwendbar ist, ist „certamente condivisibile quando non solo il sacerdote ma anche tutti gli altri (sposi e presenti) si pongono intenzionalmente fuori dalla comunione ecclesiale. Diversa è invece l'ipotesi in cui solo il sacerdote sia cosciente di agire fuori dalla giurisdizione della Chiesa, essendo così in mala fede; in tale ipotesi è comunque possibile, in presenza delle altre condizioni, che si verifichi l'errore comune e che dunque si possa applicare il principio ‚supplet Ecclesia' per tutelare il bene comune." – CATOZZELLA, La validità (s. Anm. 4), 296 f.

als sei der assistierende Priester mit der erforderlichen Trauvollmacht delegiert worden.

Nun könnte man sich noch folgende Frage stellen: Die Anhänger der FSSPX, und insbesondere jene, die konkret einer bestimmten Eheschließung bei der FSSPX beiwohnen, glauben, dass das Ehesakrament dort gültig zustande kommt, wie ihnen die FSSPX selbst ja immer wieder (durch selbstsicheres Verhalten und scheinbar schlüssige Argumente) zu versichern versucht. Könnte man diese irrige Annahme nicht als einen *error communis de facto* gemäß c. 144 CIC/1983 betrachten? Denn tatsächlich (*de facto*) irren hier ja die konkret bei der Eheschließung anwesende Allgemeinheit der Gläubigen und auch die Allgemeinheit der Anhängerschaft der FSSPX. Hier muss man die Gegenfragen stellen, ob diese Gläubigen die für den *error communis* des c. 144 CIC/1983 erforderliche Allgemeinheit darstellen[58] und ob nicht auch sie aufgrund der öffentlichen Faktenlage vom grundsätzlichen Fehlen der Trauvollmacht bei der FSSPX hätten wissen müssen. Für einen *error communis* im Sinne des c. 144 CIC/1983 muss laut Doktrin und Judikatur eine öffentliche Gegebenheit vorliegen, welche der Allgemeinheit das Vorliegen der Trauvollmacht vortäuscht. Ebendiese öffentliche Sachlage ist bei einer Eheschließung im Kontext der FSSPX ohne weitere eindeutige Hinweise auf eine tatsächliche Delegation der Vollmacht aber nicht gegeben. Das bedeutet, dass der faktische Irrtum der Anhänger der FSSPX auf keinem rechtlich anzunehmenden allgemeinen Irrtum (*error communis de iure*) beruht. Insofern ist er auch kein äquivalenter *error communis de facto* im Sinne des c. 144 CIC/1983,[59] der für die Suppletion der Vollmacht qualifizieren würde.

6. Nicht-Anerkennbarkeit einer Notstandsvollmacht

Die Überlegungen des letzten Abschnitts haben ergeben, dass eine Suppletion der Trauvollmacht bei Eheschließungen unter Assistenz von Priestern der FSSPX üblicherweise nicht stattfindet, es sei denn, öffentliche Gegebenheiten täuschen eindeutig das Vorliegen einer rechtmäßig delegierten Trauvollmacht vor. Da die Suppletionsnorm des c. 144 CIC/1983 also nicht einfach für die Gültigkeit der Eheschließungen bei der FSSPX beansprucht werden kann, wird

---

58 Es geht nicht um „existimatio eorum qui ministrum adierunt", sondern um die „existimatio fidelium in loco" – vgl. RR c. Pompedda, sent. diei 17.04.1972: RRDec. 64, 174, n. 2.

59 Ein rechtlich anzunehmender und ein tatsächlich vorliegender allgemeiner Irrtum im Sinne des c. 144 CIC/1983 unterscheiden sich nur im Existenzmodus – vgl. Pree, Ausübung (s. Anm. 55), 231.

seitens der FSSPX bisweilen als letztes Argument der Gedanke bemüht, aufgrund des aktuellen Notstands in der Kirche besäßen die Priester der FSSPX die zur gültigen Sakramentenspendung notwendigen *facultates* als außerordentliche Vollmachten.

Laut TISSIER DE MALLERAIS (durch Marcel LEVEBVRE unerlaubt geweihter Bischof) besäßen die Priester der Piusbruderschaft anstatt der ordentlichen außerordentliche Vollmachten, die sie aufgrund der gegenwärtigen Notstandssituation nicht über den ordentlichen hierarchischen Weg, sondern über die Suppletion durch die Kirche erhalten, wenn sich ihnen Gläubige nahen[60]. Für die Suppletion der Trauvollmacht wird hier also nicht der *error communis* oder das *dubium positivum et probabile* herangezogen, sondern ein *case of necessity*, obwohl dieser in der Suppletionsbestimmung des c. 144 CIC/1983 gar nicht als möglicher Tatbestand einer Suppletion angeführt ist[61]. Im Bewusstsein dessen versucht man diese Rechtsinterpretation durch die Instrumente der Rechtsanalogie und der *aequitas canonica* zu rechtfertigen[62]. Man mag das seitens der

60 „In the present situation of crisis, it is obvious that your priests cannot receive from their superiors in the church, that is to say from the diocesan bishops and from the pope, a flock, because that flock is refused to them. This authority over a flock must, therefore, be given to them in another manner: that is, by substitute or supplied jurisdiction." – TISSIER DE MALLERAIS, B., Supplied jurisdiction & traditional priests, Unterpunkt: The supplying of jurisdiction in times of crisis: https://fsspx.org/en/supplied-jurisdiction-traditional-priests [aufgerufen am: 16.09.2021]. „You can easily see, my dear friends, that it is the case of necessity amongst the faithful which is responsible for the fact that traditional priests and bishops have a supplied jurisdiction with respect to your needs. This is not only so that they may validly hear confessions and validly assist at marriages, but also for all of the acts of their priestly or episcopal ministry" – a.a.O., Unterpunkt: The case of necessity for the traditional faithful.

61 REYES VIZCAÍNO bemerkt richtig: „Hemos de recordar que el can. 144 no considera el estado de necesidad entre las circunstancias que dan lugar a la suplencia de jurisdicción. La norma del can. 144 responde a una vieja tradición canónica, sin embargo nunca se ha considerado que el estado de necesidad sea capaz de conceder potestad ejecutiva de régimen por la vía de suplencia. La necesidad puede eximir de una pena eclesiástica (cf. can. 1323, 4) pero no autoriza a originar la jurisdicción de suplencia cada vez que uno juzgue que se encuentra en estado de necesidad" – REYES VIZCAÍNO, Relevancia (s. Anm. 2), 81.

62 Vgl. SCOTT, P., Supplied jurisdiction & traditional priests, Unterpunkt: Introduction: https://fsspx.org/en/supplied-jurisdiction-traditional-priests [aufgerufen am: 16.09.2021]. REYES VIZCAÍNO schreibt: „Para ellos, los fieles de la FSSPX están privados injustamente de pastores que les atiendan, por lo que la analogía del derecho y la equidad canónica suple la falta de facultades de los sacerdotes de la FSSPX. Esta jurisdicción no es habitual, sino *per modum actus*, cada vez que un fiel lo necesita" – REYES VIZCAÍNO, Relevancia (s. Anm. 2), 82.

FSSPX noch so sehr zu untermauern versuchen, doch bleibt sehr fraglich, ob diese Gedanken von der Judikatur je anerkannt werden können.

7. Fazit

Nach den vorausgegangenen Abschnitten kann festgehalten werden: Es besteht die pastoral herausfordernde Situation, dass die Eheschließungen, die unter Assistenz von Priestern der FSSPX vorgenommen werden, gemäß geltendem Recht aufgrund eines *defectus formae* prinzipiell ungültig sind, sofern sie ohne rechtmäßig delegierte Trauvollmacht vorgenommen werden.

Das Rota-Urteil c. Monier konnte als konkretes Beispiel aus der Judikatur zeigen, dass die Argumente, die man gelegentlich zur Gültigkeit der Eheschließungen bei der FSSPX anführt (Suppletion der Trauvollmacht oder Noteheschließungsform), im Allgemeinen nicht anerkannt werden können. Zur Suppletionsbestimmung legte Monier unter Einbezug anderer Rota-Urteile eine ausführlichere Erläuterung der Rechtslage dar, die insbesondere den für eine Suppletion der Trauvollmacht erforderlichen *error communis* genauer beschrieb. Dabei wurde auch die traditionell restriktive Haltung der Römischen Rota hinsichtlich der Anwendbarkeit von c. 144 CIC/1983 bei fehlender Trauvollmacht sichtbar. Zwar wurde die Rechtslage zur Noteheschließung nicht vertiefend erörtert, doch bestätigte das Urteil, dass auch dieses Rechtsinstitut nicht einfach für die Gültigkeit der Eheschließung beansprucht werden kann.

Im Anschluss an das Urteil c. Monier konnte die aktuelle Situation bezüglich der (Un-)Gültigkeit der Eheschließungen bei der FSSPX nochmals systematisch erörtert werden. Dabei ergab sich Folgendes: Da Katholiken (und solche, die es einmal waren) der kanonischen Formpflicht unterliegen (vgl. cc. 1108 § 1, 1117 CIC/1983), muss der Trauassistent als Voraussetzung für die Gültigkeit der Trauung zu ihrer Assistenz bevollmächtigt sein (vgl. Punkt 3.). Die Noteheschließungsform, bei der es keines bevollmächtigten Trauassistenten bedarf (vgl. c. 1116 CIC/1983), ist bei den Eheschließungen im Kontext der FSSPX gewöhnlich nicht anwendbar, da bevollmächtigte Trauassistenten üblicherweise ohne schweren Nachteil erreichbar wären (vgl. Punkt 4.). Eine Suppletion der fehlenden Trauvollmacht findet bei Eheschließungen im Umfeld der FSSPX normalerweise nicht statt, da kein für c. 144 CIC/1983 qualifizierender allgemeiner Irrtum zustande kommen kann, wenn es für die Allgemeinheit der Gläubigen keine eindeutigen Hinweise auf eine Delegation der Vollmacht im konkreten Fall gibt (vgl. Punkt 5.). Der Gedanke der Suppletion der Trauvollmacht aufgrund eines derzeitigen Notstandes wird vom geltenden Recht nicht gedeckt (im Falle einer Anerkenntnis bedürfte er vertiefender Differenzierungen – vgl. Punkt 6.). Für die bei der FSSPX aufgrund eines Formmangels bislang ungültig geschlossenen Ehen gibt es die Möglichkeit zur Gültigmachung in Form der

convalidatio simplex (vgl. cc. 1156-1160 CIC/1983) oder der *sanatio in radice* (vgl. cc. 1161-1165 CIC/1983)[63].

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Da die Trauungen unter der Assistenz von Priestern der „Priesterbruderschaft St. Pius X." (FSSPX) in der Vergangenheit häufig oder meist ohne Delegation der Traubefugnis durch den Ortsordinarius oder Ortspfarrer vorgenommen wurden, scheinen viele / die meisten der entsprechenden Eheschließungen aufgrund des Formmangels von vornherein nichtig zu sein. Die Suppletionsnorm des c. 144 § 2 CIC/1983, wonach die Vollmacht zur Trauassistenz bei einem tatsächlich vorliegenden oder rechtlich anzunehmenden allgemeinen Irrtum oder bei einem positiven und begründeten Rechts- oder Tatsachenzweifel durch eine *delegatio a iure* von der Kirche ersetzt wird, kann dabei nicht einfach für die Gültigkeit der Eheschließungen bemüht werden, wie das Rota-Urteil c. MONIER vom 19.05.2006 näher erläutert. Nach Vorstellung dieses Urteils wird systematisch die aktuelle Problematik um die Gültigkeit der Eheschließungen unter Assistenz von Priestern der FSSPX aufgearbeitet.

Ital.: In passato, i matrimoni sotto l'assistenza di preti della „Fraternità sacerdotale San Pio X" (FSSPX) spesso / di solito sono stati celebrati senza delega della facoltà per assistere al matrimonio da parte dell'ordinario o del parroco locale. Perció molti / la maggior parte di questi matrimoni sembrano essere nulli fin dall'inizio a causa della mancanza di forma. Come spiega la sentenza della Rota Romana c. MONIER del 19-05-2006, non è possibile far semplicemente ricorso alla norma di c. 144 CIC/1983, che dispone che nell'errore comune di fatto o di diritto, e parimenti nel dubbio positivo e probabile sia di diritto sia di fatto, la Chiesa supplisce la facoltà per assistere al matrimonio. Dopo la presentazione della sentenza, si discute sistematicamente sulla problematica attuale della validità dei matrimoni celebrati sotto l'assistenza dei sacerdoti della FSSPX.

---

63 Bereits 1988 wurde an Augustinus Kard. MEYER, den Präsidenten der Päpstlichen Kommission Ecclesia Dei, hinsichtlich der Eheschließungen bei der FSSPX die Vollmacht zur *sanatio in radice* erteilt – vgl. vgl. PONTIFICIA COMMISSIO ECCLESIA DEI, Rescriptum ex audientia Ss.mi quo Cardinali Praesidi Pontificiae Commissionis „Ecclesia Dei" speciales tribuuntur facultates, 18.10.1988: AAS 82 (1990) 533. Vgl. dazu auch: MIÑAMBRES, J., Attribuzione di facoltà e competenze alla Commissione „Ecclesia Dei": IusEccl 3 (1991) 341-344.

DPM 29 (2022) 253-273

Die Verantwortung der kirchlichen Ehejudikatur für das *bonum familiae*. Die Ansprache Papst Franziskus' vom 29. Januar 2021 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres

von Karl-Heinz Selge

Die alljährlichen Ansprachen, die der Papst an die Mitglieder der Römischen Rota richtet, sind bekanntermaßen gleichsam Leuchtfeuer, an denen sich auch die Judikatur der untergeordneten Gerichte orientieren kann und soll. Papst Franziskus richtet nun in seiner am 29.01.2021 gehaltenen Rota-Ansprache[1] in Anknüpfung an seinen Diskurs vom 25.01.2020[2] den Blick auf die vielfältigen Implikationen des Familienwohls als Eltern-Kind-Gemeinschaft, hier insbesondere auf den pastoralen Standort kirchengerichtlichen Wirkens, um schließlich erneut „jeden Bischof … zu ermahnen", sich als Richter für diese ihm originär zukommende Aufgabe zu öffnen.

---

1 Vgl. Ansprache von Papst Franziskus vom 29.01.2021 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres. Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210129_rota-romana.html (Stand: 19.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: OssRom (dt.) 51 (2021) 12.02.2021, 12; https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210129_rota-romana.html (Stand: 19.01.2022).

2 Vgl. Ansprache von Papst Franziskus vom 25.01.2020 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres. Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/january/documents/papa-francesco_20200125_rota-romana.html (Stand: 19.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: DPM 27/28 (2020/21) 538-542; https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2020/january/documents/papa-francesco_20200125_rota-romana.html (Stand: 19.01.2022). Kommentar: Kuhn, A., Die Ansprache Papst Franziskus' vom 25. Januar 2020 vor der Römischen Rota: DPM 27/28 (2020/21) 441-442.

Der Papst erinnert zunächst an den bereits von Papst BENEDIKT XVI. beklagten Mangel an Glauben, wodurch die „Wahrheit der Ehe“[3] zunehmend aus dem Blick gerate. Wie wichtig dieser Sachverhalt auch Papst FRANZISKUS ist, wird bereits daran erkennbar, dass er sich seinerseits zuvor an gleicher Stelle ebenfalls mit diesem Thema auseinandersetzte[4]. Solche „Glaubensfinsternis oder … Glaubenswüste“[5] verdunkle die rechte Erkenntnis des Ehebundes[6].

---

3 Ansprache Papst BENEDIKTS XVI. an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2007 am 27. Januar 2007. Italienischer Originaltext: AAS 99 (2007) 86-91, 87. Deutscher Übersetzungstext: DPM 15/16 (2008/09) 635-643, 635. Kommentar: STOCKMANN, P., Die Ansprache Papst BENEDIKTS XVI. vom 27. Januar 2007 vor der Römischen Rota: DPM 15/16 (2008/09) 573-578, 574-575. Vgl. Ansprache Papst BENEDIKTS XVI. an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2011 am 22. Januar 2011. Italienischer Originaltext: AAS 103 (2011) 108-113, 111. Deutscher Übersetzungstext: DPM 19/20 (2012/13) 417-437, 418-419. Vgl. STOCKMANN, P., Die Ansprache Papst BENEDIKT XVI. vom 22. Januar 2011 vor der Römischen Rota: DPM 19/20 (2012/13) 377-384. 381; SELGE, K.-H., Sich der Wahrheit über sich selbst und über die eigene menschliche und christliche Berufung zur Ehe stellen. Kanonische Eheverfahren und ihr Wert für die Ehevorbereitung. Überlegungen im Anschluss an die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Römische Rota vom 22. Januar 2011: Haering, S. / Hirnsperger, J. / Katzinger, G. / Rees, W. (Hrsg.), In mandatis meditari. (FS Hans PAARHAMMER). (KStuT 58) 759-780, 763.

4 Vgl. Ansprache Papst FRANZISKUS‘ vom 23. Januar 2015 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2015. Italienischer Originaltext: AAS 107 (2015) 182-185. Deutscher Übersetzungstext: DPM 23 (2016) 403-405 sowie diese Position scheinbar ein Stück weit relativierend (vgl. STOCKMANN, P., Die Ansprache Papst FRANZISKUS‘ vom 22. Januar 2016 vor der Römischen Rota: DPM 24 [2017] 195-197, 196). Ansprache Papst FRANZISKUS‘ vom 22. Januar 2016 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2016. Italienischer Originaltext: AAS 108 (2016) 136-139. Deutscher Übersetzungstext: DPM 24 (2017) 199-205, 201. Vgl. STOCKMANN, P., Die Ansprache Papst FRANZISKUS‘ vom 23. Januar 2015 vor der Römischen Rota: DPM 23 (2016) 399-401 mit weiteren Fundstellen

5 FRANZISKUS, Ansprache 2020 (s. Anm. 2), 541.

6 Wegweisend analysierte diese Problematik: HEINEMANN, H., Die sakramentale Würde der Ehe. Überlegungen zu einer bedenklichen Entwicklung: AfkKR 155 (1986) 377-399; DERS., Die Trennung von Vertrag und Sakrament? Eine Anfrage an c. 1117: Antonianum 79 (2004) 611-632. Vgl. zu dieser Thematik aktuell: RAMBACHER, S., Ein neuer Umgang mit gescheiterten Ehen: Hallermann, H. / Meckel, T. / Meckel-Pfannkuche, S. / Pulte, M. (Hrsg.), Reform an Haupt und Gliedern: Impulse für eine Kirche „im Aufbruch“. (Würzburger Theologie 14) Würzburg 2017, 201-234, 227-229. DERS., Im Dienst an der Wahrheit und am Menschen: Standortbestimmung, Überlegungen und Perspektiven zum kirchlichen Richteramt: DPM 19/20 (2012/13) 357-369, 368, weist bei seiner Laudatio auf Offizial Dr. Wilhelm HENTZE unter Rekurs auf die einschlägigen Überlegungen Papst BENEDIKTS XVI. (s.o.) begründet und Perspektiven aufzeigend darauf hin, dass die Frage „nach dem Verhältnis von Glaube und Ehesakrament … einer Weiterentwicklung des kanonischen Eherechts“ bedarf. Vgl. zu diesem Thema

FRANZISKUS widmet sich im Folgenden einem Aspekt der kirchlichen Ehelehre, wonach der Ehebund auf das Leben als Familie ausgerichtet ist[7]. Der Papst lenkt dabei den Blick auf das Familienwohl und stellt klar, dass dessen Gestalt „weit über den Bezug auf die Nichtigkeitsgründe hinausgeht“[8]. In diesem Zusammenhang stellt der Papst klar, dass es seiner Ansicht nach zu Recht ausgeschlossen worden sei, das *bonum familiae* auf etwaige Ehenichtigkeitsgründe hin zu öffnen[9].

In seinen Überlegungen geht es dem Papst vielmehr um einen das Familienwohl betreffenden Aspekt, der für die Praxis der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit bedeutsam ist. Zunächst betont FRANZISKUS, dass auch nach einer Ehenichtigkeitserklärung das „Familie-Sein“ nicht als aufgehoben betrachtet werden könne. Dies wird in Ehenichtigkeitssachen regelmäßig in der Weise kommuniziert, dass den Parteien und Zeugen – entgegen weit verbreiteter Vorbehalte gegen die Praxis kirchlicher Ehenichtigkeitsfestellungen[10] – erläutert wird, dass die Feststellung der Nichtigkeit einer Ehe keine Leugnung der Vergangenheit bedeutet und dass die zivilrechtlich geschiedene Ehe ein unverlierbarer Teil des gemeinsamen Lebens der beiden ehemaligen Partner ist. Auf diese Weise wird diese Lebensphase gewürdigt und in ihrer familiären Bedeutung anerkannt. So kann eine Ehe durch eine kirchliche „Nichtigkeitserklärung nicht ‚in toto‘ ausgelöscht

---

in Auseinandersetzung mit den einschlägigen Problemlösungsversuchen der Internationalen Theologenkommission mit ihren Aporien in diesem Band: LÜDICKE, K., Die Ehe in der sakramentalen Heilsordnung.

7 Vgl. KKK 1652, der VatII GS 48 und GS 50, 1 zitiert sowie c. 1055 § 1 CIC. Vgl. FRANZISKUS, Botschaft an die Teilnehmer des Onlinekongresses zur Eröffnung des „Jahres der Familie *Amoris laetitia*“. Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210319_ messaggio-corso-istituto-gp2.html (Stand: 19.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2021/documentspapa-francesco_20210319_messaggio-corso-istituto-gp2.html (Stand: 19.01.2022): „Denn die Grammatik der familiären Beziehungen … ist der Weg, auf dem man die Sprache der Liebe weitergibt, die dem Leben Sinn gibt und jeder Beziehung menschliche Qualität verleiht“.

8 FRANZISKUS, Ansprache 2021 (s. Anm. 1), 12.

9 Vgl. ebd.: „Ich meinerseits habe die Empfehlung ausgesprochen, das ‚bonum familiae‘ nicht negativ zu betrachten, gleichsam als könne man es für einen Nichtigkeitsgrund halten“.

10 Vgl. RAMBACHER, Im Dienst an der Wahrheit (s. Anm. 6), 363-364; DERS., Kirchliche Ehejudikatur: ein Auslaufmodell oder integrierendes Moment einer Pastoral für Geschiedene? Versuch einer Standortbestimmung nach „Amoris Laetita“: Pulte, M. / Weitz, T. A. (Hrsg.), Veritas vos liberabit. (FS Günter ASSENMACHER). (KStKR 27) Paderborn 2017, 585-599, 591-593.

werden[11]. Denn das Familie-Sein kann nicht als aufgehobenes Gut betrachtet werden"[12]. Auch sind die etwaig aus der Ehe hervorgegangenen Kinder lebendige Zeichen dieser Verbindung. Rechtlich drückt sich dies etwa dadurch aus, dass die Kinder aus einer solchen Ehe auch nach einer Ehenichtigkeitserklärung gemäß c. 1137-1139 CIC ehelich sind und bleiben.

Der Papst stellt nachfolgend die in der Rechtspraxis oft begegnende Frage, was aus dem Partner wird, der ggf. die Feststellung der Ehenichtigkeit für sich nicht anerkennt und der angesichts der nicht aufhebbaren, von Gott gestifteten Familienwirklichkeit zusammen mit etwaigen Kindern ein *unum idem* darstelle[13]. Hier sei eine besondere Fürsorglichkeit des kirchlichen Gerichtspersonals erforderlich[14]. Wie dies konkret geschehen kann, deutet der Papst nachfolgend an und gibt gleichzeitig der kirchlichen Judikatur auf, angemessene Vorschläge zu erarbeiten.

FRANZISKUS erinnert zunächst daran, dass die Familie der Ort sei, an dem das ganzheitliche Wohl des Menschen am besten gewährleistet werden könne[15]. Der

---

11 Vgl. RAMBACHER, Im Dienst an der Wahrheit (s. Anm. 6), 363-364.

12 FRANZISKUS, Ansprache 2021 (s. Anm. 1), 12.

13 Vgl. ebd.: „Das Familie-Sein kann nicht als aufgehobenes Gut betrachtet werden, da es Frucht des göttlichen Plans ist, zumindest für die gezeugte Nachkommenschaft. Die Eheleute mit den von Gott geschenkten Kindern sind jene neue Wirklichkeit, die wir ‚Familie' nennen. Angesichts einer Ehe, die rechtlich als nichtig erklärt wird, ist der Teil, der nicht bereit ist, diese Maßnahme anzunehmen, auf jeden Fall mit den Kindern ein ‚unum idem'. Daher ist es notwendig, die wichtige Frage zu berücksichtigen: Was wird aus den Kindern und aus dem Teil, der die Nichtigkeitserklärung nicht annimmt?"

14 Vgl. ebd.: „Es ist dringend notwendig, dass die Mitarbeiter des Bischofs … sich bemühen, jene Diakonie des Schutzes, der Fürsorge und der Begleitung des verlassenen Ehepartners und gegebenenfalls der Kinder auszuüben, die unter den Entscheidungen über die Ehenichtigkeit, auch wenn diese richtig und rechtmäßig sind, leiden".

15 Vgl. ebd., 12. Hier zitiert er aus seiner Ansprache vom 01.06.2017 an die Teilnehmer der Begegnung, die die Föderation Katholischer Familienverbände (FAFCE) organisiert hat: Dort führt er aus: „Denn es ist nach wie vor aktuell, dass die Familie die Grundlage der Gesellschaft und auch weiterhin die am besten geeignete Struktur ist, um den Menschen das für ihre beständige Entwicklung notwendige ganzheitliche Wohl zu gewährleisten". Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170601_associazioni-familiari-cattoliche.html (Stand: 19.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170601_associazioni-familiari-cattoliche.html (Stand: 19.01.2022). Vgl. die in dieselbe Richtung gehende Äußerung des Papstes anlässlich seiner Botschaft an die Teilnehmer am Onlinekongress zur Eröffnung des „Jahres der Familie *Amoris laetitia*": „Die familiären Bande wurden und werden stark geprüft, aber sie bleiben zugleich der feste Bezugspunkt, die stärkste Stütze, das unerlässliche Mittel für den Zusammenhalt der gesamten menschlichen und

Papst fragt daraufhin mit Blick auf die kirchliche Ehejudikatur danach, wie dieses ganzheitliche Wohl verwirklicht werden könne angesichts der „vielfältigen Situationen, in denen die Kinder sich befinden“[16]. Sicherlich könne eine sakramentale Eheschließung nach erfolgter Nichtigkeitserklärung eine Quelle des Friedens sein. Aber es müsse auch gesehen werden, dass dieser Weg nicht immer beschritten werde. FRANZISKUS verdeutlicht dies durch Schilderung der Schwierigkeiten, die sich nach Scheidung und Wiederheirat im Zusammenhang mit dem Eucharistieempfang ergeben und verweist in diesem Zusammenhang auf seine Lösungsansätze, die er in seinem Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* vorgelegt hat[17].

FRANZISKUS weist darüber hinaus im Anschluss an seine besorgten Appelle in *Amoris laetitia* Nr. 245 auf die häufig begegnende Problematik hin, dass die Kinder unter der Trennung und Scheidung ihrer Eltern besonders leiden,[18] insbesondere, wenn sie zur Durchsetzung persönlicher Interessen eines oder beider Elternteile funktionalisiert werden. In der Tat gehört „die Scheidung … neben chronischen destruktiven Partnerschaftskonflikten zu einem der bedeutendsten Risikofaktoren für die Entwicklung psychischer Störungen beim Kind und Jugendlichen und stellt eine lebenslange Vulnerabilisierung dar“[19].

Diese Problematik betreffe u.U. auch Ehenichtigkeitsurteile: So mache es „das ganzheitliche Wohl des Menschen … erforderlich …, nicht untätig zu bleiben angesichts der katastrophalen Auswirkungen, die eine Entscheidung über die Ehenichtigkeit mit sich bringen“ könne. Dies bedeute auch, dass die Feststellungsurteile der kirchlichen Gerichte in Ehesachen kein kalter „Akt einer reinen

---

sozialen Gemeinschaft“. Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210319_messaggio-corso-istituto-gp2.html (Stand: 19.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210319_messaggio-corso-istituto-gp2.html (Stand: 19.01.2022).

16 FRANZISKUS, Ansprache 2021 (s. Anm. 1), 12.

17 Vgl. FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* über die Liebe in der Familie, 16.01.2016, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (VApSt 204) Bonn 2016, 210-214, Nr. 298-300. Vgl. Deutsche Bischofskonferenz: „Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche“. Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von *Amoris Laetitia*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Die deutschen Bischöfe 104) Bonn 2017, 11-16.

18 Vgl. FRANZISKUS, Brief von Papst Franziskus an die Ehepaare anlässlich des „Familienjahres Amoris laetitia“: OssRom (dt.) 52 (2022) 14.01.2022, 8-9, 9.

19 BODENMANN, G., Lehrbuch Klinische Paar- und Familienpsychologie. Göttingen 2016, 167.

Rechtsentscheidung“[20] sein dürfen. So dürfen die „Urteile des kirchlichen Richters … nicht die Erinnerung außer Acht lassen, die Licht- und Schattenseiten hat, die ein Leben geprägt haben, nicht nur das der Eheleute, sondern auch das der Kinder“[21].

Dies bedeute für die kirchengerichtliche Arbeit zunächst, die Vergangenheit, also die Entstehung und Entwicklung der Paarbeziehung mit all ihren Höhen, Tiefen und wechselseitigen Verstrickungen respektvoll anzuschauen und darüber hinaus die Auswirkungen all dessen auf die Kinder im Blick zu behalten. Das impliziere zweierlei: Wahrzunehmen, wie Kinder ggf. im Zuge des gemeinsamen Familienlebens traumatisiert wurden[22] und angesichts dessen bei der Urteilsfindung pastoral sensibel zu sein,[23] denn dabei müsse es auch darum gehen, etwaige zukünftige Traumatisierungen zu vermeiden[24]. Dies verlange eine

---

20 FRANZISKUS, Ansprache 2021 (s. Anm. 1), 12.

21 Ebd.

22 Vgl. ebd.: „Die Kirche ist Mutter, und ihr, die ihr ein kirchliches Amt bekleidet, in einem so lebenswichtigen Bereich wie der Rechtsprechung, seid aufgerufen, euch zu öffnen gegenüber dieser schwierigen, aber nicht unmöglichen Pastoral, die die Sorge für die Kinder als unschuldige Opfer vieler Situationen des Bruchs, der Scheidung oder neuer Zivilehen betrifft“.

23 So sollen sich die Richter öffnen gegenüber einer solchen „schwierigen, aber nicht unmöglichen Pastoral“ (FRANZISKUS, Ansprache 2021 [s. Anm. 1], 12). Selbstverständlich darf die Milde des Richters keinesfalls zur Aufweichung des Prinzips führen, wonach die Feststellung der Nichtigkeit einer Ehe nur dann möglich ist, wenn diese ohne jeden vernünftigen Zweifel feststeht. Vgl. WALSER, M., Fragen zum Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus“: Ohly, C. / Rees, W. / Gerosa, L. (Hrsg.), Theologia Iuris Canonici. (FS Ludger MÜLLER). (KST 67) Berlin 2017, 685-697, 686; HIEROLD, A. E., *Mitis Iudex.* Anmerkungen zum Handeln des kirchlichen Richters: Theologia Iuris Canonici (s. Anm. 23), 561-570, 568; JUNGBLUT, N., Prozessökonomie vs. Wahrheitsfindung?! Die Veränderungen des Ehenichtigkeitsprozesses durch das Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*: DPM 27/28 (2020/21) 407-438, 412-413. Gleichermaßen ist DENNEMARCK, B., Der Diözesanbischof als „milder Richter“? Anmerkungen zum Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*: Graulich, M. / Meckel, T. / Pulte, M. (Hrsg.), Ius canonicum in communione christifidelium. (FS Heribert HALLERMANN). (KStKR 23) Paderborn 2016, 273-286, 279, darin zuzustimmen, dass Papst FRANZISKUS mit dem Moto proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* den „Eheprozess als Heilswerkzeug“ durch Beweiserleichterungen deutlich konturiert hat, ohne dabei die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe auch nur in Frage gestellt, geschweige denn aufgegeben zu haben (vgl. ebd., 280).

24 Vgl. FRANZISKUS, Ansprache 2021 (s. Anm. 1), 12: „Der Heilige Geist, den ihr vor jeder Entscheidung über die Wahrheit der Ehe anruft, möge euch erleuchten und euch helfen, die Auswirkungen jener Vorgänge nicht zu vergessen: vor allem das Wohl der Kinder, ihren Frieden oder im Gegenteil den Verlust der Freude angesichts der Trennung“.

„Phantasie der Nächstenliebe“[25]. Diese müsse „die dem Evangelium entsprechende Einfühlsamkeit gegenüber den Familientragödien fördern“[26]. Dieses von FRANZISKUS geforderte richterliche Ethos stellt der Papst in den Kontext einer Grundhaltung, wonach der „Familie und der christlichen Ehe alle Aufmerksamkeit und Fürsorge zu widmen“[27] sei.

Hier schließt FRANZISKUS insbesondere diejenigen ein, die unter den „Entscheidungen über die Ehenichtigkeit, auch wenn diese richtig und rechtmäßig sind, leiden“[28] und nennt ausdrücklich den verlassenen Ehepartner und ggf. die Kinder. Den Mitarbeitern des Bischofs – FRANZISKUS erwähnt den Gerichtsvikar, die Gerichtsmitarbeiter, die Mitarbeiter der Familienpastoral und die Pfarrer – sei der Schutz, die Fürsorge und Begleitung dieser Menschen anvertraut[29]. Der Papst schließt damit an seine vorangegangene Rota-Ansprache an, denn bereits dort forderte er, die Pfarrei zu einem bergenden, „juridisch-heilbringenden Raum“[30] der Ehe- und Familienpastoral werden zu lassen.

Eine solche „pastorale Vermittlung und Begleitung“[31] kann darüber hinaus dadurch geschehen, dass die kirchliche Ehegerichtsbarkeit und die kirchliche Familienpastoral, die ihrerseits der eherechtlichen Fortbildung bedarf,[32] kooperieren,[33] denn der kirchliche Richter hat sich dessen bewusst zu sein, dass er weder Therapeut noch psychologisch geschulter Berater ist. Er weiß jedoch seinerseits um seinen Auftrag, im Einzelfall die ihm anvertrauten Menschen auf

---

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Vgl. unter Darstellung der einschlägigen Weisungen in *Amoris laetitia* FABRITZ, P., Das Ehenichtigkeitsverfahren im Postsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia*: Althaus, R. / Hahn, J. / Pulte, M. (Hrsg.), Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit. (FS Heinrich J. F. REINHARDT). (BHMKCIC 75) Essen 2017, 217-227, 221-222.

30 FRANZISKUS, Ansprache 2020 (s. Anm. 2), 540.

31 RAMBACHER, Kirchliche Ehejudikatur (s. Anm. 10), 598.

32 Vgl. hierzu FABRITZ, P., Wie können die kirchlichen Gerichte und die Ehenichtigkeitsverfahren stärker in Fortbildungsmaßnahmen für pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Diözesen vorkommen? Konsequenzen aus *Amoris laetitia* und *Mitis Iudex Dominus Iesus*: DPM 25/26 (2018/19) 41-52, 48, 50-52; RAMBACHER, Kirchliche Ehejudikatur (s. Anm.10), 598.

33 Vgl. zu dieser Thematik im Einzelnen SELGE, K. H., Möglichkeiten einer Kooperation von Ehegerichtsbarkeit und Ehepastoral: Althaus, R. / Lüdicke, K. / Pulte, M. (Hrsg.), Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. (FS Heinrich J. F. REINHARDT). (BHMKCIC 50) Essen 2007, 389-410.

die weiterführenden Möglichkeiten einer Psychotherapie[34] oder einer Ehe-, Familien und Lebensberatung ermutigend aufmerksam zu machen. Hier wäre beispielsweise zu denken an das von Rudolf SANDERS begründete und beständig weiterentwickelte, durch qualitative und quantitative Wirksamkeitsstudien validierte[35] Beziehungskompetenzentraining Partnerschule[36] als klärungs- und bewältigungsorientierte Paartherapie im Integrierten Verfahren, in der Paare in einem geschützten Rahmen neue Erfahrungen machen und bisher verborgene

---

34 In diesem Zusammenhang wird bisweilen die Frage nach der etwaigen Erteilung eines Eheverbots zur Gewährleistung des Wohls der betreffenden Person bzw. zum Schutz des neuen Partners und etwaiger Kinder aufgeworfen. Es sei darauf verwiesen, dass „die kirchliche Eherechtsprechung … gerade heute einen zutiefst pastoralen Auftrag" (PULTE, M., Das Eheverbot (vetitum) im kanonischen Recht von den Anfängen bis Dignitas Connubii: Althaus/Lüdicke/Pulte, (Hrsg.), Kirchenrecht und Theologie (s. Anm. 33), 355-376, 376) erfüllt. Angesichts dessen sowie mit Blick auf die zu erwartenden Irritationen und emotionalen Verletzungen (vgl. ebd.) sei dafür votiert, sehr zurückhaltend mit der Verhängung von Eheverboten zu sein, denn: „Es besitzt … jeder Mensch das Recht, eine Ehe einzugehen, wenn er nicht mit moralischer Gewißheit aus physischen oder psychischen Gründen dazu unfähig ist oder seine Einstellung der Ablehnung eines Wesenselements der christlichen Ehe aufrecht erhält" (SCHÖCH, N., Verhängung und Aufhebung von Eheverboten durch die kirchlichen Gerichte: DPM 4 [1997] 281-318, 283-284). So ist „die Gewißheit, die bestehen muß, um eine Person als für die Eheschließung geeignet zu erklären, viel geringer, da keine gegenteilige Rechtsvermutung besteht. Im Gegenteil, wenn keine sicheren gegenteiligen Argumente vorhanden sind, gilt aufgrund des Grundrechts jeder Mensch als zur Eheschließung fähig. Es handelt sich dabei nicht nur um jene Menschen, die sich im Vollbesitz ihrer geistigen und körperlichen Kräfte befinden, und die man als völlig normal bezeichnet, sondern auch jene, deren geistigen, moralischen und intellektuellen Kräfte mehr oder weniger unvollkommen entwickelt oder beeinträchtigt sind" (ebd.). Wenn also z.B. eine psychische Eheunfähigkeit zweifelhaft ist, ist die Erteilung eines Eheverbotes unzulässig. So ist die Erteilung eines Eheverbots nur dann von Rechts wegen statthaft, „wenn die Ursache, die eine künftige Ehe nichtig macht, mit moralischer Gewißheit fortbesteht, nicht wenn sie nur eventuell noch in schwerwiegendem Maß vorhanden ist" (ebd.). Vgl. zu dieser Thematik auch in diesem Band: AMBROS, M., Die gerichtliche Verhängung von Eheverboten gemäß dem MP *Mitis Iudex Dominus Iesus*.

35 Vgl. KRÖGER, C. / SANDERS, R., Paarberatung in und mit Gruppen – eine wirksame Intervention?: Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie 34 (2005) 47-53; KRÖGER, C., Evaluation: SANDERS, R., Beziehungsprobleme verstehen – Partnerschaft lernen. Partnerschule als Kompetenztraining in Ehe- und Familienberatung. Paderborn 2006, 256-268; LISSY-HONEGGER, R., Paare in Bewegung. Körperarbeit in der Partnerschule. Masterarbeit. Karl-Franzens-Universität Graz 2015.

36 Vgl. SANDERS, R., Die Partnerschule. Paartherapie im Integrativen Verfahren. Paderborn 2022, 23, 28-29, 93-94; DERS., Beziehungsprobleme verstehen (s. Anm. 35), 11, 13, 16, 22, 32, 46, 52, 121, 148-150, 169.

Ressourcen mit dem Lernziel der Beziehungskompetenz[37] entdecken und entfalten können.

In diesem Zusammenhang seien zwei weitere wichtige Aspekte in den Blick genommen: In der kirchengerichtlichen Arbeit hat man es bisweilen mit Parteien oder Zeugen zu tun, die dem Verfahren oder den geltend gemachten Ehenichtigkeitsgründen widersprechen. Um der Gefahr eines ungerechten Urteils zu begegnen, ist es unabdingbar erforderlich, die Beweisaufnahme unter Umsetzung der Rechtsregel *audiatur et altera pars*[38] nach Kräften so zu gestalten, dass die Sichtweisen beider Ehepartner von den Entscheidungsträgern umfassend und nachvollziehbar gewürdigt werden, was voraussetzt, dass beide Parteien ihre Sicht der Dinge vollumfänglich dem Gericht zur Kenntnis geben können[39]. Darüber hinaus kann diesem Personenkreis neben einer Mitteilung der oben erwähnten Klarstellungen über Sinn und Ziel eines Ehenichtigkeitsverfahrens der professionell begleitete behutsame Blick auf ihre u.U. bestehenden, persönlichen „Lebensfallen"[40] im Zuge einer Auseinandersetzung mit eigenen, bislang oftmals unbewussten maladaptiven Denk-, Entscheidungs- und Handlungsmustern eine Erkenntnis vermitteln, die dabei hilft, eine etwaig bestehende Opferrolle zu überwinden und Selbstwirksamkeitserfahrungen zu machen[41]. Das Angebot

---

37 Vgl. SANDERS, Partnerschule (s. Anm. 36), 91. Vgl. ebd.: „Im Rahmen der angestrebten Souveränität der Persönlichkeit und der damit einhergehenden bezogenen Autonomie konkretisiert die Partnerschule im therapeutischen Prozess die Kompetenz eines ‚respektvollen Miteianders' und ‚gegenseitigen Wohlwollens' als (Weiter-) Entwicklung erlernter Bindungs- und Beziehungsmuster". Dabei geht es um die Vermittlung folgender Fähigkeiten: „zwischen den eigenen und den Bedürfnissen des Anderen unterscheiden zu können, um eine grundlegende Sicherheit, intuitiv einschätzen zu können, ob Gefühle, Gedanken, Grundsätze und Handlungsabsichten im Einklang mit einem selbst stehen oder ob sie in erster Linie aus Abgrenzungsschwierigkeiten von dem Anderen entstanden sind sowie um die Fähigkeit, die Bedürfnisse und die Perspektiven des Anderen zu würdigen und Freude angesichts der Entwicklung des Anderen zu empfinden. Je mehr die Partner*innen diese Kompetenzen entwickeln, desto eher erleben sie ihre enge emotionale Bindung als Grundlage für ihren persönlichen Entwicklungsweg hin zu sozialbezogener Autonomie" (ebd.).

38 Vgl. LIEBS, D., Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter. München ^{7}2007, 37, A106.

39 Vgl. RAMBACHER, Kirchliche Ehejudikatur (s. Anm. 10), 596.

40 „Lebensfallen sind Erlebens- und Verhaltensmuster, die sich seit der Kindheit und Jugend in uns einprägen, unser Bild der Welt verzerren und uns unbewusst nach den alten Regeln handeln lassen". So die Produktinformation zu ROEDIGER, E., Raus aus den Lebensfallen! Das Schematherapie-Patientenbuch. Paderborn ^{2}2015.

41 Vgl. SANDERS, Partnerschule (s. Anm. 36), 146.

eines solchen, die positiven Kräfte des Einzelnen stärkenden[42] salutogenetischen Wegs[43] liegt auch ein Stück weit in der Verantwortung der kirchlichen Richter. Dabei dürfen diese mögliche Konflikte mit den Parteien nicht scheuen und haben alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um diese, auch um des Wohls etwaiger Kinder willen, zu motivieren, sich konstruktiv-ehrlich am Prozess zu beteiligen. So kann auch ein Eheverfahren ein Ort des Heils und der Heilung werden. Heilung ist hier in dem Sinne gemeint, dass Menschen Irrwege ihres Lebens verstehen lernen und diese nicht weiter gehen *müssen,* sondern stattdessen in die Lage versetzt werden, sich Lösungswegen zu öffnen. So könnte die dem Ehenichtigkeitsverfahren innewohnende befreiende, sinnstiftende, heilende und versöhnende Kraft aufscheinen.

Dies ist freilich nur möglich, wenn eine kirchengerichtliche Gesprächsführung von Resonanz geprägt ist, die über empathisches Zuhören hinausreicht. Empathie meint, dass man sich in eine andere Person hineinversetzen, ihre Erfahrungen verstehen, ihre Emotionen deuten und evtl. nachempfinden kann. Empathie setzt aber nicht voraus, dass Geber und Empfänger ein Wir, also Teil einer Resonanz sind. In Resonanz zu sein, bedeutet für die sich öffnende Person die Erfahrung: „Mein Gegenüber ist ganz bei mir und versteht mich". „Resonanz ist eine Erfahrung, die eine Beziehung voraussetzt"[44]. Papst BENEDIKT XVI. nennt diese Haltung „die liebevolle persönliche Zuwendung"[45]. Solches identifikato-

42 Vgl. SCHIFFER, E., Wie Gesundheit entsteht. Salutogenese. Schatzsuche statt Fehlerfahndung. Weinheim u.a. 2013.

43 Vgl. hierzu grundsätzlich Wydler, H. (Hrsg.), Salutogenese und Kohärenzgefühl. Grundlagen, Empirie und Praxis eines gesundheitswissenschaftlichen Konzepts. Weinheim ^{4}2010; MÖLLER, A., Spiritualität und Religiösität. Sinnfragen als Thema der Medizinpsychologie: Förstl, H. (Hrsg.), Theory of Mind. Neurobiologie und Psychologie sozialen Verhaltens. Heidelberg 2007, 163-169. Hinsichtlich einer Applikation auf pastoralpsychologisches Wirken vgl. die umfassende Untersuchung von JACOBS, C., Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 19) Würzburg 2000.

44 SANDERS, Partnerschule (s. Anm. 36), 170.

45 BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, 25.12.2005. (VApSt 171) Bonn 2006, 39, Nr.28b. Vgl. ebd., Nr. 34, 50: „Das persönliche, innere Teilnehmen an der Not und am Leid des anderen wird so Teilgabe meiner selbst für ihn: Ich muss dem anderen, damit die Gabe ihn nicht erniedrigt, nicht nur etwas von mir, sondern mich selbst geben, als Person darin anwesend sein". Der Papst weiter, ebd., 50, Nr. 35: „Dieses rechte Dienen macht den Helfer demütig. Er setzt sich nicht in eine höhere Position dem andern gegenüber, wie armselig dessen Situation im Augenblick auch sein mag. … Wer in der Lage ist zu helfen, erkennt, dass gerade so auch ihm selber geholfen wird und dass es nicht sein Verdienst und seine Größe ist, helfen zu können".

risches Mitfühlen ist z.B. bei Beratung und richterlicher Vernehmung erforderlich, um mitmenschliche Begegnung zwischen Gerichtspersonal und Parteien bzw. Zeugen[46] überhaupt erst zu ermöglichen und im Rahmen einer förderlichen, von vorbehaltloser Annahme bestimmten impliziten Beziehungsgestaltung[47] einen Erfahrungsraum zu schaffen, in dem die eigenen lebensgeschichtlich verorteten Verstrickungen sowie die damit verbundenen unwillkürlichen Denk- und Entscheidungsmuster bewusst werden können. Eine so gestaltete Willkommenskultur[48] wird gleichsam zum Türöffner für gelingende Gespräche.

Diese von Papst BENEDIKT XVI. skizzierte Grundhaltung bekräftigt auch Papst FRANZISKUS, wenn er den seelsorgerischen Aspekt allen kirchengerichtlichen Arbeitens betont: Die Ehenichtigkeitsverfahren sind für Papst FRANZISKUS „ein pastorales Instrument der Zuwendung der Kirche zum Menschen"[49]. Daher sol-

---

46 Vgl. aber auch MÜLLER, W., Lieben hat Grenzen. Nähe und Distanz in der Seelsorge. Mainz 1998. So haben sich Berater*innen und insbesondere Richter*innen bei aller Resonanz mit den ihnen begegnenden Menschen und damit zusammenhängend bei allem auf dialogischer Wahrheitserkenntnis ausgerichtetem Ein- und Mitfühlen, dessen bewusst zu sein, dass sie die Balance von Nähe und Distanz zu wahren haben. Das bedeutet auch, selbst-reflektierend wachsam zu sein, um etwaige Übertragungsfallen zu erkennen und zu vermeiden.

47 Vgl. SANDERS, R., Explizites Bewusstsein. Wie viel Fühlen, Denken, Wollen und Handeln wird durch das explizite Bewusstsein gesteuert? Die Bedeutung von Schemata in der psychischen Entwicklung eines Menschen und ihre Bedeutung für das Verstehen in Ehenichtigkeitsverfahren: DPM 25/26 (2018/19) 229-252, 247-249; DERS., Damit das Ehenichtigkeitsverfahren ein Ort der Heilung werden kann. Gedanken aus Sicht eines Eheberaters: DPM 24 (2017) 131-164, 307-308.

48 Im allgemeinen Sprachgebrauch ist der Begriff „Willkommenskultur" meist migrationspolitisch besetzt. Vgl. Dinkelaker, S. / Huke, N. / Tietje, O. (Hrsg.), Nach der „Willkommenskultur". Geflüchtete zwischen umkämpfter Teilhabe und zivilgesellschaftlicher Solidarität. Bielefeld 2021; HECKMANN, F., Willkommenskultur – Was ist das, und wie kann sie entstehen und entwickelt werden? Europäisches Forum für Migrationsstudien. Bamberg 2012, empf paper 12/7 (PDF) 12 Seiten: http://www.efms.uni-bamberg.de/pdf/efms%20paper%202012_7.pdf (Stand: 19.01.2022), mit Darstellung der verschiedenen Begriffsebenen; ebd., 2-3. Dennoch ist es sinnvoll, mit SANDERS, Partnerschule (s. Anm. 36), 77-80, diesen Begriff im Kontext der Ehenichtigkeitsprozesse zu benutzen. Vgl. hierzu im Einzelnen SANDERS, R., Willkommenskultur – *Der* Türöffner für gelungene Beratungsprozesse: Beratung als Profession. Die Online-Zeitung der DAJEB für Beraterinnen und Berater Nr. 4 (2021) 2-5, 4: https://www.dajeb.de/fileadmin/dokumente/04-publikationen/beratung-als-profession/beratung-als-profession-2020-4.pdf (Stand: 19.01.2022).

49 HÖRTING, G. K., *Mitis Iudex Dominus Iesus*: Das Motu Proprio von Papst Franziskus über die Reform des kanonischen Verfahrens für Ehenichtigkeitserklärungen im Codex Iuris Canonici vom 15. August 2015. Pastorales Anliegen – Kirchenrechtliche Normierung – Praktische Erfahrung: Rees, W. / Haering, S. (Hrsg.), Iuris sacri pervestigatio. (FS Johann HIRNSPERGER). (KST 72) Berlin 2020, 143-156, 156.

len die Richter ihren Dienst gleichsam mütterlich mit pastoralem Sinn erfüllen. Dies geschehe dadurch, dass sie „beim Urteilen dem Herzen der Menschen nahe“[50] sind. Diese Nähe, d.h. die „Leidenschaft des Herzens, die zu konkreten Gesten des Nahseins, der Nähe zu den notleidenden“[51] Menschen werde, sei wie eine kostbare Perle, was FRANZISKUS bereits in seinem Vorwort zur Reform des Eheprozesses hervorgehoben habe[52]. In diesem Zusammenhang erinnert der Papst auch an die von ihm immer wieder, so auch in seiner vorangegangenen Ansprache an die Römische Rota aus dem Jahr 2020,[53] geforderte Unentgeltlichkeit und Schnelligkeit der kirchlichen Eheverfahren[54].

Bei Beherzigung dieser Prinzipien könne der bisweilen erhobene Vorwurf, dass das kirchengerichtliche Wirken formalistisch sei, der Vergangenheit angehören und stattdessen aufscheinen, dass durch die Ehenichtigkeitsverfahren als Ausformung des kirchlichen Heilsdienstes[55] ein Stück weit Aufarbeitung eines partiell gescheiterten Lebensentwurfs erfolgen könne[56].

---

50 FRANZISKUS, Ansprache 2020 (s. Anm. 2), 539.

51 Ebd., 538.

52 Vgl. ebd. sowie FRANZISKUS, Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15.08.2015: AAS 107 (2015) 958-967, 960, Art. VI sowie die von der *Ratio procendendi* Art. 7 § 1 *Mitis Iudex Dominus Iesus* (FRANZISKUS, *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam:* AAS 107 [2015] 967-970, 968) geforderte Nähe zwischen Richter und Partei. Vgl. neuerdings FRANZISKUS, Motu Proprio, *Essendo trascorsi*, 17.11.2021: OssRom v. 26.11.2021, Nr. 2: https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-11/quo-270/commissione-pontificia-di-verifica-e-applicazione-del-motu-propr.html (Stand: 19. 01.2022).

53 Vgl. FRANZISKUS, Ansprache 2020 (s. Anm. 2), 538: „Im Vorwort zur Reform des Eheprozesses habe ich zwei kostbare Perlen hervorgehoben: Nähe und Unentgeltlichkeit. Das darf man nicht vergessen“. Vgl. ebd., 539: „Habe ich beim Urteilen das Herz gegenüber der Unentgeltlichkeit geöffnet, oder war ich von kommerziellen Interessen vereinnahmt?“

54 Vgl. FRANZISKUS, Ansprache 2021 (s. Anm. 1), 12 „Von eurem Apostolischen Gerichtshof, ebenso wie von den anderen Gerichtshöfen der Kirche, wird verlangt, ‚die Verfahren zur Anerkennung der Nichtigkeit einer Ehe zugänglicher und schneller zu gestalten und möglicherweise ganz auf Gebühren zu verzichten.‘“ Der Papst zitiert hier sein Mahnschreiben *Amoris laetitia*, Nr. 244. Vgl. auch FRANZISKUS, *Mitis Iudex Dominus Iesus* (s. Anm. 50), 960. Vgl. zu dieser Thematik RAMBACHER, Ein neuer Umgang mit gescheiterten Ehen (s. Anm. 6), 222-225; FABRITZ, Ehenichtigkeitsverfahren (s. Anm. 19), 223-225.

55 Vgl. DENNEMARCK, Diözesanbischof (s. Anm. 23), 278.

56 Vgl. FRANZISKUS, Ansprache 2021 (s. Anm. 1), 12: „Es geht darum, eure richterliche Sendung als einen Dienst auszuüben, der mit pastoralem Sinn erfüllt ist: Dieser darf bei der schwierigen Entscheidung darüber, ob ein Ehebund nichtig ist oder nicht, nie fehlen. Oft stellt man sich die Ehenichtigkeitserklärung als den kalten Akt einer reinen ‚Rechts-

Damit dies gelingen kann, ist es zunächst erforderlich, sich bewusst zu machen, dass diejenigen Personen, die im Zuge kirchlicher Eheverfahren in unmittelbarem Kontakt mit Parteien und Zeugen stehen, auf diesem bio-psycho-sozialen Weg durch ihre sichernde und richtungsgebende Rolle wichtige Bindungspersonen sind. Auf diese Weise wird das, was Papst FRANZISKUS allen in der Pastoral Tätigen, und damit auch dem kirchlichen Gerichtspersonal, als wesentlich zu leistenden Dienst aufgegeben hat, umgesetzt und „der ganze Mensch in seiner Biographie, seinem Gewordensein und seiner Entwicklung, seinem Bedürfnis nach Heilwerden und Gesundheit … in den Blick genommen“[57]. Damit dies möglich ist, haben die Mitarbeiter an den kirchlichen Gerichten folgende Kernkompetenzen mitzubringen: Neben fachkanonistischer Sachkenntnis ist die Eignung zu personaler Begleitung[58] unabdingbar, zu der wesentlich folgende Befähigungen gehören: „Wahrnehmungskompetenz (Wahrnehmungsfähigkeit, Erlebnisfähigkeit), Fähigkeit, Beziehungen zu gestalten (Variationsfähigkeit im Reagieren auf unterschiedliche Beziehungsangebote; stützendes, konfrontierendes Vorgehen; Fähigkeit zur Identifikation und Abgrenzung; Umgang mit Krisen), Belastungsfähigkeit, Kritikfähigkeit (Aushalten von Spannungen; Ertragen feindseliger Gefühle; Umgang mit verdeckten und kritischen Anspielungen, unterwürfigem-schmeichlerischem Verhalten)“[59]. Um solche Kompetenzen zu entwickeln, wäre im Zuge einer Qualitätsoffensive daran zu denken, dass die regelmäßig stattfindenden Fortbildungsveranstaltungen im Ehe- und Prozessrecht[60] ergänzt werden durch eine fortlaufende pastoral-psychologische Beglei-

---

entscheidung‘ vor. Aber so ist es nicht, und so darf es nicht sein. Die Urteile des kirchlichen Richters dürfen nicht die Erinnerung außer Acht lassen, die Licht- und Schattenseiten hat, die ein Leben geprägt haben, nicht nur das der Eheleute, sondern auch das der Kinder“.

57 KLEES, K., Kann Paartherapie schaden? Brauchen wir einen Schutz für Familien in Not?: Beratung als Profession. Die Online-Zeitung der DAJEB für Beraterinnen und Berater Nr. 7 (2021) 7-9, 8: https://www.dajeb.de/fileadmin/dokumente/04-publikationen/beratung-als-profession/beratung-als-profession-2021-7.pdf (Stand: 19.01.2022).

58 Vgl. RAMBACHER, Im Dienst an der Wahrheit (s. Anm. 6), 370.

59 KLANN, N., Institutionelle Beratung, ein erfolgreiches Angebot. Von den Beratungs- und Therapieschulen zur klientenorientierten Intervention. Feldstudie zur Ergebnisqualität in der Partnerschafts- und Eheberatung. Freiburg i.Br. 2002, 25.

60 Vgl. RAMBACHER, Im Dienst an der Wahrheit (s. Anm. 6), 371, bringt es auf den Punkt: „… wir haben es in aller Regel mit Menschen zu tun, die Brüche in ihren Biographien haben, oft immer noch Enttäuschungen und Wunden mit sich tragen, auf alle Fälle aber in einer sehr persönlichen Angelegenheit kommen und darin mit Respekt und Einfühlungsvermögen wahrgenommen werden wollen. Dazu braucht es eine hohe menschliche und seelsorgliche Kompetenz. Der kirchliche Richter ist manchmal der erste Seelsorger, dem sich die Betroffenen beim Beratungsgespräch mit ihren biographischen Dramen öffnen. Allerdings wohl nur, wenn der Richter oder die Richterin auch das entsprechen-

tung des kirchlichen Gerichtspersonals in Supervision und fachlicher Kenntnisvermittlung[61].

Von besonderer Bedeutung sind die in diesem Band von Elisabeth KANDLER-MAYR kenntnisreich und mit großer Sensibilität für die in der Praxis auftretenden Herausforderungen dargestellten datenschutzrechtlichen Zusammenhänge allen kirchengerichtlichen Handelns[62]. So ist z.B. im Rahmen der strikt zu wahrenden Geheimhaltungspflicht besonderes Augenmerk darauf zu richten, etwaige schädliche Folgen aktenkundiger Aussagen zu minimieren, wissend, dass eine missbräuchliche Verwendung von im Zuge einer Akteneinsicht gewonnenen Kenntnissen kaum vermieden werden kann, da ansonsten die Gefahr der Urteilsnichtigkeit infolge einer Einschränkung des Verteidigungsrechts besteht. Auch auf die besondere Verantwortung des Defensors bei der Abfassung der *Animadversiones* wird dankenswerterweise hingewiesen: „In den Überlegungen, wie man diese Stellungnahme formuliert, muss die mögliche Wirkung von Aussageteilen gut überlegt sein, da keinesfalls gewährleistet ist, dass nur die beiden Prozessparteien diese Texte lesen werden"[63]. Es geht dabei darum, dass die sehr privaten Erzählungen sicher diskret behandelt werden, damit durch ein kirchliches Personenstandsverfahren nicht neue Probleme entstehen[64]. An dieser Stelle ist die große Verantwortung des Untersuchungsrichters bzw. des Vernehmungsrichters evident: So hat die Verhandlungsleitung bei ihren Protokollierungen stets prüfend abzuwägen, welche Kenntnisgaben für den zu erbringenden Beweis unabdingbar sind und welche Mitteilungen ggf. kindeswohlgefährdend sein könnten. Außerdem ist vom Untersuchungs- und Vernehmungsrichter gem. Art. 50-51 DC nicht nur akademisches kanonistisches Wissen verlangt, sondern insbesondere in denjenigen Verfahren, in denen es um die Beurteilung psychologischer oder psychiatrischer Zusammenhänge geht, ist die Kenntnis vonnöten, abzuschätzen, welche lebensgeschichtlichen und verhaltensspezifischen Informationen für den ggf. beizuziehenden psychologischen oder psychiatrischen Sachverständigen unabdingbar erforderlich sind. Es ist offensichtlich, dass dies die oben skizzierten Fortbildungen unabdingbar voraussetzt. Außerdem sollten beigezogene Sachverständige tunlich nicht nach Diagnosen gefragt werden, sondern danach, ob die betreffende Person zur Zeit der Eheschließung zur situa-

---

de Vertrauen wachrufen. Das kirchliche Gericht sollte eben nicht einfach als eine reine Sachbehörde wahrgenommen werden, sondern auch als Ort des kirchlich-pastoralen Vollzugs".

61 Für nähere Hinweise zu diesem Themenkomplex vgl. SELGE, Kooperation von Ehegerichtsbarkeit und Ehepastoral (s. Anm. 33), 404-408.

62 Vgl. in diesem Band KANDLER-MAYR, E., Datenschutz in Verfahren kirchlicher Gerichte im Blick auf die zivilrechtliche Situation in Österreich.

63 Ebd.

64 Vgl. ebd.

tiven Beurteilung des gültigkeitserheblichen Konsensinhalts in der Lage war bzw. die psychische Befähigung zu dessen Umsetzung besaß oder nicht. Die Vermeidung diagnostischer Katalogisierung dient dem Schutz vor möglichen iatrogenen Störungen[65] sowie vor etwaigen Traumatisierungen bzw. Retraumatisierungen sowohl der jeweiligen betroffenen Person als auch des ehemaligen Ehepartners und der Kinder, sofern diese von solchen sachverständigen Diagnosen Kenntnis erlangen sollten. Solche dem Persönlichkeitsschutz und der Vermeidung psychischer Leiden dienenden Vorsichtsmaßnahmen gelten insbesondere auch für die Urteilsausfertigungen. Wenn Kinder fatalerweise ein kirchliches Ehenichtigkeitsurteil lesen, dürfen dessen Inhalte keinerlei Anlass für Irritationen bieten oder zu Ärgernis bzw. zu Störungen des Eltern-Kind-Verhältnisses führen. Egal, ob es sich um Nichtigkeitsgründe im Formenkreis der Simulation, der fehlenden Eheschießungsfreiheit infolge eines durch Furchtein-

---

65 Dieser Begriff findet für das Phänomen Verwendung, wenn durch Diagnostik oder Beurteilungen im Rahmen einer psychologischen Begutachtung psychische Störungen oder Befindensbeeinträchtigungen generiert oder verstärkt werden. Vgl. SCHLIEPER-DAMRICH, R., Iatrogene Neurose: https://www.krisenpraxis.de/2014/01/iatrogene-neurose/ (Stand: 19.01.2022), die Erkenntnisse Viktor FRANKLS (vgl. FRANKL, V. E., Theorie und Therapie der Neurosen. München 2007, 143-150; DERS., Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. [Gesammelte Werke 3] Wien 2008, 101, 122, 124-125) rezipierend: „Eine iatrogene Neurose kann durch unbedachte Äußerungen eines Arztes oder Therapeuten entstehen, die den Patienten glauben machen, ein Zustand von Körper oder Psyche sei bedenklich. Menschen, die eine Ängstlichkeit im Leben aufweisen, sind für solche Aussagen besonders empfänglich und entsprechend gefährdet". S. JORES, A., Der iatrogene Kranke (Die Induzierung und Chronifizierung einer Diagnose durch den Arzt): Psychotherapeutische Psychosomatik 15 (1967) 142-152; THIR, M., Das Verständnis der Persönlichkeitsstörungen in der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls. Master Thesis zur Erlangung des akademischen Grades „Master of Science" im Universitätslehrgang Psychotherapie Fachspezifikum Existenzanalyse und Logotherapie. Department für Psychotherapie und Biopsychosoziale Gesundheit an der Donau-Universität Krems. Wien 15.07.2019, 39, 43, 45, 46, 73, 75, 80: http://www.abile.org/images/wissenschaft/masterthesen/MT_Thir.pdf (Stand: 19.01. 2022). Humorvoll und eingängig schildert dieses Phänomen der Lyriker Eugen ROTH in seinem Gedicht „Einschüchterung": „Von Wechseljahren weiß der Kenner, Dass sie gefährlich auch für Männer. / Schon naht – sonst abhold der Verrohung – Der Fachmann mit massiver Drohung: / Sie haben Sand in den Gelenken! Sie können nicht mehr richtig denken! / Sie haben Kribbeln in den Beinen! Sie fangen grundlos an zu weinen. / Sie sind versucht, sich selbst zu töten, Sie leiden unter Atemnöten, / Schweiß rinnt von ihnen, ganze Bäche! Sie fürchten sich vor Mannesschwäche! / Sie haben Angst vor Frauenzimmern! Sie leiden unter Augenflimmern! / Schlaflosigkeit und Nervenzucken, Fußkälte, Kopfweh, Schwindel, Jucken, / Ihr Herz beginnt zu klopfen, jagen, Müd sind Sie, nieder-, abgeschlagen! / Der Ärmste, der dies schauernd liest, Kriegt's mit der Angst und sagt: „Na, siehst!" / Und nimmt – das war der Warnung Willen – Ab heut die guten Knoblauch-Pillen" (ROTH., E., So ist das Leben. Verse und Prosa. München ^{7}2003, 80).

flößung von außen eingeflößten Zwanges, der Bedingung, der Täuschung oder einer psychisch bedingten Eheunfähigkeit handelt: Urteile können stets so verfasst sein, dass sie von Verständnis für die hinter den Entscheidungen oder den Unfähigkeiten stehenden inneren Nöte und unbewussten Copingstrategien bestimmt sind. Selbstverständlich haben solche gerichtliche Entscheidungen von christlicher Anthropologie getragen zu sein. Dies impliziert, die Verantwortung der betreffenden Person für ihr eigenes Leben und das der ehemaligen Familienmitglieder deutlich zu machen sowie eindringlich anzumahnen, die damit verbundenen Verpflichtungen zu erfüllen und schließlich dazu zu ermutigen, an der eigenen persönlichen Reifung zu arbeiten[66]. Den Kindern, die – im Falle widriger Umstände – ein solches Urteil zu Gesicht bekommen, muss der Eindruck vermittelt werden, dass sie gute Eltern hatten, die alles taten, was ihnen damals an Kräften zur Verfügung stand. Dies liegt ganz auf der Linie der Intention von Papst FRANZISKUS, der den getrennten Eltern sehr zurecht aufgab, nach einer Trennung und Scheidung, vor dem Kind gut über den jeweils anderen Elternteil zu sprechen[67].

Ein solches Verfahren soll insoweit dem Frieden dienen. Daher ist bereits anlässlich vorprozessualer Beratungen darauf zu achten, dass dieser Frieden und damit das vom Papst geforderte Familienwohl, insbesondere das Wohl etwaiger Kinder, nicht durch Einführung etwaiger vermeidbarer konfliktfördernder Ehenichtigkeitsgründe gefährdet wird. Auch die Frage der Beweisbarkeit sollte immer im Blick bleiben. So kann die Person, die zur Beratung erscheint, am besten, d.h. authentisch, über sich selbst Auskunft geben, was im Zuge der durch das Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* eröffneten Erleichterungen bei der Wahrheitsfindung[68] nunmehr auch prozessual umsetzbar ist. Die betreffende Person wird dies in der Regel auch tun, wenn sie sich in der jeweiligen Ge-

66 Vgl. hierzu die Ermutigungen von Papst FRANZISKUS in *Amoris laetitia* (s. Anm. 17), 169-170, Nr. 240 sowie die nachfolgenden Ausführungen in diesem Beitrag zur Kooperation von kirchlicher Ehejudikatur mit kirchlicher Ehe- und Familienpastoral.

67 Vgl. FRANZISKUS, *Amoris laetitia* (s. Anm. 17), 173-174, Nr. 245: „Die getrennten Eltern bitte ich: ‚Ihr dürft das Kind nie, nie, nie als Geisel nehmen! Aufgrund vieler Schwierigkeiten und aus vielerlei Gründen habt ihr euch getrennt. Das Leben hat euch diese Prüfung auferlegt, aber die Kinder dürfen nicht die Last dieser Trennung tragen, sie dürfen nicht als Geisel gegen den anderen Ehepartner benutzt werden. Während sie aufwachsen, müssen sie hören, dass die Mutter gut über den Vater spricht, auch wenn sie nicht zusammen sind, und dass der Vater gut über die Mutter spricht.‘ (Generalaudienz, 20.05.2015: OssRom [dt.], 45 [2015] Nr. 22 v.29.05.2015, 2) Es ist unverantwortlich, das Bild des Vaters oder der Mutter zu schädigen mit dem Ziel, die Zuneigung des Kindes zu monopolisieren, um sich zu rächen oder um sich zu verteidigen, denn das verletzt das Innenleben dieses Kindes und wird Wunden hervorrufen, die schwer zu heilen sind“.

68 So zu Recht DENNEMARCK, Diözesanbischof (s. Anm. 23), 279.

sprächssituation gut aufgehoben und emotional getragen bzw. gehalten fühlt (s.o.). So ist es angesichts der den kirchlichen Gerichtsmitarbeitern aufgegeben Vermeidung von Schädigungen jedweder Art *nicht* erforderlich, in einem Ehenichtigkeitsverfahren die ganze Wahrheit über die betreffende Ehe ans Licht zu bringen und alle denkbaren *capita nullitatis* zu untersuchen. Bei einer wie oben beschriebenen schlanken Beweisführung, die sich auf die i.d.R. selbstkritische Schilderung der klagenden Partei stützt, können – bei Vermeidung jeglicher Verzerrung der Wirklichkeit der Paarbeziehung und des Familienlebens – unnötige Irritationen vermieden werden. Außerdem besteht auf diese Weise eher die Chance, dass der andere Partner sich durch seine Aussage an dem Prozess beteiligt. Ein weiterer Vorteil liegt in der Möglichkeit einer zügigeren Verfahrensführung, was auch der vom Papst verlangten Beschleunigung kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren entgegenkommt. Schließlich kann sich bei einer solchen Vorgehensweise ein Ehenichtigkeitsverfahren in dem einen oder anderen Fall sogar als Versöhnungsgeschehen erweisen.

Nikolaus SCHÖCH bringt es kenntnisreich auf den Punkt, wenn er klärend sowie bleibend gültig zusammenfasst: „Die Milde des Richters kann nicht den Urteilsspruch selbst bestimmen, sondern muss der Kenntnis der Wahrheit, wie sie im Prozess erreicht wurde, entsprechen, ohne sich den unmittelbaren Interessen der Partner, Anwälte oder Gerichtsmitarbeiter zu beugen. Der im Ehe- und Prozessrecht gut ausgebildete Richter zeichnet sich durch Erfahrung und Objektivität aus und vermeidet jegliche unnötigen und verletzenden Ausdrücke. Er ist sich der Tatsache bewusst, dass eine überzeugende Begründung des Urteils eine große Hilfe dabei sein kann, es zu verstehen und zu akzeptieren. In seiner Tätigkeit lässt er sich von der Suche nach Wahrheit, vom Respekt für das Gesetz, dem Sinn für Menschlichkeit sowie von der Einfühlsamkeit, die für den Seelsorger charakteristisch sind, leiten“[69].

Nach Erteilung seines Apostolischen Segens verteidigt der Papst sein eheprozessrechtliches Reformwerk und kommt in diesem Zusammenhang auf ein ihm offenkundig nach wie vor drängendes Anliegen zu sprechen. Er fügt dieses ein in seinen Dank an den scheidenden Dekan der Romana Rota, Msgr. Pio Vito PINTO, für dessen „Beharrlichkeit, mit der er die Reform der Eheprozesse vorangebracht hat: nur ein Urteil, dann der kürzere Prozess,[70] der gleichsam eine

---

69 SCHÖCH, N., Synopse der Veränderungen gegenüber dem bisher geltenden Eheprozessrecht: DPM 23 (2016) 325-361, 358.

70 Vgl. erläuternd SCHÖCH, N., Der kürzere Prozess vor dem Diözesanbischof: DPM 23 (2016) 363-397, 363: „Das kürzere Verfahren wurde der Kirche nicht von ‚oben‘ aufgedrängt, sondern auf Wunsch zahlreicher Bischöfe aus verschiedenen Erdteilen entwickelt. Die *Relatio Synodi* vom 18. Oktober 2014 hebt hervor, dass eine große Zahl der Synodenväter die Notwendigkeit unterstrichen hat, ein verkürztes Verfahren zu entwickeln, das bei Fällen offenkundiger Nichtigkeit anzuwenden wäre. Einige Synoden-

Neuheit gewesen ist, aber natürlich war, weil der Bischof der Richter[71] ist"[72]. Er müsse vom Gerichtspersonal unterstützt werden, aber „er ist der Richter, er kann sich nicht heraushalten. Dahin zurückzukehren ist die Wahrheit des Evangeliums"[73]. Dies ist für Papst FRANZISKUS als „Umsetzung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils"[74] geradezu ein theologisch-rechtliches Kardinalprinzip, wie er in seinem Motu Proprio, *Essendo trascorsi* vom 17.11.2021 eigens betont, mit dem er die Päpstliche Kommission für die Überprüfung und Anwendung des Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* in den Kirchen Italiens errichtet[75]. Der Bischof sei *iudex natus*[76] und Garant für die Umsetzung der Reform des kanonischen Ehenichtigkeitsprozesses, der gekennzeichnet sei durch die Nähe, Schnelligkeit und Unentgeltlichkeit.

Papst FRANZISKUS will in seiner von pastoraler Sorge um den bedrängten Menschen getragenen Neuordnung des Eheprozesses dazu ermutigen, den Dienst der kirchlichen Gerichte in Anspruch zu nehmen. Diese Reform ist getragen von vorbehaltloser Annahme derjenigen, deren Ehe zerbrochen ist, sowie von menschlich entlastenden, auf reichen seelsorglichen Erfahrungen gründenden prozessualen Erleichterungen[77]. Eine solche Reform erfordere allerdings, so Papst FRANZISKUS, für ihre wirksame Umsetzung notwendigerweise eine Umwandlung von Strukturen und Personen[78].

---

väter haben sich dennoch gegen diese Vorschläge ausgesprochen, weil sie kein verlässliches Urteil garantieren würden".

71 Vgl. ebd., 366-368; HORTA ESPINOZA, J., La potestad judicial del Obispo en el M. Pr. Mitis Iudex. The Judicial Power of the Bishop in Motu Proprio Mitis Iudex: IusCan 7 (2017) 637-661; DENNEMARCK, Diözesanbischof (s. Anm. 23), 281-285; TKACZYK, L. P., El proceso más breve ante el obispo en la nueva normativa del M.P. Mitis Iudex Dominus Iesus. Su especialidad y pautas de desarrollo. Pamplona 2019; SNETHLAGE, C., Der Bischof als Richter: in diesem Band. Für einen praxisorientierten Problemaufriss vgl. WALSER, Fragen (s. Anm. 23), 690-692; DENNEMARCK, Diözesanbischof (s. Anm. 23), 281-285; HÖRTING, Mitis Iudex (s. Anm. 47), 153; JUNGBLUT, Prozessökonomie vs. Wahrheitsfindung (s. Anm. 23), 418-425.

72 FRANZISKUS, Ansprache 2021 (s. Anm. 1), 12.

73 Ebd.

74 DENNEMARCK, Diözesanbischof (s. Anm. 23), 281.

75 Vgl. FRANZISKUS, Motu Proprio *Essendo trascorsi* (s. Anm. 50). Vgl. auch FABRITZ, Ehenichtigkeitsverfahren (s. Anm.29), 225.

76 FRANZISKUS, Motu Proprio *Essendo trascorsi* (s. Anm. 50), Nr. 1.

77 Vgl. DENNEMARCK, Diözesanbischof (s. Anm. 23), 280: „Die Milde in den eheprozessualen Verfahren kommt also in einer Reihe von Maßnahmen zum Ausdruck, die das Verfahren selbst als Heilswerkzeug der Kirche stärker erfahrbar werden lassen, indem das Ziel, das Seelenheil der Menschen, stärker in den Blick gerät".

78 Vgl. FRANZISKUS, Motu Proprio *Essendo trascorsi* (s. Anm. 50), Nr. 6.

Papst FRANZISKUS steht mit dieser Ansprache ganz in Kontinuität zu all seinen bisherigen Äußerungen. Ihm geht es darum, bei Anerkennung der Notwendigkeit juristisch-korrekten Arbeitens, einer formalistischen und dominanten Haltung der Gerichtsmitarbeiter zu wehren und bei diesen stattdessen eine Einstellung zu fördern, die getragen ist von Ebenbürtigkeit, Respekt und Würdigung der personalen Wirklichkeit des anderen. Die dabei von FRANZISKUS benutzte Sprache macht deutlich, dass seine Botschaft auf hoher pastoraler Kompetenz und lebenserfahrener Menschenkenntnis gründet, getragen von einem Glauben an Jesus Christus, der „von sich nicht nur sagt, er sei ‚*mitis*', sondern im gleichen Satz auch ‚*humilis corde*'"[79]. Solche Demut den Menschen gegenüber ist die seitens des Papstes auch dem kirchlichen Gerichtspersonal aufgegebene Grundhaltung.

Es geht also bei allem kirchengerichtlichen Wirken in Ehesachen darum, im Rahmen eines traumasensiblen Arbeitens[80] das umzusetzen, was Papst FRANZISKUS bereits in seiner Ansprache an die Römische Rota aus dem Jahre 2015 postulierte: „Die Funktion des Rechts ist auf die *salus animarum* ausgerichtet, unter der Voraussetzung, dass es Sophismen vermeidet, die dem lebendigen Fleisch der in Schwierigkeiten befindlichen Menschen fernstehen"[81]. Die Botschaft, die Papst FRANZISKUS jüngst anlässlich seiner Audienz für die Peters-

---

79 WALSER, Fragen (s. Anm. 23), 687 unter Verweis auf Mt 11,29.

80 Vgl. MAYR-MAUHART, B., Traumasensibles Arbeiten: Alles hat seine Zeit – Nicht alles geht zu jeder Zeit: https://www.spattstrasse.at/sites/default/files/traumasensiblesarbeit en.pdf (Stand: 19.01.2022): „Traumasensibles Arbeiten ist keine bestimmte Methodik, sondern beschreibt die Haltung im Umgang mit Menschen, die traumatische Vorerfahrungen erlebt haben". Dabei seien sieben Säulen traumasensiblen Arbeitens zu beachten: „1. Die Annahme des guten Grundes: ‚Alles was ein Mensch zeigt, macht einen Sinn in seiner eigenen Geschichte.' … 2. Wertschätzung: ‚Es ist gut so, wie du bist.' … 3. Partizipation: ‚Ich trau dir was zu und überfordere dich nicht.' … 4. Transparenz: ‚Jeder hat jederzeit ein Recht auf Wahrheit und Klarheit.' … 5. Förderung des Selbstverstehens: ‚Ich weiß, was geschehen ist und kann es einordnen.' … 6. Förderung der Emotionsregulation: ‚Mit meinen Emotionen kann ich umgehen.' … 7. Chancen zur sozialen Teilhabe: ‚Ich kann adäquate Beziehungen aufbauen und mein Leben langfristig bestreiten'" (ebd.).

81 FRANZISKUS, Ansprache 2015 (s. Anm. 4), 405. Italienischer Originaltext: AAS 107 (2015) 182-185; Comm. 47 (2015) 7-10; OssRom 155 (2015) 24.01.2015, 7; IusEccl 27 (2015) 465-467; https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rota-romana.html (Stand: 19.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: OssRom (dt.) 45 (2015) 06.02.2015, 10; AfkKR 184 (2015) 159-162; Die Tagespost 68 (2015) 27.01.2015, 7; DPM 23 (2016) 403-405; https://www.vatican.va/con tent/francesco/de/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribuna le-rota-romana.html (Stand: 19.01.2022). Vgl. hierzu den Kommentar von STOCKMANN, P., Die Ansprache Papst FRANZISKUS' vom 23. Januar 2015 vor der Römischen Rota: DPM 23 (2016) 399-401.

dom-Helfer formulierte, gilt auf dem Hintergrund seiner Ansprache vor der Römischen Rota allem kirchlichen Gerichtspersonal, die im persönlichen Kontakt mit den ihnen anvertrauten Menschen stehen: Diese Menschen brauchen, so der Heilige Vater, ein Lächeln, um sich wie zu Hause zu fühlen. Das Lächeln sei eine Brücke. Unter Verweis auf Papst JOHANNES XXIII. erläutert Papst FRANZISKUS, dass die Herzensnähe den christlichen Sinn der Begegnung gut ausdrücke, denn das, was für das Leben wirklich zähle, seien menschliche Beziehungen[82]. So bestehe „die einzige erlaubte Art, auf eine Person herabzusehen, darin …, ihr die Hand zu reichen, um ihr beim Aufstehen zu helfen. Die einzige. Und das ist die Sendung, die Jesus der Kirche anvertraut hat“[83].

* * *

ABSTRACTS

Dt.: Papst FRANZISKUS nimmt in seiner Ansprache an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota im Jahr 2021 nicht nur diese, sondern die Mitarbeiter aller kirchlichen Gerichte in die Verantwortung, das Wohl der getrennten Partner und etwaiger Kinder zu gewährleisten, denn Letztere werden oftmals durch die Zerrüttung des Familienlebens und die Scheidung der Elternehe traumatisiert.

Die Kommentierung gibt unter Bezugnahme auf die verschiedenen Prozessschritte (insbesondere: vorprozessuale Beratung, Anhörung, Aktenoffenlegung, Stellungnahme des Ehebandverteidigers und Urteilsausfertigung) konkrete Hinweise zur Erreichung dieses Ziels. Ein Schwerpunkt der Kommentierung liegt daher auf der Darstellung von unabdingbar erforderlichen personalen Kompetenzen der Mitglieder der kirchlichen Gerichte. Diese postulierten Fähigkeiten gehen über die im CIC normierten Mindestanforderungen hinaus und implizie-

82 Vgl. Discorso del Santo Padre Francesco ai Membri dell'Associazione Santi Pietro e Paolo. Aula Paolo VI, Sabato, 08.01.2022: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/january/documents/20220108-associazione-pietroepaolo.html (Stand: 19.01.2022): „Attraverso i vostri servizi quotidiani voi diventate artigiani dell'incontro, portando il calore della gentilezza di Gesù a chi … ha bisogno di una indicazione, a chi ha bisogno di un sorriso per sentirsi a casa. Grazie per questo stile del sorriso: credo che è un po' la vostra spiritualità. Sempre il sorriso, che favorisce l'incontro. Il sorriso è un ponte“.

83 FRANZISKUS, Angelus vom 07.02.2021: Deutscher Übersetzungstext: https://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210207.html (Stand: 19.01.2022). Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210207.html (Stand: 19.01.2022).

ren notwendig eine Grundhaltung demütiger Mitmenschlichkeit den Menschen gegenüber, die den Dienst der kirchlichen Gerichte in Anspruch nehmen.

Ital.: Nel suo discorso ai membri del Tribunale della Rota Romana del 2021, Papa FRANCESCO attribuisce non solo a questi ultimi, ma anche al personale di tutti i tribunali ecclesiastici la responsabilità di prendersi cura del benessere dei coniugi separati e degli eventuali figli, poiché questi ultimi sono spesso traumatizzati dalla rottura della vita familiare e dalla separazione dei loro genitori.

Il presente commento, con riferimento a diverse fasi del processo (in particolare: consulenza pre-processuale, udienza, pubblicazione degli atti, presa di posizione del difensore del vincolo matrimoniale e redazione del giudizio), da indicazioni sul raggiungimento di quest'obiettivo. Un punto centrale del commento è, pertanto, la presentazione delle competenze personali indispensabili per i membri dei tribunali ecclesiastici. Queste capacità postulate vanno oltre i requisiti minimi regolamentati nel CIC ed implicano necessariamente un atteggiamento di base di umile umanità verso le persone che si avvalgono dei servizi dei tribunali ecclesiastici.

DPM 29 (2022) 275-282

Synodalität und kirchliche Eherechtsprechung. Die Ansprache Papst Franziskus' vom 27. Januar 2022 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres

von Karl-Heinz Selge

In seiner am 27.01.2022 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota gerichteten Ansprache[1] knüpft Papst Franziskus an seine Überlegungen des Vorjahres an. Interpretationsrahmen seiner Ausführungen ist die Synodalität als konstitutive Dimension der Kirche[2] und er gibt von hierher u.a. Antworten auf von ihm in seiner Ansprache aus dem Jahre 2021 aufgeworfene Fragen.

Seine Ansprache vom Vorjahr aufgreifend, betont der Papst, dass die kirchliche Ehegerichtsbarkeit den Familien zu dienen habe, besonders jenen, die unter Belastungen zu leiden haben. In diesem Zusammenhang reflektiert er die Bedeutung der Synodalität für die kirchliche Eherechtsprechung. Zunächst bedeute Synodalität, sich auf einen gemeinsamen Weg (σύνοδος) zu begeben, um auf diese Weise das miteinander angestrebte Ziel zu erreichen, nämlich die Wahrheit über die konkrete Verbindung von Mann und Frau ans Licht zu bringen und dabei zu erkennen, ob zwischen ihnen eine nach katholischer Lehre echte Ehe bestehe oder nicht. Unter Bezugnahme auf die Rota-Ansprache Papst Pius' XII.

---

1 Vgl. Ansprache von Papst Franziskus vom 27.01.2022 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres. Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/january/documents/20220127-rotaromana.html (Stand: 05.02.2022). Deutscher Übersetzungstext: OssRom (dt.) 52 (2022) 11.02.2021, 10-11; https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2022/january/documents/20220127-rotaromana.html (Stand: 22.02.2022).

2 Vgl. Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode, 17.10.2015: Italienischer Originaltext: AAS 107 (2015) 1138-1144, 1139, 1141. Deutscher Übersetzungstext: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (Stand: 05.02.2022).

vom 02.10.1944 erinnert Papst FRANZISKUS daran, dass es in Ehenichtigkeitsprozessen um eine Zusammenarbeit aller Beteiligten in spezifischer Rollenverteilung gehe. Ziel dieses Zusammenwirkens sei die Wahrheitsfindung hinsichtlich der behaupteten Ehenichtigkeit. Wie auch immer diese Wahrheit aussehen sollte – wenn sie geliebt werde, sei sie letztlich auch befreiend.

Bereits in der vorprozessualen, pastoralen Beratungsphase[3] sei zunächst alles zu unternehmen, damit die Partner die Wahrheit über ihre Beziehung erkennen. Währenddessen solle auch versucht werden, zur Verständigung und ggf. Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft zu verhelfen und soweit dies tunlich sei, die nichtige Ehe gültig zu machen (vgl. c. 1675 CIC/1983). Papst FRANZISKUS will damit zum Ausdruck bringen, dass ein Ehenichtigkeitsverfahren im Falle einer Ehekrise nicht das einzige Mittel sein solle, um ehelichen Schwierigkeiten zu begegnen. Er spricht damit indirekt das Erfordernis einer Kooperation zwischen kirchlicher Ehegerichtsbarkeit und christlich ausgerichteter Ehe-, Familien- und Lebensberatung an[4]. Sollte dieser Weg der Versöhnung nicht praktikabel sein, so sei es Aufgabe des Beraters, die Ratsuchenden ggf. auf etwaige Ehenichtigkeitsgründe hinzuweisen. Er habe dabei im Blick zu behalten, dass für die Betroffenen eine spätere etwaige Ehenichtigkeitserklärung in ihrer Begründung nachvollziehbar und insoweit menschlich annahmefähig sei. Nur so seien kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren Ausdruck einer wirksamen pastoralen Begleitung der Gläubigen in ihren Ehekrisen[5].

Mittlerweile gleichsam im Ehenichtigkeitsprozess selbst angekommen, betont der Papst, dass die gemeinsame Wahrheitssuche jede Phase des Ehenichtigkeitsverfahrens bestimmen müsse. Im Rahmen seiner Beschreibung der diesem Prozess eigenen dialektischen Methode der Wahrheitsfindung[6] ermahnt der Papst dazu, die Verfahrensführung so zu gestalten, dass die Parteien bei aller kontroverser Sichtweise sowohl zur authentischen Darstellung ihrer eigenen Sicht der Dinge als auch zur Akzeptanz der Wahrnehmungen des Anderen hingeführt werden. Hierfür sei eine angemessene Kommunikation erforderlich, die auch Hilfe sein könne, sich selbst und seine eigenen Denkmuster kritisch zu betrach-

---

3 Vgl. FRANZISKUS, Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam: AAS 107 (2015) 967-970, 967-968, Art. 2-5.

4 Vgl. zu dieser Thematik im Einzelnen SELGE, K.-H., Möglichkeiten einer Kooperation von Ehegerichtsbarkeit und Ehepastoral: Althaus, R. / Lüdicke, K. / Pulte, M. (Hrsg.), Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. (FS Heinrich J. F. REINHARDT). (BHMKCIC 50) Essen 2007, 389-410.

5 Vgl. hierzu die erläuternden Ausführungen in folgender Studie: SELGE, K.-H., Die Verantwortung der kirchlichen Ehejudikatur für das *bonum familiae*. Die Ansprache Papst FRANZISKUS' vom 29. Januar 2021 an die Mitglieder des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres in diesem Band.

6 Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., Die moralische Gewißheit als Schlüssel zum Verständnis der prozeßrechtlichen Normen: DPM 4 (1997) 11-44, 38-40.

ten. Dies verlange vom kirchlichen Gerichtspersonal Mühe, Ausdauer und menschliches Einfühlungsvermögen. Unter Schilderung eines Beispiels aus der Rechtspraxis erklärt FRANZISKUS mit Nachdruck, dass es unzulässig sei, Fakten zu ändern oder zu manipulieren, um auf diese Weise zu einem pragmatisch gewünschten Ergebnis zu gelangen. Ein solches Vorgehen sei inakzeptabel, denn alle an einem kirchlichen Ehenichtigkeitsprozess Beteiligten haben ein *ministerium veritatis* auszuüben.

Die Verpflichtung, den Weg der Wahrheitsfindung gemeinsam zu beschreiten, obliege den Parteien, ihren Beiständen, den zur wahrheitsgemäßen Aussage angehaltenen Zeugen, den Sachverständigen wie auch in besonderer Weise den Richtern, deren Aufgabe es sei, „die Wahrheit des heiligen Bandes im höchsten Maße zu wahren“,[7] denn es gehe um das Wohl der Kirche sowie um das Wohl der Menschen. Desgleichen sei die Ausübung der richterlichen Gewalt ein vorzüglicher Ort, an dem den bedürftigen Gläubigen die heilende Barmherzigkeit des Herrn gewährt werde[8]. So sei die kirchliche Rechtspflege Ausdruck der Sorge um das Heil der Seelen. Diese erfordere pastorale Verantwortlichkeit, um Diener der rettenden Wahrheit und Barmherzigkeit zu sein, wobei jeglicher Laxismus ausgeschlossen sein müsse[9].

An dieser Stelle hebt FRANZISKUS die Aufgabe der Bischöfe als Richter hervor. Sie erfüllen ihren spezifischen bischöflichen Auftrag, wenn sie als *iudex originarius* in eigener Person, insbesondere im kürzeren Eheprozess, entscheiden und wenn sie darüber hinaus ihre Verantwortung für ihre Gerichte wahrnehmen, denn damit bringen sie ihre väterliche Fürsorge für die Gläubigen zum Ausdruck. So sei auch der Papst deshalb universeller Richter, weil er als Bischof von Rom nach dem Willen Christi allem vorstehe und nicht aufgrund eines anderen Titels.

Synodalität bedeute darüber hinaus, sich ständig im Hinhören zu üben. Hierbei handele es sich um mehr als nur darum, sich etwas anzuhören. Es gehe vielmehr darum, sich in die Sichtweisen und Gedankengänge des anderen hineinzuversetzen. Wie auch in anderen Bereichen der Seelsorge, solle auch in der kirchlichen Rechtsprechung die Kultur des Zuhörens gefördert werden, um auf diese Weise Begegnung zu ermöglichen. Dies wiederum bedeute, dass angesichts der schmerzvollen Erlebnisse, durch die viele hilfesuchende Menschen belastet wurden, Standardantworten schädlich seien. Vielmehr habe sich der kirchliche Richter auf die ihm geschilderten existentiellen Notsituationen einzulassen, um

---

7 FRANZISKUS, Motu Proprio *Mitis et misericors Iesus*: AAS 107 (2015) 946-954, 947: „… postulatio urgeat veritatis sacri vinculi quammaxime tuendae“.

8 Vgl. ebd.: „idcirco potestatis iudicialis exercitium locus est praecipuus in quo, … ipse christifidelibus egentibus sanatricem misericordiam Domini impertitur“.

9 Vgl. ebd.: „Constitutio iudicis … Episcopi responsabilitati committitur, qui in pastorali exercitio suae iudicialis potestatis caveat ne cuilibet laxismo indulgeatur.“

von hierher sein pastoral-richterliches Handeln geleitet sein zu lassen. Nachfolgend erläutert FRANZISKUS dies im Anschluss an seinen Vorgänger Papst BENEDIKT XVI., indem er deutlich macht, wie wichtig es sei, den Parteien im Rahmen der Beweisaufnahme aufmerksam zuzuhören[10]. So verlange eine professionelle Anhörung vom jeweiligen Verhandlungsleiter, Zuhören mit persönlicher Nähe zu verbinden, die nach Papst FRANZISKUS ebenfalls Ausdruck von Synodalität sei[11]. An dieser Stelle wird deutlich, dass es nicht genügt, sich in den Anderen einzufühlen, vielmehr ist Συμπάθεια im ursprünglichen Wortsinn, d.h. „identifikatorisches Mitfühlen",[12] verlangt. Auf diese Weise kann zwischen den Gesprächspartnern eine Resonanz entstehen, die es ermöglicht, in mitmenschlicher Begegnung feinfühlig Schritte der Klärung zu gehen[13]. Dies erfordere, so der Papst, Zeit, Geduld und „pastorale Vaterschaft",[14] was bedeute, so Papst FRAN-

10 So nennt Papst BENEDIKT XVI. diese Haltung des Zuhörens „die liebevolle persönliche Zuwendung" (BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe vom 25. Dezember 2005. [VApSt 171] Bonn 2006, Nr.28b, 39).

11 Dies illustriert er an anderer Stelle sehr deutlich: „Schließlich haben wir die Chance, eine Kirche der Nähe zu werden. Kehren wir immer zum Stil Gottes zurück: Der Stil Gottes ist Nähe, Mitleid und Zärtlichkeit. Gott hat immer auf diese Weise gewirkt. Wenn wir nicht mit einer Haltung von Mitgefühl und Zärtlichkeit dahinkommen, eine solche Kirche der Nähe zu werden, sind wir nicht die Kirche des Herrn" (FRANZISKUS, Ansprache zur Eröffnung der Synode, 09.10.2021: Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html [Stand: 05.02.2022]. Deutscher Übersetzungstext: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html [Stand: 05.02.2022]).

12 RICHTER, H. E., Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Gießen 2005, 249: Dieses identifikatorische Mitfühlen, das Mitfreuen und Mitleiden umfasse, sei zu trennen vom sog. Nachfühlen, das letztlich keine interpersonale Verbindung schaffe, sondern den anderen lediglich als funktionalisiertes, auswechselbares Phantom benutze, aber es erfolge keine ebenbürtige Beziehung; man bleibe verhaftet in egozentrischer Omnipotenzperspektive und erfüllt von narzisstischer Angst vor Ohnmacht und Schwäche. Zur Sympathie, d.h. zum identifikatorischen Mitfühlen, sei nur derjenige fähig, der „stark genug ist, selbst leiden zu können und deshalb fremdes Leiden mittragen zu können" (ebd.).

13 Vgl. hierzu: SANDERS, R, Die Partnerschule. Paartherapie im Integrativen Verfahren. Paderborn 2022, 143, 170, sowie die Rezension zu diesem Buch in diesem Band.

14 Wie sich dies in Anhörungssituationen konkret darstellen kann, ist von Rudolf SANDERS zu erfahren: SANDERS, R., Damit das Ehenichtigkeitsverfahren ein Ort der Heilung werden kann. Gedanken aus Sicht eines Eheberaters: DPM 24 (2017) 131-164, 147-148: „Der Kläger/die Klägerin trifft im kirchlichen Gericht auf einen Richter, der ihn in diesem Verfahren begleitet. In der Sprache der Bindungsforschung bedeutet dies, dass der Kläger sich an einen stärkeren, klügeren, weisen Menschen wendet, um Hilfe in seiner Situation zu bekommen. Dieser macht also dem Richter oder der Richterin ein Bin-

ZISKUS, dass Richter Zuhörer *par excellence* von allem sein müssen, was im Prozess für und gegen die Nichtigkeitsfeststellung zu Tage tritt. Daran seien sie aufgrund ihrer Pflicht zur Wahrung der Gerechtigkeit gebunden. Gleichermaßen habe diese Grundhaltung von pastoraler Liebe beseelt und getragen zu sein. Erläuternd zitiert FRANZISKUS seine Mahnung, wonach „die Barmherzigkeit die Fülle der Gerechtigkeit und die leuchtendste Bekundung der Wahrheit Gottes ist“[15]. Hier verortet FRANZISKUS auch die Diskussion des Richterkollegiums während der Urteilssitzungen: Jeder Richter müsse offen für die von den anderen Mitgliedern vorgebrachten Gründe sein, um auf diese Weise zu einem wohlüberlegten Urteil zu gelangen. Währenddessen dürfe es den Richtern niemals an „pastoralem Herzen“, an einem Geist der Nächstenliebe und an Verständnis für die Menschen mangeln, die unter dem Scheitern ihres Ehelebens leiden. Damit dies erreicht werden könne, fordert der Papst von den kirchlichen Richtern, jeden Legalismus (*giuridicismo*) zu meiden. Diesen weist Papst FRANZISKUS mit scharfen Worten zurück. Eine solche autoreferentielle Sicht auf das Recht, also eine Anwendung des Rechts allein um des Rechts willen, verurteilt FRANZISKUS als eine Art juristischen Pelagianismus. Juristische Werte und juristische Disziplin im Leben der Kirche als Selbstzweck anzusehen, diese in allein zweistufiger Normenbefolgung umzusetzen und in solcher Weise kirchengerichtlich zu arbeiten, sei nicht katholisch, sondern ist – so könnte man ergänzend mit Blick auf des Papstes Vergleich mit der Häresie des Pelagianismus formulieren – moderner Pharisäismus. Damit missbilligt der Papst die sprichwörtlich gewordene Gefahr solchen Judizierens als *summum ius, summa iniuria*, d.h. als auf die Spitze getriebenes Recht als schwerstes Unrecht. Stattdessen müssen, so FRANZISKUS, das Recht und die richterlichen Entscheidungen immer im Dienst an der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe stehen.

---

dungsangebot. Selbst wenn dieser Kontakt zeitlich nur sehr begrenzt ist, entscheidet sich in den ersten Minuten auf einer impliziten unbewussten Ebene dieser intersubjektiven Begegnung der weitere Verlauf. … Damit wird das Nichtigkeitsverfahren zu einer zwischenmenschlichen Begegnung besonderer Art. Sie ist seitens des Klägers in der Regel implizit von der Hoffnung genährt: ‚Ich begegne einem Fachmann, mit dessen Hilfe ich beginne zu verstehen, wieso meine Ehe nicht gelungen ist, obwohl ich doch mein Bestes gegeben habe. Mit diesem reflektiere ich gemeinsam über mich und mein Gewordensein, um dadurch meinen Weg zu finden, um Gottes Plan in meinem Leben zu entdecken.‘ Um in diesem Beziehungsangebot eine klare Position finden zu können, ist es hilfreich, sich als Richter und Richterin darüber im Klaren zu sein, dass diese Begegnung und der weitere Verlauf des Verfahrens immer eine geistliche Erfahrung bedeutet. Wir können niemals Heilung machen, aber wir sind verantwortlich dafür, welchem Rahmen wir zur Verfügung stellen, damit Heilung sich ereignen kann. So mache ich im Rahmen von Explorationen für die Erstellung eines Gutachtens nicht selten die Erfahrung, dass Menschen dafür dankbar sind, wenn ich ihnen weitere Entwicklungswege aufzeigen kann“.

15 FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* über die Liebe in der Familie, 16.1.2016. (VApSt 204) Bonn 2016, 210-214, 224, Nr. 311.

Als weiteren Aspekt der Synodalität nennt Papst FRANZISKUS das Erfordernis der Unterscheidung, denn diese gehöre mit zur oben beschriebenen Begleitung, wie er an anderer Stelle einen Monat zuvor betonte[16]. So bedeute Synodalität nicht, jedem recht zu geben, sondern das, was vorgetragen werde, im Zuge eines gemeinsamen Voranschreitens und Zuhörens zu unterscheiden. Auf diese Weise werde es möglich, die konkrete eheliche Situation im Licht des Wortes Gottes und der Lehre der Kirche zu erkennen. Die richterlichen Entscheidungen beruhen also darauf, die Realität der damaligen Willenserklärung gleichsam in Form eines Abstiegs in die Realität eines lebenswichtigen Ereignisses zu vergegenwärtigen und zu prüfen, ob es sich hierbei um eine gültige Zustimmung zu dem gesetzlich vorgegebenen Konsensinhalt handelte. Nur so können die Gesetze über die einzelnen Formen der nichtigen Ehe als Ausdruck der Lehre und Disziplin der Kirche fruchtbar angewendet werden. FRANZISKUS nimmt unterdies Bezug auf die Tugend der Klugheit und macht sie für das richterliche Handeln fruchtbar. Der Papst zitiert, ohne ihn zu nennen, THOMAS VON AQUIN: Die Vernunft, der gemäß der Richter zu urteilen habe und damit rechtschaffen handele, sei die *recta ratio agibilium*, „die rechte Maßgabe der Vernunft im Bereich der Handlungen“[17]. Dies bedeutet, dass der Richter stets die Konsequenzen seines Handelns zu bedenken, dabei jegliche Gefährdungen und emotionale Verletzungen der ihm anvertrauten Menschen auszuschließen hat. Gleiches gilt mit Selbstverständlichkeit auch für den Ehebandverteidiger.

Am Ende des Gangs durch den Ehenichtigkeitsprozess stehe das Urteil als Frucht einer sorgfältigen Unterscheidung, die zu einem autoritativen Wort hinsichtlich der Wahrheit über das persönlich Erlebte führe und so ggf. gangbare Zukunftswege aufzeige. Daher müsse das Urteil für die Betroffenen verständlich sein. Nur so könne es auf ihrem menschlichen und christlichen Weg von Bedeutung sein. Dies bedeutet im Kontext der bisherigen Ausführungen des Papstes: Die Richter haben am Ende eine autoritative Entscheidung zu treffen, bis dahin aber jegliches autoritäre Verhalten zu unterlassen. Dies impliziert, dass Richter und Ehebandverteidiger sich sowohl an die vorgegebenen materiell- und prozessrechtlichen Vorgaben zu halten haben als auch den Parteien und Zeugen mit Fürsorglichkeit, Wertschätzung, Unterstützung und vorbehaltloser Mitmensch-

16 Vgl. FRANZISKUS, Ansprache an die Teilnehmer an der Vollversammlung der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften apostolischen Lebens, 11.12.2021: Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/december/documents/20211211-plenaria-civcsva.html [Stand: 05.02.2022]. Deutscher Übersetzungstext: OssRom (dt.) 52 (2022) 21.01.2022, 12: „Ich denke, dass sich euer Dienst, heute mehr denn je, in zwei Worten zusammenfassen lässt: ‚unterscheiden‘ und ‚begleiten‘. Ich kenne die Vielzahl der Situationen, mit denen ihr täglich zu tun habt. Oft sind es komplexe Situationen, die gründlich untersucht werden müssen … Es ist die ernsthafte und geduldige Unterscheidungsfindung, die nur im Horizont des Glaubens und des Gebets stattfinden kann. Unterscheiden und begleiten“.

17 THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae, II/II, q. 47, a. 8.

lichkeit begegnen sollen, auch wenn man gelegentlich mit ein wenig lästigen Bitten, Problemen oder mit Forderungen überzogen werde. Das sei manchmal mühsam, aber man müsse die Menschen so, wie sie sind, annehmen. Ein solch geduldiges Miteinander sei letztlich ein Spiegel dessen, wie Gott mit uns umgehe[18].

Papst FRANZISKUS hat die ihm persönlich am Herzen liegende Dimension der Synodalität gewählt, um die aus seiner Sicht wesentlichen Merkmale des Ehenichtigkeitsprozesses hervorzuheben und alle kirchlichen Richter darin zu ermutigen, ihr kirchliches Amt als Dienst an der Gerechtigkeit zu erneuern. Dieser Dienst sei untrennbar mit dem Dienst an der Wahrheit und damit auch an der *salus animarum* verbunden. Dies spezifiziert FRANZISKUS, indem er klarstellt, dass ein solcher richterlicher Dienst darin bestehe, das barmherzige Antlitz der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Es sei ein mütterliches Antlitz, das sich jedem Gläubigen zuneige, um ihm zu helfen, die Wahrheit über sich selbst zu erkennen,[19] ihn in seinen Niederlagen und Nöten aufzurichten und ihn einzuladen, die Schönheit des Evangeliums zu leben.

Im Wissen, dass die Richter bei all dem stets der Hilfe Gottes bedürfen, animiert Papst FRANZISKUS diese zum Gebet um Gottes Nähe und Beistand im Heiligen Geist. Dieses Gebet möge, so der Papst, die Richter in ihrer Arbeit immer begleiten und an erster Stelle stehen. Der Papst schließt seine Ausführungen, indem er seinen Dank sowie seine Wertschätzung dem kirchlichen Gerichtspersonal gegenüber zum Ausdruck bringt und es segnet.

Papst FRANZISKUS erhebt in dieser Ansprache den Bedeutungsgehalt von Synodalität gleichsam zu einem Leitmotiv für die Arbeit kirchlicher Ehegerichtsbarkeit. Diese werde bei Beherzigung dieses Prinzips ihrem Auftrag gerecht, ein *ministerium veritatis* auszuüben. Dann stimme auch „die kirchliche Disziplin mehr und mehr mit der Wahrheit des Glaubens“[20] überein.

---

18 Vgl. hierzu aktuell FRANZISKUS, Ansprache vom 03.02.2022 an die Leiter und das Personal der Inspektion für öffentliche Sicherheit im Vatikan. Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/february/documents/20220203-ispettoratops-vaticano.html (Stand: 05.02.2022). Diese vom Papst ausdrücklich gewürdigte Grundhaltung, Gesetze und Menschlichkeit auch in herausfordernden Lebenssituationen miteinander in Einklang zu bringen, gilt *a fortiori* für die Tätigkeit des kirchlichen Gerichtspersonals.

19 Zum Bedeutungsspektrum dessen vgl. SELGE, K.-H., Sich der Wahrheit über sich selbst und über die eigene menschliche und christliche Berufung zur Ehe stellen. Kanonische Eheverfahren und ihr Wert für die Ehevorbereitung. Überlegungen im Anschluss an die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Römische Rota vom 22. Januar 2011: Haering, S. / Hirnsperger, J. / Katzinger, G. / Rees, W. (Hrsg.), In mandatis meditari. (FS Hans PAARHAMMER). (KStuT 58), 759-780.

20 FRANZISKUS, Motu Proprio *Mitis et misericors Iesus* (s. Anm. 7), 947: „ut ecclesiastica disciplina cum veritate fidei penitus comprehensa magis magisque cohaereret“.

Der Papst gibt mit dieser Ansprache wichtige Impulse, die zu weiterem Nachdenken anregen. Deren Umsetzung und Entfaltung ist dem kirchlichen Gerichtspersonal täglich neu aufgegeben. Die von FRANZISKUS in seiner Ansprache inhaltlich umrissene Synodalität als Grundhaltung kirchengerichtlichen Handelns ist dabei ein verlässlicher Kompass zur Verwirklichung der *salus animarum*. Im Zuge dessen bleibt Papst FRANZISKUS mit seinen diesjährigen Überlegungen ganz auf der Linie seines pastoralen, menschlich zugewandten, Heil und Heilung vermittelnden Wirkens. Er ermutigt die Richter, ihm darin in ihrer Gerichtspraxis tapfer und besonnen zu folgen.

***

ABSTRACTS

Dt.: Papst FRANZISKUS wählt in seiner Ansprache an die Mitarbeiter des Gerichts der Römischen Rota aus dem Jahre 2022 die Synodalität als Interpretationsrahmen dafür, wie das in einen Ehenichtigkeitsprozess involvierte Gerichtspersonal sein Handeln als *ministerium veritatis* ausgestalten kann. Zu entwickeln seien folgende Fähigkeiten, in denen das barmherzige Antlitz der Kirche zum Ausdruck komme: Zuhören, Begleiten und Unterscheiden. Die Kommentierung reflektiert einige damit einhergehende Implikationen für eine mitmenschliche Verfahrensführung. Hierbei handelt es sich um ein unverzichtbares Spezifikum des Ehenichtigkeitsverfahrens als Seelsorgedienst.

Ital.: Nel suo discorso del 2022 al personale del Tribunale della Rota Romana, Papa FRANCESCO, si sofferma sulla sinodalità in quanto quadro interpretativo di come il personale del tribunale coinvolto in un processo di nullità matrimoniale può ampliare le proprie azioni come *ministerium veritatis*. sviluppare le seguenti competenze in cui si esprime il volto misericordioso della Chiesa: ascoltare, accompagnare e discernere. Il presente commento riflette su alcune delle implicazioni associate ad una condotta compassionevole del procedimento. Questa è una caratteristica specifica indispensabile della procedura di nullità matrimoniale come ministero pastorale.

DPM 29 (2022) 283-299

THE RIGHT OF MARRIAGE – *IUS CONNUBII* IN THE LIGHT OF DIRIMENT IMPEDIMENTS

by Lóránd Ujházi

Introduction

Anybody can contract a marriage except for those who are prohibited by law. C. 1058 is a deep summary and consensus between *ius connubii,* the right to contract a marriage and legal prohibition[1]. The 1917 codified law adopted Pope INNOCENT III's (1198-1216) short term which was also inherited by the current, 1983 *Code of Canon Law*[2]. The Code is the manifestation of the theological teaching with which, from the beginning, the Church stood against those ideologies – Manichaeism, Marcionism – that, connecting marriage to material world, did not derive marriage from God's plan, but from the wills of devil forces[3]. The legislature leaves no doubt in the current Code that marriage is among God's plans, unwaivable right of human and this *ius connubii* is the core element of matrimonial right. It is possible to restrict this fundamental right, which can be led back to human nature, only via the legislature's utmost restraint[4]. In several studies of his, Héctor FRANCESCHI proves that *ius connubii* is the cornerstone of Catholic marriage law, which has impacts on all areas[5]. This is why, in the new *Code of Canon Law*, theology inspired c. 1058 got to a prominent place: among the first eight introductory Canons (cc. 1055-1062), which are decisive for the purpose of interpreting the whole title[6]. The 1917

---

1 GASPARI, P., Tractatus Canonicus de Matrimonio. Civitas Vaticanae 1932, 121.

2 PETROVITS, J., The New Church Law on Matrimony. Philadephia 1921, 68.

3 SCHÜTZ, A., A házasság – Tíz előadás, melyeket 1930 őszén a Pázmány Péter Egyetem valamennyi karának hallgatói számára tartott. Budapest 1933, 26-27. GILLIAN, R. E., Neither a Pelagian nor a Manichee: Vigilae Christianae 35 (1981) 232-244.

4 FRANCESCHI, H., Una comprensione realistica dello ius connubii e dei suoi limiti: IusEccl 15 (2003) 335-369. In some cases, eg. in case of the leprous, this' fundamental right' raised severe disputes. X c. 2. De coniugio leprosorum.

5 FRANCESCHI, H., Riconoscimento tutela dello „ius connubii" nel sistema matrimoniale canonico. Milano 2003.

6 UJHÁZI, L., Az 1055. kánonhoz kapcsolódó házasságjogi alapfogalmak: Birher, N. / Frivaldszky, J. / Szilágyi, C. / Veres, G. (Hrsg.), Contemplata aliis tradere. Studia sollemnia, Professori Géza Kuminetz sexagenario dedicata. Veszprém 2019, 366-369.

Code of Canon Law, following the „tradition" listed this Canon as the introduction of impediments (1917 CIC, C. 1035)[7]. In his encyclical, *Populorum progressio*, Pope PAUL VI., who was committed to adapting the principles of the Second Vatican Council into the law of the Church, stated „when the inalienable right of marriage and of procreation is taken away, so is human dignity."[8] It makes sense that the legislature moved the above mentioned principle in order to indicate, regarding the whole marriage title, and that the legislature as well moved between strict bondaries as regards restricting *ius connubii,* which derives from human nature[9]. The basic principle of c. 1058 radiates to the regulation of matrimonial impediments, which restrict matrimonial legal capacity most dramatically. CIC sets obvious boundaries as it reserves the right for the supreme legislature to phrase the impediments based on natural law, and to create purely ecclesiastical law impediments (c. 1075). The legislature cannot be discretionary, nor can be excessively expansive when regulating the system of impediments. Excessively strict ‚impediments' raise a deeper jurisprudential question: unauthorized intervention of positive law on the area of natural law[10].

However, impediments created within boundaries cannot be considered to be the unauthorized restriction of matrimonial rights[11]. As the marriage is a bond between two people, namely between a man and a woman, the partner's dignity deserves legal protection. The institution of marriage itself, its dignity and in case of the marriage of two Christians its sacramental character must be legally protected as well. Last but not least, it is the interest of the community – public good – that marriage should get legal protection and that marriage cannot be contracted under certain circumstances[12]. So the system of impediments was born as the result of the efforts to reconcile the above mentioned aspects: the rights to protect the community and the marriage itself[13]. It is a delicate boundary, in which the legislature protects the dignity of the marriage, the other

---

7 PROSDOCIMI, C., Matrimonium a Codice Iuris Canonici Integre Desumptum. Padova 1920, 51-52.

8 „Cum vero ius firmissimum matrimonii et procreationis demitur, actum est de humana dignitate." Pope PAUL VI., Popolorum progressio, n. 37: AAS 59 (1967) 276.

9 HERVADA, J., Diritto costituzionale canonico. Milano 1989, 127-128.

10 FRIVALDSZKY, J., Aktuális megfontolások az emberi életről és méltóságról: Birher / Frivaldszky / Szilágyi / Veres (Hrsg.), Contemplata (s. Anm. 6), 119-132.

11 PICOZZA, P., La vigente disciplina degli impedimenti matrimoniali: Fedele, P., (Hrsg.), Studi sul matrimonio canonico. Roma 1982, 242.

12 PRADER, J., Il matrimonio in oriente e in occidente. Roma 2003, 45-46.

13 FRANCESCHI, Una comprensione realistica (s. Anm. 4), 335-369.

party and the community, but at the same time they guarantee the right to the marriage as extendedly as possible[14].

In this study I am trying to clarify the basic principles regarding matrimonial impediments. To understand the current system we have to perform an outlook on history of law, while we cannot forget that basically our goal is not an introduction on the history of canon law. Similarly, any referral to the practice and regulation of Eastern Churches will arise in a comparative aspect, as well as referrals to certain impediments serve the better understanding of general basic principles.

1. THE HISTORICAL WAY TOWARD THE CLARIFICATION AND SIMPLIFICATION

Early Christian communities and their superiors knew circumstances under which marriage – they thought – could not be contracted[15]. They took the list of impediments and personal features from different sources: „matrimonial obstacles" of the Old Testament, later from „impediments" of Roman and German legislation and traditions, and they applied these in their own communities. However, some representatives of the Church held a reserved position with regard to some matrimonial impediments that they considered to be discriminative or unfair[16]. So, to some extent, the Church preceded, with centuries, those legal declarations that stated that ethnic, racial, religious and fleshly reasons could not be the impediments of the right to contract marriage[17]. Some superiors of the Church, early in the Roman era, protected the right of marriage between slaves and free people[18] or between people of different social origin[19].

---

14 MONETA, P., Diritto al matrimonio e impedimenti matrimoniali. Città del Vaticano 1989, 18-20. VITALI, E. / SALVATORE, B., Il matrimonio canonico. Milano 2012, 27-30.

15 GAUDETE, J., Il matrimonio in occidente. Torino 1989, 146.

16 ALWAN, H., Gli impedimenti: AA.Vv., Il matrimonio nel Codice dei Ccanoni delle Chiese Orientali. Città del Vaticano 1994, 129.

17 The question was actual in the era of the 1917 CIC. In several states of the USA marriage was forbidden between races. On one hand such marriage was punished, on the other hand the marriage – according to some state laws – coluld be invalid. In some places punishment could be imposed on the minister as well. BARNETT, D. L., Miscegenation Laws: The Family Life Coordinator 13 (1964) 95-97. BROWNING, J. R., Anti-Miscegenation Laws in the United States: Duke Bar Journal 1 (1951) 26-41.

18 Not each early ecclesiastical leader agreed on the question. As Roman law considered marriage between the free and slaves to be invalid, two trends developed: a stricter, which followed state regulations and a less strict, according to which marriage cannot have any impediments before the Church. The first opinion was represented by Pope

However, it is true that the Church worded other „impediments", originating them from its holy scripts and later from traditions, which had not existed before. The most vivid example is the „obstacle" by the bond of a prior marriage, which was led back to the words of the founder[20]. During the first universal and particular councils, the system of impediments was re-evaluated in the light of New Testament books, particularly of Paul's letters[21]. These impediments were modified several times in the light of the evolving teaching of the Church, but it was not unusual that some of them was simply ceased. From the conceptions developed by the church, it can be seen that 1, the precise and coherent terminology, which could have summarized the examples of restricted legal capacity, and coherent legislation, regarding the effect of the given obstacle to the validity or permissibility of marriage were missing. 2, Finally there is overlap between certain authors' lists, but several differences can be seen between those circumstances that were considered to be incapability of contracting marriage.

a) Legal certainty, and applied terminologies

Regarding the first centuries, the expression „impediment" cannot be interpreted as a terminus techniques, but only in its analogue sense[22]. The expression „impedimentum", which became a technical term for matrimonial obstacles, appeared later[23]. Councils of the 6th century already knew those circumstances that formed the basis of the subsequent impediments but their legal effects – that it was not allowed to contract marriage – were reflected with different expressions[24]. Even the outstanding canonists of the 11th-12th centuries, who indicated – in a form of a list – the circumstances under which marriage could not be

---

CALLIXTUS, a former slave, but he had opponents as well. DIX, G., / CHADWICK, H., The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr. London 2017, 17 f. PÓLAY, E., Rabszolgák „házassága" az ókori Rómában. Szeged 1985, 36-41.

19 PICOZZA, La vigente disciplina (s. Anm. 11), 246.

20 (…) „Haven't you read," he replied, „hat at the beginning the Creator ‚made them male and female,' and said, ‚For this reason a man will leave his father and mother and be united to his wife, and the two will become one flesh'? So they are no longer two, but one flesh. Therefore what God has joined together, let no one seperate." (Mt 19 4-7).

21 O'ROURKE, J., The Scriptural Background of the Marriage Impediments: The Jurist 20 (1960) 29-41.

22 VILLIEN, A., L'empêchement de mariage. Sa notion juridique d'après l'histoire: Canoniste Contemporain 26 (1903) 421.

23 OLIVARES, E., Catálogos de impedimentos matrimoniales. Su evolución histórica: Archivo Teológico Granadino 61 (1998) 41-42.

24 PETROVITS, The New Church Law (s. Anm. 2), 68.

contracted, did not use the term impedimentum. For example, GRATIANUS (1075-1145) used the term „prohibentur" when he listed those circumstances under which he thought it was not allowed to contract marriage[25]. PETRUS LOMBARDUS (1096-1160), regarding people capable of contracting marriage (*quae personae sint legitimae contrahendum matrimonium*), listed six conditions (sacrament, holy order, kinship, disparity of cult, frigidity, and impotence),[26] under which marriage could not be contracted. The expression impedimentum was not used by LOMBARDUS either[27]. HUGH OF SAINT VICTOR (1096-1141), the other outstanding theorist of the era, elegantly overcame the terminological difficulties when he named those people who he considered to be incapable of contracting marriage: *quae non sunt idonea conugio*[28]. After listing the mentioned categories: religious difference (*disparitas cultus*),[29] bond of a prior marriage, consecrated virgins and widowed people, blood relatives to seventh-degree, offenders, servants, the insane, the frigid, and it is summarized: *postquam ostensum est a quibus personis inter se vel cum aliis non potest contrahi coniugium*[30]. BERNARD OF PADUA (1139) used the term „impedio" for the first time when he introduced the fourteen cases in which it was not allowed to contract marriage[31]. The excellent canonist, Pope ALEXANDER III. (1159-1181) did a lot to clarify the categories of imediments. He adopted the phrase „impedio" from BERNARD, clarified its terminology and its legal effects regarding the differentiation of diriment and prohibiting impediments[32]. The terminological and legal differentiation was a must.

---

25 Dict. Grat. postc. 6,8, C. XXX, q.5. Frieberg, I, 1106' 1106s.

26 „Penitus illegitimae sunt per votum, pet ordinem, per cognationem, per dis§em cultum. Mediae vero sunt, nec plene legitimae, nec omnino illegitimae, per frigiditatem, pet conditionem. Si enim tales iunguntur ignorantes, commanere possunt, quibusdam accidentibus causis, et eisdem deficientibus, dividi." LOMBARDUS, P., Liber IV. Sententiarum. d. 34, c. 1. De personis legitimis, (1916) 953.

27 Ebd.

28 HUGH OF SAINT VICTOR, Summa sententiarum, tr.7, c. 8. Migne, J. P., (Hrsg.), PL. 176 (1880) 160.

29 He is referring to Jews and Pagans „Christianus cum Judaeo vel gentili non potest facere coniugium."

30 HUGH OF SAINT VICTOR (s. Anm. 28), 160.

31 „Sunt autem quae, matrimonium impediunt, XIV: Votum, ordo, habitus, dis cultus, error personae, conditio, ligatio enpormitas delicti, impossibilitas coeundi, coactio, publicae honestatis iustitia tempus ferarum et interdictum Ecclesiae" BERNARD OF PAVIA, Summa IV. RATISBON, Summa de matrimonio. 1861, 228.

32 WERNZ, X. F., Ius Decretalium. Romae 1896, 148.

On the other hand, regarding legal effects, it was not clear which cases were considered to be invalidating or simple prohibiting law. Even Master GRATIANUS used invalidating and prohibiting phrases as interchangeable ones[33]. Later, theology and Canon Law took over Pope ALEXANDER III's differentiation. This way it became obvious which cases invalidated and which cases prohibited the marriage. The Council of Trent reinforced these categories of impediments[34]. The current CIC, regarding diriment impediments, uses the „impediment" in the strict sense (cc. 1073-1094). It summarizes the circumstances that are the „obstacles", because of force majeure or the person's character, of a valid marriage contract. Instead of the expressing „impediment" in a broad sense, which involved those reasons that prohibited to contract marriage, the current CIC, when mentioning „impediment", means the one that makes a matrimonial contract invalid[35]. As far as the legal effect concerned, „impediment" – on the area of marriage law – is different from its use at other legal institutions (holy orders, consecrated life) of CIC. In these cases – ordination (c. 1025, c. 1040, c. 1043, c. 1044 § 2 2°, c. 1045, c. 1046, c. 1047 § 2 3°, c. 1047 § 4, c. 1049 § 1, 3) consecrated life (c. 597 § 1, c. 643 § 2, c. 645 § 2, c. 721 § 2) – impediment refers to the licit and not to the valid legal acts. Some authors highlight that it is necessary for the legislator to express clearly that the impediment bears effect of invalidity in the sense used on the area of marriage law, so that we could not mean only the condition to prohibit a legal act. It is necessary partly because of the double function – prohibiting and ivalidating – of the impediment in the Code, partly for linguistic reason. The expression impedimentum does not mean that a legal act is invalid automatically in the current law, but it means that the legislator prohibits the legal act for some reason[36]. Therefore, in the current CIC, the legislator states expressly when an impediment bears effect of invalidity on a legal act. The legislator's indication can appear in the provision itself, in the introductory dispositions of regulations that restrict similar legal capacity, or in the laws explaining a legal form[37]. In case of impediments, the legislator indicates in the introduction: „A diriment impediment renders a person unqualified to contract marriage validly" (c. 1073). Furthermore, the legislator reinforces the basic principle regarding each impe-

33 D 30, c. 6, 8, q. 5.

34 DENZINGER, D. / HÜNERMAN, P., Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg 2004. nn. 421-423.

35 CHIAPPETTA, L., Il Codice di Diritto Canonico. Napoli 1988, 190.

36 MONTINI, G. P. Gli impedimenti dirimenti in genere: AA.VV., Diritto matrimoniale canonico. Città del Vaticano 2002. Bd. I., 347. CASTAÑO, J. F., Gli impedimenti matrimoniali in generale: Apollinaris 61 (1988) 71.

37 CASTAÑO, J. F., Natura e ruolo degli impedimenti matrimoniali: Funghini, R. (Hrsg.), Gli impedimenti al matrimonio canonico. Città del Vaticano 1989, 32-33.

diment, and marks that the situation makes the matrimonial consent invalid (c. 1083 § 1, c. 1084 § 1, c. 1085 § 1, c. 1086 § 1, c. 1087, c. 1088, c. 1090 § 1, 2, c. 1091 § 1, 2, c. 1092, c. 1093, c. 1094). Currently, both Codes of Canons (CIC, CCEO) know only the diriment impediment. The division of the 1917 Code differentiated between diriment and simple or prohibiting impediments (c. 1036), last ones affected only the licity of marriage. The circumstances that used to be the basis of prohibiting impediments in the old legislation either vanished or the legislator put them under different legal categories. The best-known case is the case of mixed marriage – matrimonium mixtum – (c. 112 § 1, 3°, cc. 1124-1129, c. 1147, c. 1148 § 2, c. 1165 § 2), which is discussed in a separate chapter by the legislator. As far as the legal effect concerned, the current CIC maintains that the fact that one of the spouses is Catholic and the other – though being baptized validly – is not in full communion with the Catholic Church does not invalidate the marriage. When the 1917 Code was revised, the opinion, as far as the old CIC concerned, that only terminological changes were needed, but the old division of impediments should be kept. In the light of this, in the first drafts the old expression, *impedimentum impediens,* used for the impediment was changed to *impedimentum prohibiens*[38]. Besides, the cocern was expressed that the number of old impediments had to be reduced to three: perpetual vow of chastity, marriages that could not be contracted even according to secular law and mixed marriages[39]. Finally, the category of prohibiting impediments, saying that prohibiting and diriment impediments had significantly different legal effects, was lead out from current Code[40]. Therefore the terminology of „diriment impediment" would be superfluous,[41] due to the objective of two names was to differentiate diriment impediments in their effects from prohibiting impediments, which only prohibited but did not invalidated marriage. When current Code regulates the age necessary to contract marriage, gives the possibility for the impediment to have only a prohibiting but not an invalidating effect. But it is not a universal ecclesiastical law, but it may be introduced by particular law (c. 1083 § 2)[42].

---

38 Comm. 3 (1971) 73; Comm 9 (1977) 132-133.

39 Comm. 9 (1977) 134. FLATTEN, H., De matrimonio civili catholicorum: PerRMCL 68 (1978) 212-233.

40 FORNÉS, J. Commentary to Canon 1073: Marzoa, Á. / Miras, J. / Rodríguez-Ocaña, R., (Hrsg.), Exegetical Commentary on the Code of Canon Law. Vol. III/2. Chicago 2004, 1148.

41 Ebd., 1149.

42 „The conference of bishops is free to establish a higher age for the licit celebration of marriage." (c. 1083 § 2).

b) Structural change and shifting in the number of impediments

In lack of central regulation, the situation regarding the number of impediments was chaotic too for a long time[43]. Authors composed different lists about the circumstances that they considered to be impediments. Some authors considered closely connected impediments to be one, others thought the same impediments to be different categories. So, depending on the author, the number of dissolving impediments varied from 12 to 24, the number of prohibiting impediments from 17 to 19[44]. Significant simplification happened with the publication of the 1917 *Code of Canon Law*. The current Code has even much simpler structure – regarding diriment impediments – than of the old CIC. It discusses diriment impediments only in two chapters. The first chapter regarding impediments deals with impediments in general, the second chapter deals with each diriment impediment. The CIC decreased the number of canons regarding diriment impediments. While the old, 1917 CIC dedicated 46 canons to impediments, (cc. 1035-1080), the current legislation contains only 22 canons (cc. 1073-1094). This tendency – or else the efforts for simplification – can be seen in the *Code of Canons of the Eastern Churches* (CCEO)[45]. Currently, it dedicates 22 canons altogether to the specification of diriment impediments. This amount is half of the amount of motu proprio, *Crebrae allatae*, which used to determine the rights of Eastern Churches[46]. Motu proprio (similarly to the 1917 *Latin Code of Canons*) contained 44 canons that described diriment impediments[47]. The legislator reduced the volume of certain impediment as well. For example today the impediment of public propriety invalidates marriage in the first degree of the direct line only (c. 1093). The structural change that was made by the legislator in the new CIC is more important than the decrease in the number of canons. As the new law abolished the category of prohibiting impediments, the legal material of impediment became shorter. Due to the simplification of terminology, as prohibiting impediments were omitted from the *Code of Canons*, and therefore the explanatory laws became redundant. CCEO followed this simplification[48]. The current CIC made more simplification: it does not use the division

43 KONEK S., Az egyházjogtan kézikönyve. Budapest 1900, 483-484.

44 SIPOS, I. / GÁLOS, L., A katolikus házasságjog rendszere. Budapest 1960, 152.

45 ALWAN, (s. Anm. 16), 131.

46 UNDABARRENA V. E., El nuevo derecho matrimonial oriental (estudio comativo/ doctrina general e impedimentos): Coppola, R. (Hrsg.), Incontro fra canoni d'oriente e d'occidente. Atti del Congresso internazionale. Bari 1997, 343-380.

47 PIUS XII, *Crebrae allatae*. Motu proprio. Cap. II: De impedimentis in genere: Cap. II. De impedimentis prohibentibus, Cap. IV. De impedimentis dirimentibus, 22.02.1949: AAS 41 (1949) 89-119.

48 ALWAN, (s. Anm. 16), 131.

of the old law, which categorized the impediments according to their „significance". The old differentiation between less significant (*impedimenta gradus minoris*)[49] and more significant (*impedimenta gradus maioris*) impediments disappeared. This classification was important when dispensation was given. This classification does not appear in the current legislation, but today the administrative practice of the ecclesiastical authority takes the facts that form the basis of impediments into consideration when it gives dispensation from impediments.

As the impediment restricts *ius connubii* objectively, it is understandable that in the history of the Church 1. the ecclesiastical legislator gave more and more legally accurate definition and a close system of impediments. 2. Besides, he aimed at gradual simplification regarding the structure of impediments. 3. Furthermore, the legislation of the Church became more and more moderate when the list of impediments was assembled. The legislator assumed that he could not overact regarding impediments. Too many impediments, or too complex structure cannot be maintained, the necessary minimum should be aimed at when assembling the acts that restrict the right to marriage, *ius connibii*.

2. General Canonical Principles of (Diriment) Impediments and *ius connubii*

By the second half of the 20th century, the interest in impediments significantly decreased in Canon Law. Professional interest turned towards the questions that play greater roles in marriage nullification processes. According to Péter SZABÓ, marriage impediments are merely indicators of values, they do not have real retentive functions[50]. As far as this view is concerned, the modesty of academic literature is understandable. However, there was a time in history when state authorities – as marriage belongs to „ecclesiastical issues", to sacraments – did not deal with its legal regulation. The church determined the circumstances under which marriage was not allowed to be contracted. In spite of the fact that state authorities also claim the right to regulate marriage legally, the inspection of the principles of impediments of Canon Law is still significant. On one hand, the impediments are the most impressive and traditional ways to „restrict" *ius*

---

49 These impediments involved third degree blood relatives, collaterals to second degree, public propriety to second degree, spiritual affinity, offence of marriage promise or attempt. The others were considered to be more serious impediments.

50 SZABÓ, P., A keleti egyházak szentségi jog. Nyíregyháza 2012, 250.

connubii[51]. One the other hand the analysis highlights several aspects of the Catholic Church teaching on marriage.

The general principles of Canon Law should be applied regarding impediments, but the legislator specifies the legal principles from time to time. It aims to balance *ius connubii* and the dignity of marriage, the partner's and the communities' legal protection. In accordance with general principles, impediments must be explicit. Impediments exist only in cases and to that extent that are determined by the law[52]. Impediments must be interpreted closely (c. 10). In case of legal litigation, when the existence of the impediment is doubtful, the person's legal capacity must be assumed (c. 14). In case of reasonable doubt, when it is not sure whether the given fact generates the impediment in its legal capacity (e.g. it is doubtful whether the spouse is still alive, so the impediment of a previous bond is doubtful),[53] the dispensation of the competent ecclesiastical authority is required. In case of some impediment, the legislator calls the attention to the general legal principle particularly. So, in case of the impediment of impotence: „If the impediment of impotence is doubtful, whether by a doubt about the law or a doubt about a fact, a marriage must not be impeded nor, while the doubt remains, declared null" (c. 1084 § 2). Being unfamiliar with the existence or legal effect of the impediment does not affect the legal consequences of the impediment. Regardless of the fact that the spouses do not know that a factual situation appears to exist that forms the basis of a diriment impediment, or they do not know that the situation bears an invalidating legal effect, the marriage will be invalid (c. 15 § 1). The impediments themselves are not punitive measures,[54] but the factual situation can bear a punitive, repressive consequence (c. 1090, c. 1089)[55].

The CIC restricts the discretion of authorities of particular churches in connection with creating impediments to promote the consistency of the legislation

---

51 D'AVACK, A., Impedimenti al matrimonio (diritto canonico): AA.VV. (Hrsg.), Enciclopedia del Diritto. Milano 1970, 251-260.

52 MONETA. P., Diritto al matrimonio e impedimenti matrimoniali: Funghini, R., (Hrsg.), Gli impedimenti al matrimonio canonico. Città del Vaticana 1989, 23.

53 SIPOS/GÁLOS, A katolikus házasságjog. (s. Anm.44), 157.

54 WERNZ, F., Ius Decretalium. Vol. V: Ius Matrimoniale Ecclesiae Catholicae. Romae 1928, 379-380.

55 „A person who commits a homicide or who kidnaps, detains, mutilates, or gravely wounds a person by force or fraud is to be punished with the privations and prohibitions mentioned in can. 1336 according to the gravity of the delict. Homicide against the persons mentioned in can. 1370, however, is to be punished by the penalties established there." (c. 1397)

and legal certainty[56]. In the Latin Church, the legislator confines the authority that is entitled to create impediments within the narrowest boundaries. The right to declare the impediments and to implement the new purely diriment impediments is reserved to the supreme authority of the church (c. 1075). According to the current Cannon Law, this authority is the Pope and the college of bishops (LG 22, c. 331, c. 336). The right to create impediments was not always reserved to the supreme ecclesiastical authority. Until the 13th century local bishops and local councils implemented impediments. It was only from the 13th century that efforts were made to reserve this right to the Pope. However, during the revision of the current Cannon Law the suggestion, that local episcopal conferences could implement diriment impediments[57] arose again, possibly because of the over-expressed synodic principal in that time[58]. Finally, this proposal was rejected due to the broadest possible interpretation of the right to marriage *ius connubii.* The restriction of the right to marriage – due to its natural law character and significance – cannot be assigned to the governmental and pastoral attitude of episcopal conferences[59]. In case of the impediment of underage marriage, the CIC lets local episcopal conferences introduce higher age, which does not refer to the valid contraction (c. 1083 § 2). The rights of the local ordinary are within similarly narrow boundaries. In a special case – *in casu peculiari* – it can prohibit its own subjects to contract marriage anywhere, and for all actually present in his own territory (c. 1077 § 1). However, the marriage does not become invalid in case of these temporal prohibitions of local ordinary if another invalidating reason does not arise (c. 1077 § 2).

As far as creating diriment impediments concerned, the Code of Canons of the Eastern Churches differs from the provisions of CIC. CCEO allows Eastern *sui iuris* churches to introduce diriment impediments in their own particular legislation (CCEO, c. 792). The difference between the two Codes does not derive from the different theological and law dogmatic interpretation of *ius connubii,* but from the different traditions and customs of the two churches. Furthermore, the universal protection – regardless the rite – of the right to marriage is strengthened by the fact that eastern Churches can introduce diriment impediments after they have consulted of other eparchial bishops of *sui iuris* Church and the Apostolic See. C. 792 of CCEO does not allow any authority lower than an eparchial bishop to establish diriment impediments. However, some authors

---

56 CHIAPPETTA, Il Codice di Diritto Canonico (s. Anm. 35), 193.

57 Comm. 9 (1977) 87. GREEN, T., The Revised Schema de matrimonio: Jurist 40 (1980) 62.

58 SZABÓ, F., Egyházunk a „szinodális úton". Távlatok, https://docplayer.hu/31962473-Egyhazunk-a-szinodalis-uton.html.

59 Comm. 10 (1978) 126.

conclude that the synod of bishops (CCEO, c. 110 § 1, c. 150) and the synod of the major archbishops (CCEO, cc. 150, 152) – as they are not authorities subordinated to eparchial bishops - can introduce diriment impediments after having consulted the Apostolic See. This is considered to be more optimal, as this way it is possible for eparchial bishops to avoid establishing different impediments[60].

It is the right of the supreme ecclesiastical authority to determine which ecclesiastical authority has the power to dispense from diriment impediments, which can be explained with the broadest possible interpretation of the right to marriage (cc. 1078-1082)[61]. The legislator provides considerably broad discretion for the ordinary (cc. 1078-1079) and the minister to grant dispensation (cc. 1081-1081), which derives from the broadest possible interpretation of the right to marriage, too.

3. DIVINE, ECCLESIASTICAL IMPEDIMENTS AND *IUS CONNUBII*

While the 1983 CIC adopted parts of the classical division (e.g. public and occult impediments, c. 1074), it does not specify other traditional categories. Regarding ecclesiastical and divine impediments, the CIC finds it enough to declare that it is only for the supreme authority of the Church to declare authentically when divine law prohibits or ivalidates marriage (c. 1075 § 1), and only the supreme authority has the right to establish other impediments for the baptized (c. 1075 § 2). As the legislator's main point was to protect *ius connubii* when declaring and establishing impediments, the actual categories are not specified. Canonical literature and the dispensational practice of pastoral and ecclesiastical authorities know and follow the distinctions of impediments that are not mentioned in the Code.

The group of impediments existing on divine/natural right includes only impotence (c. 1084), a bond (c. 1085) and the direct line of consanguinity (c. 1091.). All the other positive legal impediments are the results of the legislator's activity[62]. The most important consequence of the differentiation is the fact that

---

60 SALACHAS, D., Commentary to canon 792 of CCEO: PINTO, P., Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientale. Città del Vaticano 2001, 666.

61 BERLINGÒ, S., La dispensa degli impedimenti matrimoniali: BONNET, P. A. / GULLO C. (Hrsg.), Diritto matrimoniale canonico. Vol. I. Città del Vaticano 2002, 384-385.

62 Regarding some impediments, the question arise in case of some factual situations: can the impediment become divine impediment due to possible consequences? For example, as in case of the impediment of dispiraty of cult (c. 1086), there is the risk of abandoning faith and of children's non-Catholic education, then it is a question if the impediment exists on divine law. KOURY, J., Ius Divinum as a Canonical Problem: on the In-

divine impediments, according to the classical concept of the Church, oblige each person universally, regardless of religion and nationality. Regardless of religious beliefs, those who have valid previous marriage, who are in the direct line of consanguinity and those men who are impotent – canonically – to have intercourse cannot contract valid marriage[63]. C. 1075 only says that it is the right of the Church to declare such impediments, and the church keeps the right to explain natural and divine impediments authentically. So, this way it specifies the impediments and their scope[64]. Consequently, the content and scope of impediments from canonical point of view may differ from the secular or other scientific approach. For example, calculating the range of blood relation or the range of legal prohibition in secular legal regulation may differ from canonical regulation[65]. Where applicable, secular legal regulations may be stricter regarding the prohibition of marriage between collateral relatives. Impotence – male inability to have intercourse – is based on other elements in the Canon Law than in biology or in medical sciences.[66] The legal institution of „divorce" that exists in secular lawsystems itself indicates that the secular legislator thinks differently about the indissolubility of the valid previous bond[67]. The mentioned divine or natural laws are authentically explained by the Pope in accordance with the interpretation of the law[68]. As far as the interpretation of not divine – purely ecclesiastical – impediments concerned, it is not justifiable to maintain them for

---

teraction of Ecclesiastical Law: The Jurist 53 (1993) 113-114. The law is definite: only the supreme authority of the Church has the right to classify impediments (c. 1075 § 1). Therefore we have no reason to suppose that in case of dispensational (administrative) process, the administrative authority would have such discretionary right. This would lead to legal uncertainty. Naturally, the ecclesiastical authority – ordinary – has the right to refuse dispensation of impediment in special case if the risk of abandoning faith exists. UJHÁZI, L., A Valláskülönbség házassági akadályának létjogosultsága: Kánonjog 14 (2002) 67-82.

63 PETROVITS, The New Church Law (s. Anm. 2), 65; WERNZ, Ius Decretalium (s. Anm. 32), 245.

64 WERNZ, Ius Decretalium. (s. Anm. 32), 134.

65 Funghini, R., (Hrsg.), Gli impedimenti al matrimonio canonico. Città del Vaticano 1989, 207. About the marrage between blood relatives in different cultures: WESTERMARCK, E., History of Human Marriage. London 1910, 173-208.

66 DI PIETRO, M. L. / CORREALE, S. M., Valutazione delle terapie medico chirurgiche e protesiche dell'impotenza coeundi nell'uomo ai fini della validità del matrimonio canonico: Apollinaris 66 (1993) 273-314. D'AVACK, A., Il crepuscolo dell'impotenza. Stato, Chiese e pluralismo confessionale. 2010, 1-17.

67 The dispute escalated of the term „civil marriage", when the authority – regarding marriage – of the state and the legal regulation of marriage appeared in civil law.

68 WERNZ, Ius Decretalium (s. Anm. 32), 134.

the supreme authority of the Church, contrary to some authors' opinion[69]. It is more logical to apply the general regulations referring the interpretation of laws (cc. 16-18). Namely, not only does c. 1075 reserve the right for the supreme authority to interpret the purely ecclesiastical impediments (e.g. the interpretation of sacramentals, which is reserved for the supreme authority [c. 1167 § 1]) but to establish diriment impediments. In this case the fact must be respected that the interpretation cannot affect the interpretation of natural law questions in connection with impediments, because that is the right of the Roman Pope.

Although the Church extends the impediments based on divine law to all people, purely canonical impediments are applied more narrowly[70]. In this case the wording of the Code is not consistent. In accordance with the general principles of Canon Law (c. 11), c. 1059, which belongs to the introductory part of the marriage legislation, notes that „even if only one party is Catholic, the marriage of Catholics is governed (…) also by canon law." Regarding the establishment of purely ecclesiastical impediments, c. 1075 – contrary to the general principles – mentions the baptized in general: „only the supreme authority has the right to establish other impediments for the baptized." (c. 1075 § 2)[71] Some authors, as Luigi SABBARESE, does not see an irreconcilable conflict between the canons. The Church when extending canonical impediments to all Christians highlights the pastoral duties and responsibilities of the Church. As valid marriage between two baptized people is a sacrament as well (c. 1055 § 2), regardless of the attitude of a non-Catholic Christian community to marriage. So, the Church ab ovo has the right regarding sacraments as a sacred item. According to this author, the law when extending purely ecclesiastical diriment impediments to non-Catholic Christians protects the sacramental dignity of marriage[72]. This statement can be relevant, but the concept shows logic of previous law regarding to diriment impediments[73]. Namely, the old CIC wanted to regulate the marriage of all baptized people excluding the form of marriage[74] (1917 CIC, c. 1099 § 2). In

---

69 BEAL, J., Commentary to Canon 1075: Beal, J., / Coriden, J. / Green, T. (Hrsg.), New Commentary on the Code of Canon Law. New-York 1989, 1274.

70 SABBARESE, L., Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia. Roma 2006, 191.

71 „Uni quoque supremae auctoritati ius est alia impedimenta **pro baptizatis** constituere" (c. 1075 §. 2).

72 SABBARESE, Il matrimonio canonico (s. Anm. 70), 191.

73 D'AVACK, A., Competentia ecclesiae in matrimonium: PerRMCL 68 (1978) 91-115. NAVARRETE, U., Competentia Ecclesiae in matrimonium baptezatorum eiusque limites: ebd., 95-116. PRADER, J. De iure quo regitur matrimonium acatholicorum. Ius conditum et ius condendum: ebd., 125-143.

74 We could reach the conclusion which is contrary to the current from the context of the old CIC, namely, purelyecclesiastical diriment impediments refer to all validly batized

content, c. 1075 is closer to the old Code, as it repeats the relevant canon of the old Code nearly word by word (1917 CIC, c. 1038 § 2).

According to Luigi CHIAPPETTA, the Canon must be explained in accordance with the general principle of the law, which says purely ecclesiastical laws oblige Catholics only (c. 11). The legislator implements the fundamental rule of applying ecclesiastical laws on the area of matrimonial law, too (c. 1059). So, according to the author, suitably to the principle of the Code (cc. 11, 1059) and the emerged dispensation practice, the legislator enacted diriment impediments for only Catholics, and not for Christians in general[75]. As I have mentioned, there were less interests for impediments in canonical literature before the new Code was published,[76] therefore most commentaries do not go into the deep interpretation of this question[77].

SUMMARY

The central element of Catholic matrimonial law is *ius connubii*, the right to marriage. This principle radiates to the whole system of Catholic marriage law. The legislator tried to word each area of matrimonial law in the light of this principle. So does it happen in case of diriment impediments.

Diriment impediments are the most impressive restriction of the right to marriage. However, impediments are not unauthorized restrictions of *ius connubii*. They exist to protect the (sacramental) dignity of marriage, the other spouse, and the community. The current Code tries to harmonize these views when phrasing and applying the basic principles referring to diriment impediments. The new Code can be considered the last step of that long process in which the legislator simplified the system of diriment impediments during history, and established the precise terms regarding legal effects. The legislator tried to minimize the

---

people, not only to Catholics. (cc. 12, 87, 1038 § 2, 1070 § 1 of the 1917 CIC). Regarding the 1917 CIC, some authors thought that Eastern non-Catholics were bound by those impediments that existed before split of Churches, except for the fact that it is clear from the text that the legislator did not want to pass the given impediment only for the Latin. On the contrary, other authors did not see any differences between Eastern non-Catholics and other non-Catholics. According to this opinion, Eastern non-Catholics were affected by all impediments. See DALPIAZ, V., An Orientales schismatici legibus matrimonialibus Ecclesiae teneantur: Apollinaris 10 (1937) 457-459.

75 CHIAPPETTA, Il Codice di Diritto Canonico (s. Anm. 35), 99.

76 SZABÓ, A keleti egyházak szentségi jog (s. Anm.60), 250.

77 FORNÉS, J. Commentary to Canon 1073: Marzoa, Á. / Miras, J. / Rodríguez-Ocaña, R., (Hrsg.), Exegetical Commentary on the Code of Canon Law. Vol. III/2. Chicago 2004, 1158. BERSINI, F., Il diritto canonico matrimoniale. Commento giuridioco – teologico – pastorale. Torino 1994, 49.

types and number of impediments considering the right to marriage that is derived from human nature.

The legislator applies the general principles of Canon Law in the light of this basic principles on the area of diriment impediments. The least possibilities are used when natural law impediments are declared or new invalidating impediments are implemented, but the highest opportunity of chances are given in case of dispensation. The current law – under changed circumstances – significantly contributed to effective right to marriage in the greatest possible extent. However, it makes clear that the rights, even in the broadest sense, have lawful boundaries in spite of the relative shortness and simplicity of the relevant part of the Code. The Church did not give up phrasing these boundaries in the current Code, what is more it has declared these boundaries in several forums since then[78].

* * *

ABSTRACTS

Engl.: Anybody can contract a marriage except for those who are prohibited by law (c. 1058). The canon is a consensus between *ius connubii* and legal prohibition. The legislature leaves no doubt that marriage is unwaivable right of human and this is the core element of the catholic Canon Law. This principle radiates to the regulation of matrimonial impediments too. So, it is possible to restrict this fundamental right, only via the legislature's utmost restraint. But, impediments created within boundaries cannot be considered as unauthorized restriction of *ius connubii*. As the marriage is a bond between a man and a woman, the partner's dignity deserves legal protection. The institution of marriage itself, its dignity and its sacramental character must be legally protected. It is the interest of the community as well that marriage should get legal protection and marriage cannot be contracted under certain circumstances. In this study I am trying to clarify the basic principles regarding relationship between *ius connubii* and matrimonial impediments. It is a delicate boundary, in which the legislature protects the dignity of the marriage, the other party and the community, but at the same time he guarantees the right to the marriage as extendedly as possible.

Dt.: Jeder kann die Ehe schließen, der rechtlich nicht daran gehindert ist (c. 1058). Der Kanon ist ein Konsens zwischen *ius connubii* und gesetzlichem

78 SCHÖCH, N., Giustizia e misericordia nel processo di nullità matrimoniale. Due principi incompatibili?: ERRAÁZURIZ, C. J. / ORTIZ, M. (Hrsg.), Misericordia e diritto nel matrimonio. Roma 2014, 75-97.

Verbot. Der Gesetzgeber lässt keinen Zweifel daran, dass die Ehe unabdingbares Recht des Menschen ist und dies ist das Kernstück des katholischen Kirchenrechts. Dieser Grundsatz betrifft auch die Regelung der Ehehindernisse. Es ist also möglich, dieses Grundrecht einzuschränken, allerdings nur durch äußerste Zurückhaltung des Gesetzgebers. Hindernisse jedoch, die innerhalb von Grenzen geschaffen werden, können nicht als unerlaubte Einschränkung des *ius connubii* angesehen werden. Da die Ehe eine Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau ist, verdient die Würde des Partners rechtlichen Schutz. Die Institution der Ehe selbst, ihre Würde und ihr sakramentaler Charakter müssen rechtlich geschützt werden. Es liegt auch im Interesse der Gemeinschaft, dass die Ehe rechtlich geschützt wird und die Ehe unter bestimmten Umständen nicht geschlossen werden kann. In dieser Studie versuche ich, die grundlegenden Prinzipien bezüglich des Verhältnisses zwischen *ius connubii* und Ehehindernissen zu klären. Es ist eine heikle Grenze, innerhalb derer der Gesetzgeber die Würde der Ehe, den Ehepartner und die Gemeinschaft schützt, aber gleichzeitig das Recht auf die Ehe so weit wie möglich garantiert.

Ital.: Chiunque può contrarre matrimonio, eccetto coloro ai quali è proibito dalla giurisprudenza (c. 1058). Di norma c'è un consenso tra lo *ius connubii* ed il divieto giuridico. La giurisprudenza non lascia dubbi sul fatto che il matrimonio sia un diritto inviolabile dell'uomo e questo è l'elemento chiave del diritto canonico. Questo principio si applica anche alla regolamentazione degli impedimenti matrimoniali. Pertanto, è possibile limitare questo diritto fondamentale solamente attraverso un atto di estremo impedimento del legislatore. Tuttavia gli impedimenti creatri all'interno dei confini non possono essere considerati una limitazione non autorizzata dello *ius connubii*. La dignità del/la consorte merita protezione giuridica, in quanto l'istituzione del matrimonio costituisce il legame tra un uomo ed una donna. L'istituzione stessa del matrimonio, la sua dignità ed il suo carattere sacramentale devono essere tutelati legalmente. È anche nell'interesse della comunità che il matrimonio debba essere tutelato giuridicamente e quest'ultimo non può essere contratto in alcune circostanze. In questo studio si cercherà di chiarire i principii base riguardanti la relazione tra lo *ius connubii* e gli impedimenti matrimoniali.È un confine sottile, nel quale la giurisprudenza tutela la dignità del matrimonio, il/la consorte e la comunità, ma al contempo garantisce il diritto al matrimonio nella maniera più ampia possibile

C. Ehe- und Prozessrechtliche Verlautbarungen

1. Ansprache Papst Franziskus' an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2021 am 29. Januar 2021

Liebe Brüder und Schwestern!

Ich müsste eigentlich im Stehen sprechen, aber ihr wisst, dass der Ischias ein etwas lästiger Gast ist. Ich bitte euch um Verzeihung und werde im Sitzen zu euch sprechen. Ich freue mich, euch anlässlich der Eröffnung des Gerichtsjahres zu begegnen. Ich begrüße euch alle sehr herzlich: den Dekan, Prälat Pio Vito Pinto, dem ich für seine Worte danke, die Prälaten-Auditoren, die Beamten und Mitarbeiter des Gerichts der Römischen Rota.

Ich möchte an die Ansprache im vergangenen Jahr anknüpfen, insbesondere an das Thema, das einen großen Teil der Entscheidungen der Rota in jüngerer Zeit betrifft: einerseits ein Mangel an Glauben, der den Ehebund nicht so erleuchtet wie er sollte – das hatte bereits mein Vorgänger Benedikt XVI. dreimal öffentlich beklagt –; andererseits die grundlegenden Aspekte dieses Bundes, zu denen außer der Vereinigung von Mann und Frau auch die Geburt und das Geschenk der Kinder und ihr Aufwachsen gehören. Wir wissen, dass die Rechtsprechung der Römischen Rota, in Übereinstimmung mit dem päpstlichen Lehramt, die Hierarchie der Güter der Ehe erläutert und geklärt hat, dass die Gestalt des *bonum familiae* weit über den Bezug auf die Nichtigkeitsgründe hinausgeht – obgleich sich in der Vergangenheit ein gewisser Spalt auf einen hypothetischen Nichtigkeitsgrund in Verbindung mit dem *bonum familiae* geöffnet hatte.

Diese Möglichkeit wurde korrekterweise ausgeschlossen und so die theologische Gestalt der Familie gestärkt, als Auswirkung der vom Schöpfer vorgesehenen Ehe. Ich meinerseits habe die Empfehlung ausgesprochen, das *bonum familiae* nicht negativ zu betrachten, gleichsam als könne man es für einen Nichtigkeitsgrund halten. Denn es ist immer und in jedem Fall die gesegnete Frucht des Ehebundes; es kann durch die Nichtigkeitserklärung nicht *in toto* ausgelöscht werden. Denn das Familie-Sein kann nicht als aufgehobenes Gut betrachtet werden, da es Frucht des göttlichen Plans ist, zumindest für die gezeugte Nachkommenschaft. Die Eheleute mit den von Gott geschenkten Kindern sind jene neue Wirklichkeit, die wir „Familie" nennen. Angesichts einer Ehe, die rechtlich als nichtig erklärt wird, ist der Teil, der nicht bereit ist, diese Maßnahme anzunehmen, auf jeden Fall mit den Kindern ein *unum idem*. Daher ist es notwendig,

die wichtige Frage zu berücksichtigen: Was wird aus den Kindern und aus dem Teil, der die Nichtigkeitserklärung nicht annimmt?

Bislang erschien alles selbstverständlich, aber leider ist es das nicht. Auf die grundsätzlichen Aussagen müssen daher angemessene konkrete Vorschläge folgen, wobei man stets daran denken muss, dass „die Familie die Grundlage der Gesellschaft und auch weiterhin die am besten geeignete Struktur ist, um den Menschen das für ihre beständige Entwicklung notwendige ganzheitliche Wohl zu gewährleisten" (Ansprache an die Föderation Katholischer Familienverbände [FAFCE)], 01.06.2017). Folglich sind wir aufgerufen, den Weg zu finden, der zu Entscheidungen führt, die mit den anerkannten Grundsätzen übereinstimmen. Wir alle sind uns bewusst, wie schwer der Übergang von den Grundsätzen zu den Tatsachen ist. Wenn vom ganzheitlichen Wohl der Menschen die Rede ist, muss man sich fragen, wie dieses verwirklicht werden kann in den vielfältigen Situationen, in denen die Kinder sich befinden.

Der neue sakramentale Bund, der auf die Nichtigkeitserklärung folgt, wird gewiss eine Quelle des Friedens sein für den Ehepartner, der sie beantragt hat. Wie soll man aber den Kindern erklären, dass – zum Beispiel – ihre Mutter, die von ihrem Vater verlassen wurde und oft nicht die Absicht hat, einen anderen Ehebund zu schließen, mit ihnen die sonntägliche Eucharistie empfängt, während der Vater, der mit einer anderen Person zusammenlebt oder auf die Ehenichtigkeitserklärung wartet, nicht am eucharistischen Mahl teilnehmen kann? Anlässlich der Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode 2014 und in der Ordentlichen Vollversammlung 2015 haben die Synodenväter, die über das Thema der Familie nachdachten, sich diese Fragen gestellt und sich auch zu Bewusstsein geführt, dass es schwierig, ja manchmal sogar unmöglich ist, Antworten zu geben. Dennoch haben die Synodenväter und die mütterliche Fürsorge der Kirche gegenüber so vielen Leiden ein nützliches Werkzeug im Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* gefunden.

In diesem Dokument werden klare Weisungen gegeben, damit niemand, vor allem die Kleinen und die Leidenden, alleingelassen oder als Mittel der Erpressung zwischen getrennten Eltern behandelt werden (vgl. Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia*, 241). Wie ihr wisst, wird am kommenden 19. März das „Jahr der Familie *Amoris laetitia*" beginnen. Auch ihr leistet mit eurer Arbeit einen wertvollen Beitrag zu diesem kirchlichen Weg mit den Familien für die Familie. Liebe Richter, in euren Urteilen versäumt ihr es nicht, dieses apostolische Streben der Kirche zu bezeugen, indem ihr berücksichtigt, dass das ganzheitliche Wohl des Menschen es erforderlich macht, nicht untätig zu bleiben angesichts der katastrophalen Auswirkungen, die eine Entscheidung über die Ehenichtigkeit mit sich bringen kann.

Von eurem Apostolischen Gerichtshof, ebenso wie von den anderen Gerichtshöfen der Kirche, wird verlangt, „die Verfahren zur Anerkennung der Nichtigkeit einer Ehe zugänglicher und schneller zu gestalten und möglicherweise ganz

auf Gebühren zu verzichten" (ebd., 244). Die Kirche ist Mutter, und ihr, die ihr ein kirchliches Amt bekleidet, in einem so lebenswichtigen Bereich wie der Rechtsprechung, seid aufgerufen, euch zu öffnen gegenüber dieser schwierigen, aber nicht unmöglichen Pastoral, die die Sorge für die Kinder als unschuldige Opfer vieler Situationen des Bruchs, der Scheidung oder neuer Zivilehen betrifft (vgl. ebd., 245). Es geht darum, eure richterliche Sendung als einen Dienst auszuüben, der mit pastoralem Sinn erfüllt ist: Dieser darf bei der schwierigen Entscheidung darüber, ob ein Ehebund nichtig ist oder nicht, nie fehlen. Oft stellt man sich die Ehenichtigkeitserklärung als den kalten Akt einer reinen „Rechtsentscheidung" vor. Aber so ist es nicht, und so darf es nicht sein. Die Urteile des kirchlichen Richters dürfen nicht die Erinnerung außer Acht lassen, die Licht- und Schattenseiten hat, die ein Leben geprägt haben, nicht nur das der Eheleute, sondern auch das der Kinder.

Eheleute und Kinder bilden eine Gemeinschaft von Personen, die immer ganz gewiss mit dem Gut der Familie gleichgesetzt ist, auch wenn sie sich aufgelöst hat. Wir dürfen nicht müde werden, der Familie und der christlichen Ehe alle Aufmerksamkeit und Fürsorge zu widmen: Hier investiert ihr einen großen Teil eurer Sorge für das Wohl der Teilkirchen. Der Heilige Geist, den ihr vor jeder Entscheidung über die Wahrheit der Ehe anruft, möge euch erleuchten und euch helfen, die Auswirkungen jener Vorgänge nicht zu vergessen: vor allem das Wohl der Kinder, ihren Frieden oder im Gegenteil den Verlust der Freude angesichts der Trennung. Mögen das Gebet – die Richter müssen viel beten! – und das gemeinsame Bemühen diese oft schmerzliche menschliche Wirklichkeit hervorheben: eine Familie, die sich trennt, und eine andere, die infolgedessen entsteht, wodurch jene Einheit Schaden nimmt, die die Freude der Kinder in der vorherigen Verbindung ausmachte.

Ich ergreife diese Gelegenheit, um jeden Bischof – der von Christus als Vater, Hirte und Richter in der eigenen Kirche eingesetzt ist – zu ermahnen, sich immer mehr zu öffnen für die Herausforderung, die mit dieser Thematik verbunden ist. Es geht darum, mit Beharrlichkeit voranzugehen und einen notwendigen ekklesiologischen und pastoralen Weg zur Vollendung zu bringen, der darauf ausgerichtet ist, die Gläubigen, die unter nicht angenommenen und als schmerzlich empfundenen Urteilen leiden, nicht nur dem Handeln der zivilen Autoritäten zu überlassen. Die Phantasie der Nächstenliebe muss die dem Evangelium entsprechende Einfühlsamkeit gegenüber den Familientragödien fördern, deren Protagonisten nicht vergessen werden dürfen. Es ist dringend notwendig, dass die Mitarbeiter des Bischofs – insbesondere der Gerichtsvikar, die Mitarbeiter der Familienpastoral und vor allem die Pfarrer – sich bemühen, jene Diakonie des Schutzes, der Fürsorge und der Begleitung des verlassenen Ehepartners und gegebenenfalls der Kinder auszuüben, die unter den Entscheidungen über die Ehenichtigkeit, auch wenn diese richtig und rechtmäßig sind, leiden.

Das sind, liebe Schwestern und Brüder, die Gedanken, die ich eurer Aufmerksamkeit unterbreiten wollte, in der Gewissheit, in euch Menschen zu finden, die bereit sind, sie zu teilen und sich zu eigen zu machen. Ich bringe einem jeden meine besondere Dankbarkeit zum Ausdruck, im Vertrauen darauf, dass das Gericht der Römischen Rota, ein maßgeblicher Ausdruck der Rechtsweisheit der Kirche, auch weiterhin konsequent seinen nicht einfachen *munus* im Dienst des göttlichen Plans über Ehe und Familie ausüben möge. Indem ich die Gaben des Heiligen Geistes auf euch und auf eure Arbeit herabrufe, werde ich von Herzen den Apostolischen Segen erteilen. Und ich bitte auch euch, für mich zu beten. Und ich möchte heute nicht schließen ohne einen familiäreren Kommentar, unter uns, denn unser lieber Dekan wird in einigen Monaten 80 Jahre jung und wird uns verlassen müssen.

Ich möchte ihm danken für die Arbeit, die er getan hat und die nicht immer verstanden wurde. Vor allem möchte ich Prälat PINTO für jene Beharrlichkeit danken, mit der er die Reform der Eheprozesse vorangebracht hat: nur ein Urteil, dann der kürzere Prozess, der gleichsam eine Neuheit gewesen ist, aber natürlich war, weil der Bischof der Richter ist. Ich erinnere mich, dass mich kurz nach der Promulgation des kürzeren Prozesses ein Bischof angerufen und zu mir gesagt hat: „Ich habe folgendes Problem: Eine junge Frau möchte kirchlich heiraten; sie hat bereits vor einigen Jahren kirchlich geheiratet, aber sie wurde dazu gezwungen, weil sie schwanger war… Ich habe alles getan, ich habe einen Priester gebeten, als Gerichtsvikar zu fungieren, und einen anderen als Bandverteidiger… Und die Zeugen, die Eltern sagen ja, sie wurde gezwungen, jene Ehe sei nichtig. Sagen Sie mir, Heiligkeit, was soll ich tun?“, fragte mich der Bischof. Und ich fragte: „Sag mir, hast du einen Stift zur Hand?“ – „Ja.“ – „Unterzeichne. Du bist der Richter, ohne große Umschweife.“

Aber diese Reform, vor allem der kürzere Prozess, ist auf viele Widerstände gestoßen. Ich bekenne euch: Nach dieser Promulgation habe ich Briefe erhalten, sehr viele, ich weiß nicht, wie viele, aber es waren viele. Fast alles Anwälte, die ihre Kundschaft verloren. Und dort liegt das Problem mit dem Geld. In Spanien sagt man: *Por la plata baila el mono* – für Geld tanzt der Affe. Diese Redensart ist deutlich. Und auch das ist schmerzlich: Ich habe in einigen Diözesen den Widerstand einiger Gerichtsvikare gesehen, die durch diese Reform eine – ich weiß nicht – gewisse Macht verloren, weil sie merkten, dass nicht sie der Richter waren, sondern der Bischof. Ich danke Prälat PINTO für den Mut, den er hatte, und auch für die Strategie, diese Weise zu denken, zu urteilen voranzubringen, bis hin zum einstimmigen Votum, das mir die Möglichkeit gegeben hat, [das Dokument] zu unterzeichnen.

Die zwei gleichlautenden Urteile. Sie haben Papst LAMBERTINI – BENEDIKT XIV. – erwähnt, einen großen Mann der Liturgie, des Kirchenrechts, des gesunden Menschenverstands, auch des Sinns für Humor, aber leider musste er aus wirtschaftlichen Gründen in einigen Diözesen die zwei gleichlautenden Ur-

teile einführen. Aber kehren wir zur Wahrheit zurück: Der Richter ist der Bischof. Er muss vom Gerichtsvikar unterstützt werden, er muss vom Kirchenanwalt unterstützt werden, er muss unterstützt werden, aber er ist der Richter, er kann sich nicht heraushalten. Dahin zurückzukehren ist die Wahrheit des Evangeliums.

Und außerdem danke ich Prälat PINTO auch für seine Begeisterung, Katechesen zu diesem Thema zu halten. Er reist um die Welt und lehrt das: Er ist ein begeisterter Mann, aber begeistert in allen Tonlagen, denn er hat auch einen ganz schön aufbrausenden Charakter! Das ist eine negative Form – sagen wir es einmal so – der Begeisterung. Aber er wird Zeit haben, sich zu bessern… Wir alle haben sie! Ich möchte ihm danken! Ich interpretiere den Beifall als Beifall für den aufbrausenden Charakter. Vielen Dank, Prälat PINTO! Danke!

2. Ansprache Papst Franziskus' an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2022 am 27. Januar 2022

Exzellenz,

liebe Prälaten-Auditoren!

An jeden von euch richte ich meinen herzlichen Gruß, begonnen beim Dekan, Msgr. Alejandro ARELLANO CEDILLO, dem ich für seine Worte danke. Und ich danke ihm auch für die letzten beiden Dinge, um die er den Papst gebeten hat: Stärkung und Segen. Das gefällt mir. Es ist eine pastorale Bitte. Danke.

Ich begrüße die Beamten, die Anwälte und alle weiteren Mitarbeiter des Apostolischen Gerichtshofes der Römischen Rota. Allen bringe ich meine besten Wünsche zum Ausdruck für das Gerichtsjahr, das wir heute eröffnen.

Der synodale Weg, auf dem wir uns befinden, betrifft auch unsere Begegnung, denn er bezieht auch das Rechtswesen und eure Sendung im Dienst der Familien ein, insbesondere der verletzten Familien, die des Salböls der Barmherzigkeit bedürfen[1]. In diesem Jahr, das der Familie als Ausdruck der Freude der Liebe gewidmet ist, haben wir heute Gelegenheit, über die Synodalität in den Ehenichtigkeitsverfahren nachzudenken. Denn die synodale Tätigkeit muss, auch wenn sie nicht verfahrensrechtlicher Natur im engeren Sinne ist, dennoch in Dialog mit dem Rechtswesen gestellt werden. Ziel ist es, die Bedeutung, die die Erfahrung des kirchenrechtlichen Verfahrens für das Leben der Gläubigen, die das Scheitern einer Ehe erlebt haben, und gleichzeitig für die harmonischen Beziehungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft hat, allgemeiner zu überdenken. Fragen wir uns also, in welchem Sinne das Rechtswesen einen synodalen Geist braucht.

In erster Linie bedeutet die Synodalität, gemeinsam unterwegs zu sein. Eine verzerrte Sichtweise der Eheprozesse – so als wären sie Ausdruck rein subjektiver Interessen – muss überwunden werden, und es muss wiederentdeckt werden, dass alle Prozessteilnehmer aufgerufen sind, zum selben Ziel beizutragen: die Wahrheit über eine konkrete Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau erglänzen zu lassen und zu der Schlussfolgerung zu gelangen, ob zwischen ihnen eine wahre Ehe besteht oder nicht. Diese Sichtweise des gemeinsamen Unterwegsseins zu einem gemeinsamen Ziel ist nicht neu im kirchlichen Verständnis dieser Prozesse. In diesem Zusammenhang ist die Ansprache an die Römische Rota berühmt, in der der ehrwürdige Diener Gottes PIUS XII. von der „Einheit des Ziels" sprach, „das dem Wirken und der Zusammenarbeit aller, die an der Verhandlung der Eheprozesse an den kirchlichen Gerichtshöfen aller Grade und Arten teilnehmen, besondere Form verleihen und sie beseelen und in

---

1 Vgl. Bulle *Misericordiae Vultus*, 5: AAS 107 (2015), 402.

derselben Einheit des Wollens und des Handelns vereinen muss"[2]. In dieser Hinsicht skizzierte er die Aufgabe eines jeden Prozessteilnehmers bei der Suche nach der Wahrheit, wobei jeder der eigenen Rolle treu bleiben muss. Diese Wahrheit, wenn sie wirklich geliebt wird, wird befreiend[3].

Bereits in der vorgerichtlichen Phase, wenn die Gläubigen in Schwierigkeiten sind und seelsorgliche Hilfe suchen, darf das Bemühen, die Wahrheit über die eigene Vereinigung zu erkennen, nicht fehlen. Es ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, zur Heilung der Wunden gelangen zu können. In diesem Rahmen versteht man, wie wichtig das Bemühen um die Förderung der Vergebung und der Versöhnung zwischen den Eheleuten ist, und auch darum, die nichtige Ehe gegebenenfalls gültig zu machen, wenn dies möglich und klug ist. Daher darf auch die Nichtigkeitserklärung nicht so präsentiert werden, als sei sie das einzige Ziel, das angesichts einer Ehekrise zu erlangen ist, oder als stelle sie ein Recht dar, unabhängig von den Tatsachen. Wenn man die mögliche Nichtigkeit in Aussicht stellt, ist es notwendig, die Gläubigen über die Gründe nachdenken zu lassen, die sie dazu bewegen, die Nichtigkeitserklärung des Ehekonsenses zu beantragen, um so die Annahme des endgültigen Urteils zu unterstützen, auch wenn dieses nicht der eigenen Überzeugung entsprechen sollte. Nur auf diese Weise sind die Nichtigkeitsverfahren Ausdruck einer tatsächlichen seelsorglichen Begleitung der Gläubigen in ihren Ehekrisen. Das bedeutet, dem Heiligen Geist Gehör zu schenken, der in der konkreten Geschichte der Menschen spricht. Vor zwei oder drei Jahren haben wir über das Ehekatechumenat gesprochen.

Dasselbe Ziel der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit muss jeden Abschnitt des Rechtsverfahrens kennzeichnen. Es stimmt, dass im Verfahren manchmal eine Dialektik zwischen gegensätzlichen Thesen stattfindet. Das Streitgespräch zwischen den Parteien sollte jedoch immer in aufrichtiger Treue zu dem stattfinden, was einem jeden als wahr erscheint, ohne sich in der eigenen Sichtweise zu verschließen, sondern in Offenheit auch gegenüber dem Beitrag der anderen Prozessteilnehmer. Die Bereitschaft, die eigene subjektive Version der Tatsachen darzulegen, wird fruchtbar im Rahmen einer angemessenen Kommunikation mit den anderen, die auch zur Selbstkritik fähig ist. Daher ist jegliche absichtliche Änderung oder Manipulierung der Tatsachen, die darauf ausgerichtet ist, zu einem pragmatisch erwünschten Ergebnis zu gelangen, nicht statthaft. Hier halte ich inne – ich bitte um Verzeihung –, um auf eine sehr große Gefahr hinzuweisen. Wenn das nicht überwunden wird, können auch die Anwälte schrecklichen Schaden anrichten. Vor einem Monat hat sich ein Bischof beklagt, weil er ein Problem mit einem Priester hatte. Ein schwerwiegendes Problem, kein Eheproblem, sondern ein schwerwiegendes Disziplinarproblem, für das es

---

2 Ansprache an die Römische Rota, 02.10.1944: AAS 36 (1944) 281.

3 Vgl. Joh 8,32.

sich lohnte, vor Gericht zu gehen. Der Richter des nationalen Gerichtshofes – ich spreche nicht von einem bestimmten Land – rief den Bischof an und sagte zu ihm: „Ich habe da etwas bekommen. Ich werde das tun, was Sie mir sagen. Wenn Sie möchten, dass ich ihn verurteile, dann verurteile ich ihn; wenn Sie möchten, dass ich ihn freispreche, dann spreche ich ihn frei." Das kann passieren! Man kann bis zu diesem Punkt gelangen, wenn es keine Einheit in den Prozessen gibt, auch mit gegensätzlichen Urteilen. Gemeinsam unterwegs sein, weil das Wohl der Kirche, das Wohl der Menschen auf dem Spiel steht! Da wird nichts ausgehandelt. Verzeiht mir, aber diese Anekdote hat mich sehr erleuchtet.

Dieses „gemeinsame Unterwegssein" in der Urteilsfindung gilt für die Parteien und für ihre Verteidiger, für die Zeugen, die einberufen werden, um wahrheitsgemäß auszusagen, für die Experten, die ihr Wissen in den Dienst des Verfahrens stellen müssen, sowie in einzigartiger Weise für die Richter. Denn die Rechtsprechung in der Kirche ist ein Ausdruck der Seelsorge, der Hirteneifer verlangt, um Diener der Heilswahrheit und der Barmherzigkeit zu sein. Dieses *ministerium veritatis* hat besondere Bedeutung bei den Bischöfen, wenn sie persönlich das Urteil sprechen, vor allem in den kürzeren Prozessen und dann, wenn sie ihre Verantwortung gegenüber den eigenen Gerichtshöfen wahrnehmen und auch so ihre väterliche Fürsorge gegenüber den Gläubigen ausüben. Und ich komme auf etwas zurück, das ich vom ersten Augenblick an immer gesagt habe: Der ursprüngliche Richter ist der Bischof. Der Dekan hat bei der Begrüßung zu mir gesagt: „der Papst, universaler Richter aller…" Aber das ist so, weil ich Bischof von Rom bin und Rom den Vorsitz in allen Dingen hat, nicht weil ich einen anderen Titel habe. Danke dafür. Wenn der Papst diese Vollmacht hat, dann darum, weil er Bischof jener Diözese ist, von der der Herr gewollt hat, dass ihr Bischof der Papst sein soll. Der wahre und erste [Richter] ist der Bischof: nicht der Gerichtsvikar, sondern der Bischof.

Die Synodalität in den Prozessen setzt eine beständige Übung des Zuhörens voraus. Auch in diesem Bereich muss man lernen zuzuhören, was nicht einfach nur hören bedeutet. Das heißt, man muss die Sichtweise und die Beweggründe des anderen verstehen, sich gleichsam in den anderen hineinversetzen. Wie in anderen Bereichen der Seelsorge muss auch im Rechtswesen die Kultur des Zuhörens gefördert werden, als Voraussetzung für die Kultur der Begegnung. Daher sind Standardantworten auf die konkreten Probleme der einzelnen Menschen schädlich. Jeder von ihnen, mit seiner oft von Schmerz gezeichneten Erfahrung, stellt für den kirchlichen Richter das konkrete „existentielle Randgebiet" dar, von dem jede pastorale Rechtstätigkeit ausgehen muss.

Das Verfahren erfordert auch, dass den Argumenten und Beweisen, die von Seiten der Parteien erbracht werden, aufmerksam Gehör geschenkt wird. Von besonderer Bedeutung ist die Voruntersuchung, die auf die Feststellung der Tatsachen ausgerichtet ist. Sie verlangt von dem, der sie leitet, die Fähigkeit, die rechte Professionalität mit Nähe und Zuhören zu verbinden. Und braucht das

Zeit? Ja, es braucht Zeit. Braucht es Geduld? Ja, es braucht Geduld. Braucht es pastorale Väterlichkeit? Ja, es braucht pastorale Väterlichkeit. Die Richter müssen Zuhörer schlechthin sein – in allen Dingen, die im Verfahren zum Vorschein gekommen sind, für und gegen die Nichtigkeitserklärung. Sie sind kraft einer Gerechtigkeitspflicht dazu angehalten, beseelt und gestützt von der Hirtenliebe, weil „die Barmherzigkeit die Fülle der Gerechtigkeit und die leuchtendste Bekundung der Wahrheit Gottes ist" (Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia*, 311). Außerdem gibt es in der Regel ein Richterkollegium: Jeder Richter muss sich öffnen für die Argumente, die von den anderen Mitgliedern vorgebracht werden, um zu einem ausgewogenen Urteil zu gelangen. In diesem Sinne darf bei eurer Tätigkeit als Gerichtspersonen nie das Hirtenherz, der Geist der Nächstenliebe und des Verständnisses gegenüber den Menschen fehlen, die unter dem Scheitern ihres Ehelebens leiden. Um einen solchen Stil zu erwerben, muss die Sackgasse des Legalismus – der eine Art von Rechtspelagianismus ist; er ist nicht katholisch, der Legalismus ist nicht katholisch –, also eine selbstbezogene Rechtsauffassung, vermieden werden. Gesetz und Urteil stehen immer im Dienst der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Tugend der Liebe, die dem Evangelium entspringt.

Ein weiterer Aspekt der Synodalität der Verfahren ist die Entscheidungsfindung. Denn die Synode besteht nicht nur darin, nach Meinungen zu fragen. Sie ist keine Befragung, in der das, was jeder einzelne sagt, denselben Wert hat. Nein. Was gesagt wird, fließt in die Entscheidungsfindung ein. Es bedarf der Fähigkeit, eine Entscheidung zu finden. Und die Entscheidungsfindung ist nicht einfach. Es handelt sich um eine Entscheidungsfindung, die auf dem gemeinsamen Unterwegssein und auf dem Zuhören gründet und die es gestattet, die konkrete Ehesituation im Licht des Wortes Gottes und des Lehramts der Kirche zu verstehen. Die Entscheidung der Richter erscheint so als ein Hinabsteigen in die Wirklichkeit eines Lebensereignisses, um in ihm das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein jenes unwiderruflichen Ereignisses zu entdecken, das der gültige Konsens darstellt, auf dem die Ehe gründet. Nur so kann man die Gesetze bezüglich der einzelnen Formen der Ehenichtigkeit als Ausdrücke der Lehre und der Disziplin der Kirche im Hinblick auf die Ehe fruchtbar anwenden. Hier ist die Rechtsklugheit am Werk, in ihrem klassischen Sinn der *recta ratio agibilium*, also die Tugend, die mit Vernunft urteilt, das heißt mit Aufrichtigkeit im praktischen Bereich. Kehren wir zurück zu jenem Beispiel: „Was wollen Sie? Soll ich ihn verurteilen oder freisprechen?"

Das Ergebnis dieses Weges ist das Urteil, Frucht einer aufmerksamen Entscheidungsfindung, die zu einem maßgeblichen Wort der Wahrheit über das persönliche Leben führt und daher die Wege deutlich macht, die sich von dort aus öffnen können. Das Urteil muss daher für die betreffenden Personen verständlich sein: Nur so wird es zu einem Augenblick von besonderer Bedeutung auf ihrem menschlichen und christlichen Weg werden.

Liebe Prälaten-Auditoren, aus diesen Überlegungen, die ich eurer Aufmerksamkeit unterbreiten wollte, geht hervor, dass die Dimension der Synodalität es gestattet, die wesentlichen Eigenschaften des Verfahrens hervorzuheben. Ich ermutige euch daher, mit erneuerter Treue und Beflissenheit euer kirchliches Amt im Dienst der Gerechtigkeit, das untrennbar ist von der Wahrheit und letztendlich von der *salus animarum*, weiter auszuüben. Eine Arbeit, die das barmherzige Antlitz der Kirche zum Ausdruck bringt: ein mütterliches Antlitz, das sich über jeden Gläubigen herabbeugt, um ihm zu helfen, zur Wahrheit seiner selbst zu gelangen, indem es ihn aufrichtet aus den Niederlagen und den Mühen und ihn einlädt, die Schönheit des Evangeliums in ganzer Fülle zu leben. Ich bringe einem jeden erneut meine Anerkennung und meine Dankbarkeit zum Ausdruck. Ich bitte den Heiligen Geist, eure Tätigkeit stets zu begleiten, und ich segne euch von Herzen. Und vergesst nicht zu beten. Das Gebet möge euch stets begleiten. „Ich bin viel beschäftigt, ich habe viel zu tun…" Das Erste, was du tun musst, ist beten. Darum beten, dass der Herr dir nahe sei. Und auch, um das Herz des Herrn kennenzulernen: Wir lernen es im Gebet kennen. Und die Richter mögen und müssen zwei- oder dreimal so viel beten. Bitte vergesst nicht, auch für mich zu beten, das ist klar. Danke.

D. Rezensionen

1. Abascal Martínez, Jaime, *La disolución del matrimonio no sacramental por la potestad del Romano Pontífice.* Magisterio, praxis, legislación y doctrina a partir del CIC 17. (Dissertationes, series canonica, Bd. 41) Roma: Edizioni Santa Croce 2015. 499 S., ISBN 978-88-8333-442-9. 24,00 EUR [I].

Mit dem vorliegenden Werk promovierte Abascal Martínez an der Pontificia Universitas Sanctae Crucis in Rom zum Doctor iuris canonici. Sehr umfassend legt er die Aussagen des Magisteriums über die Auflösung der nichtsakramentalen Ehe durch den Papst, die dabei befolgte Praxis, die entsprechende Gesetzgebung und die Rechtsdoktrin seit dem *Codex Iuris Canonici* von 1917 dar. Die Darstellung unterteilt er in drei Kapitel: I. „El Magisterio sobre la potestad disolutoria del Romano Pontífice desde el CIC 17" (S. 21-57); II. „Praxis y normativa de la Iglesia sobre la disolución del matrimonio por la potestad del Romano Pontífice desde el CIC 17" (S. 59-210); III. „La doctrina canónica sobre la disolución del matrimonio no rato por la potestad del Romano Pontífice desde la primera codificación hasta nuestros días" (S. 211-441). Vier Anhänge mit den Normen der Glaubenskongregation vom 01.05.1934, vom 06.12.1973 (zwei *instructiones*), vom 30.04.2001 (S. 453-467) und die Bibliographie (S. 469-499) schließen das Werk ab.

Das Magisterium erachtet grundsätzlich die Ehe für unauflöslich. Es unterscheidet dabei zwischen einer innerlichen *(intrinseca)* und einer äußerlichen *(extrinseca)* Unauflöslichkeit. Das *matrimonium ratum et consummatum* ist von seinem Wesen als Sakrament und Abbild der Einheit zwischen Christus und seiner Kirche her sowohl innerlich als auch äußerlich unauflöslich. Nicht einmal der Papst kann hier eine Auflösung bewirken. Obwohl diese Wahrheit nie feierlich zum Dogma erhoben wurde, hat die Kirche sie von Anfang an wegen ihrer engen Verbindung mit der göttlichen Offenbarung für unfehlbar und definitiv geoffenbart sowie für *fide tenenda* angesehen. Die nichtsakramentale Ehe ist zwar ebenfalls innerlich unauflöslich, nicht dagegen im absoluten Sinn äußerlich und kann deshalb unter gewissen Vorrausetzungen vom Papst kraft seiner Amtsgewalt aufgelöst werden: „Gli altri matrimoni, sebbene intrinsecamente siano indissolubili, non hanno però una indissolubilità estrinseca assoluta, ma, dati certi necessari presupposti, possono... essere sciolti... dal Romano Pontefice in virtù della sua potestà ministeriale" (Papst Pius XII., Ansprache an die Rota Romana, 03.10.1941). Der Papst handelt in seiner Eigenschaft als Stellvertreter Christi. Deshalb ist seine Vollmacht eine *potestas vicaria*. Als Beweis für die kirchliche Lehre dienen dem Magisterium biblisch der Text des *privilegium Paulinum* (1 Kor 7), theologisch die hier fehlende Würde der Ehe als Sakrament, pastoral das oberste Ziel der *salus animarum,* in einer äußerst schwierigen menschlichen

Situation angestrebt gerade durch die päpstliche Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe, geschichtlich die päpstliche Auflösung der nichtsakramentalen Ehe, ausgeübt inzwischen ein halbes Jahrtausend hindurch. Das Magisterium beabsichtigt aber nicht, eine umfassende Lehre über die Möglichkeit der päpstlichen Auflösung der nichtsakramentalen Ehe zu erstellen – das überlässt sie den Theologen –, sondern ist bei seinen Äußerungen vielmehr stets von dem Gedanken getragen, die Nichtanwendbarkeit dieser Möglichkeit auf das *matrimonium ratum et consummatum* aufzuzeigen.

Was die Praxis angeht, so beschränkte sich die Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe in den ersten anderthalb Jahrtausenden auf die Anwendung des *privilegium Paulinum*. Im 16. Jahrhundert, als mit der missionarischen Ausdehnung neue pastorale Verhältnisse erwuchsen, wurde zum ersten Mal über das *privilegium Paulinum* hinaus als *privilegium Petrinum* eine nichtsakramentale Ehe vom Papst aufgelöst *in favorem fidei*. In den folgenden Jahrhunderten kam es zwar immer wieder zu derartigen päpstlichen Auflösungen von nichtsakramentalen Ehen *in favorem fidei,* aber im Ganzen doch eher selten. Erst nach dem Erscheinen des *Codex Iuris Canonici* von 1917 stieg die Zahl sprunghaft an. So erließ im Jahre 1934 der Apostolische Stuhl spezielle Normen zur Regulierung der Praxis, die in den Jahren 1973 und 2001 erneuert und erweitert wurden. Bei der Überarbeitung des *Codex Iuris Canonici* nach dem *Vaticanum II* hatte man auch *canones* mit den Normen für die Regulierung der Verfahrenspraxis erstellt, entschied sich dann aber doch, diese Normen wie bisher außerhalb des Kodex in einem speziellen Dokument der Glaubenskongregation mit der Approbation des Papstes herauszugeben, was 2001 geschah.

Parallel zum Magisterium und den konkreten Normen für die Praxis bemühte sich auch die kanonistische Forschung, die Fundamente des *privilegium Petrinum* zu klären. Bis zum II. Vatikanum wurde immer wieder die geschichtliche Entwicklung dargestellt. Besonders zu erwähnen sind hier die in lateinischer Sprache verfassten Werke von Felix M. Cappello, Ioannes Chelodi, Matthaeus Conte a Coronata, Theodor Vlaming, Petrus Gasparri, Franciscus Xaverius Wernz und Petrus Vidal. Seit dem II. Vatikanum jedoch bemüht man sich um eine systematische Darstellung der päpstlichen Vollmacht. Hier sind vor allem zu nennen die Werke von Antonino Abate, Tarcisio Bertone, Ugo Betti, Giuseppe Damizia, Brian Edwin Ferme, Zenon Grocholewski, Urbano Navarrete, Viktor Papez, Dimitrios Salachas.

Abascal Martínez hat in seiner Studie das umfangreiche Material übersichtlich geordnet und gut dargestellt. Für die wissenschaftliche Forschung ist sein Werk eine wertvolle Hilfe.

Heinz-Meinolf Stamm, Paderborn

* * *

2. ACKERMANN, Konrad Maria, *Die Sacra Potestas im Werk von Alfons Maria Stickler und Klaus Mörsdorf*. Rechtssystematische Überlegungen zur Möglichkeit einer Mitwirkung von Laien an der Regierungsgewalt. (Kirchen- und Religionsrecht, Bd. 32) Münster: Aschendorff 2020. 378 S., ISBN 978-3-402-23742-7. 52,00 EUR [D].

Der Begriff der *sacra potestas* („heilige Gewalt") geriet mit der Diskussion über innerkirchlichen Machtmissbrauch in Verruf. Wird die Machtausübung nicht sakralisiert, spiritualisiert und damit immunisiert, wenn die Leitungsgewalt als heilig bezeichnet wird? Dazu kommt, dass die Lehre von der *sacra potestas* gerade darauf abzielt, die Einheit der kirchlichen Gewalt hervorzuheben, was aber dem heute vermehrt aufkommenden Anliegen einer Gewaltenteilung oder Machtkontrolle entgegenzustehen scheint. Der Verf. wählte für seine Arbeit, mit der er 2020 an der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom promoviert wurde, nicht nur ein aktuelles Thema, sondern auch eines für das tatsächlich kanonistischer Klärungsbedarf besteht.

Anders als vermutet werden könnte, ist der Begriff der *potestas sacra* relativ jung. Er wurde im heute verwendeten Sinn durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeführt, aber in den Konzilsdokumenten nur viermal verwendet und vor allem auf die Leitungsgewalt der Diözesanbischöfe bezogen. Das Ziel dieser Begriffseinführung lag darin, die Einheit dessen zu betonen, was nach traditioneller Lehre als zwei unterschiedliche Erscheinungsformen von Gewalt differenziert wurde: die Weihegewalt *(potestas ordinis)* und die Jurisdiktionsgewalt *(potestas iurisdictionis)*. Erstere wird mit dem Weihesakrament erworben und ist wie dieses unverlierbar, während letztere durch *missio canonica* (kanonische Sendung) übertragen wird und auch wieder verloren gehen kann. Wenn beide Formen zwangsläufig zusammenfielen, hieße dies, dass nur Geweihte auch Jurisdiktionsgewalt ausüben könnten und Laien davon *a priori* ausgeschlossen wären. Genau diesen Schluss zogen gewisse kanonistische Richtungen nach dem Konzil. Hingegen gibt es nach der traditionellen Auffassung Fälle, in denen Jurisdiktionsgewalt ausgeübt werden kann, ohne dass zugleich Weihegewalt besessen werden muss. In diesen Fällen könnten grundsätzlich Laien mit entsprechender Beauftragung tätig werden. Das Überraschende besteht darin, dass die jüngere, auf das Konzil gestützte Ansicht, für die Ausübung von Leitungsgewalt durch Laien kaum einen Raum lässt, während die alte traditionelle Lehre damit keine Schwierigkeiten hat. Die Kontroverse ist bis heute nicht gelöst.

Vor diesem Hintergrund ist die zu rezensierende Monographie zu lesen. Das Ziel des Verf. ist es, einen Beitrag zur Lösung dieser Kontroverse zu liefern. Um sich nicht auf dem weiten Themenfeld zu verlieren, wählt er sinnvollerweise den Weg, die Thesen zweier herausragender Kanonisten des 20. Jh. miteinander zu vergleichen. Der erste, Alfons Maria STICKLER, verfocht die traditionelle Position, während der zweite, Klaus MÖRSDORF, als wichtiger Begründer der jüngeren Auffassung gelten kann. Methodisch korrekt bleibt der Verf. nicht bei einer

bloßen Gegenüberstellung ihrer Thesen stehen. Vielmehr arbeitet er die Unterschiede, aber auch die Gemeinsamkeiten heraus, um sie einer Synthese zuzuführen. Schließlich stellt er rechtssystematische Überlegungen an, die auf den Gedanken der beiden Kanonisten fußen, sie aber zugleich übersteigen und in eigenständige Vorschläge *de lege ferenda* münden. Dementsprechend besteht das Werk aus drei großen Teilen, von denen sich der erste STICKLER, der zweite MÖRSDORF und der dritte den rechtssystematischen Überlegungen widmen. Vorangestellt ist ein Kapitel „Problemstellung", das unter anderem den unverzichtbaren Begriffsklärungen dient.

Da STICKLER vorwiegend kirchenrechtsgeschichtlich argumentiert, enthält der erste Teil einen historischen Durchgang. STICKLER zufolge gibt es seit dem ersten Millennium bis hin zum CIC/1983 eine in ihren Grundzügen identische *potestas*-Doktrin, welche der Verf. in vier Grundsätzen zusammenfasst: „1. *Potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* sind voneinander zu unterscheiden und können getrennt voneinander existieren. 2. Beide Gewalten haben einen unterschiedlichen Ursprung: die Weihegewalt stammt vom *ordo*, die Jurisdiktionsgewalt geht aus der *missio canonica* für ein Kirchenamt hervor. Wesentlich ist, dass die *potestas iurisdictionis* nicht aus dem *ordo* entsteht. 3. An der *potestas iurisdictionis* können aufgrund der ersten beiden Prämissen auch Laien mitwirken. 4. Die Ausübung von Leitungsgewalt durch Laien ist immer eine delegierte Gewalt, die an die päpstliche Autorität rückgebunden ist." (S. 125)

Demgegenüber wählte MÖRSDORF hauptsächlich einen theologischen Ansatz, der auf eine Widerlegung der Infragestellung des Kirchenrechts durch den protestantischen Juristen Rudolph SOHM gerichtet ist. *Potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* bilden nach Klaus MÖRSDORF trotz ihrer Unterscheidung in Ursprung und Wesen eine Einheit. Er bezeichnete Weihegewalt als ontologisches Fundament der Hirtengewalt. Damit sind einer getrennten Ausübbarkeit beider Gewalten von vornherein Grenzen gesetzt (S. 203). Trotzdem entdeckt der Verf. in MÖRSDORFS Theorie einen begrenzten Spielraum für eine Partizipation von Laien an der Leitungsgewalt (ebd.).

Das Spannende der vorliegenden Monographie besteht nun darin, dass der Verf. eine Synthese von STICKLER und MÖRSDORF versucht, indem er die Gemeinsamkeiten der sonst gegensätzlichen Theorien in den Blick nimmt. Wenngleich „Synthese" ambitioniert klingt, handelt es sich doch wenigstens um einen kleinsten gemeinsamen Nenner, den der Verf. folgendermaßen beschreibt: „Die eine heilige Gewalt besteht aus zwei unterscheidbaren Erscheinungsformen, nämlich der unverlierbaren Weihegewalt und der verlierbaren Leitungsgewalt. Beide Gewalten werden durch ein zweifaches Einheitsprinzip miteinander verbunden, das zum einen im heiligen Amt und zum anderen im gemeinsamen Bezug zu den *tria munera Christi* gesehen werden kann. Da die vom Weihesakrament getrennte Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt durch Laien zu Fehlentwicklungen führen kann, die der hierarchischen Ordnung der Kirche zuwider-

laufen, muss diese an feste Kriterien gebunden werden." (S. 234 f.) Diese Kriterien sind laut Verf.: Natur des Amtes, (technisch-fachliche) Kompetenz, Opportunität und Tradition (S. 314).

Der Verf. bleibt bei der Auseinandersetzung mit den beiden Kanonisten nicht stehen, sondern nimmt ebenso jüngere Entwicklungen in den Blick. Der CIC/1983, der den Begriff *„sacra potestas"* nicht verwendet, hält an der klassischen Unterscheidung der Kirchengewalt in *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* fest (S. 313). Für die Ausübung von Leitungsgewalt durch Laien spricht die Ermöglichung von Laienrichtern im CIC/1983, die durch Papst FRANZISKUS mit dem Motu proprio *Mitis iudex* sogar noch ausgedehnt wurde. Zugleich weist der Verf. aber auf einige scheinbare Widersprüche zwischen einzelnen Kanones hin (S. 314). Aufbauend auf seinen Befund macht der Verf. Vorschläge für die Zukunft. Den c. 274 § 1 CIC, der eine Amtsgewalt von Laien auszuschließen scheint, möchte er so modifizieren, dass er bestehende Partizipationsmöglichkeiten von Laien berücksichtigt. Die Möglichkeit von Laienrichtern möchte er weiter ausdehnen. Laien als kirchliche Einzelrichter oder Vorsitzende eines Richterkollegiums sowie ausschließlich mit Laien besetzte Richterkollegien hält er ebenso für möglich wie einen Gerichtsvikar ohne Weihe. Hingegen sollen weiterhin nur Priester General- oder Bischofsvikar werden können, doch könnten Laien vermehrt an anderen Ämtern in der Diözesankurie beteiligt werden, insbesondere durch *delegatio realis* (S. 343). Auf Ablehnung stößt hingegen eine quasidemokratische Ausdehnung der Befugnisse von Laienräten.

Der Verf. legt eine gut durchkonzipierte Studie vor, die durch ihren Fokus auf zwei kanonistische Ansätze ein Ausufern vermeidet, ohne rein deskriptiv zu bleiben. Der Verf. stellt das Profil der beiden Kanonisten prägnant heraus und behandelt sie zugleich fair, indem er versucht, jeweils das Schätzenswerte hervorzuheben. Seinem auf Abwägung und Vermittlung bedachten Vorgehen gelingt es, selbst bei diesen gegensätzlichen Positionen eine gemeinsame Schnittmenge zu entdecken. Ferner ist anzuerkennen, dass der Verf. seine eigene Meinung und eigene Vorschläge für eine Weiterentwicklung darlegt, ohne unrealistischen Träumen zu verfallen, sondern sie gut auf seinen Befund gründet. Er erweist sich als moderater Reformer und Mann der Mitte. Auch die beiden von ihm ausgewählten Kanonisten sind über jeden Verdacht des Revolutionären erhaben. An manchen Stellen scheint doch eine etwas größere Sympathie für STICKLER auf, was gut nachvollziehbar ist, wenn der Verf. darauf hinweist, dass die Thesen MÖRSDORFS bei einzelnen seiner Schüler ins Extrem getrieben wurden (S. 353).

Dass *„potestas regiminis"* fast durchgehend mit „Regierungsgewalt" wiedergegeben wird, könnte mit Blick auf den Staat eine Beschränkung auf die ausführende Gewalt insinuieren, obwohl der Verf. dies gerade nicht will (S. 32). Die übliche deutsche Übersetzung würde „Leitungsgewalt" lauten. Die Zusammenfassungen am Ende von Abschnitten und Kapiteln sind hilfreich, aber beinahe zu

zahlreich und redundant. Manche aktuellen Fragen schneidet der Verf. nur kurz an, wo eine ausführlichere Behandlung wünschenswert gewesen wäre: Eine Pfarreileitung durch Laien scheint für ihn wegen c. 150 CIC auszuscheiden (S. 254). Unter den für Laien ausbaufähigen Ämtern in der Diözesankurie wird der Kanzler erwähnt (S. 342), obwohl der *moderator curiae* reizvoller gewesen wäre. Die in manchen deutschen Diözesen neu eingeführten Laienämter der Amtschefin bzw. des Verwaltungsdirektors konnten wohl noch nicht berücksichtigt werden, doch liefert der Gedanke der *delegatio realis* (S. 342) immerhin einen Hinweis auf eine mögliche kanonistische Grundlegung.

Angesichts der erneut aufgeflammten Debatten um die „heilige Gewalt" und Leitungsbefugnisse für Laien enthält die Monographie eine nützliche und prägnante, aber nicht polemische Darstellung der Problemlage und liefert bedenkenswerte Vorschläge für eine Weiterentwicklung des Rechts.

Burkhard Josef BERKMANN, München

* * *

3. ALTHAUS, Rüdiger, *200 Begriffe zum Heiligungsdienst und Sakramentenrecht der katholischen Kirche*. Erlangen: EOS-Verlag 2021. 744 S., ISBN 978-3-8306-8078-9. 39,95 EUR [D].

Nach dem Werk *200 Begriffe zum Vermögensrecht der Kirche*, das Rüdiger ALTHAUS zusammen mit acht Mitautoren herausgegeben hat, legt er nun als alleiniger Autor dieses fast doppelt so umfangreiche Werk vor. Damit leistet er einen wichtigen Beitrag für die Kirchenrechtwissenschaft, da ein eigener Kommentar des Sakramentenrechts – sieht man einmal vom *Münsterischen Kommentar* ab – bisher fehlt. ALTHAUS erläutert die wichtigsten Begriffe des Sakramentenrechts, und zwar „besonders die kirchenrechtlichen (nicht so sehr theologische und liturgische) Aspekte" (S. 5).

Die Stichworte sind alphabetisch geordnet. Einige Stichworte sind eingerückt und bilden kein eigenes Stichwort, sondern verweisen mittels eines Pfeils auf ein anderes Stichwort, in dem die Materie behandelt wird (z.B. Beichtbefugnis → Bußsakrament. Spender). Das hat den Vorteil, dass der Leser nicht selber suchen muss, unter welchem Stichwort sich die gesuchte Materie befinden könnte. Ein starkes Gewicht fällt auf das Eherecht; „dies [trägt] der besonderen Aufmerksamkeit des Kirchenrechts für diese Materie Rechnung, betrifft die Ehe doch eine schicksalhafte Verbindung zweier Menschen" (S. 5).

Die Auswahl der Stichwörter lässt keine Wünsche offen. Auch der Inhalt der Texte ist einem lexikarischen Nachschlagewerk entsprechend kurz und prägnant, aber zugleich aussagekräftig und informativ. Beispielhaft soll das Stichwort „Ehenichtigkeitsverfahren" eingehender betrachtet werden. ALTHAUS erklärt zunächst den Begriff „Ehenichtigkeitsverfahren" in einer trotz aller Knappheit auch für kirchenrechtliche Laien verständlichen Weise. Begriffe, die unter einem anderen Stichwort nochmals behandelt werden, sind mit einem Pfeil

versehen. Doch mag der Leser, der die kirchlichen Strukturen nicht kennt, über den Begriff „Konsistorium/Offizialat" stolpern und den Verweis-Pfeil vermissen. Dass es einen solchen nicht gibt und somit auch keine Verweisstelle, ist logisch, da „Konsistorium" und „Offizialat" keine Begriffe des Sakramentenrechts sind. Man darf also hoffen, dass weitere „200 Begriffe"-Bände folgen werden. Unter der Überschrift „Gerichte" wird kurz über die Existenz und die Ausstattung von Gerichten in den Diözesen informiert. In einem nächsten Abschnitt werden die Nichtigkeitsgründe genannt, alle mit einem Pfeil versehen, sodass man sich an anderer Stelle genauer darüber informieren kann. Ein etwas längerer Abschnitt beschreibt das ordentliche Ehenichtigkeitsverfahren, wenngleich ALTHAUS sich auch hier auf das Wesentliche beschränkt und dennoch die wichtigsten Eckpunkte benennt. Diese knapp drei Seiten könnten bei einem Beratungsgespräch, in dem der an einem Ehenichtigkeitsverfahren Interessierte über den Ablauf des Verfahrens informiert wird, ohne weiteres kopiert und als Gedächtnisstütze ausgehändigt werden. Auch das kürzere Verfahren vor dem Bischof, das durch das MP *Mitis Iudex* 2005 eingeführt worden war, erläutert ALTHAUS, weist aber zugleich darauf hin: „Im deutschen Sprachraum scheinen die Diözesanbischöfe von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch zu machen, auch weil ihnen oft die praktische Erfahrung im Umgang mit solchen Sachen fehlt und das Studium einer Akte gewisse Zeit in Anspruch nimmt" (S. 207). Schließlich kommt auch das Dokumentenverfahren zur Sprache. Im Zusammenhang mit der „Feststellung der Nichtigkeit einer Ehe wegen Formmangels" bespricht ALTHAUS u.a. die Bewertung des Kirchenaustritts durch die Deutsche Bischofskonferenz und deren Auswirkung an die Formpflichtbindung, die von der der Österreichischen Bischofskonferenz abweicht, was natürlich gerade in Grenzgebieten zu Konflikten führen kann. Und schließlich erklärt ALTHAUS beim Beweis durch Partei- und Zeugenaussagen den Unterscheid zwischen dem direkten und dem indirekten Beweis. Am Ende hat der Leser nur 10 Seiten gelesen und ist doch über eine durchaus umfängliche Materie solide informiert.

Bei den Begriffen, die nicht unter „E" wie „Ehe" auftauchen, stößt man u.a. auf das Stichwort „Beugestrafe", ein Begriff aus dem Strafrecht. Da die Beugestrafe jedoch auch ein Trauverbot darstellt, hat der Begriff auch eine Daseinsberechtigung in einem Werk über sakramentenrechtliche Begriffe. Interessant ist hier ein Seitenblick auf die Regelung der Österreichischen Bischofskonferenz, die von einem aus der katholischen Kirche Ausgetretenen aufgrund der damit verbundenen Kirchenstrafe ein Versprechen verlangt, dass er der Religionsausübung seiner Partnerin und der katholischen Taufe und Erziehung seiner Kinder nichts in den Weg legt.

Sehr informativ sind auch die Artikel, die die Ostkirchen mit in den Blick nehmen. Hingewiesen sei etwa auf das Stichwort „Ritus der Krönung (Ehe)", in dem nicht nur die jeweilige Trauliturgie der Ostkirchen, der lateinischen Kirche und der unierten Ostkirchen im Hinblick auf das Element der Segnung der Brautleute dargelegt wird, sondern auch deren Bedeutung für die Gültigkeit der

Ehe und damit verbunden die Voraussetzungen für die Zulassung zur Eheschließung und die für die Trauung infrage kommenden Religionsdiener. Direkt im Anschluss folgt das Stichwort „Rituskirchen". Darin wird zunächst die Bedeutung des Begriffs „Ritus" und seine geschichtliche Entwicklung dargelegt, sodann die Gliederung, die Unterschiede zwischen der römischen und den orientalischen Kirchen, die den Bereich der Sakramentenspendung betreffen, die gesetzlichen Grundlagen und Fragen der Jurisdiktion. Am Schluss kommen die für die Verwaltungskanonistik relevanten Fragen der Rituszugehörigkeit, des Rituswechsels und der Konversion zur Sprache.

Schließlich sei noch hingewiesen auf das nicht dem Eherecht zuzuordnende Stichwort „Kommunion", und hier näherhin auf das Unterstichwort „Empfänger", da hier doch im weitesten Sinne eine Verknüpfung mit dem Eherecht besteht. ALTHAUS legt dar, wie schwierig bereits das rechtliche Fassen der in c. 915 CIC gebrauchten Wendung des „hartnäckigen unbußfertige Verharrens in einer offenkundigen schweren Sünde" ist. Und dies auf wiederverheiratet Geschiedene anzuwenden, wie das lange Zeit geschehen ist, ist noch problematischer. Mit erfreulicher Klarheit zitiert ALTHAUS das Nachsynodale Schreiben von Papst FRANZISKUS *Amoris laetitia*, in dem der Papst deutlich macht, dass auf den Einzelfall zu schauen und dieser zu bewerten ist, statt pauschale Urteile zu fällen.

Dies ist nur eine kleine Auswahl der über 200 Stichwörter, die alle zu besprechen den Rahmen einer Rezension sprengen würde. Alle Artikel geben einen ersten informativen Einblick in die jeweilige Materie. Die sich am Ende eines jeden Artikels anschließenden Literaturhinweise laden den Leser ein, sich an der einen oder anderen Stelle intensiver in das jeweilige Rechtsgebiet zu vertiefen. Zudem wird der Leser über die aktuelle Rechtlage informiert und findet die jeweilige Rechtsquelle. Ein wirklich nützliches Buch für den Profi und den Laien.

Reinhild AHLERS, Münster

* * *

4. ALTHAUS, Rüdiger / LÜDICKE, Klaus (Hrsg.), *Kirchenrecht in Wissenschaft und Praxis.* Heinrich J.F. Reinhardt – Ausgewählte Schriften. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar, Bd. 79) Essen: Ludgerus 2021. 646 S., ISBN 978-3-87497-297-0. 95,00 EUR [D].

Am 21.10.2020 ist Prof. Dr. Heinrich J.F. REINHARDT im Alter von 78 Jahren verstorben. Seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen decken ein weites Feld ab, sind aber größtenteils in Sammelbänden und Periodika verstreut. Die in der vorliegenden Gedenkschrift getroffene Auswahl an aufschlussreichen Publikationen aus der Feder des in Münster und Bochum von 1984-2009 lehrenden Kanonisten möchte einen Einblick in dessen *Œvre* und Denken geben. Der gewählte Titel umspannt das breite berufliche Wirken REINHARDTS in Wissenschaft und kirchlicher Rechtspraxis und bringt seine „tiefe Überzeugung zum Ausdruck:

Das kanonische Recht bedarf der theologischen und rechtlichen Reflexion, stellt aber keinen Selbstzweck dar, sondern hat in der Erfüllung der Sendung der Kirche den Menschen zu dienen" (Klappentext).

Die 33 erneut abgedruckten Aufsätze sowie die bisher unveröffentlichte Lizentiatsarbeit zum Erwerb des Lic.iur.can. in Strasbourg und ein bisher ebenfalls unveröffentlichtes Referat sind fünf Themenfeldern/Kapiteln zugeordnet: „I. Impulse der Theologie- und Rechtsgeschichte" (4 Beiträge, S. 17-103), „II. Das Leben des Volkes Gottes" (13 Beiträge, S. 107-346), „III. Die kirchliche Ehe und die Pluralität der Lebenswirklichkeiten" (6 Aufsätze, S. 349-436), „IV. Die eine Kirche und die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" (8 Aufsätze, S. 439-557) und „V. Kirche und Gesellschaft" (4 Aufsätze, S. 561-619). Alle in der Gedenkschrift abgedruckten Titel seien folgend aufgeführt.

Im ersten Block findet man: „Literarkritische und theologiegeschichtliche Studie zu den Sententiae Magistri A. und deren Prolog ‚Ad iustitiam credere debemus'" (Theologische Lizentiatsarbeit); „Die Identität der Sententiae Magistri A. mit den Compilationes Ailmeri und die Frage nach dem Autor dieser frühscholastischen Sentenzensammlung"; „Der Ehetraktat ‚De sacramento coniugii' im Römerbriefkommentar der Hs. Vat. Ottobon. Lat. 445 und parr."; „Eheseparationsverfahren in der Frühscholastik auf dem Weg zur Ehenichtigkeitserklärung".

Das zweite und umfangreichste Themenfeld – dem Leben des Volkes Gottes gewidmet – bezeugt REINHARDTS „Liebe zu den Menschen auf ihrem Weg als Glieder der Kirche" (Klappentext). Publiziert wird hier unter dem Titel „Die kanonistischen Rechtsinstitute der ‚receptio legis' und der Codex Iuris Canonici" zuerst die kanonistische Lizentiatsarbeit (S. 107-172). Die weiteren Beiträge in Kap. II lauten: „Inwieweit verpflichten kirchliche Gesetze?"; „Das orthodoxe Prinzip der ‚Oikonomia' als Anfrage an das katholische Kirchenrecht"; „‚Salus animarum suprema lex' (c. 1752 CIC). Anspruch und Wirklichkeit des kanonischen Rechts"; „Menschenrechte/Christenrechte in der Kirche"; „Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Katholischen Kirche"; „Der Häresiebegriff im CIC/1917 und im CIC/1983. Ein Vergleich"; „Communio und Excommunicatio. Ein Streitgespräch. Anfragen an Libero Gerosa"; „Das Recht der Gläubigen auf Sakramentenempfang. Eine kirchenrechtliche Fundamentalnorm in der Schnittmenge von Dogmatik und Pastoraltheologie"; „‚In periculo mortis': Das kirchliche Ausnahmerecht bei der Sakramentenspendung in Notfällen, das Beicht- und das Seelsorgegeheimnis aus kirchenrechtlicher Sicht" (bisher unveröffentlichtes Referat im Rahmen des Fortbildungsprojekts „Notfallseelsorge und Krisenintervention" der Ruhr-Universität Bochum); „Die Beratungsgremien des Bischofs – Effizient, professionell, zielorientiert?"; „Kirchliches Leben zwischen Institution und Spontaneität. Kanonistische Erwägungen" und „Epping-hovener Pfarrerwahlen in den Jahren 1964 und 1987".

Das dritte Kapitel widmet sich dem Eherecht der katholischen Kirche im Horizont der pluralen Lebenswirklichkeiten heute. Die Aufsätze hier sind über-

schrieben: „Kodikarischer Ehebegriff und Ehetraditionen der Völker"; „Entsprechen Konsensanforderungen (c. 1057 CIC) und Konsensmängel (cc. 1095-1103 CIC) einander? Eine Anfrage an das Ehekonsensrecht der katholischen Kirche"; „Hat c. 11 CIC/1983 im Bereich des Eherechts Konsequenzen für die Verwaltungskanonistik?"; „Anfragen an das interrituelle und interkonfessionelle Eherecht der katholischen Kirche"; „Welches Recht ist bei der Eheschließung zwischen Katholiken und Orthodoxen anzuwenden? Eine kritische Auseinandersetzung mit Art. 2 Dignitas connubii"; „Ehenichtigkeitsverfahren und ihre Spannungen zur kirchlichen Ehepastoral".

Kap. IV. stellt die REINHARDT besonders ans Herz gewachsene Ökumene – auch schon in Kap. 3 in mehreren Aufsätzen angeklungen – in den Mittelpunkt. Es geht um: „Ökumenische Perspektiven der katholischen Kirchenverfassung"; „Die ‚Ecclesia Jesu Christi' und die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften"; „Die ökumenische Bewegung und das kanonische Recht"; „Kanonistische Aspekte des ökumenischen Dialogs, vor allem im Hinblick auf die Altkatholiken"; „Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der nichtkatholischen Christen im CIC/1983"; „Empfang der Krankensalbung durch evangelische Christen in der katholischen Kirche? Eine Anfrage an c. 844 § 4 iVm. c. 213 CIC/1983"; „Zur Frage der (Selbst-)Beschränkung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats im Hinblick auf die nichtkatholischen Christen. Kanonistische Erwägungen"; „Der päpstliche Jurisdiktionsprimat im ökumenischen Dialog. Kirchenrechtliche Reflexionen".

Die vier Beiträge im fünften Kapitel beleuchten Aspekte der Beziehung von Staat, Gesellschaft und Kirche heute. Es geht um: „Religionsfreiheit aus kanonistischer Sicht"; „Beziehung mit wachsender Distanz? Das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland"; „Das Verhältnis von Kirche und Staat in den neuen mittel- und osteuropäischen Staaten der Europäischen Union und das europäische Religionsrecht"; „Zwischen Lehramt, Laptop und leeren Kassen. Die theologischen Fakultäten in Deutschland. Zum Beispiel Bochum".

Im Anhang findet der Leser das Schriftenverzeichnis des Gelehrten (S. 621-634), das hilfreiche Abkürzungsverzeichnis (S. 635-644) und die Abdruckerlaubnis der tangierten Verlage (S. 645-646).

Es ist nicht möglich und auch nicht angesagt, jeden Beitrag einzeln zu besprechen. Das Augenmerk soll folgend primär gerichtet sein auf die erstmals veröffentlichte kanonistische Lizentiatsarbeit. Im vorangestellten Geleitwort (S. 11-14) bezeichnen die Herausgeber letztere als „gleichsam eine Magna Charta" REINHARDTS für seine späteren Veröffentlichungen (S. 13). Dies ist keineswegs zu vollmundig, wenn man sich die Stichworte anschaut, die hier behandelt und von REINHARDT in späteren abgedruckten (wie nicht abgedruckten) Beiträgen weiter durchdekliniert werden – diese Beobachtung trifft in gleicher Weise für die Kap. III-V zu, so dass der Leser sich auch ein Bild über die Entwicklung der Ansichten REINHARDTS in der jeweiligen Thematik machen kann. Man spürt

förmlich das Bemühen des Gelehrten, die Verfahrenswege abzusichern, die das gemeinsame Wahrnehmen der „Mitverantwortung aller Gläubigen für die kirchliche Rechtsordnung" (S. 129) ermöglichen, also von Gesetzgebern und -nehmern in der Kirche. Anzuführen sind hier beispielsweise die reg. iur. 29 „*Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*", allgemeines Appellationsrecht gegen Gesetze, Remonstrationsrecht des Bischofs, Gewohnheitsrecht, Subsidiaritätsprinzip, Kollegialität der Bischöfe in der Bischofskonferenz gegenüber Stellung des einzelnen Diözesanbischofs u.a. In den abgedruckten Beiträgen zum Eherecht verdienen die interkonfessionellen und –rituellen Aspekte besondere Beachtung (insbes. zu c. 780 § 2 CCEO und Art. 2 DC), sie sind bis heute aktuell. Die Aufsätze zur Ökumene weisen REINHARDT als einen der wenigen Kanonisten aus, der aktiv in ökumenische Dialogprozesse eingebunden war, was neben der kanonistischen Kenntnis der einschlägigen Materien seine besondere Kompetenz *in oecumenicis* unterstreicht. Hier voranzukommen war dem Verstorbenen ein Herzensanliegen.

Die Herausgeber hatten ein gutes Händchen bei der Auswahl der in die Gedenkschrift aufgenommenen Beiträge. Diese wird in sehr ansprechender Form präsentiert und blieb noch handlich und preislich erschwinglich. Der äußerst sorgfältigen Redaktionsarbeit muss man Anerkennung zollen – sie war vermutlich dadurch erschwert, dass frühere Beiträge nur als eingescannte Version zur Verfügung standen und eine besonders intensive Bearbeitung erforderten. Als „zeitbedingte Momentaufnahmen" (Geleitwort, S. 14) beleuchten sie das kanonistische Denken des Verstorbenen über einen Zeitraum von 45 Jahren. Aus ihnen scheint eine „große Praxisrelevanz" (Klappentext) auf, die das segensreiche Wirken REINHARDTS stets ausgezeichnet hat. Der Leser wird nicht selten überrascht sein, wie aktuell die Gedanken des Verstorbenen heute noch sind – man denke nur an Stichworte in den Diskussionen des sog. Synodalen Wegs – und welche Impulse sich aus den Studien REINHARDTS für die Forstschreibung der Rechtsordnung der Kirche bis in unsere Tage ergeben.

Andreas WEISS, Eichstätt

* * *

5. ÁLVARO GONZÁLEZ, Alonso (Hrsg.), *La relazione coniugale*. Crisi attuale e orizzonti di soluzione. I Giornata interdisciplinare di studio sull'antropologia giuridica della famiglia. (Subsidia Canonica, Bd. 26) Roma: EDUSC 2019. 152 S., ISBN: 978-88-8333-806-9. 18,99 EUR [I].

Die Themenbereiche „Ehe" und „Familie" gehören zu den Forschungsschwerpunkten der Fakultät für Kirchenrecht der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom. Die langjährige Forschungs- und Lehrtätigkeit in diesen Bereichen führte im Juni 2016 zur Gründung des Centro di Studi Giuridici sulla Famiglia (CSGF), um eine Plattform für den interdisziplinären Austausch sowie die Ver-

tiefung des Wissens über Ehe und Familie im Dienst der Gesellschaft zu schaffen. Seit 2018 veranstaltet das CSGF jährliche Studientage.

Das vorliegende Werk entstand anlässlich des ersten Studientages, der am 19.04. 2018 an der Päpstlichen Universität Santa Croce stattfand und sich dem Themengebiet der ehelichen Beziehungen, ihrer gegenwärtigen Krise und möglicher Lösungsmöglichkeiten widmet. Der Tagungsband, der von Álvaro González Alonso, Professor für Eherecht an der Kanonistischen Fakultät der Universität Navarra, herausgegeben wurde, enthält die während des Studientages gehaltenen sechs Vorträge.

Im ersten Vortrag behandelt Sergio Belardinelli, Professor für Soziologie an der Universität Bologna, „Die gegenwärtige Krise der ehelichen Beziehung. Soziologische Profile". Er benennt zunächst die Problematik, dass im Unterschied zu früheren Zeiten nicht mehr automatisch die Ehe das Fundament der Familie und an die Stelle der „traditionellen Familie" eine Vielzahl von verschiedenen Formen des Zusammenlebens getreten ist. Den Grund dafür sieht er in strukturellen und soziologischen Veränderungen der Gesellschaft, wozu vor allem die subjektive Individualisierung und Selbstbestimmung ohne dauerhafte Bindungen sowie der Narzissmus gehören. Belardinelli nennt diese Grundhaltung *assoggettamento*, was der Ursprung für unklare Familienverhältnisse, für die Zunahme an Ehescheidungen und die Abnahme an Eheschließungen sei. Trotz oder gerade in dieser Krise der Ehe und Familie sieht er gleichzeitig die Möglichkeit einer Chance, nämlich die eheliche Beziehung nicht nur als bloße Willensäußerung zweier Individuen zu verstehen, sondern ihren Wert zu erkennen, dass in der Ehe zwei Personen, Mann und Frau, sich gegenseitig schenken und daraus das „Dritte" (*il terzo*), nämlich das Eheband entsteht. Die Ausführungen von Belardinelli zur gegenwärtigen Krise sind nachvollziehbar und prägnant formuliert. Sein Ausblick auf eine mögliche Chance zum Wiederentdecken des Wertes der Ehe ist etwas kurz und unklar bleibt, wie diese Wende erreicht werden kann.

Um „Die Zerstörung der Ehe und der Familie. Rechtliche Profile" geht es im Beitrag von Carlos Martínez de Aguirre, Professor für Zivilrecht an der Universität Saragozza. Seine Ausführungen stützen sich im Besonderen auf spanische zivilrechtliche Regelungen. Ähnlich wie Belardinelli nennt de Aguirre zuerst allgemein gesellschaftliche Veränderungen, die sich auch auf die Institution der Ehe auswirken. Ursachen für die Zerstörung der Ehe sieht er in der Zerstörung der Stabilität, die in unterschiedlichen rechtlichen Formen der Ehescheidung besteht, und in der Zerstörung der Heterosexualität, die durch die Einführung der Ehe gleichgeschlechtlicher Partner begünstigt wird. Zerstört wird seines Erachtens auch die Kindschaft, da durch die veränderten Familienverhältnisse oft nicht mehr klar sei, wer Vater und Mutter eines Kindes sind. Hinzu kommen die Möglichkeiten des wissenschaftlichen Fortschritts, wie künstliche Befruchtung, Kryotransfer u.a., wodurch die biologischen Eltern unter Umstän-

den auch anonym bleiben können. Nach DE AGUIRRE gibt es neben den soziologischen und biologischen Veränderungen auch rechtliche Anpassungen, vor allem im Hinblick auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften und auch für sie Möglichkeiten der Vater- und Mutterschaft. Im letzten Teil seiner Ausführungen versucht DE AGUIRRE diesen Zerstörungstendenzen mit notwendigen Lösungen entgegenzutreten. Unabdingbar wichtig ist die Schaffung eines höheren Bewusstseins für die Qualität und die Bedeutung familiärer Beziehungen, ja „un radicale ripensamento della normativa legale sui rapporti familiari fondamentali" (S. 55). Dazu gehören vor allem drei Dinge, die gleichsam das Resultat der Lösungen DE AGUIRRES bilden: 1. die Unterscheidung ehelicher Beziehungen vom bloßen Zusammenleben von Geschwistern oder von guten Freunden oder von losen Partnerschaften usw., 2. die Aufwertung der Heterosexualität und die Schärfung des Bewusstseins, dass Beziehungen zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern nie eine Ehe sein können, 3. die Schaffung der Stabilität, welche durch die Eheschließung und die Gründung einer Familie ermöglicht wird. Die Argumentationen DE AGUIRRES sind schlüssig, klar strukturiert und gut begründet und es werden verkehrte Auffassungen benannt und durch mögliche Lösungen korrigiert, sodass es sich hierbei um einen durchaus nützlichen Beitrag zur Thematik der Tagung handelt.

„Die Wiederentdeckung der Dimension der Gerechtigkeit in der ehelichen Beziehung" thematisiert Héctor FRANCESCHI, Professor für Eherecht an der Fakultät für Kirchenrecht der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom, ausgehend von der rechtlichen Anthropologie. Den Fokus legt er dabei im Besonderen auf die innere Dimension der Gerechtigkeit in ehelichen Beziehungen. Nach einer kurzen Einleitung legt er auf Basis einer Ansprache von Papst BENEDIKT XVI. an die Römische Rota vom 27.01.2007 die Anthropologie der Ehe, die ihr Fundament in der Einheit der Eheleute hat sowie die Verkehrtheit der zu kurz greifenden Positionen des Positivismus und des Relativismus dar. Zur Vertiefung und Verdeutlichung der Bedeutung der inneren rechtlichen Dimension der Ehe erläutert FRANCESCHI das Eheband und setzt es synonym mit ehelicher Beziehung. Zugleicht betont er, dass die eheliche Liebe nur zwischen Eheleuten möglich ist und nicht zwischen anderen Verbindungen. In diesem Zusammenhang weist er hin auf die notwendige Komplementarität von Mann und Frau, die es in gleichgeschlechtlichen Beziehungen nicht gibt und nicht geben kann. Erst im 5. Unterpunkt seiner Ausführungen stellt FRANCESCHI die für ihn entscheidende Frage, nämlich zum einen, ob das kanonische Eherecht eine Art Überbau des Glaubens oder der Kultur ist, der sich ändern kann, wenn sich die Kultur oder die Definition von Ehe ändert. Oder zum anderen, ob das Eherecht auf die Notwendigkeit antwortet, in einem Rechtssystem die Ansprüche der inneren Gerechtigkeit in ehelichen Beziehungen zu formalisieren. FRANCESCHI fordert dafür ein tieferes Verständnis des Naturrechts und des Verhältnisses zwischen der Natur des Menschen und seiner Historizität. Der Beitrag von FRANCESCHI thematisiert ein komplexes Thema und sein Anliegen als solches, die innere Ge-

rechtigkeit der Ehe darzulegen, wird verständlich. Zuweilen vermisst man manchmal etwas genauere Antworten.

Der „Anthropologie der Komplementarität" widmet sich Robert A. GAHL, Außerordentlicher Professor für Ethik an der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom. Der Fokus seines Beitrags liegt auf dem Thema *Gender*, dessen Bedeutung er zunächst kurz in der Moderne, Post-Moderne und dem Neo-Gnostizismus darlegt. Danach folgt ein Überblick über den Ursprung und Anlass der *Gender*-Theorie, der aus einem von MARX und ENGELS begründeten revolutionären Feminismus resultierte, welcher sich innerhalb der vergangenen Jahrzehnte in drei Wellen zeigte. *Gender* bedeutet die individuelle Festlegung der subjektiven Identität unabhängig vom biologischen Geschlecht und kann daher beliebig oft geändert werden. GAHL schlussfolgert richtig, dass die ursprüngliche Intention des Feminismus, die Frau als dem Mann gleichwertig zu setzen, durch die *Gender*- und auch die *Queer*-Theorie zerstört wird, indem die Unterschiede von Mann und Frau schlicht negiert werden. „L'ideologia del *gender* nega la realtà della corporeità e polverizza l'identità umana" (S. 106, Hervorhebung im Original). Der *Gender*-Theorie entgegen steht die Ehe von Mann und Frau, die, an Würde gleich, eine komplementäre Einheit bildet und die Hinordnung auf Nachkommenschaft wesentlich einschließt. GAHL sieht in der gegenwärtigen Krise eine Möglichkeit, auch im Kontext verschiedener Wissenschaften, die Anthropologie zu vertiefen. GAHLS Beitrag bietet einen prägnanten und gut strukturierten Überblick über die *Gender*-Theorie und ihre Grenzen sowie ihre Widersprüche zu den zwei biologischen Geschlechtern des Menschen.

Mariolina CERIOTTI MIGLIARESE, Neuropsychiaterin für Kinder und Psychotherapeutin, beschäftigt sich in einem kürzeren Beitrag mit der „Integration von Ehemann und Ehefrau. Aktuelle Krisen und mögliche Lösungen". Nach kurzer Einleitung thematisiert CERIOTTI MIGLIARESE verschiedene Phasen vor und nach der Eheschließung. Während vor der Eheschließung meist die emotionale Ebene dominiert, die geprägt ist von einer Idealisierung des Partners, stellt sich nach der Eheschließung oftmals ein Prozess der Desillusionierung ein, in dem die Schwächen und Unvollkommenheiten des anderen Partners erkannt werden. Nach CERIOTTI MIGLIARESE ist dies jedoch nur ein subjektiver Prozess, da der Ehepartner derselbe ist, wie vor der Eheschließung: „L'altro è ciò che è e continua ad essere ciò che era" (S. 119). In dieser Phase ist es wichtig, die unterschiedlichen Stärken und Schwächen in ein gesundes und liebevolles Miteinander zu bringen. Abgeschlossen wird der Beitrag mit der Nennung einiger besonderer Schwierigkeiten der heutigen Zeit und mit einem sogenannten „Dekalog", der praktische Ratschläge zur Stabilisierung der ehelichen Beziehungen geben möchte.

Der „Dimension der Gerechtigkeit der Sakramente und der Familienpastoral: Eine Lektüre von Amoris Laetitia" geht José GRANADOS, Professor für Dogmatik am Päpstlichen Institut Johannes Paul II. in Rom, nach. GRANADOS beginnt

seine Ausführungen mit heutzutage problematischen Veränderungen der Gesellschaft im Hinblick auf Ehe und Familie und auch die daraus resultierenden Schwierigkeiten in der Familienpastoral. Wie bereits aus der Überschrift seines Beitrags hervorgeht, stützt er seine Ausführungen auf das Nachsynodale Schreiben *Amoris Laetitia*, das seiner Ansicht nach eine Hilfe bietet, die Familie wieder als Schlüssel zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft zu sehen. Die Begriffe „Gerechtigkeit", „Liebe" und „Familie" setzt er dabei in Relation und in gegenseitige Bedingung zueinander. Hinzu kommt das Verhältnis von Gerechtigkeit zu eucharistischer Ordnung, welche das Fundament für jede kirchliche Gerechtigkeit konstituiert. Nach diesen entsprechenden Kapiteln folgen Ausführungen über das Eheband als Fundament der Gerechtigkeit der Ehe, über die sakramentale Gerechtigkeit und Pastoral des Ehebandes und abschließend Möglichkeiten für eine Wiederherstellung der Gerechtigkeit und Pastoral für Personen in irregulären Beziehungen.

Der vorliegende Tagungsband wird seinem Anspruch zum Austausch auf interdisziplinärer Ebene gerecht, was schon durch die unterschiedlichen Fachgebiete der Referenten ermöglicht wird. Durchwegs positiv fällt auf, dass derzeitige Problematiken und Herausforderungen für die Ehe und Familie klar benannt und behandelt werden, wodurch der Band von großer Aktualität ist. In dem einen oder anderen Beitrag hätte man sich vielleicht vor dem Hintergrund des Titels des Buches etwas mehr praktische und konkretere Lösungsvorschläge gewünscht, gleichwohl wird das Grundthema in allen Beiträgen aus unterschiedlichen Perspektiven unverkennbar ersichtlich, sodass die Zusammenstellung gelungen ist und das Buch zur Lektüre weiterempfohlen wird.

Andrea MICHL, München

* * *

6. BAGGENSTOS, Sabine, *Das kanonische Grundrecht auf Ehe und das Ehehindernis der Impotenz in Gegenüberstellung mit dem staatlichen Recht.* (Religionsrecht im Dialog, Bd. 28) Zürich: LIT Verlag 2021. 363 S., ISBN 978-3-643-80318-4. 39,90 EUR [D].

Das Ehehindernis der Impotenz spielt in der kirchlichen Praxis nur eine geringe Rolle. Umso erstaunlicher ist es, dass Sabine BAGGENSTOS sich in ihrer Dissertation ausführlich mit diesem Thema in Bezug auf das kirchliche und das staatliche Recht der Schweiz auseinandersetzt. Ihre Studie ist Teil eines interdisziplinären nationalen Forschungsprojekts („Swiss Learning Health System") an der Universität Luzern. Versehen mit einer kleinteiligen Gliederung geht die Studie von der medizinischen Relevanz von Impotenz (Teil I, S. 11-42) zur Frage ihrer kirchenrechtlichen Bedeutung als Ehehindernis über (Teil II, S. 43-159). Das staatliche Recht der Schweiz kennt das Ehehindernis der Impotenz nicht („Das Grundrecht auf Ehe und Familie und das Nichtvorhandensein des Ehehindernisses der Impotenz im staatlichen Recht" (Teil III, S. 161). Nichts-

destotrotz wertet die Verf.in unter Anwendung einer fein strukturierten juristischen Auslegungsmethode (S. 175) die das Thema streifenden ziviljuristischen Gesetze aus. Es folgen eine Zusammenfassung hinsichtlich der staatlichen Bestimmungen (S. 223-226) und anschließend noch ein Zwischenergebnis (S. 227-228), wobei diese Darstellungsweise zu einer Wiederholung der schon geschilderten Ergebnisse führt.

Im Teil IV ihrer Studie möchte die Verf.in die vorhergehenden Teile II und III mit einer Diskussion um Lösungsansätze des wahrgenommenen Konflikts zwischen staatlichem und kirchlichem Recht in Bezug auf das Ehehindernis der Impotenz zusammenführen. Ausgangspunkt ist das Menschenrecht auf Ehe, das in beiden Rechtsordnungen gilt. Während die Wahrnehmung der Menschenrechte in den rechtlichen Bestimmungen der Schweiz zu einem Verbot der Diskriminierung von Behinderten gelangt, wozu nach Interpretation der Verf.in auch Menschen mit Impotenz zu zählen seien (Teil IV, S. 225), führe derselbe Sachverhalt im kirchlichen Recht mit c. 1084 CIC zu einer Verweigerung des Menschenrechts auf Ehe (Teil IV, S. 229-235). Die folgende Darstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Ehegesetzgebung im staatlichen und kirchlichen Bereich ergibt, dass die beiden Eherechte immer weiter auseinander driften, insbesondere im Hinblick auf die christliche Tradition als Grundlage des jeweiligen Eheverständnisses (Teil IV, S. 241). „Die Frage lautet: Wie kann die Diskriminierung, die das kirchenrechtliche Ehehindernis der Impotenz bewirkt, eliminiert werden?“ und meint wohl damit, dass das Kirchenrecht sich der staatlichen Gesetzgebung anzupassen habe. Unter Bezugnahme auf verschiedene theologische Disziplinen, kirchliche Äußerungen und Lehren gelangt die Verf.in allerdings zu dem Ergebnis, dass der Diskriminierungsbegriff im staatlichen und im katholischen Recht derselbe sei (Teil IV, S. 243-266). Da sie das Ehehindernis der Impotenz als Diskriminierung aufgrund einer Behinderung der betroffenen Person in Bezug auf das Menschenrecht bewertet, kommt sie schließlich zu der Schlussfolgerung, diesbezüglich müsse das kirchliche Gesetzbuch eine Änderung erfahren und diskriminierende Normen aus dem Kontext kirchlicher Gesetze entfernen.

Es handelt sich um einen problematischen Versuch, das Ehehindernis der Impotenz aus den kirchenrechtlichen Bestimmungen zu eliminieren. Psychosexuelle Störungen stellen keine der üblichen Formen von Behinderung dar. Dafür spricht, dass sie in den jeweiligen Gleichbehandlungsgesetzen nicht unmittelbar in der Aufzählung der vor Diskriminierung zu schützenden Sachverhalte genannt werden. Hinzu kommt, dass im kirchlichen Recht die Tatsache einer psychosexuellen Störung – selbst im Falle von Impotenz – in fast allen Fällen erst nach erfolgter Eheschließung und dem Scheitern der Ehe im Rahmen eines Ehenichtigkeitsverfahrens festgestellt wird, und zwar unter Hinzuziehung ärztlicher und gutachtlicher Stellungnahmen. Die Feststellung in c. 1084 CIC, dass es sich unter bestimmten einschränkenden Bedingungen bei Impotenz um ein Ehehindernis handelt, ist keine Diskriminierung, denn es geht um das kirchliche

Bild von Ehe, das die mögliche Verwirklichung der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau mit einschließt. Eine Täuschung des Ehepartners kann dann vorliegen, wenn die Tatsache der Impotenz vor der Eheschließung bekannt war und bewusst verschwiegen wurde (c. 1098 CIC). Dennoch: Mittlerweile gibt es viele Möglichkeiten, Impotenz zu behandeln – damit ist eine Anwendung des c. 1084 CIC im Rahmen eines Ehenichtigkeitsverfahrens noch unwahrscheinlicher geworden als vielleicht in früheren Zeiten. **Diese** Entwicklung könnte Anlass sein, c. 1084 CIC aus dem Gesetzbuch zu streichen.

Beatrix LAUKEMPER-ISERMANN, Münster

* * *

7. BRESCIANI, Maria Cristina / CATOZZELLA, Francesco / GULLO, Alessia (Hrsg.), *Il bonum coniugum.* Rilevanza e attualità nel diritto matrimoniale canonico. (Annales, Bd. 2/II) Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2016. 535 S., ISBN 978-88-209-9852-3. 40,00 EUR [I].

VOGEL, Benjamin, *Der Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund.* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 40) Würzburg: Echter 2017. 238 S., ISBN 978-3-429-04401-5. 30,00 EUR [I].

Es gilt zwei Bücher zu besprechen, die etwa gleichzeitig erschienen sind und voneinander nichts wissen (können). Beide haben den Ausschluss des Gattenwohls als Ehenichtigkeitsgrund zum Thema, das italienische eher am Rande auch die Unfähigkeit zum Gattenwohl.

Beide Bücher haben das Ziel, die Relevanz des *bonum coniugum* für die kirchliche Ehejudikatur zu klären und – so jedenfalls die ausdrückliche Zielsetzung des deutschen Buches – die Gerichte zur Anwendung des Nichtigkeitsgrundes „Ausschluss des Gattenwohls" zu ermutigen.

Beide Volumina sind bemüht zu erläutern, was der theologische Hintergrund der Aussage in c. 1055 CIC ist, die Ehe sei *natura sua ad bonum coniugum ordinatum*, was diesem Gesetzestext vorausging, wie seine Formulierung zustande kam und wie er zu verstehen ist. Die Kernfragen sind dann: Was ist das *bonum coniugum* – die Frage nach dem Inhalt. Was bedeutet die Hinordnung auf das Gattenwohl – die Frage nach der Relevanz. Wie sind Gattenwohl und Hinordnung mit dem Wesen der Ehe in Beziehung zu setzen – die Frage nach der eherechtlichen Systematik. Wie kann ein Ausschluss der Hinordnung oder des Gattenwohls verstanden werden, als Partial- oder Totalsimulation? Was ist zu beweisen, damit die Nichtigkeit einer Ehe aufgrund eines solchen Ausschlusses festgestellt werden kann?

Was VOGEL in seiner Dissertation alleine durchführt, wird in dem italienischen Sammelband, der dem Rota-Auditor Giovanni Battista DEFILIPPI gewidmet ist, durch zehn Autorinnen und Autoren mit unterschiedlichen Schwerpunkten getan. Ihren Beiträgen ist gemeinsam: Niemand von ihnen kann von einem ge-

festigten Begriff noch von einer anerkannten systematischen Einordnung des *bonum coniugum* oder der *ordinatio* ausgehen. Als Erkenntnisquellen stehen den Autoren die früheren Bemühungen von Kolleginnen und Kollegen zur Verfügung sowie Rechtsprechung der Rota. Im letzteren Punkt unterscheiden sich die beiden Bände: VOGEL hatte keinen Zugang zu unveröffentlichten Urteilen. Und ein weiterer Unterschied: VOGEL verarbeitet auch deutschsprachige Literatur, während der italienische Band nicht über die Alpen hinausblickt.

Knapp sei mitgeteilt, wie die beiden Bände gegliedert sind. VOGEL beginnt beim Eheverständnis des zweiten Vatikanums, referiert die Genese des c. 1055, erläutert die Aussagen dieses Kanons über das Gattenwohl und die Hinordnung der Ehe auf dieses. Was er in der Rechtsprechung der Rota findet, berichtet er, bevor er das Ergebnis einer Befragung deutschsprachiger Gerichte wiedergibt.

Im Weiteren müht sich VOGEL um die oben genannten Fragen, indem er verschiedene Versuche einer rechtsdogmatischen Positionsbestimmung prüft und kritisch würdigt. Er meint drei Bereiche als „Teilaspekte" des Gattenwohls festhalten zu sollen: die gegenseitige Vervollkommnung und Heiligung der Gatten, die Achtung der Personenwürde und die Achtung der Rechtsgleichheit der Gatten. Mit „Konkretionen" überschreibt er drei mögliche Anwendungsfelder, nämlich Gewalt in der Partnerschaft, Alleinentscheidung im Bereich der Sexualität in der Ehe und Verweigerung der Ko-Evolution in der Ehe. Diese drei Phänomene sollen den genannten Teilaspekten entsprechen. Als „Ertrag für die Praxis" bestimmt VOGEL dann den Ausschluss des Gattenwohls als (Partial-)Simulation und grenzt ihn gegen andere Nichtigkeitsgründe ab.

Mit theoretischen und systematischen Fragen beschäftigt sich Piero Antonio BONNET (S. 21-80), mit dem Prinzip der Gleichheit (*parità*) Anna SAMMASSIMO (S. 81-104), mit der ehelichen Sexualität Francesco CATOZZELLA (S. 105-140), mit zivilistischen Fragen Manlio MIELE (S. 141-192) – jeweils in Bezug auf das *bonum coniugum*. Zur Unfähigkeit zum Gattenwohl tragen Giuseppe VERSALDI anthropologische (S. 195-212) und Cristiano BARBIERI psychiatrische Aspekte bei (S. 213-244), während Vito Angelo TODISCO das Gattenwohl zwischen Simulation, Unfähigkeit und Irrtum verortet (S. 245-266). Auf den Ausschluss des Gattenwohl beziehen sich drei weitere Artikel, nämlich der von Giacomo BERTOLINI, der das Verhältnis zu anderen Ausschlussformen behandelt (S. 269-340), der von Andrea D'AURIA, dem es um die Auswirkung fehlenden Glaubens auf das Gattenwohl geht (S. 341-394), und der von Felipe Heredia ESTEBAN, der Beweisfragen erörtert (S. 395-420).

Beide Bände werden durch Register erschlossen, was in dem italienischen Band eine Neuerung ist, aber gerade hier besonders zu begrüßen, weil in den Anmerkungen bibliographische Angaben nur beim ersten Vorkommen eines zitierten Werkes gemacht werden. Bisher musste man in den Veröffentlichungen der Libreria Editrice Vaticana stets nach diesem ersten Vorkommen suchen.

Zur Sache: Was leisten die beiden Bände? Zunächst einmal geben sie keine Antwort auf die Meinungsverschiedenheiten in Doktrin und Judikatur. Genauer gesagt: Sie geben eine Fülle von Antworten, die aber keine gemeinsame Linie haben. Andrea D'AURIA resümiert etwa die Frage nach dem Inhalt des Gattenwohls so: „Wie wir gesehen haben, wird die Schwierigkeit, das Konzept des *bonum coniugum* zu klären, durch eine doktrinäre und judikative Produktivität beantwortet, die recht kreativ und fantasievoll ist in Bezug darauf, was ein Ausschluss dieses Wohls sein soll" (S. 350). Die Bandbreite reiche von der Absicht, die Frau – warum nicht den Mann? – zu versklaven, über die Nutzung als Sexualobjekt bis zu „jedwedem Verhalten, das geeignet ist, die Dynamik des Wohlwollens und der gegenseitigen Hilfe im Inneren des ehelichen Lebens zu verletzen" (S. 350, laut VILADRICH). Oder: „Das *bonum coniugum* schließt aus, wer die eheliche Liebe zurückweist, diese nicht als bloß erotische Anziehung verstanden, sondern als tiefes Empfinden, das den Mann und die Frau dazu führt, sich einander zu schenken, nach dem Wohl des anderen und seinem Glück zu verlangen und darum besorgt zu sein" (S. 351, nach MONETA). Und man liest auch, „dass eine totale Verschlossenheit für die Transzendenz, ein Fehlen von Glauben und ein hartnäckiges Ablehnen der sakramentalen Dimension des Ehebündnisses tatsächlich auf einen Ausschluss des *bonum coniugum* hinauslaufen kann, insofern nur im Akzeptieren solcher Sehnsucht nach dem Übernatürlichen – wenigstens potentiell – die Gatten sich wahrhaft verwirklichen können" (S. 391).

Ähnliches gilt für die systematische Einordnung des Gattenwohls – *finis operis* des *matrimonium in fieri* (*Bonnet*), fine „co-essenziale e co-istituzionale" (CATOZZELLA), „finis consortii totius vitae, elementum essentiale foederis matrimonialis" (TODISCO), Sinnziel der Ehe (VOGEL) –, die nur in einem übereinkommt: Gattenwohl, *bonum coniugum*, wird als Qualitätsbeschreibung der Ehe verstanden, als eine Art Beziehungsqualität. Bei VOGEL blitzt kurz auf, dass es sich bei der Rechtsgleichheit der Gatten nicht um einen Teilaspekt, sondern um eine Strukturfrage handelt (S. 123), aber diese Einsicht kommt nicht zum Tragen.

Es stellt sich natürlich die Frage, warum eine Einigkeit nicht zu erzielen ist, denn eigentlich sollte ein Gesetzestext klar sein, und ein Grund für die Nichtigkeit einer Ehe kann auch nicht aus einer von vielen diskutierten Sichtweisen ausgewählt werden. Einen Beitrag enthält der italienische Band, der über die oben genannten Fragen hinaus denkt und wenigstens zu erklären versucht, was zu dieser Uneindeutigkeit in der Suche nach dem Sinn des *bonum coniugum* geführt hat, nämlich der von Giacomo BERTOLINI.

Dieser Autor will weit ausgreifen. Neben der Rechtsprechung will er sich mit dem Phänomen der Überwindung der traditionellen Kategorien der Metaphysik der Natur und der natürlichen Ziele der Ehe beschäftigen, ferner mit der „Sklerokardie" des zeitgenössischen Menschen, der aufgrund seiner Herzens-

härte immer weniger in der Lage ist, seine eigene Natur zu erfassen, bewusste Akte des Wollens zu setzen wie auch des positiven Ausschlusses der natürlichen Hinordnung der Ehe auf das *bonum coniugum*. Eine solche Erörterung könne viel beitragen zur Beweisfrage beim Ausschluss des personalen wie interpersonalen Wohls der Gatten wie auch beim Gebrauch von Vermutungen. BERTOLINI beobachtet, dass die Ablösung des kontraktualistischen Eheverständnisses durch das personalistische die Tendenz zeige, die Beziehung an die Stelle des *Rechts*-instituts Ehe zu setzen, wodurch im Zuge einer Entjuridisierung das Konsensprinzip selbst in Frage gestellt werde. Er will am konsensualistischen Konzept festhalten, wonach die Selbstschenkung der Person erforderlich sei und darüber hinaus die dynamische Öffnung hin auf die Fülle des Wohles des anderen Partners. Aus einer gerafften Übersicht über die Vielfältigkeit der neueren Rechtsprechung zieht er den Schluss, dass die personalistische Sicht der Ehe gänzlich akzeptiert sei und sich deswegen Beweisverfahren zeigen, die das herkömmliche Konzept des positiven Willensaktes hinter sich lassen.

Während BERTOLINI eine Typisierung und Abstrahierung von Sachverhalten im Sinne der Formulierung von Rechten/Pflichten zu bestimmten Leistungen ablehnt, stellt er doch einige Themenfelder (kritisch) als Anwendungsbereich des Ausschlusses des b.c. vor, wie er sie in der jüngeren Rota-Rechtsprechung vorfindet: Zusammenwohnen und Zusammenleben, die früheren Sekundärzwecke *mutuum adiutorium* und *remedium concupiscentiae*, die Dimension der Hingabe („dimensione oblativa"), schließlich den Ausschluss der echten bräutlichen Liebe.

In den Überlegungen BERTOLINIS wird deutlich, dass nicht nur die Erörterung der *incapacitas ad bonum coniugum* dazu führt, aus dem Verlauf der Ehe auf ihre Nichtigkeit zu schließen, weil die Unfähigkeit sich eben im verfehlten Gattenwohl manifestiere; auch der Grundansatz, das Gattenwohl als eine Beziehungsqualität zu sehen, die durch eine Ganzhingabe, durch den Respekt vor den Grundrechten des Partners, durch die gegenseitige Vervollkommnung (usw.) ermöglicht werde, macht, auch wenn der Ehewille darauf geprüft wird, ob er nichts davon ausgeschlossen habe, einen nicht definierbaren, d.h. nicht eingrenzbaren Komplex von Beziehungsqualitäten zum Wesensbestandteil der Ehe, und zwar nicht nur der Ehe als Lebensgemeinschaft, sondern auch der Ehe als Gegenstand des *consensus matrimonialis*.

Es erstaunt, dass diese Unabgrenzbarkeit keinen der Autorinnen und Autoren dieser beiden Bücher zu stören scheint, die sich hinter Formulierungen wie diese ducken: „Der Konsensakt ist daher ein innerlich und wesentlich liebender (amoroso); wenn er nicht ein ganzheitlicher und allumfassender Akt der Selbstschenkung wäre, würde er bedeuten, dass er sich einen Bereich der ehemöglichen Dimension vorbehielte und nicht jene vollständige und unwiderrufliche Einheit der Seelen und Körper realisierte, die durch das ontologische Statut des Menschen potentiell möglich wird" (BERTOLINI, S. 281).

Es ist zu bedauern, dass beide Bücher sich dem Einwand nicht stellen, dass eine Beziehung nicht ungültig sein kann, sondern dass dieses Kriterium nur auf ein Rechtsverhältnis anwendbar ist. Tatsächlich ist der überwundene „Kontraktualismus", auf das rechte Maß reduziert, Grundgesetz jeder Frage nach der Gültigkeit einer Ehe. Welche Konsequenzen das Beharren auf wesentlichen ehevertraglichen Rechten und Pflichten es für die Fassung eines Nichtigkeitsgrundes „Ausschluss des Gattenwohls" hat, hat Norbert LÜDECKE schon in seiner Dissertation 1989 vorgeführt, indem er das von mir für das *bonum prolis* propagierte Kriterium der Gleichberechtigung auf die „sittlich legitimen Erwartungshaltungen" (S. 939) erweiterte, und ich selbst habe wiederholt ausgeführt – VOGEL zitiert das auch (S. 121) –, dass die Rechtspflicht, die im Konsensakt nicht ausgeschlossen werden darf, die der Achtung der Rechtsgleichheit der Gatten ist, und dass es keine Willenshaltung gibt, die von den Autoren unter den Ausschluss des Gattenwohls subsumiert wird, die mit einer solchen Achtung vereinbar wäre.

Abschließend noch eine Bemerkung zu der wiederholt zu findenden Feststellung, dass in den konkreten Prozessen keine „Geständnisse" der behaupteten Simulanten zu erhalten sind, auch keine Zeugen, die solche „Geständnisse" zu unverdächtiger Zeit gehört haben. Das ist die notwendige Konsequenz des Gattenwohl-Konzepts. Eine Partialsimulation ist z.B. der Wille, eine Ehe zu erstreben, die nicht unkündbar ist oder die nicht zur Treue verpflichtet. Einen Willen zu einer Ehe, die es erlaubt, die Partnerin zu schikanieren (oder ihr die gegenseitige Heiligung und Vervollkommnung zu verweigern), anderenfalls keine Ehe gewollt werde – so die bekannte Prävalenztheorie –, gibt es so etwas? Hätte man nach der Bereitschaft gefragt, die Partnerin als gleichberechtigt zu behandeln, hätte man eher eine Antwort erwarten können.

Im Ergebnis wird man sagen müssen, dass beide Bücher in ihrem Wunsch, den Klagegrund „Ausschluss des Gattenwohls" zu fördern, die Gerichte weiterhin auf den Weg der „fantasievollen und kreativen Produktivität" schicken. Rechtssicherheit für die Prozessparteien braucht aber wohl klarere Kriterien.

Klaus LÜDICKE, Münster

* * *

8. CATOZZELLA, Francesco / SABBARESE, Luigi (Hrsg.), *Il matrimonio nell'iter di revisione del Codice di diritto canonico*. Atti editi e inediti. Roma: Urbaniana University Press 2021. 748 S., ISBN 978-88-401-6057-3. 60,00 EUR [I].

Das Ergebnis der Zusammenarbeit zweier renommierter italienischer Eherechtler, das in diesem stattlichen Band vorliegt, kann die Grundlage werden für eine vertiefte Interpretation der Eherechts-Kanones 1055-1165 des CIC/1983. Wenn auch schon in den *Communicationes*, der Zeitschrift des Pontificium Consilium de Legum Textibus verhältnismäßig ausführlich über die Reform-Arbeit zu die-

sem Rechtsgebiet berichtet worden war, wird das Bild durch diesen Band doch viel klarer.

CATOZZELLA beginnt mit einer Übersicht über die Reform-Arbeiten am Eherecht (S. 13-49), in der er zunächst die Bedeutung der Protokolle für die Ermittlung des Sinns der Normen darstellt, für die *mens legislatoris*, wenn diese auch streng von der Meinung der Kommission zu unterscheiden ist. Er stellt dann die einzelnen Schritte der Reform-Arbeiten vor und nennt die Namen derer, die dem *Coetus de matrimonio* in den jeweiligen Phasen angehört haben. Er nennt die 17 Sitzungsperioden, die zwischen 1966 und 1973 stattfanden, die Konsultationsphase, die Verarbeitung der Eingaben durch einen *parvus Coetus de matrimonio* in den Jahren 1977 und 1978. Er listet die Veränderungen auf, die die *Relatio complectens synthesim animadversionum* im Jahr 1981 brachte, die Themen der fünften Plenaria der Kodex-Reformkommission in demselben Jahr und die Ergebnisse der Schlussredaktion unter Teilnahme von P. JOHANNES PAUL II. Ein weiterer Abschnitt der Einführung ist der Reaktion der kanonistischen Wissenschaft gewidmet, und bevor CATOZZELLA ein Fazit zieht, behandelt er das Verhältnis der Eherechts-Reform zur Konzilskonstitution *Gaudium et spes* und zum sogenannten Ehevotum (*Votum de matrimonii sacramento* vom 10.11.1964) sowie zu der frühen nachkonziliaren Gesetzgebung.

Von besonderem Interesse sind in diesem Band vor allem die bisher unveröffentlichten Texte, insbesondere die *Relationes* des Relators der Kommission, Pieter HUIZING. Bisher nicht zugänglich waren die Arbeiten des *parvus Coetus de matrimonio*, der in fünf Sitzungsperioden die Stellungnahmen zum *Schema de Sacramentis* von 1975 bearbeitet. Auch waren die Debatten der vierten Plenaria von 1977 bisher nicht zugänglich.

Zusätzlich zu den Protokollen, die im Volltext abgedruckt sind, haben die Autoren eine Liste der in den *Communicationes* veröffentlichten Texte aufgenommen (S. 50) und eine Synopse von CIC/1917, Schema de Sacramentis 1975, Schema des CIC/1980, Schema Novissimum 1982 und CIC/1983 zusammengestellt (S. 685-748), wobei der CIC/1917 den Leit-Text bildet, wie es dem Gang der Reform-Arbeit entspricht. Wenn man die umgekehrte Frage nach dem Quellen-Kanon einer Norm des CIC/1983 beantwortet haben will, muss man die von der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando 1989 in der Libreria Editrice Vaticana herausgegebene Ausgabe des CIC „*fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*" zu Rate ziehen.

Die schon veröffentlichten Texte unterscheiden sich in ihrer Wiedergabe in diesem Band dadurch, dass die Namen der Konsultoren nicht nur einleitend angegeben sind, sondern auch alle Wortbeiträge, die mit bewundernswerter Präzision protokolliert worden sind, mit Klarnamen referiert werden. In den *Communicationes* war nur von *primus Consultor, tertius Consultor* usw. die Rede. Es ist nun, worauf CATOZZELLA auch hinweist, möglich, den Beitrag der einzelnen Fachleute zur Entwicklung des Textes zu erforschen.

Wer sich nun an die Arbeit begeben will, Lehren aus dem vollständigen Archivmaterial zu ziehen, wird seine Latein-Kenntnisse auffrischen müssen. Allerdings darf man wohl, ohne den Kardinälen und Consultoren der Kommission zu nahe zu treten, sagen, dass nur wenige von Ihnen eine gehobene Sprache sprechen (z.B. Card. FELICI), so dass die Einarbeitung in die Protokolle keine Überforderung darstellen dürfte.

So verbindet sich mit dem hohen Lob für die beiden Kanonisten, die diesen Band zusammengestellt haben, der Wunsch, dass ähnliche Materialsammlungen auch für andere Rechtsgebiete erarbeitet werden mögen, vor allem für das bisher nur rudimentär dokumentierte Strafrecht.

Klaus LÜDICKE, Münster

* * *

9. CENALMOR, Daniel, *Introduction au droit canonique*. Paris: Le Laurier 2021. 156 S., ISBN 978-2-86495-490-3. 19,00 EUR [FR].

Die von Daniel CENALMOR vorgelegte *Einführung in das Kirchenrecht* ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil, den der Verfasser „L'Église et le droit" betitelt, präsentiert er im ersten Kapitel das Recht im Allgemeinen als eine soziale und menschliche Ordnung, die nach dem Grundprinzip *suum cuique tribuere* auf die Gerechtigkeit abzielt und grundsätzlich mit der Verwirklichung von Gerechtigkeit verbunden ist. Der Verfasser zeigt, wie die Hauptquelle des Rechts jenseits von Staat und Gesellschaft liegt: Sie ist nämlich im Menschen selbst und in seinem rationalen Bewusstsein (Vernunft). Diese Quelle ist in der Idee der Gerechtigkeit als eines Spiegelbildes der menschlichen Natur und der universellen Ordnung der Dinge begründet, die wiederum von Gott kommt und *mutatis mutandis* diesen zum primären Ursprung des Rechts macht. Als höchster Schöpfer des menschlichen Daseins und der universellen Ordnung hat Gott die Vorstellung vom Recht in das Bewusstsein der vernünftigen Wesen eingeprägt (S. 13-16). Der Verfasser erläutert Zweck und Funktion des Rechts als ein Instrument, das die soziale Harmonie gewährleistet. Ferner zeigt er die Quintessenz und das daraus resultierende Verhältnis von Recht und Moral sowie von Dynamik und Statik im Recht auf. In diesem Zusammenhang betont der Verfasser zutreffend, dass das Recht – was man nie aus den Augen verlieren darf – nicht nur die Frucht der menschlichen Leistung ist, sondern auch und zu einem großen Teil eine vorgegebene Ordnung, und zwar eine stabile und etablierte Ordnung von Gott, die als angeborene Rechtsordnung in die menschliche Natur eingeschrieben ist.

Nach den allgemeinen Grundsätzen setzt sich der Verfasser im zweiten Kapitel mit der Begründung des Rechtes in der Kirche auseinander. Ausgehend von der im Zweiten Vatikanischen Konzil definierten Ekklesiologie wird der Akzent auf die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und sichtbares Gefüge auf Erden gesetzt, die mit hierarchischen Organen ausgestattet ist, aus menschlichem und

göttlichem Element zusammenwächst und von ihren Ursprüngen an alle wesentlichen konstitutiven Elemente einer Gesellschaft enthält. Daher gibt es Pflichten und Rechte der Gläubigen, eine Vielzahl von Mitgliedern und Funktionen, Diensten und Ämtern. Alles, was sich aus dem Wesen der Kirche und nicht nur aus praktischen Erwägungen ergibt, impliziert reale Rechtsbeziehungen, die Gegenstand einer Rechtsordnung sind. Im Wort Gottes, in den Sakramenten und Charismen, finden sich Elemente der Gerechtigkeit, die wesentliche kirchliche Kriterien darstellen, die der Kirche Wachstum und Struktur ermöglichen (S. 23-30). Der Verfasser zeigt, dass das kanonische Recht kein Normensystem darstellt, dessen Gültigkeit allein im Willen der kirchlichen Gesetzgeber liegt. Im Gegenteil, ihre Vorschriften ruhen wie die gesamte kanonische Ordnung auf einem höheren Fundament. Daher macht er eine Abgrenzung zwischen göttlichem und menschlichen Recht (S. 30-34), geht auf kirchliche Auffassungen wie jene von Gnostikern, Montanisten, Martin LUTHER, Rudolph SOHM usw. sowie auf staatliche Ansichten (vor allem aus dem 19. Jh.) ein, die die geistliche und charismatische Dimension der Kirche so weit verabsolutiert haben, dass das kanonische Recht als ein vom Menschen in die Kirche eingeführtes trügerisches Element erscheint und der Kirche jede Gesetzgebungskompetenz abgesprochen wird (S. 34-37). Vor allem aber zeigt der Verfasser die Eigenartigkeit des kanonischen Rechts und sein Verhältnis mit der Pastoral sowie der gesamten Theologie.

Der zweite Teil der Untersuchung trägt den Titel „Histoire du Droit Canonique" und ist ebenfalls in zwei Kapitel unterteilt. Der Verfasser geht im ersten Kapitel der rechtshistorischen Entwicklung der Kanonistik von den in der Bibel beschriebenen christlichen Gemeinschaften und den Quellen des ersten Jahrtausends über die Zeit der Sammlungen im Hochmittelalter bis zum Konzil von Trient nach und schließt mit der Promulgation des CIC von 1917 ab. Das zweite Kapitel widmet sich dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das eine Zäsur in der Ekklesiologie der Kirche hervorgerufen und zu einer profunden Reform des CIC/1917 geführt hat. Ein Augenmerk gilt zudem den päpstlichen nachkonziliaren Schreiben und Gesetzen und den herausgearbeiteten Merkmalen des CIC/1983 im Unterschied zum CIC/1917.

Der ausführlichere dritte Teil (S. 83-146) ist in drei Kapitel gegliedert und konzentriert sich auf die allgemeinen Normen des geltenden Rechts. Der Verfasser behandelt zunächst Rechtsbeziehungen und Rechtspersonen im Kirchenrecht. Dabei zeigt er, wie bei der kanonischen Rechtsordnung das Rechtsverhältnis eine gerechtigkeitsmäßige Verbindung zwischen zwei oder mehreren Subjekten darstellt, die einen Teil ihrer Persönlichkeit im Zusammenhang mit dem übernatürlichen Zweck des Menschen und dem Aufbau der Kirche berührt. Im zweiten Kapitel, das der Verfasser „Normes canoniques" betitelt, stellt er die Quellen des Rechts in der Kanonistik dar und erläutert sie in ihrem unterschiedlichen Inbegriff als Gesetze (S. 108-120) oder Gewohnheitsrecht (S. 121-126), als

Statuten und Ordnungen im Kirchenrecht und im Verhältnis zur Gesetzgebungskompetenz sowie zur Hierarchie zwischen den Normen.

Eine der bedeutendsten Neuerungen des CIC/1983 bestand darin, einen Akzent auf die Verwaltungsakte zu setzen, die von der kirchlichen Ausführungsgewalt üblicherweise verwendet werden, um Personen zuzuweisen, Ressourcen anzuordnen, Rechtsbeziehungen zu schaffen, zu ändern oder zu beenden und um für die konkreten Bedürfnisse des Volkes Gottes zu sorgen. Damit befasst sich der Autor im dritten Kapitel und zeigt, wie im Kirchenrecht die Handhabung mit den allgemeinen und einzelnen Verwaltungsakten aussieht.

Daniel CENALMOR stellt in jeder Hinsicht einen gesamten Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Kanonistik dar und deckt den ganzen Fragenkreis der allgemeinen Normen des geltenden Kirchenrechts ab. Bewusst verzichtet er auf viele Fachbegriffe, die er jedoch anderweitig erklärt. Bei manchen Ausführungen fehlen allerdings Verweise auf Kanones des CIC/1983. Gelegentlich fragt man sich, ob dies für studentische Benutzer nicht eine Gefahr bedeuten könnte. Der vom Verfasser gewählte Ansatz, dem Wesen der Kanonistik entsprechend und aus rechtlicher Perspektive verschiedene Themen für Anfänger allgemeinverständlich und zugänglich werden zu lassen sowie explizit zu zeigen, wie sie sich in die Betrachtung des Geheimnisses der Kirche einfügen, insbesondere im Lichte der im Zweiten Vatikanischen Konzil definierten Ekklesiologie, erweist sich als fruchtbar. Dieses Ziel hat er erreicht. Auch für Kirchenrechtler zeigt die Studie, dass sich die Kanonistik als ernstzunehmender Zuarbeiter, Gesprächspartner und vielleicht sogar als Inspirator im Hinblick auf andere theologische Disziplinen erweisen kann.

Yves KINGATA, München

* * *

10. DIEGO-LORA, Carmelo de / RODRÍGUEZ-OCAÑA, Rafael, *Lecciones de derecho procesal canónico. Parte general.* (Colección canónica) Pamplona: EUNSA 2. Aufl. 2020. 457 S., ISBN 978-84-313-5642-2. 13,99 EUR (E-book), 24,00 EUR (gedruckt) [ESP].

Das vorliegende Handbuch unter dem Titel *Lecciones de Derecho Procesal Canónico* (Vorlesungen über das kanonische Prozessrecht) richtet sich sowohl an die Studenten des Lizentiats im kanonischen Recht als auch an die Mitarbeiter kirchlicher Gerichte. Es handelt sich um das Handbuch der beiden Professoren zur Vorlesung über den Allgemeinen Teil des kanonischen Prozessrechts an der Universität von Navarra, der im ersten Teil des siebten Buches des CIC/1983, genauer in den cc. 1400-1500 geregelt ist, der auch als statischer Teil bezeichnet wird.

Es wird nicht auf die Teile II-IV des siebten Buches, d.h. das ordentliche Streitverfahren und die besonderen Verfahrensarten im Einzelnen eingegangen, was nach Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA Objekt eines weiteren, noch nicht erschienenen

Bandes sein soll, der vermutlich den Untertitel „Spezieller Teil" tragen wird. Das System des kanonischen Prozessrechts wird dabei an den beiden Grundpfeilern „richterliche Gewalt" und „Klage" aufgehängt.

Der erstmals im Jahr 2003 erschienene Band wurde durch die Einbeziehung der Instruktion *Dignitas Connubii* aus dem Jahr 2005, der beiden Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* und *Mitis et misericors Iesus* aus dem Jahr 2015, sowie durch die Ergänzung der Literaturhinweise umfassend überarbeitet. Zwischen der ersten und der zweiten Auflage vergingen siebzehn Jahre. Prof. Carmelo DE DIEGO-LORA erstellte die Lektionen 1 bis 11 sowie 14 bis 16 und damit den größten Teil des Buches, während Prof. RODRÍGUEZ-OCAÑA die Lektionen 12, 13, 17 und 18 verfasste. Letzterer stellte auch den kritischen Apparat und die Bibliografie des gesamten Werkes zusammen. Noch vor Erscheinen der nun rezensierten zweiten Auflage verstarb Prof. Carmelo DE DIEGO-LORA im Jahr 2018 in seinem 97. Lebensjahr. Obwohl die Reformen zum Prozessrecht noch nicht endgültig abgeschlossen zu sein scheinen, wollten die Autoren das Erscheinen der Lektionen dennoch nicht weiter hinausschieben, damit die Studenten über einen aktualisierten Text verfügen. Die Redaktionsarbeit wurde während der Pandemie, d.h. im Mai 2020, abgeschlossen.

Die Materie wurde von den beiden bekannten Altmeistern des Prozessrechts der Fakultät der Universität von Navarra für kanonisches Recht in siebzehn *Lecciones*, d.h. universitäre Vorlesungen, gegliedert.

Die erste Lektion handelt von der richterlichen Gewalt in der Kirche. Besonderer Wert wird dabei auf die klare Unterscheidung zwischen richterlicher und exekutiver Gewalt, zwischen Angelegenheiten der Gerichtsbarkeit und Angelegenheiten der Verwaltung gelegt.

Die zweite Lektion beschäftigt sich mit den Begriffen „Prozess" und „Prozessrecht", deren Charakteristiken sowie deren Autonomie im Rahmen der Rechtswissenschaft.

Die dritte Lektion präsentiert allgemein die verschiedenen Ansätze der Definition der Klage und erst dann die Klage im kanonischen Prozessrecht sowie im CIC/1983. Die Klage dient dem Schutz der subjektiven Rechte und der legitimen Interessen. Dabei wird im Besonderen das Verhältnis der Klage zum Anspruch erläutert.

Die vierte Lektion handelt von den verschiedenen Arten von Klagen: Leistungsklagen, Rechtsgestaltungsklagen, Nichtigkeitsklagen, Annullierungsklagen, Schadenersatzklagen, die fünfte Lektion widmet sich den an den kirchlichen Gerichten häufigsten Klagen, d.h. der Ehenichtigkeitsklage, der Klage zur Trennung von Tisch und Bett, der Weihenichtigkeitsklage, der Strafklage sowie dem Erlöschen und der Verjährung von Klagen.

In der sechsten Lektion geht es um die aktive und die passive Legitimation der Parteien sowie um die Beteiligung Dritter, in der sechsten Lektion um die Klagehäufung sowie die verschiedenen Arten von Streitgenossenschaft.

Die siebte Lektion beschäftigt sich mit der rechtlichen Natur des Prozesses und den verschiedenen Theorien dazu, der räumlichen und zeitlichen Anwendbarkeit der Verfahrensnormen sowie deren Interpretation, während die achte Lektion den Begriff „Prozess" anhand verschiedener Theorien näher erklärt.

Die neunte Lektion erläutert die Rechtsfähigkeit der physischen und der juristischen Person, der Personengesamtheiten ohne Rechtspersönlichkeit im Kirchenrecht sowie der Parteifähigkeit physischer und juristischer Personen sowie von Minderjährigen.

In der zehnten Lektion geht es um die Postulationsfähigkeit und die Voraussetzungen, um Prozessvertreter oder Anwalt zu sein, während sich die elfte Lektion mit dem Kirchenanwalt und dem Ehebandverteidiger, dem Unterschied zwischen beiden Ämtern, ihren jeweiligen Rechten und Pflichten sowie mit der obligatorischen Ladung auseinandersetzt.

Die zwölfte Lektion stellt die Gerichtsorgane der Kirche vor: den Papst und den Diözesanbischof, die Diözesangerichte, den Gerichtsvikar, die Diözesanrichter, die Einzelrichter, die Kollegialgerichte, die verschiedenen Funktionen im Kollegialgericht (Vorsitzende, Berichterstatter und Vernehmungsrichter), Assessoren, Notare, Interdiözesane Gerichte, Metropolitangerichte und sonstige Gerichte zweiter Instanz, das Gericht der Römischen Rota, die Apostolische Signatur, die Kongregation für die Glaubenslehre sowie schließlich die Gerichte der Religioseninstitute.

In der dreizehnten Lektion geht es um den Begriff der Kompetenz, die Einrede der absoluten und der relativen Inkompetenz, die Kompetenzprüfung durch den Richter sowie die Lösung eventueller Kompetenzkonflikte.

Die vierzehnte Lektion widmet sich den Verfahrensgrundsätzen: Mündlichkeit oder Schriftlichkeit des Verfahrens, Offizial- oder Parteienmaxime, einsehbare bzw. vertrauliche Akten, während die fünfzehnte Lektion die Frage nach den Prozessakten, der Schriftlichkeit, der Gerichtssprache, den örtlichen und zeitlichen Voraussetzungen des Prozesses sowie die Arten und Berechnung der Fristen erläutert.

Die sechzehnte Lektion klassifiziert die Prozessakten nach dem Objekt und nach dem Subjekt und legt im Anschluss an die Unterscheidung zwischen Urteilen in Zwischensachen und Endurteilen die Arten richterlicher Dekrete vor.

Die siebzehnte Lektion erläutert Unterbrechung, Erlöschen und Verzicht auf die Rechtshängigkeit, die Frage der Fortsetzung des Ehenichtigkeitsprozesses nach dem Tod eines der Partner sowie die Folgen des Ausscheidens von Pfleger oder rechtlichem Vertreter, während die achtzehnte und letzte Lektion der einver-

nehmlichen Streitbeilegung in den Formen des Vergleichs, des Schiedsvertrags und des schiedsrichterlichen Verfahrens gewidmet ist. Eine besondere Rolle kommt dabei den von den Bischofskonferenzen errichteten Schlichtungsstellen zu.

Diese Auflistung des Inhalts zeigt, wie umfassend die Grundlagen des kanonischen Prozessrechts dargelegt und wie detailliert vor allem die im siebten Buch des CIC/1983 verwendeten Begrifflichkeiten erklärt werden.

Weiter Raum wird von den Autoren der Klärung der im Prozessrecht des CIC/1983 verwendeten Begriffe gewidmet, wobei die Besonderheiten im kanonischen Prozessrecht hervorgehoben werden. So werden zur Unterscheidung zwischen gerichtlichen und Verwaltungsverfahren die von MÖRSDORF genannten Kriterien dargelegt, dann jene von Eduardo LABANDEIRA, der an derselben Universität in Pamplona lehrte, die DE DIEGO LORA als treuer Vertreter seiner Universität übernimmt. Dabei betont DE DIEGO LORA, dass weder in der kirchlichen noch in der staatlichen Rechtsordnung die Unterscheidung der Gewalten mit der Unterscheidung der Funktionen übereinstimmt. So gibt es in der kirchlichen Rechtsordnung Verwaltungsorgane, die gerichtliche Aufgaben erfüllen, wie etwa bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in Ehenichtigkeitssachen gemäß c. 249 § 3 CIC/1917 die Kongregation für die Sakramente oder in der Gegenwart die Kongregation für die Glaubenslehre, welche zur strafrechtlichen Verfolgung der ihr vorbehaltenen Straftaten auch über gerichtliche Kompetenzen verfügt, wobei ihr die Entscheidung über die Wahl des Gerichts- oder des Verwaltungswegs obliegt. Umgekehrt bereiten kirchliche Gerichte Verwaltungsentscheidungen vor, wenn sie die Beweise im Rahmen eines Nichtvollzugsverfahrens oder der Auflösung der Ehe zugunsten des Glaubens einholen.

Art. 123 der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* sieht vor, dass ein Verwaltungsakt, sofern er eine Beschwernis (*gravamen)* für das legitime Interesse eines Subjekts in der kanonischen Rechtsordnung darstellt, zur Einlegung einer gerichtlichen Beschwerde an das Höchstgericht der Apostolischen Signatur berechtigt. Dies ist erst dann der Fall, wenn die Entscheidung nicht mehr auf dem Verwaltungsweg anfechtbar ist und nur mehr Gerichtsweg offensteht.

Besondere Aufmerksamkeit widmen die Autoren der Rechtssprache des siebten Buches des CIC/1983, welches den Titel „*De processibus*“ trägt, woraus geschlossen werden kann, dass alle unter diesem Titel behandelten Fragen zum Prozessrecht gehören. Doch verwenden die Teile I und II unterschiedliche Ausdrücke wie *iudicium* in den Überschriften „*De iudiciis in genere*“ und „*De iudicio contentioso ordinario*“. In der zweiten Sektion des zweiten Teils kehrt der Ausdruck *processus* zurück: „*De processu contentioso orali*“, ebenso wie im dritten Teil „*De quibusdam processibus specialibus*“ und im vierten Teil „*De processu poenali*“. Der lateinische Ausdruck *processus* kommt vom Verb *procedere* und enthält den Gedanken an eine Reihe aufeinanderfolgender Handlungen: man schreitet von Handlung zu Handlung, bis man zu einem endgültigen

Resultat kommt. Der fünfte Teil hingegen steht unter der Überschrift „*De ratione procedendi*".

Nicht in den Überschriften der Sektionen und der Teile, jedoch der Titel und der Kapitel kommt der Ausdruck *causa* vor, etwa „*De causis incidentibus*", „*De causis ad nullitatem matrimonii declarandum*", „*De causis separationis coniugum*" und „*De causis ad sacrae ordinationis nullitatem declarandam*".

Der Ausdruck *causa* nimmt Bezug auf das Objekt, d.h. die zu beurteilende Sache, mit der sich der Prozess beschäftigt: „*de causis quae respiciunt res spirituales et spiritualibus adnexas*" (c. 1401, 1.°), „*in causis poenalibus*" (c. 1452 § 1), „*in causis de statu personarum*" (cc. 1445 § 1, 2.°, 1643), etc. Auch der Ausdruck *causa petendi*, so wichtig er für den Prozess auch sein mag, drückt die gesamte Aktivität aus und umfasst nicht alle rechtlichen Phänomene, die produziert werden. Ebenso wenig darf der Prozess mit der Sache selbst verwechselt werden, insofern sie im Prozess zum Streitobjekt geworden ist.

Zum Ausdruck *iudicium* ist zu bemerken, dass er tief im klassischen Römischen Recht verwurzelt ist. Der Erlass des Urteils, eines *iudicium*, ist der letzte, höchste und feierlichste Akt des Richters. Von der Funktion des Richtens handeln ausdrücklich die cc. 1404, 1405, 1415, etc.

Die Lehre verwendet den Ausdruck *ratio procedendi*, wenn er sich nur auf das bezieht, was sich im Prozess entfaltet; ebenso beschränkt sich ihre Verwendung auf den Bereich der administrativen Ansprüche, wie es der fünfte Teil des siebten Buches deutlich macht. Es ist eine Charakteristik des gesamten Handbuchs anhand der lateinischen Rechtssprache, auf der ja auch das spanische Vokabular aufbaut, die vom kirchlichen Gesetzgeber im geltenden Prozessrecht verwendete Begrifflichkeit deutlich zu machen und dadurch die Grundlagen des kirchlichen Prozessrechts überhaupt zu vermitteln.

Der vorliegende Band eignet sich als Lehrbuch hervorragend für einen Überblick über die Grundfragen des kanonischen Prozessrechts. Er ist in klar verständlicher, aber dennoch technisch-juristischer Sprache verfasst und geeignet, nicht nur spanischen Jura- und Kirchenrechtsstudenten, sondern auch dem ausländischen Leser einen Einblick in das kanonische Prozessrecht zu bieten.

Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis findet sich zu Beginn. Lobenswert ist die gute Korrektur der Druckfahnen, so dass der Text weithin als druckfehlerfrei bezeichnet werden kann. Von besonderem kirchenrechtlichem Interesse sind die Grundsatzproblematiken und die gegenwärtigen Herausforderungen für das kirchliche Prozessrecht, welches neue Technologien und die Reform des Ehenichtigkeitsprozess durch Papst FRANZISKUS darstellen. Für den Ziviljuristen hilfreich sind rechtsvergleichende Hinweise zu den prozessrechtlichen Fachausdrücken. Ein zusätzlicher Vorteil liegt im gerade für Studenten besonders günstigen Preis von nur 13,99 EUR als *E-Book* mit der Möglichkeit, gegen einen nur

geringen Aufpreis zusätzlich auch ein gedrucktes Exemplar in guter Qualität zu erhalten.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

* * *

11. DZIERŻON, Ginter / SZYMAŃSKA, Kinga, *Wpływ zespołu stresu pourazowego na kanoniczną niezdolność do zawarcia małżeństwa.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2020. 208 S., ISBN 978-83-8090-744-7. 32,00 ZŁ [POL].

Im Fokus der vorliegenden Monographie[1] steht die Posttraumatische Belastungsstörung (ICD-10, F 43.1; ICD-11, 6B40, DSM-IV, 309.81; DSM-V, F43.10)[2] und ihre Auswirkung auf die Unfähigkeit einer Person zur Eheschließung. In einer kurzen Einführung (S. 9-11) wird zunächst festgehalten, dass die Figur einer auf traumatisierende Erlebnisse folgenden Persönlichkeitsstörung aktuell ein Untersuchungsgegenstand vieler Wissenschaftszweige, insbesondere der Heilkunde, ist. Was die Kanonistik betrifft, beschäftigt sich diese in diesem Kontext zwar allgemein mit dem Eheunvermögen einer Person, das auf typische Krankheitsbilder und Anomalien in der *Persönlichkeitsentwicklung* zurückgeht, es gibt aber bis dato noch keine kirchenrechtliche Studie, die speziell der Problematik einer eherechtlich relevanten traumabezogenen Persönlichkeitsstörung gewidmet wäre. Einige explizite Verweise auf eine derartige Störung in der Persönlichkeitsstruktur eines Nupturienten finden sich hingegen in der Rechtsprechung der Römischen Rota, und zwar in jenen Sentenzen, die sich konkret auf die mangelnde Konsensfähigkeit einer Person beziehen. Dieser Umstand war der Anlass für das Thema dieser Abhandlung.

Das Kernstück der Untersuchung, die nach dem erklärten Ziel der Autoren eigentlich einen kanonistischen Charakter tragen sollte, stellt der dritte und zugleich letzte Teil „Auswirkungen einer Posttraumatischen Belastungsstörung auf die Eheunfähigkeit in der Judikatur der Römischen Rota“[3] dar, in dem die einschlägigen Rota-Urteile präsentiert und einer sorgfältigen Analyse unterzogen werden. Die fachliche Basis für diesen Hauptteil der Studie bilden die zwei vorausgehenden Kapitel, in denen die Posttraumatische Belastungsstörung zuerst

---

1 Es ist ein gemeinsames Werk von Prof. Dr. hab. Ginter DZIERŻON, dem Inhaber des Lehrstuhls für Kanonisches Recht an der UKSW (Kardinal Stefan Wyszynski Universität) in Warschau, und Dr. Kinga SZYMAŃSKA, die unter Leitung von Prof. G. DIERŻON an der UKSW im Jahr 2018 im Fachbereich des Kirchlichen Eherechts promoviert hatte.

2 Die in dieser Abhandlung gängige Abkürzung „PTSD“ bezieht sich auf die ofizielle englischsprachiche Bezeichnung der Störung: *Post-traumatic Stress Disorder*.

3 Rozdział III: Wpływ zespołu stresu pourazowego na niezdolność do zawarcia małżeństwa w orzecznictwie Roty Rzymskiej, 109-171.

unter historischem[4] und anschließend unter medizinischem[5] Aspekt behandelt wird. Jeder dieser drei Abschnitte beginnt jeweils mit einer kurzen Einleitung und schließt mit einem Resümee ab, was dem gesamten Werk eine klare Struktur und Übersichtlichkeit verleiht. Der Schlussteil der Publikation besteht aus einer knappen Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse (S. 173-176), einem Abkürzungsverzeichnis (S. 277) sowie einem Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 179-199), das bedauerlicherweise entgegen dem explizit deklarierten „kanonistischen" Charakter der Abhandlung[6] – abgesehen von den untersuchten Rota-Sentenzen – ausschließlich (vorwiegend englisch- und polnischsprachige) Positionen aus den Bereichen der Psychologie und der Psychiatrie umfasst.

Inhaltlich befassen sich die Autoren im ersten Kapitel mit der Geschichte der Erforschung traumabezogenen Persönlichkeitsstörungen (PTSD) und konstatieren, dass die ersten Beschreibungen typischer Symptome eines Traumas, das heute als ätiologischer Hauptfaktor einer PTSD angesehen wird, bereits in frühester Literatur (etwa in den Epen von HOMER, im Buch Hiob oder in den Werken von William SHAKESPEARE) vorkommen. Die aus verschiedenen Epochen stammenden Werke beschreiben bei den Protagonisten fast auf die gleiche Art und Weise Erlebnis- und Verhaltensweisen wie z.B.: Emotionaler Rückzug, Vermeidungsverhalten, Reminiszenzen, wiederkehrende Alpträume, Ein- oder Durchschlafschwierigkeiten, Reizbarkeit und Wutausbrüche sowie qualvolle Schuldgefühle[7].

Den ersten Versuch, die Folgen eines einst erlebten traumatischen Ereignisses wissenschaftlich zu erfassen, orten die Autoren in der *Dissertatio Medica de Nostalgia, oder Heimweh* von Johannes HOFER, die erstmals im Jahr 1688 in Basel publiziert wurde[8]. Als erste rein medizinische Abhandlung über die Symptome einer PTSD wird hingegen das im Jahr 1798 in Paris erschienene Werk von Philippe PINEL *Nosographie Philosophique, ou La méthode de l'analyse appliquée a la médecine* angeführt[9]. Charakteristisch für die Entwicklung der Studien über die PTSD ist eine starke Verflechtung individueller Exploration mit den Schlüsselereignissen der Menscheitsgeschichte, wie etwa der Industriellen Revolution oder Kriegen. Gekrönt wurde diese – sich über zwei Jahrhunderte erstreckende – wissenschaftliche Erforschung im Jahr 1980 mit der

4 Rozdział I: Historia badań nad zespołem stresu pourazowego, 13-36.

5 Rozdział II: Zespół stresu pourazowego w naukach medycznych, 37-108.

6 Vgl. DZIERŻON/SZYMAŃSKA, Wpływ zespołu stresu, 173.

7 Vgl. ebd., 18-21.

8 Vgl. ebd., 21 f.

9 Vgl. ebd., 23.

Anerkennung von *Post-traumatic Stress Disordner* durch die American Psychiatric Association als einer eigenen nosologischen Einheit (DSM-III)[10].

Das zweite und umfangreichste Kapitel ist einer rein medizinischen Analyse der thematisierten Persönlichkeitsstörung gewidmet und es beinhaltet: 1) Eine ausführliche Besprechung der Symptomatik von PTSD,[11] wobei die betroffenen Personen in vier Gruppen klassifiziert wurden (Kriegsveteranen,[12] Häftlinge und Konzentrationslagerinsassen,[13] Einsatz- und Rettungskräfte, z.B. Polizisten, Feuerwehrleute, Rettungsassistenten, Ärzte und Sanitäter[14] sowie Kinder und Jugendliche[15]); 2) Eine detaillierte Wiedergabe diagnostischer Kriterien,[16] die in ICD-10 bzw. ICD-11[17] und DSM-5[18] ausgearbeitet und festgelegt wurden und zuletzt 3) Eine eingehende Darstellung der Ätiopathogenese von PTSD,[19] die neben traumatischen Erlebnissen[20] auch Persönlichkeitsfaktoren,[21] Umwelt- und insbesondere Herkunftsfamilienfaktoren[22] sowie genetische und physiologische Faktoren[23] umfasst.

Zusammenfassend konstatieren die Autoren, dass die PTSD eine schwere und oft chronische psychische Störung in der Persönlichkeitsstruktur eines Menschen darstellt, die ein vielfältiges klinisches Bild und eine komplexe Ätiopathogenese aufweist. Die Hauptsymptome einer derartigen Persönlichkeitsstörung werden in vier Kategorien eingeteilt, und zwar in 1) Intrusionen, die u.a. im wiederholten Erleben des Traumas, in wiederkehrenden, unwillkürlich sich aufdrängenden belastenden Erinnerungen an das traumatische Erlebnis (Nachhallerinnerungen, Flashbacks) sowie in wiederkehrenden, belastenden Träumen oder Alpträumen zum Ausdruck kommen; 2) Vermeidung von Aktivitäten (Gedanken, Gefühlen oder Gesprächen) und Situationen, die Erinnerungen an das

10 Vgl. ebd., 14.

11 Rozdział II, 1: Objawy, 40-67.

12 1.1. PTSD u żołnierzy, 42-49.

13 1.2. Pobyt w obozach koncentracyjnych i więzieniach, 49-57.

14 1.3. PTSD u osób zawodowo zajmujących się udzielaniem pomocy, 57-62.

15 1.4. PTSD u dzieci, 62-66.

16 Rozdział II, 2: Kryteria diagnostyczne, 67-86.

17 2.1. Kryteria diagnostyczne występujące w ICD-10, 69-76.

18 2.2. Kryteria diagnostyczne występujące w DSM-5, 76-86.

19 Rozdział II, 3. Etiopatogeneza, 87-106.

20 3.1. Zdarzenie traumatyczne, 89-97.

21 3.2. Czynniki osobowościowe, 97-100.

22 3.3. Czynniki rodzinne, 100-102.

23 3.4. Czynniki genetyczne, 102-106.

erlebte Trauma wachrufen können; 3) Übererregtheit und Reaktivität, die sich u.a. in Reizbarkeit und Wutausbrüchen (ohne oder aus geringfügigem Anlass), in übermäßiger Wachsamkeit, in übertriebenen Schreckreaktionen und in Schlafstörungen zeigen; 4) Verflachung der Gefühle und Interessen (Schuldzuschreibungen, Schuldgefühle, Konzentrationsschwierigkeiten, anhaltende negativ geprägte Gemütszustände wie z.B. Furcht, Scham, Traurigkeit, Depression, deutlich vermindertes Interesse an wichtigen Aktivitäten, Gefühle der Abgetrenntheit oder Entfremdung von anderen sowie anhaltende Unfähigkeit, positive Gefühle zu empfinden). Dazu können ebenfalls Symptome auf körperlicher Ebene wie etwa Atemnot, Zittern, Schwindel, Herzrasten, Schweißausbrüche, Kopf- und Brustschmerzen kommen, für die keine organischen Ursachen gefunden werden[24].

Im Mittelpunkt des dritten Kapitels der Studie stehen die Folgen einer Posttraumatischen Belastungsstörung in Bezug auf die Befähigung eines Nupturienten zur Eheschließung, soweit diese in der Rechtsprechung der Römischen Rota rezipiert wurden. Bereits im Vorfeld wird darauf hingewiesen, dass sich selbst in der neuesten Rota-Judikatur keine Entscheidungen finden lassen, in denen die Frage nach der Einwirkung von PTSD auf die Ehefähigkeit betroffener Personen ein primärer Prüfungsgegenstand gewesen wäre. In den meisten der analysierten Rota-Sentenzen erscheint das Motiv einer traumabezogenen Persönlichkeitsstörung lediglich als ein Nebenfaktor im Zusammenhang mit den Ehenichtigkeitsgründen des c. 1095 Nr. 2 und 3 CIC[25].

Der erste Abschnitt dieses Kapitels[26] befasst sich mit den (wenigen) Urteilen der Rota, die schon im Teil *in iure* auf eine PTSD verweisen. Es handelt sich dabei bloß um zwei Entscheidungen, in denen die Figur einer PTSD eigens schon in der Rechtslage charakterisiert wurde,[27] sowie um drei weitere Sentenzen,[28] die sich *in iure* nur am Rande auf traumatische Ereignisse (Kriegserfahrungen,[29] sexueller Missbrauch,[30] schwerer Verkehrsunfall[31]) beziehen, die eine PTSD generiert haben.

---

24 Vgl. DZIERŻON/SZYMAŃSKA, Wpływ zespołu stresu, 107-108.

25 Vgl. ebd., 109.

26 Rozdział III, 1: PTSD w uzasadnieniach prawnych wyroków, 110-117.

27 1.1. PTSD w ogólności, 110-112.

28 1.2. PTSD w szczególności, 113-117.

29 1.2.1. Udział w wojnie. Wyrok c. BRUNO z 18 kwietnia 1980 roku, 113-115.

30 1.2.2. Naduzycia seksualne. Wyrok c. ALWAN z 15 maja 2007 roku, 115-116.

31 1.2.3. Wypadek komunikacyjny. Wyrok c. HEREDIA ESTAEBAN z 24 maja 2018 roku, 116-117.

Der zweite, wesentlich umfangreichere, Abschnitt ist der Besprechung jener Rota-Urteile gewidmet, in denen das Motiv einer Posttraumatischen Belastungsstörung nur im Teil *in facto* vorkommt[32]. Eingeteilt wurden diese Sentenzen zuerst allgemein gemäß der Art des erlebten traumatischen Ereignisses in sieben Gruppen: Kriegserfahrungen,[33] Gefangenschaft,[34] dysfunktionale Familie,[35] sexueller Missbrauch,[36] schwerer Verkehrsunfall,[37] Mord[38] sowie erlittene körperliche Gewalt[39]. In der weiteren Folge unterteilten die Autoren die einschlägigen Entscheidungen in solche, die sich für[40] beziehungsweise gegen[41] die Nichtigkeit der geprüften Ehe aussprechen.

Insgesamt wurden in diesem Kapitel 27 Urteile des Obersten Kirchengerichtes präsentiert und ausführlich besprochen. In Anbetracht dessen, dass nur vier davon bis dato publiziert sind, verleiht die eingehende Analyse gerade der unveröffentlichten Rota-Entscheidungen der vorliegenden Studie einen besonderen Wert. Allerdings erscheint die Betitelung der Abhandlung *Auswirkungen einer Posttraumatischen Belastungsstörung auf die kanonische Eheunfähigkeit* zumindest unpräzise, wenn nicht überzogen, insofern die kanonistische Thematik einer psychisch bedingten Eheunfähigkeit – außer in diesem letzten Abschnitt – im gesamten Werk kaum zur Sprache kommt. Selbst in dem Teil, in dem die typische Symptomatik einer PTSD ausführlich dargelegt wurde, fehlt eine Bezugnahme darauf, wie sich die einzelnen Symptome der Störung auf die Fähigkeit eines Menschen zur Ehewillensbildung bzw. zur Eheführung konkret auswirken. Nichtsdestotrotz stellt diese Studie – vor allem dank der eingehenden systematischen Darstellung der Problematik von PTSD – einen wertvollen Beitrag und zugleich einen Impuls zur Vertiefung sowohl der kirchenrechtlichen Forschung wie auch der kirchlichen Rechtsprechung im Bereich der psychisch bedingten Erfordernisse oder Einschränkungen der Ehefähigkeit eines Nupturienten dar.

Christoph Gorski, Linz

* * *

32 Rozdział III, 2: PTSD w uzasadnieniach faktycznych wyroków, 117-171.

33 2.1. Udział w wojnie, 118-131.

34 2.2. Pobyt w więzieniu, 131-135.

35 2.3. Rodzina dysfunkcyjna, S. 135-147.

36 2.4. Naduzycia seksualne, S. 148-161.

37 2.5. Wypadek komunikacyjny, S. 161-163.

38 2.6. Mord, S. 163-167.

39 2.7. Pobicie, S. 167-168.

40 2.3.1. Wyroki, w których stwierdzono nieważność małżeństwa, 136-140.

41 2.3.2. Wyroki, w których nie stwierdzono nieważności małżeństwa, 140-147.

12. ENGLER, Steffen, *Mangelnder Glaube und Ehewille.* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 43) Würzburg: Echter Verlag 2021. 342 S., ISBN 978-3-429-5645-2. 42,00 EUR [D].

Der „Mangel an Glauben" – so Papst FRANZISKUS in seiner Rota-Ansprache 2020 – werde von kirchlichen Richtern seit zwanzig Jahren als möglicher Ehenichtigkeitsgrund angesehen. Zwar mag diese Aussage universalkirchlich gesehen auf die Rechtsprechung mancher Diözesangerichte zutreffen, aber an deutschen Offizialaten liegt hier eine vorsichtige Zurückhaltung vor. Zudem scheint der Diskurs über die Frage der Simulation des Konsenses oder des willensbestimmenden Irrtums durch mangelnden Glauben noch im Gange und keineswegs abschließend geklärt zu sein.

Steffen ENGLER hat sich dieses wichtigen Themas in seiner von Georg BIER, Freiburg betreuten Dissertation *Mangelnder Glaube und Ehewille* angenommen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Frage, was Papst FRANZISKUS gemeint haben könnte, wenn er in der Verfahrensordnung des *processus brevior* im Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* auch den *fidei defectus* als Nichtigkeitsgrund für die Ehe angibt: „Wer nicht genügend glaubt, so kann gefolgert werden, der weiß offenbar nicht, worauf er sich mit seinem Jawort einlässt." (S. 11)

Das Thema der Dissertation bewegt sich in den Kapiteln 2-4 im Grenzbereich von Dogmatik und Kanonistik. Nicht ohne Grund hat der Freiburger Dogmatiker Helmut HOPING die Zweitbetreuung der Arbeit übernommen.

Im ersten Kapitel akzentuiert ENGLER die durch Papst FRANZISKUS in seinem Motu Proprio aufgeworfene Fragestellung anhand geltenden Rechts: „Handelt es sich bei mangelndem Glauben um einen autonomen Ehenichtigkeitsgrund?" (S. 13) Damit verbindet sich die Frage, wo ein Ansatzpunkt für „mangelnden Glauben" zu finden sein könnte. Der CIC gebrauche zwar häufig den Begriff *christifideles*, definiere aber nicht, was Glaube bedeute. Aufgrund der aus c. 1055 § 2 hervorgehenden „Realidentität zwischen Vertrag und Sakrament" sei zudem nicht ein Akt des Glaubens ehebegründend, sondern der Konsens der Brautleute (S. 14).

Für einen rechtswirksam zustande gekommenen Konsens fordere c. 1096 § 1 die Kenntnis der Brautleute über die Dauerhaftigkeit der Ehe und die Hinordnung auf Nachkommen. Aus rechtlicher Perspektive sei der Glaube für das Zustandekommen einer gültigen und sakramentalen Ehe nicht erforderlich. Vf. führt die Fragestellung weiter, indem er auf c. 840 verweist, nach dem durch die Sakramente der Glaube „ausgedrückt und bestärkt" werde (S. 15). Ausgehend von c. 1099 und c. 1101 § 2 müsse die Sakramentalität der Ehe nicht ausdrücklich angestrebt, dürfe aber auch nicht abgelehnt werden. Wenn nun Getaufte eine gültige Ehe abschließen, auch wenn sie nicht glauben, kommt dann die Gültigkeit der sakramentalen Ehe gar nicht zustande, wenn sie die Sakramentalität ih-

rer Ehe durch Willensakt ausschließen (S. 16)? Papst FRANZISKUS stelle in *Mitis Iudex Dominus Iesus* – in Bezug auf cc. 1099 und 1101 § 2 – eine Verbindung zwischen mangelndem Glauben und den Ehekonsensmängeln her. Hatte er hier lediglich die Sakramentalität im Blick oder auch Wesenseigenschaften und Wesenselemente der Ehe? Was bedeutet hier „mangelnder Glaube"?

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit einer systematisch-theologischen Fragestellung, die praktisch-theologische und kirchenrechtliche Auswirkungen hat. Als Hauptanliegen seiner Arbeit gibt ENGLER an: „Was kann unter dem von Papst Franziskus so genannten ‚mangelnden Glauben' als Ursache einer ungültigen Ehe verstanden werden? Welche Konsequenzen müsste dies für das geltende Recht sowie die Rechtsanwendung haben?" (S. 18)

Folgerichtig befasst sich ENGLER zunächst sehr grundsätzlich mit der Bedeutung von Glaube. Er bietet eine dogmatische Grundlegung der Ehe als eines besonderen Sakraments, um dann Glaube und Ehe in Doktrin und Wissenschaft zu besprechen. Das Verhältnis von Glaube und Taufe (2.1) muss der Vf. negativ abgrenzend darstellen, da es in seiner Dissertation um *mangelnden* Glauben geht. Hierzu wird zunächst eine Position von Kurt HERZBERG vorgestellt, der die Frage stellt, ob ein „getaufter Nichtglaubender" eine sakramentale Ehe schließen kann. HERZBERG problematisiert den Begriff vom getauften Nichtglaubenden angesichts Karl RAHNERS Überzeugung, dass jeder Mensch, auch der Atheist, in einer Gottes- und sogar Christusbeziehung lebe (S. 19-20). Die andere vorgestellte Position stammt vom emeritierten Rota-Auditor Kenneth BOCCAFOLA, der gemäß traditioneller, auf das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils zurückgehender, Doktrin sage, dass Glaube „im Moment der Taufe in die Seele eingegossen" (S. 20) werde. Glaube könne, so BOCCAFOLA kritisch, allgemeiner betrachtet als psychologisches Phänomen verstanden werden. Wenn Glaube so verstanden werde, bliebe kein Raum, diesen unter einem ontologischen Aspekt als „eingegossene Tugend" zu betrachten. Der Begriff „getaufte Nichtglaubende" sei dann auch vor diesem Hintergrund widersprüchlich. ENGLER stellt fest, dass beide Positionen nicht weiterführen. Bei der ersten Position könne es aufgrund des „Ja" Gottes zum Menschen keine Nichtglaubenden geben und bei der anderen sei Glaube ontologisch durch die Taufe anwesend (S. 21).

Bei der Besprechung von Glaube aus theologisch-systematischer Perspektive unterscheidet die Dogmatik zwischen *fides qua creditur* (personaler Glaubensakt) und *fides quae creditur* (Glaubensinhalt): „Was deren Verhältnis betrifft, so kann es *fides quae* ohne *fides qua* nicht geben." (S. 23) Diese Feststellung belegt Vf. mit entsprechenden Definitionen des Tridentinums, der beiden Vatikanischen Konzilien und des KKK – wobei das Tridentinische Konzil den Schwerpunkt auf den in der Taufe eingegossenen Glauben lege. Allerdings gebe es heute sehr häufig „gläubige" Menschen, deren Glaube aber vom katholischen Glaubensbekenntnis abweiche oder gar nicht vorhanden sei (S. 27-28). Dann stelle sich kirchenrechtlich die Frage über die Gültigkeit einer Ehe von Brautleuten,

die sich in einem „willensbestimmenden Irrtum" über die sakramentale Ehe befinden oder die das Sakrament durch positiven Willensakt ausschließen. Was habe, so fragt ENGLER an, eine solche Eheschließung mit „Glaube" zu tun (S. 28-30)? Was das Prinzip *ex opere operato* betrifft, dürfe der Empfänger dem Empfang „keinen Riegel" vorschieben (S. 29-32). Obwohl dieses sakramentale Grundprinzip auch für das Sakramentenverständnis des II. Vatikanischen Konzils gelte, räume das Konzil dennoch dem Glauben der Beteiligten eine größere Bedeutung ein (S. 32-33).

ENGLER nennt die Ehe treffend ein „besonderes Sakrament". Gerade hier zeigt sich ein Charakteristikum dieser Arbeit: Vf. setzt nicht einfach voraus, sondern reflektiert für den Kanonisten scheinbar „Selbstverständliches". Auf diese Weise führt er aber den Leser konsequent in die eigentliche Problemstellung hinein.

Die Ehe sei in der Schöpfungsordnung grundgelegt (S. 37-39). Die kirchliche Tradition habe in Verbindung mit Eph 5, 21-33 daran die Doktrin von der Ehe zwischen zwei Getauften als Sakrament abgeleitet. Im „Christusereignis" sei ihre ursprüngliche Bestimmung – vor allem im Hinblick auf ihre Unauflöslichkeit – wiederhergestellt worden.

Was Bedeutung und Wirkung des Ehesakraments betrifft, hebt Vf. die Unauflöslichkeit als Eigenschaft aller, sakramentaler wie nichtsakramentaler, Ehen hervor (S. 39-43). Die Vollmacht des Papstes, nichtsakramentale Ehen auflösen zu können, könne jedoch nicht auf die sakramentale Ehe ausgedehnt werden. Papst JOHANNES PAUL II. habe, um jegliche Zweifel zu beseitigen, die Lehre über die Unauflöslichkeit als eine „unfehlbare, endgültig zu haltende" dargelegt und hier die Grenze der päpstlichen Dispensvollmacht klar aufgezeigt.

Da die Katholische Kirche die Ehe in der Schöpfungsordnung begründet sehe, erachte sie auch die nichtsakramentalen Ehen als „echte" und prinzipiell gültige Ehen (S. 43-50). Für THOMAS VON AQUIN sei die Ehe eine Einrichtung der Natur, zu der eine natürliche Neigung des Menschen bestehe (S. 47). Die sich unter Papst BENEDIKT XIV. herausbildende Präsumtion einer *intentio generalis* führe nun dazu, dass die Vermutung, christliche Personen intendierten grundsätzlich eine Ehe im Willen des Schöpfers, nun auch auf die Naturehe übertragen werde.

„Das Ineinander von Schöpfungs- und Erlösungsordnung [...] begründet auch die Lehre von der Realidentität von Vertrag und Sakrament." (S. 50-51) Weil im Prinzip der Realidentität das gesamte Ehesystem der Katholischen Kirche begründet sei, hänge hiervon, so ENGLER, auch die Frage der vorliegenden Arbeit ab. Denn wenn der Mensch wesenhaft zur Ehe bestimmt sei (*intentio naturalis*) und er ihrem Wesensinhalt grundsätzlich zustimme (*intentio generalis*) dann bedürfe es zur gültigen Eheschließung eines bestimmten Glaubens. Wären dann aber Ehen von nichtglaubenden Getauften nicht sakramental und nicht gültig? Mit der Realidentität sei auch die Frage nach dem Spender des Ehesakraments

eng verknüpft (S. 51-56), denn die Partner gelten gleichzeitig als Spender und Empfänger des Sakraments (S. 57).

Für den Vf. ergibt sich die Problematik der Fragestellung seiner Arbeit durch die Spannung zwischen einem objektiven Sakramentenverständnis, für das die nachprüfbaren Kriterien der Taufe und der Intention von Belang sind und einer subjektiven Sichtweise, für die die innere Haltung im Mittelpunkt steht: „Die gesamte Debatte ist von der Spannung zwischen dem Sakramentenverständnis des II. Vatikanischen Konzils und der klassischen Sakramentenlehre durchzogen." (S. 59)

Diese Spannung wird nun dargestellt anhand von Texten des II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Rezeption, der Aussagen der Päpste JOHANNES PAUL II., BENEDIKT XVI. und FRANZISKUS, sowie der Rechtsprechung der Römischen Rota (S. 62-146). ENGLER stellt bei den Päpsten, trotz unterschiedlicher Gewichtung, eine gewisse Einigkeit fest: „Es genügt, die Intention tun zu wollen, was die Kirche tut. Im Falle der Ehe bedeutet das, eine Ehe mit ihren natürlichen Eigenschaften anzustreben, ohne das Sakrament explizit auszuschließen. Eine ausdrückliche Intention zum Sakrament ist nicht erforderlich." (S. 148)

Was bedeutet dann aber mangelnder Glaube in Bezug auf die Ehe? Gemäß katholischer Anthropologie trägt jeder Mensch eine Intention zur natürlichen Ehe in sich. Glaube im Sinne des Glaubensbekenntnisses bzw. im Sinne der göttlichen Offenbarung und einer Intention zur sakramentalen Ehe sei nicht gefordert. „Mangelnder Glaube" sei folglich „mangelndes Glaubenswissen" über die Offenbarung des Planes Gottes für Ehe und Familie (S. 149). Vf. präzisiert diese Feststellung: Es handle sich nicht um „fehlendes" Wissen, sondern um einen Irrtum darüber, was eine Ehe im katholischen Verständnis ist. In der Konsequenz beziehe sich die Intention der Eheleute auf ein „Zerrbild von Ehe" (S. 149).

In den Aussagen der letzten drei Päpste über die Ehe überwiege die Lehre von der *inclinatio naturalis*. Die „heutige Kultur des Provisorischen" (Papst FRANZISKUS) stelle diese Lehre jedoch erheblich infrage, sodass Vf. feststellen muss: „‚Mangelnder Glaube' in Bezug auf die Ehe bedeutet in lehramtlicher Sicht eine falsche Vorstellung für die Ehe, insbesondere über deren gottgewollte Unauflöslichkeit, und ist teilweise bedingt durch kulturelle Einflüsse." (S. 152)

Im fünften Kapitel, über die Konsequenzen des „mangelnden Glaubens" im Sinne eines Irrtums über die Unauflöslichkeit (S. 153-225), erweitert Vf. die dogmatisch-kirchenrechtlichen Fragen um pastorale. Unter den bisherigen Lösungsvorschlägen setzen dabei Kirchenrechtler häufig bei der Bewertung der standesamtlichen Trauung an (S. 153). Alle Versuche einer gestuften Eheschließung von Katholiken, deren zivile Ehe als gültig, aber nicht als sakramental angese-

hen werde (S. 153-156), scheitere am Lehramt und seiner Entscheidung, die Lehre von der Realidentität nicht anzutasten (S. 159-160).

Stellt nun der willensbestimmende Irrtum (c. 1099) eine Perspektive des geltenden Rechts dar (S. 163-199)? In der Darstellung seiner Entstehung setzt sich Vf. mit der Präsumtionsthese Papst BENEDIKT XIV. auseinander: Nur der tatsächliche Vorbehalt durch einen positiven Willensakt sollte demnach eheverungültigende Wirkung haben (S. 166). Diese Überzeugung weist ENGLER zurück: „Wer wirklich überzeugt ist, dass bspw. jede Ehe auflösbar sei, der wird auch seine eigene als auflösbare schließen." (S. 169) Wenn es aber keines Beweises bedürfe, dass der Irrtum tatsächlich den Willen hat, führt es zu einer „schwierigen Abgrenzung" zwischen c. 1099 und c. 1101 § 2. Hierzu streift Vf. die gegensätzlichen Positionen von LÜDICKE und BIER über die Bedeutung und die Wirkung des Ehevorbereitungsgesprächs im Hinblick auf die Unauflöslichkeit der Ehe (S. 169-171).

Wie kommt es also zum „mangelnden Glauben" in Bezug auf die Unauflöslichkeit der Ehe? ENGLER stellt die Frage: „Ist ‚mangelnder Glaube' in Gestalt eines mangelnden ‚Eheglaubens', bedingt durch eine ‚Kultur des Provisorischen', für c. 1099 geeignet?" (S. 171-183) Vf. befasst sich im fünften Kapitel mit „Konsequenzen des ‚mangelnden Glaubens'". Für ihn steht fest, dass die von Papst FRANZISKUS mit „Kultur des Provisorischen" beschriebene soziale Situation des modernen Menschen auch sein Verständnis von Bindung, Ehe und Unauflöslichkeit der Ehe erfasst hat. Seine Feststellung untermauert Vf., indem die Unauflöslichkeit der Ehe nach katholischem Verständnis einer „Kultur des Provisorischen" gegenübergestellt wird (S. 172-174). Es folgen „soziologische Vergewisserungen" (S. 175-183) und Überlegungen zum Ehenichtigkeitsverfahren, auf die er ausführlich eingeht (S. 183-199). Denn wenn „mangelnder Glaube" ein anerkannter Konsensmangel und Nichtigkeitsgrund der Ehe ist, wo soll er angewandt und schließlich festgestellt werden, wenn nicht in einem Ehenichtigkeitsverfahren? Dahinter steht die Frage, warum Papst FRANZISKUS im 8. Kapitel von *Amoris laetitia* zum einen eine „Unterscheidung der sogenannten ‚irregulären' Situationen", in denen sich wiederverheiratet Geschiedene befänden, entfalte und eine Entscheidung über deren Zulassung zum Sakramentenempfang der Hirtensorge empfehle und den Bereich der persönlichen Gewissensentscheidung öffne und zugleich, sozusagen als konkretestes Ergebnis von *Amoris laetitia*, auf die Vereinfachung des Eheprozessrechts durch das MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* verweist, durch das viel mehr Menschen ihre Situation klären könnten? Nach einer ausführlichen Darstellung der Diskussionen und der Stellungnahmen verschiedener Bischofskonferenzen macht ENGLER deutlich: „Der lehramtlich ‚einwandfreie' Weg zu den Sakramenten führt nach wie vor über die Nichtigerklärung der ersten Ehe." (S. 194)

Für ENGLER scheint festzustehen, dass „mangelnder Glaube" aus kirchlicher Sicht ein falsches Verständnis von Ehe darstellt, das „wesentlich in einem Irrtum

über deren Unauflöslichkeit besteht" (S. 219) und dieser Mangel in Bezug auf die Ehe gegenwärtig gesellschaftlich weit verbreitet ist. Einerseits schlägt er als „Gegenmittel" Evangelisierung, intensivere Ehevorbereitung und -begleitung und – noch konkreter werdend – Trauaufschub, Segnung und Verlobungsfeier, sowie vermehrte Erwachsenen- statt Kindertaufe vor (S. 204-219). Andererseits stellen für Vf. Ehenichtigkeitsverfahren das einzige, wirklich zielführende Instrument dar, um Paaren, die aufgrund „mangelnden Glaubens" eine ungültige Ehe geschlossen haben, eine wirkliche Perspektive zu bieten, um den Zustand „in wilder Ehe lebend", verlassen zu können: „Auch, wenn *Amoris laetitia* vermeintlich neue Aspekte gesetzt hat: Ein Ehenichtigkeitsverfahren zumindest in Erwägung zu ziehen, bleibt für Paare, die ihre Lebensführung in Einklang mit der Kirche bringen wollen, obligatorisch." (S. 220) An dieser Stelle sei vom Rezensenten angemerkt, dass es selten ein so eindeutiges Plädoyer für die Notwendigkeit von Ehenichtigkeitsverfahren im deutschsprachigen Raum bisher gegeben hat. ENGLERS Plädoyer setzt natürlich voraus, dass aufgrund des Klagegrunds „mangelnden Glaubens" eine große Mehrheit der gescheiterten Ehen ein positives Urteil erwarten dürfte. Da gemäß c. 1678 § 1 das gerichtliche Geständnis und die Parteiaussagen bereits den vollen Beweis erbringen, könnten auch bei weniger eindeutigen Beweislagen positive Urteile festgestellt werden. Es ist sicher das Anliegen von Papst FRANZISKUS und die Grundintention von *Mitis Iudex Dominus Iesus* vielen Menschen eine Perspektive aufzuzeigen. Es sei aber der Hinweis erlaubt, dass in einem Ehenichtigkeitsverfahren jede zu behandelnde Ehesache individuell betrachtet wird und sich nicht jeder Mangel an Glauben und jeder Ausschluss der Unauflöslichkeit gleich darstellt.

Weitergehende rechtliche Überlegungen stellt der Autor an, indem er über die Rechtsvermutungen der cc. 1060 und 1101 § 1 spekuliert. Die Beweislastumkehr, also nicht die Rechtsgunst der Ehe bis zum Beweis des Gegenteils – vor allem durch ein Nichtigkeitsurteil – vorauszusetzen, sondern ihre Ungültigkeit zu präsumieren, weil eben eine „Kultur des Provisorischen" unter Unauflöslichkeit der Ehe ein „solange es gut geht" verstehe, erweise sich als nicht geeignet. Dies gelte auch für eine Nichtigerklärung auf dem Verwaltungsweg. Die lehramtlichen Äußerungen der letzten Päpste schlössen eine Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre aus. Zudem stelle eine Abkehr von der *intentio generalis* bzw. der *inclinatio naturalis* die amtliche katholische Anthropologie grundsätzlich zur Disposition (S. 226-240).

In 21 Punkten fasst ENGLER die bisherigen Ergebnisse seiner Dissertation zusammen (S. 241-245). Er resümiert: „Wenn es systemimmanent konsequent ist, die kirchliche Ehelehre nicht anzutasten, und wenn es gleichzeitig aussichtslos erscheint, kirchlicherseits auf eine Änderung der Kultur des Provisorischen und ihrer Folgeerscheinungen hinzuwirken, ist die Frage aufgeworfen: Hat die Kirche keine andere Wahl, als die zunehmende Zahl ungültiger Ehen bedauernd zur Kenntnis zu nehmen? Welche anderen Perspektiven könnten in den Blick genommen werden?" (S. 245) Im abschließenden Ausblick fragt nun Vf. nach sys-

tematischen Perspektiven für eine Weiterentwicklung des kirchlichen Rechts, um der hohen Zahl nichtiger Ehen angemessener gerecht zu werden.

Der von ENGLER angebotene „Ausblick" (S. 245-272) stellt zunächst eine „kirchliche Ohnmacht im Umgang mit dem Scheitern" fest. Die rechtliche Ordnung der Sakramente bezeichnet er als „heikel", weil sie etwas „hoch Spekulatives" (S. 245) an sich habe. Am Beispiel des ungültig getauften Priesters Matthew HOOD, der alle Sakramente, einschließlich der Priesterweihe, „nochmals" gespendet bekam, und der folglich selber zuvor ungültig Sakramente gespendet hat, versucht Vf. zu verdeutlichen, dass die Wirksamkeit eines Sakraments keinen Rückschluss auf seine Gültigkeit erlaubt. Denn die von HOOD gespendeten ungültigen Sakramente könnten dennoch bei Empfängern fruchtbar gewesen sein. So könne es objektiv ungültige Ehen geben, die aber dennoch einen harmonischen Verlauf zeigten. Und das Gegenteil gebe es eben auch.

Daraus könne die Anfrage an die Konzeption eines zurückhaltenderen Sakramentenrechts abgeleitet werden, um die Ehe unter die *sacramenta minora* einzuordnen. Taufe und Eucharistie – *sacramenta maiora* – seien „mehr" zum Heil notwendig als die anderen Sakramente. Dies hätte allerdings zur Folge, bestimmte Sakramente von objektiven, andere, darunter die Ehe, wiederum von subjektiven Kriterien abhängig zu machen. Im Falle der Ehe könnte ihre Unauflöslichkeit nicht angemessen geschützt werden. Eheleute ständen vor der absurden Herausforderung, täglich neu die Sakramentalität ihrer Ehe zu erhalten.

Die Unauflöslichkeit habe sich zum „Stolperstein" für die Ehe entwickelt. Die gültige, sakramentale und geschlechtlich vollzogene Ehe, die nicht einmal durch die Vollmacht des römischen Pontifex aufgelöst werden könne, stelle Eheleute beim Scheitern ihrer unauflöslichen Ehe vor ein unlösbares Problem – vor allem im Hinblick auf die Wiederheirat. Die Kirche aber verdränge das Scheitern auf theologische Weise, indem sie allein auf das Vertrauen auf die Hilfe der göttlichen Gnade verweise. Gott befehle nichts Unmögliches, er schenke schließlich seine Gnade.

Unter den vom Lehramt verworfenen Optionen im Umgang mit dem Scheitern „zählt" auch die Liebe, die als „Begründungsprinzip der Ehe" vom Vf. befragt wird. Für das heutige Eheideal, das meistens ausschließlich in der Liebe der Partner den einzigen Heiratsgrund sehe, sei kaum nachzuvollziehen, dass sie bis ins 20. Jh. eben *nicht* den entscheidenden Faktor für die Ehe dargestellt hat. Vielmehr zeige sich aus katholischer Sicht „echte Liebe" darin, an dem einmal gegebenen Versprechen festzuhalten. Liebe habe sich an der Wahrheit über die Ehe, zu der auch die Unauflöslichkeit gehöre, zu orientieren.

Nachdem ENGLER die „kirchliche Ohnmacht" im Umgang mit dem Scheitern von Ehen, Lebens- und Partnerschaftsentwürfen theologie- und rechtsgeschichtlich versucht hat darzustellen, kommt er im letzten Unterpunkt seiner Arbeit über die „Unauflöslichkeit der Ehe als Glaubensfrage" zu einem eher frustrie-

renden Resümee: „Die Ergebnisse der vorliegenden Studie können als ein Ausdruck der kirchlichen Verzweiflung darüber gelesen werden, dass sich die Kultur offenbar erheblich vom christlichen Ethos, vom ‚Glauben', ja von der Wahrheit entfernt hat, als ein Ausdruck der Hilflosigkeit, mit der die Kirche diesem Phänomen gegenübersteht, und damit letztlich als ein Ausdruck der Unfähigkeit der Kirche, mit dem Phänomen scheiternder Beziehungen umzugehen." (S. 270) Hier helfe auch die Revision des Eheprozessrechts von 2015 nicht weiter, denn die Verfahren seien lediglich juristische Hilfsmittel. „Barmherzige Lösungen" für gescheiterte Beziehungen müssten anders aussehen. Es bedürfe eines anderen Umgangs mit dem Scheitern – so die belgische Kirchenrechtlerin Hildegard WARNSINK.

Im Ergebnis spricht sich ENGLER – unter Berufung auf Magnus STRIET – für ein anderes Verständnis der Sakramentalität der Ehe aus. Hierfür wäre allerdings eine Veränderung der kirchlichen Sexualmoral erforderlich. Doch sei „eine Selbstkorrektur des Lehramts" (S. 272) aus kanonistischer Sicht nicht zu erwarten.

Während der Beschäftigung mit dieser Dissertation kam dem Rezensenten das Vorwort des Lukasevangeliums in den Sinn: „Schon viele haben es unternommen… Nun habe auch ich mich entschlossen, allem von Grund auf sorgfältig nachzugehen." Denn der „Mangel an Glauben" in Bezug auf die Ehe beschäftigt katholische Theologinnen und Theologen, Kirchenrechtlerinnen und Kirchenrechtler schon lange. Diesen Diskurs – angefangen von den Äußerungen der letzten drei Päpste – zusammenhängend darzustellen und rechtsgeschichtlich einzuordnen, ist dem Verfasser gelungen. Dabei zeigt er auf, dass durch die Aufnahme des *fidei defectus* in den Katalog der Gründe, die einen *processus brevior* in *Mitis Iudex Dominus Iesus* nahelegen, die Diskussion keineswegs beendet ist. Erhellend ist ENGLERS Beschäftigung mit *Amoris laetitia*. Eine Veränderung oder Erweiterung der kirchlichen Lehre im Umgang mit der Unauflöslichkeit der Ehe kann er keineswegs feststellen. Als wirklich konkretes Ergebnis scheint aus diesem päpstlichen Schreiben die Empfehlung hervorzugehen, verstärkt den Weg von Ehenichtigkeitsverfahren zu beschreiten. Denn vorausgesetzt, dass der „Mangel an Glauben" sich in einer weitgehenden Nichtidentifikation der Eheschließenden, die mehrheitlich von einer „Kultur des Provisorischen" geprägt sind, mit dem kirchlichen Verständnis von Unauflöslichkeit der Ehe äußert, bedürfe es dieses Nichtigkeitsgrundes, um auf die Situation vieler Menschen adäquat reagieren zu können.

ENGLER scheint also ein pastorales Ziel mit soziologischen Implikationen zu verfolgen. Die Arbeit bewegt sich denn auch konsequent im Schnittmengenbereich von Kirchenrecht, Dogmatik, Pastoral- und Moraltheologie. In diesen Disziplinen sucht er nach Wegen, wie die Doktrin von der Unauflöslichkeit der Ehe in einer „Kultur des Provisorischen" überhaupt noch angewandt werden könnte. Bereits vorliegende Vorschläge (z.B. Unterteilung der Sakramente in *sacra-*

menta maior, *sacramenta minor*) erweisen sich aber – so räumt der Autor ein – entweder als nicht zielführend oder seien lehramtlich nicht kompatibel.

„Mangelnder Glaube" in Bezug auf die Ehe bedeutet für Steffen ENGLER, dass das Eheverständnis der Katholischen Kirche von den meisten Menschen nicht übernommen werden kann, weil sie mehrheitlich in einer „Kultur des Provisorischen" leben und durch ein eher vorläufiges Bindungs-, Beziehungs- und auch Liebesverständnis geprägt sind, das ihr Denken und Handeln wesentlich bestimmt. Demgegenüber präsumiere die Katholische Kirche eine wesenhafte Bestimmung des Menschen zu Ehe. Die Unauflöslichkeit der Ehe wird gleichsam zum Synonym für diesen, unüberwindlich erscheinenden, Graben. Ausschluss der Unauflöslichkeit bedeutet dann nicht nur Ausschluss eines Wesensziels der Ehe, sondern steht für mangelnden Glauben oder mangelnde Zustimmung zur Ehe, wie sie die Katholische Kirche versteht. Dass in der Konsequenz unzählige Ehen kirchenrechtlich ungültig seien, führt den Autor am Ende seiner Arbeit aber nicht dazu ihre Nichtigkeit juristisch festzustellen, sondern auf eine „Weiterentwicklung" von „Gottes Plan für *den Menschen*" zu hoffen.

Ausgehend von der Präsumtionsthese BENEDIKT XIV. hat Steffen ENGLER die rechtsgeschichtliche Entwicklung des Konsensmangels „mangelnder Glaube", der sich vor allem in einem Ausschluss der Unauflöslichkeit konkretisiert, komprimiert dargestellt und in das gegenwärtige gesellschaftliche Ehe- und Bindungsverständnis eingeordnet. Hierin liegt das große Verdienst dieser Arbeit. Am Ende aber steht weiterhin die grundsätzliche Frage: Entspringt die Ehe in ihrer Substanz dem Willen Gottes und entspricht sie der Natur des Menschen? Daraus resultierend: Wie weit reicht die Kompetenz der Kirche?

Peter FABRITZ, Köln

* * *

13. ERDŐ, Péter, *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale.* Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale. Hrsg. von P. Esposito, Bruno O.P. Venezia: Marcianum Press 2021. 759 S., ISBN 978-88-6512-793-3. 45,00 EUR [I].

Der vorliegende Band, eingeleitet und vorgestellt durch ein Vorwort von Giorgio FELICIANI und eine Vorbemerkung des Herausgebers Bruno ESPOSITO O. P., präsentiert eine Auswahl von 32 in italienischer Sprache veröffentlichten Beiträgen des großen ungarischen Kanonisten Péter Kard. ERDŐ aus dem Zeitraum 1995-2020. In dieser Periode fallen Péter ERDŐ u.a. folgende Ämter und Aufgaben zu: von 1998 bis 2003 Rektor der Katholischen Péter-Pázmány-Universität Budapest, seit 2002 Erzbischof und Metropolit von Esztergom-Budapest und Primas von Ungarn, seit 2003 Kardinal und Mitglied zahlreicher Dikasterien der Römischen Kurie, Teilnehmer an allen Bischofssynoden und dabei zweimal als Hauptrelator, von 2005 bis 2015 Vorsitzender der Ungarischen Bischofskonferenz, von 2006 bis 2016 Vorsitzender des Rates der Europäischen Bischofs-

konferenzen. Titel und Untertitel deuten darauf hin, dass das reichhaltige kanonistische Wirken dieses Gelehrten, das er während seiner vielfachen Inanspruchnahme durch akademische wie auch höchste kirchliche Ämter und Funktionen ungebrochen und mit unglaublicher Effizienz fortsetzte, gerade aus der Begegnung mit der Realität qualitativen Nutzen gezogen hat: die Sicht auf reale und wesentliche Probleme wurde geschärft und der wissenschaftliche Diskurs wurde dadurch nachhaltig befruchtet. Sein Forschungsinteresse galt und gilt nicht nur aktuellen Einzelproblemen, sondern in mindestens gleichem Maße der Rechtsgeschichte und den Grundfragen des kanonischen Rechts. Was die Theologie des kanonischen Rechts betrifft, so ist die Monographie *Theologie des kanonischen Rechts* (Münster 1999), und was die kirchliche Rechtsgeschichte betrifft, ist das Werk *Introductio in historiam scientiae canonicae* (Roma 1990), jeweils in mehrere Sprachen übersetzt, als Standardliteratur aus dem Lehrbetrieb der kanonistischen Fakultäten und sonstigen Ausbildungsstätten nicht mehr wegzudenken.

Thematisch ist der Sammelband in vier Schwerpunktbereiche gegliedert, die ansatzweise die Breite der wissenschaftlich-kanonistischen Fachkompetenz des Gelehrten aufleuchten lassen. Die tiefschürfenden und in aller Regel richtungweisenden Beiträge können hier nicht einzeln vorgestellt werden; exemplarische Hinweise auf einige der behandelten Themen sollen genügen:

Teil I (S. 35-280) versammelt unter dem Titel „Temi fondamentali" zwölf Beiträge zu verschiedensten grundlegenden Fragen des kanonischen Rechts, wie etwa: *Salus animarum: suprema lex*; Freiheit und Recht; zum theologischen Stellenwert des Kirchenrechts; zur Gegenseitigkeit zwischen den katholischen Kirchen *sui iuris* und zwischen den christlichen Konfessionen; zum Verlust des Klerikerstandes in den ersten Jahrhunderten; zu den grundlegenden Prinzipien des Vat II im Hinblick auf das Vermögen der Kirche.

Teil II (S. 283-504), überschrieben mit „Organizzazione gerarchica della Chiesa", greift in zehn Beiträgen u.a. folgende Fragen auf: das theologische Faktum des päpstlichen Primats besonders mit Bezug auf c. 331 CIC; die Koexistenz verschiedener Kirchen *sui iuris* auf demselben Territorium; Synodalität; Bischofskonferenz; Entstehung und Entwicklung der Pfarrei im ersten Jahrtausend; Seelsorge an Fremdsprachigen vom Lateranense IV bis zum Tridentinum.

Die sechs Abhandlungen des Teils III („Questioni canoniche connesse alla liturgia", S. 505-650) beschäftigen sich u.a. mit Fragen des interrituellen (besser: interekklesialen, da es um das Verhältnis zwischen den *Ecclesiae sui iuris* geht) Sakramentenrechts betreffend Taufe, Firmung und Buße; sowie mit den orientalischen Liturgien nach Vat II SC. Darüber hinaus enthält dieser Teil zwei Beiträge, die in besonders mustergültiger Weise den historischen Hintergrund einer Regelung oder eines Rechtsinstituts erschließen und so die Bedeutung der Rechtsgeschichte für das Verständnis des geltenden Rechts bewusst machen:

„Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia" sowie „Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al c. 1215 CIC".

Teil IV (S. 651-759) ist dem Verfahrensrecht gewidmet („Diritto processuale") und bietet vier Beiträge zu fundamentalen Fragen des Verhältnisses von *Forum externum* und *internum*, zur moralischen Gewissheit bei der Fällung von Urteilen, zum Strafverfahren im Verwaltungsweg, und schließt mit der ausführlichen Analyse der Neuregelung des Eheprozessrechts (2015).

Den Abschluss des Bandes bildet ein Verzeichnis weiterer bedeutender Schriften Péter ERDŐ's (Monografien und Aufsätze in Fachzeitschriften und Sammelbänden) sowie bedeutende Herausgeberschaften (S. 761-777).

Der Herausgeber hatte eine glückliche Hand bei der Auswahl der im vollen Wortlaut wiedergegebenen Beiträge: ihre Themen sind aktuell und in vielen Fällen zugleich von grundlegender und bleibender Bedeutung für das rechtliche Leben der Kirche. Aufgrund der Aktualität und der Methode der Darstellung führt die Lektüre dem Leser hautnah vor Augen, welch unverzichtbaren Wert das kanonische Recht für das Leben der Kirche und der einzelnen Gläubigen besitzt. Da Péter ERDŐ auch exzellenter Rechtshistoriker ist und ein Meister in der Auswertung der Quellen zurück bis zu den Anfängen der Kirche, gelingt es ihm auch wie selbstverständlich sichtbar zu machen, welche Bedeutung die historische Erschließung rechtlicher Inhalte für die Lösung von Problemen im geltenden Recht hat. Die vorliegende monumentale Publikation ist für den Kanonisten eine wahre Schatztruhe: für jeden, der ernsthaft an kirchenrechtlichen Fragestellungen interessiert ist; im Besonderen für den wissenschaftlich arbeitenden Kirchenrechtler, aber ebenso für den Studierenden des kanonischen Rechts, der der italienischen Sprache mächtig ist. Auch dieser wird aus dem Studium dieses Werkes reichhaltige Erkenntnisse und Anregungen aus dem breiten Themenspektrum für zahlreiche Fragen aus allen Teildisziplinen der Kanonistik schöpfen.

Umso mehr verdient der Herausgeber des vorliegenden Bandes, Prof. Bruno ESPOSITO O.P., Anerkennung und den tiefen Dank der Fachwelt für dieses Glanzstück, das den Zugang zu den an diversesten Orten erstpublizierten Beiträgen und damit zum Denken eines der ganz großen Kanonisten der Gegenwart erheblich erleichtert.

Helmuth PREE, München

* * *

14. Franceschi, Héctor / Ortiz, Miguel A. (Hrsg.), *Ius et matrimonium III*. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico. (Subsidia, Bd. 30) Roma: Edizioni Santa Croce 2020. 552 S., ISBN 978-88-8333-905-9. 40,00 EUR [I]

Dieser umfangreiche Band, der den siebten *Corso di Aggiornamento in Diritto matrimoniale e processuale canonico* wiedergibt – zwei ähnliche Bände sind 2015 und 2017 vorausgegangen –, bietet eine große Bandbreite von Themen, die hier nicht alle im Einzelnen vorgestellt werden können. Zunächst einmal nenne ich die Autoren und ihre Themen (in meiner Übersetzung):

Dominique Card. Mamberti, „Die vielfältigen Kompetenzen des Obersten Gerichts der Apostolischen Signatur für die Rechtsprechung in der Kirche" (S. 16-23),

Carlos J. Errázuriz M., „Das antropologisch-juridische Fundament der Unauflöslichkeit der Ehe" (S. 25-46),

Antonio Malo, „Ursprüngliche Dualität und Gegenseitigkeit von Mann und Frau als Fundament der Ehe" (S. 48-67),

Giacomo Bertolini, „Psycho-affektive Unreife und Ehesakrament auf dem Prüfstand des postmodernen Zeitalters" (S. 69-117),

Marco Quintiliani, „Die narzisstische Persönlichkeitsstörung als Ursache von Simulation und Unfähigkeit" (S. 119-138),

Héctor Franceschi, „Das Verhältnis von Unfähigkeit und Ausschlusswille in den Ehenichtigkeitsverfahren" (S. 139-175),

Andrea D'Auria, „Eigenschaftsirrtum und implizite Bedingung" (S. 177-227),

Francesco Catozzella, „Ausschluss des *bonum prolis* zwischen theoretischen Prinzipien und praktischen Fällen" (S. 229-282),

Massimo del Pozzo, „Die Prinzipien des Ehenichtigkeitsprozesses" (S. 283-329),

Davide Salvatori, „Die Zuständigkeitsgründe des Ehenichtigkeitsprozesses und das Prinzip der Nähe: Historisch-exegetische Studie des can. 1672" (S. 331-422),

Massimo Mingardi, „Die Rolle des Judizialvikars" (S. 423-452),

Paolo Bianchi, „Die Anfechtung der Urteile" (S. 453-524),

Miguel A. Ortiz, „Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in der Ehe. Das Kap. VIII von *Amoris laetitia*" (S. 525-550).

Mit zwei Beiträgen will ich mich näher auseinandersetzen, die möglicherweise Fortentwicklungen der sonst immer gleichen Doktrin über die Ehe versprechen. (Die prozessualen Themen haben durch MIDI, mit dem sich der Vorgänger-Band II bereits beschäftigt hatte, neue Relevanz erhalten.)

Giacomo BERTOLINI beschäftigt sich in seinem Beitrag ausführlich mit den Konzepten der „psycho-affektiven Unreife", die er bei Psychologen, Psychiatern, in der kanonistischen Doktrin und in der Rechtsprechung findet und die zur Nichtigkeit der Ehe führen sollen. Da bietet sich ein breites Bild, das zu der Feststellung führt, dass Psychologen und Kanonisten verschiedene Fragen stellen. Er fordert: „Ohne einen objektiven metaphysischen Parameter wird es nicht mehr möglich sein, von *rechtlicher Gültigkeit* der Ehe zu sprechen, aber auch nicht von einer *objektiven Dimension des Sakramentes* oder, enger gefasst, des personalistischen Konzepts der *Totalität* der Hingabe der eigenen Person" (S. 99, Hervorhebung hier und im Folgenden im Original).

Das Problem, das das postmoderne Zeitalter mit sich bringt, sieht BERTOLINI in einer Lebenskonzeption, die *in materia coniugale*, also im Verständnis der Ehe in ihrem materiellen Gehalt, keine Beziehung mehr hat zu dem kirchlichen Ehebild. Als Beispiel nennt er, dass für postmoderne Brautleute, auch solche mit reifem Glauben, klar sei, dass sie sich scheiden lassen, wenn die Ehe schlecht läuft. „Und das mit einem ganz diffusen *habituellen* Willen, ... in dem es nahezu unmöglich ist, einen positiven Akt des Ausschlusses im traditionellen Sinne zu finden" (S. 101). „Nach meiner Meinung müsste der Richter in den Verfahren wegen psycho-affektiver Unreife eine weitere, eigene und autonome Bewertung der allgemeinen anthropologischen Dimension der Nubenten vornehmen. Offenkundig darf er sich, indem er das tut, nicht an die Stelle des Sachverständigen setzen in dessen eigenem Feld (streng psychologisch oder psychiatrisch), aber er muss die Humanwissenschaften als kostbares Instrument des *Zugangs* zum Menschen und seiner *Wirk*weise nutzen im Bewusstsein, dass er der einzige Beurteiler ist, ausgestattet mit den nötigen philosophischen, theologischen und juridischen Kenntnissen, die notwendig und ausreichend sind für eine Vergewisserung über die Gültigkeit (oder das Gegebensein oder nicht) der Ehe" (S. 106).

Und weiter schreibt er: „Wir haben festgestellt, dass in Lehre und Rechtsprechung die Schwelle der Unreife im psychologischen Sinne höher erscheint als die Schwelle der kanonischen Unreife, da für den Psychologen derjenige unreif ist, der die *Fülle* in seiner psychologischen Entwicklung nicht erreicht hat. Wir haben darüber hinaus gesehen, dass man in der kanonischen Ordnung zunächst viel weniger gefordert hat, um sich gültig zu verheiraten, aber später aus den genannten Gründen ist man substantiell dahin gekommen, dem Konzept der *vollen* Reife im *psychologischen* Sinne zu folgen, es zu abstrahieren und anzuwenden als Kriterium für die rechtliche *Gültigkeit* mit den Aporien, die beschrieben wurden" (ebd.).

BERTOLINI führt ein Beispiel an: „Ein Hedonist oder ernsthafter Vertreter der Gender-Theorie (gegründet auf die *freie, willentliche, veränderliche und momentane* Wahl des eigenen anthropologischen Rahmens) ist nicht notwendig *psychologisch* unreif, wenn seine Wahl ‚in materia coniugale' gewollt und bekräftigt ist, noch wird es andere Psychopathologien geben, die vom Sachver-

ständigen diagnostiziert werden, noch willentliche Ausschlüsse im traditionellen Sinn von ‚Ausklammern' (Simulation), noch wird man einen einzigen Gegenstand irrtümlichen Verständnisses finden (bestimmender Irrtum). Die rechtlichen Kategorien sprächen von einem irrelevanten *habituellen* und nicht *aktuellen* Willen." BERTOLINI will nicht bei dieser traditionellen Würdigung bleiben, dass ein habitueller Wille keinen Nichtigkeitsgrund bilde. „Um diese genannte Anomalie zu klären, wäre also eine allgemeine Wertung der anthropologischen Dimension im weiten Sinne der Person und des sozio-kulturellen Kontextes erforderlich, in dem sie ihre eigenen grundlegenden Werte geformt hat" (S. 107).

Es kann hier nicht der gesamte Gedankengang BERTOLINIS wiedergegeben werden. Ich stelle nur fest, dass die starke Differenzierung der Begriffe, die Zusammenschau von fehlender Ehekonzeption und liberalen Lebensauffassungen, von fehlendem Willen zur hingebenden Annahme des Partners zu der Frage führen, welche für eine einheitliche Ehejudikatur in der Kirche notwendigen Kriterien es eigentlich gibt. Der Richter soll zwischen gültig und ungültig entscheiden, und das bezüglich der Rechtsgestalt Ehe – eine *communio* kann nicht ungültig sein –, und wenn diese Entscheidung beansprucht, die Wahrheit dieser Ehe zu erkennen, kann er nicht die Wahl zwischen Kriteriologien unterschiedlichster Art haben. Schon der Begriff der psycho-affektiven *Unreife* lässt keine randscharfe Abgrenzung zu. Was bedeutet es dann aber, Urteile über die Nichtigkeit der Ehe zu fällen – das ist für die Parteien die Erlaubnis, erneut kirchlich zu heiraten –, für die es keinen allgemein gültigen Maßstab gibt?

Die Frage nach dem Maßstab der Beurteilung stelle ich auch an den Beitrag von Francesco CATOZZELLA. Welches Kriterium nennen Doktrin und Judikatur für die Entscheidung in Fällen, in denen das *bonum prolis* ausgeschlossen worden ist?

CATOZZELLA referiert die traditionelle Konzeption: Das *bonum prolis* meint die *ordinatio matrimonii ad procreationem* als *elementum essentiale* der Ehe. „Diese Hinordnung, verwurzelt in der Komplementarität von Mann und Frau als Geschlechtswesen, fordert von Seiten der Gatten den Vollzug der Akte, durch die es möglich ist, dass neues Leben gezeugt wird. Auch wenn sie nicht so verlangt werden können, dass sie den anderen der eigenen Freiheit berauben, gelangen sie in eine Dynamik des Rechtes, insofern sie geschuldete Akte sind; in der Ehe werden sie so Gegenstand von gegenseitigem Recht und Pflicht" (S. 233). Die *ordinatio ad prolem* müsse also von den Brautleuten (als *intentio prolis*) durch „gegenseitige Anerkennung von Recht/Pflicht zu Akten, die von sich aus zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet sind", übernommen werden (S. 234). Nach ständiger Rota-Rechtsprechung falle der Ausschluss der Hinordnung auf Nachkommenschaft mit dem Ausschluss von Recht/Pflicht zu konjugalen Akten zusammen, was die Negation der *intentio prolis* bedeute.

Als zweite Begründungslinie führt CATOZZELLA diejenige an, die in der Ablehnung von Nachkommenschaft eine Verweigerung der vollkommenen Selbst-

schenkung sieht, die nur *authentice coniugalis* ist, wenn sie die *potentia procreativa* schenkt und annimmt. Und ein drittes Denkmodell wird angeboten: Weil Entscheiden immer Sich-Entscheiden ist, bedeutet Sich-Entscheiden, wer man sein will, zugleich Entscheiden-für-wen man sein will: Mann dieser Frau, Frau dieses Mannes. Und die *identità coniugale*, die die neue Seinsweise ist, „ist ihrer Natur nach potentiell offen auf die Elternschaft ... in der doppelten Ausprägung von väterlich und mütterlich" (S. 237). Jede Form von Simulation lasse sich daher auf die Weigerung zurückführen, die integrale eheliche Identität anzunehmen. Der Ausschluss des *bonum prolis* sei daher die Verweigerung der väterlichen/mütterlichen Identität, die im Zeitpunkt der Heirat potentiell sei, aber möglich bleiben müsse (S. 237).

Nachdem CATOZZELLA die altbekannte Litanei über das *ius in corpus* als Pflicht und Recht repetiert hat, versucht er, es in die personalistische Perspektive zu rücken, wozu er die auf Karol WOITYŁA zurückgehende These von der Untrennbarkeit der unitiven und der prokreativen Bedeutung des Geschlechtsaktes bemüht. Die Behauptung, *bonum prolis* und *bonum coniugum* seien eng verbunden, wird durch die Feststellung gemildert, dass kein Partner den anderen als bloßes Instrument zur Elternschaft behandeln dürfe. Am Rande wird bemerkt, dass nach ständiger Rechtsprechung Recht/Pflicht zu konjugalen Akten die Pflicht mit sich bringt, alles zu unterlassen, was die Zeugungseignung der Akte beeinträchtigt.

CATOZZELLA berichtet dann, dass die Unterscheidung von *ius* und *exercitium iuris*, die schon unter Geltung des CIC/1917 Bibliotheken füllte, von der Rota tradiert werde, die „sie als ausgemacht behandelt und das, von einigen Ausnahmen abgesehen, ohne das Bedürfnis zu spüren, ihre Gültigkeit zu begründen oder ihre Anwendung zu rechtfertigen" (S. 246). Die Mehrheitsmeinung wende die Unterscheidung an, um den zeitweisen Ausschluss der Nachkommenschaft aus dem Nichtigkeitsverdacht herauszuhalten.

Als erstes wird die Fallgestaltung behandelt, in der die Nachkommenschaft auf bestimmte Zeit ausgeschlossen wird. Hier wird die Ehe von der Rota als gültig angesehen, weil nicht das ganze *ius in corpus* ausgeschlossen wird. Schwieriger ist der zweite Fall, der Ausschluss auf unbestimmte Zeit oder auch *ad libitum*. Hier plädiert die Rota grundsätzlich auf Nichtigkeit, weil das Recht ausgeschlossen und nur vielleicht und später akzeptiert werde. In diesem Zusammenhang taucht auch die Theorie vom Nichtigkeitsgrund „Alleinentscheidungsanspruch" auf, die ich 1982 in die Welt gesetzt habe und die durch ein Urteil c. DE LANVERSIN 1994 in die Rota-Rechtsprechung gelangte. Dabei wird bei der Ursache der Nichtigkeit nicht zwischen dem einseitig verweigerten *ius in corpus* und der Einseitigkeit der Verweigerung als solcher differenziert, so dass der gemeinsame Ausschlusswille (anders, als ich es vertrete) als verungültigend angesehen wird.

Angesichts dessen stellt sich das Problem der (erlaubten) „verantwortlichen Elternschaft". CATOZZELLA will das *bonum prolis* nicht zu einem *ius ad procreationem responsabilem* werden lassen, um nicht jede unerlaubte Praxis als Nichtigkeitsgrund ansehen zu müssen. Wenn die Rechtsprechung die Unterscheidung von *ius* und *exercitium iuris* anwende, müsse der Totalausschluss von Nachkommenschaft etwa wegen gesundheitlicher Probleme zur Nichtigkeit führen und ein solches Paar des *ius connubii* berauben. Also greift CATOZZELLA auf PIUS XII. zurück, dem zufolge bei solchen Problemen der Wille, die Ehe kinderlos zu halten, gebilligt werde – sofern kein Partner dem anderen das Recht auf die *copula perfecta* verweigere. Ratlos zeigt CATOZZELLA sich vor dem Urteil eines Kirchengerichts, das die Ehe eines Paares für nichtig erklärte, das angesichts von bereits zwei gemeinsamen Kindern bei der Heirat weitere Nachkommenschaft ausschloss. Hier komme man mit den tradierten Regeln nicht weiter. Im Blick auf *Amoris laetitia*, wo gefordert wird, Abstand zu nehmen von einem theologischen Ideal, das „zu abstrakt, künstlich konstruiert, weit entfernt von der konkreten Situation und den realen Möglichkeiten" sei, erinnert er an ein allgemeines, vom Lehramt oft wiederholtes Prinzip: „Die Wahl der Ehe ist jedem Mann und jeder Frau möglich in dem Sinne, dass man nicht fordern kann, was für die Mehrheit der Menschen nicht erreichbar ist." Also könne man in den genannten Konstellationen keine heroische voreheliche Entscheidung verlangen, wenn in der Sichtweise des Glaubens und des Vertrauens auf die Vorsehung niemand einem Paar verbiete, eine andere Entscheidung zu treffen (S. 266).

Der Aufsatz fährt fort mit Erörterungen, welchen Einfluss auf die Ehegültigkeit der voreheliche Entschluss hat, Kinder durch künstliche Befruchtung zu zeugen, wobei interessanterweise die Gleichberechtigungsfrage wieder auftaucht, wenn nämlich ein Partner, damit um jeden Preis ein Kind geboren wird, den Partner instrumentalisiert (S. 270): Hier wird der Wille zum Kind zum Nichtigkeitsgrund!

Die Beweis-Themen zu referieren, die abschließend erörtert werden, unterlasse ich hier. Ich mache auf eines aufmerksam: Ein Ehewille ist ungeeignet, eine gültige Ehe zu begründen, wenn sein Inhalt etwas anderes meint als die Ehe, etwas also, das in der gewollten Gestalt nicht Ehe ist. Wir haben es als Errungenschaft des 2. Vatikanums eingeschätzt, dass die Ehe nicht mehr als Vertrag über das *ius in corpus in ordine ad actus aptos ad prolis generationem* verstanden wird. Wenn man sich die Bemühungen in ihrer Vielfalt anschaut, dieses Recht wieder zum Angelpunkt der Ehegültigkeit zu machen, kommt man nicht umhin, auch hier festzustellen, dass es keinen eindeutigen Maßstab für die Ehegültigkeit gibt, sondern dass Doktrin und Judikatur moralische Kriterien anstelle des Wesens der Ehe zugrunde legen. (Dieses „Wesen" wird gar nicht geklärt und scheint sich, was das *ius in corpus* angeht, bei Sterilen und Alten anders darzustellen.)

Muss man angesichts dieses Befundes, der die beiden hier näher dargestellten Themen verbindet, nicht fragen, ob das System der Nichtigerklärung der Ehe

nicht „weit entfernt von der konkreten Situation und den realen Möglichkeiten“ (AL 36) ist, wenn es schon seiner eigenen inneren Logik nicht folgt? Es wäre an der Zeit für einen Band IV, der der Selbstreflexion des Ehe- und Eheprozessrechtes gewidmet sein sollte.

Klaus LÜDICKE, Münster

* * *

15. GEIPEL, Andreas, *Beweisführung und Lügenerkennung vor Gericht.* (utb 5400) Paderborn: Ferdinand Schöning 2021. 166 S., ISBN 978-3-8252-5400-1. 20,00 EUR [D].

Auch an den kirchlichen Gerichten ist neben der Beweisaufnahme die Würdigung der gesammelten Beweise ein zentrales und herausforderndes Thema. Dabei geht es seltener um strittige Rechtsfragen als um Fragen der Beweislehre und der konkreten Beweiswürdigung: Was verlangt c. 1678 § 1 CIC hinsichtlich Anzahl, Umfang und Bonität der Beweismittel, damit der Beweis für die Nichtigkeit der Ehe erfolgreich ist und die Richter mit moralischer Gewissheit eine affirmative Entscheidung fällen können? Wie sind die dort genannten Indizien, Beweisstützen und „anderen Elemente“ in die freie Gesamtwürdigung der anderen Beweismittel (Geständnis, Erklärungen der Parteien, Glaubwürdigkeitszeugen) eingebettet (Stichwort: Verschiebung von der Suche nach bestätigenden Elementen in c. 1678 § 1 [alt] zur Vergewisserung über das Fehlen von abträglichen Elementen in der aktuellen Fassung der Norm, die geändert wurde durch MP MIDI vom 15.08.2015)? Lässt sich das in den Grundzügen einer Beweislehre noch einigermaßen generell klären – über die Schwierigkeiten und unterschiedlichen Interpretationen kann man sich in MKCIC 1678 ein Bild machen –, bedarf die Sachverhaltsfeststellung im Personalbeweis immer einer Aussagebewertung im Einzelfall. Wie ist die Glaubwürdigkeit der klagenden Partei einzustufen, wie die Aussagekraft der ihr u.U. heftig widersprechenden *pars conventa*, wie sind die gehörten Zeugen einzuschätzen? Die Aussagepsychologie kann zur oft ausschlaggebenden Aussagebeurteilung wichtige Erkenntnisse beitragen, wenn diese gekannt und differenziert angewandt werden. Sie kann zwar die Feststellung der Wahrheit nicht garantieren; durch sie ermöglicht und vom kirchlichen Richter auch verlangt ist aber „eine größtmögliche Annäherung an die Wahrheit“, die freilich ein „genügendes Problembewusstsein voraussetzt“ (ESCHELBACH, R. [Richter am BGH], Vorwort, S. 8).

In der Monografie des in München als Rechtsanwalt tätigen Autors und am Zentrum für Schlüsselkompetenzen der Universität Passau lehrenden Dozenten findet der Leser fundierte Informationen für die tägliche kirchliche Gerichtspraxis. Auch im Fachstudium der Kanonistik kommt ja die Beweiswürdigungslehre allenfalls kursorisch vor, die Praktiker sind also stark auf das Prinzip *Learning by doing* angewiesen. Mit Fug und Recht kann man das zu rezensierende Buch als ein „besonders wichtiges Hilfsmittel“ zur Findung eines wah-

ren und gerechten Urteils bezeichnen (ESCHELBACH, Vorwort, S. 8). GEIPEL ist durch profunde Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Beweislehre im staatlichen Rechtsbereich ausgewiesen, u.a. durch sein 2017 in 3. Auflage erschienenes voluminöses *Handbuch der Beweiswürdigung* (LXVII und 1687 S.).

Es geht dem bei Prof. Dr. Werner BEULKE in Passau promovierten Juristen bei der Sachverhaltsfeststellung um zwei große Fragenkomplexe, die Grundzüge der Beweislehre (§§ 1-3, S. 9-51) und die Bewertung von Aussagen auf ihre Glaubhaftigkeit hin (§ 4, S. 53-157). Zweidrittel des Buches, das von einem Inhalts- (S. 5-6) und Literaturverzeichnis (S. 159-166) umrahmt wird, sind also der Aussagebeurteilung gewidmet. Die Ausführungen zur Beweislehre im staatlichen Zivil- und Strafprozess sind profund aufbereitet und enthalten durchaus den einen oder anderen Hinweis, den auch der kirchliche Richter beachten sollte (z.B. Umgang mit Vorhalten in der Vernehmung; Gesamtwürdigung als ein Ring unabhängiger Indizien, von denen jedes einzelne auf die Haupttatsache hindeutet, oder als Beweiskette gleich- oder nachgeordneter Indizien, die alle zusammen für einen Rückschluss benötigt werden und wie ein einziges Indiz zu behandeln sind?).

Auf mehr Interesse werden sicher die Ausführungen GEIPELS zur Aussagebewertung und Lügenerkennung stoßen. GEIPEL verfolgt zu Recht den nach deutscher Rechtsordnung unzulässigen Polygraphen und die non- und paraverbalen Verhaltensbeobachtungen nicht weiter, da sich daraus keine validen Schlussfolgerungen zur Aussagebewertung ziehen lassen. Kritischer als viele anderen Gerichtspraktiker beurteilt er die kriterienorientierte Aussageanalyse als Teilgebiet der Rechtspsychologie, da sie „keine eindeutigen Hinweise auf wahre oder fabrizierte Aussagen liefern" (S. 55), sondern nur eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit aufzeigen könne, dass dieses oder jenes sog. Realkennzeichen in wahrheitsgemäßen Aussagen häufiger vorkommt als in gelogenen. Ohne Aussageanalyse liege die Trefferquote bei 50%, unter Anwendung der Realkennzeichen steige sie auf ca. 70%, in wahren Aussagen sogar auf 80%. Aber auch in etwa der Hälfte aller gelogenen Aussagen finden sich anerkannte Merkmale für einen glaubhaften Vortrag. Dies verdeutlicht, dass die Kraft der psychologischen Aussageanalyse nicht überschätzt werden darf und nicht *per se* rechtsgenügend sein kann. In diesem Zusammenhang kritisiert GEIPEL auch die optimistische Sicht des BGH in seiner Grundsatzentscheidung zur merkmalsorientierten Aussageanalyse aus dem Jahre 1999 (BGHSt 45, 164, 171) und warnt zurecht vor einer falschen Handhabung der einzelnen Kriterien und der Ignoranz wichtiger Einflussfaktoren auf die Aussage wie z.B. der spezifischen Kontextbedingungen der Aussageperson und ihrer kognitiv-funktionalen Voraussetzungen, der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Aussage etc. Meines Erachtens lässt sich aber der fehleranfällige Prozess der Findung eines wahren und gerechten Urteils durch die Aussagepsychologie doch deutlich objektivieren. Ein Zugewinn in der Trefferquote von 20-30% bei deren korrekter

Handhabung ist eine beachtliche Optimierung, die ein gewissenhafter Richter nicht ausschlagen sollte.

Es ist hier nicht der Platz, um die Ausführungen GEIPELS zu jedem einzelnen Analysekriterium aufzurufen. Er übernimmt (S. 64-65) die Glaubhaftigkeitsmerkmale aus dem Standardwerk von GREUEL, L. / OFFE, S. / FABIAN, A. / WETZELS, P. / FABIAN, T. / OFFE, H. / STADLER, M., *Glaubhaftigkeit der Zeugenaussage. Theorie und Praxis der forensisch-psychologischen Begutachtung.* Weinheim 1998 (dort S. 91) und entfaltet sie ausgiebig und differenziert nach allen Seiten. Für den Praktiker äußerst hilfreich sind darüber hinaus GEIPELS Ausführungen zu den in der Judikatur auffindbaren und damit tatsächlich angewandten Beurteilungskriterien, die in Wirklichkeit gar keine sind (S. 108-134). Beispielhaft genannt seien die „mit großer Bestimmt- und Sicherheit" vorgetragene Aussage, die Über- oder Unterbewertung der Aussagemotivation, die Erwartung des exakten Wortlauts einer Äußerung, der (nicht) feststellbare „Belastungseifer" sowie die zu starke Gewichtung der Gefühlsbeteiligung während der Anhörung. Und obwohl die Aussagepsychologie nur einen Kanon von Realkennzeichen kennt, also keine empirisch bestätigten Phantasie- bzw. Lügensignale, handelt GEIPEL abschließend (S. 134-157) auch über diese. Sie finden sich in der Literatur v.a. der Justizpraktiker und können als Warnsignale verstanden werden, den Inhalt einer Aussage besonders sorgfältig unter die Lupe zu nehmen. Als objektiver Nachweis für eine Lügenstory taugen sie nicht. Hier sind u.a. zu nennen das Zurückhaltungssignal (viele Details in Nebensächlichkeiten, in den Kernfragen angeblich keine Wahrnehmung), das Verweigerungssymptom (Bestätigung der zentralen Thematik bei gleichzeitiger Verweigerung von inhaltlichen Ergänzungen oder Hinzufügung belangloser Zusätze), die „Verarmung" (ersatzlose Zurücknahme unpassender Passagen z.B. auf Vorhalt hin), Fluchttendenzen (evtl. sogar mit dreistem Gegenangriff), Strukturbruch, demonstrative Wahrheitsbeteuerung und Unterwürfigkeit.

Dieses Buch vermittelt dem Leser unverzichtbares Grundlagenwissen. Es liefert in seiner hohen Informationsdichte bei gleichzeitig guter Lesbarkeit einen kompetenten Einblick in die Beweislehre und die forensisch-psychologische Aussagenforschung. Belege und Quellen sind korrekt angeführt, einige redaktionelle Schlampigkeiten trüben das ansonsten hervorragende äußere Erscheinungsbild. Interessierte erfahren hier, „worauf es im Umgang mit Beweismitteln ankommt, wie deren Beweisstärke zu beurteilen ist und wie sie Beweiswürdigungstheorien anwenden" können (Klappentext). Sie lernen ebenso, wie man Realkennzeichen bzw. Lügensignale erkennt „und auf welche vermeintlichen Anzeichen man sich lieber nicht verlassen sollte" (ebd.).

Andreas WEISS, Eichstätt

* * *

16. GERHARD, Ute, *Ehe-Recht.* (Reformation heute, hrsg. vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD [SI] – Stiftung Sozialer Protestantismus) Hannover: creo-media 2016. 31 S., ohne ISBN. 2,95 EUR [D] Schutzgebühr zzgl. Porto (E-Mail-Bestellung: info@si-ekd.de).

Ute GERHARD, Professorin em. für Soziologie an der Goethe-Universität Frankfurt/Main bietet hier einen kurzgefassten, aber sehr präzisen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des protestantischen Eherechts. Sie teilt ihre Ausführungen in folgende Abschnitte ein: „Einleitung" (S. 7-8); „Die Ausgangslage: das katholische oder kanonische Eherecht" (S. 9-11); „Nach der Aufkündigung des kanonischen Rechts" (S. 12-14); „Luthers Ehelehre" (S. 15-18); „Die protestantische Praxis: Kirchenordnungen und Konsistorien" (S. 19-25); „Ausblick auf die nachfolgenden Jahrhunderte" (S. 26-29); „Literatur" (S. 30-31).

Als LUTHER am 10.12.1520 vor dem Elstertor in Wittenberg öffentlich die gegen ihn gerichtete päpstliche Bannandrohungsbulle und neben kleineren Schriften seiner Gegner auch mehrere Bände des *Corpus Iuris Canonici* den Flammen übergab, war das nicht nur ein symbolischer Akt. Es bedeutete vielmehr die Aufkündigung der kirchlichen Rechtshoheit und vor allem die Außerkraftsetzung des geltenden kanonischen Eherechtes. LUTHER vollzog die Loslösung von der römisch-katholischen Kirche. Er bestritt nicht nur ihre Autorität in Glaubensfragen, sondern erklärte gleichzeitig die Basis ihrer Rechtspraxis, das *Corpus Iuris Canonici,* für null und nichtig. Mit der seit dem 12. Jh. vertretenen Lehre von der Ehe als Sakrament hatte die Kirche zunehmend die Gesetzgebung und Rechtsprechung im persönlichen Eherecht in Anspruch genommen. Der reformatorische Aufbruch richtete sich gegen das weltliche Regiment des Papstes und seiner Kirche in den Grundordnungen und Glaubensfragen des alltäglichen Lebens. Im Grunde ging es in den Jahrhunderten vor und nach der Reformation immer wieder um die Frage, was eine legitime, christliche und rechtsverbindliche Ehe sei.

Der Kern der katholischen Ehelehre war die Auffassung von der Ehe als Sakrament, als Zeugnis und Instrument der Gnade Gottes, mit dem im Ehebund der Bund zwischen Christus und der Gemeinde bestätigt wird. Die Ehe unterliegt einem göttlichen Recht, das als *ius divinum* im Alten und Neuen Testament geoffenbart ist. Das *ius divinum* beansprucht den Vorrang vor jedem entgegenstehenden menschlichen Recht. Die Sakramentenlehre verlieh der Kirche die Zuständigkeit als Gesetzgeber und Richter für alle Fragen des persönlichen Eherechtes. Im Konzil von Trient wurde die Sakramentsnatur der Ehe zum Dogma erhoben. Die in Einzelfällen zugelassene Ehescheidung und die Befreiung von diversen Eheverboten und Ehehindernissen entwickelten sich im Laufe der Jahrhunderte zu einem machtvollen Instrument der Kontrolle der Eheverhältnisse. Konstitutiv für die Eheschließung war der übereinstimmende Wille der Brautleute, ihr Eheversprechen, in dem sie sich gegenseitig das Sakrament spenden. Die weiteren Heiratsvorbehalte konnten demgegenüber zurücktreten. Zusammen

mit LUTHERS Kritik an den Klöstern und am Zölibat der Priester geriet auch seine theologische Begründung der Ehe, nicht als Sakrament, bis heute zum trennenden Merkmal der beiden Konfessionen.

Wenn das kanonische Recht für die Protestanten nicht mehr galt, stellt sich die Frage, nach welchem Recht oder Ritus die Reformatoren, vor allem wie LUTHER selbst rechtsgültig seine Ehe mit Katharina VON BORA vollzog. 1525 fanden im ehemaligen Augustinerkloster zu Wittenberg die gewöhnlichen Gebräuche statt. Die Gäste, darunter das Ehepaar CRANACH sowie der Dekan der Theologischen Fakultät und ein Jurist, waren auserlesen, die Ehe öffentlich zu bezeugen. Nach der Segnung durch den Stadtpfarrer Johannes BUGENHAGEN wurde das Paar, weiter unter Anwesenheit der Zeugen, in die Schlafkammer geleitet. Gefeiert wurde erst am nächsten Tag in kleiner Runde. Die eigentliche Hochzeitsfeier fand sogar erst zwei Wochen später statt. Maßgeblich für die Legitimität des Eheschlusses waren somit die Regeln des Gemeinen Rechtes: das bezeugte Eheversprechen sowie das ebenfalls bezeugte Beilager. Zu einer christlichen und evangelischen Eheschließung wurde sie mit der Segnung durch den Pfarrer.

Bereits in seinen Schriften *Sermon vom ehelichen Stand* (1519), *Vom ehelichen Leben* (1522) und *Von Ehesachen* (1530) setzt sich LUTHER mit den Eheverboten wegen Verwandtschaft und Schwägerschaft auseinander, auch mit dem Verbot von Ehen mit Ungläubigen. In diesem Kontext spricht er ausdrücklich von der Ehe als einem äußerlichen, leiblichen Ding, wie andere weltliche „Hantierung" auch, von einem „äußerlichen weltlichen Ding wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Obrigkeit unterworfen". Bei den Scheidungsgründen nennt er drei mögliche Gründe: Impotenz, Ehebruch, halsstarrige Verweigerung der Erfüllung der ehelichen Pflicht. Grundsätzlich geht es aber LUTHER um die Aufwertung der Ehe als gottgewollten Stand besonders gegenüber dem Zölibat.

Kirchenordnungen regelten an vielen Orten das Eherecht: Wittenberg 1527, Pommern 1535, Württemberg 1537, Dresden 1556. In strittigen Fragen sahen sie als erste Instanz die Vermittlungsversuche der Pfarrer vor, dann die Visitation durch den Superintendenten, als letzte Instanz die Hofgerichte. Die trotzdem bestehende Ungewissheit mündete schließlich auf Betreiben Philipp MELANCHTHONS und des kurfürstlichen Kanzlers Gregorius BRÜCK in die Gründung von „geistlichen" Konsistorien. Unter der Oberhoheit des Landesherrn oder der städtischen Räte waren diese Konsistorien als oberste Instanz zugleich kirchliche wie weltliche Gerichte und Teil der staatlichen Gerichtsorganisation. Sie bestanden aus je zwei Juristen und Theologen. Um das Problem der sog. heimlichen Ehen, der Winkelehen, zu lösen, wurden elterlicher Konsens, kirchliches Aufgebot und Zeugenschaft verlangt. Außereheliche Sexualität wurde als schwere Sünde verfolgt und bestraft. Obwohl die Protestanten die Sakramentsnatur der Ehe leugneten, waren es in der Folgezeit die Theologen, die von nun an das Wesen der Ehe biblisch ausdeuteten und sich so wieder der katholischen Position annäherten. Im *Allgemeinen Preußischen Landrecht* von 1794, im französischen

Code Civil von 1804 und im österreichischen *Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch* von 1811 wurde der spezifische, bürgerliche Ehepatriarchalismus noch einmal für eineinhalb Jahrhunderte festgezurrt. Bis zur Ehe- und Familienreform im Jahre 1977, ja, im Grunde bis zur Gleichstellung auch der nicht ehelichen Kinder 1998 war das Eherecht im Gegensatz zum übrigen Zivilrecht eine einsame Insel des ungleichen Rechtes. Nach reformatorischem Verständnis wäre dagegen eine andere Entwicklung sehr viel besser denkbar gewesen, nämlich: im Wissen um die Rechtfertigung allein aus Glauben: Gleichheit vor Gott, gleiche Freiheit in der Ehe, gleiche Gerechtigkeit in der Familie.

Ute GERHARD bietet einen klaren Überblick über die Entwicklung des protestantischen Eherechts. Nicht nur für die Protestanten ist dies eine gute Hilfe. Auch die Katholiken werden bei ihren ökumenischen Gesprächen gern darauf zurückgreifen.

Heinz-Meinolf STAMM, Paderborn

* * *

17. GODFREY-HOWELL, Catherine, *Consensual Incapacity to Marry*. (PU Sanctae Crucis, Fac. Iuris Canonici, Thesis ad Doctoratum in Iure Canonico partim edita) Southbendensis: St. Augustine's Press 2020. 442 S., ISBN 978-1-58731-134-5. 40,00 USD.

Dieses Buch könnte folgenden Untertitel haben: „Eine Reise durch die nordamerikanische Kanonistenwelt." Denn die Verf. streift, ausgehend von der *Consensual Incapacity* – man muss sich an diesen technisch abgekürzten Begriff, der ja eigentlich „einvernehmliche Unfähigkeit" bedeutet, ebenso gewöhnen wie an die *nullità matrimoniale* der italienischen Kanonisten –, durch weite Felder der amerikanischen Literatur und Rechtsprechung im Umfeld der psychisch bedingten Eheunfähigkeit, vor ihrer Kodifizierung durch c. 1095 CIC/1983 wie danach. Als Grundlage für ihre Begegnungen mit Kanonisten und mit Themen dienen ihr nicht nur die (in der alten Welt relativ wenig bekannten) Veröffentlichungen, sondern auch viele Arbeitspapiere und Entwürfe einzelner Kanonisten und verschiedener Kongresse als auch viele Urteile, die in den Akten der Canon Law Society of America enthalten und im Archiv der University of Notre Dame (Notre Dame, Indiana) aufbewahrt und in der Zitation mit UNDA gekennzeichnet sind.

Da dieses Buch schon auf dem Außentitel mit dem Vorwort von Kard. BURKE, dem früheren Präfekten des Ap. Signatur, wirbt, sei kurz referiert, was man in diesem Vorwort liest und welche Erwartungen er weckt. BURKE stellt fest, dass in der amerikanischen Ehenichtigkeits-Jurisprudenz der schwierig zu prüfende Grund der Konsensunfähigkeit – diesen Begriff verwende ich im Folgenden als Übersetzung von *consensual incapacity to marry* – zu einem der einfachsten Gründe für die Feststellung der Ungültigkeit des Konsenses geworden sei (S. XV). Dieser Grund müsse im Horizont der menschlichen Natur als Mann

und Frau nach der Schöpfungsordnung gesehen und verstanden werden. BURKE handelt dann ausführlicher von Jesu Weisung zur Scheidungsfrage, die die ursprüngliche Heiligkeit der Ehe wiederherstelle, wobei er vor allem das Verbot im Blick hat, sich „in ehelicher Weise zu einem anderen Partner zu verhalten" (Übersetzung aus dem amerik. Englisch hier und im Folgenden von mir), was die Kirche immer zu den schwersten Sünden gezählt habe. Ehe sei nicht, wie manche sagten, ein Ideal, sondern im Konsensakt geschenkte göttliche Gnade, die zu treuer, dauerhafter und fruchtbarer Liebe befähige. Ein kanonistisches Verständnis der Konsensunfähigkeit beschränke sich auf „die Pathologie, die eine Partei unfähig macht, die Gnade des ehelichen Lebens und der Liebe zu empfangen, für die die Natur sie disponiert" (S. XVIII). BURKE lobt die Autorin für ihre Auseinandersetzung mit der spezifischen Konzeption der Ehe und ihres Verhältnisses zu anderen Disziplinen, die einen unschätzbaren Beitrag zum vollen Bild der Ehe leisteten, ohne aber den wesentlich juridischen Aspekt zu leugnen. Bei der Prüfung der Praxis vor dem CIC stelle die Autorin ein echtes pastorales Bemühen fest, das aber im Blick auf das ewige Schicksal der Menschen nicht wirklich hilfreich gewesen sei. Die Aufhebung der Berufungspflicht des Ehebandverteidigers durch die amerikanischen Sondernormen von 1970 habe zu einem Denken und einer Praxis geführt, die in sich selbst verschlossen war und von der beständigen Lehre der Kirche abgewichen sei. Die Autorin zeige so die „anerkannte amerikanische Rechtsprechung" als unrichtig auf. Einzige Aufgabe der kirchlichen Gerichte sei, die Wahrheit zu suchen und im Urteil auszusprechen, die Wahrheit über den Status der Betroffenen, der letztlich ihr ewiges Heil betreffe. Sein wahres Mitleid (*compassion*) und seine pastorale Liebe zeige der Richter durch ein wahrheitsgemäßes Urteil.

BURKE rühmt die Autorin, die als Frau und Mutter nicht nur die Jurisprudenz der letzten 50 Jahre genau studiert, sondern auch ihre große Liebe zu Christus und der Kirche, seiner Braut, seinem Mystischen Leibe in der Urzelle des Lebens, der im Konsens gestifteten Ehe ausdrücke.

BURKE erwartet, dass das Buch eine korrekte und effektive Hilfe sein werde für die, die den kirchlichen Dienst der Gerechtigkeit und Liebe an denen, die die Ungültigkeit ihrer Ehe wegen Konsensunfähigkeit anklagen, besser verstehen wollen. Ob diese Erwartung gerechtfertigt ist?

Das Buch ist in drei Kapitel geteilt, die in nummerierte Abschnitte, diese wieder in unbezifferte Themen gegliedert sind. Das Kap. 1 („Übersicht über die amerikanische Rechtsprechung vor dem geltenden CIC: Grundlegungen der Interpretation des Konsensunfähigkeit", S. 11-150) beginnt mit Abschnitt 1 („Das Fehlen der geistigen Gesundheit im kan. Recht", S. 11-58).

In diesem Abschnitt zeigt die Verf.in, wie die amerikanische Wissenschaft und Rechtsprechung die Normlücke des CIC/1917 in Bezug auf die Beeinträchtigung der geistigen Fähigkeiten zum Ehekonsens zu füllen bemüht ist. Ihre Gewährsleute sind vor allem Raymond BURKE (1985) und J. MCENERNEY (1973),

der interessanterweise im Literaturverzeichnis fehlt. Es geht um den Rechtscharakter der *amentia* als Ehehindernis oder Konsensfehler, um ihre Präzisierung als *lack of discretion of judgment*, wie sie die Rota-Rechtsprechung vorgenommen habe (SABATTANI 1961). Streitig ist das Verhältnis von mangelndem Vernunftgebrauch und Mangel an Urteilsvermögen: Stufenverhältnis oder *aliud*? Diskutiert wird auch, ob es um *discretion of judgment* geht oder um *due discretion*, worunter eine Qualität der geistigen Fähigkeiten verstanden wird. Welche Rolle spielen Intellekt (gemessen nach der Pubertätsnorm), Wille (nach der Todsündennorm) und Kritikfähigkeit? Ein Komitee der Canon Law Society of America (CLSA) verwendet die Begriffe „*amentia, incapacity to assume the obligations of marriage, radical psychological incompatibility and lack of due discretion*" (S. 24). Auch der Begriff der *moral impotence* wird diskutiert, ebenso wie *affective immaturity*. Die Verf.in stellt eine Unschärfe fest zwischen *lack of due discretion und inability to assume the essential obligations*. Es folgen ohne Erklärung 20 *Templates*, Zitate aus Rechtsausführungen nordamerikanischer Urteile, die in einer Sammlung (LSA 12/36) ohne Ort und Datum abgedruckt sind und von denen jede den Nichtigkeitsgrund in Fällen von Ehekonsensunfähigkeit anders formuliert. Dann folgt noch ein Abschnitt über *critical faculty*, die über Verstand und Wille hinausreiche, beginnend bei der frühen Rota-Rechtsprechung (WYNEN 1941) bis hin zur Nichtaufnahme in den CIC/1983. Abgedruckt werden dann acht unterschiedliche Rechtslagen zu diesem Stichwort.

Der Abschnitt 2 berichtet über die der Arbeiten Kodex-Reformkommission und der CLSA zur Konsensunfähigkeit. Der erste Teil des Abschnitts über die Kodex-Reform beschäftigt sich mit der Textgeschichte des c. 1095, allerdings weniger anhand der Kommissionsberichte, sondern in der Verarbeitung durch die „Leitfiguren" dieser Studie R. BURKE, J. PROVOST und T. DOYLE. So mischen sich Informationen über die Kommissionsarbeit mit den persönlichen Akzentsetzungen der genannten Autoren.

Während mit Bedauern festgestellt wird, dass den amerikanischen Kanonisten nicht das ihnen gebührende Gewicht in der Kodex-Reform gegeben worden sei, sieht die Verf.in in den Sondernormen von 1970 einen amerikanischen Beitrag zu Verständnis und Judikatur in Bezug zu den Problemen des späteren c. 1095.

Die CLSA hatte ein spezielles Komitee zum Sakramentenrechts-Schema von 1975 gebildet. Es diskutierte über die Ehe im Rahmen eines geplanten Verfassungsrechtes (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*). Gefordert wurde eine umfassende Begrifflichkeit der Ehe, die die personalen Aspekte berücksichtigt. Parallel hat die CLSA ein eigenes Eheprozessrecht formuliert, das 1970 für Amerika approbiert wurde und bis zur Instruktion *Dignitas connubii* von 2005 in Gebrauch war, trotz des MP *Causas Matrimoniales* von 1971. Anhand von Publikationen und unveröffentlichten Dokumenten über die Diskussionen in der CLSA zeigt Verf.in, in welch umfassender Perspektive das Feld von Eheverständnis, Recht

auf Eucharistie, Eheprozess und Grundrechten der Getauften diskutiert worden ist und dabei Impulse gesetzt wurden, die bislang allerdings keine Wirkung gezeigt haben.

Ein Thema, das in der europäischen Kanonistik kein Echo gefunden hat, ist die Forderung nach einer Implementierung des anglo-amerikanischen *Common-Law*-Modells in das kanonische Recht. Mit ihr sollten die Rechte der Gläubigen ein höheres Gewicht gewinnen als die Logik des Ehebandes. Ein weiteres Anliegen ist das Verständnis des kanonischen Rechtes als Recht der Gemeinschaft (*community*) und nicht einer Gesellschaft (*society*) (S. 106-107).

Unter dem Zwischentitel „Das zweite Vatikanische Konzil und das consortium vitae" referiert die Verf.in eine Fülle von Autorenmeinungen zur Relevanz und zum Inhalt der Ehelehre von GS, die einerseits als Fortschreibung des tradierten Begriffs verstanden wird, andererseits als Neuansatz unter Anerkennung eines vierten *bonum*.

Breiten Raum nimmt das Thema *Interpersonality of the Bond* ein. Eine Tagung im Jahr 1967 kam zu dem Schluss, interpersonale Elemente der Ehe anzuerkennen und die Konsensunfähigkeit auf der Basis einer pychologischen Wahrnehmung der ehelichen Beziehung zu verstehen (S. 124). Daraus folgen vielfältige Konzeptionen der Konsensunfähigkeit in der Rechtsprechung, verursacht auch durch die Ersetzung des *ius in corpus* als Schlüsselbegriff der Ehe durch *consortium vitae*. Die Verf.in stellt fest, die Suche nach einer Antwort auf interpersonale Eheprobleme scheine wichtiger gewesen zu sein als das Verstehen des Nichtigkeitsgrundes. *Lack of due discretion* und *inability to fulfill the obligations* werden in verschiedener Weise ins Verhältnis zueinander gesetzt.

Die Kanonisten forderten von den Theologen einen reicheren Begriff der sakramentalen Ehe. Ein zur Suche danach gegründetes Komitee lieferte bis 1982 kein Ergebnis.

Einer Einzelfrage wird dann Aufmerksamkeit gewidmet, nämlich der nach einer relativen Unfähigkeit. Die Verf.in gibt Bericht über die verschiedenen Autorenmeinungen, verweist aber für eine Antwort auf die offenen Fragen auf ein späteres Kapitel.

Unter der Überschrift „Consensual Incapacity to Marry and the Code of Canon Law" (S. 151-306) befasst sich die Verf.in nunmehr mit Rechtsprechung und Wissenschaft auf der Basis des c. 1095 CIC. Einleitend nennt die Verf.in drei Ziele ihrer Arbeit: zu zeigen, dass die amerikanischen Kanonisten nicht die Norm zum Maßstab ihrer Überlegungen machen, sondern vielmehr die vorgesetzlichen Tendenzen zu personalistischer und pastoraler Sicht fortsetzen. Indem sie die verschiedenen Interpretationen darstellt, will sie die Auswirkungen auf die kanonistische Sicht von Ehe und Gesetz zeigen und eine Reorientierung hin zur Wiederherstellung des kanonischen Konzepts der Ehe fördern. Dieses beschreibt sie ganz basal: Der Mann gibt sich als Gatte und Vater, die Frau gibt

sich als Gattin und Mutter, und er nimmt sie als solche an, wie sie ihn als solchen annimmt – was sie unter dem Begriff der Konjugalität zusammenfasst. Kanonisten strebten hingegen, über Einsicht und Wollen hinaus mehr zu verlangen, nämlich eine gewisse *interpersonal fitness*, und damit veränderten sie drastisch die Fragestellung im Nichtigkeitsprozess. Das *bonum coniugum* des c. 1055 werde zum Schlüssel einer *marital fitness* aus personalistischer Sicht. Folge seien: die Eliminierung der Konjugalität als Konsensobjekt wie des *ius in corpus* als Gegenstand des Ehevertrages, die Zentrierung der Ermittlung im Ehenichtigkeitsprozess auf die Beziehung statt auf den Konsens, die Verfestigung der Trennung von Konjugalität und Interpersonalität und die Trennung von Sakrament und Recht.

Unter der Überschrift „Consent" des ersten Abschnittes (S. 152-228) reist sie nun zu verschiedenen Themen durch die Kanonistenwelt, von denen einige hier genannt seien: Rechtliche Relevanz einer pastoralen Sprache; Subjekte als Objekte des Konsenses; Gemeinschaft des Lebens und der Liebe und Personalität; Eigenschaften und Ziele der Ehe als Grundlage für einen moralischen Zugang; ein Blick auf das *Good of the Spouses* – sie spricht dann sowohl über das Gut also auch über das Wohl der Gatten – als Wesenseigenschaft der Ehe; Konsensfähigkeit als Bezeichnung moralischer Disposition; die Bestimmung der Konsensunfähigkeit durch den Begriff der *due Discretion*.

Einleitend zum Abschnitt über „Lack of Discretion of Judgment" (S. 228-280) weist die Verf.in darauf hin, dass die amerikanischen Kanonisten den Begriff der *discretion of judgment* zur *due discretion* zu verschieben pflegen, weil das Gesetz die Komplexität der Ehe nicht erfasse. Damit würden Begriffe wie kritische Fähigkeit, Unreife und vor allem innere Freiheit juridisch aufgewertet. Wie im vorigen Kapitel begibt sie sich wieder auf Lesereise: Mit *discretion for value* meint sie den Bezug der *discretion* nicht nur auf die Ehe als Institution, sondern auch die konkrete Person des Partners. Thema ist ferner der Bezug der Urteilsfähigkeit zum Mangel an ausreichendem Vernunftgebrauch und zur Unfähigkeit der Übernahme von wesentlichen Ehepflichten. Weitere Haltepunkte sind der Mangel der *due discretion* und die Unreife; Unreife und klinische „Labels" für das Urteil (*Judgment*); Definition der Urteilsfähigkeit in der Wissenschaft; innere Willensfreiheit u.a.

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit der Unfähigkeit zur Übernahme der wesentlichen Ehepflichten (S. 280-306). Zu diesem Thema stellt die Verf.in fest, dass das Interesse der amerikanischen Kanonistik sich weniger auf die Unfähigkeit zur Übernahme von Ehepflichten richte, sondern auf die Umschreibung des wesentlichen Gehalts des *consortium* als interpersonaler ehelicher Partnerschaft. Damit werde das *bonum coniugum* (als Wohl der Gatten verstanden) zum Kriterium der Ehefähigkeit. Zeitweise rückblendend schreibt die Verf.in nicht nur über Arbeiten nach der Kodifizierung der Unfähigkeit zur Übernahme durch c. 1095, 3°, sondern noch einmal über die Erweiterung des ursprünglichen Ansat-

zes bei den psycho-sexuellen Anomalien. Weitere Themen sind grundlegende Definitionen der Übernahme-Unfähigkeit in der kanonistischen Wissenschaft, die wesentlichen Verpflichtungen, um deren Übernahme es geht und schließlich das *bonum coniugum* als Maßstab für die Eheunfähigkeit.

Im Kapitel 3 („Konsensunfähigkeit und Psychologie", S. 307-357) geht es der Verf.in darum darzulegen, dass der kanonistische Umgang mit der Konsensunfähigkeit seine Maßstäbe aus der christlichen Anthropologie beziehen muss und nicht aus der Sozialpsychologie. Dazu stellt sie diese beiden Zugänge zur Ehefähigkeit einander gegenüber. Die christliche Anthropologie stellt sie anhand der Rota-Ansprache P. JOHANNES PAULS II. von 1987 dar. Wieweit die Charakterisierung der Sozialpsychologie sachgerecht ist, entzieht sich meinem Urteil. Die Diskrepanz zwischen den Systemen veranschaulicht sie unter der Überschrift „Rechtsprechung und Mitwirkung von Gutachtern" an Beispielen u.a. aus den Erzbistümern New York und Chicago und referiert dann die auf Konsensunfähigkeit bezogenen Theorien von vier Psychiatern zwischen 1967 und 1991. Sie schließt das Kapitel mit der Frage: Wie kann ein Richter sicher sein, dass die christliche Anthropologie die psychologischen Feststellungen bestimmt und nicht umgekehrt? Sie lässt sich dazu (wieder einmal) von einem Aufsatz Raymond BURKES aus dem Jahre 1965 leiten, der auf die Psychologie der Berufung eines Luigi RULLA setzt. Noch weiter zurück greift sie mit Hans Urs VON BALTHASARS *Theologischer Ästhetik* aus dem Jahre 1961.

Im Schlusswort (S. 359-364) stellt die Verf.in der amerikanischen Kanonistik ein schlechtes Zeugnis aus. Sie weiche, ausgehend von den Entwicklungen vor Kodifikation der Konsensunfähigkeit, von der kirchlichen Lehre ab, folge anderen Ehebegriffen, erfasse die sachliche Grundlage der drei Formen von Konsensunfähigkeit nicht und orientiere sich nicht an der Konjugalität, sondern an der Interpersonalität der Ehe. Dass sie ausdrücklich feststellt, es gebe auch Kanonisten, deren Interpretation der Konsensunfähigkeit und des c. 1095 „*nicht* völlig unabhängig von der historischen Entwicklung und Rechtsprechung über geistige Erkrankung" sei (Hervorhebung im Original), zeigt ihre Einschätzung des Ertrags ihrer „Reise durch die Kanonistenwelt". Immerhin ringt sie sich zu diesem Fazit durch: „Die amerikanische kanonische Jurisprudenz hat im letzten Jahrhundert große Irrtümer begangen, aber aufgrund ihres ernsthaften Engagements sind selbst diese Irrtümer jetzt ein Dienst an der Kirche und der Wirksamkeit des Rechtes" (S. 364).

Es werden dann verschiedene Texte abgedruckt: ein Fragebogen für den Gutachter, eine Rechtslage aus der Zeit vor 1983, zwölf kurze Statements von Psychiatern zur Konsensunfähigkeit, eine Liste von Fähigkeiten, die zu einer gelingenden Ehe erforderlich sind, und Auszüge aus DSM-II und DSM-V. Eine *Bibliography*, die Quellen, Urteile und Literatur enthält (und der ein Abkürzungsverzeichnis fehlt), schließt den Band ab.

Wenn Raymond BURKE in seinem Vorwort schreibt, dieses Buch werde helfen, die Nichtigkeitsgründe des c. 1095 besser zu verstehen, meint er vermutlich etwas anderes als den Ertrag dieser Arbeit. Zwar besteht die Verf.in immer wieder (im Sinne BURKES) auf einer ontologischen, juridischen Konzeption der Ehe und der Ehefähigkeit – Stichworte sind *conjugality* und *bond* – und formuliert z.B. ein Statement gegen die Verwendung von GS als Argumentationsbasis anstelle des Gesetzes (S. 172). Aber kann sie damit die vielen anderen Stimmen entkräften, die die Ehe als Beziehung verstehen und die Ehefähigkeit als eine solche, die Reife voraussetzt, innere Freiheit und interpersonale Offenheit? Die referierten Autoren, die ihr Eheverständnis am 2. Vatikanum orientieren und den CIC entsprechend lesen, sind von wissenschaftlichem Gewicht und argumentativer Kraft. Ihre vielfältigen Thesen zeigen, ohne das zu artikulieren, dass das Thema der *consensual incapacity to marry* die Grenzen des Systems sprengt, das die Frage nach der Gültigkeit einer Ehe mit Ja oder Nein beantworten zu können behauptet. Schon der (in c. 1057 kodifizierte) Ehebegriff der Selbstschenkung der Gatten und Annahme des jeweils Anderen zur ganzheitlichen Lebensgemeinschaft lässt sich nicht mit der Kategorie von gültig oder ungültig beurteilen, erst recht nicht eine Ehe als interpersonale Beziehung. Die amerikanische Kanonistik ist nicht willens, von der gelebten Realität der Menschen abzusehen oder sie in das Raster des kodikarischen Ansatzes zu zwingen. Dass sie aber auf eine Judikatur nicht verzichten kann, auf die die Menschen ein Recht haben, führt dazu, dass die Kriteriologie der Urteile keine Einheitlichkeit mehr aufweist, ja aufweisen kann, weil es z.B. keine objektive Grenze zwischen Reife und Unreife gibt, zwischen innerer Freiheit und Unfreiheit. So lehrt das vorliegende Buch letztlich, dass die als juridisch behauptete, aber im Grunde moralisch fundierte Beurteilung von Ehen unter dem Gesichtspunkt psychischer Disposition, 1941 beginnend bei WYNENS *cognitio aestimativa*, den Ansatz von Ja oder Nein verlassen und damit die Frage nach der ontologischen Begründbarkeit der Unauflöslichkeit unausweichlich gemacht hat. Ob die Gestaltung des Buchdeckels in tiefem Schwarz mit dem skizzierten Bild eines halbvollen und eines umgestürzten Rotweinglases die Uneindeutigkeit des Arbeitsergebnisses symbolisieren soll?

Das Buch ist nicht nur eine thematische Reise, es ist auch ein Stück Zeitgeschichte. Zwar macht die Darstellungsweise der Autorin nicht deutlich, in welchem zeitlichen Verhältnis die angeführten Arbeiten zueinander stehen, doch zeigt ein Blick in das Literaturverzeichnis, dass kaum neuere Stimmen zu finden sind, die nicht schon vor der Jahrtausendwende zu hören waren. (Insofern mag es nicht nur ein Zeichen von Ehrpusseligkeit sein, dass die Verf.in immer wieder einmal ihren Lieblingsautor Raymond L. BURKE als „Cardinal Burke" mit Arbeiten zitiert, die er mehr als 20 Jahre vor seinem Kardinalat geschrieben hat.) Die Autorin selbst schreibt in ihrem Vorwort, es gehe ihrer Studie darum, die Hauptelemente, die Terminologie und die wichtigsten Themen *of contemporary scholarship* zu zeigen, die theoretischen Wurzeln der *contemporary jurispru-*

dence und ihre Herleitung aus der Zeit vor dem CIC/1983 aufzuweisen, darzulegen, wie diese Wurzeln und Entwicklungen von nicht-kanonischen Interessen bestimmt waren und welche Aspekte der zeitgenössischen Rechtsprechung von den legislativen Weisungen des Konzils und damit auch vom geltenden Recht abweichen. Wenn man also von diesem Buch erwartet, über den Stand des Umgangs der amerikanischen Kanonistik mit der *consensual incapacity* bis wenigstens zum ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts informiert zu werden, wird man enttäuscht.

Als Bereicherung habe ich aus diesem Buch die Erkenntnis gewonnen, dass die amerikanische Kanonistik nach einem Umgang mit den psychischen Dimensionen der Eheschließung in großer Unabhängigkeit sucht und sich dabei den Blick nicht verstellen lässt von römischer Kanonistik und Rechtsprechung, ja nicht einmal unbedingt von den Vorgaben des kirchlichen Eheverständnisses. Dass die dabei aufgestellten Theorien nicht unanfechtbar sind, ist kein Mangel, nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass Papst FRANZISKUS durch das MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* u.a. den Verzicht auf die Pflichtberufung im Nichtigkeitsprozess angeordnet hat, der in den amerikanischen Sondernormen vorgebildet und – so sieht es die Verf.in mit R. BURKE – Einfallstor von Missständen in der amerikanischen Judikatur war. Vielleicht ist die Neigung zur Berücksichtigung pastoraler Perspektiven auch im Eherecht in Rom inzwischen stärker als beim *spiritus rector* dieser Arbeit, Raymond BURKE.

Klaus LÜDICKE, Münster

* * *

18. GRAULICH, Markus / HALLERMANN, Heribert, *Das neue kirchliche Strafrecht*. Einführung und Kommentar. (Kirchen- und Religionsrecht, Bd. 35) Münster: Aschendorff. 278 S., ISBN 978-3-402-23748-9. 36,00 EUR [D].

Als der Rezensent vor rund 30 Jahren in Münster das Lizentiatsstudium im Kirchenrecht absolvierte, erklärte der Dozent zu Beginn des Strafrechts, er lese dies, weil der *Codex Iuris Canonici* ein entsprechendes Buch (Liber VI) enthalte und es im *Curriculum* stehe – aber die Hörer sollten nicht meinen, damit in der Praxis je einmal konfrontiert zu werden. Zehn Jahre später erforderte die rechtliche Aufarbeitung von Fällen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker eine erste Fortbildungsveranstaltung für Verantwortliche, wie eine kirchenrechtliche Voruntersuchung sowie Strafverfahren auf dem Verwaltungs- oder dem Gerichtsweg unter Beachtung der Vorschriften der Kongregation für die Glaubenslehre (*Normae de gravioribus delictis*) zu führen sind. Dabei erwies sich das materielle Strafrecht des CIC unter anderem deswegen als schwierig, weil die genannten Straftaten als „Sünde gegen das sechste Gebot des Dekalogs" und Verletzung der Zölibatspflicht gefasst wurden. Andere Delikte schienen weiterhin ohne jede Bedeutung zu sein. Zudem stellte sich die Frage, welche

Bestrafungen überhaupt möglich bzw. realistisch umsetzbar sind. Weitere Desiderate zeigten sich.

In gut zehnjähriger Arbeit fasste eine Kommission des Hl. Stuhles das kodikarische Strafrecht neu, welches Papst FRANZISKUS am 23.05.2021 (Pfingsten) mit der Apostolischen Konstitution *Pascite gregem Dei* in Kraft setzte; zeitnah veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Gesetztestexte eine deutsche Fassung, die in die 10. Auflage der lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC weitestgehend Eingang fand.

Das nun zur Rezension vorliegende Buch „will einen Beitrag dazu leisten, das erneuerte kirchliche Strafrecht im deutschsprachigen Raum bekannt zu machen, eine Einführung zu geben und es im Blick auf seine künftige Anwendung kommentierend zu erläutern" (S. 9, Rückseite). Wenn der Titel *Das neue kirchliche Strafrecht* lautet, stellt sich die Frage, ob man zutreffend von einem *neuen* Strafrecht sprechen kann oder es sich eher um eine *erneuerte* Fassung handelt. – Autoren des Bandes sind Markus GRAULICH SDB, Professor für Kirchenrecht an der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom und seit 2014 Untersekretär des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, sowie Heribert HALLERMANN, von 2003 bis 2016 Professor für Kirchenrecht an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, Filippo IANNONE, erinnert in seinem Geleitwort an die Bedeutung des kirchlichen Strafrechts für das pastorale Wirken der Kirche; Voraussetzung für eine korrekte Anwendung durch die Hirten sei ein sorgfältig erarbeiteter Gesetzestext (S. 5-7). Die Autoren korrigieren in ihrem Vorwort mitunter anzutreffende Positionen: Die Kirche behindere mit ihrem eigenen Strafrecht nicht die Strafverfolgung staatlicher Autoritäten oder stelle diese gar in Frage; das kirchliche Strafrecht reduziere sich nicht auf Sexualstraftaten von Klerikern. Vielmehr gehöre die Anwendung des kirchlichen Strafrechts insgesamt zum Hirtendienst der Kirche (S. 9-10).

Markus GRAULICH skizziert in seinem Beitrag den „lange[n] Weg zum erneuerten Strafrecht" (S. 13-17). Papst BENEDIKT XVI. habe 2007 die Überarbeitung des Buches VI aus mehreren Gründen als dringendes Erfordernis in Auftrag gegeben: 1. Es solle deutlicher werden, dass die Anwendung des Strafrechts in der Kirche ein ordentliches Mittel der Pastoral und nicht nur eine *ultima ratio* sei. 2. Das Verhängen von Strafen solle erleichtert, zugleich das Verteidigungsrecht präziser gefasst werden. 3. Die Umwandlung vieler Kann- in Soll-Bestimmungen solle das Verhängen von Strafen klarer als Möglichkeit in den Blick nehmen. 4. Die Verantwortung der Hirten für die Anwendung des Strafrechts solle unterstrichen werden. 5. In das kodikarische Strafrecht sollen bislang in anderen Dokumenten genannte Straftatbestände aufgenommen werden. 6. Eine neue Systematik der einzelnen Straftaten soll eine größere Klarheit bringen. Eine 2009 eingesetzte kleine Expertengruppe habe 2011 ein erstes Schema vorgelegt, das den Dikasterien der Römischen Kurie und den Bischofskonferenzen

zur Stellungnahme zugesandt worden sei. Aufgrund der ca. 150, zum Teil sehr ausführlichen Antworten sei bis 2015 das Schema revidiert und diese Fassung auch nachfolgend (so in der Plenarvollversammlung des PCLT am 20./21.02. 2020) weiter beraten worden.

Heribert HALLERMANN, „Kontinuität und Reform. Ein erster Einblick in den textus recognitus des Liber VI" (S. 19-51), weist auf den erheblich größeren Umfang des kodikarischen Strafrechts (ohne Leerzeichen von 26.991 auf 35.264 Zeichen, also um gut 30 %) hin (S. 23). Das Strafrecht stehe zum einen konzeptionell in inhaltlicher Kontinuität zum bisherigen; so blieben die beiden Formen Tat- und Spruchstrafe erhalten, die Unterscheidung zwischen Beuge- und Sühnestrafen, die Strafverhängung auf dem Verwaltungs- und dem Gerichtsweg sowie die Beibehaltung des oft hinterfragten Begriffs der „Sünde gegen das sechste Gebot"; der Intention dessen Kritiker werde durch eine gesetzessystematische Umstellung Rechnung getragen. Gleichwohl sei zum anderen eine „Reform der Gesetzgebung" zu erkennen in der systematischen Anordnung der einzelnen Straftatbestände, dem Willen des Gesetzgebers zur Anwendung des Strafrechts, der Präzisierung der Strafandrohungen, der veränderten Benennung der Strafzwecke, der Strafen und Strafsicherungsmittel, einigen (im CIC) neuen Straftatbeständen, der Einbeziehung von Laien, die Kirchenämter innehaben, sowie der expliziten Verankerung der Unschuldsvermutung, was eine grundlegende Überprüfung der kanonischen Voruntersuchung (cc. 1717-1719 CIC) erfordere. Indes: „Ob die Revision des kirchlichen Strafrechts gelungen ist, wird sich insbesondere in seiner praktischen Anwendung erweisen" (S. 51).

Es folgen der Abdruck der lateinischen Fassung der Apostolischen Konstitution *Pascite gregem Dei* und deren deutscher Übersetzung (des PCLT) (S. 52-59) sowie des *Textus recognitus* bzw. des erneuerten Textes (S. 60-105). Den „Kommentar zum erneuerten Strafrecht" erstellten Heribert HALLERMANN für die cc. 1311-1353 CIC (S. 107-169) und Markus GRAULICH für die cc. 1354-1399 CIC (S. 169-216) unabhängig von der Aufteilung in Allgemeines und Spezielles Strafrecht. Erläuterungen betreffend die Systematik greifen Ausführungen aus dem vorausgehenden Beitrag von HALLERMANN auf. Die Kommentierung der einzelnen Kanones, der der (nochmalige) Abdruck des lateinischen und deutschen Textes vorangestellt ist, nimmt einen Abgleich der neuen Fassung mit der bisherigen, ggf. auch mit der einschlägigen Vorschrift des CIC/1917 vor, woran sich grundlegende Erläuterungen und Problematisierungen anschließen. Mitunter (gerade bei den einzelnen Straftatbeständen) beschränken sich die Darlegungen auf eine übersichtliche Aufbereitung des Textes. Leider wurde auf die Berücksichtigung von Sekundärliteratur, die selbstverständlich nur das bisherige Strafrecht betreffen kann, verzichtet, anhand derer unter anderem sich hätte verifizieren lassen, ob bisherige Problemanzeigen nun einer adäquaten Lösung zugeführt wurden. Die neuen *Normae de delictis reservatis* konnten, obwohl auch am 08.12.2021 in Kraft getreten, nicht berücksichtigt werden, weil erst am Tage zuvor promulgiert; die darin formulierten Straftatbestände entsprechen jedoch

weitgehend der bisherigen Fassung aus dem Jahre 2010. – Den Abschluss des Buches bilden eine Synopse der Kanones zunächst des lateinischen *Textus recognitus* 2021 und des CIC/1983 (S. 217-244), dann der entsprechenden deutschen Fassungen (S. 245-278).

Der vorliegende Band, bereits mehr als einen Monat vor dem Inkrafttreten des neuen Buches VI des CIC erschienen, gibt einen ersten Überblick über das erneuerte (aber nicht grundlegend reflektierte und gänzlich neu strukturierte) Strafrecht, erhebt aber nicht den Anspruch, eine umfassende oder tiefgehende Kommentierung zu bieten. Vielmehr möchte sie *expressis verbis* Anstoß geben, die Materie insgesamt oder einzelne Regelungen bzw. Tatbestände tiefer zu reflektieren, was nicht nur in der Doktrin – für den *Münsterischen Kommentar* steht sie aus der Feder von Klaus LÜDICKE für die 62. und 63. Ergänzungslieferung zu erwarten –, sondern insbesondere auch in der Judikatur geschehen wird. Gleichwohl ist die vorliegende Orientierung gerade der Praxis hilfreich.

Rüdiger ALTHAUS, Paderborn

* * *

19. HERBOLSHEIMER, Volker, *Arbeitsrecht in kirchlicher Selbstbestimmung.* Das kirchenspezifische Arbeitsrecht im Spannungsverhältnis von verfassungsrechtlicher Schutzpflicht und kirchlichem Selbstbestimmungsrecht. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 58) Berlin: Duncker & Humblot 2019. 552 S., ISBN 978-3-428-15751-8. 109,90 EUR [D].

Die zu besprechende Abhandlung hat der als Verwaltungsrichter in Gelsenkirchen tätige Autor im Wintersemester 2018/19 der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau als Doktordissertation vorgelegt.

Nach einer Einleitung (S. 19-24) hält er fest, es gebe gar kein kirchliches Arbeitsrecht im Sinne einer umfassenden Kodifikation; vielmehr handele es sich um Modifikationen staatlichen Arbeitsrechts hinsichtlich Loyalitätsobliegenheiten, Tariffindung und Mitarbeitermitbestimmung, die formell auf dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht und materiell auf der für kirchliche Arbeitsverhältnisse grundlegenden Idee einer Dienstgemeinschaft beruhten (S. 25-32). Dabei seien die Loyalitätsobliegenheiten als wesentlichstes Spezifikum kirchlicher Arbeitsverhältnisse weder übliche arbeitsvertragliche Nebenpflichten noch bloße Folge staatlich-arbeitsrechtlichen Tendenzschutzes, sondern ließen sich inhaltlich nur kirchlich angemessen definieren (S. 34-42). Ihre Erfüllung bereits vorab im Bewerbungsverfahren zu prüfen, sei ebenso gerechtfertigt wie ein erweitertes Kündigungsrecht unter Abwägung der beiderseitigen Interessen (S. 42-50). Während die Koalitionsfreiheit auch kirchlicherseits anerkannt sei, werde nicht so sehr die tarifvertragliche Aushandlung der Entgelte, sondern deren Durchsetzung mit Arbeitskampfmaßnahmen abgelehnt; charakteristisch sei also insbe-

sondere das Streikverbot (S. 51-56). Der alternativ eingeschlagene Dritte Weg stelle im Bereich der katholischen Kirche eine Mischform von Zweitem und Erstem Weg dar, weil die Tarifbedingungen in paritätischen Verhandlungen festgelegt, dann aber erst durch bischöflichen Erlass rechtskräftig werden. Insoweit evangelische Kirchen Tarifverträge abschlössen, könne aufgrund des gleichwohl weiterhin existenten Streikverbots von einem modifizierten Zweiten Weg genauso gut gesprochen werden wie von einem modifizierten Dritten Weg, keinesfalls aber von einem originären Zweiten Weg (S. 56-72). Bezüglich des dritten Spezifikums kirchlichen Arbeitsrechts, eines eigenständig gestalteten Mitbestimmungsrechts, weist HERBOLSHEIMER auf den ansonsten in der einschlägigen Literatur übersehenen § 130 BetrVG hin, aus dem sich die Freistellung aller Körperschaften des öffentlichen Rechts vom Gesetz ergibt, so dass der Freistellungstatbestand des § 118 Abs. 2 BetrVG nur insoweit relevant werde, als es sich nicht um als Körperschaften organisierte Religionsgemeinschaften oder deren Einrichtungen handele. Jedenfalls gebe es gegenüber dem staatlichen Mitbestimmungsrecht nur verhältnismäßig kleine Unterschiede (S. 73-78).

Als Geltungsgrundlage eines eigenständigen kirchlichen Arbeitsrechts verweist HERBOLSHEIMER auf das kirchliche Selbstbestimmungsrecht aus Art. 137 Abs. 3 WRV, unter das es dann zu subsumieren sei, wenn dies sachlogisch aus dem kirchlichen Selbstverständnis dargetan werden könne (S. 81-90). Dies sei hinsichtlich der Loyalitätsobliegenheiten und der Tariffindung aufgrund deren Nähe zum kirchlichen Proprium ohne weiteres möglich; wegen der mangelnden Unterschiede zum staatlichen Recht und weil auch nicht dargelegt werden könne, weshalb es substantieller Differenzen bedürfen sollte, gelte das jedoch nicht für das Mitbestimmungsrecht, das deshalb als kircheneigenes Recht nicht auf dem verfassungsrechtlich garantierten kirchlichen Selbstbestimmungsrecht basiere, sondern auf der aus rechtspolitischen Erwägungen erfolgten Freistellung der Religionsgemeinschaften von der Geltung des BetrVG (S. 90-102). Weder aufgrund der freien Wahl privatrechtlicher Arbeitsverträge sei die Anwendung staatlichen Arbeitsrechts im kirchlichen Dienst zwingend noch für eine Rechtswirksamkeit kirchenarbeitsrechtlicher Normen im staatlichen Rechtsbereich notwendig, denn zwar bedürfe kirchlich gesetztes Recht dort eines staatlichen Geltungsbefehls, der aber gerade in Art. 137 Abs. 3 WRV zu sehen sei (S. 102-111).

Am Selbstbestimmungsrecht hätten neben den Kirchen auch die von ihnen getragenen Einrichtungen insoweit teil, als diese materiell wenn auch nur partiell, so doch umfassend die Glaubenslehre praktizierten, damit eine Wesens- und Lebensäußerung der Kirche darstellten und dies formell durch eine ausreichende organisatorische Verbindung auch durchgesetzt werden könne (S. 111-117). Art. 137 Abs. 3 WRV als Rechtsgrundlage des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts interpretiert HERBOLSHEIMER dabei als Ausfaltung der korporativen Religionsfreiheit gemäß Art. 4 GG, deren Umfang sich aber nach der Spezialnorm des Art. 137 Abs. 3 WRV bemesse (S. 117-123). Eine Einschränkung des kirch-

lichen Selbstbestimmungsrechts durch Grundrechte der Beschäftigten ergebe sich allenfalls mittelbar durch eine Abwägung zwischen kirchlichem Selbstbestimmungsrecht und anderen grundrechtlichen Ansprüchen, soweit eine Streitsache durch Überwiegen des staatlichen Justizgewährleistungsanspruchs über das kirchliche Selbstbestimmungsrecht vor einem staatlichen Gericht justitiabel werde (S. 123-132). Europarechtliche Einschränkungen sieht der Autor dagegen eher nicht; die einschlägigen Urteile „Egenberger" und „Chefarzt" (IR) des EuGH werden dargestellt und als mangelhaft begründet kritisch hinterfragt; sie seien zwar in sich stringent, gingen jedoch von einer falschen Prämisse aus: Art. 4 RL 2000/78/EG sei entgegen der Annahme des Gerichts wegen Verstoßes gegen Art. 17 AEUV kompetenzwidrig, da die EU wegen der verpflichtenden Achtung des Status der Religionsgemeinschaften in den Mitgliedsstaaten keine religionsverfassungsrechtliche Zuständigkeit besitze (S. 132-152).

Nachfolgend erörtert der Autor souverän sowohl das potentielle Vorliegen eines Eingriffs in Grundrechte betroffener Dienstnehmer durch die Aufstellung von Loyalitätsobliegenheiten als auch die Frage einer möglichen Rechtfertigung eines solchen Eingriffs; er klassifiziert dabei die Loyalitätspflichten nach dienstlichem und außerdienstlichem Verhalten sowie religiösen Überzeugungen der Mitarbeiter (S. 152-170). Exemplifiziert wird dies mittels eingehender verfassungsrechtlicher Analysen anhand praktizierter Homosexualität, wo HERBOLSHEIMER die Artt. 2 Abs. 1, 3 Abs. 1 und 6 Abs. 1 GG durch Loyalitätsverpflichtungen berührt sieht (S. 170-206), Ehebruch oder Abschluss einer kirchenrechtlich ungültigen Ehe, wo Loyalitätsobliegenheiten die Artt. 2 Abs. 2 und 6 Abs. 1 GG beeinträchtigten (S. 206-208), sowie der Religionsfreiheit gemäß Art. 4 GG (S. 208-211). Sanktionen bei Loyalitätsverstößen könnten sowohl in die Berufsfreiheit nach Art. 12 Abs. GG eingreifen als auch gegen das Gleichbehandlungsgebot gemäß Art. 3 Abs. 1 GG verstoßen (S. 214-217). Das Tariffindungs- und Arbeitnehmermitbestimmungssystem des Dritten Wegs tangiere die Grundrechte aus Artt. 3 Abs. 1, 9 Abs. 3, 12 Abs. 1 GG (S. 218-231).

Nach weiteren grundrechtsdogmatischen Überlegungen im Sinne eines Exkurses ohne tieferen Ertrag für die Arbeit (S. 231-288) setzt sich der Autor weiterhin rechtstheoretisch mit den Differenzen zwischen der Rechtsprechung des BVerfG und derjenigen des EGMR bzw. des EuGH auseinander und kritisiert dabei, dass das BVerfG den Prüfungsspielraum staatlicher Gerichte hinsichtlich kirchlicher Vorschriften auf Verstöße gegen die guten Sitten, den *ordre public* und das Willkürverbot beschränke; dies stelle eine Absenkung des Schrankenvorbehalts des Art. 137 Abs. 3 WRV dar (S. 288-328). Die Bedeutung der Loyalitätsobliegenheiten für die Kirchen wird demgegenüber als Garantie der Glaubwürdigkeit des kirchlichen Sendungsauftrags und seiner Erfüllung beschrieben (S. 328-335). Zwar seien die kirchlichen Mitarbeiter die Arbeitsverhältnisse freiwillig eingegangen, doch sei nicht eindeutig, dass sie damit in jedem Fall sich aller Grundrechte begeben hätten (S. 335-341). Die Tatsache, dass caritative Einrichtungen oftmals in staatlichem Auftrag bzw. mit staatlicher Refinanzierung un-

terhalten würden, schränke hingegen das kirchliche Selbstbestimmungsrecht nicht ein (S. 341-342).

Sodann geht HERBOLSHEIMER zu einer Bewertung der einzelnen Loyalitätsobliegenheiten über und stuft dabei das Verbot praktizierter Homosexualität als einen unverhältnismäßigen Eingriff in das Grundrecht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit nach Art. 2 Abs. 1 GG ein, zumal es aufgrund der zentralen Bedeutung der Sexualität nicht möglich sei, im fraglichen Bereich auf dieses Grundrecht durch Abschluss eines Arbeitsvertrags im kirchlichen Dienst freiwillig zu verzichten; allerdings sei der Abschluss einer gleichgeschlechtlichen Ehe nicht von dem Grundrecht umfasst, da ein solcher nicht zwingend zum Ausleben der Sexualität notwendig sei (S. 343-358). Dies gelte, obwohl in einer gleichheitsrechtlichen Betrachtungsweise den Kirchen aufgrund der Bedeutung der sexuellen Orientierung für die Glaubenslehre eigentlich zugestanden werden müsse, einerseits hetero- und homosexuelle kirchliche Mitarbeiter unterschiedlich zu behandeln, andererseits aber auch homosexuelle kirchliche Mitarbeiter anders als homosexuelle Arbeitnehmer außerhalb des kirchlichen Dienstes (S. 359-366).

Differenziert fällt auch die Beurteilung ehebrecherischen Verhaltens aus: Zulässig sei ein Verbot des (einmaligen) Ehebruchs und ebenso das Verbot einer Wiederverheiratung, da eine solche zum Ausleben einer Liebesbeziehung nicht notwendig sei; dagegen sei ein Verbot eines ehewidrigen Zusammenlebens ein zu starker Eingriff in die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, die die Liebe zu einer bestimmten anderen Person nicht kontrollieren könne (S. 367-371). Auch wenn HERBOLSHEIMER hier – wie stets – sauber argumentiert, fällt es schwer, den Unterschied zwischen einem kirchlichen Mitarbeiter, der nach eigener Scheidung in einer neuen Beziehung lebt, und einem Mitarbeiter, der mit einem kirchlich gültig verheirateten Partner zusammenlebt, zu sehen, nachdem kanonistisch gesehen beides einen Verstoß gegen die Unauflöslichkeit der Ehe und damit einen Loyalitätsverstoß darstellt.

Differenziert wird ebenso bezüglich religionsbezogener Loyalitätsobliegenheiten: Während das Erfordernis einer spezifischen Kirchenzugehörigkeit als Einstellungsmerkmal (S. 373-374) und das Verbot eines aktiven Eintretens für eine andere Kirche oder Religionsgemeinschaft (S. 376-377) generell keinen Grundrechtsverstoß darstellten, treffe das bezüglich eines Kirchenaustritts nur insoweit zu, als der betreffende Dienstnehmer aus der Kirche des Trägers der Einrichtung und nicht aus einer anderen austrete (S. 374-376).

Auch gegen Loyalitätsobliegenheiten im Bereich sachlicher Differenzen wie z.B. die Vornahme oder Verweigerung von künstlichen Befruchtungen oder Schwangerschaftsabbrüchen macht HERBOLSHEIMER keine verfassungsrechtlichen Bedenken geltend, zumal bereits weltliche Arbeitgeber ein berechtigtes Interesse geltend machen könnten, dass ihre Mitarbeiter sich nicht aktiv gegen die unternehmerischen Zielsetzungen wendeten (S. 380-381).

Die Sanktionierung von Loyalitätsverstößen erfolgt primär über die Kündigung von Arbeitsverhältnissen; eine solche ist nur nach intensiver, umfassender Abwägung der Einzelfallumstände des Loyalitätsverstoßes, der Bedeutung der korrespondierenden Loyalitätspflicht für den Dienstgeber und des Interesses des Dienstnehmers am Erhalt des Arbeitsplatzes und bei Gleichbehandlung gleichgelagerter Fälle grundrechtskonform möglich; dies sei für die katholische Kirche nach der Novellierung der Grundordnung von 2015 sowohl hinsichtlich des Ausschlusses absoluter Kündigungsgründe als auch bezüglich der Bemühung um Gleichbehandlung sichergestellt (S. 382-393). Insoweit bereits vor Einstellung eine Verletzung solcher Loyalitätspflichten absehbar sei, die grundrechtlich nicht zu beanstanden seien (inklusive Erfordernis des Konfessionsmerkmals), sei auch eine Nichteinstellung zulässig, zumal zu diesem Zeitpunkt auf Seiten des Bewerbers noch keine so große vertrauensbedingte Schutzwürdigkeit gegeben sei wie zum Zeitpunkt einer Kündigung eines bereits beschäftigten Dienstnehmers (S. 394-396).

Nach rechtstheoretischen Überlegungen zu Art. 9 Abs. 3 GG (S. 402-423) wendet sich der Autor sodann der Frage der Zulässigkeit des Dritten Weges zu. Da der Kernbereich der genannten grundgesetzlichen Bestimmung lediglich die Koalitionsautonomie darstelle, also die Tariffindung (nur) durch die Verhandlung von Koalitionen (S. 424-427), stelle der Dritte Weg prinzipiell eine zulässige Ausgestaltung dar, doch sei zu berücksichtigen, dass an der Tariffindung in den Arbeitsrechtlichen Kommissionen ausschließlich Koalitionen und nicht einzelne Mitarbeiter beteiligt werden dürften, da von diesen im GG keine Rede sei (S. 427-430) – ein Umstand, der zweifellos bislang keine ausreichende Berücksichtigung bei der Besetzung der Arbeitsrechtlichen Kommissionen (und gleiches gilt auch für die KODAen) gefunden hat. Auch die freie und unabhängige Beschlussfassung der arbeitsrechtlichen Gremien sei selbst angesichts des Letztentscheidungsrechts des Bischofs sichergestellt, nachdem dessen Veto mittlerweile nur noch in den Fällen zulässig sei, in denen es um Verstöße gegen kirchenrechtliche Bestimmungen oder die kirchliche Lehre gehe, mithin gegen Beschränkungen, an die sich die Gremien bei ihrer autonomen Beschlussfassung ohnehin zu halten hätten (S. 427-434). Ein Zutrittsverbot für betriebsfremde Vertreter von Koalitionen sei nur dann zu rechtfertigen, soweit die Koalition betriebseigene Vertreter besitze (S. 435-438). Eine – in den KODAen ohnehin gegebene – paritätische Besetzung der arbeitsrechtlichen Gremien sieht HERBOLSHEIMER wegen Art. 9 Abs. 3 GG solange nicht als zwingend an, als dennoch eine freie Tariffindung möglich bleibt (S. 438-444). Der Ausschluss von Streik als Arbeitskampfmaßnahme sei zulässiger Ausdruck des kirchlichen Selbstverständnisses um der Glaubwürdigkeit des kirchlichen Auftrags willen und damit durch die Kirchenautonomie des GG gedeckt, nachdem Art. 9 Abs. 3 GG zum Funktionieren der Tarifautonomie ein Streikrecht nicht voraussetze, sondern im Gegenteil gar keine Vorgaben zur Umsetzung mache (S. 444-459). Auch die Verbindlichkeit der im Dritten Weg gefundenen Arbeitsrechts-

regelungen sei ausreichend gegeben (S. 459-461). Dementsprechend sei ein kirchlich modifizierter Zweiter Weg, wie er in einigen evangelischen Landeskirchen praktiziert wird, eine aufgrund des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts genauso zulässige Ausgestaltung von Art. 9 Abs. 3 GG (S. 462-464). Dass das staatliche Recht zwar Tarifverträge, nicht aber kirchlich gesetzte Arbeitsrechtsregelungen von staatlich-gerichtlicher Überprüfung freistelle, sei dagegen ein Eingriff in das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, und zwar gerade aufgrund der Gleichwertigkeit der kirchlichen Tariffindung (S. 464-479).

Schließlich widmet sich HERBOLSHEIMER noch der Zulässigkeit des kirchlichen Mitarbeitervertretungsrechts. Dieses sei – formal ohnehin durch die Freistellung in § 118 Abs. 2 BetrVG gesichert – deswegen verfassungsrechtlich nicht zu beanstanden, weil es keine fundamentalen Unterschiede zum staatlichen Mitbestimmungsrecht aufweise, so dass nicht unverhältnismäßig in Grundrechte der betroffenen Dienstnehmer eingegriffen werde (S. 479-491).

Das recht gut redigierte Buch schließt mit einer Zusammenfassung (S. 492-500), einem umfangreichen Literaturverzeichnis (S. 501-548) und einem Sachregister (S. 549-552). Der Autor hat das Thema sorgfältig und präzise bearbeitet und sich umfassend und souverän mit der einschlägigen Literatur und Judikatur auseinandergesetzt, um seine eigene, im Ergebnis sehr kirchenfreundliche Position zu entwickeln. Diese erscheint wohlbegründet, selbst wenn nicht zu übersehen ist, dass die Schlussfolgerungen in großen Teilen eher auf Abwägungsentscheidungen als auf objektiv zwingenden Umständen beruhen, so dass ein gewisses Prozessrisiko nicht zu vernachlässigen bleibt. HERBOLSHEIMER geht allerdings sehr kleinteilig und in großen Teilen der Arbeit grundrechtstheoretisch statt rechtspraktisch vor und beleuchtet die Sachverhalte wiederholt unter verschiedensten Aspekten; die Abhandlung zeigt darin ihr Gesicht als Dissertation und stellt damit gerade für Rechtsanwender sicher keine leichte Kost dar, ist jedoch zweifellos ein wichtiger Diskussionsbeitrag zur Fundierung kirchlicher Ansprüche im staatlich nicht nur forensisch zunehmend kritisch beäugten Bereich des Dritten Weges.

Stefan IHLI, Tübingen

* * *

20. HÖLLINGER, Stephanie, *Ansprüche an Ehe und Partnerschaft.* Ein theologischer Beitrag zu einer beziehungsethischen Herausforderung. (Studien der Moraltheologie. Neue Folge, Bd. 11) Münster: Aschendorff 2019. 405 S., ISBN 978-3-402-11943-3. 56,00 EUR [D].

Die Verfasserin, die von 2014–2018 als Assistentin am Lehrstuhl für theologische Ethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien arbeitete und dort ihr Promotionsstudium mit der nun gedruckt hier vorliegenden Dissertation abgeschlossen hat, widmet ihre Untersuchung einem Thema im Grenzbereich von Moraltheologie, Pastoraltheologie und Kirchenrecht, und dies unter

der Maßgabe, in Ehe und Partnerschaft lägen Ideale und Ansprüche vor, die von Individuen in ihrer konkreten Lebenswelt zu gestalten seien. Demgemäß gliedert sich die Untersuchung in drei große Teile und zusätzlich eine Einleitung und einen Schluss.

In der Einleitung werden als unmittelbare Hinführung die Forschungslage, offene Fragen der Forschung und die Methodik der Untersuchung erläutert, immer unter dem Blickwinkel der objektiven Ansprüche an Ehe und Partnerschaft und den daraus erwachsenden Scheidungs- und Trennungsgründen. Danach wird in einem zweiten Teil der Einleitung die Forschungsfrage näher bestimmt, nämlich im Blick auf das Gelingen von Ehe und Partnerschaft, auf den Kontext und schließlich auf die Ansprüche. Innerhalb des Unterkapitels zur theologischen Forschung wird zu Recht auf das Manko einer Thematisierung des Problems von objektivem Anspruch der (sakramentalen) Ehe einerseits, und dem subjektiven fragmentarischen Gelingen oder gar dem Scheitern andererseits in der einschlägigen moraltheologischen Literatur verwiesen, allerdings nur bis zum Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* aus dem Jahre 2016, das deutlicher Referenzpunkt der Untersuchung auch in den folgenden Ausführungen bleibt. Dort heißt es bekanntlich explizit in der Nr. 221: „Eine der Ursachen, die zu Brüchen in der Ehe führen, besteht in den übertrieben hohen Erwartungen an das Eheleben." Auf diesem Hintergrund geht es der Verfasserin um eine „Ermöglichungspastoral" (S. 21, im Anschluss an eine entsprechende Formulierung in Augustin, G. / Proft, I. (Hrsg.), *Ehe und Familie*. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive. [Theologie im Dialog 13]) Freiburg i.Br. u.a. 2014, 11), also um die Klärung von Möglichkeiten anstelle der bloßen Benennung von Defiziten und Gefährdungen. So wird der Leitsatz der Untersuchung formuliert: „Wie können Ehe und Partnerschaft angesichts der Herausforderung überhöhter Ansprüche gelingen?" (S. 22).

Teil A widmet sich dem Gegenstand der Forschung und der damit verbundenen Problematik: Was sind überhöhte Ansprüche und worin liegt die Problematik? Dazu werden sehr erhellend in einem ersten Teil die Grundlagen der Paarbeziehungskognitionspsychologie aufgewiesen und in einem zweiten Teil Erkenntnisse zu Beziehungszufriedenheit und Therapieansätze dargelegt, bevor ein erstes Fazit gezogen wird: „Die Problematik überhöhter Ansprüche liegt in ihrer Rigidität" (S. 108), das meint: „Dysfunktionale Ansprüche in Ehe und Partnerschaft (…) sind durch eine Starrheit gekennzeichnet…", aus der „Soll-Vorstellung wird streng genommen eine Muss-Vorstellung" (S. 116).

Teil B befasst sich mit der Frage nach dem Ursprung und der Ausbildung überhöhter Ansprüche, und dies in drei Teilen: nach der kognitionspsychologischen Bestandsaufnahme geht es um theologisch-ethische Ergänzungen und schließlich um eine theologisch-anthropologische Vertiefung. Individualisierung und Privatisierung erhöhen den Druck auf Ehe und Partnerschaft, ebenso die Veränderung im Geschlechterverhältnis und in den veränderten Rollen von Mann und

Frau im postmodernen Westen, sowie die Herkunftsfamilie, und das von den Medien wie von der Kirche als ideal vermittelte Bild von Ehe und Partnerschaft, schließlich schlicht die menschliche Verfasstheit. Geschickt werden in jede dieser Perspektiven jeweils Aussagen von *Amoris laetitia* eingespielt, so dass der rote Faden erkennbar ist. Das Fazit lautet dann: „Überhöhte Ansprüche gründen in einer multifaktoriell bedingten Überhöhung menschlicher Freiheit bzw. Unverfügbarkeit." (S. 247)

Teil C schließlich geht der Frage nach dem möglichen Gelingen von Ehe und Partnerschaft nach, und dies auf der Spur der Tugendethik. Tugenden werden hier als „Sinnmodelle begriffen, die gerade keinem starren Regelkatalog entsprechen" (S. 28). Auch dies wird wieder in drei Teilen entfaltet: Gelingen gelingt immer nur dialektisch, das heißt: im Fragment. Dazu weist die aristotelisch in der Mesotes-Lehre begründete Tugendethik einen Weg; etwas überraschend, aber sehr lohnenswert wird ausführlich auf den mittelalterlichen Theologen RADULFUS ARDENS und dessen Rezeption der aristotelischen Tugendethik und seine Seelenlehre im *Speculum universale*, im Anschluss an die seinerzeitige Habilitationsarbeit von Johannes GRÜNDEL, eingegangen; Peter KNAUER und in dessen Rezeption Joseph SELLING werden als weitere aktuelle Fortführungen dieses tugendethischen Ansatzes dargestellt. Die beiden konkreten Haltungen oder Grundtugenden werden als Annahme und Hingabe bestimmt. So kann das Fazit lauten: „Beziehungen angesichts überhöhter Ansprüche gelingen durch die Verschränkung hingebender Annahme und annehmender Hingabe." (S. 343) Noch einmal wird abschließend auf *Amoris laetitia* verwiesen, wo es in der Nr. 218 heißt: „Man muß die Illusionen beiseitelassen und den anderen Menschen so annehmen wie er ist: unvollendet, berufen zu wachsen, in der Entwicklung."

Der Schluss gibt einen gelungenen Ausblick auf Erfordernisse in der Ehe- und Familienpastoral und in der Ehevorbereitung wie auch der begleitenden Seelsorge von Ehe und Partnerschaft. Dazu werden zwei konkrete Modelle der Ehe- und Familienpastoral vorgestellt.

Die Arbeit ist außergewöhnlich belesen und gut lesbar; insgesamt sehr gelungen. Die Verschränkungen mit zentralen Texten aus *Amoris laetitia* sind äußerst gelungen und führen wirklich zu neuen Horizonten der katholischen Ehe- und Partnerschaftsethik. Nicht thematisiert wird die Frage nach der Disposition zum gültigen Empfang des Ehesakramentes notwendig vorhandene Kenntnis und Bejahung der Berufung zur Gottesfreundschaft und zur Christusnachfolge in der Ehe und Partnerschaft: Ist nicht die annehmende Hingabe und die Tugend der sich selbst stets zurücknehmenden Geduld auf dem Weg des Wachsens in der Beziehung nur zu leben im Blick auf den, der auf diesen Weg objektiv und sakramental ruft, auch unabhängig von eigenen individuellen Einsichtsständen und Begrenzungen? Diese und ähnliche, damit zusammenhängende Fragen werden seit dem II. Vatikanum in der Moraltheologie wie im Kirchenrecht diskutiert,

bisher ohne greifbares Ergebnis, vom Schreiben *Amoris laetitia* abgesehen. Auf dieser Linie müssten Eherecht und Eheethik im katholischen Raum weiterentwickelt werden, nicht zuletzt auch auf eine mögliche Auflösung einer sakramental gültig geschlossenen Ehe, die zwar nicht an den physischen, wohl aber möglicherweise und erweisbar an den psychischen Tod gelangt ist und daher eine Trennung und einen neuen Anfang einer zweiten Partnerschaft erlaubt. Die Praxis der orthodoxen Kirche gibt dazu Anschauung und Anregung. In jedem Fall bietet die Untersuchung wünschenswerte Anknüpfungspunkte zukünftiger vielversprechender katholischer Ehe- und Partnerschaftspastoral.

Peter SCHALLENBERG, Paderborn

* * *

21. KLÖSGES, Johannes, *Akzessorische Fragen im kanonischen Prozess.* Eine Untersuchung anhand der Rechtsprechung der Römischen Rota. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 29) Paderborn: Brill 2022. 484 S., ISBN 978-3-506-70160-2. 69,00 EUR [D].

Die vorliegende Arbeit von Offizialatsrat DDr. Johannes KLÖSGES, Richter am Erzbischöflichen Offizialat Paderborn, wurde im Jahr 2018 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades des Doktorats in Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angenommen und nach redaktioneller Überarbeitung veröffentlicht.

Angeregt wurde die Themenwahl durch Prälat Dr. Gerard MCKAY, einem erfahrenen Richter an der Römischen Rota schottischen Ursprungs, der auch gut Deutsch sprach, aber leider an einer Krebskrankheit allzu früh bereits 2018 verstorben ist. Ihm verdankt der Autor den Zugang zu noch unveröffentlichtem Archivmaterial. Eines der letzten Urteile c. MCKAY hatte KLÖSGES selbst übersetzt, mit einem Kommentar versehen und in *De processibus matrimonialibus* 23 (2016) veröffentlicht.

In der Einführung erklärt KLÖSGES, dass in kirchlichen Gerichtsverfahren neben der Hauptsache weitere sogenannte *quaestiones accessoriae*, d.h. sog. akzessorische Fragen auftreten können, die sich auf die Entscheidung der Hauptsache auswirken. Zu Recht verweist KLÖSGES darauf, dass Unsicherheit im Umgang mit akzessorischen Fragen rasch zu Prozessverzögerungen und im schlimmsten Fall, zu richterlichen Fehlentscheidungen führt.

Berücksichtigt wurden in erster Linie Entscheidungen aus der Zeit zwischen dem In-Kraft-Treten des CIC/1983 und dem Jahr 2013, also zwei Jahre vor dem In-Kraft-Treten des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* am 08.12.2015. Der Autor erklärt diese Beschränkung damit, dass spätestens mit dem Rücktritt Papst BENEDIKT XVI. ein Umbruch in der Rechtsprechung der Römischen Rota eingetreten sei. Die Zeitspanne seit In-Kraft-Treten sei noch zu kurz, um wissenschaftlich belastbare Aussagen wagen zu können. Dennoch berücksichtigte KLÖSGES einzelne Dekrete, die zwischen 2014 und 2017 erlassen wurden.

Keine systematische Berücksichtigung findet hingegen die Rechtsprechung zum CCEO.

Zunächst bemüht sich KLÖSGES um die Begriffsbestimmung der *Quaestio incidens* (Zwischensache) in Form einer Klage oder einer Einrede. Er zitiert REIFFENSTUEL mit der Unterscheidung von Zwischensachen mit prozessverzögernder (*quaestiones dilatoriae*) und Zwischensachen mit prozessvernichtender Wirkung (*quaestiones preremptoriae*). Der Antrag auf Wiederaufnahme (*nova causae propositio*) führt zu einer *quaestio praeiudicialis*, da ohne deren Zulassung kein neues Verfahren in der Hauptsache stattfinden kann.

Der Begriff *quaestio praeliminaris* ist in der kanonistischen Literatur nicht definitorisch eindeutig belegt. Aus dem Substantiv *limen* oder Schwelle kann man ableiten, es gehe um Prozessvoraussetzungen. Dazu gehören die Einrede der Unzuständigkeit, die Einrede der Befangenheit, die Einrede der fehlenden Prozessfähigkeit einer oder beider Parteien, die Einrede der Nichtigkeit oder Fehlerhaftigkeit der Ladung und andere prozessverzögernde Einreden.

Der rechtsgeschichtliche Exkurs zur Wiederaufnahme im Personenstandsverfahren beginnt mit dem *Decretum Gratiani*. Verschiedene Tabellen ermöglichen einen Textvergleich der einschlägigen Normen, angefangen vom CIC/1917, der Instruktion *Provida Mater*, dem *Schema de processibus*, den Schemata von 1980 und 1982 bis zum CIC/1983, der Instruktion *Dignitas connubii* und dem Motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*.

KLÖSGES legt ausführlich die Gründe für die Gewährung der Wiederaufnahme mit zahlreichen Zitaten sowohl aus der älteren als auch der jüngeren Judikatur dar: neue und schwerwiegende Beweise; Rechtsirrtum; Falschbewertung der Tatsachen (*perversio factorum*); Gesetzesverletzungen sowie Täuschung.

Ausführlich erklärt werden die Rechtsnatur der Wiederaufnahme sowie deren Abgrenzung von anderen Rechtsmitteln wie Wiedereinsetzung in den vorigen Stand (*restitutio in integrum)*, Nichtigkeitsbeschwerde und Berufung. Im Fall der Zulassung des Antrags auf Wiederaufnahme kommt es, wie KLÖSGES richtig bemerkt, zu einem *iudicium rescissorium* (änderndes Urteil), nicht jedoch zu einem *iudicium rescindens* (aufhebendes Urteil).

Es folgt die Behandlung des Antrags auf Wiederaufnahme im Verfahrensrecht: antragsberechtigte Parteien; Frage der nach Gewährung der aufschiebenden Wirkung; Abweisung des Antrags *a limine* durch den Dekan vor Ernennung des Richterkollegs oder den Vorsitzenden nach dessen Ernennung sowie schließlich die Zulassung des Antrags. Sehr nützlich für den praktischen Gebrauch ist die Beschreibung der Dokumente, die vom Anwalt der antragstellenden Partei im sogenannten *Summariolum* vorgelegt werden müssen. Nach Gewährung der Wiederaufnahme wird die Neuverhandlung als nächsthöhere Instanz gezählt.

KLÖSGES erwähnt die außerordentlichen Schreiben des Staatssekretariats an die Römische Rota wie jenes vom 03.10.2008 mit dem Ziel, den Missbrauch von

Rechtsmitteln zur Prozessverschleppung einzudämmen. Die kollegiale Versammlung der Rota-Richter reagierte und verabschiedete die Erklärung vom 27.02.2009, wonach die Römische Rota nur einmal über die Wiederaufnahme entscheidet und gegen die Ablehnung kein Rechtsmittel an den nächstfolgenden *Turnus* mehr gewährt wird, sondern nur mehr die Beschwerde an die Apostolische Signatur.

Im Jahr 2012 beantragte Dekan Mons. Pio Vito PINTO bei Papst BENEDIKT XVI. Sondervollmachten, die am 11.02.2013 für drei Jahre gewährt wurden. BENEDIKT gewährte sie am Tag der Ankündigung seines Rücktritts am 11.02.2013 für die Dauer von drei Jahren. KLÖSGES geht näher auf die Sonderfakultät II ein, welche die Möglichkeit abschaffte, die Wiederaufnahme zu beantragen, nachdem eine neue kanonische Ehe geschlossen worden war, während die Kodexreformkommission das Recht auf Wiederaufnahme noch im Bereich des Naturrechts ansiedelte und der objektiven Wahrheit den Vorrang vor der Rechtssicherheit einräumte.

Grundsätzlich bevorzugte KLÖSGES bei der Auswahl der Entscheidungen zur Wiederaufnahme jene durch Urteil. Er stellt sieben von der Rota mit Zwischenurteil zur Präjudizialfrage der Wiederaufnahme entschiedene Fälle nach folgendem Schema vor: Sachverhalt, Rechtsauffassung und Entscheidungsgründe, Kommentar und abschließende Zusammenfassung. Unter den sieben Fällen befindet sich auch ein Beispiel für die Gewährung der Wiederaufnahme nach erneuter Eheschließung, was nach dem *Rescriptum ex audientia* vom 07.12.2015 nicht mehr möglich wäre. KLÖSGES macht auf die verwirrende Rechtslage zur Wiederaufnahme aufmerksam: CIC, Instruktion *Dignitas Connubii*, die Normen der Römischen Rota aus dem Jahr 1994, das Motu proprio *Antiqua ordinatione* aus dem Jahr 2008, die von Papst BENEDIKT XVI. und Papst FRANZISKUS dem Dekan der Römischen Rota gewährten Sondervollmachten sowie die Erklärungen des Kollegs aller Richter.

Im vierten Kapitel handelt KLÖSGES von der seltenen Anfechtung rechtskräftiger Entscheidungen mit dem Antrag um Wiedereinsetzung in den vorigen Stand (*restitutio in integrum*). Ist die Römische Rota Urteilsgericht, so liegt die Zuständigkeit zur Behandlung der Restitutionsklage bei der Apostolischen Signatur.

KLÖSGES schildert anhand zweier Beispiele die unterschiedliche Handhabung der Restitutionsklage gegen die zweifache Ablehnung der Klageschrift. Das Zwischenurteil c. CABERLETTI aus dem Jahr 2004 lässt die Restitutionsklage gegen die doppelte Abweisung der Klageschrift (durch Vorsitzenden und durch Richterkolleg oder durch Kolleg und durch Berufungsgericht) zu, während der Senat c. MCKAY im Jahr 2012 negativ antwortete: „*Utrum admittendus sit recursus adversus duplicem reiectionem libelli introductorii*?“ Die zweifache Ablehnung der Klageschrift kann nicht als in Rechtskraft erwachsene Entscheidung verstanden werden. Zu Recht betrachtet MCKAY die Gewährung der Restitutionsklage von Amts wegen ohne Antrag einer Partei als abwegig.

Zur Nichtigkeitsbeschwerde (*querela nullitatis*) führt KLÖSGES ausgehend von rechtsgeschichtlichen Erwägungen zum Römischen Recht, zum germanischen Recht sowie zu den *Clementinae* im *Corpus Iuris Canonici*.

Aufgrund der prozessrechtlichen Ausgestaltung der Einrede der Urteilsnichtigkeit herrscht in der Lehre und der Judikatur Einigkeit, dass die *exceptio nullitatis sententiae* grundsätzlich vor jedem Richter (*coram quolibet iudice*) und vor jedwedem Gericht (*coram quolibet Tribunali*) im Zuge der Vollstreckung jener Urteile geltend gemacht werden kann, die tatsächlich in Rechtskraft erwachsen (vgl. c. 1650 § 1). Wird die Nichtigkeitsbeschwerde als Einrede im laufenden Verfahren, also nach der Ladung der Parteien und vor dem Aktenschluss erhoben, so ist sie gemäß der Normen für die Zwischensachen zu verhandeln. Anschließend kommentiert KLÖSGES Zwischenurteile c. CABERLETTI, c. POMPEDDA und c. PINTO.

Mit dem guten Ruf beschäftigt sich ein Dekret c. MCKAY aus dem Jahr 2013. Es ging dabei um die Klage eines Priesters gegen einen Erzbischof, in dessen Diözese er an einer Theologischen Fakultät zuletzt als Dekan wirkte. Der Erzbischof enthob den Priester ohne Vorwarnung aller Ämter und bezichtigte ihn öffentlich vor Journalisten des Konkubinats. Nach der kanonischen Voruntersuchung war kein Strafverfahren eröffnet worden und die Vorwürfe erwiesen sich als haltlos. Der Priester klagte seinen Erzbischof wegen übler Nachrede. Die Streitfrage wurde an der Römischen Rota folgendermaßen formuliert: „*An et quomodo restituenda sit bona fama actoris a convento illegitime laesa*". KLÖSGES zitiert ausführlich das Urteil c. MCKAY, welches dem Erzbischof sogar die Erklärung wörtlich vorschrieb und verlangte, diese habe vollständig, ohne Einschub oder Kommentar zu erfolgen. KLÖSGES hat die lateinische Formulierung der Erklärung abgedruckt (S. 366, Anm. 369).

Es folgt ein Zwischenurteil c. SABLE zur Nichtigkeitsbeschwerde in einem Ehenichtigkeitsverfahren. Die Besprechung des Dekrets erfolgt nach dem von KLÖSGES verwendeten Standardschema: Sachverhalt; Rechtsauffassung und Entscheidungsgründe; Kommentar.

Als letztes Zwischenurteil stellt KLÖSGES unter dem Titel „Zu einem wirklichen Interlokut in einer ostkirchlichen Ehesache" jenes c. VERGINELLI vom 17.10. 2003 vor (S. 425-443). Der Fall stammte aus dem Libanon, wo es wegen des Personalstatuts nicht nur um die Ehenichtigkeit, sondern auch um die bürgerlichen Wirkungen der Ehe wie etwa das Sorgerecht für die Kinder geht, wie die komplexe Streitformel verrät: „*An constet de nullitate matrimonii, in casu: ex capite vis et metus in actorem incussi; ex capite incapacitatis assumendi obligationes essentiales matrimonii ex parte mulieris conventae; cuinam tribuenda est custodia filiorum?*" Eine besondere Schwierigkeit stellte im konkreten Fall der Übertritt des Klägers mit den Kindern zum schiitischen Islam dar, während die Frau katholisch geblieben ist. Der Anwalt des Klägers betrachtete Art. 128 des Personalstatuts über den Glaubensabfall als überholt. An seiner Stelle sei die

Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dignitatis Humanae* einschlägig. Das Zwischenurteil gibt das Sorgerecht für die Kinder der Nichtklägerin zurück. Der Kläger wird zu monatlicher Unterhaltszahlung an die Frau in der Höhe von 2000 $ verurteilt. In seinem Kommentar auf Seite 432 erklärt KLÖSGES genau den Umfang der konfessionellen Gerichtsbarkeit gemäß dem Gesetz vom 02.04. 1951 über die Zuständigkeit religiöser Gerichte nicht-muslimischer Religionsgemeinschaften. Zu Recht stellt er fest, dass das Personalstatut in Bezug auf gescheiterte Ehen im Vergleich zu den in westlichen Ländern geltenden Rechtsordnungen noch stark vom Verschuldensprinzip geprägt ist. Zu Recht fragt sich KLÖSGES, wie von Rom aus die konkreten lokalen Bedingungen, wie etwa Unterhaltskosten, in den Ländern des Nahen Ostens beurteilt werden könnten. Genau deshalb – und dies erwähnt KLÖSGES nicht mehr – weist das Päpstliche Reskript vom 07.12.2015 die Beurteilung der bürgerlichen Wirkungen im Falle von Ehenichtigkeitssachen den lokalen Gerichten zu, während die Rota nur über die Nichtigkeit bzw. die Trennung von Tisch und Bett entscheidet. Das kirchliche Gericht kann auch Ausreiseverbote erlassen, sofern Gefahr besteht, dass eine unterhaltspflichtige Partei das Land verlässt (vgl. Dekret c. BOTTONE vom 05.12.2012). KLÖSGES sieht im Zwischenurteil c. VERGINELLI ein Beispiel für die seltenen Gestaltungsurteile der Römischen Rota.

Es folgen kurze „Perspektivische Impulse" für die kirchliche Gerichtsbarkeit, die zum Teil überzogen ausfallen, aber zu Recht die in Bezug auf eine Milliarde Katholiken unzureichende personelle Besetzung der Gerichte des Apostolischen Stuhles erwähnen. Am Schluss findet sich als spiritueller Gedanke der Hinweis auf die Anrufung Mariens in der lauretanischen Litanei „*Maria, speculum iustitiae*", Maria, Spiegel der Gerechtigkeit.

Die Druckfahnen wurden genau korrigiert. Ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis finden sich am Ende der Dissertation. Letzteres ist sowohl in Bezug auf die Quellen als auch auf die Literatur umfassend und berücksichtigt alle im Bereich der Kirchenrechtswissenschaft gängigen Sprachen.

Sowohl in Bezug auf Umfang als auch Inhalt und Präzision ist die vorliegende Dissertation mit einer Habilitationsschrift vergleichbar. Sie ist nicht nur von akademischem Interesse, sondern auch für Mitarbeiter kirchlicher Gerichte und Anwälte nützlich, die ihre Klienten in Ehenichtigkeitsverfahren beraten. Mit zahlreichen unveröffentlichten Zwischenurteilen und Dekreten gibt sie Einblick in den Ablauf eines konkreten Verfahrens an der Römischen Rota.

Lobenswert ist das Bemühen des Autors um eine rechtssprachlich korrekte Begrifflichkeit. Die klare Gliederung erleichtert die Benutzung für den praktischen Gebrauch.

KLÖSGES zitiert auch Sitzungsprotokolle der kollegialen Versammlungen aller Richter, etwa jenes vom 23.12.1948. Die Rota-Richter erklärten damals, dass

erst nach zwei ablehnenden Dekreten zur Wiederaufnahme eine Beschwerde an die Apostolische Signatur erfolgen könne.

Der kritische Apparat in den Fußnoten bietet detaillierte Angaben zu veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen. Der Autor verwendet, etwa bezüglich der Verfahrensweise, auch graphische Übersichten. An manchen Stellen, wie etwa bei Fußnote 84 auf Seite 28, erwähnt der Autor mit minutiöser Genauigkeit sogar die handschriftlichen Anmerkungen auf Zwischenurteilen und Dekreten.

KLÖSGES schreibt den Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche in diesen Tagen wenigstens mittelbar dem Mangel an Rechtskultur zu. Er spricht von unzureichender Kenntnis und mangelndem Gespür. Hinzufügen müsste man für nicht wenige Diözesen der Weltkirche den Mangel an finanziellen Mitteln, einer ausreichenden Zahl von Mitarbeitern sowie – mancherorts – eine immer noch mangelnde Wertschätzung für den Dienst am kirchlichen Gericht. Man wundert sich, wenn einzelne Diözesanbischöfe, z.B. in Nordamerika, von ihren Gerichtsvikaren verlangen, dass sie hauptamtlich eine sehr große Pfarrei offiziell als *full time*-Pfarrer leiten, Mitglieder der wichtigsten diözesanen Gremien sind, bischöfliche Spezialmandate im Verwaltungsbereich akzeptieren, vielleicht noch einen Lehrauftrag übernehmen und schließlich nebenbei noch den Dienst des Gerichtsvikars versehen. Überlastung führt auch bei hochqualifizierten Mitarbeitern dazu, dass die Zügigkeit und Qualität der Prozessleitung sowie eine sorgfältige Verfahrensweise in Zwischensachen auf der Strecke bleiben.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

* * *

22. KRÄMER, Barbara / THULL, Philipp (Hrsg.), *Der Codex Iuris Canonici im Wandel.* Entwicklungslinien vom CIC/1917 bis heute. Würzburg: Echter 2021. 176 S., ISBN 978-3-429-05439-7. 19,90 EUR [D].

Das zu rezensierende Buch umfasst „in Anlehnung an die Systematik des Codex Iuris Canonici" aus der Feder namhafter und weniger bekannter Kanonisten zehn Beiträge über „zentrale Themen des geltenden Rechts". Es verfolgt das Ziel, „auf deren Grundlage" den „rechts-und ideengeschichtliche(n) Wandel in der universalkirchlichen Gesetzgebung" vor Augen zu führen. (S. 11)

Konrad BREITSCHING, der an der Universität Innsbruck als außerordentlicher Professor doziert, beginnt die Reihe der Beiträge mit einer knappen Untersuchung der „Reform des Codex Iuris Canonici im Spiegel des II. Vatikanums und ihre(r) Auswirkungen" (S. 13-24). In seiner Einleitung erinnert er an die Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges* vom 25.01.1983, in der Papst JOHANNES PAUL II. darauf weist, dass der CIC/1983 die Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, insbesondere seiner Ekklesiologie, die das Gesetzbuch in kanonistische Sprache übersetzt. (S. 13) Diese „Übersetzung" des Konzils werde im CIC/1983 deutlich in der Aufwertung des bischöflichen Am-

tes (S. 13 ff.) und der Laien (S. 15 ff.), der Stärkung der Rätesysteme in der Kirche (S. 22 f.) und der Sensibilisierung für die Ökumene (S. 23).

Die Aufwertung des Bischofsamtes zeige sich zum einem im „Wechsel vom Konzessionssystem zum Reservationssystem der bischöflichen Vollmacht" in c. 381 § 1 (S. 16 f.), die ihre konziliare Grundlage in *Lumen gentium* Art. 27 hat, und zum anderen in der Aufwertung der Bischofskonferenzen (cc. 447-459). Die Bischöfe üben ihre Vollmacht persönlich im Namen Christi aus, nicht als Stellvertreter des Papstes. Darum verfügen sie über alle Vollmacht, die erforderlich ist für die Leitung der Diözesen. Daraus erklärt sich z.B. die Erweiterung der Dispensvollmacht der Diözesanbischöfe (c. 87 § 1) (S. 169). Die Bischofskonferenzen seien durch das Konzil (*Christus Dominus*, Art. 37 f.) neugeordnet worden und unterscheiden sich „hinsichtlich ihrer Kompetenzen wesentlich von den in c. 292 §§ 1-3 CIC/1917 geregelten (...)". Sie gelten nach Auffassung von BREITSCHING „als mit klaren, wenn auch nicht umfassenden, rechtlichen Kompetenzen umschriebene Zwischeninstanzen zwischen Gesamtkirche und Diözese" (S. 17). Zur Vermeidung von Missverständnissen, den der Begriff „Zwischeninstanz" in diesem Zusammenhang hervorrufen kann, hätte der Autor noch erklären können, worin denn die „nicht umfassenden, rechtlichen Kompetenzen" bestehen. Rechtlich ist eine Bischofskonferenz nur Zwischeninstanz, insofern sie gemäß c. 455 über Normativkompetenz verfügt. C. 455 regelt die Bedingung für die jeden Diözesanbischof des Konferenzgebietes rechtlich bindende Beschlussfassung der Konferenz. Sie gilt nur für die Fälle, die vom allgemeinen Recht vorgeschrieben sind oder vom Apostolischen Stuhl besonders angeordnet werden. Von der Konferenz erlassene allgemeine Dekrete bedürfen außerdem immer der Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl, bevor sie rechtmäßig promulgiert werden können (c. 455 § 2). Der Status der Bischofskonferenz als Zwischeninstanz ist daher relativ. Der Gesetzgeber schiebt mit c. 455 einerseits möglichen nationalkirchlichen Tendenzen einer Bischofskonferenz einen Riegel vor, andererseits wahrt und schützt er dadurch die Eigenverantwortung jedes einzelnen Bischofs für seine Diözese, in der er mit ordentlicher, eigenberechtigter und unmittelbarer Gewalt seinen Hirtendienst ausübt. Die Bischofskonferenz ist nicht göttlichen Rechts und darum auch keine eigene hierarchische Instanz über dem Bischof und unter dem Papst. Mit c. 455 steckt der Gesetzgeber den Rahmen ab, über den hinaus eine Bischofskonferenz unrechtmäßig an die Stelle des Bischofs treten und dessen unmittelbare Beziehung mit dem Apostolischen Stuhl verhindern würde. Außerhalb ihrer rechtsverbindlichen Beschlussfassungskompetenz ist die Bischofskonferenz keine Zwischeninstanz, sondern lediglich ein Hilfsorgan für den Hirtendienst der Bischöfe in ihren Diözesen (vgl. MP *Apostolos suos*, Nr. 18 und c. 455 § 4).

Im nächsten Abschnitt wird die Aufwertung der Laien im CIC/1983 thematisiert. Das Gesetzbuch habe, so BREITSCHING, die diesbezüglich veränderte und positive Sichtweise des Konzils übernommen: Als Glieder des Volkes Gottes sind Laien aufgrund ihres allgemeinen Taufpriestertum in Ausübung der drei

Ämter Christi zusammen mit den Klerikern Träger der kirchlichen Sendung. BREITSCHING zitiert in diesem Zusammenhang c. 204 § 1 CIC/1983 und die in c. 208 formulierte, durch die Taufe begründete „Gleichheit in Würde und Tätigkeit" aller Christgläubigen. (S. 19) „Kommt den Klerikern als geistlichen Amtsträgern in der Kirche auch ein spezieller Dienst und den Ordensleuten ein spezielles spirituelles Zeugnis zu, so ist der Beitrag der Laien dennoch von gleichem Wert" (S. 19). Nach einigen Beispielen von Rechten und Pflichten, die allen Christgläubigen – Klerikern wie Laien – zukommen (der Autor erwähnt beispielhaft die cc. 211, 215 und 216), folgt der Hinweis auf das Recht von (geeigneten) Laien, kirchliche Ämter zu übernehmen, „die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen" (c. 228 § 1). (S. 20) Mit der Übernahme kirchlicher Ämter fungieren, so BREITSCHING richtig, Laien nicht mehr privat in eigenem Namen, „sondern offiziell im Namen der Kirche". (S. 20) Beispiele solcher kirchlichen Ämter seien das des Pastoralassistenten/der Pastoralassistentin oder des Religionslehrers/der Religionslehrerin. Auch könnten Laien nach c. 517 § 2 „in die unmittelbare Hirtensorge einer Pfarrgemeinde" eingebunden werden. Hier wäre eine Präzisierung des Autors am Platz gewesen, insofern Hirtensorge in einer Pfarrei im eigentlichen Sinn dem Pfarrer als *pastor proprius* und Träger der vollen Seelsorge zukommt. Glieder der Pfarrgemeinde, insbesondere jene Laien, die ein kirchliches Amt bekleiden, können, wie c. 517 § 2 es ausdrückt, „an der Ausübung der Hirtensorge einer Pfarrei" beteiligt werden, daran „mitwirken" (vgl. c. 129 § 2). Die eigentliche Leitungsgewalt in der Pfarrei bleibt dem geweihten Amtsträger, dem Pfarrer, vorbehalten (vgl. c. 129 § 1 i.V.m. c. 274 § 1). Bekanntlich hat das Zweite Vatikanische Konzil (LG 21) die Einheit von Weihe und Leitungsgewalt als zwei Modalitäten der einen *potestas sacra* in Erinnerung gerufen und gelehrt. Der Beteiligung von Laien an der Hirtensorge des Pfarrers äußert sich etwa in der Zuarbeit, Mitarbeit und Beratung des Pfarrers, findet aber ihre Grenze, wenn es um Entscheidungen geht. Diese kommt von seiner ekklesiologischen Stellung her nur dem Träger des Leitungsamtes zu, dem Pfarrer bzw. dem Moderator nach c. 517 § 2, dem die Rechte eines Pfarrer eigen sind.

Auf diözesaner Ebene können Laien an der Hirtensorge des Bischofs beteiligt werden. BREITSCHING verweist auf das Kanzleramt (c. 482 § 1), den Diözesanökonomen (c. 494 § 1), den Kirchenanwalt (c. 1435) und auf andere Ämter im Bereich der Rechtsprechung des Bischofs. In diesem Zusammenhang erwähnt er die Öffnung des Richteramtes für Laien, d.h. die Zulassung eines männlichen Laien zum Richteramt durch das MP *Causas Matrimoniales* PAULS VI. von 1971, dessen Erweiterung auf einen männlichen oder weiblichen Laien für alle kanonischen Prozesse im CIC/1983 mit c. 1421 § 2 und schließlich – allerdings nur auf das Ehenichtigkeitsverfahren beschränkt – sogar die Möglichkeit zweier Laien im Kollegium von drei Richtern durch das MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* von Papst FRANZISKUS aus dem Jahre 2015 (c. 1673 § 3). In einer Fußnote hätte der Autor vor dem Hintergrund der bereits erwähnten Lehre des Zweiten Vati-

kanischen Konzils über die Einheit von Weihe- und Leitungsgewalt – das Richteramt setzt Leitungsgewalt voraus – auf die diesbezüglichen eklatanten Widersprüche im CIC/1983, die langjährige Diskussion hierüber in der Kanonistik und die problematische Gesetzesnovelle von Papst FRANZISKUS im MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* hinweisen sollen. Die Diskussion über den Laienrichter kann mit c. 1673 § 3 mitnichten als gelöst angesehen werden.

Der Hinweis des Autors auf die Rätegremien, durch die Laien „zur Unterstützung der Hirten eingebunden werden" können, ist eine Brücke zum folgenden Abschnitt über die „Stärkung des Rätesystems" (S. 22 f.).

Mit der Einführung der Bischofssynode auf der Ebene der Universalkirche (cc. 342-438), des Priester- und Pastoralrates auf diözesaner Ebene (cc. 494-501; 511-514) und des Pfarrgemeinderates auf der Ebene der Pfarrei (c. 536) entspreche, so BREITSCHING, der CIC/1983 dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit seiner Tendenz, „das synodale und konziliare Element in der Kirche zu stärken" (S. 22). Der Innsbrucker Kanonist erinnert daran, dass es dem jeweiligen Vorsitzenden eines der genannten Gremien zukommt, sowohl über die Zulassung der zur Beratung vorgelegten Themen als auch über die Umsetzung der Voten der Ratsmitglieder „in verbindliche Maßnahmen" zu entscheiden. Es ist dabei selbstverständlich und im Hinblick auf seine mit dem Hirtendienst verbundenen Aufgaben vernünftig, dass der Vorsitzende „sich nicht leichtfertig über die Voten hinwegsetzen" darf. Das gelte nach BREITSCHING vor allem dann, „wenn in einer Sache ein breiter Konsens vorliegen sollte" (S. 22). Dem kann sicher zugestimmt werden. Da allerdings das Rätesystem der Kirche nicht auf demokratischen Prinzipien ruht, wird der Vorsitzende – nicht zuletzt eingedenk seines Amts- und Treueeides – auch bei einer Mehrheit immer dann anders entscheiden müssen, wenn die Voten sich gegen Glaubens- und Sittenfragen sowie die kirchliche Disziplin richten. Hier stößt auch ein „breiter Konsens" mit Rücksicht auf die Letztverantwortung des Leitungsamtes des Vorsitzenden an seine Grenzen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat auf der Grundlage der Lehre über die graduelle Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi „nichtkatholische christliche Konfessionen als Kirchen und kirchliche Gemeinschaften (vgl. LG 15; UR Kap. 3) anerkannt und deren Angehörige als Geschwister im Glauben (vgl. UR 3)" (S. 23) bezeichnet. Das hatte auch Folgen für die nachkonziliare Gesetzgebung. BREITSCHING nennt exemplarisch u.a. die Zulassung von Angehörigen von kirchlichen Gemeinschaften als Taufzeugen (c. 874 § 2), die Gewährung eines Begräbnisses für sie (c. 1183 § 3) oder die Zulassung zu den Sakramenten der Buße, der Krankensalbung und der Eucharistie „(u)nter Einhaltung bestimmter Auflagen (…) bei Todesgefahr sowie bei vom Diözesanbischof bzw. von der Bischofskonferenz näher zu bestimmenden schwerwiegenden Notlage" (c. 844 § 4). Schließlich sei für die ökumenische Ausrichtung c. 11 CIC/1983 wichtig, nach dem nur Katholiken, nicht aber Christen anderer Konfessionen an rein kirchliche Gesetze gebunden sind. (S. 22)

Dem Autor dieses Beitrages ist zuzustimmen, wenn er am Ende resümiert: „Die dargestellten drei Bereiche lassen die Handschrift des Konzils bei der Reform des CIC/1917 erkennen" (S. 24). Dabei hält er fest, dass der Prozess der rechtlichen Ausgestaltung des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht abgeschlossen ist. So wären für ihn im verfassungsrechtlichen Bereich durchaus ein „Ausbau subsidiärer Strukturen" und ein „stärkeres Mitspracherecht der Ortskirchen bei Bischofsernennungen" (S. 24) denkbar.

Der im April 2020 verstorbene Professor für Kirchenrecht an der Universität Wien, **Ludger Müller**, zeichnet die Entwicklungslinie zwischen dem CIC/1917 und CIC/1983 in Bezug auf Kleriker und Laien nach (S. 25-36).

Müller behandelt das Thema in vier Abschnitten: 1. „Der CIC/1917 – ‚fast ausnahmslos Geistlichkeitsrecht'?" (S. 25-29), 2. „Kleriker und Laien im CIC/1983" (S. 29-31), 3. „Gemeinsames und besonderes Priestertum" (S. 31-33), 4. „Wahre Gleichheit aller Gläubigen" (S. 33-36).

Müller stimmt dem protestantischen Juristen Ulrich Stutz zu, der 1918 feststellte, dass das katholische Kirchenrecht ein „Geistlichkeitsrecht" (S. 25) ist, denn, so der Wiener Kanonist, „die Rechtsstellung der Laien im CIC/1917" sei „keineswegs befriedigend normiert worden". Der alte Kodex richte sich „im Wesentlichen an die kirchlichen Amtsträger, denen es zukommt, die kanonischen Regelungen umzusetzen" (S. 27). Es handle sich in der Tat um ein „Geistlichkeitsrecht", „und zwar sowohl im Hinblick auf den Inhalt der Regelungen als auch auf die Adressaten" (S. 28). Hintergrund dieser Konzeption sei die Lehre von der Kirche als „ungleiche(r) Gesellschaft (societas perfecta inaequalis), eine(r) Gesellschaft von Herrschenden und Beherrschten" von Klerikern, die die Laien zu leiten und zu lehren haben. (S. 28)

Der CIC/1983 brachte einen Perspektivwechsel, insofern „nicht mehr der Kleriker das wichtigste Subjekt" ist, aber auch nicht der Laie, „sondern der Christgläubige" (S. 29). So werde die Gemeinsamkeit deutlich, die die Christgläubigen miteinander verbindet. Ohne den Unterschied von Klerikern und Laien leugnen zu wollen, setze der CIC/1983 im Unterschied zu seinem Vorgänger „einen anderen Akzent". Unter Bezugnahme auf die cc. 207 § 1 und 1008 CIC/1983 resümiert Müller: „Nicht mehr der Gedanke einer ‚societas inaequalis' (…) ist vorherrschend, sondern der Gedanke der kirchlichen communio, an welcher die Geweihten, also die Kleriker, ihren Dienst vollziehen (…)." (S. 31).

Im folgenden Abschnitt („Gemeinsames und besonderes Priestertum") legt der Autor dar, dass dieser Perspektivwechsel im Gesetz eine Folge der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, insbesondere der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 10 mit ihrem Hinweis auf 1 Petr 2, 4-10. Doch betone das Konzil neben der Gemeinsamkeit unter allen Christgläubigen zugleich den graduellen und wesentlichen Unterschied zwischen beiden Weisen des einen Priestertums

Christi. (S. 32) Dem besonderen Priestertum komme nach *Presbyterorum Ordinis* eine im Unterschied zum allgemeinen Priestertum besondere Teilhabe am Priestertum Christi zu, die ihn dazu befähigt, in der Person Christi des Hauptes zu handeln (PO 5, 1; 2,3). Der CIC/1983 umschreibe dieses Spezifikum in der durch das Motu proprio *Omnium in mentem* veränderten Textfassung der cc. 1008 und 1009 § 3. Nach der Lehre des Konzils bestehe das eigentlich Unterscheidende zwischen beiden Weisen der Teilhabe am Priestertum Christi in der „Befähigung zur Repräsentation Christi, insofern er Haupt der Kirche ist", gegenüber dem Gottesvolk, andererseits aber auch zur Repräsentation des Volkes gegenüber Gott. Die Befähigung hat ihren Ursprung in der „geistlichen Vollmacht, die in der Weihe sakramental grundgelegt wird" (S. 33).

Im letzten Abschnitt („Wahre Gleichheit aller Gläubigen") erklärt MÜLLER unter Berufung auf Winfried AYMANS, dass diese Gleichheit nur bedeuten kann, dass alle Christgläubigen berufen sind an Sendung und Aufbau der Kirche, nicht aber, dass alle Kirchenglieder prinzipiell alle Aufgaben in der Kirche übernehmen könnten. Darauf macht c. 208 CIC/1983 aufmerksam. Die Übernahme von Ämtern und anderen Aufgaben hängt von der jeweiligen Vollmacht und Stellung des Kirchengliedes ab. Gleichheit aller Gläubigen heißt: „Es kann grundsätzlich keinem Christgläubigen verwehrt werden, apostolisch tätig zu werden; alle sind dazu berufen, ihre Fähigkeiten zur Erfüllung der kirchlichen Sendung zur Verfügung zu stellen" (S. 35). Trotz des graduellen und wesentlichen Unterschiedes rückt, so MÜLLER, der Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem besonderen Priestertum der Kleriker im Gesetzbuch von 1983 in den Hintergrund: „Die Einheit aller Glieder der Kirche liegt allen Unterscheidungen voraus; die Besonderheit des Klerikers liegt im Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen" (S. 35).

Deutlich hebt MÜLLER am Ende hervor, dass sich das Kanonische Recht nicht von einem Geistlichkeitsrecht zu einem Laienrecht entwickelt habe. MÜLLER betont in diesem Zusammenhang, dass weder die Konzilsväter noch der Gesetzgeber diesbezüglich einen Paradigmenwechsel wollten. In Treue zur Lehre vom allgemeinen und besonderen Priestertum hat der Gesetzgeber lediglich die Perspektive geändert: vom reinen Klerikerrecht hin zu einem Recht aller Christgläubigen, Laien wie Klerikern, also von der *societas inaequalis* zur *communio fidelium*, „in der sich die Kleriker zum Dienst am gesamten Volk Gottes mit ihrem ganzen Leben verpflichtet haben, nicht aber zur Herrschaft über die anderen berufen sind". Alle Christgläubigen sind befähigt, „an der Sendung der Kirche teilzunehmen" (S. 35 f.).

Klaus ZELLER, wissenschaftlicher Assistent am Institut für Kirchenrecht der Universität Wien, zeigt in seinem Beitrag den „Heiligungsdienst in seiner Entwicklung vom CIC/1917 bis heute" auf (S. 37-53). In der Einleitung (S. 37 ff.) stellt er fest, dass im Unterschied zum CIC/1983 dem CIC/1917 ein „gänzlich anderes Einteilungsschema zugrunde liegt". Darum stellt ZELLER zunächst die

Anordnung des Rechtsstoffes dar („Die erste Kodifikation des Kirchenrechts 1917“ [S. 40 f.], „Die Nachkonziliare Kodifikation des Kirchenrechts 1983“ [S. 41-45]), um dann Hinweise auf die materialrechtlichen Änderungen („Aufhebung und Neuerungen im Heiligungsrecht“ [S. 46-51]) und einen „Zusammenfassende(n) Befund“ (S. 51 ff.) folgen zu lassen. (S. 39)

Was die Anordnung im alten CIC angeht, so fällt auf, dass der Rechtsstoff über den Heiligungsdienst im Sachenrecht (Buch III *De rebus*) eingeordnet war. (S. 40 f.) Das führt ZELLER auf die Ordnungstrias *persone – res – actiones* des Römischen Rechts (GAIUS) zurück, „die aber dem Kirchenrecht unter theologischen Gesichtspunkten nicht gerecht werden konnte“ (S. 41). Zusammen mit dem Benefizial- und Vermögensrecht bildete der Normenkomplex über den Heiligungdienst das Sachenrecht (*res*). Begründet worden sei dies nach c. 726 CIC/1917 damit, dass die Sakramente, die Orte und Zeiten für den Gottesdienst und der Kult zusammen mit den rein zeitlichen Mitteln den Zweck der Kirche verwirklichen. (S. 41)

Sodann zeichnet ZELLER in kurzen Strichen die Etappen der Kodexreform nach und stellt fest, dass die Bezeichnung *munus sanctificandi* zuerst im Schema der Kodexreformkommission von 1980 in c. 789 § 1 auftaucht. Von dort sei er in den einleitenden c. 834 § 1 aufgenommen worden. (S. 43) Der Begriff stamme „aus der für die Christologie und die Ekklesiologie bedeutsamen ‚Tria-Munera-Lehre‘“ (S. 43). Sei Ziel des CIC/1917 primär eine Systematisierung des kanonischen Rechts gewesen, so zielte die Kodexreformkommission vor allem auf eine materialrechtliche Reform des neuen Gesetzbuches ab unter Berücksichtigung der Rechtsentwicklung seit 1918 und im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. (S. 46) Bei dem den Heiligungsdienst umfassenden Normenkomplex falle zunächst die Reduzierung der Kanones von 591 auf 420 auf. Innerhalb des Buches IV nehme das Sakramentenrecht, „seiner Bedeutung für die Heiligung der Christgläubigen entsprechend, den größten Raum ein“ (S. 45).

Sodann wirft der Autor im darauf folgenden Abschnitt einen kurzen Blick auf die früheren und nun geltenden Regelungen zu den einzelnen Sakramenten: Bei der Taufe hebt er exemplarisch den für die Ökumene wichtigen c. 869 § 2 hervor, der grundsätzlich, sofern kein anderer Grund besteht, die Gültigkeit von Taufen nichtkatholischer kirchlicher Gemeinschaften anerkennt. (S. 46) Beim Normenkomplex über die Firmung wird daran erinnert, dass mit c. 884 „die Möglichkeit der Firmspendung durch hierfür beauftragte Priester“ (S. 47) ausgeweitet worden ist. Im Blick auf die Normen über die Eucharistie würdigt ZELLER die Konzelebration (c. 902) bei gleichzeitigem Recht auf Einzelzelebration und die eindringliche Empfehlung des Gesetzgebers, täglich die heilige Messe zu zelebrieren (c. 904). Im Bußsakrament komme die ekklesiologische Dimension des Sakramentes durch die Möglichkeit der Generalabsolution unter den im Gesetzbuch genannten Voraussetzungen (cc. 961-963) und durch die Überarbeitung und Ausweitung der Beichtbefugnis (can. 966 ff.) zum Ausdruck. (S. 47 f.)

Beim Sakrament der Krankensalbung sei die Änderung der Bezeichnung „augenfällig", die auf die „Weisung des Konzils in SC 73" zurückgehe. (S. 48) Die „Akzentverschiebung vom reinen Sterbesakrament ‚in äußerster Lebensgefahr' zum Sakrament für ‚gefährlich erkrankte Gläubige' (c. 998) hat sich also unmittelbar im Gesetzbuch von 1983 niedergeschlagen" (S. 48), stellt ZELLER fest. Das Weiherecht (cc. 1008-1054) sei die Frucht einer vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Vertiefung der Theologie des Weihesakramentes mit seiner Betonung der sakramentalen Einheit in der Trias Episkopat, Presbyterat, Diakonat und des daraus folgenden Wegfalls der Unterscheidung zwischen höheren und niederen Weihen. (S. 48) In Bezug auf das Eherecht, das „(d)en umfangreichsten Normenkomplex bildet" (S. 49), betont ZELLER die vom Zweiten Vatikanischen Konzil rezipierte Sichtweise der Ehe als Bund, der den Vertragsaspekt zwar nicht aufgibt, aber in den Hintergrund treten lässt. Das habe zu einer Modifizierung der Lehre über die Ehezwecke in c. 1055 CIC/1983 geführt, die nun „anders akzentuiert" (S. 49) würden. Ferner erinnert ZELLER an die Abschaffung der verbietenden Ehehindernisse und die „tiefgreifenden Änderungen bezüglich konfessions- und religionsverschiedenen Ehen sowie bei den Ehenichtigkeitsgründen" (S. 49).

Diesem mehr kursorischen Blick auf das Sakramentenrecht schließen sich kurze Bemerkungen zu den anderen gottesdienstlichen Handlungen des zweiten Teils des Buches IV an. (S. 49 ff.) Als auffallende Neuerung werden genannt: die Möglichkeit der Spendung von Sakramentalien auch durch Laien „gemäß den liturgischen Büchern", die Aufnahmen von Normen zum Stundengebet, zu dem auch Laien eingeladen sind, die Möglichkeit der Feuerbestattung und die katholische Bestattung von nichtkatholischen Christen. Auch im Teil über „Heilige Orte und Zeiten (cc. 1205-1253" sei es „zu Reduzierungen des Normenbestandes" gekommen. (S. 50 f.)

In einem „Zusammenfassenden Befund" (S. 51 ff.) stellt ZELLER fest, dass sich in Bezug auf den von ihm untersuchten Normenkomplex des Heiligungsdienstes der Kirche eine „Rechtsentwicklung zwischen beiden Gesetzbüchern der lateinischen Kirche" (S. 51 f.) beobachten lasse. Die Konzilstheologie habe in den proliberalen, pro-laikalen und ökumenischen Tendenzen des Buches IV des Kodex seinen Niederschlag gefunden.

Dem Beitrag von Klaus ZELLER schließt sich ein Beitrag des emeritierten Professors für Kirchenrecht an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt **Andreas WEISS** über den „Ordo in seiner Entwicklung vom CIC/1917 bis heute" an. (S. 55-67) Der Autor gliederte ihn in sechs Abschnitte. Nach einer „Einleitung" (S. 55 ff.) und einem „Kurze(n) Blick in die Geschichte" (S. 57 f.) folgen Betrachtungen zum „Ordo im CIC/1917" (S. 58 f.), Hinweise auf „Neue Akzente durch das Zweite Vatikanische Konzil" (S. 59-62) und Erläuterungen zum „Ordo im CIC/1983" (S. 62-65). In dem letzten Abschnitt „Weiterentwick-

lungen sind erforderlich" (S. 65 ff.) formuliert WEISS einige Desiderate an den Gesetzgeber.

In der Einleitung vergleicht der Kanonist c. 948 CIC/1917 mit c. 1008 CIC/1983 und spricht in dem Zusammenhang von einer „kopernikanischen Wende" (S. 55 f.), die er dadurch vollzogen sieht, dass c. 1008 CIC/1983 nicht mehr von Laien und Klerikern spricht, sondern von den Gläubigen und dem Volk Gottes als den „neuen ekklesiologischen Zentralbegriffe(n)". Im Vordergrund stehe die Sendung der *sacri ministri*, nicht mehr die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien. Außerdem komme im CIC/1983 die Unterscheidung zwischen höheren und niederen Weihen nicht mehr vor, und Kleriker würde man nach dem CIC/1983 nicht mehr durch die Tonsur (c. 108 CIC/1917), sondern durch die Diakonenweihe (c. 266 § 1 CIC/1983).

Vor dem Hintergrund dieser „kopernikanischen Wende" ist in dem zweiten Abschnitt mit der Überschrift „Kurzer Blick in die Geschichte" der Hinweis aufschlussreich, dass das Konzil von Trient in Abwehr reformatorischer Theologie „die sakramental-kultische Dimension als entscheidendes Wesensmerkmal des Weiheamtes" herausgestellt habe, „was logischerweise das Priesteramt in den Vordergrund rückte". Der Diakon sei „fast ganz verschwunden (gewesen) und existierte mit Ausnahme der Klöster nur noch in der Zerrform einer Durchgangsstufe zur Priesterweihe", erklärt WEISS. (S. 57 f.)

Nach einem kurzen Durchgang durch den Normenkomplex über den Ordo im CIC/1917 (S. 58 f.), die im Wesentlichen schon in der Einleitung angeklungen sind, wendet sich WEISS den „Neue(n) Akzente(n) durch das Zweite Vatikanische Konzil" (S. 59-62) und deren Spuren im CIC/1983 (S. 62-65) zu. Dabei macht er mit einem Zitat von Hubert MÜLLER darauf aufmerksam, dass es sich bei den Akzenten nicht um einen Bruch mit dem theologischen Ansatz des Konzils von Trient handelt, insofern das Zweite Vatikanische Konzil die im Mittelalter und im Zuge der Reformation vergessenen Aspekte des Ordo in Erinnerung gerufen hat. Vor allem habe das letzte Konzil den Ordo aus der „kultisch-sazerdotalen Engführung in die ursprüngliche Weite der Teilhabe an den Ämtern Jesu Christi geführt", zitiert WEISS den ehemaligen Ordinarius für Kirchenrecht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität in Bonn. (S. 59) WEISS zeigt an drei Punkten die Richtigkeit der Einschätzung MÜLLERS: Erstens spricht LG 10 von der Teilhabe aller Christgläubigen (Kleriker und Laien) an der Sendung der Kirche aufgrund ihrer Teilhabe an den drei Ämtern Christi und betont die fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen. (S. 59 f.) Weil zweitens die Christgläubigen sich nicht nur graduell, sondern wesentlich voneinander unterscheiden, nehmen das gemeinsame und das besondere Priestertum auf je eigene Weise am Priestertum Christi teil. Die Geweihten repräsentieren im Lehren, Heiligen und Leiten die drei Ämter Christi in der Gemeinde zur Heiligung und Auferbauung der Kirche. (S. 60 f.) Darum handelt es sich um einen Dienst an den Gläubigen, der sich nicht mit „Machtvorstellungen oder gar Standesdünken und

Herrschaftsansprüche" (S. 61) vertrage, so WEISS. Drittens übertrage gemäß der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 21) im Gegensatz zur scholastischen Theologie die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes. Damit stelle das Konzil die Sakramentalität der Bischofsweihe „lehrmäßig fest" (S. 61). Nach *Presbyterorum Ordinis* haben die Priester wie die Bischöfe am selben Amt Christi teil und sind befähigt, in der Person Christi des Hauptes zu handeln (PO 2 u. 7). Nach LG 29 empfangen die Diakone bei ihrer Weihe „sakramentale Gnade" zur Dienstleistung am Volk Gottes. „Die Sakramentalität der Diakonenweihe, die schon vor dem Konzil als allgemeine Überzeugung (*sententia certa*) galt, ist zwar in den Konzilsdokumenten *expressis verbis* nirgends ausgesagt, sie wird daher in dieser dogmatischen Qualifikation in LG 29 zweifelsohne vorausgesetzt" (S. 62), erklärt WEISS. In dem Zusammenhang erinnert er auch an die Wiedereinführung des Ständigen Diakonates, dem im MP *Sacrum diaconatus ordinem* vom 18.06.1967 durch Papst PAUL VI. rechtliche Strukturen gegeben worden seien. (S. 62)

Im Abschnitt über den „Ordo im CIC/1983" (S. 62-65) kommentiert der Autor c. 1008. Zunächst weist er auf die göttliche Einsetzung des Sakramentes hin und begrüßt es, dass im Unterschied zu c. 948 CIC/1917 nicht mehr von *Ex Christi institutione* die Rede ist, sondern von *Ex divina institutione*, „weil für die Einsetzung von Presbyterat und Diakonat durch Christus selbst keine biblische Befunde vorliegen" (S. 63). Mit *inter christifideles* ist die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen ausgedrückt, aus denen die geistlichen Amtsträger zu einem besonderen Dienst für das Volk herausgenommen sind. (S. 63) Dabei ist das Handeln des Geweihten ein Handeln in der Person Christi des Hauptes, womit der Gesetzgeber laut WEISS den wesentlichen Unterschied zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum in Erinnerung ruft (vgl. LG 10). Durch die Formulierung *Dei populo inserviant* werde der Dienstcharakter des geweihten Amtsträgers herausgestellt. (S. 64)

Was die Diakonatsweihe angeht, so lenkt WEISS die Aufmerksamkeit auf das MP *Omnium in mentem* vom 26.10.2009, mit dem Papst BENEDIKT XVI. festgestellt hat, dass die Diakonenweihe im Unterschied zur Bischofs- und Priesterweihe nicht die Fähigkeit übertrage, in der Person Christi des Hauptes zu handeln, sondern gemäß LG 29 die Kraft vermittelt, dem Volk Gottes durch Liturgie, Verkündigung und Caritas zu dienen. *Omnium in mentem* habe unter Berücksichtigung der entsprechenden Aussage im *Katechismus der Katholischen Kirche* zu einer Veränderung der Formulierung des c. 1008 CIC/1983 und zu einer Ergänzung eines § 3 in c. 1009 CIC/1983 geführt.

Abschließend stellt der Autor fest, dass auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Theologie des Weihesakramentes weiterhin unklar ist. Daran habe *Omnium in mentem* nichts geändert. Denn bestimmte vom kanonischen Recht vorgesehene Aufgaben des Diakons wie das Halten der Homilie in der Eucharistiefeier (c. 767 § 1), die Spendung der Taufe als ordentlicher Spender (c. 868

§ 1) und die Dispensvollmacht nach c. 1079 § 2 könnten durchaus als Weisen der Ausübung der drei Ämter Christi *in persona Christi capitis* verstanden werden, obschon nach *Omnium in mentem* die Fähigkeit zu einem solchen Handeln ausschließlich die Bischofs- und Priesterweihe vermittelt. (S. 66)

Vor dem Hintergrund der Würdigung des allgemeinen Priestertums sieht WEISS einen Verbesserungsbedarf auch in Bezug auf die verfassungsrechtlichen Kompetenzen der Gläubigen. So fordert er ein Mitspracherecht der Laien bei Bischofsernennungen, die Verpflichtung zur Errichtung des Pastoralrates auf diözesaner und pfarrlicher Ebene und auch ein Entscheidungsrecht. Doch die Frage, inwieweit ein Entscheidungsrecht in den als beratende Gremien konzipierten Instanzen, in denen Laien tätig sind, mit der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzil über die Einheit von Weihe- und Leitungsvollmacht in der einen *potestas sacra* und den einschlägigen Kanones des CIC/1983 kollidieren würde, lässt WEISS unbeantwortet.

Für den Rezensenten bleibt es schließlich rätselhaft, wieso nach dem Autor die Zulassung der Frau zum Diakonat notwendig sein soll, um „in der Verkündigung glaubwürdig zu sein" (S. 67). Wenn das Zweite Vatikanische Konzil das allgemeine Priestertum hervorgehoben und die Berufung und Aufgaben der Laien in der Kirche besonders gewürdigt hat, woran WEISS zu Beginn seine Beitrages zurecht erinnert hat, macht dann nicht der Ruf nach der Diakonenweihe der Frau erneute Klerikalisierungstendenzen in der Kirche offenbar, die man am CIC/1917 kritisiert und die das Konzil und in dessen Spur der CIC/1983 überwunden haben? Außerdem weisen gesetzgeberische Verfügungen und lehramtliche Aussagen von Papst FRANZISKUS konsequent gerade auf eine Stärkung der Berufung der Laien und ihres Einsatzes in der Kirche hin. Scheint der Papst nicht gerade durch das Motu Proprio *Spiritus Domini* vom 10.01.2021 mit dem Zugang zu Lektorat und Akolythat für alle getauften Glieder der Kirche, Männer wie Frauen, und der Errichtung des laikalen Dienstes des Katecheten einer Klerikalisierung von Laien allgemein und von Frauen im besonderen erneut lehramtlich eine Absage erteilt zu haben? Die Botschaft des Papstes ist unmissverständlich: Frauen können in Ausübung des bei der Taufe empfangenen allgemeinen Priestertums auch ohne Weihe in der Kirche „ihren Mann stehen". Damit soll grundsätzlich der theologische Diskurs über die Diakonenweihe von Frauen freilich nicht in Frage gestellt werden. Diese Frage ist schließlich noch nicht lehramtlich unfehlbar entschieden, wie das bei der Priesterweihe der Frau durch das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacertodalis* von JOHANNES PAUL II. von 1994 der Fall ist. Jedoch scheinen die bisherigen theologischen Untersuchungen, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der konziliaren Lehre über die Einheit des Weihesakramentes, eher für den Ausschluss von Frauen zum sakramentalen Diakonat zu sprechen. Die Verkündigung der Kirche würde durch den Ausschluss von Frauen vom Weiheamt mitnichten an Glaubwürdigkeit verlieren.

Einen Beitrag „Zur Konzeption des Ordensrechts in den beiden Gesetzbüchern der lateinischen Kirche“ hat der verstorbene Kirchenrechter am Klaus-Mörsdorf-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München, Professor **Stephan Haering** OSB, verfasst mit dem Haupttitel „Vom Stand der Vollkommenheit zum gottgeweihten Leben“ (S. 69-83).

In seiner Einführung macht der renommierte Kanonist klar, dass bei allen systematischen und inhaltlichen Unterschieden in der gegenständlichen Materie die beiden Kodizes einen organischen Zusammenhang erkennen lassen und „in einem Verhältnis der Kontinuität stehen“ (S. 70).

Haering geht auf die „Konzeption des Ordensrechtes im CIC/1917“ (S. 70 ff.) und die „Konzeption des Ordensrechtes im CIC/1983“ (S. 73 ff.) näher ein. Letzteres umfasst in Titel III der Sectio I über die Institute des geweihten Lebens die im CIC/1917 nicht erwähnten Säkularinstitute und in Sectio II den Normenkomplex über die Gesellschaften des Apostolischen Lebens. Eine jeweils anschließende systematische Gliederung (S. 72, 74 f.) erleichtert dem Leser die Orientierung.

Im 3. Abschnitt seines Beitrages erwähnt der Münchner Kanonist, der selber Ordensmann gewesen ist, dass im Ordensrecht des CIC/1983 die Ausführungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Lumen gentium, Perfectae caritatis*) zum Tragen kommen. Es werde als ein „spezifische(r) Weg der allgemeinen Berufung der Christen zur Heiligkeit“ (S. 76) verstanden. Dabei wird in c. 573 § 1 das gottgeweihte Leben so definiert, dass es die Säkularinstitute miterfasst. Entsprechend ist die Systematik des Ordensrechtes so konzipiert, dass es für das Religiosen- und die Säkularinstitute gemeinsame Normen formuliere. (S. 77) Die Straffung des Ordensrechts führt Haering vor allem auf dessen Funktion als Rahmenrecht zurück, das auf Konkretisierungen durch Eigenrecht angelegt ist. (S. 77) Zu begrüßen sei, dass nun auch – im Gegensatz zum CIC/1917 – durch die cc. 603 und 604 Regelungen über zwei Individualformen des gottgeweihten Lebens aufgenommen worden sind, nämlich die über die Eremiten und über die Jungfrauen. (S. 78) Der kanonische Witwenstand findet zwar im CIC/1983 im Gegensatz zum CCEO keine Berücksichtigung, doch weist Haering darauf hin, dass hierfür partikularrechtliche Normen geschaffen werden können. (S. 80) Mit Hinweis auf c. 605 begrüßt der Münchner Kanonist die Offenheit des CIC/1983 für „die Bildung neuer Formen des geweihten Lebens, die prinzipiell möglich sind und der Förderung empfohlen werden“ (S. 80). Mit den cc. 708 und 709 habe der Gesetzgeber zum ersten Mal auch Normen über die Konferenzen Höherer Ordensoberer in das Gesetzbuch aufgenommen. (S. 80)

Im Abschnitt „Zusammenfassende Bemerkungen“ (S. 81 ff.) benennt Haering drei Punkte, die die erneuerte Sichtweise des CIC/1983 vor dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen: 1. Das Ordensleben wird verstanden als Leben gemäß den evangelischen Räten auf der Grundlage eines „persönlich

empfangenen Chrisma(s)", zu deren Verwirklichung es der „kirchlich anerkannten und geordneten Einrichtung" bedarf. Das erklärt auch die Offenheit des CIC/1983 für neue Formen. Allerdings stehe dem eine „unbefriedigende Systematik seines Ordensrechtes" gegenüber. (S. 81) 2. Im Unterschied zum CIC/1917 zeichne sich das Ordensrecht des CIC/1983 als Rahmenrecht „durch ein höheres Maß an Flexibilität und Anpassungsfähigkeit aus" (S. 81). 3. Im Unterschied zum CIC/1917 zeige das Ordensrecht im CIC/1983 eine „stärkere Beachtung" für das „Individuum", was sich z.B. in der Berücksichtigung besonderer Formen des geweihten Lebens und im Eingehen auf die konkrete Lebenssituation (HAERING nennt in einer Fußnote als Beispiel die Möglichkeit der Beurlaubung) eines Gottgeweihten äußere. (S. 82)

Die Herausgeber des vorliegenden Buches, **Barbara KRÄMER**, die am Klaus-Mörsdorf-Institut in München promoviert und als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut Papst Benedikt XVI. in Regensburg tätig ist, und **Philipp THULL**, der sich im Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät zu Fulda habilitiert, haben gemeinsam den Beitrag „Das kirchliche Eherecht in seiner Entwicklung vom CIC/1917 bis heute" verfasst (S. 85-99). Im einleitenden Abschnitt formulieren sie das Ziel ihrer Untersuchung. Sie wollen „in gebotener Kürze" herausarbeiten, inwiefern sich „seit Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici von 1917" das Eherecht gewandelt hat „und welchen Herausforderungen es sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts gegenübersieht" (S. 86).

Zunächst wird der Ehebegriff des CIC/1917 erläutert (S. 86 f.). Die Lektüre des Titulus VI des CIC/1917, in dem in 12 Kapiteln das Eherecht behandelt wird, lenke „den Blick schnell auf den streng juridischen Charakter" der Ehe, so die Autoren. Das Ziel der Ehe sei nach c. 1082 § 2 hauptsächlich die sexuelle Vereinigung der Eheleute, die exklusiv auf Zeugung von Nachkommenschaft ausgerichtet ist, „sooft der andere Partner es verlangte" (S. 87). Entsprechend wird auf die in c. 1013 § 1 formulierten Zwecke der Ehe hingewiesen, und zwar auf den Primärzweck der Zeugung und Erziehung von Kindern und auf den Sekundärzweck der gegenseitigen Hilfe der Eheleute und der geordneten Befriedigung des sexuellen Begehrens. (S. 87) Daraus ergibt sich der Gegenstand des Ehekonsenses nach c. 1018 § 2: das Recht auf den Leib, das die Autoren umschreiben als „das Recht auf den mit dem Partner vorgenommenen, auf die Zeugung von Nachkommenschaft gerichteten Geschlechtsverkehr" (S. 87). Der zur Erfüllung dieser Zwecke geschlossene Ehevertrag hat gemäß c. 1012 § 1 Christus in Bezug auf Getaufte zur Würde des Sakramentes erhoben. Dies begründe die Nichttrennung von Vertrag und Sakrament bei getauften Eheleuten. Zwar sei den Eheleuten nach c. 1111 unter Berücksichtigung der „personalen Ebenbürtigkeit beider Partner" in Bezug auf die ehelichen Akte volle Gleichheit garantiert worden, doch habe der „Schutz der Einheit des ehelichen Bundes … in der Gestalt des Mannes nach einem Haupt der Ehe" (S. 87) verlangt.

Im nachfolgenden Abschnitt („Die Ehe in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils“ [S. 88-93]) wird in drei Schritten der Perspektivwechsel in der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils erläutert: „Ehe als Bund“ (S. 88 f.), „Ehe als Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau“ (S. 90 f.) und „Ehe als Teilhabe am Schöpferwillen“ (S. 92 f.).

Unter Verweis auf GS 48 scheiben KRÄMER/THULL, dass durch den Ehebund die Eheleute „die innige und unverbrüchliche, vom Schöpfer begründete und nach seinen Gesetzen geschützte Liebes- und Lebensgemeinschaft“ begründen. (S. 88) Der Bundesgedanke umfasse nach der Pastoralkonstitution des Konzils sowohl die Eheschließung (*matrimonium in fieri*) als auch das Institut der Ehe, die „Ehe im Sein“ (*matrimonium in facto esse*). (S. 89) Im Bund der Ehe „leuchtet das Abbild des von Liebe und Treue gekennzeichneten Bundes zwischen Gott und Mensch, zwischen Christus und seiner Kirche auf“ (S. 89). Dieser Bund sei zugleich die Grundlage der Familie, die nach LG 11 zu einer Art Hauskirche wird, in der die Eltern ihre Kinder zu „Glaubensboten“ erziehen und in ihrer Berufung fördern. (S. 89)

In Bezug auf die „Ehe als Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau“ habe das Zweite Vatikanische Konzil den einseitigen Blick des CIC/1917 auf den Vertrag weiterentwickelt, indem es die personale, religiöse und auch rechtliche Dimension der Ehe herausgestellt hat. (S. 90) Die rechtliche Dimension sei durch das Konzil erweitert worden, indem es in *Gaudium et spes* die Ehe auch als eine „gegenüber der Gesellschaft bestehende, feste Institution nach göttlicher Ordnung“ darstellt, die „hinsichtlich des Wohles der Gatten und der Nachkommenschaft sowie der Gesellschaft (sic!) nicht nur von menschlicher Willkür abhängig ist“ (S. 90). Die Eheziele hätten darum nicht nur Bedeutung für den „Fortbestand der Menschheit“, sondern auch für die „persönliche Fortentwicklung“ und das „Heil der einzelnen Familienmitglieder“ (S. 90). Die Autoren sehen vor allem in der Herausstellung der Liebe den Aspekt in der konziliaren Ehelehre, der neu ist und der in bisherigen lehramtlichen Verlautbarungen eine eher untergeordnete Rolle gespielt habe. Mit dem Hinweis auf die Liebe insbesondere in GS 49 drücke das Konzil diese personale Dimension der Ehe aus. (S. 90) Sie verleihe der „‚leib-seelischen Ausdruckmöglichkeiten‘ eine besondere Würde“. Die rechtliche Dimension werde zwar durch das Konzil vorausgesetzt, aber es gehe nicht darauf näher ein, sondern bietet „die theologische Begründung der im Recht geltenden Prinzipien und Wesenseigenschaften der Ehe“ (S. 91). KRÄMER/THULL zeigen, dass die „(v)orbehaltlose, gegenseitige Bejahung und Übereignung“, die im Konsens der Eheleute ausgedrückt wird, genau das sei, was für die Liebe charakteristisch ist, „die sich lebenslang, auf Dauer also, in Zuneigung, Tat und Selbstlosigkeit bewährt und sich nicht in erotischer Anziehung erschöpft“ (S. 91).

Diese personale Dimension habe auch die Reform des kirchlichen Eherechtes bestimmt. Die Autoren bedauern jedoch, dass die eheliche Liebe selber aber im

CIC/1983 keine Erwähnung findet. Hier erhebt sich die Frage an KRÄMER/THULL, ob Liebe als solche rechtlich überhaupt faßbar ist und somit in einem Gesetzbuch Berücksichtigung finden kann. Außerdem wird, wie die Autoren ja richtig erkannt haben, das, was Liebe eigentlich meint, nach Überzeugung des Rezensenten schon in der Umschreibung des Ehekonsenses als „(v)orbehaltlose, gegenseitige Bejahung und Übereignung" hinreichend und treffend ausgedrückt, wobei in rechtlicher Hinsicht immer zu berücksichtigen ist, dass nicht die Liebe zwischen Mann und Frau die Ehe begründet, sondern deren Ehewille (*matrimonium facit consensus*).

Im Abschnitt „Ehe als Teilhabe am Schöpferwillen" machen die Autoren darauf aufmerksam, dass die Konzilsväter wie der Gesetzgeber im CIC/1917 zwar die „Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft" als zum Wesen der Ehe gehörend gelehrt haben, zugleich aber daran erinnern, dass die Ehe nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt worden ist, sondern dass auch im Hinblick auf die Unauflöslichkeit der Ehe und das Wohl der Kinder „die gegenseitige eheliche Liebe der Eheleute ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife" (GS 50).

Die konziliare Ehelehre hat die Reform des kanonischen Eherechtes maßgeblich beeinflußt. Das zeigen die Autoren im 3. Teil ihres Betrages mit dem Titel „Auswirkungen der konziliaren Lehre auf die Reform des kirchlichen Eherechts" (S. 93-97). Es kann allerdings nicht unwidersprochen bleiben, wenn behauptet wird, das Zweite Vatikanische Konzil und das diesem folgende kirchliche Gesetzbuch von 1983 hätten der Ehezwecklehre aufgegeben. (S. 94) Zwar spricht c. 1055 § 1 in seiner Legaldefinition der Ehe nicht mehr ausdrücklich von Zwecken (*fines*), gleichwohl setzt er sie voraus, wenn er formuliert, dass der Ehebund „durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist". Damit sind die Wesenselemente des Gattenwohles, der Nachkommenschaft und der Erziehung benannt, die das Konzil in GS 48 mit den verschiedenen Gütern (*bona*) und Zielen (*fines*) der Ehe im Blick hat. Der Gesetzgeber verzichtete allerdings auf die Formulierung einer Rangordnung bzw. einer Hierarchie der Ehezwecke als *finis primarius* und *finis secundarius*, wie sie c. 1013 § 1 CIC/1917 vorgenommen hat. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich, wie die Autoren zutreffend schreiben, von einer „zu starren Charakterisierung der Ehe als Vertrag abgewendet und sich ihr in ihrem Verständnis als unwiderruflichem Bund zweier sich liebender Menschen zugewendet" (S. 94). Damit hat aber das Konzil die Sichtweise der Ehe als Vertrag überhaupt nicht aufgegeben. Denn die Ehe als Bund setzt notwendig den Vertragscharakter der Ehe voraus, insofern ein Bund immer ein zweiseitiger Akt ist, durch den sich die Bundespartner durch Recht und Pflichten binden wollen. Diese Sichtweise des Konzils macht sich der CIC/1983 zu eigen.

Das Ehekonzept des CIC/1983 stellt daher keinen Bruch mit dem des alten CIC/1917 dar. Bedingt durch die Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils hat der Gesetzgeber keinen Paradigmenwechsel vollzogen, sondern lediglich die Perspektive geändert. C. 1056 CIC/1983, der die Wesenseigenschaften der Ehe – Einheit und Unauflöslichkeit – formuliert und die Einheit von Vertrag und Sakrament hervorhebt, steht in Kontinuität mit den cc. 1012 und 1013 CIC/1917. (S. 94). Dasselbe gilt für c. 1057 § 1 mit seiner Feststellung über die Wirkursache der Ehe, den Konsens. C. 1057 § 1 sei sogar wortgleich mit c. 1081 § 1 CIC/1917, so die Autoren (S. 94 f.). Eine Änderung hat hingegen die Bestimmung des Konsensinhaltes erfahren, worauf die Autoren aufmerksam machen (S. 95). War Inhalt des Konsenses gemäß c. 1081 § 2 CIC/1917 die Übergabe und Annahme des dauerhaften und exklusiven Rechtes auf den Körper (*ius in corpus*) zur Zeugung von Nachkommenschaft, so ist das nach c. 1057 § 2 CIC/1983 entsprechend der konziliaren Ehelehre das gegenseitige Sich-Schenken und Annehmen der Ehepartner in einem unwiderruflichen Bund. „Die Abkehr von der starren, auf bloße Reproduktion bezogenen Formel, wie sie auch das Konzil vollzogen hat, tritt nun auch im geltenden Recht zutage“ (S. 95), so die richtige Schlussfolgerung der beiden Verfasser des Beitrages. Das heißt aber nicht, dass, wie sie schreiben, „(w)eder im neuen Recht die Rede (ist) von den zu übernehmenden Pflichten noch von irgendwelchen zu gewährenden Rechten“. Widerlegt wird nämlich diese Behauptung durch c. 1095, 2° und 3°, der von „wesentlichen Rechte(n) und Pflichten, die gegenseitig zu übertragen und zu übernehmen sind“, bzw. von „wesentlichen Verpflichtungen“, die „zu übernehmen sie (die Eheleute) nicht imstande sind“, spricht. Auch wenn in der Umschreibung des Konsensinhaltes in c. 1057 § 2 nicht mehr die Rede ist von zu übertragenden Rechten und Pflichten, so übertragen die Eheleute im Konsensaustausch sehr wohl Rechte und Pflichten, nämlich jene, die sich aus den Wesenselementen und Wesenseigenschaften des c. 1055 § 1 und c. 1056 ergeben. Den Autoren ist zuzustimmen, wenn sie feststellen, dass sich der Gesetzgeber mit der Umschreibung des Konsensinhaltes in c. 1057 § 2 nicht auf die „bloße Reproduktion“ beschränkt. Gleichwohl ist im Hinblick auf die Wesensnatur der Ehe als Ganzer und des ehelichen Aktes im Besonderen die Zeugung von Kindern im Konsens immer und notwendig miterfaßt. Das Neue an der Formulierung des c. 1057 § 2 im Vergleich mit c. 1081 § 2 CIC/1983 ist nicht die Preisgabe dieses Wesenselementes der Ehe, sondern die breitere biblisch-personalistische Perspektive, die sich der Gesetzgeber in Treue zur Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzil zu eigen gemacht hat. Indem er auch das Recht auf Nachkommenschaft und darin notwendig die ehelichen Akte, die sie voraussetzen, miteinschließt, steht c. 1057 § 1 CIC/1983 in inhaltlicher Kontinuität zu c. 1081 § 2 CIC/1917. Gleichwohl geht jener über diesen mit seiner inhaltlichen Fokussierung auf das *ius in corpus* hinaus. In dieser Beziehung hat c. 1081 § 2 CIC/1917 durch c. 1057 § 1 CIC/1983 tatsächlich eine Änderung erfahren.

KRÄMER/THULL finden es „höchst bedauerlich", dass Liebe und Intimität der Ehepartner im Kodex „keinerlei Erwähnung" finden (S. 96). Doch ist, wie schon oben angemerkt, Liebe kein rechtliches Element der Ehe. Darauf hat Papst PAUL VI. in seiner Ansprache an die Rota Romana vom 09.02.1976 hingewiesen (AAS 68 [1976] 204-208), auch wenn die Liebe eine „sehr edle und notwendige Funktion in der Ehe" habe (*nobilissimo ac necessario munere fungitur in matrimonio*). Darum ist die Erwähnung der Liebe in einem Gesetzbuch fehl am Platze. Was die Intimität angeht, so schließt die Umschreibung der Ehe als *totius vitae consortium*, als „Gemeinschaft des ganzen Lebens" in c. 1055 § 1 CIC/1983 diese notwendig mit ein.

Außerdem bedauern KRÄMER/THULL, dass „die Idee des Ehebundes, wie sie im Codex in rechtliche Normen übersetzt wurde, kaum über altes Vertragsdenken" hinausgeht (S. 96). Aber kann ein Gesetzbuch das? Weder die Väter des Konzils noch viel weniger der Gesetzgeber konnten bei der Umschreibung der Ehe das Vertragsdenken hintanstellen, und zwar nicht trotz, sondern gerade wegen der Sichtweise der Ehe als Bund. Bund ist eine biblisch-personalistische Umschreibung für das, was juridisch mit Vertrag gemeint ist, wenngleich freilich der Begriff des Bundes mehr als was ein Kontrakt zwischen den Bundespartnern umfasst.

Die beiden Autoren kritisieren dahingegen zu Recht, wenn sie in den Formulierungen des Gesetzgebers den „Anteil Gottes an dieser Verbindung" (S. 96) vermissen und in diesem Zusammenhang auf die bessere Umschreibung der Ehe in c. 776 §§ 1 und 2 CCEO hinweisen, der in § 1 auf Gott als den Schöpfer des Ehebundes und in § 2 außer auf Christus, der das Ehesakrament eingesetzt hat, auch an die ekklesiologische Dimension der Ehe erinnert. Auch wenn der CCEO an keiner Stelle von der Ehe als Vertrag spricht, so kommt er – als Gesetzbuch – nicht umhin, den Vertrag vorauszusetzen, wenn in c. 777 von gleichen Rechten und Pflichten die Rede ist, die aus der Ehe zwischen den Ehepartnern hervorgehen. Rechte und Pflichten werden im Ehevertrag übertragen und angenommen. Gleichwohl stellt die Ehe einen Vertrag *sui generis* dar, insofern der Vertragsinhalt durch Offenbarung und Naturrecht vorgegeben und darum für die Vertrags- bzw. Bundespartner nicht verhandelbar ist und geändert werden kann. Das lateinische Recht mag den Vertragscharakter mehr betonen als das Ostkirchenrecht. Damit steht es aber weder im Widerspruch zum Bundescharakter, den das Konzil weiter vertieft und herausgearbeitet hat, noch zur Zentrierung des Ostkirchenrechtes auf den „Mysteriencharakter" (S. 96) der Ehe. Beide Rechtsbücher der Kirche setzen aufgrund unterschiedlicher theologischer und rechtlicher Traditionen andere Akzente. Darin ergänze sie sich, ohne sich zu widersprechen. Die eine Kirche atmet mit den beiden Lungen der West- und der Ostkirche (JOHANNES PAUL II.). Das gilt auch für die beiden Kodizes. Darum sollte man die je eigene Akzentuierungen beider Rechte respektieren, die in der Ehetheologie des Konzils, das in seinem Konzept der Ehe als Bund den Rechts- bzw. Vertrags-

charakter der Ehe nicht relativiert hat, sondern ihn gerade voraussetzt, ihre Begründung.

Am Ende formulieren KRÄMER/THULL in Abschnitt 4 („Anfragen an das geltende kirchliche Eherecht") einige Fragen, die sie im Gesetzbuch geklärt sehen möchten. (S. 98 f.) Dabei berücksichtigen sie nach Auffassung des Rezensenten nicht, dass die Klärung dieser Fragen (z.B. Verbesserung der Ehevorbereitung, Form und Materie der Ehe, Spender des Ehesakramentes, Wiederverheiratung, verantwortliche Elternschaft) nicht Aufgabe des Gesetzgebers ist, sondern der Theologie – insbesondere der Dogmatik, der Moraltheologie und der Pastoraltheologie – und teilweise aber auch überhaupt nicht in einem Gesetzbuch zu klären sind. Ein Gesetzbuch ist weder ein Katechismus noch ein Handbuch für Pastoral- und Moraltheologie. Das schließt freilich einen Diskurs über diese Fragen in der Kanonistik nicht aus.

Bei ihrem Streifzug durch die Entwicklungsgeschichte des kanonischen Eherechtes vom CIC/1917 bis zum CIC/1983 fällt abschließend auf, dass die Enzyklika *Casti Connubii* Papst PIUS' XI vom 11.12.1930 keine Erwähnung findet, obwohl sie ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zur Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und des darauf gründenden erneuerten Eherechts in CIC/1983 ist, hatte sie doch bereits die strikte Zweckhierarchie des c. 1013 § 1 erheblich relativiert, indem sie die Ehe nicht im engeren Sinn als Vereinigung zur Zeugung und Erziehung von Kindern auffasste, sondern im weiteren Sinn als eine volle Lebensgemeinschaft von Mann und Frau (AAS 22 [1930] 548-549). Außerdem verwendete bereits diese Enzyklika den Begriff „Bund" (*foedus*) zur Umschreibung der Ehe (AAS 22 [1930] 552). Es zeigt sich damit erneut, dass sowohl das Konzil als auch der Kodex von 1983 in Kontinuität stehen mit dem vorausgegangen Lehramt der Kirche. Diese Kontinuität wird zudem ersichtlich in der Übernahme der *Tria-Bona*-Lehre des heiligen AUGUSTINUS, auf dessen Schrift *De bono coniugali*, in dem der Kirchenvater diese Lehre entwickelt hat, die Väter des Konzils in einer Fußnote in GS 48 hinweisen („*Deus est auctor matrimoniim variis bonis ac finibus praediti*."). Gleichwohl ergibt sich aus dem pastoralen Duktus gerade dieser sich primär an die Welt richtenden Konzilskonstitution, dass eine strikt juridische Perspektive bezüglich der *tria bona* absichtlich von den Vätern des Konzils nicht eingenommen worden ist. Der CIC/1983 spricht zwar nicht ausdrücklich von den *bona* oder *fines* der Ehe, doch sind diese in den Wesenselementen des c. 1055, auf die die Ehe *indole sua* hingeordnet ist, sehr wohl berücksichtigt.

Die Lektüre des Beitrages von KRÄMER/THULL vermittelt dem Leser den Eindruck, als ob die Autoren sich schwertun mit dem rechtlichen Charakter der Ehe. Auch wenn sie feststellen, dass das Zweite Vatikanische Konzil die rechtliche Dimension nicht aufgegeben hat, (S. 98) spürt man doch eine Reserve gegenüber diesem wesentlichen Aspekt der Ehe, der ihr als Vertrag, durch den Mann und Frau sich gegenseitig wesentliche Rechte und Pflichten übertragen, und der

mit dem Konzept des Bundes nicht nur kompatibel ist, sondern dessen wesentliches Element darstellt, eigen ist.

Positiv zu bewerten sind die Verweise der Autoren auf die theologische Perspektive des CCEO. (S. 96) Es wäre wünschenswert, dass dessen trinitarische und ekklesiologische Aussagen über die Ehe auch Eingang in den CIC/1983 finden würden.

Der Kölner Kirchenrechtler **Christoph Ohly**, Rektor und Professor für Kirchenrecht an der Kölner Hochschule für Katholische Theologie – St. Augustin, widmet sich dem Verkündigungsdienst der Kirche. Sein Beitrag trägt den Titel „Der Verkündigungsdienst der Kirche nach altem und neuen Recht. Gemeinsamkeiten – Unterschiede – Perspektiven" (S. 101-116) Darin zeigt er „Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Zukunftsperspektiven …, die sowohl den inneren Bezug der Gesetzesbücher als auch die stets notwendige rechtliche Fortentwicklung erkennbar werden lassen", auf. (S. 103)

In der einleitenden „(g)esetzessystematische(n) Einordnung" (S. 103 f.) weist der Kölner Kirchenrechtler darauf hin, dass der Gesetzgeber des CIC/1917 in Übernahme der aus dem Römischen Recht (Gaius) stammenden Struktur nach *personae – res – actiones* für das Gesetzbuch von 1917 das „Kirchliche Lehramt" (*De magisterio ecclesiastico*) im vierten Teil des dritten Buches „De rebus" behandelt. Der Gesetzgeber hat später – inspiriert von der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils – die Trias *personae – res – actiones* für den Aufbau des CIC/1983 nicht übernommen und sie ersetzt durch die „endogene, ursprünglich theologische, der Sache angemessenere Gliederung […] im Anschluss an den Tenar *‚munus sanctificandi, regendi, docendi'*" (S. 104). Entsprechend komme der innere theologische Zusammenhang des Verkündigungsrechtes als drittes Buch im CIC/1983 mit dem Leitungs- und Heiligungsdienst der Kirche auch rechtssystematisch besser zum Ausdruck.

Im nächsten Abschnitt über „Inhaltliche Akzentsetzungen" (S. 105-111) werden die mit der „gesetzessystematischen Neuordnung" verbundenen inhaltlichen und strukturellen Akzentsetzungen des kirchlichen Verkündigungsrechtes kurz beschrieben. Zu beobachten sind dabei „Veränderungen bezüglich der Normeninhalte" (S. 105 f.), eine Verschiebung „(v)om Lehrrecht zum Verkündigungsrecht" (S. 107 f.), und „Merkmale eines Identitätswechsels" (S. 108 ff.).

In Bezug auf die Normeninhalte habe, so der Autor, der CIC/1983 den Aufbau des CIC/1917 übernommen, allerdings auch Änderungen vorgenommen. Sie betreffen das Missionsrecht, das nun in einem eigenen Titel erscheint (Titel II: cc. 781-792), das Schul- und Hochschulrecht (Titel III: cc. 793-821), das „einen Akzent erhalten (habe), der stärker das Erziehungs- und Bildungspotential der Kirche betont", die Bedeutung der sozialen Kommunikationsmittel durch den „erneuerten Titel *De instrumentis communicationis socialis et in specie de libris*" (Titel IV: cc. 822-832) und schließlich die Verschiebung des Normen-

komplexes über die Seminare in das Klerikerrecht (cc. 232-264) im Buch II über das „Volk Gottes". (S. 106)

Eine „grundlegende Veränderung" erblickt OHLY im Perspektivwechsel „(v)om Lehrrecht zum Verkündigungsdienst". Der zeige sich schon im Titel. Sprach der CIC/1917 vom „Kirchlichen Lehramt", so ist nun die Rede vom Verkündigungsdienst. Damit komme die „konziliare Lehre" zum Durchbruch, wonach die ganze Kirche am prophetischen Amt Christi teilt hat. „Alle Glieder sind zum Bekenntnis des Glaubens in Wort und Tat, wenngleich auf je eigene Weise berufen", erklärt der Autor. Die Verkündigung richtet sich dabei „auf den innerkirchlichen Bereich (z. B. Predigt und Katechese)" und *ad extra* „mit Bezug zur Welt (z. B. Mission, Religionsunterricht, kirchliche Hochschulen)". (S. 107)

Das Hauptmerkmal, das im Bereich der kirchlichen Verkündigung den CIC/1983 vom CIC/1917 unterscheidet, sieht der Kölner Kirchenrechtler mit Winfried AYMANS, den er zitiert, in dem „Identitätswechsel des Hauptsubjektes des kanonischen Rechts vom ‚*clericus*' zum ‚*christifidelis*'" (S. 108). Das zeigt er an drei Beispielen auf. Da ist zunächst die gemeinsame, allen Christgläubigen, Klerikern wie Laien, zukommende Sorge um den kirchlichen Verkündigungsdienst. „Im Mittelpunkt steht ... der Christgläubige, dem das Recht zur Glaubensunterweisung, aber auch die Pflicht seiner eigenen Verantwortung zur Weitergabe des Glaubens vor Augen gestellt wird" (S. 109). Des Weiteren ist das „Zueinander vom kirchlichen Lehramt und Glaubenssinn der Gläubigen" (S. 109) zu nennen. OHLY erinnert in diesem Zusammenhang an die *Communio*-Struktur der Kirche. Daraus folgt, dass „die amtliche Lehrverkündigung" von Papst und Bischöfen „auf die Rezeption der Glaubenslehre der Kirche angelegt" (S. 109) sei. Umgekehrt könne „dem Glaubenssinn der Gläubigen die Initiative zu einem authentischen Glaubenszeugnis erwachsen (z.B. im Bereich der Volksfrömmigkeit oder des liturgischen Lebens), das seine Legitimation durch die notwendige Autorisierung seitens des Lehramtes ... erfährt ...", das Mitträger des *sensus fidei* sei. (S. 110) Schließlich weist OHLY im Zusammenhang mit dem „Identitätswechsel des Hauptsubjektives" im kirchlichen Verkündigungsdienst auf den „Wegfall zahlreicher Verbote" (S. 110) hin. Beispielhaft nennt er den Wegfall des Bücherverbotes, Verbote im Bereich der Katechese, der Theologie und der Missionen sowie das Laienpredigtverbot. „Die Predigt durch Laien ist ... in allen liturgischen Handlungen möglich mit Ausnahme der Eucharistiefeier, in der nach can. 7867 § 1 (sic!) die Homilie dem Priester oder Diakon vorbehalten ist" (S. 111).

Auch wenn OHLY noch Verbesserungsbedarf im Normenkomplex des III. Buches des CIC/1983 sieht, so lobt er doch den Gesetzgeber, weil es ihm gelungen sei, die ihm zugrundeliegenden Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils umgesetzt zu haben. (S. 111) Zu den Desideraten in Hinblick auf eine Verbesserung der Normen des Verkündigungsrechts zählt OHLY u.a. „die stärkere Würdigung des Rechts auf Religionsfreiheit gemäß can. 748", eine über den gel-

tenden c. 755 hinausgehende „stärkere Akzentuierung der Ökumene als Verpflichtung der Kirche", „Neuakzentuierungen im Missionsrecht aufgrund der gewandelten kirchlichen Geographie" und die „Übernahme terminologischer und normenbezogener Klärungen für die Bereiche der Predigt und Katechese sowie des Religionsunterrichts und der Schulen" (S. 112). Darüber hinaus müsse aufgrund der Bedeutung des Wortes Gottes als Heilsträger, das die Kirche zusammen mit den Sakramenten mitbegründet und mitkonstituiert und somit die kirchliche Gemeinschaft herbeiführe, sie stärke und darstelle, „die konstitutive Relevanz des göttlichen Wortes Gottes für die Kirche, wie sie das Konzil und die nachkonziliaren lehramtlichen Dokumente betonen, im Eröffnungscanon des kirchlichen Verkündigungsrechtes (c. 747) auch normativ stärker gefasst werden" (S. 113). Schließlich würden die von Papst FRANZISKUS in seiner Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium* vom 08.12.2017 formulierten Kriterien für die rechtliche Ordnung der kirchlichen Universitäten und Fakultäten, die OHLY „mit den Schlagwörtern Solidarität – Dialog – Pluralität – Vernetzung" auf den Punkt bringt, „auf Zukunft hin das Hochschulrecht des kirchlichen Verkündigungsdienstes stärker als bisher beeinflussen" (S. 115).

Dem Autor des Beitrages ist es gelungen, auf dem vom Konzept des Buches vorgegebenen kurzen Raum die Leitlinien der Reform des Verkündigungsrechts im CIC/1983 klar verständlich dargestellt und die wesentlichen neuen Akzente im Hinblick auf den CIC/1917 herausgearbeitet zu haben. Durch die exemplarisch benannten Reformvorschläge macht er einerseits auf Mängel im geltenden kodikarischen Verkündigungsrecht aufmerksam, andererseits formuliert er Beispiele für dessen Verbesserung. Dank vieler Literaturhinweise in den Fußnoten bietet OHLY demjenigen, der sich ausführlicher mit seinen skizzenhaften Darlegungen befassen möchte, Gelegenheit zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Thema.

Wilhelm REES, Professor für Kirchenrecht an der Universität Innsbruck, untersucht „Das kirchliche Strafrecht in seiner Entwicklung vom CIC/1917 bis heute" (S. 117-145). Beim Lesen dieses Artikels muss der Leser berücksichtigen, dass inzwischen das kanonische Strafrecht von Papst FRANZISKUS revidiert worden ist durch die Apostolische Konstitution *Pascite gregem Dei* vom 01.06.2021, die am 08.12.2021 in Rechtskraft übergegangen ist. Einige der Desiderate, die Wilhelm REES formuliert, sind durch diese Konstitution erfüllt worden.

Nach einer Skizzierung des „Kirchlichen Strafrecht(es) von den Anfängen der Kirche bis zum CIC/1917" (S. 117-123) wird in REES' Beitrag „(d)as Strafrecht des CIC/1917" (cc. 2195-2414) kurz besprochen. Der Autor erinnert daran, dass der CIC/1917 den Strafanspruch nicht theologisch, sondern aus dem *Ius Publicum Ecclesiasticum* mit seiner Sicht der Kirche als *societas perfecta* in Abgrenzung vom staatlichen Strafanspruch begründete. (S. 124) Das Zweite Vatikanische Konzil (S. 126-128) leitete mit seiner umfassenden Kirchenreform auch eine Reform des kirchlichen Strafrechtes ein, die nicht nur zu einer Straffung

des Strafrechtes und seiner Anpassung an die veränderten Zeitumstände geführt habe, (S. 127) sondern auch zugunsten einer aus der *Communio*-Ekklesiologie schöpfenden theologischen Grundlegung Abstand genommen habe von dem System eines an staatlichem Rechtsdenken orientierten Strafrechts. (S. 129) Dennoch sollte gemäß dem Leitsatz 1 der Ordentlichen Bischofssynode von 1967 für die Reform des Gesetzbuches auch das neue Gesetzbuch Rechtscharakter besitzen und nicht nur pastorale Mahnungen enthalten. (S. 127)

Das Hauptinteresse für den Leser richtet sich wohl auf das IV. Kapitel, das der Autor mit dem Titel „Entwicklung der kirchlichen Strafbestimmungen in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute" (S. 128) umschrieben hat. Darin stellt er die „Strafbestimmungen des CIC/1983" (S. 128-135), die *delicta graviora* (S. 136-139) und die „geplante Reform des kirchlichen Strafrechts" (S. 140-143) dar. Letztere ist mit der oben genannten Apostolischen Konstitution *Pascite gregem Dei* von Papst FRANZISKUS inzwischen abgeschlossen worden.

Zu den wichtigsten strafrechtlichen Neuerungen des CIC/1983 in Bezug zum CIC/1917 zählt REES die Straffung der Strafkanones von 101 im CIC/1917 auf 36 im CIC1983, wobei er allerdings mit anderen Kirchenrechtlern (Georg MAY, Hans PAARHAMMER) diese Straffung im Hinblick auf die Anwendung der Normen auch als einen Nachteil ansieht, weswegen „(die) Kirche sich … veranlasst gesehen (hat), sowohl neue Straftatbestände einzuführen, vor allem mit Blick auf schwerwiegende Vergehen, als auch ihr Strafrecht erneut zu überdecken" (sic!) (S. 135). Weitere Neuerungen seien die Hervorhebung des angeborenen und eigenen Sanktionsanspruches der Kirche (c. 1311), allerdings nur gegenüber Katholiken (c. 11) (S. 130), was nicht zuletzt im Hinblick auf die ökumenische Ausrichtung des Kodex relevant ist; die Auffassung, „daß jeder Gläubige einen Anspruch darauf hat, auch im Fall seines völligen Versagens frei zu bleiben von kirchlichen Zwangsmitteln, die dem Geist des Evangeliums widersprechen" (S. 130 f.); die Reduzierung des Kataloges der Sühnestrafen von 23 (cc. 1291 u. 1298 CIC/1917) auf 5 (c. 1336 CIC/1983) (S. 131); der weite Ermessensspielraum kirchlicher Strafbehörden bei der Strafverfolgung- und Strafverhängung gemäß c. 1341, wobei REES in diesem Zusammenhang auch kritische Stimmen hierzu zu Wort kommen lässt, u.a. Winfried AYMANS, der fragte, ob das Strafrecht dann wohl noch praktikabel und umsetzbar ist. (S. 132) Die inzwischen erfolgte Reform des Strafrechtes durch die Apostolische Konstitution *Pascite gregem Dei* vom 23.05.2021 zeigt, dass der Einwand AYMANS vom Gesetzgeber ernst genommen worden ist. Auffallende Neuerung sei auch, dass der CIC/1983 auf eine Definition, wie sie sich im CIC/1917 findet (c. 2195 § 1) verzichtet. Neu ist auch, dass im Allgemeinen nur vorsätzlich begangene Straftaten bestraft werden, fahrlässig begangene nur dann, wenn es im Gesetz ausdrücklich festgelegt ist. Nach REES ist das nur der Fall bei c. 1389 § 2 CIC/1983, (S. 134) doch berücksichtigt der Autor allerdings nicht, dass auch c. 1457 § 1 CIC/1983 einen Fall von grober Fahrlässigkeit (*gravis neglegentia*) benennt und unter Strafe

stellt, wenngleich es sich um eine fakultative Strafverhängung (*puniri possunt*) handelt.

Trotz Neuerungen hat der CIC/1983 auch eine Kontinuität mit dem CIC/1917 bewahrt. Das zeigt sich nach REES z.B. am Festhalten der Medizinalstrafen (Exkommunikation, Suspension und Interdikt) und am Legalitätsprinzip *Nulla poena sine lege* (vgl. c. 2195 § 1 CIC/1917 und c. 1321 §§ 1 und 2 CIC/1983 i.V.m. c. 221 § 3 CIC/1983) (S. 132), auch wenn der Gesetzgeber bei besonderer Schwere der Rechtsverletzung und zur Vermeidung von Ärgernis wie c. 2222 § 1 CIC/1917 eine Ausnahme von diesem Prinzip in c. 1399 CIC/1983 vorsieht. Ebenso muss die Betonung des Schuldprinzips durch eine Reihe von Schuldausschließungs- und Schuldminderungsgründen (cc. 1323 u. 1324 CIC/1983) als ein Festhalten an bereits bekannten Rechtsprinzipien (c. 2201 § 1 u.a. in CIC/1917 und 2199 § 1 CIC/1917 u.a.) gesehen werden. (S. 132 f.)

Nach der Promulgation des CIC/1983 kam es im Laufe der Pontifikate JOHANNES PAULS II., BENEDIKTS XVI. und FRANZISKUS´ zu einer Fülle von Gesetzesnovellen, die die bestehenden Kanones derogierten oder sogar abrogierten. Das gilt auch für das kirchliche Strafrecht, das im Zuge des sexuellen Fehlverhaltens von Klerikern und anderer Delikte im liturgischen Bereich ergänzt und teils abgeändert worden ist. Professor REES weist in diesem Zusammenhang in einem mit „Die Delicta Graviora" umschriebenen Kapitel auf die in Fortführung und Ergänzung zum MP *Sacramentorum sanctitatis tutela* Papst JOHANNES PAULS II. vom 30.04.2001 erlassenen Normen der Glaubenskongregation vom 21.05.2010 hin. (S. 136-139) Der CIC/1917 behandelte sexuellen Missbrauch durch Kleriker in c. 2359 § 2, der CIC/1983 normiert diesen in c. 1395. Die genannten Normen der Glaubenskongregation zu den *delicta graviora* stellen materiell- wie prozessrechtlich eine gesetzliche Änderung der bisherigen diesbezüglichen Normen dar. REES macht vor allem auf die neue Bestimmung aufmerksam, nach der der Diözesanbischof (bzw. der Hierarch) nicht mehr die Vollmacht hat, selber zu entscheiden, ob er ein Verfahren einleitet (c. 1718 § 1, 1°-3° CIC/1983). Vielmehr muss er nach der Voruntersuchung gemäß c. 1717 die Glaubenskongregation informieren und deren Weisung abwarten. Neu ist auch, dass die Glaubenskongregation in besonders schweren Fällen auf dem Verwaltungsweg durch ein Dekret auch unbefristete Sühnestrafen verhängen kann, was generell laut c. 1342 § 2 CIC/1983 nicht möglich ist. (S. 138 f.)

Schon recht bald nach seiner Promulgation wurde die Schwäche des kirchlichen Strafrechtes im CIC/1983 beklagt, die vor allem darin gesehen wurde, dass es nicht leicht anwendbar ist. Nach REES hat das zu tun mit den Kürzungen, Vereinfachungen und Verallgemeinerungen gegenüber dem Strafrecht des CIC/1917. (S. 140) Besonders c. 1341 (in seiner Version vor der Revision durch die AK *Pascite gregem Dei*) mit seinem Appell an die Bischöfe, dass sie nur dann eine Strafe verhängen oder feststellen sollen, wenn nicht durch „brüderliche Ermahnung", „durch Verweis oder durch andere Wege des pastoralen Be-

mühens" die Strafzwecke (Behebung des Ärgernisses, Wiederherstellung der Gerechtigkeit, Besserung des Täters) erreicht werden, habe die Bischöfe von der Anwendung des Strafrechtes abgehalten. (S. 142) Eine „pastorale Herangehensweise" und ein therapeutisches Vorgehen bei unangebrachtem Verhalten von Klerikern sei, so REES, von den Bischöfen bevorzugt worden. (S. 140 f.)

Ob der kirchliche Gesetzgeber eine Reform und Verschärfung der strafrechtlichen Bestimmungen nach dem Bekanntwerden sexuellen Fehlverhaltens von Klerikern in den 90er Jahren tatsächlich in die Wege geleitet hätte, bleibt die Frage. Man muss REES wohl zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass die Kirche das Strafrecht „nicht zuletzt auch unter dem Druck der medialen Öffentlichkeit" ergänzt hat. (S. 141) Es war schließlich Papst BENEDIKT XVI., der eine Revision des kirchlichen Strafrechts zu Beginn seines Pontifikates 2007 eingeleitet hat. REES erinnert daran, dass der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte 2011 einen ersten Entwurf zur Reform des Strafrechts an die Bischofskonferenzen zur Begutachtung vorgelegt habe. (S. 141 f.) Danach sind die wichtigsten Neuerungen die Wiedereinführung einer Definition der Straftat nach dem Vorbild des c. 2195 § 1 CIC/1917 und anderer Definitionen; Verdeutlichung von Gesetzesformulierungen gegenüber allgemeinen und die Normen des CIC/1917 verkürzenden Bestimmungen; Ergänzungen aufgrund einer Reihe von Gesetzesnovellen seit Inkrafttreten des CIC/1983; Umwandlung bisheriger fakultativer Bestrafungen in obligatorische Strafverhängung; Aufführung konkreter Sühnestrafen statt allgemeiner Androhung einer „gerechte(n) Strafe"; Verschärfung der Straftatbestände. In Bezug auf c. 1341 werde nach dem Entwurfstext nun die Amtspflicht des Bischofs zur Eröffnung eines Strafverfahrens hervorgehoben anstatt pastorale Mittel zur Vermeidung eines Strafverfahrens zu favorisieren, wie es noch der CIC/1983 tut. (S. 142)

Am Schluss seines Streifzugs durch die Entwicklungsgeschichte des kanonischen Strafechts äußert der Innsbrucker Kirchenrechtler noch einige Desiderate an den Gesetzgeber. Er nennt die Abgrenzung des Disziplinarrechts vom Strafrecht; die Errichtung von Verwaltungsgerichten durch die Bischofskonferenzen, die der CIC/1983 nicht ausschließt (vgl. c. 1400) (S. 143); die bessere Herausstellung von Zweck und Ziel kirchlicher Strafen; die Unterscheidung zwischen Zensuren, die die Besserung des Straftäters bezwecken, von den Strafen; den Täter-Opfer-Ausgleich und Therapie bei bestimmten Vergehen und die Wiedergutmachung; die Formulierung von Straftatbeständen mit Blick auf die Menschenrechte und der Menschenwürde (S. 141); den Rechtsschutz mit Blick auf Straftäter; die Straftatbestände im Hinblick auf die Schöpfung; und schließlich die Infragestellung der Tatstrafen. (S. 145)

Die geschichtliche Entwicklungslinie des Strafrechts von seinen Anfängen bis zur jüngsten Reform in einem Beitrag wie diesem darzustellen, ist bei einer solchen komplexen Materie ein außerordentliches Unterfangen und kann im Grunde nur skizzenhaft und allgemein bleiben. Gleichwohl ist es dem Autor gelun-

gen, die Entwicklungslinien anschaulich und gut verständlich in ihren wichtigsten Etappen dargestellt zu haben. Mit der Formulierung von Desideraten am Schluss seines lesenswerten Beitrages öffnet der Autor Perspektiven für weitere Verbesserungen des Strafrechtes, auch über die jüngste päpstliche Strafrechtsreform hinaus.

Mit seinem Beitrag „Der milde Richter. 100 Jahre kodifiziertes kanonisches Prozessrecht" zeichnet **Stefan IHLI**, der als außerplanmäßiger Professor für Kirchenrecht an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt lehrt, die Rechtsentwicklung der kirchlichen Gerichtsbarkeit seit dem CIC/1917 nach (S. 147-159). Der Autor lässt zunächst „(d)ie ersten 50 Jahre" (S. 147 f.) von 1917 bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil kurz Revue passieren. Er erwähnt für diesen „vorkonziliaren" Zeitraum zuerst die Apostolische Konstitution *Providentissima mater Ecclesia*, jene Apostolische Konstitution Papst BENEDIKTS XV. zum Abschluss der ersten Kodifikation des Kanonischen Rechts 1917, die, so IHLI, auch „inhaltliche Impulse" für das Ehenichtigkeitsverfahren gegeben hat, sodann die in Deutschland als „Eheprozessordnung" bekannte Instruktion *Provida mater Ecclesiae* vom 15.08.1936 und das am 06.01.1950 von Papst PIUS XII. erlassene Motu Proprio *Sollicitudinem nostram* für das Prozessrecht der unierten Katholischen Kirchen, dessen Text weitgehend mit dem CIC/1917 identisch gewesen sei und als Neuerung die Errichtung von Regionalgerichten gebracht und das Streitverfahren vor einem Einzelrichter vorgesehen habe. (S. 148)

Im Abschnitt „Die zweiten 50 Jahre" (S. 148-155) wird die Zeitspanne vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Pontifikat Papst FRANZISKUS´ skizziert. Schon das Konzil habe in seinem Ehevotum eine „durchgreifende Änderung im Eheprozess" vorgesehen. (S. 148) Auch damals strebte man eine Vereinfachung und Beschleunigung der Eheverfahren an. IHLI zitiert die entsprechende Passage aus dem Ehevotum. (S. 149)

Sodann erwähnt er die Nr. 7 der *Principia quae* der ersten ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode 1967 mit ihrer Forderung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche, die mit der Errichtung einer zweiten Sektion an der Apostolischen Signatur durch Papst PAUL VI. am 15.08.1967 eingerichtet worden sei. Eine dezentralisierte Verwaltungsgerichtsbarkeit ließ sich nicht realisieren. (S. 149) Im *Schema Novissimum* zum CIC/1983 von 1982 seien die von Papst PAUL VI. diesbezüglich eingeleiteten Normen gestrichen worden. Übrig geblieben sei dann das, was im CIC/1983 über den hierarchischen Rekurs zur Verwaltungsgerichtsbarkeit normiert steht, obwohl im Gesetzbuch noch von Verwaltungsgerichten die Rede sei. (S. 150)

Im Nachfolgenden geht der Autor auf die weiteren Erneuerung im Eheprozessrecht ein, die das Motu Proprio *Causas matrimoniales* PAULS VI. vom 28.03.1971 in die Wege geleitet hat. Erwähnung finden außerdem die Sondernormen für die Bischofskonferenzen der USA (*Procedural Norms*) und Belgiens sowie die englische, walisische und australische Bischofskonferenz mit einer

weiterführenden Erleichterung der Eheprozessordnung, die *ad experimentum* bis zum Inkrafttreten des CIC/1983 Geltung hatten. (S. 151) Dieser habe, so der Autor, außer auf die Normen des CIC/1917 auch auf die seitdem erlassenen Neuregelungen im Eheprozessrecht zurückgreifen können. (S. 151)

Neue Rechtsentwicklungen sind nach IHLI die im Zuge des sexuellen Missbrauchs „in den Hintergrund getretene judikative Kompetenz der Kongregation für die Glaubenslehre" (S. 152) und das Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* von Papst JOHANNES Paul II. vom 30.04.2001, in dem über die Normen bezüglich des sexuellen Missbrauch durch Kleriker hinaus auch „sakramentsrechtliche Delikte" Berücksichtigung fanden, die nochmals durch die Glaubenskongregation vom 21.05.2012 ergänzt worden sind. (S. 153) Darüber hinaus weist der Autor auf die Sondernormen anderer Kongregationen hin. (S. 153 f.)

Nicht unerwähnt bleibt die Einrichtung einer Kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung (KAGO) für die einzelnen Diözesen in Deutschland durch einen Erlass der Deutschen Bischofkonferenz, der am 01.07.2005 Rechtskraft erhielt. (S. 154) Für die Durchführung von Eheprozessen gemäß den Normen des CIC/1983 war die Instruktion *Dignitas Connubii* vom 25.01.2005, herausgegeben vom Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte, maßgeblich. (S. 154 f.)

Im Abschnitt „Die Gegenwart" (S. 156-158) geht IHLI schließlich auf das Motu Proprio *Mitis iudex Dominus Jesus* und das Motu Proprio *Mitis et misericors Iesus* vom 15.08.2015 ein, mit denen Papst FRANZISKUS, ein entsprechendes Votum der ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode vom 2014 aufgreifend, die Eheprozessordnung des CIC/1983 bzw. des CCEO erneuert hat. (S. 156 f.) Darin seien, so IHLI, „verschiedene Impulse der oben dargestellten Rechtsentwicklung" eingeflossen. (S. 157) Zu den fünf wichtigsten Neuerungen zählt der Autor die Lockerung der Zuständigkeitsregeln; die Möglichkeit erstinstanzlicher Verfahren vor einem Einzelrichter; die volle Beweiskrafzuerkennung nicht nur von Geständnissen, sondern generell der Parteierklärungen; die Vollstreckbarkeit des ersten affirmativen Urteils, wenn keine Berufung eingelegt wird; der kürzere Eheprozess vor dem Bischof. (S. 157)

Einer Korrektur bedarf der Hinweis IHLIS, dass erst mit dem MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* nicht nur Geständnissen, sondern generell den Parteierklärungen volle Beweiskraft zuerkannt werden könne. Das stimmt nicht. Bereits vor der Gesetzesnovelle von 2015 konnte der Richter ausnahmslos allen Parteierklärungen, auch solchen, die kein gerichtliches Geständnis waren, volle Beweiskraft zuerkennen. Denn sowohl das gerichtliche Geständnis als auch die anderen Parteierklärungen waren im alten c. 1679 in dem einen Begriff *partium depositiones* (Parteiaussagen) miterfasst. Der heutige c. 1678 § 1 unterscheidet sich von c. 1679 nur sprachlich dadurch, dass er ausdrücklich aus c. 1536 § 2, der zum allgemeinen Prozessrecht gehört, das gerichtliche Geständnis (*confessio iudicialis*) und die Parteierklärungen (*partium declarationes*) übernimmt, sie gesondert

auch für die Ehenichtigkeitsverfahren erwähnt und darum den Ausdruck *partium depositiones* nicht mehr gebraucht. Dem gerichtlichen Geständnis und allen Parteierklärungen, die kein Geständnis sind, konnte und kann volle Beweiskraft unter den im Gesetz genannten Bedingungen zuerkannt werden. Der heutige c. 1678 § 1 stellt somit (auch) in dieser Hinsicht keine Neuerung dar, sondern steht in Kontinuität mit c. 1679.

Auf jeden Fall zeigt der Beitrag von Stefan IHLI, dass die Entwicklung des kanonischen Prozessrechts vom CIC/1917 bis zur Gegenwart schwerpunktmäßig den kirchlichen Eheprozess betrifft, was wohl damit zusammenhängt, dass Hauptgegenstand kirchlicher Prozesse Ehenichtigkeitsverfahren sind. Wenn der Autor in seinem „Fazit" zu dem Schluss kommt: „Durch die Reformen Papst Franziskus´ im Zuge der Bischofssynode zur Familie wurden die Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils nach 50 Jahren realisiert", so ist doch daran zu erinnern, dass schon Papst PAUL VI. mit dem MP *Causas matrimoniales* von 1971 dem Ehevotum der Konzilsväter entsprochen hat. Papst FRANZISKUS ist mit seiner Eheprozessordnung von 2015 noch ein Stück weitergegangen und hat dabei auch u.a. Impulse der *Procedural Norms* der nordamerikanischen Bischofskonferenz aufgegriffen (z.B. die Möglichkeit des Einzelrichters, der Verzicht auf die zweite Instanz). Das hat tatsächlich zu einer „Beschleunigung der Verfahren und Erleichterung der Beweisführung", wie sie das Ehevotum des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert hat, geführt. Ob der Verzicht auf die zweite Instanz für den Fall, dass eine Partei keine Berufung einlegt, der Wahrheitsfindung über den Personenstand der Eheleute dienlich ist, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls stellt gerade diese Neuerung hohe Ansprüche an das Arbeitsethos der erstinstanzlichen Richter.

Im offensichtlichen Widerspruch zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit seiner Lehre von der Einheit von Leitungs- und Weihegewald (LG 21) stand hingegen allerdings bereits die Einführung eines (männlichen) Laienrichters als Mitglied des sich in der Mehrheit aus Klerikern zusammengesetzten Richterkollegiums durch das MP *Causas matrimoniales*. Der Gesetzgeber ging danach noch einen Schritt weiter, indem er – nach wie vor ungeachtet der Konzilslehre, möglicherweise durch einen Redaktionsfehler – mit c. 1492 § 2 CIC/1983 die Möglichkeit der Einführung eines Laienrichters oder einer Laienrichterin ohne Beschränkung auf den Eheprozess für alle Prozesse ermöglicht hat. Wohl mehr durch pastorale und praktische als durch theologische Motive bewogen, hat schlussendlich Papst FRANZISKUS die Möglichkeit sogar von zwei Laienrichtern eingeführt, die allerdings nur auf Ehenichtigkeitsverfahren beschränkt bleibt. Vor dem Hintergrund der konziliaren Lehre von der Einheit von Weihe- und Leitungsgewalt stellt sich nun die Frage, wie mit einem Urteil umzugehen ist, das von einem Richterkollegium gefällt worden ist, bei dem der einzige Träger der Weihe- und Leitungsgewalt im Richterkollegium, nämlich der Kleriker, ein Votum erstellt hat, das von der Mehrheit der Kollegiums abweicht. Eine überzeugende theologisch-kirchenrechtlichen Antwort dazu steht noch aus. Mit der diesbezüglichen Ge-

setzgebung von Papst FRANZISKUS ist nach fester Überzeugung des Rezensenten das theologische Problem der Möglichkeit von Laienrichtern im Richterkollegium keinesfalls *ad acta* gelegt, sondern harrt nach wie vor einer theologischen Lösung.

In Bezug auf die Gerichtsbarkeit der Glaubenskongregation in Strafverfahren im Zusammenhang mit den *delicta graviora* sieht Stefan IHLI „vor dem Hintergrund des Grundrechts auf Rechtsschutz" (S. 158 f.) Verbesserungsbedarf. Er kritisiert in diesem Zusammenhang zu Recht die Kompetenz der Glaubenskongregation, Verjährungsfristen zu derogieren (vgl. Art. 7 *Normae de gravioribus delictis*). Ergänzend wäre noch zu fragen, wie Untersuchungen durchgeführt werden können, wenn der Verdächtige (vermeintliche Täter) nicht mehr lebt und sein Recht auf Verteidigung nicht mehr wahrnehmen kann. Wie verträgt sich dies mit dem Rechtsgrundsatz *Audiatur et altera pars*? Wenngleich die Orientierung auf die Opfer und deren Schutz zweifellos einen Fortschritt darstellt, so darf dies nicht wiederum zu einem anderen Extrem ausarten: quasi rücksichtslose Nulltoleranz gegenüber dem Täter. Es gilt die Unschuldsvermutung bis zum Urteil. Der Gesetzgeber hat diesen Grundsatz nun endlich auch durch eine eigene Norm (c. 1321 – § 1: *Quilibet innocens censetur donec contrarium probetur.*) in der jüngsten Strafrechtsreform verankert, was der Rechtskultur in der Kirche förderlich ist.

Im abschließenden Beitrag stellen **Burkhard Josef BERKMANN**, Professor für Kirchenrecht am Klaus-Mörsdorf-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München, und **Tobias STÜMPFL**, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchenrecht am selben Institut, die „Synodalität und Kollegialität im CIC/1917 und im CIC/1983" dar, ein Thema, das gerade im Pontifikat von Papst FRANZISKUS aktuell geworden ist.

Nach einleitenden rechtsprachlichen Erläuterungen über die Begriffe Synodalität und Kollegialität („Rechtsprachliche Vorbemerkungen") (S. 160 f.) stellen die Autoren einzelne Erscheinungsformen von Synodalität und Kollegialität vor und vergleichen diese mit den beiden Kodizes von 1917 und 1983. Nacheinander werden für die Universalkirche das Ökumenische Konzil (S. 162-164) und die Bischofssynode (S. 164 f.), auf der Ebene der Partikularkirchen das Plenar- und Provinzialkonzil (S. 165 ff.), die Bischofskonferenz (S. 170 ff.) und die Diözesansynode (S. 170 ff.) kurz skizziert und Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen diesbezüglichen Normen in den beiden kirchlichen Gesetzbüchern herausgearbeitet. Dabei zeigt sich, dass sich die Unterschiede zwischen dem CIC/1917 und dem CIC/1983 von der vertieften Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils her erklären, das einerseits die primitiale Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils durch die bischöfliche Kollegialität ergänzt und damit gegenüber dem Papst das Bischofskollegium und das Bischofsamt aufgewertet hat, (S. 163) andererseits die Würde der Laien und seine aktive Teilnahme an der Sendung der Kirche in Erinnerung gerufen hat.

Vor diesem ekklesiologischen Hintergrund lassen sich mit BERKMANN/STÜMPFL folgende wichtige Neuerungen des geltenden Gesetzbuches in Bezug auf seinen Vorgänger festmachen: Der CIC/1983 integriert das Ökumenische Konzil in die Regelungen über das Bischofskollegium. (S. 164) Die Bischofsynode als Beratungsorgan des Papstes wurde von Papst PAUL VI. mit dem MP *Apostolica sollicitudo* vom 15.09.1965 neu eingerichtet (cc. 342-348). (S. 164 f.) Plenar- und Provinzialkonzil werden unter dem Begriff „Partikularkonzil" zusammengefasst (S. 166) und nicht mehr vom päpstlichen Legaten, sondern von der Bischofskonferenz einberufen. (S. 167) Nicht nur Kleriker, sondern auch Laien können zur Teilnahme eingeladen werden. (S. 167) Bischofskonferenzen üben Leitungsgewalt aus in Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung und sind als ständige Einrichtungen konzipiert. (S. 169) Die Diözesansynode ist nach wie vor Beratungsorgan des Bischofs. Im Unterschied zum CIC/1917 ist „der Teilnehmerkreis auf Laien ausgedehnt" (S. 171).

Zum Schluss versuchen die Münchener Kirchenrechtler eine „Systematische Einordnung" (S. 172 ff.) des von ihnen behandelten Themas. Ging es in ihrer Einleitung um eine rechtsprachliche Erläuterung der Begriffe „Kollegialität" und „Synodalität", so steht nun deren theologischer Gehalt im Vordergrund. Während jedoch die Kollegialität ein „ekklesiologisches Bauprinzip" (S. 172) sei und in der Verbundenheit zwischen dem Papst als Nachfolger des Apostels Petrus und den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel in Abbildung und sakramentaler Repräsentanz des Apostelkollegiums wurzelt, das „im eigentlichen Sinn nur dort" verwirklicht sei, „wo das Bischofskollegium als Ganzes zusammen mit seinem Haupt in Erscheinung tritt, nämlich beim Ökumenischen Konzil oder bei einem Fernkonzil", während andere „Formen bischöflicher Zusammenarbeit, wie die Partikularkonzilien, die Bischofskonferenzen, aber auch die Bischofssynode" „nur Verwirklichungsweisen des *affectus collegialis*, also der kollegialen Gesinnung" seien (S. 173), sei der theologische Begriff der Synodalität selber bislang nicht klar. Das hänge damit zusammen, dass sich das Lehramt im Gegensatz zum Begriff der Kollegialität zum theologischen Inhalt der Synodalität noch nicht geäußert habe. (S. 173) Die verschiedenen Konzeptionen (Synode in Abgrenzung zum Konzil, Synode als temporäre Zusammenkünfte, Synode als Ort des aufeinander Zuhörens und Synodalität als alle Formen von Kollegialität mitumfassendes ekklesiologisches Prinzip), erweisen sich als defizitär und im Hinblick auf eine theologische Grundlegung für das, was mit Synodalität gemeint ist, nicht ausreichend, (S. 174) so die Münchener Kirchenrechtler.

Abschließende Bemerkungen: Es sollte dem Leser von vornherein klar sein, dass er in dem vorgegebenen Konzept und Rahmen des von Barabara Krämer und Philipp Thull herausgegebenen lesenswerten und informativen Buches keine ausführlichen und tiefergehenden Analysen der beiden Kodizes von 1917 und 1983 erwarten darf. Die Intention der Autoren ist lediglich, in groben Strichen die wichtigsten Entwicklungslinien nachzuzeichnen, sie zu kommentieren und

hier und da Desiderate an den Gesetzgeber für künftige Reformen und Weiterentwicklungen zu formulieren. Damit erfüllt das Buch vollends dem in der Einleitung gesetzten Ziel, nämlich „zentrale Themen des geltenden Rechts" zu beleuchten und den „rechts- und ideengeschichtlichen Wandel in der universalkirchlichen Gesetzgebung" (11) zu exemplifizieren. Das Buch eignet sich vor allem für Leser, die sich einen Überblick über den Wandel des kanonischen Rechts seit dem CIC/1917 verschaffen wollen.

In allen Beiträgen wird nochmal vor Augen geführt, wie das Zweite Vatikanische Konzil in rechtlicher Hinsicht seinen Niederschlag gefunden hat in der Reform der kodikarischen Normen. Der Wandel zeigt sich einerseits in der formal-systematischen Struktur der beiden Kodizes, andererseits und vor allem aber im materiellen Recht. Dabei wird aber zugleich ansichtig, dass der CIC/1983 in vielen Bereichen zwar einen Perspektivwechsel herbeigeführt hat, jedoch keineswegs einen Paradigmenwechsel. Wie das Konzil selbst, so stellt auch der CIC/1983 keinen Bruch mit Vergangenem dar, sondern steht in Kontinuität mit dem CIC/1917. Das Neue im CIC/1983 ist aus dem Alten organisch herausgewachsen und auf der Grundlage des Konzils und den Herausforderungen der Kirche in der Gegenwart aktualisiert und verbessert worden. Zugleich aber wird dem Leser deutlich, dass „(j)edes Gesetzbuch … Menschenwerk (ist) und … damit etwas Unvollkommenes (bleibt)" (S. 82), wie der verstorbene Münchener Kanonist Stephan HAERING am Ende seines Beitrages richtig feststellt. Die Rechtsentwicklung ist auch mit dem CIC/1983 nicht abgeschlossen, was die unzähligen Gesetzesnovellen der Päpste seit 1983 eindringlich zeigen.

Gero P. WEISHAUPT, Aachen

* * *

23. LAUHEAD, Sarah R., *Canon 149 of the Code of Canon Law*. Determining the Suitability of a Candidate for an Ecclesiastical Office. Pamplona: EUNSA 2021. 320 S., ISBN: 978-84-313-4738-3. 18,90 EUR [ESP].

C. 149 § 1 CIC hebt einen wichtigen Aspekt hervor, der erfüllt sein muss, um zu einem kirchlichen Amt berufen zu werden: die Eignung. Diese Eignung für die Übertragung eines kirchlichen Amtes ist ein eher abstrakter Begriff und beruht auf dem Verständnis, dass die *christifideles* allgemein als prototypische potenzielle Kandidaten verstanden werden können. Die Autorin hebt hervor, dass bei der Bestimmung der Eignung häufig das Ordensleben und das Priestertum im Vordergrund stünden. Die Übertragung eines Kirchenamtes an Laien sei oftmals durch diese Konzentration in den Schatten gerückt worden. Die Autorin geht von dem Prinzip aus, dass die Eignung für ein kirchliches Amt – oder deren Fehlen – das eigentliche Problem darstelle, denn: Der meist aufzufindende Bezug der Eignung auf die heiligen Weihen könne nicht als Paradigma für die Eignung selbst verstanden werden. Nach geltendem Recht (vgl. insbesondere c. 228

§ 1 CIC) sei die allgemeine Eignungsvoraussetzung die Taufe und nicht, wie im CIC/1917, die heiligen Weihen. Die Autorin versucht, diese grundlegende Voraussetzung für die Eignung hervorzuheben, ohne auf die Argumente hinsichtlich derjenigen kirchlichen Ämter einzugehen, die Leitungsbefugnis erfordern, die Mission, die Mandate oder andere damit verbundene Themen betreffen. Sie führt aus, dass die Eignungsvoraussetzungen die richtige und durchaus wichtige Auswahl von potenziellen Kandidaten für ein kirchliches Amt erleichtern. Diese können als ein positives Instrument betrachtet werden, um sicherzustellen, dass die richtige Person in ein bestimmtes Amt eingesetzt werde. Daher müsse die Eignung als eine Eigenschaft verstanden werden, die einer bestimmten Person innewohne und in jedem Fall und für jede freie Stelle eines Amtes individuell beurteilt werden müsse.

In ihrer Studie legt die Autorin anhand historischer Dokumente eine leicht zugängliche Zusammenstellung und Darstellung der Geschichte der Eignung für eine kanonische Amtsübertragung vor, wie sie im Laufe der Jahrhunderte normiert wurde und stellt ihre Anwendbarkeit im aktuellen Recht dar. Es ist Ziel dieser Studie, ein Verständnis des Konzepts der Eignung für kirchliche Ämter zu vermitteln, angefangen von den Vorgaben für Kleriker, Seminaristen und Ordensleute, bis hin zum qualifizierten *christifidelis laicus*. Die Autorin räumt ein, dass weitere rechtliche Anforderungen zu beachten sind, da die Mehrheit der kirchlichen Ämter voraussetzt, dass der Amtsinhaber ein Kleriker oder Priester sein muss.

Die Studie gliedert sich in zwei Hauptteile, die in jeweils zwei Kapitel unterteilt sind.

Im ersten Teil werden im ersten Kapitel Begriffe und wichtige Konzepte definiert, um den Begriff der Eignung richtig einzugrenzen: die Umschreibung eines kirchlichen Amtes, die für die Eignung erforderlichen Voraussetzungen, sowie die wesentlichen Elemente der Eignung. Das zweite Kapitel bietet einen historischen Überblick über das Konzept der Eignung mit besonderem Bezug auf c. 149 CIC, wobei die historische Forschung in drei Zeiträume unterteilt wird. Die Autorin würdigt auch die Kanones des CCEO sowie weitere Dokumente des Lehramtes.

Der zweite Teil der Studie befasst sich mit praktischen Erwägungen im Zusammenhang mit der Eignung. Das dritte Kapitel konzentriert sich auf die Verwendung des Eignungsbegriffes innerhalb des geltenden CIC, einschließlich solcher Situationen, die eine Eignungsvoraussetzung beinhalten, sich aber nicht auf kirchliche Ämter im engeren Sinne beziehen. Das vierte Kapitel erörtert die Eignung für ein kirchliches Amt unter besonderer Berücksichtigung des Partikularrechts der *United States Conference of Catholic Bishops* und der Erzdiözese Saint Paul & Minneapolis.

Die Studie schließt mit zwei Abschnitten: Schlussfolgerungen und Referenzen.

Mit diesem Buch hat die Verfasserin einen wichtigen Beitrag zur kanonistischen Wissenschaft erarbeitet, da es die Entwicklung der Eignung im Allgemeinen, aber mit besonderem Augenmerk auf kirchliche Ämter, zusammen mit einer knappen Zusammenfassung der einschlägigen Gesetzgebung in allen Einzelheiten nachzeichnet. Diese Elemente sind von universeller Bedeutung. Diese Anwendung ist für diejenigen aufschlussreich, die den praktischen Aspekt der Eignung als Voraussetzung für die Berufung in ein kirchliches Amt besser verstehen wollen. Unser Verständnis der historischen Entwicklung des CIC und der nachfolgenden kanonischen Normen wird durch ein größeres Bewusstsein hinsichtlich des Themas der Eignungserfordernisse für die Übertragung der verschiedenen kirchlichen Ämter gestärkt, das die Autorin sachgerecht und gut lesbar vermittelt. Sarah R. LAUHEAD hat ein wichtiges Buch vorgelegt, das die Aufmerksamkeit der Kanonisten verdient.

Michael-A. NOBEL, Ottawa

* * *

24. LAUSEN, Hanna, *Ordnungen der Trauung*. Eine Diskursanalyse angesichts des Wandels von Kultur und Recht der Eheschließung seit den 1950er Jahren. (Religion in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 12) Tübingen: Mohr Siebeck 2021. 451 S., ISBN 978-3-16-159961-3. 94,00 EUR [D].

Die von der Theologischen Fakultät in Göttingen angenommene Dissertation (Betreuer: Jan HERMELINK) bewegt sich disziplinär zwischen Liturgik, Kirchenrecht und Zeitgeschichte. Ihr Ziel ist es, „ein Gesamtbild des Wechselverhältnisses zwischen den kulturellen und rechtlichen Einflüssen auf die evangelische Trauung und ihrer kirchenrechtlichen Regelung zu zeichnen und gleichzeitig die Dimension der evangelischen Kasualpraxis am Beispiel der Trauung aufzuzeigen." (S. 13) Methodisch bedient sich die Verf. der Diskursanalyse (vor allem von Achim LANDWEHR), was in der „Einführung" (S. 1-17) kurz skizziert wird.

Ein zweiter Teil (S. 18-40) präsentiert „Grundlegendes": Es werden knapp historische Einsichten zu Eheschließung und Trauung referiert, „Gesellschaftliche Entwicklungen im Umfeld von Ehe" skizziert sowie die Situation evangelischer Kirche in der Nachkriegszeit und der damalige Stand des evangelischen Kirchenrechts erinnert. Bei Letzterem wird kurz auf die besondere Form der kirchlichen Lebensordnungen hingewiesen, die sich einer eindeutigen rechtlichen Fixierung wenigstens teilweise entziehen.

Der Hauptteil der Arbeit – „Die evangelische Trauung im Umfeld kultureller und rechtlicher Entwicklungen – eine diskursanalytische Rekonstruktion" (S. 41-334) – nimmt zuerst die Ehe, dann die evangelische Trauung und schließlich Ehescheidung sowie Trauung Geschiedener in den Blick. Zum Teil kleinschrittig stellt die Verf. das Wechselverhältnis zwischen staatlicher Gesetzgebung und (evangelisch-)kirchlichen Stellungnahmen bzw. Einflussnahmen

dar. Dabei dominierte anfangs thematisch die Gleichberechtigungsdebatte. Als Ergebnis kann u.a. formuliert werden: „Im kirchlichen Diskurs über Ehe und Trauung war in den Fünfzigerjahren allenthalben die Hoffnung zu spüren, ein evangelisches Eheverständnis als Ordnung Gottes in der staatlichen Gesetzgebung verankern zu können und so in die Gesellschaft normativ hineinzuwirken." (S. 95; ohne Kursivdruck im Original) Doch stellten sich spätestens mit dem Ersten Gesetz zur Reform des Ehe- und Familienrechts (1977), u.a. durch die hier vertretene Zerrüttungsscheidung, neue Herausforderungen. Mit Kategorien wie Liebe und Verantwortung versuchten EKD-Erklärungen die bis dahin leitende Orientierung am Institutionen-Konzept (v.a. DOMBOIS) zu erweitern. Hier deckt die Verf. eine „Ethisierung" (S. 98) des Eheverständnisses auf, die im Weiteren an Bedeutung zunahm. Tatsächlich bestimmten in den siebziger Jahren Ausschließlichkeit, Dauer, Verschiedengeschlechtlichkeit und (zumindest Offenheit für) Generativität die EKD-Äußerungen zur Ehe. 1998 transformierte sich das in den siebziger Jahren von der EKD argumentativ eingebrachte Konzept der Liebesgemeinschaft zu dem der Verantwortungsgemeinschaft. Familie wurde in der Stellungnahme der Kammer der EKD für Ehe und Familie „Gottes Gabe und persönliche Verantwortung" zu einem wesentlichen Bezugspunkt des Eheverständnisses. Als weitere wichtige Veränderung arbeitet die Verf. anhand der 2013 erschienenen EKD-Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit" eine neue biblische Hermeneutik in der Argumentation heraus. „Das evangelische Eheverständnis sollte nicht länger normierend in die Gesellschaft hineinwirken, sondern die Gesellschaft sollte als eigenständige Größe eine Stimme im Diskurs haben, die es zu hören, wertzuschätzen und zu verarbeiten galt." (S. 106)

Auch bei den Texten aus den Kirchenbünden – VELKD und EKU – lassen sich ähnliche Beobachtungen wie bei den EKD-Verlautbarungen machen. In den fünfziger Jahren begegnet in den Lebensordnungen ein ordnungstheologisches und institutionelles Eheverständnis, das allgemeine Bedeutung beansprucht. Seit den siebziger Jahren war dies offenkundig nicht mehr aufrechtzuerhalten. Anregend arbeitet die Verf. hier die besonderen Akzentuierungen im DDR-Kirchenbund heraus: „Dies betraf vor allem den Anspruch, evangelischerseits als Werteautorität aufzutreten, und auf die Gesellschaft normativ einzuwirken. Stattdessen lag der Fokus darauf, die christliche Gemeinschaft zu stärken und ein Deutungsangebot zu schaffen." (S. 137) Nach der politischen Vereinigung wurde diese Position in den Kirchenbünden aufgenommen und führte – jenseits bisheriger Anschauungen von göttlicher Institution – zu einem interindividuellen Eheverständnis.

Auf diese Hinweise zum grundsätzlichen evangelisch-kirchlichen Eheverständnis folgen Ausführungen zur evangelischen Trauung, auch hier zuerst aus der EKD und dann aus den Kirchenbünden. Thematisch zentral ist dabei die Verhältnisbestimmung von zivilem Eheschluss und kirchlicher Trauung. Im Hintergrund der diesbezüglichen Stellungnahmen stand die – allerdings nur kurz ge-

nannte – Position der römisch-katholischen Kirche, die die Ehe als Sakrament und so als Angelegenheit der Kirche versteht. Demgegenüber bemühten sich die evangelischen Stellungnahmen – nicht zuletzt auf dem Hintergrund restriktiver nationalsozialistischer Ehegesetzgebung – diese Position nicht rundweg abzulehnen, aber zugleich zu einer positiven Verhältnisbestimmung von staatlichem und kirchlichem Handeln zu kommen. Stand dabei im kirchlichen Handeln – auch hier von DOMBOIS geprägt – zuerst die Fremdbestimmtheit durch Gott im Zentrum, zu der sich das Ehepaar bekennt, so wandelte sich dies – 2009 – in den Hinweis auf das Gesegnet-Sein (S. 163). Diesen Gesichtspunkt hatte bereits frühzeitig Christhard MAHRENHOLZ hervorgehoben, dessen Position in akteursorientierter Perspektive eingehend dargestellt wird. Allerdings kam es im Laufe der fünfziger Jahre zu keiner Einigung bei den evangelisch(-lutherischen) Liturgikern. So konstatiert die Verf. für die Trauordnungen der beiden großen Kirchenbünde zu Recht: „Ebenso wie ihre Vorgänger ermangelten sie eines eindeutigen Trauverständnisses. So war die Trauung in den Ordnungen Segnung, Bekenntnis und eheschließendes Ritual zugleich." (S. 184) Diese Unentschiedenheit blieb im lutherischen Bereich bis in die achtziger Jahre, im unierten Bereich sogar noch zwanzig Jahre länger erhalten und vergrößerte die Spannungen zwischen kirchlicher Feier und gesellschaftlichem Wandel.

Einen innovativen Schub erhielt die Arbeit an der Trauagende durch die Lutherische Liturgische Konferenz. Ausgehend vom sog. Struktur-Papier „Versammelte Gemeinde" (1974) traten jetzt Flexibilität und Ausrichtung auf die Feiernden ins Zentrum liturgischer Reflexion. Nicht mehr die Frage des dogmatisch korrekten Eheverständnisses, sondern die Ausrichtung auf die Lebenswirklichkeit des zu trauenden Paares trat in den Vordergrund. Trauung wurde zur Kasualie, wozu auch das Vorgespräch zur Trauung gehört. In gewissem zeitlichem Abstand folgten die Kirchenbünde in ihrer Agendenarbeit diesem Neuansatz. Offenheit und Flexibilität wurden zu neuen Kriterien für die liturgische Gestaltung. „Angesichts der Wahlmöglichkeit zwischen unterschiedlichen Intentionen (beispielsweise Übergangsritus, kirchliche Eheschließung oder Segnung) war die Agende als Ordnung im Sinne einer Grundlage zu verstehen, die einen Selbstreflexionsprozess beim Brautpaar anregen sollte." (S. 227) Als Beispiel hierfür stellt die Verf. die Trauagende der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (von 2011) vor. Diese nimmt Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen in den Blick, also etwa auch Paare, die Kinder aus früheren Beziehungen haben bzw. die schon vor einiger Zeit geheiratet hatten. Der Traugottesdienst wird dann familienbezogen gestaltet, der Trau- zu einem Familiensegen. Leitbegriffe sind dabei Liebe und Treue. Allerdings – dies merkt die Verf. zu Recht an – sind auch in dieser Agende nicht alle möglichen Paar- und Familienkonstellationen im Blick.

Viele Parallelen zu den bisher rekonstruierten Diskursen finden sich in der Behandlung von „Ehescheidung und Trauung Geschiedener". Die Verf. zeigt auch hier überzeugend, wie dogmatische Lehrsätze und entsprechende Versuche der

Einflussnahme auf die staatliche Gesetzgebung (evangelisch-)kirchliche Stellungnahmen in den fünfziger Jahren bestimmten. „Nur schrittweise und weit hinter den gesellschaftlichen und rechtlichen Entwicklungen zurückbleibend gelang der evangelischen Kirche ein reaktiver Zugang im Umgang mit Ehescheidungen anstelle eines biblisch normativen. Für die individuell Betroffenen entstand daraus eine Dürrestrecke, in der sich der kirchliche Diskurs abseits ihrer Lebenswirklichkeit vollzog." (S. 239) Zentrales Thema bildete die Kontroverse bzw. Spannung zwischen Schuld- und Zerrüttungsprinzip. Schrittweise wurde dabei die Schuldfrage aus dem justiziablen Rahmen herausgenommen und in den ethischen Bereich der Verantwortlichkeit überführt. Interessant ist bei der konkreten rechtlichen Entwicklung, wie eng personell die kirchlichen und staatlichen Gremien miteinander verbunden waren. Exemplarisch zeigt die Verf. dies in akteursorientierter Perspektive anhand der Person von Elisabeth SCHWARZHAUPT auf.

Eine Konkretion fanden diese grundsätzlichen Überlegungen im Bereich der Kirchenbünde und Landeskirchen bei der Frage nach der Trauung Geschiedener. Auch hier konnte sich das Beharren auf der Unauflöslichkeit der Ehe und der daraus resultierenden Untersagung der Trauung Geschiedener nicht durchsetzen. Die bereits in den fünfziger Jahren in den Lebensordnungen eingeräumten „Ausnahmen", die der entsprechende Pastor – z.T. im Einvernehmen mit dem Superintendenten oder dem Presbyterium – zu gewähren hatte (oder eben nicht), wurden in der gemeindlichen Praxis rasch zur Regel. Darauf reagierten auch die neuen Kirchlichen Lebensordnungen. Jetzt rückt – in den unierten Kirchen – die Begleitung der Geschiedenen an die Stelle der früheren Ver- bzw. Beurteilung. So kommt es – exemplarisch anhand der Rheinischen Landeskirche gezeigt – zur Erstellung von Ritualen anlässlich einer Scheidung bzw. Trennung. Die Verf. beobachtet hier eine „schrittweise Verschiebung des Diskurses: vom Diskurs über Ehescheidung und Trauung Geschiedener zu einem Diskurs über die gottesdienstliche Begleitung bei Ehescheidung und Trennung." (S. 330)

In einem „Ertrag" überschriebenen Resümee fasst sie die verschiedenen, im Einzelnen dargestellten und kommentierten Texte mit ihren jeweils bestimmenden Begriffen und Aussagen in Tabellenform übersichtlich zusammen (S. 337-341). Deutlich tritt der erhebliche Wandel in den Äußerungen auf EKD- und Kirchenbund-Ebene zu Kirche und Trauung in den letzten siebzig Jahren zu Tage. Vor allem im Bereich der Agenden ist „eine steigende Deutungsvielfalt" (S. 349) unübersehbar. Sie führt die Verf. zu der These, „dass sich der Kernbestand einer Trauung zunehmend einer festen Ordnungsstruktur entzieht." (S. 350) Damit gerät die zumindest auch rechtlich ausgerichtete Intention der Agenden ins Schwanken.

In einem letzten Abschnitt überprüft die Verf. diese These anhand des (evangelisch-)kirchlichen Umgangs mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Kurz skizziert sie die diesbezüglichen Veränderungen im staatlichen Recht und die

dem jeweils – meist schleppend – nachfolgenden Veränderungen in kirchlichen Verlautbarungen bzw. liturgischen Formularen. Noch immer ist in etlichen Landeskirchen der durch § 1353 BGB vom 1. Oktober 2017 erreichte Stand nicht eingeholt.

Den Abschluss des Bandes bildet ein „Abschließendes Plädoyer: Die Trauagende von morgen" (S. 397-404), das die wichtige Frage aufwirft: „Was lässt sich heute noch sinnvoll ordnen?" (S. 397 f.) Inhaltlich rekurriert die Verf. auf die Zentralstellung des Segens im Trauungs-Verständnis von MAHRENHOLZ, das sie durch den Bezug auf Gottesdienst als „Elementarform" (SCHULZ) ergänzt.

Auf jeden Fall gelingt es der Verf. in methodisch reflektierter Weise Schneisen in das Dickicht (evangelisch-)kirchlichen Eheverständnisses sowie der entsprechenden Trau-Praxis seit den fünfziger Jahren zu schlagen. Die – ebenfalls von den gesellschaftlichen und dann rechtlichen Umstellungen betroffene – katholische Seite kommt leider nur selten und dann äußerst knapp in den Blick. Gänzlich unerwähnt bleibt, dass seit etlichen Jahren sog. Freie Ritualbegleiter/innen auch Hochzeiten gestalten, die nicht selten mit Segnungen verbunden sind. Die Zahl solcher Rituale scheint zuzunehmen. Schließlich kommen kaum außerdeutsche Entwicklungen in den Blick. Gerade der Vergleich mit kirchlichem Handeln im Kontext anderer Rechtssysteme könnte diskursanalytisch von Interesse sein. Solche Fragen zeigen aber vor allem, wie anregend die Ausführungen des vorliegenden Bandes sind. Der sich in beiden Konfessionen in Deutschland vollziehende Abbruch bei den eine kirchliche Trauung begehrenden Paaren – mittlerweile weniger als jedes fünfte! – ruft nach weiterer Arbeit. Das vorliegende Buch liefert hierfür einen wichtigen (evangelischen) Aufschlag.

Christian GRETHLEIN, Münster

* * *

25. LIPPERT, Stefan, *Audomar Scheuermann – Leben, Werk und Wirkungsgeschichte.* Annäherung an einen bedeutenden Kanonisten des 20. Jahrhunderts und Professor der ersten Stunde am heutigen Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik. (Münchner Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung, Bd. 76) Sankt Ottilien: EOS 2021. 312 S., ISBN 978-3-8306-8054-3. 29,95 EUR [D].

Mit der vorliegenden Dissertation hat der Verfasser (Verf.) im Sommersemester 2020 den akademischen Grad eines Doktors des Kanonischen Rechts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München erworben.

Das erste Kapitel befasst sich mit den Grundlagen der Arbeit und gibt detaillierte methologische Hinweise (S. 1-18). Es ist eine „Monografie, die Person, Priester und Professor Audomar Scheuermann thematisiert und wissenschaftlich aufarbeitet" (S. 2). Inhaltlich ist der Arbeit dadurch eine Grenze gesetzt, als auch aus Datenschutzgründen noch nicht der gesamte Nachlass SCHEUERMANNS zu-

gänglich ist. Bei der Darstellung der „Quellenlage der behandelten Materien" folgt nach der Übersicht über die konsultierten Archive eine Kurzübersicht über die Geschichte des Kanonischen Rechts vom Dekret GRATIANS bis zur Gegenwart (S. 7-14). Das mag für den in kirchenrechtlichen Fragen nicht versierten Leser hilfreich sein. Ob es dabei sinnvoll ist, auf Detailfragen wie die der Anwendbarkeit der Instruktion *Dignitas Connubii* nach Inkrafttreten des MP MIDI einzugehen, kann unterschiedlich gesehen werden, zumal sich der Verf. dabei auf einen einzigen Autor stützt (S. 14, Anm. 92).

Das zweite Kapitel (S. 19-42) trägt den Titel: „Biographische Darstellung des Lebenswegs". Es beschreibt das Leben Audomar SCHEUERMANNS (geboren am 03.07.1908 in Nürnberg, verstorben am 06.05.2000 in München) sowie in einem zweiten Absatz die ihm verliehenen „Auszeichnungen und Ehrungen" in chronologischer Folge.

Im dritten Kapitel (S. 43-63) geht es um eine bibliographische Darstellung der Werke SCHEUERMANNS. Der Verf. führt dabei die von ihm konsultierten Bibliothekskataloge und Archive an. Der gesamte im Universitätsarchiv der Ludwig-Maximilians-Universität München befindliche Nachlass ist jedoch bis auf Weiteres für die Benutzung gesperrt, da er noch nicht erschlossen ist (S. 45). In diesem Teil der Arbeit werden die Werke SCHEUERMANNS nach Veröffentlichungsgattung gruppiert in alphabetischer Reihe als Fließtext aufgeführt, während sie das „Literaturverzeichnis Scheuermann" am Schluss des Buches in chronologischer Reihenfolge nennt. Allerdings stimmt die hier (S. 47) als Verweis aufgeführte Seitenzahl („ab S. 321") nicht. Korrekt wäre: ab S. 287. Die Darstellung der Bibliographie als Fließtext, alphabetisch geordnet nach Veröffentlichungsgattung ist eine bemerkenswerte Fleissarbeit, jedoch anders als gewisse Teile der Biographie, wohl nicht als Tischlesung geeignet. Auch wäre eine tabellarische Darstellung für das Eruieren der Fundstellen praktischer. Denn die chronologische Auflistung im „Literaturverzeichnis Scheuermann" (S. 287) ist für das Auffinden der Publikationsdaten der Literaturangaben in den Fussnoten nicht wirklich hilfreich, da sie dort nur mit einem Kurztitel, aber ohne Erscheinungsjahr angegeben sind.

Das vierte Kapitel (S. 65-192) ist eine „systematische Darstellung der Rechtsmaterien", die Audomar SCHEUERMANN in besonderer Weise bearbeitet hat. Die Schwerpunkte liegen dabei auf dem Eherecht (Ehewillen, Ehen von Vermissten, verschiedene Ehenichtigkeitsgründe wie Simulation, mangelnde Freiheit, Bedingung, Unkenntnis und Irrtum, Eherecht der orientalischen eigenberechtigten Kirchen), Prozessrecht (Klagebefugnis, Gerichtspersonal, Urteilsnichtigkeit, Berufung), Strafrecht (strafrechtlicher Schutz liturgierechtlicher Normen, Strafrechtsreform, kirchliche Strafgewalt im Allgemeinen), Ordensrecht (Exemtion, Ortsbischof und Ordensoberer, Autonomie der Orden), Staatskirchenrecht (Bayrisches Konkordat, Ordenshochschulen, Eugenio PACELLI und die Konkordate).

Verfassungsrecht, Sakramentenrecht und Werke ohne direkten Bezug zu rechtlichen Materien.

Von Audomar SCHEUERMANN wurde der Einsatz von Laien als entscheidende Richter mit dem Hinweis ausgeschlossen, „dass die im Richteramt ausgeübte Jurisdiktion von der Weihegewalt nicht trennbar ist" (S. 126 mit dortiger Quellenangabe). Die Aussage des Verf., dass die mit dem MP *Causas Matrimoniales* erfolgte Zulassung von Laien als kirchliche Richter dennoch auf der „grundsätzlichen Linie" SCHEUERMANNS liege, scheint dem Rezensenten fragwürdig. Denn das Argument, dass durch den Einsatz von Laien die Ehenichtigkeitsverfahren eine „gewisse Vereinfachung" und „Beschleunigung" erfahren würde, wäre nur dann einschlägig, wenn der Empfang der Priesterweihe ein speditives und sachgerecht einfaches Arbeiten ausschließen würde. Gemeint war wohl, dass es nicht genügend für die Gerichtstätigkeit ausgebildete Priester gab oder gibt. Dann würde sich jedoch die Frage aufdrängen, warum die kirchliche Obrigkeit diesem Anliegen nicht in geeigneter Weise Rechnung getragen hat oder trägt.

Irreführend ist auf S. 141 die Aussage, dass gemäß CIC/1917 c. 733 § 1 „die Riten und Zeremonien, die in den genehmigten Büchern der Kirche vorgeschrieben sind, genau (*probatis*) einzuhalten sind". Das lateinische Adjektiv *probatis* in CIC/1917 bezieht sich auf die *genehmigten* liturgischen Bücher, während dem Adverb „genau" das im selben Kanon zuvor verwendete *acurate* entspricht. Auch auf S. 142 ist CIC/1917 c. 733 § 1 nicht korrekt wiedergegeben. Im lateinischen Original heisst es bezüglich der Riten und Zeremonien *serventur* (nicht: *servet*).

Das fünfte Kapitel heißt: „Wirkungsgeschichte als ‚Pars pro Toto'" (S. 193-248). Darin werden Kernanliegen und besondere Thesen Audomar SCHEUERMANNS aufgegriffen: Exemtion im Ordensrecht des CIC/1917, Versicherungen und Steuern bei Ordensleuten, Eheverfahren in zweiter und dritter Instanz, Tatstrafen und der Nachlass im *forum internum*, Fragen zum staatlichen Kirchenaustritt, die Konkordatspolitik von Papst PIUS XII. und die *nova audientia* in der Rechtsprechung. Diese Ausführungen (z.B. zur Appellationspflicht bei positiven erstinstanzlichen Ehenichtigkeitsurteilen, Problematik der Tatstrafen, Kirchenaustritt, Konkordate) sind weitgehend Dubletten zu Teilen des vorhergehenden Kapitels. Das wirft die Frage auf, ob es nicht angezeigt gewesen wäre, die Kapitel vier und fünf zu einem zusammenzufassen, zumal sich auch viele Zitate aus den Werken Audomar SCHEUERMANNS wiederholen. Im Weiteren geht es um „Obsoleszenzen zum geltenden Recht", also um Themen aus dem Werk Audomar SCHEUERMANNS, die in der geltenden Rechtsordnung grundsätzlich neu geregelt sind und folglich seinen damaligen Ausführungen die Aktualität nehmen: Konfessionsverschiedene Ehen, Nicht-Kleriker als kirchliche Richter, Ehenichtigkeit wegen Geisteskrankheit, Freimaurerei und andere Vereinigungen. Auch in diesem Teil finden sich viele Dubletten und eigentlich auch Obsolenzen: Denn Ausführungen über das im Jahr 2015 erlassene MP MIDI (S. 229-230)

wird kaum jemand in einer wissenschaftlichen Biographie über einen im Jahr 2000 Verstorbenen suchen. Andererseits kann man fragen, ob die Ausführungen SCHEUERMANNS zur Ehenichtigkeit wegen Geisteskrankheit mit der Einführung von CIC c. 1095 wirklich obsolet wurden. Denn es wurde wohl der Ehenichtigkeitsgrund der Ehevertragsunfähigkeit und psychisch bedingten Eheführungsunfähigkeit positivrechtlich formuliert, die Ausführungen zur Beweisführung und zum Stellenwert psychologischer oder psychiatrischer Fachgutachten bleiben jedoch unverändert aktuell. Dieses Kapitel endet mit einem Absatz zur Frage: „Haben die Orden eine Zukunft?" (S. 242).

Nicht mehr zutreffend ist die Aussage des Verf., „dass der CIC/17 noch nicht die Möglichkeit des heute als Dekretbestätigung bezeichneten Kurzverfahrens vorsah". Dieses „heute" galt schon bei Annahme der Dissertation im Sommersemester 2020 nicht mehr, da die verpflichtende zweite Instanz bei erstinstanzlich positiven Ehenichtigkeitsurteilen und damit auch die Bestätigung durch Dekret mit dem MP MIDI, auf das der Verf. selbst an mehreren Stellen hinweist (z.B. S. 14, 28, 207, 216, 219), aufgehoben wurde. Die Frage, ob „Ehenichtigkeitsverfahren unter Umständen nur noch in einer Instanz als ordentliche Prozesse geführt werden" ist durch das MP MIDI nicht nur „in der heutigen Zeit wieder aktuell und virulent geworden" (S. 2019), sondern im aktuellen CIC c. 1679 gelöst.

Das sechste und letzte Kapitel ist eine Zusammenfassung und abschließendes Fazit (S. 249-255). Nachdem erneut die vom Verf. gewählte Methode dargestellt wird, gibt es die Abschnitte: Kurzbiographie, Kurzbibliographie und Kurzsystematik, Konsequenzen und Wirkungsgeschichte sowie Fazit und abschließende Bemerkungen. Es folgen ein Quellenverzeichnis (S. 257-264), das Literaturverzeichnis (S. 265-286), das „Literaturverzeichnis Scheuermann" (S. 287-310) und ein Personenverzeichnis (S. 311-312).

Im Werk finden sich manche *obiter dicta*, die man in einer Abhandlung über Audomar SCHEUERMANN kaum suchen würde, wie z.B. Ausführungen über den Ersatz der niederen Weihen durch die Dienstämter (S. 21), die Möglichkeit, dass seit dem MP MIDI der Ponens in einem Ehenichtigkeitsverfahren nicht der Offizial oder Vizeoffizial sein muss (S. 28), die bis 2009 in Deutschland bestehende Zwangszivilehe (S. 78), der Gerichtsstand des Papstes (S. 115) usw. Ob man dies als Bereicherung oder als eher störend empfindet, ist Ansichts- oder Geschmacksfrage. Jedenfalls regt es bisweilen zum Nachdenken an.

An Druckfehlern ist dem Rezensenten aufgefallen:

S. 28 „wurde dir Möglichkeit", korrekt: wurde die Möglichkeit

S. 107 „als das konkrete Kenntnisse … vorhanden sein müssen", korrekt: als dass konkrete Kenntnisse …

Es handelt sich um die mit viel Akribie erstellte erste wissenschaftliche Biographie zum Leben und akademischen Werk Audomar SCHEUERMANNS, die sich

zutreffend eine „Annäherung an einen bedeutenden Kanonisten“ nennt und wesentliche Bereiche der wissenschaftlichen Publikation SCHEUERMANNS darstellt. Darin liegt das große Verdienst der Arbeit. Der Verf. kommt dabei zum Ergebnis: „Dennoch gilt es kritisch und limitierend festzustellen, dass die Bedeutung des kanonistischen Werks und Wirkens von Audomar Scheuermann begrenzt zu verstehen ist und sich im Rahmen dessen bewegt, was von anderen zeitgenössischen Kollegen festhalten kann“ (S. 255).

Der Rezensent, der als studierender Priester von 1991 bis 1994 Wohnungsnachbar von Prof. Audomar SCHEUERMANN war, und dabei miterlebte, wie er – schon weit über 80-jährig – fast jeden Werktag mit seiner Aktenmappe „bewaffnet“ ins Konsistorium des Erzbistums München ging, um dort am Gericht Ehenichtigkeitsverfahren zu bearbeiten und ebenso noch täglich für die Pfarrei die hl. Messe zelebrierte, würde das Fazit differenzierter formulieren. Der Umfang der von Audomar SCHEUERMANN gedruckt vorliegenden Publikationen mag mit der mancher seiner Kollegen, die Lehrbücher in mehreren Auflagen herausgaben, nicht mithalten können. Er war jedoch in Hinblick auf seine Publikationen so ehrlich zu sagen, dass er „stets nur für den Tag geschrieben habe“ (S. 62), weshalb er auch das Ansinnen der damaligen Vorstände des Kanonistischen Instituts, zu seinem 80. Geburtstag eine Sammlung seiner Aufsätze herauszubringen, ablehnte. Es wird zwar mehrfach vom Verf. darauf hingewiesen, dass Audomar SCHEUERMANN über Jahrzehnte bis zu seinem Tod als Diözesanrichter und als Vizeoffizial tätig war, aber es scheint wie ausgeblendet, dass dies auch mit sehr viel Arbeit verbunden war: Aktenstudium, Verfassen von Urteilsvoten und Urteilen. Da dürften im Leben von Audomar SCHEUERMANN nochmals ein paar Tausend von ihm verfasste Seiten zusammengekommen sein bei einer Tätigkeit, die notwendigerweise im Verborgenen bleibt und bleiben wird. Auch in diesem Bereich war er ein treuer Diener der Kirche. In einem gewissen Sinn sind auch die Urteilsvoten und Urteile „für den Tag geschrieben“. Insofern die Gerichtstätigkeit ein Beitrag zur Seelsorge ist, wenn sie mit der richtigen Absicht und mit Sachkompetenz geschieht, erhalten die „für den Tag geschriebenen“ Gerichtsakten eine Bedeutung, die weit über den Tag hinausgeht, da sie dem Seelenheil dienen.

Der Verf. schreibt: „So lässt sich abschließend über Audomar Scheuermann das sagen, was er selbst in einem Nachruf für einen großen Kanonisten geschrieben hat: ‚Die kirchliche Rechtswissenschaft betrauert einen ihrer Nestoren, den der Weg wohl von der Cathedra weggeführt hat, nicht aber von der Fruchtbarkeit wissenschaftlicher Leistung‘“ (S. 255).

Freilich ist dabei zu bedenken, dass Audomar SCHEUERMANN anders als Weihbischof Anton SCHARNAGL, für dessen Nachruf er die zitierten Worte brauchte, nicht vorzeitig von der Cathedra „weggeführt“ wurde, sondern bis zu seiner altersbedingten Emeritierung im Jahr 1976 seinen Pflichten als Professor getreu nachkam und auch darüber hinaus bis zu seinem Tod nicht nur wissenschaftlich,

sondern auch in der kirchlichen Gerichtsbarkeit als Vizeoffizial sowie als Priester tätig war.

Markus WALSER, Vaduz/Chur

* * *

26. MAUSEN, Yves / CONDORELLI, Orazio / ROUMY, Franck / SCHMOECKEL, Mathias (Hrsg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*. Bd. 4: Prozessrecht. (Norm und Struktur, Bd. 37/4) Köln u.a.: Böhlau 2014. 361 S., ISBN 978-3-412-22236-9. 60,00 EUR [D].

Das Internationale Zentrum in der Villa Vigoni in Loveno di Menaggio (Como) in Italien veranstaltete mehrere Tagungen, bei denen es darum ging, die Kanonistik als eine der zentralen Grundlagen der gemeineuropäischen Rechtstraditionen ins Bewusstsein zu rücken. Die ersten drei Tagungen befassten sich mit dem Einfluss der Kanonistik auf das Zivilrecht sowie Zivilprozessrecht, auf das öffentliche Recht und auf das Strafrecht. Die vierte Tagung, die dem Einfluss der Kanonistik auf das Prozessrecht gewidmet war, fand in der ehemaligen Zisterzienserabtei (1235-1791, heute Kulturzentrum) Royaumont bei Paris statt. Nicht gebunden an die Vorgaben der Villa Vigoni, konnten über den engen italienisch-französisch-deutschen Rahmen hinaus auch Wissenschaftler aus den Niederlanden und von den britischen Inseln als Referenten eingeladen werden. Dadurch wurde deutlich, wie viel auch gerade das *common law* in seiner Entstehung der Kanonistik verdankte. Während die Referate der ersten drei Tagungen schon früher im Druck vorlagen, sind nun auch die Vorträge der vierten Tagung herausgekommen.

LOSCHIAVO, Luca: „Isidoro di Siviglia e il suo contributo all'*ordo iudiciarius* medievale" (S. 1-19); PADOVANI, Andrea: „L'argomentazione dialettica negli *ordines iudiciarii* canonistici, secoli XII-XIII" (S. 21-43); DESCAMPS, Olivier: „Aux origines de la procédure sommaire: remarques sur la constitution *Saepe contingit* (Clem., V, 11, 2)" (S. 45-63); CONDORELLI, Orazio: „Un contributo bolognese alla dottrina del processo romano-canonico: il *Tractatus de accusationibus et inquisitionibus* di Bonincontro di Giovanni d'Andrea (+ 1350)" (S. 65-90); DONDORP, Harry: „Klagen auf Schadenersatz oder Erfüllung: das *petitum* in der Prozessliteratur bis Durantis" (S. 91-112); MAYENBURG, David von: „Die Rolle des kanonischen Rechts bei der Entwicklung des *officium iudicis* als rechtliche Handhabe in Untertanenkonflikten" (S. 113-138); MAUSEN, Yves: „*Quis non tenetur suum aduersarium instruere:* répartition concrète de la charge de la preuve et *fauor rei*" (S. 139-155); FIORI, Antonia: „La valutazione processuale della personalità dell'accusato: dall'*infamia* alla *capacità a delinquere* del colpevole" (S. 157-172); HERMANN, Hans-Georg: „Hürden und Hilfen bei der Richterablehnung: das *iuramentum perhorrescentiae*" (S. 173-207); LAULT, Marie-Clotilde: „L'*animadversio justa* du relaps?: la réponse de la procédure canonique" (S. 209-229); ROUMY, Franck: „*Complementum justitiae ex-*

hibere: la fortune d'une clause de chancellerie pontificale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles" (S. 231-251); SCHMOECKEL, Mathias: „Ambrosius und der Prozess der *indicia*: Verfahrensarten der Kirchenväter" (S. 253-284); LEFEBVRE-TEILLARD, Anne: „L'appel a gravamine" (S. 285-305); LANDAU, Peter: „Die Anfänge der Appellation in Mitteleuropa im hohen Mittelalter" (S. 307-324); MUSSON, Anthony: „The Influence of the Canon Law on the Administration of Justice in Late Medieval England" (S. 325-343). Drei Indices schließen den Band ab: ein *Index rerum* (S. 345-350), ein *Index personarum* (351-354) und ein *Index canonum et legum* (S. 355-361). Aus dieser Fülle können hier nur einige wenige Beiträge vorgestellt werden.

Peter LANDAU spürt mit Akribie der Entwicklung der Appellation nach und entdeckt, welch bedeutende Rolle dabei das Kirchenrecht gespielt hat. Im altrömischen Prozessrecht konnte gegen ein Gerichtsurteil Berufung an ein höheres Gericht eingelegt werden. Da dies dem neuzeitlichen Prozessrecht entspricht, legt sich bei oberflächlicher Betrachtung die Vermutung nahe, das neuzeitliche Recht sei nahtlos aus dem altrömischen Recht hervorgegangen. Fast alle Rechtshistoriker vertreten diese Auffassung. Kaum einer macht sich die Mühe, einmal näher nachzuforschen. Nach LANDAUS minutiösen Forschungen ergibt sich ein völlig neues Bild.

Der *Codex Iustinianus* von 534 bestimmt: *non nisi audita omni causa atque discussa post sententiam dictam appellare conveniet* (lib. VII, 62, 6). Nur nach gänzlichem Abschluss des Prozesses, nach der Urteilsverkündigung kann eine Appellation eingelegt werden. Das Kirchenrecht greift zwar den altrömischen Appellationsbegriff auf, erweitert ihn aber beträchtlich. Im *Dictatus Papae* von 1075 und in der *Collectio canonum* des ANSELM VON LUCCA um 1083 wird dem Papst ein Primat jederzeitiger Rechtsschutzgewährung zuerkannt. Die Urversion des *Decretum Gratiani* aus der ersten Hälfte des 12. Jhs. unterscheidet zwischen dem vor dem Urteil vom Gericht schwer Bedrängten und dem nach dem Urteil vom Gericht zu Unrecht Verurteilten: *oppressi et se praegravari putantes intelliguntur ante datam sententiam, iniuste damnati post datam* (causa 2, 6, 17, dict. explic.). In beiden Fällen steht vor und auch nach der Urteilsverkündigung das volle Recht auf Appellation offen: *tempus vero appellationis est ante datam sententiam vel post datam; quotiens enim se praegravari senserit, libere potest appellare* (ibid., 14, dict. explic.). Die *Summa decretorum* des RUFINUS um 1164 nennt den damit gegebenen Unterschied zwischen dem römischen und dem kirchlichen Recht: *secundum leges* [= röm. Recht] *non est appellandum nisi post datam sententiam, secundum canones* [= kanon. Recht] *vero et ante sententiam et post sententiam potest appellari* (ad causam 2, 6). Ähnlich die *Summa Coloniensis* von 1169, die von dem Engländer RODOICUS MODICIPASSUS um 1186 verfasste *Summa Lipsiensis* sowie die *Dekretsumme* des HONORIUS VON KENT um 1188. In der Dekretale *Cum sacrosancta ecclesia* von 1171/1172 ermöglicht Papst ALEXANDER III. (1159-1181) sogar die Appellation vor der *litis contestatio,* also im Vorfeld des kirchlichen Verfahrens. So anschließend auch

HUGUCCIO in seiner *Dekretsumme* von 1188. HUGUCCIO geht noch einen Schritt weiter und räumt aus Humanitätsgründen auch Dritten das Appellationsrecht ein, gemäß dem Digestentext des ULPIAN: *credo enim humanitatis ratione omnem provocantem audiri debere* (lib. IL, 1, 6). Eine besondere Stellung nimmt der im nordenglischen Durham verfasste *ordo iudiciarius* von 1158 *Ulpianus de edendo* ein. Der Autor, ein kanonistischer Praktiker, regt an, die Richter sollten, um ungerechte Urteile zu vermeiden, *ante sententiam* an eine Instanz mit besseren Rechtskenntnissen „appellieren" („appellieren" hier in einem sehr weiten Sinne: *quae una species est appellationis*) und Rechtsauskünfte einholen: *quia plerumque iudices iniquas ferunt sententias, a iudicibus provocare necesse est.* In England wenden sich ab etwa 1160 tatsächlich viele Richter um Rechtsauskünfte an höhere Gerichte, sogar direkt an Papst ALEXANDER III., dessen Antworten in zahlreichen Konsultationsdekretalen erhalten sind. Das vierte Laterankonzil von 1215 sucht zwar die Fülle dieser „Appellationen" *ante sententiam* einzuschränken, indem es für sie eine *causa rationabilis* verlangt, hebt die Möglichkeit der „Appellation" *ante sententiam* aber nicht auf. JOHANNES TEUTONICUS deutet in seiner *Glossa ordinaria* von 1215 das Erfordernis der *causa rationabilis* als eine *evidens causa gravaminis*. Und auf der Linie des *ordo iudiciarius* von 1158 *Ulpianus de edendo* regt auch er hier an, die Richter sollten bei Zweifel über das tatsächliche Vorliegen der *causa rationabilis* sich auch hier außerhalb des Instanzenzuges durch Konsultation anderer Richter Klarheit verschaffen. Dieser Konsultationsrechtszug, ein „Zwischenverfahren", richtet sich an nicht näher definierte Experten des kanonischen Rechtes, die aber keine übergeordneten Richter sind und deren „Urteil" („Urteil" hier in einem sehr weiten Sinn) lediglich eine Belehrung darstellt.

Aus diesem kanonischen Recht entwickelt sich innerhalb kurzer Zeit im deutschen Prozessrecht die sog. Urteilsschelte. Bereits um 1220/1230 benennt der *Sachsenspiegel* dieses Rechtsmittel. *Ante sententiam* „appelliert" („appellieren" auch hier in einem sehr weiten Sinn) eine Partei an ein höheres Gericht. Gegen den Urteilsvorschlag eines Schöffengerichtes trägt sie unter Vorlage des eigenen Gegenvorschlags dem nächsthöheren Gericht die Urteilsschelte vor. Es kommt dann zu einem „Zwischenverfahren", bei dem zwar praktisch von dem angerufenen Obergericht bereits über den Hauptstreitpunkt entschieden wird, der Prozess als solcher aber in der ersten Instanz verbleibt und das Gericht der ersten Instanz im Endurteil die Entscheidung des angerufenen Obergerichtes als seine eigene Entscheidung ausgibt. Die Urteilsschelte der Landrechtsbücher, also *Sachsenspiegel* und *Schwabenspiegel*, unterscheidet sich in zwei Punkten grundlegend von der klassischen Appellation: erstens geschieht sie vor dem Gerichtsurteil; zweitens muss der Spruch des Oberhofes vom Richter des ersten Gerichtes als sein eigenes Urteil ausgegeben werden (Jürgen WEITZEL). Die Schelte enthält somit einen Suspensiveffekt, aber keinen Devolutiveffekt an eine höhere Instanz. Da sie mit ihrem Vorwurf des Unrechtes eine heftige Kritik an dem Urteilsvorschlag des Schöffengerichtes enthält, ist sie überdies mit einem erheb-

lichen Haftungsrisiko verbunden. Hat der Schelter mit seinen Beweisen keinen Erfolg, muss er dem Richter ein Strafgeld und dem Gescholtenen eine Geldbuße entrichten. Die Urteilsschelte wird von den germanistischen Rechtshistorikern gern als das charakteristische Rechtsmittel des altdeutschen Prozesses angesehen. In Wirklichkeit folgen die beiden Hauptmerkmale der Urteilsschelte konsequent aus dem kanonischen Recht. Aus der Möglichkeit der *appellatio ante sententiam* im kanonischen Recht erwächst die *appellatio ante sententiam* an das Obergericht bei der Urteilsschelte. Aus der Übernahme der päpstlichen Konsultationsdekretale bzw. des Spruches des nächsthöheren Gerichtes als seine eigene Entscheidung durch das Gericht der ersten Instanz im kanonischen Recht erwächst die Übernahme des Spruches des Oberhofes als seine eigene Entscheidung durch das erste Gericht bei der Urteilsschelte. Mitte des 15. Jhs. entwickelt sich aus der Urteilsschelte die neuzeitliche Appellation und verdrängt die Urteilsschelte.

Im Spätmittelalter, vielleicht schon im 14. Jh., bildet sich in der gleichen Weise aus den genannten Vorgaben des kanonischen Rechtes, besonders des um 1158 im nordenglischen Durham entstandenen *ordo iudiciarius*: *Ulpianus de edendo,* in Deutschland im sächsischen Recht ein weiteres, ähnliches Rechtsmittel heraus, das der Läuterung (*leuteratio*), das dann eigenständig neben der Urteilsschelte existiert. Die Läuterung ist eine Art „Revisionsrecht" *post sententiam,* bei dem aber die Bitte um Läuterung des Urteils nicht an ein höheres Gericht, sondern an ein gleichstehendes Gericht gerichtet wird. Gegenüber dem ersten Gericht genießt dieses zweite Gericht allgemein eine höhere Autorität in der Rechtskenntnis. Das Läuterungsverfahren, im Grunde eine Konsultation, eine Bitte um Rechtsbelehrung, enthält keinen Suspensiveffekt und, da mit ihm kein Vorwurf des Unrechts und keine Kritik am Urteil verbunden ist, auch kein Haftungsrisiko. Es geht darum, das Urteil auf Zustandekommen und Inhalt durch Kollegien von Rechtssachverständigen, z.B. Schöffenstühlen, erläutern zu lassen, um ein besseres und weiseres Urteil zu erhalten (normalerweise im Sinne von durch treffsicherere juristische Argumentation besser dargelegt, selten im Sinne von tatsächlich verbessert) durch das gleiche erste Gericht. Dabei geht man davon aus, dass das erste Gericht den juristischen Neuerkenntnissen offen gegenübersteht und gern zur Läuterung seiner bisherigen Ansichten bereit ist („wer erkannt hat, der läutert auch"). Ist der Läuterant mit der erhaltenen Läuterung nicht einverstanden, so ist eine zweite Läuterung nicht möglich (*leuteratio leuterationis non datur*), es sei denn, eine Appellation an ein höheres Gericht ist ihm aus finanziellen Gründen nicht möglich, dann kann er sich um eine zweite Läuterung, eine Oberläuterung, bemühen. Das Rechtsmittel der Läuterung hält sich bis zum Inkrafttreten der Reichscivilprozessordnung im Jahre 1879.

LANDAUS Fazit: „Das verengte Bild vom sog. deutschen Recht des Mittelalters bei einigen germanistischen Rechtshistorikern bis heute kann nur durch stärkere Verbreitung von Grundkenntnissen auf dem Gebiet der historischen Kanonistik überwunden werden."

Auch Anthony MUSSON beklagt den Inselmythos der englischen Rechtsgeschichtler, die das *common law* unter einer festen Glasglocke sehen, sicher abgeschirmt gegen jedweden Einfluss von außen. Aber bei näherer Nachforschung ergeben sich zahlreiche Überlappungen des *common law* mit anderen Rechten, vor allem mit dem Kirchenrecht. Man braucht nur an die Heiligtümer als Freistätten, das klerikale Benefizienwesen, das Testamentsrecht, das Eherecht, die Unschuldsbeweise im Gottesurteil und das Kanzleigericht zu denken. Am Schiedsgerichtsverfahren möchte MUSSON dies verdeutlichen.

Das Schiedsgerichtsverfahren findet sich in England zunächst nur innerhalb der Kirchenjustiz. Als Richter im Schiedsgerichtsverfahren dienen Kleriker, nach Möglichkeit päpstliche Delegaten. Das älteste bekannte Beispiel ist ein kirchliches Schiedsgerichtsverfahren zwischen der Abtei von Osney und dem Bischof von Worcester aus dem Jahre 1173. Aber recht bald wird das kirchliche Schiedsgerichtsverfahren auch angewandt bei Auseinandersetzungen zwischen einer kirchlichen und einer weltlichen Partei. So 1227 zwischen dem Domkapitel von Salisbury und dem Ritter RICHARD VON HARECURT bezüglich der Patronatsrechte über die Kirche von Sherston, 1371 zwischen der Abtei von Osney und der Stadt Oxford, 1447 zwischen dem Bischof von Exeter und der Stadt Exeter, 1498 zwischen dem Prior der Abtei von Coventry und der Stadt Coventry. Dann spielen bei den Schiedsgerichtsverfahren zunehmend auch Laien eine führende Rolle bis hin zum Richteramt. 1350 bedient sich der Prior der Abtei von Canterbury bei seinem Schiedsspruch in der Auseinandersetzung zwischen zwei Kaplänen EDWARDS, des Schwarzen Prinzen (1330-1376; 1343 Prinz von Wales), der Hilfe eines Rechtsanwaltes und eines Ritters. 1428 wirken die beiden kirchlichen und weltlichen Regenten, der Bischof von Coventry und der Graf von Stafford, gemeinsam als Richter zwischen der Abtei von Burton und Sir John BAGOT bezüglich Ländereien. 1439 werden mit Zustimmung der Parteien zwei Justizräte, John HODY und John FORTESCUE, zu Richtern zwischen dem Vikar von St. Dunstan in London und William SOPYR eingesetzt, 1518 drei Rechtsanwälte, William CARMINOWE, Nichilas OPY und Christopher TRELEREK, zu Richtern zwischen dem Bischof von Mazarion und dem Prior der Abtei von Bodmin bezüglich verschiedener Ländereien in Cornwall. Doch lange Zeit werden immer noch die Kleriker als Richter in den Schiedsgerichtsverfahren bevorzugt. Denn die ursprüngliche kirchliche Tradition dieser Verfahren wird bei ihnen in sicheren Händen gesehen, und das in besonderem Maße bei den älteren Klerikern, den Senioren. Sogar, als schließlich das Schiedsgerichtsverfahren voll in die weltliche Gerichtsbarkeit des *common law* integriert wird, bleiben die Zeichen seines kirchlichen Ursprungs unübersehbar. Die Schiedssprüche folgen weiterhin der kirchlichen Terminologie. Die Parteien werden als „*compromytted*" (von *compromissio)*, in ihrem Verhalten als „*well and faithfully*" und als „*without fraud or bad motivation*", die Richter als „*amicabiles compositores*" bezeichnet. Das Verfahren wird *arbitrium* und *arbitratus*, die Richter werden durchweg *arbitri* und *arbitres,* weniger *arbitrators* genannt. Obwohl die

Schiedsgerichtsverfahren private Verhandlungen sind, erhalten die Schiedssprüche aus der alten kirchlichen Tradition heraus doch weiterhin einen gewissen öffentlichen Charakter. Sie beginnen mit den Worten: „*To all Christian people to whom this present writing shall come, hear or see.*" Im Schiedsspruch wird sogar gelegentlich die Bitte um Vergebung verlangt: „*...to humbly beg the prior and his monks for forgiveness and do public penance at the high altar of the Cathedral.*" Als Ort der Verkündigung des Schiedsspruches dient nicht selten die Kathedrale, wo die Einigung mit dem Friedenskuss und dem Handschlag der Parteien besiegelt wird. So kann das Schiedsgerichtsverfahren in England zwar auf eine eigene Entwicklung zurückschauen, aber die Spuren des kirchlichen Ursprungs sind noch heute deutlich zu erkennen.

Für Harry DONDORP sind, speziell im englischen *common law,* auch dann die kirchenrechtlichen Ursprungsprinzipien zu erkennen, wenn formal kein Zusammenhang zum Ausdruck kommt. Er verdeutlicht es am Beispiel des kirchlichen Verständnisses des Grundsatzes *pacta sunt servanda* und der Zielsetzung des *petitum* auf die Erfüllung von Vereinbarungen im Prozessrecht des 12. und 13. Jhs. Für das römische Recht gilt der Grundsatz *pacta sunt servanda* wörtlich und ausnahmslos. Deshalb wird ebenfalls im Prozess, wenn es um die Einhaltung von Vereinbarungen geht, nur auf die klare Erfüllung rekuriert. Das *petitum* wird kurz und bündig in die Worte gekleidet: ich erbitte, mir Recht zu verschaffen; *ideo ad te clarissimum refugio; vos rogo, ut de praedictis eum mihi iustitiam facere compellatis; vos rogo, ut de eo mihi iustitiam faciatis; super hoc iustitiam peto; super hoc peto mihi iustitiam exhiberi; iustitiam postulo proposita actione commodati.* Aber die Legisten werden, auch wenn sie es nur selten zum Ausdruck bringen, in ihrer Interpretation des *Corpus iuris civilis* immer mehr vom kirchlichen Rechtsdenken beeinflusst. „*It was clear to them the outcome of the case had to be congruent with the teachings of the theologians*" (G. DOLEZALEK). So entwickeln sich zwei recht unterschiedliche Rechtstraditionen. Die kontinentalen Rechtssysteme folgen vorwiegend dem römischen Recht, die englischen Rechtssysteme dagegen zeigen sich stark vom Einfluss des mittelalterlichen kanonischen Rechts geprägt. Konkret heißt das, dass in der kontinentalen Tradition des *civil law* wie im römischen Recht die Erfüllung das primäre Remedium darstellt, in der englischen Tradition des *common law* wie im kanonischen Recht aus praktischen Gründen eher der Schadenersatz *(interesse).* Im *common law* kann bereits die Klage mit einer *condicio* (gegen einen Bürgen mit einer *condicio ex stipulatu,* gegen einen Schenkenden mit einer *condicio ex lege,* gegen einen Darlehensgeber mit einer *condicio ex mutuo*) die reine Geld- bzw. Sachkondemnation erbitten: *quas peto mihi restitui;* oder sie kann *sub alternatione* wahlweise (deshalb *plus petitio* genannt) entweder auf die reine Geld- bzw. Sachkondemnation oder auf einen entsprechenden Schadenersatz abzielen: *peto rem tradi uel interesse praestari; peto rem tradi, et, si non trades, peto interesse;* oder sie kann direkt einen Schadenersatz anstreben: *ipsa actio ad interesse proponitur, sed et hoc est ex natura contractus.* Beim Schadenersatz

kann man sich mit dem reinen Sachwert *(interesse commune)* begnügen oder den reinen Sachwert plus den persönlichen individuellen Wert *(interesse singulare)* verlangen. Obwohl nirgends direkt ausgesprochen, ist somit unverkennbar, wie intensiv der Einfluss des kirchlichen Rechtsdenkens bereits auf die Anfänge des englischen *common law* war.

Diese Hinweise müssen hier genügen. Sie zeigen aber deutlich, wie reichhaltig der Band ist. Gerade während des derzeitigen Zusammenwachsens Europas erweist sich dieser Blick in die europäische Rechtsentwicklung als sehr hilfreich.

Heinz-Meinolf STAMM, Paderborn

* * *

27. MIÑAMBRES, Jesús / EJEH, Benedict N. / PUIG, Fernando (Hrsg.), *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta.* Roma u.a.: Marcianum Press 2021. 2 Bde., 1496 S., ISBN 978-88-6512-742-1. 70,00 EUR [I].

Die vorliegende Rezension stellt beide Bände der insgesamt fast 1500 Seiten umfassenden Festschrift zum 70. Geburtstag des Sekretärs des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, Titularbischof Mons. Juan Ignacio ARRIETA OCHOA DE CHINCHETRU aus der Personalprälatur des *Opus Dei*, vor. Der Geehrte war im Laufe der Zeit als ordentlicher Professor und schließlich als Dekan der Fakultät für kanonisches Recht an der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz in Rom und als Präses der Fakultät für kanonisches Recht, „San Pio X", in Venedig tätig. Die Festschrift wurde von diesen beiden Fakultäten als Dank für sein Wirken herausgegeben. Im Bereich der Kirchenrechtswissenschaft war er Mitglied des wissenschaftlichen Beirats verschiedener kanonistischer Zeitschriften und Vizepräsident der *Consociatio Internationalis Studio Iuris promovendo.* Msgr. ARRIETA OCHOA verband seine Lehrtätigkeit mit seiner zunächst beratenden Tätigkeit bei verschiedenen Dikasterien wie der Apostolischen Pönitentiarie und schließlich der hauptamtlichen Tätigkeit am Apostolischen Stuhl.

Auf das ausführliche Inhaltsverzeichnis des Gesamtwerks am Beginn des ersten Bandes folgt ein kurzes Vorwort des Großkanzlers der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz in Rom und des Großkanzlers der Fakultät für kanonisches Recht „San Pio X" in Venedig. Kirchliche Würdenträger, Theologen, Juristen, Kirchenrechtler aber auch Vertreter kirchlicher Bewegungen wie Kiko ARGÜELLO, der Begründer des neokatechumenalen Weges, verfassten ausführliche Grußworte, während die *Tabula gratulatoria* die Namen der sonstigen Gratulanten auflistet.

Der erste Teil der Festschrift ist den Grundlagen der Leitung sowie den Verfassungsfragen (S. 80-306) gewidmet. Der zweite Teil (S. 307-426) handelt von den Gläubigen in der Kirchenverfassung, der dritte von der Leitung der Gesamtkirche (S. 427-580). Der vierte Teil erörtert Fragen zur Leitung in den Ortskirchen (S. 581-805).

Der fünfte Teil „Verwaltungsrecht und Leitung“ (S. 835-980) eröffnet den zweiten Band. Der sechste Teil beschäftigt sich mit der Synodalität und Themen der Leitung und der kollegialen Strukturen in der Kirche (S. 981-1092), der siebte mit „überbischöflichen“ Ausdrucksformen der Leitung (S. 1093-1156).

Der achte Teil ist den kanonistischen Erfahrungen mit der Leitung auf lokaler Ebene gewidmet (S. 1157-1280), der neunte Teil der Verwaltung der wirtschaftlichen Ressourcen (S. 1281-1356), der zehnte erläutert den Themenkreis „Recht und Staat der Vatikanstadt“ (S. 1357-1476).

Insgesamt liegen 71 Beiträge verschiedener Autoren vor, darunter Kardinäle und Bischöfe, Prälaten der Römischen Kurie sowie Professoren kirchlicher und staatlicher Universitäten aus verschiedenen Ländern. Zwei Drittel der Beiträge, nämlich 50, wurden in italienischer Sprache verfasst, sechzehn auf Spanisch, vier auf Englisch, einer auf Französisch, jedoch kein einziger auf Deutsch. Die deutschsprachigen Autoren zogen es vor, in der nach dem Latein neuen *lingua franca* des kanonischen Rechts, d.h. auf Italienisch, zu schreiben.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Rezension alle 71 Beiträge im Einzelnen vorzustellen. Deshalb wird versucht, nur auf einzelne Themenkreise beispielhaft einzugehen.

Vier Beiträge sind rechtsgeschichtlichen Themen gewidmet: Juan González Ayesta stellt die historische Entwicklung der Spezialfakultäten dar, die seit dem 16. Jahrhundert vom Apostolischen Stuhl einzelnen Ordinarien dauerhaft gewährt wurden (S. 891-912). Ignacio Granado Hijelmo stellt die Synoden der Diözesen Calahorra und La Calzada-Logroño in Spanien vor (S. 1043-1068). Reformvorschläge bezüglich des Bischofsamtes lateinamerikanischer Metropoliten zu Beginn der Arbeit an der Redaktion des CIC/1917 stehen im Mittelpunkt des Interesses von Carlos Salinas Araneda (S. 717-738). Kardinal Erdö führt durch die turbulenten Vorgänge in der Kirche Ungarns unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg (S. 1181-1204). Jaime González-Argente stellt die kanonistischen Aspekte der nachkonziliaren Reformen des erzbischöflichen Ordinariats von Valencia vor (S. 1205-1226). Francesco Margiotta Broglio erläutert die Geschichte des vatikanischen Rechts unmittelbar nach dem Abschluss der Lateranverträge 1929-1953 (S. 1427-1442).

Drei Beiträge in italienischer Sprache beschäftigen sich mit spezifisch die Kirche im deutschsprachigen Raum betreffenden Fragen. Andreas Kowatsch (Wien) widmet sich dem nie verstummten Wunsch nach einer Verwaltungsgerichtsbarkeit auf lokaler Ebene. Dabei verfolgt er die Entwicklung der Entwürfe und der Lehre von der Würzburger Synode der siebziger Jahre bis zum Synodalen Weg der Gegenwart (S. 937-960), ausgehend von den beiden Relikten bezüglich der Verwaltungsgerichte auf lokaler Ebene im CIC/1983. C. 149 § 2 sieht die Möglichkeit der Aufhebung der Ernennung eines Kandidaten für ein Kirchenamt durch Urteil eines Verwaltungsgerichts vor, sofern dieser nicht über

die vom Gesetz vorgesehenen Qualitäten verfügt. C. 1400 § 2 bietet die Möglichkeit, aus einem Akt der exekutiven Gewalt hervorgehende Streitigkeiten dem Urteil sowohl eines Oberen als auch eines Verwaltungsgerichts zu unterwerfen. Da sich im CIC/1983 keine sonstigen Normen über eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit finden, stellt sich die Frage nach der Bedeutung derartiger Anordnungen.

Die Vollversammlung der Bischofssynode von 1967 verlangte im sechsten und siebten Prinzip für die Reform des kanonischen Rechts die Ausdehnung des kirchlichen Rechtsschutzes. Die Freisinger Bischofskonferenz hatte bereits im Jahr 1971 eine kirchliche Verwaltungsprozessordnung der Kirchenprovinzen in Bayern approbiert. Der Entwurf der bayrischen Bischofskonferenz diente als Vorbild für den Entwurf der Kanones über die Verwaltungsgerichtsbarkeit. Dann stellt KOWATSCH das *Schema canonum de procedura administrativa* der Kommission für die Redaktion des CIC aus dem Jahr 1972 vor, das für die Konsultation an die Dikasterien der Römischen Kurie und an die Bischofskonferenzen gesandt wurde. Der Entwurf eines Motu proprio von Papst PAUL VI. unter dem Titel *Administrativae Potestatis* wurde nie promulgiert, weil man die Reform nicht stückweise durchführen wollte. Auch der von der Würzburger Synode (1971-1975) verabschiedete Entwurf wurde nie vom Papst approbiert und promulgiert. KOWATSCH präsentiert dann den Synodalen Weg, der von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken im März 2019 beschlossen wurde und ursprünglich im Februar 2022 enden sollte.

Auch wenn keine kanonistisch verwertbaren Entwürfe vorliegen, gewann die Diskussion über die Verwaltungsgerichte im Zusammenhang mit der Ausübung der seelsorglichen Autorität der Bischöfe an Gewicht. Papst FRANZISKUS drückte in seinem Schreiben vom 29.06.2019 an die Katholiken in Deutschland seine Sorge um einen neuen Pelagianismus in Deutschland aus, der die missionarische Dynamik der Kirche durch eine Engführung auf rein strukturelle Reformen gefährden könnte.

Die Tatsache, dass es nach der Promulgation des CIC/1983 trotz wiederholter Aufforderungen von Seiten der Kirchenrechtler nie zur Einrichtung von Verwaltungsgerichten auf partikularrechtlicher Ebene gekommen ist, kann nicht einfach auf das Fehlen eines universalkirchlichen Gesetzes zurückgeführt werden. Bereits im Jahr 2000 fragte ALTHAUS, ob sich die deutschen Bischöfe noch mit den Anliegen der Würzburger Synode identifizieren würden. Grundprinzipien einer Verwaltungsgerichtsbarkeit, welche den Anforderungen eines wirksamen Rechtsschutzes für die Gläubigen gemäß c. 221 § 2 gerecht wird, sind eine geordnete und formale Vorgangsweise, die persönliche und tatsächliche Unabhängigkeit der Entscheidungsträger, das Recht auf Gehör, die Einsicht in die Akten sowie die Mündlichkeit der wichtigsten Verfahrensschritte. Die Verwaltungsgerichtsbarkeit kann einen Beitrag zur Überwindung der Autoritätskrise leisten,

welche durch die Behandlung der Missbrauchsfälle in den vergangenen Jahrzehnten hervorgerufen wurde. Allerdings ist unklar, welche Empfehlungen der Synodale Weg abgeben wird. Von möglichen einvernehmlichen Lösungen von Verwaltungsstreitigkeiten handelt dann der unmittelbar folgende Beitrag von Ilaria ZUANAZZI (S. 961-980),

Burkhard J. BERKMANN (München) erläutert die jüngsten Reformen der bischöflichen Ordinariate Deutschlands (S. 1159-1180). Er beginnt mit der Bemerkung, dass die 27 diözesanen Kurien Deutschlands trotz eines Katholikenanteils von nur 27% im Vergleich zu anderen Ländern über sehr viel Personal verfügen. Im Generalvikariat der Erzdiözese Köln arbeiten 700 hauptamtliche Angestellte. Die Bischöflichen Ordinariate zeichnen sich durch eine große Zahl nicht im CIC vorgesehener Organismen aus wie: „Hauptabteilungsleiterkonferenz", „Ordinariatskonferenz", „Dezernentenkonferenz" etc. Die Vorschläge der Würzburger Synode (1971-1975) führten zur Aufteilung der Generalvikariate in sieben Abteilungen, jeweils unter der Leitung eines Abteilungsleiters. Die deutsche Bischofskonferenz vertraute im Gefolge des c. 502 § 3 die Aufgaben des Konsultorenkollegiums den Domkapiteln an. Das Gewicht der Domkapitel drückt sich auch in deren Beteiligung an der Bestellung der Bischöfe aus, welche konkordatär abgesichert ist. Während das Konsultorenkollegium außerhalb der bischöflichen Kurie steht, handelt es sich beim Domkapitel um einen Teil der bischöflichen Kurie. Besonderes Gewicht hat der Vermögensverwaltungsrat. Hinzu kommen in deutschen Diözesen der Kirchensteuerrat und der Diözesansteuerausschuss, der die Höhe der Kirchensteuer festsetzt und über die Verwendung der Einnahmen entscheidet. Der Diözesansteuerausschuss agiert in Bayern auf Beschluss der bayrischen Bischöfe auch als diözesaner Vermögensverwaltungsrat gemäß c. 492 § 2. Der Diözesane Pastoralrat, der bereits in Art. 27 *Christus Dominus* und cc. 511-513 CIC vorgesehen ist, dient zugleich als Koordinationsorgan für das Laienapostolat gemäß Art. 26 von *Apostolicam actuositatem*. BERKMANN erwähnt dabei das Urteil der Apostolischen Signatur vom 14.11. 2008, welches die Aneignung der Kompetenzen des Diözesanen Pastoralrats durch den Diözesanrat der Katholiken feststellte, obwohl dieser nicht gemäß der cc. 511-514 zusammengesetzt war. Das Urteil der Apostolischen Signatur erklärte die Teilung in zwei Räte, wie sie durch den Bischof von Regensburg erfolgte, für legitim. Eine der jüngsten Entwicklungen in einigen deutschen Diözesen ist die Einführung eines neuen Amtes, welches in der Erzdiözese München-Freising „Amtschef" (*capo ufficio*), in der Erzdiözese Hamburg „Verwaltungsdirektor", in der Diözese Eichstätt „Ordinariatsdirektor" genannt wird. Diese mit Laien besetzten Ämter erhalten einige bisher dem Generalvikar vorbehaltene Kompetenzen. Die Bischöfe der genannten Diözesen erließen ein Dekret zur Regelung des Geschäftsbereichs. Grundsätzlich kommen dem Verwaltungsdirektor bürokratische und wirtschaftliche Fragen zu, während der Generalvikar die theologisch pastoralen Aufgaben beibehält. Ihm ist auch der Erlass von Verwaltungsakten, im Besonderen der Dispensen, und die Regelung liturgischer

Fragen vorbehalten. In München handelt die Amtschefin mit vom Erzbischof delegierter Gewalt, in den anderen beiden Diözesen ist diese vom Generalvikar delegiert. In seiner kritischen Würdigung der Reformen zitiert BERKMANN das Schreiben von Papst FRANZISKUS an die Katholiken Deutschlands, wonach auch die besten rechtlichen Strukturen an menschliche Grenzen stoßen. Die jüngst in den Diözesen Deutschlands aufgetretenen Schwierigkeiten sind nicht nur durch organisatorische Mängel, sondern auch durch persönliche Fehler verursacht worden. Ohne eine geeignete Personalpolitik werden auch die besten Organisationsmodelle der kirchlichen Verwaltung nicht die erwünschten Früchte zeigen. Zu Recht erinnert BERKMANN daran, dass auch die besten Mitarbeiter menschliche Grenzen haben.

Prof. Stefano TESTA BAPPENHEIM (Camerino) beginnt seinen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Militärseelsorge in Deutschland (S. 1243-1264) mit dem vom Hl. BONIFATIUS geleiteten Provinzialkonzil von 742, welches die Präsenz eines Priesters zur Spendung des Bussakramentes an die Soldaten vorsah. Die erste Regelung der Militärseelsorge findet sich in einem Kapitular Kaiser KARLS DES GROSSEN aus dem Jahr 769. Ab dem Hochmittelalter kamen als Seelsorger bei den Truppen vor allem Franziskaner und Dominikaner zum Einsatz. Militärkapläne wurden durch FRIEDRICH WILHELM I. im Jahr 1717 eingeführt. Es handelte sich um protestantische Pastoren, während erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts katholische Militärseelsorger auch in Friedenszeiten eingestellt wurden. Erst im Jahr 1863 wurde eine Ordnung für die bayrische Militärseelsorge erlassen, welche die katholische und die evangelische Militärseelsorge als gleichberechtigt betrachtete. Auf Vorschlag der Bischofskonferenz übertrug der Apostolische Stuhl die Militärseelsorge den Ortsordinarien.

Das noch gültige Reichskonkordat vom 20.07.1933 sieht in Art. 27 die Einrichtung eines von der Jurisdiktion der Ortsordinarien exemten Militärordinariats und die Errichtung von Militärpfarren vor. Eine geheime Zusatzklausel legt fest, dass im Falle der Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht Philosophie- und Theologiestudenten nur bei Generalmobilmachung eingezogen werden. Bischöfe, Priester der bischöflichen Ordinariate sowie Rektoren und Professoren in Seminarien, Pfarrer, Kapläne und Rektoren für den öffentlichen Gottesdienst bestimmter Kirchen können nicht mobilisiert werden. Die Statuten des Militärordinariats wurden am 19.09.1935 durch päpstliches Breve approbiert. TESTA BAPPENHEIM erwähnt die oft einschränkenden Anordnungen des Oberkommandos der Wehrmacht während des 2. Weltkriegs.

Die rechtliche Stellung des Militärordinarius, wie sie im Konkordat von 1933 beschrieben ist, wurde in den Statuten von 1989 rezipiert. Der Militärbischof ist zugleich Ortsordinarius und übt die Funktion des Militärordinarius zusätzlich zum eigenen Auftrag als Ortsbischof einer deutschen Diözese aus. Nach den Erfahrungen im Dritten Reich hielt man diese Lösung für besser als jene von *Spirituali militum curae*, da die Exemtion des Militärbischofs von den Nationalsozia-

listen dazu missbraucht wurde, ihn vom Episkopat zu isolieren. Im Gegensatz zu vielen anderen Ländern sind die Militärkapläne keine Soldaten und keiner militärischen Gehorsamspflicht unterworfen. Als Seelsorger sind sie von allen staatlichen Direktiven unabhängig. Damit hob TESTA-BAPPENHEIM die Besonderheiten der Deutschen Militärseelsorge, die sich aus den Erfahrungen im Dritten Reich erklären, hervor (S. 1243-1264).

Mehrere Beiträge sind dem aktuellen Thema der Synodalität in der Kirche gewidmet. Msgr. Markus GRAULICH, Untersekretär des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, handelt von der *Episcopalis communio*, d.h. der Reform der Bischofssynode durch Papst FRANZISKUS (S. 1069-1092). GRAULICH stellt die Apostolische Konstitution *Episcopalis Communio* vom 15.09.2018 vor. Im Anschluss daran erstellte das Generalsekretariat der Bischofssynode eine Instruktion über die Abhandlung synodaler Versammlungen sowie die Aufgaben des Generalsekretariats der Bischofssynode. Während die Bischofsynode bisher eher als Ausdrucksform der *Communio Episcoporum* und des Zusammenwirkens zwischen Papst und Bischöfen betrachtet wurde, steht sie bei Papst FRANZISKUS nun im weiteren Kontext der *communio fidelium* des Gottesvolkes. Damit wechselt die Perspektive im Konsultationsprozess, der zur Vorbereitungsphase auf die synodale Versammlung gehört. Als Zeichen dafür, dass die Synoden ein echter Ausdruck des Unterscheidungsvermögens werden, muss es Zeiten des Gebetes und liturgische Feiern geben, bei denen das Evangeliar feierlich inthronisiert wird.

Der Dekan der Fakultät für Kirchenrecht der Universität Leuven in Belgien beschäftigt sich mit dem ganz aktuellen Thema der Auswirkungen der COVID-19-Pandemie auf die Zukunft der pfarrlichen Organisationsstruktur.

Erwähnung verdienen die beiden dem Ostkirchenrecht gewidmeten Beiträge von Natale LODA über die Grundlegung der Ostkirchen eigenen Rechts (*sui iuris)* im göttlichen Recht, während Lorenzo LORUSSO die bei den Synoden erfolgte Designation der neuen Bischöfe in den patriarchalen Kirchen erklärt. Der Autor war durch viele Jahre Untersekretär der Kongregation für die Ostkirchen und ist daher mit der Praxis der Bischofswahlen vertraut.

Den Herausgebern ist es nur teilweise gelungen, die äußerst große Vielfalt an Beiträgen zu ordnen und den zehn Teilen, in welche die zweibändige Festschrift gegliedert ist, rechtssprachlich präzise Titel zu verleihen. Mühe gegeben haben sich die Herausgeber hingegen in Bezug auf die Korrektur der Druckfahnen, sodass Tippfehler trotz des enormen Umfangs der Festschrift weitgehend eliminiert werden konnten.

Die Bibliografie bietet einen Überblick über die sehr große Zahl von Veröffentlichungen von ARRIETA OCHOA, die der heute 70-jährige in seinem 27. Lebensjahr (1978) mit einem Artikel über den Begriff *processus* begann. Große Verbreitung erlangte der gemeinsam mit dem inzwischen verstorbenen Pedro LOM-

BARDÍA herausgegebene Kommentar zum eben erschienenen CIC/1983. Das chronologisch geordnete Verzeichnis endet mit dem 17.05.2021.

Die 71 Beiträge großteils international bekannter Kirchenrechtler und Juristen bieten eine Fundgrube von qualitativ hochwertigen Beiträgen vor allem zum kirchlichen Verfassungsrecht und zu den Organisationsformen der Partikularkirchen, aber auch zur Gerichtsbarkeit, zur Rechtsgeschichte, zur Theologie des kanonischen Rechts, zum Vermögensrecht und zum Recht des Vatikanstaates. Die Anschaffung der beiden trotz ihres Umfangs preisgünstigen Bände lohnt sich besonders für Studenten des kanonischen Rechts sowie haupt- oder nebenamtliche Mitarbeiter der kirchlichen Verwaltung auf pfarrlicher oder diözesaner Ebene.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

* * *

28. OHLY, Christoph / HAERING, Stephan / MÜLLER, Ludger (Hrsg.), *Rechtskultur und Rechtspflege in der Kirche.* (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 71) Berlin: Duncker & Humblot 2020. 1310 S., ISBN 978-3-428-15711-2. 129,90 EUR [D].

Wieder ist es ein besonderer Anlass, die Vollendung des 65. Lebensjahres von Wilhelm REES, der zur Herausgabe einer an Inhalt und Umfang wahrhaft gewichtigen Festschrift geführt hat. Eine Art akademischer Blumenstrauß für den in Österreich und weit darüber hinaus bekannten und nicht allein fachlich geschätzten Kanonisten. Seit 1996 wirkt der in Augsburg geborene Wilhelm REES, der durchaus auch das kirchliche Leben durch Mitarbeit und Dienst aus der Nähe kennt, als Universitätsprofessor an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck. Zwischen den Zeilen sei gesagt, dass zwar mit seiner Berufung nach Innsbruck die vom österreichischen Konkordat her immer noch formal bestehende Norm (vgl. Art. V § 1), wonach diese Fakultät in Innsbruck, von Ursprung und Tradition her zutiefst mit dem Jesuitenorden verbunden, vor allem in der Zusammensetzung des Lehrkörpers in ihrer Eigenart erhalten bleiben solle, wie dies auch bei anderen Berufungen in Innsbruck unterdessen überholt scheint, so kann doch das an Zahl und Gehalt reiche kanonistische Schaffen von Wilhelm REES, man denke nur an die zahlreichen Publikationen, die in der Festschrift (bis 31.12.2019) chronologisch und spezifisch je nach Art und Gattung gesammelt wurden, dieses Manko mehr als wett machen.

Bei den in der Festschrift enthaltenen Beiträgen findet sich eine beeindruckende Vielfalt und Breite an Themenbereichen, die von einem beeindruckenden wissenschaftlichen Standard der Verfasser künden können. Zunächst bilden den Korpus der Festschrift natürlich Beiträge mit Themenstellungen, die direkt der Kanonistik zuzuordnen sind. Folgende „klassischen" Themenbereiche der Kanonistik sind berücksichtigt: Kirchliche Rechtsgeschichte (I.), Grundfragen des Kirchenrechts und allgemeine Normen (II.), Kirchliches Verfassungsrecht (III.),

Recht der kanonischen Lebensverbände (IV.), Grundvollzüge der Kirche und ihre rechtliche Ordnung (V.), Kirchliches Vermögens-, Sanktions- und Verfahrensrecht (VI.), Recht der orientalischen Kirchen und ökumenische Fragestellungen (VII.) und zum Abschluss Vergleichendes Religionsrecht und das Verhältnis von Staat und Kirche (VIII.). Bei der Vielzahl der Beiträge können hier leider nicht alle ausführlich und kritisch gewürdigt werden. Ein kurzer Rundgang muss leider hier genügen. Im Themenbereich der Rechtsgeschichte finden wir den Beitrag von Johann BAIR zur rechtshistorischen Sicht des „Religionsbegriffs", vor allem zu dessen Säkularisierung in der Neuzeit. Bernd EICHOLT führt uns in seinem Beitrag zu einem Vergleich der zivilen Normen des Römischen Rechtes und deren Anlehnung in den *Regulae iuris* des *Liber Sextus* von Papst BONIFAZ VIII. (1298). Über die Außenpolitik und Staatslehre von Papst LEO XIII. handelt Jörg ERNESTI und würdigt so diesen großen „Diplomatenpapst" und seine Lehre vom Staat, die den neuen Gegebenheiten des Jahrhunderts differenziert entgegen trat. Bei aller berechtigten Würdigung dieses Papstes stellt sich die Frage, ob allerdings Papst LEO XIII. mit Recht als „erster wirklich populärer Pontifex" bezeichnet werden kann, wenn man an die Gestalt des Vorgängers denkt, der viel eher der Bezeichnung „Massenpapst" entspricht, die der Autor hingegen Papst LEO XIII. zusprechen möchte.

Christian HILLGRUBER geht nach einer kurzen Definition der Zielsetzung der kirchlichen Strafgewalt als Schutz der öffentlichen Ordnung der Kirche dem „staatsgefährdenden" Delikt der Gotteslästerung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit nach, das zunächst auch weltliches und kirchliches Recht zu ahnden hatte, bevor dann die Wege beider sich trennten.

Von Herbert KALB stammt ein Überblick zu den Bestimmungen des religiösen Minderheitenschutzes im Vertragswerk von Saint-Germain-en-Laye, mit dem die Siegermächte (mit Ausnahme der USA, die einen gesonderten vertraglichen Akt einging) des Ersten Weltkriegs mit der neuen Republik Deutschösterreich, die dann im Rahmen des Vertrages den Namen Republik Österreich annahm, den Frieden besiegelten.

Eingebettet in die Geschichte über die Lage der Juden zunächst im geistlichen Erzstift Salzburg (bis 1803), dann in seiner Einverleibung in Österreich, mit der Unterbrechung der bayrischen Zeit (1810-1816), geht Alfred RINNERTHALER einem geistlichen Historiker und Kanonisten Salzburgs nach, Joseph Anton SCHÖPF, der mit seinem Einspruch gegen die beginnende Judenhetze im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Auseinandersetzung im Salzburger Raum wesentlich prägte.

Rechtshistorische Anmerkungen zum Kult der heiligen Bilder und Ikonen steuert Harald TRIPP der Festschrift bei, worin er die geschriebenen Rechtsquellen und im Gegensatz dazu die ikonoklastische Gesetzgebung historisch sammelt und interpretiert.

Ein englischsprachiger Beitrag eröffnet dann den Abschnitt der Grundlegung bzw. der allgemeinen Normen des kanonischen Rechtes. Irena AVSENIK NABERGOJ setzt sich, einen bloß historisch-kritischen Zugang übersteigend, mit der literarischen Form von gesetzlichen Normen in der Bibel auseinander und deren Stellenwert im biblischen Kontext. Judith HAHN beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit der Rechtspluralismusdebatte im heutigen Religionsrecht und der notwendigen Beteiligung des kanonischen Rechtes an dieser Diskussion. Zum Thema der Mindestanzahlen, die im geltenden kanonischen Recht im gesamtkirchlichen, mit Ausnahmen auch im teilkirchlichen Recht, vorgesehen sind, schreibt der Kanonist Ulrich RHODE. Markus WALSER geht dem in der neueren römischen Gesetzgebung verstärkt wahrnehmbaren Phänomen der Gesetzeskonkurrenz nach, das die Rechtssicherheit gefährdet und adäquate Hilfsmittel gegen diese Gefahr nennt.

Im Themenbereich des kirchlichen Verfassungsrechtes steht zunächst die heute vor allem im deutschsprachigen Raum diskutierte Frage nach der kirchlichen Leitung im Fokus. Der Beitrag von Gabor KISS nimmt Stellung zur Frage nach der Mitwirkung der Laien in der hierarchischen Vollmacht und im dreifachen Amt Christi, wobei er eine allgemeine, eine mittelbare und unmittelbare Teilhabe an der Leitungsgewalt durch Laien differenziert.

Die Schweizer Synode 72 mit ihren diözesanen und überdiözesanen Ebenen im Kontext der aktuellen Synodalitätsdebatte behandelt der Beitrag von Adrian LORETAN. Ein Thema der neueren gesamtkirchlichen Rechtsentwicklung, nämlich das MP *Come una madre amorevole* von Papst FRANZISKUS zur nicht notwendig strafweisen Amtsenthebung von Bischöfen, behandelt Thomas MECKEL. Im Rahmen des Flusses heutiger Strukturmodelle für die Pfarreileitung nimmt Christoph OHLY den Pfarrer als rechtstheologisch unverzichtbar präsenten *Pastor proprius* der Pfarre in den Blick. Torbjørn OLSEN geht in seinem Beitrag der Begriffsgeschichte des Begriffes *christifideles* und dessen Übersetzung in moderne Sprachen nach. Von der Entwicklung der Rechtspraxis in Polen her geht Andrzej PASTWA dem theologisch-juridisch aufbereiteten Begriff der formalen Willenserklärung zum Abfall von der Kirche nach. Dem c. 517 § 2 CIC als Ermöglichung eines hilfreichen Umgangs mit dem Problem der personellen Not in der Besetzung der Pfarrstellen und vor allem seiner Umsetzung im Bistum Osnabrück widmet sich der Beitrag von Thomas SCHÜLLER.

Zum Recht der kanonischen Lebensverbände finden sich drei Beiträge in der Festschrift. Rudolf HENSELER CSsR beleuchtet die rechtliche Stellung des im Schwinden begriffenen Ordensbruders in klerikalen klösterlichen Verbänden. Zu einigen Fragen der Instruktion der Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens *Cor orans* (2018) zum kontemplativen Leben von Frauen in einem Kontext umwälzender Änderungen im Ordensleben in der westlichen Welt nimmt Elisabeth KANDLER-MAYR Stellung. Die durch ein Dekret gemäß c. 695 CIC erfolgende Entlassung von nicht

geweihten Ordensangehörigen, die sich bereits verjährter Straftaten schuldig gemacht haben, behandelt Nikolaus SCHÖCH.

Ein weiterer Rechtsbereich im Rahmen der Festschrift handelt von den inneren Lebensvollzügen der Kirche in ihrer rechtlichen Dimension.

Als eine *res mixta* staatskirchenrechtlicher Art ist zunächst die Fragestellung anzusehen, der Christoph GRABENWARTER nachgeht, nämlich die Angelegenheit des bischöflichen *Nihil obstat* bei der Ernennung von Professoren oder Dozenten an staatlich errichteten katholisch-theologischen Fakultäten, vor allem in der Herausforderung der neueren universitätsrechtlichen Normen und Vorgaben. Andreas E. GRASSMANN äußert sich in seinem Beitrag zum anthropologisch-naturrechtlich begründeten Pflichten- und Rechtekomplex der sittlichen und religiösen Erziehungssorge der Kinder seitens der eigenen Eltern nach c. 1136 CIC.

Die in c. 844 § 4 CIC enthaltene Erlaubnis für den katholischen Spender, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung an Christen, die nicht in der vollen Gemeinschaft der Kirche stehen, zu spenden und die darin enthaltenen Bedingungen dafür, analysiert Georg MAY vor dem Hintergrund der Inanspruchnahme dieser Norm im Rahmen der „Pastoralen Handreichung" der Deutschen Bischofskonferenz (2018).

Stefan MÜCKL widmet sich der Angelegenheit der *Missio canonica* für Religionslehrer auf historischer und normativer Ebene, sowohl in gesamtkirchlicher als auch teilkirchlicher Hinsicht. Die neueren Entwicklungen des Hochschulrechtes analysiert Matthias PULTE anhand der Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium* (2017) und der vielfältigen Rezeptionsweisen dieses Dokuments im deutschsprachigen Raum.

Im Themenbereich Kirchliches Vermögens-, Sanktions- und Verfahrensrecht findet sich zunächst der Beitrag von Rüdiger ALTHAUS, der sich der Frage nach einem auch formell ausgearbeiteten Disziplinarrecht für Kleriker für die Gewährleistung einer gewissenhaften Ausübung des Dienstes in Kohärenz zur Glaubwürdigkeit der kirchlichen Sendung widmet.

Martin GRICHTING geht in seinem Beitrag möglichen vermögensrechtlichen Schlussfolgerungen für die Universalkirche aus dem *Trustee*-Problem in den USA nach. Von den kodikarischen Vorgaben für die Einrichtung diözesaner Gerichte her, die aufgrund der schwindenden personellen Ressourcen nicht überall erfüllt werden können, untersucht Elmar GÜTHOFF die Alternative eines Interdiözesangerichtes erster Instanz.

Zum kirchlichen Strafrecht und heutigen Desideraten, auch im Blick auf eine umfassende Reform des Bestandes im CIC 1983 und im Sinn einer kohärenten Anwendung, nahm Gerhard HÖRTING in seinem Beitrag Stellung. Der Alternative der Verhängung einer kirchlichen Buße anstelle einer Strafe im Falle der Verjährung oder anderer Umstände widmet sich Stefan IHLI. Vor dem Hinter-

grund der Versuchung, vor allem bedingt durch die aktuelle mediale Aufmerksamkeit im Umgang mit sexuellem Missbrauch durch Priester und Kirchenbedienstete im deutschsprachigen Raum, spricht sich Klaus LÜDICKE für einen kohärenten und angemessenen kirchlichen Umgang damit aus, ohne wieder nur dem schönen Bild der Kirche nach außen Tribut zu zollen. Von Peter PLATEN findet sich in der Festschrift ein Beitrag zur strafrechtlichen Würdigung von Handlungen im Zusammenhang von pornographischen Darstellungen Minderjähriger. Der Relevanz des personalen Interdiktes als Beugestrafe im kanonischen Recht geht der Beitrag von Matthias RAUCH nach. Die Genese des c. 1325 CIC im Vergleich des Umgangs der Schuldzurechnung von kirchlichem und weltlichem Strafrecht in Hinblick auf die *actio libera in causa* analysiert Martin REHAK. Klaus ZELLER widmet sich einer verpflichtend vorgesehenen Formalie des Beginns der urteilenden Sitzung des Gerichtes und des schriftlichen kirchlichen Gerichtsurteils, nämlich der Anrufung des Namens Gottes.

Der siebte Abschnitt führt in das Recht der orientalischen Kirchen und zu ökumenischen Fragestellungen. Michael BENZ eröffnet diesen Abschnitt mit einem Beitrag zur staatlich-kirchlichen Rechtssituation katholischer orientalischer Christen in der Bundesrepublik Deutschland. Über das Wahlverfahren für Bischöfe in den einzelnen Provinzen der anglikanischen Kirchengemeinschaft, weniger aus historischer Sicht als vielmehr im aktuellen Rechtsbestand, liegt ein Beitrag von Hanns Engelhardt in der Festschrift bei. Ein ökumenisches Thema, das auch aktuelle Relevanz besitzt, findet sich im Beitrag von Heribert HALLERMANN, nämlich die Frage nach einer Kommuniongemeinschaft ohne zugrundeliegende Kirchengemeinschaft. Vom Blickpunkt der lateinischen Kirche und der katholischen Ostkirchen her analysiert Liborius Olaf LUMMA kanonistisch und liturgiewissenschaftlich die Kommunionzulassung für Kinder. Martin OTTOS Beitrag geht der Frage nach einer lutherischen Lehrzucht in den skandinavischen Staatskirchen vor dem Hintergrund konkreter Lehrkonflikte, wie im Fall des Otto LARSEN und anderer, nach. Mit dem Wiener Ordinariat für die katholischen Ostkirchen in Österreich, insbesondere die Neuformierung im Juli 2018, beschäftigt sich Helmuth Pree.

Dem vergleichenden Religionsrecht ist in der Festschrift der größte Raum gewidmet, insgesamt sind es 26 Beiträge. Das Ineinander und Miteinander der zweifachen Normgebungsinstanzen der Kirche und der zivilen staatlichen und überstaatlichen Einrichtungen tritt in den Blick. Burkhard Josef BERKMANN geht der neueren Judikatur zum EU-Beihilfenrecht in zwei neueren Urteilen des EuGH nach, die als Beispiel für die Problematik des EU-Beihilfenrechts in Hinblick auf die Eigenart religiöser Organisationen mit gemeinnütziger Ausrichtung dienen. Die Frage einer möglichen Ablösung von Staatsleistungen an die Kirchen in einem Klima der Kritik in der Öffentlichkeit an diesen „ewigen" Staatsleistungen, insbesondere im Bereich der niedersächsischen Diözesen, beschäftigt den Beitrag von Felix BERNARD. Eine Anfrage zu nötigen Korrekturen bei den Einstellungsvoraussetzungen für eine kirchliche Anstellung im herkömmlichen

kirchlichen Arbeitsrecht vor der Judikatur des EuGH in diesem Bereich stellt Andrea EDENHARTER in ihrem Beitrag. Historisch-rechtliche Überlegungen zum Postulat einer „Ehe für alle" vor dem naturrechtlich-christlichen Eheverständnis in der Schweiz stellt Gabriele EISENRING an. Von Michael FRISCH stammt der Beitrag zu den Rechtsgrundlagen des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg. Ein Beitrag von Lothar HÄBERLE handelt von primär in Deutschland rechtlich situierten islam-bezogenen Konflikten um die Religionsfreiheit, vor allem zum Kopftuch und zum Niqab im öffentlichen Raum. Der mittlerweile verstorbene Stephan HAERING, einer der Herausgeber der Festschrift, trägt den Beitrag zum Thema des Begriffs Heiliger Stuhl in seiner kanonistischen und völkerrechtlichen Bedeutungsbreite bei. Die juridisch in ganz verschiedenen Kontexten verankerte deutsche Kirchensteuer ist Thema eines Beitrags von Felix HAMMER, der sie vor allem vor dem Hintergrund der geltenden Konkordate und anderer staatskirchenrechtlicher Verträge analysiert.

Zur Frage der Einheitlichkeit der Rechtsetzung und Rechtsanwendung der einzelnen Diözesen in Deutschland, etwa im Fall des diözesanen Arbeitsrechtes, versucht ein Beitrag von Ansgar HENSE vorläufige Überlegungen anzustellen. Einem historisch bedeutsamen Problem des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland, konkret geht es um Bayern im Lichte der ersten demokratischen Verfassung von 1919, geht Alfred E. HIEROLD nach, der rechtsgeschichtlich auch die früheren Verfassungsverträge und die bayrischen Konkordate einbezieht. Nach Österreich verweist der Beitrag von Johann HIRNSPERGER, der zum Bekenntnisgemeinschaftsgesetz (1998) und zu dem von ihm geschaffenen Institut der staatlichen Eintragung für den Erwerb eines zivilen Rechtsstatus von Religionsgemeinschaften Stellung nimmt, zusammen mit dem Verweis auf ein Grazer Forschungsprojekt zu dieser Frage.

Zum immer wieder aktuellen staatskirchenrechtlichen Thema der religiösen Symbole in öffentlichen pädagogischen Einrichtungen verfasst Gerlinde KATZINGER einen Beitrag in der Festschrift. Andreas KOWATSCH wählt das Thema der Kollision von Unionsrecht, nationalem und kanonischem Recht, wobei er vom sogenannten „Chefarztfall" aus Anlass einer Kündigung eines Chefarztes in einem Krankenhaus in katholischer Trägerschaft in Düsseldorf ausgeht, und lädt zu einer *Relecture* vor dem Hintergrund der aktuellen Strömungen im zivilen Rechtsbereich und vor dem religiösen Autonomieanspruch ein. Den aktuellen Bedingungen des konfessionellen Religionsunterrichtes in öffentlichen Schulen widmet sich aus staatskirchenrechtlicher Perspektive der Beitrag von Georg MANTEN. Michael MITTERHOFER analysiert den Begriff einer Kirchlichen Körperschaft mit zivilrechtlicher Anerkennung vor dem Hintergrund der zugrundeliegenden rechtsgeschichtlichen Entwicklung im Bereich des italienischen Rechtes. Das Deutsche Staatskirchenrecht in seiner Funktion als Integrationschance für islamische Religionsgemeinschaften wird im Beitrag von Stefan MUCKEL gewürdigt. Wenige Tage, bevor die Festschrift in Druck gehen konnte, wie die zwei anderen Herausgeber Stephan HAERING und Christoph

OHLY eingangs vermerken (vgl. S. 8), verstarb Ludger MÜLLER, der allerdings seine Verbundenheit mit dem durch die Festschrift Geehrten durch einen Beitrag zum grundsätzlichen Thema der Beziehung von Geistlichem und Weltlichem aus der Sicht des kanonischen Rechtes her *posthum* erwies. Die Eigentumsvergleiche zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften in der Tschechischen Republik als Nagelprobe der Staat-Kirche-Beziehung beleuchtet Damián NĚMEC in seinem Beitrag. Martin ÖTKERS Beitrag handelt vom Sonntag als Tag der Arbeitsruhe und der Bestrebungen für die Ladenöffnungen von der deutschen Gesetzgebung aus. In spanischer Sprache liegt der Beitrag von María J. ROCA vor, der über die Konsequenzen für das Elternrecht auf religiöse und moralische Erziehung durch einen spanischen Änderungsvorschlag zum staatlichen Gesetz der Organisation der Erziehung handelt. Staatskirchenrechtliche Ebenen und Umstände des Religionsunterrichtes in Ungarn, auch vor dem Hintergrund des historischen Kontextes, beschreibt der Beitrag von Balázs SCHANDA. Die Frage der möglichen Etablierung eines Staatschristentums in Österreich erörtert der Beitrag von Stefan SCHIMA vor dem Hintergrund der Begrifflichkeit von Wilhelm KAHL in Anwendung auf das bestehende österreichische Religionsrecht. Rechtsvergleichend geht Markus SCHULTEN an die Frage der Integration jüdischer und muslimischer Gemeinschaften in das religionsrechtliche Gefüge Deutschlands und Österreichs heran. Der Problematik schwindender Gemeinsamkeiten im Verhältnis von kanonischem und staatlichem Eherecht geht der Beitrag von Arnd UHLE nach. Den Abschluss der eher kanonistisch-rechtlichen Abhandlungen macht ein Beitrag von Andreas WEISS zur Frage des staatlichen Gesetzes zum Recht auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechtes in Deutschland und der dadurch bewirkten weiteren Divergenz zwischen staatlichem und kirchlichem Eheverständnis.

Dem Leser der Festschrift bleibt nicht verborgen, dass diese Festschrift den bloßen Innenbereich der Kanonistik übersteigt, aber den eigenen Rahmen ebenfalls weit über Themen mit ausschließlich juridischen Bezügen zieht. Zunächst naturgemäß mit Beiträgen zu „Brückenthemen", etwa den schon besprochenen Beiträgen mit ökumenischer Fragestellung oder besonders dann im Religionsrecht. Dem Wesen der Kanonistik als theologischer Disziplin verpflichtet, bereichern auch Beiträge zu theologischen Grundlagen des kanonischen Rechtes die Festschrift. So etwa im Beitrag des Pastoraltheologen Richard HARTMANN, der grundlagenhaft auf die Frage der adäquaten Hermeneutik dogmatisch-rechtlicher Begriffe der Amtstheologie der katholischen Kirche, vor allem in Bezug auf das Amt des Pfarrers, eingeht. Weitere Beispiele für die Weite der Themenbereiche, über die Kanonistik hinaus, sind die theologischen Reflexionen von Markus MOLING (Brixen) zum guten Lebensstil für Priester anhand der von der römischen Kleruskongregation 2016 veröffentlichen *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* oder auch der Beitrag von Karl W. SCHWARZ, der über die heute spannende Selbstverpflichtung reflektiert, den Freikirchen gegenüber Vorurteile abzubauen und den Dialog zu fördern. Joachim SCHMIEDL geht in seinem

Beitrag zum Thema der Synodalität neben einer kontextuellen Verortung der Synodalität auf das diesbezügliche Dokument der Internationalen Theologenkommission aus dem Jahr 2018 näher ein. Burkhard KÄMPER schließlich bringt die Pflegeproblematik in Bezug zum christlichen Menschenbild.

Auch ein nur kurzer und zusammenfassender Spaziergang durch diese Festschrift lässt erkennen, dass die darin versammelten Autoren in aller Vielfalt der Themenbereiche doch immer auch konkrete Bezüge zum Adressaten der Festschrift erhellen konnten. Umso mehr spricht daraus das Bemühen, dem Anliegen dieser Festschrift vollauf gerecht zu werden und der Persönlichkeit und dem Wirken von Wilhelm REES verdiente Wertschätzung und Anerkennung zu erweisen.

Reinhard KNITTEL, St. Pölten

* * *

29. PAYÁ, Jorge Gisbert, *El matrimonio secreto en la historia y en la legislación vigente*. Cuestiones doctrinales e implicaciones pastorales. (Dissertationes series canonica, Bd. 53) Rom: Edizioni Santa Croce 2018. 305 S., ISBN 978-88-8333-796-3. 15,00 EUR [I].

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um die vollständige Veröffentlichung einer unter Begleitung von Prof. Miguel Ángel ORTIZ an der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz in Rom erstellten Doktoratsdissertation des Gerichtsvikars der Prälatur Opus Dei (seit 2017), welche die geheime Eheschließung in der Geschichte und in der geltenden Rechtsordnung zum Thema hat. Die geheime Eheschließung bzw. Geheimehe ist zu unterscheiden von der klandestinen Ehe und von der unangekündigten Eheschließung, wie sie im Roman *I promessi sposi* von Alessandro MANZONI vorkommt (vgl. S. 13). Beim Begriff „Geheimehe" folgt der Verf. der Definition von Alberto Bernárdez CANTÓN: Die Geheimehe ist eine in der ordentlichen Form vor einem amtlichen und zwei weiteren Zeugen ohne tatsächliche oder gesellschaftliche Öffentlichkeit geschlossene Ehe, jedoch unter Beachtung der wesentlichen rechtlichen Öffentlichkeit, verbunden mit der Verpflichtung aller Anwesenden, die Geheimhaltung zu wahren (vgl. S. 13-14). Die entsprechenden Rechtsnormen finden sich im CIC in cc. 1130-1133 bzw. im CCEO in c. 840. Materialiter ist die Rechtslage weitgehend identisch mit der des CIC/1917 (cc. 1104-1107) sowie mit den Dispositionen der Enzyklika *Satis Vobis* BENEDIKTS XIV. aus dem Jahre 1741. In den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in den bisher publizierten Entscheidungen der Römischen Rota spielt die geheime Eheschließung keine Rolle (vgl. S. 16-17). Auch dürfte die Zahl der geschlossenen Geheimehen eher gering sein. Kirchlicherseits gibt es keine verlässlichen Angaben zur Zahl der Geheimehen. Das spanische Zivilstandsregister zählt von 1889 bis 1995 insgesamt 556 kirchlich oder zivil geschlossene Geheimehen, wobei in der Zeit von 1982 bis 1995 nur zwei zivile Geheimehen in Spanien geschlossen wurden,

während in der gleichen Zeitspanne fünf bestehende Geheimehen ins öffentliche Eheregister eingetragen wurden und somit ihren geheimen Charakter verloren haben. Aus den Zahlen wird ersichtlich, dass nur ein ganz kleiner Teil der kanonischen Ehen geheim geschlossen wurde bzw. wird (vgl. S. 14).

Das erste Kapitel behandelt die Quellen und die Lehre zur Geheimehe vor der Kodifikation von 1917 (S. 17-79). Bis zum Dekret *Tametsi* des Konzils von Trient stellte sich die Frage einer geheimen Eheschließung in der Praxis nicht, da die Einhaltung der Formpflicht zur Erlaubtheit, jedoch nicht zur Gültigkeit einer Ehe erforderlich war, auch wenn die Missachtung der Formpflicht seit dem vierten Laterankonzil unter Strafe stand. Mit dem Konzil von Trient wurde die Einhaltung der kanonischen Form gültigkeitsrelevant. Schon auf dem Tridentinum wurde die Problematik angesprochen, dass fortan eine gültige Ehe ohne öffentliche Eheschließung nicht mehr möglich sei. Freilich konnte der Diözesanbischof aus schwerwiegendem Grund vom Aufgebot dispensieren, und die Eintragung einer Eheschließung im Ehebuch der Pfarrei war bzw. ist kein Gültigkeitserfordernis, so dass in einem gewissen Sinn geheime Eheschließungen möglich blieben (vgl. S. 48-49). Eine adäquate rechtliche Regelung der geheimen Eheschließung erfolgte 1741 durch die Enzyklika *Satis Vobis* Papst BENEDIKTS XIV., mit der auch bestehende Missbräuche beseitigt werden sollten (vgl. S. 53). Im Wesentlichen beschränken sich die Neuerungen auf die Eintragung geheim geschlossener Ehen im Geheimarchiv der bischöflichen Kurie und die Verpflichtung des Pfarrers und der beiden Zeugen zur Geheimhaltung (vgl. S. 52). Bis zum CIC/1917 finden sich gleichbedeutend die Begriffe *matrimonium conscientiae* und *matrimonium secretum*. Die Enzyklika *Satis Vobis* verwendet beide, während in cc. 1104-1107 CIC/1917 vom *matrimonium conscientiae* die Rede ist (vgl. S. 19, Anm. 1). In der Literatur nach 1741 wird besonders auf die erforderliche *iusta causa* für die Dispens vom Aufgebot hingewiesen (vgl. S. 66) wie auch der Unterschied zwischen klandestiner Ehe und Geheimehe betont (vgl. S. 69). Erwähnt wird auch die Pflicht, die Geburt und Taufe jedes Kindes innert dreißig Tagen dem Ortsordinarius zu melden. Bei einer geheimen Eheschließung entfällt konsequenterweise die Anmerkung der Ehe im Taufbuch der Eheleute (vgl. S. 75).

Im zweiten Kapitel geht es um die Geheimehe in der Zeit der Kodifikation des kanonischen Rechts (also vor 1917, S. 81-129). Der Verf. referiert zahlreiche Voten von Diözesanbischöfen und Konsultoren im Zusammenhang mit der Kodifizierung, welche die kanonische Formpflicht und somit indirekt auch die geheime Eheschließung betreffen. Einige Bischöfe bzw. Kirchenprovinzen wünschten ausdrücklich eine Regelung für geheime Eheschließungen. Beim Thema spielte auch das 1907 erlassene Dekret *Ne temere* eine Rolle. Es handelt sich jedoch nicht um den Bischof von „Bratislava“ (S. 97), der 1902 wünschte, dass das für das Erzbistum Paris gewährte Privileg, dass für eine gültige Eheschließung auch ein sechsmonatiger Aufenthalt als Quasidomizil die Zuständigkeit des entsprechenden Pfarrers begründet, auf die Gläubigen seines Bistums,

die sich vorübergehend im Bistum Berlin aufhalten, ausgeweitet wird, sondern um den Bischof von Breslau (Wroclaw). So ist auch in den als Belegstelle angegebenen ASS vom „*Card. Episcopus Wratislaviensis*" (scil. Kardinalbischof von Breslau) die Rede. Verbunden mit der Kodifikation der Normen zur Geheimehe ist die Einführung einer Norm zum diözesanen Geheimarchiv (c. 379 CIC/1917), in dem unter anderem die Dokumente zu den geheim geschlossenen Ehen aufzubewahren sind.

Das dritte Kapitel handelt von der kanonischen Lehre zum Thema Geheimehe nach der Publikation des CIC/1917 (S. 131-164). Die Mehrheit der Kanonisten sah in der Geheimehe eine nach der üblichen kanonischen Form, jedoch im Geheimen geschlossene Ehe. Durch die Einhaltung der kanonischen Form unterscheidet sich die Geheime von der klandestinen Ehe selbst in dem Fall, dass vom Erfordernis der Anwesenheit von zwei Zeugen dispensiert wurde. Viele Autoren weisen eigens darauf hin, dass nur der Diözesanbischof, nicht jedoch der Generalvikar (außer mit Spezialmandat) die Erlaubnis für eine geheime Eheschließung geben konnte, mit der auch die Dispens vom Aufgebot gegeben war. Ebenso wird oft auf die Notwendigkeit schwerwiegender und dringender Gründe für die Erlaubnis hingewiesen.

Im vierten Kapitel beschreibt der Verf. die Geheimehe im Zusammenhang mit der Kodexreform, die zum CIC (1983) und zum CCEO führte (S. 165-198). Es gab einige Stimmen, die für die Abschaffung der Geheimehe als Rechtsfigur im Kodex eintraten. Doch die Konsultoren entschieden sich mehrheitlich für die Beibehaltung, so dass im CIC (1983) die Geheimehe nach wie vor enthalten ist. Der Verf. stellt die verschiedenen Schritte der Kodexreform bzw. die in den *Communicationes* dokumentierten Anträge und Abstimmungen betreffend die Normen zur Geheimehe dar. Nach einigen allgemeinen Ausführungen zur Kodifikation des Rechts der katholischen orientalischen Kirchen folgt eine entsprechende Aufstellung, wie es zu den geltenden Normen zur Geheimehe im CCEO kam.

Das fünfte Kapitel ist der Lehre betreffend die Geheimehe nach Inkrafttreten des CIC bzw. CCEO gewidmet (S. 199-237). In der Fachliteratur herrscht Einmütigkeit darüber, dass es sich bei der Geheimehe nicht um eine besondere Eheschließungsform handelt, sondern um ein eigenes Rechtsinstitut. Die Geheimhaltung betrifft nur die tatsächliche Öffentlichkeit der Eheschließung, nicht die ordentliche Form, die durch die Anwesenheit eines qualifizierten und zweier weiterer Zeugen gewährleistet ist. Festzustellen ist jedoch, dass der im CIC/1917 noch verwendete Begriff „Gewissensehe" (*matrimonium conscientiae*) im CIC nicht mehr vorkommt. Dort ist ausschließlich von „Geheimehe" (*matrimonium secretum*) die Rede. Das ist insofern kohärent, als der CIC auch die noch in CIC/1917 c. 196 enthaltene Gleichsetzung von *forum internum* und Gewissensbereich nicht mehr kennt. Entscheidendes Kriterium ist die öffentliche oder geheime Ausübung der Leitungsgewalt. Bei der Geheimehe verhält es sich nun

freilich so, dass sie sowohl im inneren wie auch im äußeren Rechtsbereich eine gültige Ehe ist, wenn sie auch im äußeren Rechtsbereich grundsätzlich nicht bekannt ist. Freilich gibt es gemäß CCEO c. 840 § 3 auch die Möglichkeit, aus sehr schwerwiegenden Gründen auf den Eintrag der Geheimehe im Ehebuch des diözesanen Geheimarchivs zu verzichten. In diesem Fall könnte man von einer Gewissensehe als Sonderfall der Geheimehe sprechen (vgl. S. 209). Es wäre eine Ehe, die sich durch das gänzliche Fehlen der Öffentlichkeit auszeichnet. Um jeden möglichen Missbrauch des Rechtsinstituts der Geheimehe auszuschließen, müsste man dieses wohl abschaffen. Doch sind stets Fälle möglich, in denen das Seelenheil es erfordert. Die kleineren Änderungen im Vergleich der behandelten Kanones im CIC/1917 und im CIC betreffen nicht das Wesen oder den Kern der Geheimehe. Wohl ist die Ausweitung der Befähigung für die Erteilung einer Erlaubnis für eine Geheimehe auf den Ortsordinarius (also Diözesanbischof einschließlich Generalvikar und zuständigen Bischofsvikar) als eine der wesentlicheren Änderungen zu erwähnen (S. 216). Aus bisher nicht bekannten Gründen wurde in der Schlussredaktion die Möglichkeit, dass die Ehegatten im gegenseitigen Einverständnis ihre Geheimehe öffentlich machen, gestrichen (vgl. CIC c. 1132). In CCEO c. 840 § 1 hingegen ist diese Klausel noch oder wieder enthalten. Im Geltungsbereich des CIC müssten also – bei strikter Interpretation des Gesetzestextes – die Eheleute sich an den Ortsordinarius wenden, welcher dann entscheiden würde, ob für die Veröffentlichung der Geheimehe die erforderlichen schwerwiegenden Gründe vorliegen, während Gläubige des orientalischen Ritus ihre Geheimehe auch ohne Zustimmung des Ortshierarchen öffentlich machen dürfen. Es wäre noch folgende Überlegung anzufügen: Welche Norm gilt, wenn ein Ehepartner der lateinischen und der andere einer orientalischen Rituskirche angehört? Eine strikte Interpretation würde nahelegen, dass der orientalische Ehepartner die Geheimehe öffentlich machen darf, sofern der lateinische zustimmt, umgekehrt jedoch nicht. Das ist ein höchst unbefriedigendes Ergebnis. Das Motu Proprio *De Concordia inter Codices* vom 31.05.2016 hätte eine passende Gelegenheit geboten, diesen Widerspruch zwischen CIC c. 1132 und CCEO c. 840 § 1 aufzulösen, was unterblieb. Schließlich geht der Verf. auf die erforderlichen schweren und dringenden Gründe für die Erlaubnis einer geheimen Eheschließung ein und gibt einige Beispiele. Die vom Verf. kontrovers diskutierte Frage, ob eine (geheime) Eheschließung eines orientalischen Christen mit einem lateinischen Katholiken unter Assistenz eines vom lateinischen Ortsordinarius delegierten Diakons (oder Laien) gültig wäre, gibt das oben erwähnte MP *De Concordia inter Codices* eine eindeutige Auskunft im neuen § 3 von c. 1108 CIC: Nur der Priester assistiert gültig der Ehe zwischen zwei orientalischen Partnern oder zwischen einem lateinischen und einem orientalischen katholischen oder nicht katholischen Partner. Es scheint, dass dieses Motu Proprio bei Abschluss der Arbeit übersehen wurde oder dem Verf. noch nicht zugänglich war. Vor der Drucklegung im Jahr 2018 müsste es jedoch bekannt gewesen sein. Zum Schluss dieses Kapitels werden mögliche

aktuelle Gründe für die Erlaubnis einer Geheimeheschließung erwogen. Umstritten dürfte die vom Verf. auf S. 236 vertretene These sein, dass man bezüglich der notwendigen Voraussetzungen für eine Geheimehe in bestimmten Fällen auch den letzten Kanon des CIC anwenden kann,[1] der die kanonische Billigkeit erwähnt. Dies ist wenigstens missverständlich formuliert. CIC c. 1752 ist jedenfalls für Eheschließungen nicht einschlägig und kann nicht „angewendet" werden. Das ergibt sich schon aus dem Titel des entsprechenden Kapitels: Vorgehen bei Versetzung von Pfarrern. Das am Schluss erwähnte Prinzip der Billigkeit (*aequitas canonica*) gilt jedoch unabhängig von der konkreten Formulierung von CIC c. 1752.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchungen rundet das Werk ab (S. 239-245). Seit seiner Einführung durch die Enzyklika *Satis Vobis* BENEDIKTS XIV. ist das Rechtsinstitut der Geheime im Wesentlichen unverändert geblieben. Es handelt sich dabei um eine Eheschließung, welche die faktische, nicht jedoch die rechtliche Öffentlichkeit ausschließt. Denn letztere ist durch die ordentliche Eheschließungsform gegeben. Es ist eine geheime (*secreto*), keine verborgene (*oculto*) Ehe. Dass die Geheimeheschließung bei der Kodifikation berücksichtigt wurde, ist vor allem Kardinal Pietro GASPARRI zu verdanken.

Es folgen ein Dokumentenanhang (S. 247-290) und die Bibliographie (S. 291-305).

Nicht schlüssig ist die Nummerierung der Abschnitte in den einzelnen Kapiteln. Sie bestehen stets aus zwei oder mehr Zahlen, also z.B. 1.2. oder 1.1.2. Dabei bräuchte es die erste dieser Zahlen nicht, oder sie könnte zur Klarheit der Kapitelzahl entsprechen. Nicht nachvollziehbar ist auch, warum die Zählung der Unterkapitel ab S. 230 mit c) beginnt. Erwarten würde man nach der bisherigen Systematik eine Zahl oder a). Auch die entsprechenden internen Verweise auf Kapitel stimmen nicht: Auf S. 232 ist beispielsweise von einem Abschnitt „4.4." in Kapitel 3 die Rede. In letzterem findet sich jedoch kein Abschnitt 4.4.

Für den fachkundigen Leser bringen die Ausführungen zur kanonischen Formpflicht (im Allgemeinen) oder zur Geschichte der Kodifikation bzw. der Kodexreform wohl wenig Erkenntnisfortschritte, während die spezifischen Hinweise auf die geheime Eheschließung interessant und für den vermutlich recht seltenen Fall, eine geheime Eheschließung erlauben oder ihr assistieren zu müssen, sehr nützlich sind.

Markus WALSER, Vaduz/Chur

* * *

1 „se podría recurrir a la aplicación del último canon del Código de Derecho Canónico, en el que se recuerda que la equidad canónica – el espiritu del Evangelio en el tratamiento de las situaciones subjetivas singulares –, puede y debe aplicarse en armonía con la ley suprema de la Iglesia, que es el bien de las almas" (S. 236).

30. PETERS, Philip, *Was macht eine Ehe zum Sakrament?* Anfragen an die konstitutiven Elemente des Ehesakraments durch exemplarische sakramententheologische Ansätze nach dem Zweiten Vatikanum. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 56) Würzburg: Echter 2020. 344 S., ISBN 978-3-429-05540-0. 42,00 EUR [D].

Was macht eine Ehe zum Sakrament? Philip PETERS, geboren 1982 in Düsseldorf, seit 2010 Priester im Bistum Münster, widmet sich in seiner im November 2019 an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen angenommenen, von Prof. Dr. Klaus VECHTEL SJ betreuten theologischen Dissertation der Frage nach den konstitutiven Elementen des Ehesakraments vor dem Hintergrund exemplarischer sakramententheologischer Ansätze nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Das kirchliche Verständnis zur Sakramentalität der Ehe besagt, 1) dass jede Ehe zwischen Getauften ein Sakrament ist, weshalb es zwischen Getauften keine gültige Ehe geben kann, die nicht zugleich Sakrament ist (vgl. c. 1055 § 2 CIC/1983); 2) dass sich die Brautleute das Ehesakrament gegenseitig spenden, weshalb der Trauungssegen keine *conditio sine qua non* für das Zustandekommen des Sakraments ist (man denke an die Ehen von Protestanten; vgl. auch c. 1116 CIC/1983); 3) dass die sakramental geschlossene Ehe erst dann absolut unauflöslich ist, wenn sie durch die geschlechtliche Vereinigung vollzogen worden ist (*matrimonium ratum et consummatum* – vgl. cc. 1141 f. CIC/1983). An diese drei Punkte werden im Laufe der Arbeit vor dem Hintergrund neuer sakramententheologischer Entwicklungen verschiedentlich Anfragen gestellt, wobei der Verf. systematisch zugunsten folgender Thesen argumentiert: 1) Nicht jede gültige Ehe zwischen Getauften ist *eo ipso* ein Sakrament. 2) Der Trauungssegen ist mitkonstitutiv für das Ehesakrament. 3) Der erste eheliche Beischlaf hat keine Bedeutung für die absolute Unauflöslichkeit des sakramentalen Ehebandes.

Am Beginn der Arbeit fasst der Verf. das Ziel ins Auge, „einen Ansatz zu finden, mit dessen Hilfe die Sakramentalität der Ehe systematisch wie praktisch konsistent begründet werden kann und pastorale Irritationen [...] vermieden werden können“ (S. 4). Nach den einleitenden Vorbemerkungen zu Thematik und Konzeption der Arbeit (vgl. S. 1-18) geht es im ersten Kapitel (vgl. S. 19-67) um „die sakramententheologischen Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils und die konstitutiven Elemente des Ehesakraments“. Dabei wird aufgezeigt, wie die sakramententheologische Entwicklung des 20. Jahrhunderts im Zweiten Vatikanum und in nachkonziliaren Dokumenten aufgenommen wurde (vgl. S. 19-47) und wie man bezüglich des Ehesakraments von einem „statisch-rechtlichen Vertragsverständnis zu einem dynamisch-heilsgeschichtlichen Bundesverständnis“ (S. 65) kam. Laut Verf. hätte diese Entwicklung, die auch im CIC/1983 und in der Liturgiewissenschaft rezipiert wurde (vgl. S. 47-65), auch „eine Erneuerung bzw. Modifikation der Elemente [im oben genannten Sinn]

[…] nach sich ziehen müssen, die eine Ehe konkret als Sakrament konstituieren" (S. 66).

Das zweite Kapitel (vgl. S. 68-170) behandelt „die konstitutiven Elemente des Ehesakraments im Licht exemplarischer Ansätze nachkonziliarer Sakramententheologie". Nach entsprechender Begründung der Auswahl und Klassifizierung (vgl. S. 5-13) werden nacheinander „der heilsgeschichtlich-symboltheoretische Ansatz bei Joseph Ratzinger und Walter Kasper" (vgl. S. 68-100), „der personal-kommunikationstheoretische Ansatz bei Leonardo Boff und Alexandre Ganoczy" (vgl. S. 100-135) und „der ästhetisch-liturgische Ansatz bei Andrea Grillo und Roberto Tagliaferri" (vgl. S. 135-165) vorgestellt. Der heilsgeschichtlich-symboltheoretische Ansatz versteht die Sakramente als im Licht der Heilsgeschichte gedeutete Grundsituationen des menschlichen Lebens (vgl. S. 75-85), die christliche Ehe im Näheren „als Hineinnahme der natürlichen Ehe in den Kontext der kirchlich vermittelten Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte" (S. 90) bzw. als „Manifestation des Bundes Gottes mit den Menschen" bzw. des Bundes Christi mit seiner Kirche (vgl. S. 90). An diesem Ansatz kritisiert der Verf., „dass der subjektive hermeneutische Horizont der Brautleute für das Verständnis des Sakraments kaum eine Rolle spielt und auch der Feier des Ritus keine große Bedeutung beigemessen wird" (S. 90). Der „wesentliche hermeneutische Horizont der Heilsgeschichte [würde darin] in einer Weise vorausgesetzt […], die die notwendige persönliche Erschließung desselben zu wenig in den Blick nimmt" (S. 166). Der personal-kommunikationstheoretische Ansatz dagegen nimmt die individuelle Lebenssituation der Menschen mehr in den Blick, so sehr, dass die Ehe dem Ansatz entsprechend dadurch und in dem Maß zum Sakrament wird, wie „die Eheleute sie aus einem individuell angeeigneten christlichen Horizont heraus verstehen und leben" (S. 166). Konstitutiv für das Ehesakrament wäre demnach das aus dem persönlichen Glaubensvollzug gestaltete Eheleben, sodass die Sakramentalität mehr vom menschlichen Tun als von Jesus Christus her begründet wird (vgl. S. 134). Dieser subjektivistische Ansatz bringt laut Verf. jedoch die „Gefahr mit sich, dass ihre [sc. der Ehe] Sakramentalität und damit ihr Geschenkcharakter allzu sehr in den Hintergrund tritt und die Güter der Ehe zu einer moralischen Aufgabe werden" (S. 166). Favorisiert wird vom Verf. schließlich der ästhetisch-liturgische Ansatz, der als Mittelweg zwischen den ersten beiden Ansätzen „den einzelnen als Subjekt ernst nimmt, ohne die Objektivität des sakramentalen Geschehens aufzugeben" (S. 166). Diesem Ansatz zufolge besteht das Sakrament im rituellen Vollzug der Liturgie, wobei es eine unumgängliche Aufgabe der Empfänger des Sakraments sei, „den jeweiligen Ritus tätig mitzufeiern, ihn zu erfahren, zu deuten und auszulegen […]. Das Sakrament der Eheschließung besteht diesem Ansatz nach also in der rituellen Erfahrung der liturgischen Eheschließung, insofern diese den Brautleuten einen Deutehorizont eröffnet, in dem sie ihren Ehebund vom Bund Christi her verstehen und auslegen können" (S. 166). Der ästhetisch-liturgische Ansatz erfüllt damit die vom Verf. an das bisherige kirchliche Eheverständnis gestellten

Anfragen: Diesem Ansatz zufolge ist eine absolute Identität zwischen Konsens unter Getauften und Sakrament abzulehnen (vgl. S. 167), da der Trauungssegen und die Trauliturgie für das Zustandekommen des Sakraments mitkonstitutiv seien (vgl. S. 168f.), wobei der erste eheliche Beischlaf „hinsichtlich des Guts der Unauflöslichkeit keine explizit konstitutive Funktion einnimmt" (S. 169).

Das dritte Kapitel „Diskussion der den Anfragen an die Konstitutiva zugrundeliegenden systematischen Fragestellungen" (vgl. S. 171-260) vertieft die Anfragen des Verf. aus systematischer Sicht. In einem ersten Schritt geht es um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Taufe, Glaube, Intention und Ehesakrament (vgl. S. 171-195). Der Verf. argumentiert dabei zugunsten der Ansicht, dass es für das Zustandekommen des Ehesakraments nicht ausreicht, dass das Brautpaar dem Sakrament nichts entgegensetzt (vgl. S. 180; vgl. auch. 1099 CIC/1983); vielmehr bedürfe es einer positiven Intention zum Empfang des Ehesakraments und eines damit verbundenen Glaubens, was man an der aktiven Teilnahme an der Trauliturgie festzumachen habe (vgl. S. 190; 196). Auf diese Weise würden getaufte Brautleute „als Subjekte ernster genommen und es würde keinem mehr ein Sakrament übergestülpt, das er eigentlich gar nicht empfangen möchte, aber dennoch empfängt, da er es nicht aktiv ausschließt" (S. 196). In einem zweiten Schritt geht es um „das Verhältnis von (Ehe)Bund und Sakramentalität" (vgl. S. 196-235), wobei unter Auswertung biblischer Bundestheologie der Geschenkcharakter der Ehe herausgestellt wird (vgl. S. 196-215). Der Verf. argumentiert an dieser Stelle zugunsten der Ansicht, dass für die Vermittlung des Gnadengeschenks des sakramentalen Ehebundes die Feier der Trauliturgie mitkonstitutiv ist: Der liturgische Vorsteher bestätigt als Gegenüber „den Konsens und spricht [dem Brautpaar] […] im Namen Christi und der Kirche kraft des Heiligen Geistes den Segen und somit die Aufnahme ihres Bundes in den Bund Christi mit seiner Kirche zu" (S. 234 f.). Im dritten Schritt geht es um „das Verhältnis von Ehesakrament, Eheleben und den Gütern der Ehe" (vgl. S. 235-256). Hierbei wendet sich der Verfasser zu Recht gegen die These, dass das Eheleben selbst das Sakrament wäre. Er arbeitet heraus, dass das Sakrament der Ehe durch den Ritus der Eheschließung zustande kommt und dass davon ausgehend dem gesamten Eheleben eine Sakramentalität innewohnt. Zugleich plädiert der Verf. dafür, „die absolute Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr an ihrem Vollzug festzumachen" (S. 256).

Das vierte und letzte Kapitel vor der Synthese (vgl. S. 262-303) bemüht sich um den Aufweis der „Vereinbarkeit der erarbeiteten Thesen mit dem lehramtlichen, kirchenrechtlichen und liturgiewissenschaftlichen Diskurs". Dabei sei „verständlich, dass in diesem Kapitel keine ausführliche Diskussion der hier entwickelten Thesen mit der gesamten Schrift- und Lehramtstradition sowie den Disziplinen Kirchenrecht und Liturgiewissenschaft erfolgen kann" (S. 261). In diesem Kapitel geht es darum aufzuzeigen, dass die drei wesentlichen Thesen der Arbeit mit der lehramtlichen Tradition sowie dem neueren kanonistischen und liturgie-

wissenschaftlichen Diskurs vereinbar seien. Die nur kurz ausfallende Auswertung der Lehramtstradition ist, wie zugestanden wird, nicht vollständig.

Der Schlussteil der Dissertation (vgl. S. 304-317) beinhaltet eine Auswertung der Ergebnisse und einen Ausblick auf die pastoralen Perspektiven. Hier plädiert der Verf. nochmals dafür, 1) die Identität von Konsens und Sakrament nicht absolut, sondern relativ zu verstehen, da es für das Zustandekommen des Sakraments zusätzlich zur Taufe der persönlichen Intention und des damit verbundenen Glaubens bedürfe, welche aus der *participatio actuosa* der Brautleute am liturgischen Ritus erschlossen würden; 2) den Trausegen neben dem Konsens als mitkonstitutiv für das Sakrament zu erachten; und 3) den ersten ehelichen Beischlaf nur als Ausdruck des Vollzugs einer sakramentalen Ehe zu betrachten, nicht aber als Konstitutivum einer absoluten, bereits im Sakrament geschenkten Unauflöslichkeit. Der Verf. erkennt an: „Diesen Modifikationen stehen starke lehramtliche sowie kirchenrechtliche und liturgiewissenschaftliche Traditionen entgegen" (S. 308), wobei er eine Weiterentwicklung in die vorgeschlagene Richtung trotzdem für denkbar hält, da keiner der in Frage stehenden Punkte unfehlbar definiert worden sei und die Punkte im Laufe der Jahrhunderte immer wieder diskutiert worden seien (vgl. S. 308). Die Arbeit schließt mit einem Abkürzungs- (S. 318 f.) sowie Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 319-344).

Die Abhandlung zeichnet sich neben der spannenden Thematik durch eine gute Lesbarkeit und eine sinnvolle Strukturierung aus. Sie wird in ihrer Übersichtlichkeit bereichert durch den Umstand, dass die angestellten Erörterungen regelmäßig zusammengefasst und thematischen Abschnitten immer wieder Zwischenfazite nachgestellt werden. Die wesentlichen Thesen werden vom Verf. im Laufe der Arbeit kohärent vorgetragen. Er gibt zu, dass ihnen starke lehramtliche Traditionen wie auch die rechtliche Ordnung der Kirche entgegenstehen. Gerade dieser Punkt sollte für eine weitere Auseinandersetzung vertiefend geklärt werden. Es wäre aus systematischer Sicht noch stärker und vollständiger zu untersuchen, was das Lehramt unter welchen Umständen wie geäußert hat und welche lehramtliche Bedeutung der bisherigen kirchlichen Lehr- und Rechtstradition zukommt. Die Lehre zum Ehesakrament ist von enormer Praxisrelevanz und Bedeutung für das Leben der Gläubigen und der Kirche, insofern müsste sie in der besonderen Verantwortung jenes Parakleten stehen, der für die Indefektibilität der Kirche sorgt (vgl. Joh 14,26). Vor diesem Hintergrund und für eine vollständigere, umfassende Diskussion der Thematik wäre es hilfreich, sich auch um ein tieferes Verständnis der bisherigen Lehre hinsichtlich der Konstitution des Ehesakraments zu bemühen. Zum Beispiel: Besteht die Bedeutung des ersten und jeden weiteren ehelichen Beischlafs wirklich nur darin, *Ausdruck* des Ehebundes zu sein (vgl. S. 307), oder könnte man ihn etwa auch mit einer bundestheologisch noch bedeutsameren Kategorie als *Besiegelung* des Bundes verstehen? Die tiefere theologische Durchdringung des Ehesakraments im Zweiten Vatikanum könnte, wie der Verf. herausgearbeitet hat, eine Modifikation hinsichtlich der Konstitutiva dieses Sakraments nahelegen, doch könnte

man der Vollständigkeit halber auch vertiefend untersuchen, inwiefern die neuen theologischen Perspektiven des Ehesakraments z.B. als Bund nicht auch mit der bisherigen Lehre zu den Konstitutiva in Einklang gebracht werden können. Wie der Verf. korrekt erklärt, sollten die in der Arbeit thematisierten Fragen „nicht auf schnelle und pragmatische Weise beantwortet werden" (S. 317).

Abschließend ist zu sagen: Bei der Studie von PETERS handelt es sich um eine gut lesbare und wertvolle Auseinandersetzung mit einem spannenden Thema. Die vorgeschlagenen Modifikationen bedürften im Hinblick auf vielfältige Voraussetzungen und Implikationen (u.a. sakramententheologischer Natur) ergänzender Studien. Im Hinblick auf die kirchliche Rechtsordnung verbleiben sie aktuell im spekulativen Bereich, der für die Rechtspraxis naturgemäß ohne weiteren Belang ist.

Josef OTTER, Vaduz

* * *

31. PIRSON, Dietrich / RÜFNER, Wolfgang / GERMANN, Michael / MUCKEL, Stefan (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland.* Berlin: Duncker & Humblot 3. Aufl. 2020. 3417 S., ISBN 978-3-428-18135-3. 239,90 EUR [D].

Die Kirche lebt inmitten der Welt, in vielfältigen, historisch gewachsenen oder aus konkreten Herausforderungen entstandenen Beziehungen zur Gesellschaft. Dabei existiert Kirche nicht als eine von der Außenwelt abgeschiedene Glaubensgemeinschaft, sondern bringt ihre Werte und ihre Dienste im Sinne ihrer Sendung in das Gemeinwesen zu dessen Nutzen ein. Dies betrifft insbesondere, aber nicht nur den edukativen und sozialen Bereich. All dies, wie auch finanzielle Angelegenheiten, bedürfen um eines geordneten Miteinanders und der Rechtssicherheit willen einer Regelung, die den Interessen aller Beteiligten Rechnung trägt. Dabei hat der weltanschaulich neutrale Staat nicht nur die katholische Kirche sowie andere christliche Kirchen und Gemeinschaften, sondern auch nichtchristliche und auch nichtreligiöse Bekenntnisse angemessen zu berücksichtigen. Gegenstand sind über grundlegende, eher rechtstheoretische Aspekte hinaus vor allem die vielfältigen konkreten Berührungs- und Bezugspunkte von Kirche und Gesellschaft, ja deren Interdependenz.

Eine Zusammenschau der einschlägigen Rechtsvorschriften und Rechtsauffassungen enthält das *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, das Ernst *Friesenhahn* und Ulrich *Scheuner* erstmals 1974/75 herausgegeben haben; 20 Jahre später folgte – staatlich war dem die Wiedervereinigung Deutschlands vorausgegangen – 1994/95 eine zweite Auflage von Joseph *Listl* und Dietrich *Pirson*. Nach weiteren 25 Jahren liegt nunmehr erneut eine grundlegend überarbeitete dritte Auflage dieses renommierten Standardwerks vor. Anlass hierzu waren nicht allein ein tieferer wissenschaftlicher Diskurs oder ein intensiveres Durchdringen der Materie. Vielmehr unterliegen

Kirche und Gemeinwesen als lebendige Organismen stetem Wandel und steter Entwicklung. Dies betrifft Wandlungen in den soziokulturellen Gegebenheiten, aber auch die Fortentwicklung des Rechts, sei es durch die zunehmende Rückbindung an das der Europäischen Union und die (auch damit zusammenhängende) Tätigkeit des Gesetzgebers sowie die Rechtsprechung staatlicher Gerichte in der Bundesrepublik Deutschland.

Für die Neuauflage des Handbuches konnten die Herausgeber insbesondere namhafte Hochschullehrer vornehmlich des öffentlichen Rechts (der angestammten „Heimat" des Staatskirchen- bzw. Kirchenrechts), aber auch Richter sowie in Verwaltungen mit staatskirchenrechtlichen Themen Befasste als Autoren gewinnen. Den herkömmlichen Terminus Staats*kirchen*recht haben sie trotz der wachsenden Bedeutung nichtchristlicher Religionsgemeinschaften für das gesellschaftliche Leben bewusst beibehalten und eine Einbeziehung den jeweiligen Autoren überlassen (S. VI).

Zwar hat sich die Anzahl der Beiträge – es handelt sich ausnahmslos um Neubearbeitungen, zum Teil mit modifiziertem Zuschnitt – von bisher 75 auf nunmehr 79 nicht wesentlich erhöht, wohl aber der Gesamtumfang um rund 1.000 Seiten in nunmehr drei Bänden. Das Werk orientiert sich an der bisherigen Systematik und enthält folgende Abschnitte: I. Grundlagen des Staatskirchenrechts in Deutschland (§§ 1-7, S. 1-329); II. Rechtsquellen (§§ 8-13, S. 331-555); III. Freiheit und Gleichheit im Staatskirchenrecht (§§ 14-19, S. 557-789); IV. Die Rechtsgestalt der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften" (§§ 20-29, S. 791-1165); V. Personenrecht, Datenschutz, Archivwesen (§§ 30-34, S. 1167-1403); VI. Das öffentliche Wirken der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften (§§ 35-41, S. 1405-1667); VII. Religion im Bildungswesen (§§ 42-48, S. 1669-2065); VIII. Karitas und Diakonie (§§ 49-53, S. 2067-2292); IX. Seelsorge in staatlichen Einrichtungen (§§ 54-56, S. 2293-2371); X. Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht (§§ 57-59, S. 2373-2532); XI. Die auf Gebäude, Friedhöfe und sonstige Gegenstände bezogenen Rechtsverhältnisse der Religionsgemeinschaften (§§ 60-67, S. 2533-2764); XII. Die finanziellen Angelegenheiten der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften (§§ 68-74, S. 2765-3127); XIII. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften im staatlichen Rechtsschutzsystem (§§ 75-79, S. 3129-3346). Es folgen ein ausführliches Register (S. 3347-3412) sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiter (S. 3413-3417); vorangestellt ist ein Abkürzungsverzeichnis (S. XV-XLV).

Im Blick auf das kirchliche Ehe- und Prozessrecht, den Themenschwerpunkten von *De processibus matrimonialibus*, verdienen insbesondere die Ausführungen von Arnd Uhle („Staatliches und kirchliches Eherecht": § 31, S. 1255-1330) Aufmerksamkeit, auf die auch die Unterpunkte des Stichworts *Ehe* im Register (S. 3159) zumeist verweisen. Dieser Beitrag bietet zunächst einen historischen Abriss zum kirchlichen und staatlichen Anspruch der Jurisdiktion über die Ehe und die gegenwärtigen Grundlagen, wobei auch die unterschiedlichen Rege-

lungsschwerpunkte und das Auseinanderstreben der Ehebegriffe und des Eheverständnisses aufgezeigt werden. Es schließen sich Einzelaspekte zum kirchlichen und staatlichen Verständnis mehrerer Rechtsgüter an: Eheschließung – es spielt nicht nur die Differenzierung zwischen obligatorischer und fakultativer Zivilehe, sondern auch die Reform des Personenstandsgesetzes 2009 eine Rolle –, eheliche Lebensgemeinschaft, elterliches Erziehungsrecht, Auflösung einer Ehe, Stellung der Ehe im Verhältnis zu anderen Formen menschlicher Gemeinschaft. Den Abschluss bilden Entwicklungstendenzen und -perspektiven. Ferner ist aufgrund der weitgehenden Rezeption des weltlichen Vertragsrechts durch c. 1290 CIC das weltliche Temporalienrecht (v.a. §§ 60-67) für die kirchliche Judikatur in vermögensrechtlichen Fragen von Bedeutung. Darüber hinaus sei die Aufmerksamkeit auf den *staatlichen* Rechtsschutz von Kirchen und Religionsgemeinschaften (§§ 75-79) gelenkt.

Die einzelnen Beiträge dieses Handbuchs thematisieren alle praktisch relevanten Fragen und neuralgischen Punkte des Zusammenwirkens von Kirche und Staat sowie die Grundlagen und Grenzen einer religiösen Betätigung im weitesten Sinne. Sie zeichnen sich ausnahmslos durch solides wissenschaftliches Arbeiten aus. Unter Einbeziehung aktueller wissenschaftlicher Literatur und Rechtsprechung werden in der Regel wichtige historische Hintergründe und Zusammenhänge sowie Tendenzen in Gesetzgebung und Judikatur aufgezeigt, soweit erforderlich divergierende Ansichten vorgestellt und einer Bewertung unterzogen. Den klaren Darstellungen des betreffenden Sachverhalts und nachvollziehbaren Argumentationen können klare Positionierungen bzw. Antworten, aber auch Problemanzeigen entnommen werden. So dienen die Beiträge nicht allein einer grundlegenden Erstinformation über eine Materie, sondern können auch zur Vertiefung konkreter Probleme herangezogen werden. Die Einbeziehung nichtchristlicher Religionen geschieht jedoch in den einzelnen Beiträgen recht unterschiedlich. Als Adressaten dürfen sowohl Wissenschaftler als auch die vielen Praktiker gelten, die mit staatskirchenrechtlichen Problemstellungen zu tun oder einfach nur Interesse daran haben. Dem katholischen Kirchenrechtler erweitert die Perspektive des Ziviljuristen die eigene Sichtweise. – Der umfangreiche Beitrag zum Eherecht (§ 31) kann (naturgemäß) kaum kirchenrechtliche Spezialliteratur einbeziehen und verweist zumeist auf kirchenrechtliche Standardwerke. Obgleich auch das katholische, evangelische und das orthodoxe Eherecht (nicht aber das islamische, denn es gibt auch nicht *ein* solches) Berücksichtigung finden, so steht insbesondere der staatliche bzw. staatskirchenrechtliche Kontext im Blick; auf Einzelheiten des *kanonischen* Eherechts muss jedoch verzichtet werden. Gleichwohl ergeben sich durch diese Außenperspektive für den Kanonisten aufschlussreiche und mitunter nicht mehr unmittelbar bewusste Zusammenhänge. Dabei werden auch brisante Fragestellungen wie das Phänomen gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften bzw. Ehen nach staatlichem Recht und kirchlichem Selbstverständnis thematisiert.

Zur besseren Orientierung des Nutzers finden sich die Inhalte der einzelnen Beiträge durch Angabe der Gliederung jeweils zu Beginn (in der älteren Auflage im Inhaltsverzeichnis) angeführt. Einer gezielten Suche nach konkreten Themen- bzw. Fragestellungen kommt (neu) eine Randnummerierung der einzelnen Beiträge, wie man dies v.a. von Kommentarwerken kennt, sehr entgegen.

Insgesamt kann die Neuausgabe dieses umfassenden wie umfangreichen Nachschlagewerkes als eine unverzichtbare Grundlage für die Beantwortung der unterschiedlichsten staatskirchenrechtlichen Fragestellungen einem breiten Kreis von Interessenten sehr empfohlen werden; auch der günstige Preis dürfte einer weiten Verbreitung förderlich sein.

Rüdiger ALTHAUS, Paderborn

* * *

32. REES, Wilhelm / HAERING, Stephan (Hrsg.), *Iuris sacri pervestigatio.* Festschrift für Johann Hirnsperger. (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 72) Berlin: Duncker & Humblot 2020. 807 S., ISBN 978-3-428-18064-6. 129,00 EUR [D].

Anlässlich seiner Emeritierung wurde Univ.-Prof. Dr. Johann HIRNSPERGER, bis zum 30.09.2020 Leiter des Instituts für Kanonisches Recht an der Karl-Franzens-Universität Graz, mit einer Festschrift geehrt. Herausgegeben von Wilhelm REES und Stephan HAERING OSB (†) versammelt die Festschrift nach den Grußworten von Hansjörg HOFER (Weihbischof von Salzburg), Wilhelm KRAUTWASCHL (Diözesanbischof der Diözese Graz-Seckau) und Franz LACKNER (Erzbischof von Salzburg, Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz) und einem Abdruck einer Würdigung von Leben und Werk HIRNSPERGERS durch seinen langjährigen Kollegen, Wegbegleiter und Freund Stephan HAERING OSB zahlreiche wissenschaftliche Beiträge. Diese kommen großteils aus der Kanonistik (19 Beiträge), doch auch aus dem religiösen Recht (8 Beiträge) und anderen theologischen Disziplinen (9 Beiträge). Die umfangreiche Bibliographie HIRNSPERGERS (S. 785-803) und das Autorenverzeichnis (S. 805-807) schließen die Festschrift ab.

Die kanonistischen Beiträge sind vielfältig, kommen aus nahezu allen Bereichen des Kirchenrechts und behandeln nicht nur das lateinische Kirchenrecht, sondern auch das Ostkirchenrecht und das Staatskirchenrecht, wobei sowohl universalkirchliche als auch teilkirchliche Themen behandelt werden: „Das Domkapitel als Konsultorenkollegium. Anmerkungen zu einer etablierten Praxis“ (Rüdiger ALTHAUS), „Parrhesia – Zur Meinungsfreiheit in der katholischen Kirche“ (Felix BERNARD), „‚Die Eltern, die Paten und der Pfarrer haben dafür zu sorgen, dass kein Name gegeben wird, der christlichem Empfinden fremd ist‘ (c. 855 CIC/1983). (Tauf-)Name und Namensgebung im Kirchenrecht“ (Andreas E. GRASSMANN), „Staat und Kirche im CCEO. Beobachtungen zum Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen“ (Stephan HAERING OSB), „Das Kathedralkapitel

zum Hl. Ägydius in Graz. Überlegungen zur aktuellen Rechtsgestalt nach der Statutenreform 2018“ (Franz HASENHÜTL), „Mitis Iudex Dominus Iesus: Das Motu Proprio von Papst Franziskus über die Reform des kanonischen Verfahrens für Ehenichtigkeitserklärungen im Codex Iuris Canonici vom 15. August 2015. Pastorales Anliegen – Kirchenrechtliche Normierung – Praktische Erfahrung“ (Gerhard K. HÖRTING), „Die Halleiner Schwestern Franziskanerinnen. Eine Ordensgemeinschaft bischöflichen Rechts“ (Gerlinde KATZINGER und Hans PAARHAMMER), „Die Bischofssynode – Kollegialität oder Synodalität? Ein Problemaufriss aus aktuellem Anlass“ (Yves KINGATA), „Der Unterhaltsanspruch von Weltpriestern im Kontext des kirchlichen Strafverfahrens. Zur Unterscheidung von *sustentatio* und *remuneratio* im Blick auf einige partikularrechtliche Unterhaltsregelungen“ (Andreas KOWATSCH), „Das Motu proprio ‚Communis vita‘. Die Entlassung eines Religiosen wegen unrechtmäßiger Abwesenheit“ (P. Martin KRUTZLER OCist), „Reform der Territorialpastoral zwischen Tradition und Innovation. Überlegungen zur Dynamik pastoraler Strukturprozesse“ (Severin J. LEDERHILGER), „Wo steht das Dienst- und Arbeitsrecht der Kirchen in Deutschland heute? Ausgewählte Aspekte nach den jüngsten Entscheidungen des EuGH und BAG von 2018“ (Matthias PULTE), „Das Konsultorenkollegium und seine partikularrechtliche Ausgestaltung in Österreich“ (Matthias RAUCH), „„Migration ist eine Schlüsselfrage für die Zukunft der Menschheit (Papst Franziskus 2019). Kirchen- und religionsrechtliche Vorgaben zu Asyl, Religionswechsel und Seelsorge an Migranten in Österreich“ (Wilhelm REES), „Der Mann – das ‚Haupt der Frau‘ (1 Kor 11,3; Eph 5,23)? Das Bild der Frau im Spiegel der weltlichen und kirchlichen (Ehe-)Gesetzgebung“ (Martin REHAK), „Der Exorzismus. Ein Beitrag zur Diskussion einer kirchenrechtlich und pastoral verantwortbaren Praxis“ (Johann J. REISSMEIER), „Die Quadratur des Kreises: das künftige Akkommodationsdekret für die katholisch-theologischen Fakultäten in Österreich (Rafael M. RIEGER OFM), „Frauenförderung auf katholisch. Von Doppelspitzen in kirchlichen Ämtern und Kurien“ (Thomas SCHÜLLER), „Die Zuweisung einer dritten Instanz durch Kompetenzerweiterung seitens der Apostolischen Signatur“ (Klaus ZELLER).

Unter der Überschrift „Nichtkatholisches religiöses Recht“ wurden folgende Themen behandelt: „Imagining the Other. Western Representations of Islam in the Second Half of the Fifteenth Century“ (Pablo ARGÁRATE), „Das religiöse Existenzminimum – ein vergangenes Phänomen?“ (Johann BAIR), „Doing Dialogue. Interreligiöser Dialog aus der Genderperspektive“ (Ulrike BECHMANN), „Skizze einer typologischen Definition religiösen Rechts“ (Burkhard Josef BERKMANN), „Die Geschichte des Christentums in Österreich aus freikirchlicher Sicht“ (Franz GRAF-STUHLHOFER), „Die Anerkennungsvorschriften des Islamgesetzes 2015“ (Stefan SCHIMA), „„Überzeugt von der Schädlichkeit allen Gewissenszwanges …‘. Anmerkungen zur josephinischen Toleranz (Karl W. SCHWARZ), „In den orthodoxen Kirchenverfassungen vorgesehene Kollegialorgane auf Eparchialebene“ (Eva SYNEK).

Theologischen Perspektiven sind diese Beiträge gewidmet: „Probleme und Perspektiven des römisch-katholischen Kirchenrechts aus pastoraltheologischer Sicht. Eine Skizze" (Rainer BUCHER), „Schwierige Kritik. Zum Problem kirchlicher Transformationsprozesse" (Reinhold ESTERBAUER), „„… eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft …' (J. Habermas). Zur rechtlichen, politischen und theologischen Relevanz von Religion" (Franz GMAINER-PRANZL), „Gottes ‚heilige Unbegreiflichkeit'. Auf der Suche nach einer Sprache für Gottes Göttlichkeit" (Bernhard KÖRNER), „Zwischen göttlichem Glaubensgesetz (z. B. der Beschneidung) und Gewissensfreiheit (z. B. des Austritts)" (Karl-Christoph KUHN), „Was verbindet Graz, Salzburg und Korogocho, den drittgrößten Slum von Nairobi?" (Gertraud PUTZ), „Die Benediktiner und die Salzburger Universitätsbestrebungen in der Zwischenkriegszeit" (Alfred RINNERTHALER), „‚Sterbefasten' zwischen Zulassen des Sterbens und Suizid" (Andreas Michael WEISS), „Ecclesia semper reformanda – römisch-katholische Strategien der Veränderung von Traditionen" (Gunda WERNER).

Hervorzuheben sind für die Leser dieser Zeitschrift die Beiträge zum Eherecht und Prozessrecht.

Gerhard K. HÖRTING widmet sich dem MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* aus kirchenrechtlicher und pastoraler Perspektive: „Mitis Iudex Dominus Iesus: Das Motu Proprio von Papst Franziskus über die Reform des kanonischen Verfahrens für Ehenichtigkeitserklärungen im Codex Iuris Canonici vom 15. August 2015. Pastorales Anliegen – Kirchenrechtliche Normierung – Praktische Erfahrung" (S. 143-156). Nachdem Papst FRANZISKUS 2015 die Eheprozesse dadurch vereinfacht hat, dass er unter anderem das bis dato notwendige gleichlautende Urteil der zweiten Instanz abgeschafft hat, und für Fälle von offenkundiger Nichtigkeit einen schnelleren Prozess unter Verantwortung des Diözesanbischofs eingerichtet hat, sind die Diözesangerichte mit der praktischen Umsetzung der Neuregelung befasst. Als Gerichtsvikar in der Diözese Graz-Seckau kann HÖRTING auf praktische Erfahrungen in der Umsetzung der neuen Eheprozessordnung zugreifen. Im ersten Teil seines Beitrags stellt er das pastorale Anliegen des Papstes im Hinblick auf die Reform des Eheprozessrechts dar, um im zweiten Teil die kirchenrechtlichen Neuerungen zu nennen und zu erklären, die das MP *Mitis Iudex* gebracht hat, und erklärt deren Bedeutung: 1. Der Wegfall der *duplex-conformis*-Regel (c. 1679), 2. Das Kurzverfahren vor dem Bischof (cc. 1683-1687), 3. ein Einzelrichter (c. 1673 § 4), 4. Laien als Richter im Kollegium (c. 1673 § 3), 5. Vorgerichtliche oder pastorale Untersuchung (RP Artt. 2-4), 6. Beweiswert der Parteiaussagen (c. 1678 § 1), 7. Bedeutsame Stellung der Ehebandverteidigung (c. 1680 § 2), 8. Unentgeltlichkeit des Verfahrens, 9. Änderung der Zuständigkeiten. Im dritten Teil schildert HÖRTING Herausforderungen, die sich in der praktischen Umsetzung der neuen Normen in den Gerichten ergeben. Die Möglichkeit eines Kurzverfahrens vor dem Bischof werde in Österreich kaum und in Deutschland überhaupt nicht genutzt. Grund sei zum einen die Zeit, die dem Bischof für die Ausarbeitung des Urteils fehle. Als wei-

teren Grund für die spärliche Umsetzung des Kurzverfahrens nennt der Autor, dass sich in den Fällen von eindeutig nichtigen Ehen, meist nicht beide Parteien einigen konnten, die Klageschrift einzureichen.

Die Herausforderungen im Hinblick auf die vom Papst geforderte vorgerichtliche oder pastorale Untersuchung spricht HÖRTING im zweiten Teil des Beitrags an, indem er darauf hinweist, dass in Pfarreien, die durch sehr große Territorien und zahlreiche Gläubige gekennzeichnet sind, persönliche Nähe kaum möglich sein kann (S. 150). In der Diözese Graz-Seckau stößt er häufig auf Unkenntnis und mangelnde Information über die Ehenichtigkeitsverfahren. Auch die pastorale Begleitung zur Vorbereitung auf die Ehe sei nach HÖRTING noch ausbaufähig. Ebenso wäre es zielführend, die Gerichte mit mehr qualifiziertem Personal auszustatten. Es herrsche daran allerdings in Österreich ein Mangel, der damit zu tun hat, dass das kirchenrechtliche Studium nur im Ausland absolviert werden könne und es mehrere Jahre in Anspruch nehme.

Mit der Rechtsstellung der Frau in der weltlichen und kirchlichen (Ehe-)Gesetzgebung beschäftigt sich der Beitrag von Martin REHAK („Der Mann – das ‚Haupt der Frau' [1 Kor 11,3; Eph 5,23]? Das Bild der Frau im Spiegel der weltlichen und kirchlichen [Ehe-]Gesetzgebung") (S. 373-406). Beginnend beim Eheverständnis des römischen Rechts startet REHAK seinen „Streifzug durch die Rechtsgeschichte", in dem er die wechselseitigen Beeinflussungen des weltlichen und des kirchlichen Eherechts beleuchtet. Dabei nimmt er die Normen des *Sachsenspiegels* (ca. 1220-1225), des Preußischen Allgemeinen Landrechts (1794), des österreichischen *Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuchs* (1812) und des deutschen *Bürgerlichen Gesetzbuchs* (1900) und deren Novellierungen hinsichtlich der Rechtsstellung der Frau in den Blick. Die Entwicklungen der Frauenrechte hängen nach Betrachtung dieser Normen eng mit der Wirtschaftsgeschichte zusammen. REHAKS Fazit dazu lautet prägnant: „Denn wo und wann immer es in der Geschichte einen signifikanten Frauenüberschuss gab, und also Frauen selbst für ihren Lebensunterhalt sorgen mussten, anstatt sich von ihrem Ehemann versorgen lassen zu können – immer dann erfuhr auch das Recht eine Liberalisierung zugunsten der Frau." (S. 400). Aus dem kirchlichen Recht zieht er zum Vergleich das *Decretum Gratiani* (1140, im Hinblick auf die Rezeption des Eheverständnisses des römischen Rechts), den *Codex Iuris Canonici* von 1917 und den *Codex Iuris Canonici* von 1983 heran. In diesen Rechtsordnungen sind wirtschaftliche Aspekte irrelevant. Im Zentrum steht das gültige Zustandekommen der Ehe, das für zwei Getaufte zugleich die Spendung eines Sakraments ist. REHAK fasst zusammen: „Der Mann ist rechtlich betrachtet nicht das Haupt der Frau. Anderslautende Schriftstellen tradieren zeitbedingte Rollenmuster und beinhalten keine theologische Anthropologie, die zum heilsrelevanten Offenbarungsschatz gehören würde." (S. 401). Im Anhang stellt er die Rechtsentwicklung anhand einer Tabelle übersichtlich war (S. 401-406).

Im eheprozessrechtlichen Bereich beschäftigt sich Klaus ZELLER mit der „Zuweisung einer dritten Instanz durch Kompetenzerweiterung seitens der Apostolischen Signatur“ (S. 461-471). Er beschreibt zunächst den regulären Instanzenzug mit der Römischen Rota als dritte Instanz, und nennt dabei auch die Ausnahmeregelungen für die Spanische Rota, das Primatialgericht Esztergom-Budapest und das Erzbischöfliche Ordinariat Vilnius als inländische dritte Instanz. Die Apostolische Signatur hat die Kompetenz, dass ihre Erste Sektion die Zuständigkeit der Gerichte erweitern kann (*prorogatio competantiae*, Art. 124 n. 3 *Pastor Bonus*, Art. 35 § 3 *Lex propria* der Apostolischen Signatur, Art. 10 § 4 *Dignitas Connubii*, c. 1445 § 3 n. 2 CIC). Das Vorgehen der Zuweisung einer anderen dritten Instanz als der Römischen Rota ist allerdings nicht näher geregelt. ZELLER konstruiert einen Ablauf aus der Fachliteratur, die auf die Gerichtspraxis der Apostolischen Signatur eingeht. Nach einer begründeten Antragstellung des Diözesanbischofs ist das Ziel ein Reskript der Apostolischen Signatur mit der Zuweisung der dritten Instanz als Gnadenerweis (*gratia*). Einen gesetzlichen Anspruch gibt es daher nicht. Zum Ende des Hauptteils diskutiert ZELLER mögliche Gründe (*iusta causa*) für die besondere Zuweisung der dritten Instanz im Inland (Kosten, Zeit, persönliche Umstände) und deren Nachvollziehbarkeit und Erfolgsaussichten.

Der Titel der Festschrift *Iuris sacri pervestigatio*, die „Erforschung des heiligen Rechts“, umschreibt nicht nur treffend das ebenso umfangreiche wie bedeutende wissenschaftliche Werk des Jubilars, sondern ebenso die enorme thematische Bandbreite der Festschrift, die der kirchenrechtlichen und theologischen Diskussion auf vielen Feldern wesentliche Impulse geben wird.

Sabine KONRAD, Graz

* * *

33. SABBARESE, Luigi (Hrsg.), *Opus humilitatis iustitia*. Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis. Bd. III. Rom: Urbaniana University Press 2020. 367 S., ISBN 978-88-401-6041-2. 35,00 EUR [I].

Die vorliegende Rezension beschränkt sich auf den dritten und letzten der insgesamt drei Bände umfassenden Gedenkschrift für den im Jahr 2017 verstorbenen Kurienkardinal Velasio DE PAOLIS aus der Kongregation der Missionare des Hl. Karl (italienisch: *Scalabriniani*). Sie wurde von Prof. Luigi SABBARESE der Päpstlichen Urbaniana Universität in Rom herausgegeben. Der dritte Band umfasst vier Beiträge zum kanonischen Straf- und vierzehn zum Prozessrecht (Bücher VI-VII des CIC).

Carlos SALINAS ARANEDA setzt sich in seinem rechtshistorischen Beitrag mit den Vorschlägen der spanischen und lateinamerikanischen Bischöfe zum kanonischen Strafrecht als Antwort auf das Schreiben des Staatssekretariats vom 25. März 1904 auseinander. Als Grundlage für den Artikel dienten die von J. LLOBELL / E. DE LEÓN / J. NAVARRETE im Band *Il libro De processibus nella*

codificazione del 1917. Studi e documenti. (Monografie giuridiche 15) Giuffrè Mailand 1999 auf den Seiten 291-351 veröffentlichten Dokumente. Zusätzlich verwendete er die Ordner 84 und 96 mit den Arbeiten der Kommission für die Redaktion.

Die Vorschläge betreffen vor allem die Reduktion der Strafen, der Straftaten und der Irregularitäten sowie die Zusammenstellung der Delikte und Strafen der Ordensleute an einer Stelle. Die Ermessensfreiheit der Richter bei der Auswahl der Strafen sollte eingeschränkt sowie die Arten der Zensuren und der anderen Tatstrafen vereinfacht werden.

Die brasilianischen Bischöfe forderten die Beschränkung der Anwendung der Absetzung (*depositio*) aus dem Klerikerstand auf jene Fälle, bei denen der Kleriker sich als unverbesserlich erwies und die Einhaltung der auferlegten Strafen verweigerte. Der Erzbischof von Burgos verlangte für Kleriker, die gegen andere Kleriker vor staatlichen Gerichten ohne Erlaubnis des Bischofs eine Klage einreichten, die Strafe der Suspension *ipso facto*. Eigens erwähnt werden die Eigentumsdelikte, die wiederholte Abwesenheit bei Fortbildungsveranstaltungen für den Klerus, die Unterlassung der regelmäßigen Beichte, der Widerstand gegen die Versetzung und die Absetzung von Pfarrern. Insgesamt sammelte der Franziskaner Bernardin KLUMPER 91 Vorschläge aus dem spanischsprachigen Raum zum Thema der Straftaten und den Strafen, von denen manche fast wörtlich in den CIC/1917 übernommen wurden.

Piotr SKONIECZNY vertritt auf der Grundlage der Schriften von Velasio DE PAOLIS die Ansicht, eine Definition des Begriffs „Straftat", wie sie in c. 2195 CIC/1917 versucht wurde, sei nur auf der Ebene der Kirchenrechtswissenschaft von Bedeutung, nicht zur Lösung praktischer Fragen bei der Rechtsanwendung. Der Interpretation von Kardinal ERDÖ folgend, behauptet er, jede schwere Sünde sei grundsätzlich auch strafbar und meint, das in c. 1414 CCEO im Gegensatz zu c. 1399 CIC vertretene Prinzip *Nulla poena sine lege* sei nicht verbindlich. Die Fragen der Rechtssicherheit und des Vertrauensschutzes sind für SKONIECZNY offensichtlich belanglos.

Miguel REPEITO Rolon handelt von der Typisierung der Straftaten. Im CIC/1917 finden sich das Legalitätsprinzip (c. 2195 § 1) und der Grundsatz der Ermessensfreiheit (c. 2222 § 1). Angesichts der Tatsache, dass der Träger exekutiver Gewalt ein Strafgebot erlassen kann, mit dem er eine vom Gesetzgeber noch nicht vorgesehene Straftat einführt, fragt sich REPEITO, ob die von manchen Autoren gegen c. 1399 vorgebrachten Argumente noch überzeugend sind.

Kardinal Francesco COCCOPALMERIO, emeritierter Präsident des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, legt seine kritischen Anmerkungen und Reformvorschläge zu den cc. 1312, 1331-1338 über den Begriff der kanonischen Strafe, der Beugestrafe und der Suspendierung dar. Er bietet detaillierte Korrekturvorschläge zu den einzelnen Normen mit einer Tabelle aus drei Spalten: links die

geltende Formulierung der Kanones im CIC/1983, in der mittleren Spalte der Formulierungsvorschlag vom 15.09.2015 und auf der rechten Seite die Formulierung von Kardinal COCCOPALMERIO. Er versucht a) eine Definition der Kirchenstrafe im allgemeinen Sinn; b) eine Gliederung der Strafen nach verschiedenen Typologien: Verpflichtungen, Verbote, Amtsenthebungen, Inhabilitierungen und Entlassungen; c) eine Beschreibung des Zweckes der Sühne- und der Beugestrafe; d) eine Überwindung der gegenwärtigen Unterscheidung zwischen reinen Sühne- und reinen Beugestrafen; e) schlägt die Abschaffung der Strafen des Interdikts und der Suspendierung vor. Interessant wird die Formulierung der vierten Spalte nach der am 01.06.2021 erfolgten Promulgation des neuen sechsten Buches des CIC/1983.

Msgr. Alejandro W. BUNGE, Rotarichter und Sekretär der Redaktionskommission des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* beschreibt den pastoralen Dienst auf Diözesanebene zur Vorbereitung von Ehenichtigkeitsprozessen. Er präsentiert als Beispiel eine mexikanische, eine chilenische und eine argentinische Diözese. Er sieht die Schwierigkeit bei der Umsetzung der Artt. 2-6 der Verfahrensregeln darin, eine ausreichende Zahl von Laien zur Mitarbeit zu bewegen und andererseits darin, die pastoralen Mitarbeiter sowohl in Lehrfragen als auch im zivilen und im kanonischen Recht sowie in den Hilfswissenschaften, die bei der Begleitung der Ehepartner in Schwierigkeiten nützlich sind, entsprechend auszubilden: psychologische Beratung und geistliche Begleitung. Tatsache ist, dass sich zahlreiche Katholiken, die eine möglicherweise nichtige Ehe schlossen, nicht an die kirchlichen Gerichte wenden, um eine Nichtigkeitserklärung zu erlangen. Eine diözesane Beratungsstelle, welche gemäß den lokalen Bedürfnissen eingerichtet wird, erlaubt die Begegnung dieser Gläubigen mit einer pastoralen Einrichtung, die sie auf die Begegnung mit dem Gericht vorbereitet. Der Artikel beschreibt die Zielsetzung, die Arbeitsweise und die Aufgaben dieser Einrichtung.

Patrizia PICCOLO beschäftigt sich mit der Ausbildung der neuen Konsulenten nach der Eheprozessreform. Sie stellt die Instruktion der Kongregation für das Bildungswesen unter dem Titel vor: *Das Studium des kanonischen Rechts im Licht der Reform des Eheprozesses*. Die Kongregation zeigt neue Ausbildungswege für jene Mitarbeiter kirchlicher Gerichte auf, die nicht im Besitz eines Lizentiats oder eines Doktorats im kanonischen Recht sind. Sie zitiert zurecht den Artikel von Velasio DE PAOLIS aus seiner Zeit als Sekretär der Apostolischen Signatur, in dem er auf den gravierenden Mangel an qualifiziertem Personal an den kirchlichen Gerichten hinwies, der es notwendig macht, vom kanonisch vorgeschriebenen akademischen Titel zu dispensieren. Einerseits wird dispensiert, um die Gerichte funktionsfähig zu erhalten, andererseits werden die Bischöfe an ihre Verantwortung erinnert, geeignete Personen zum Studium zu schicken. Für Italien erinnert die Autorin an den von der rechtswissenschaftlichen Fakultät der staatlichen Universität Bari angebotenen Master im „kanonischen, bürgerlichen und konkordatären Eherecht". Die Kongregation für das

Bildungswesen selbst erinnert an die Kooperation mit den rechtswissenschaftlichen Fakultäten. Die Autorin betrachtet in den traditionellen Ausbildungswegen das Fehlen praktischer Übungen als mangelhaft, die zur künftigen Arbeit am Gericht hinführen. Ihrer Ansicht nach ist die Ausbildung an den Fakultäten für kanonisches Recht noch zu theoretisch.

Juan Ignacio ARRIETA erläutert den Beitrag des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, dessen Sekretär er ist, für die Anwendung der Apostolischen Konstitution *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Der Päpstliche Rat unterstrich den verbindlichen Charakter von c. 1683: der Diözesanbischof muss im kürzeren Verfahren urteilen, sofern die Voraussetzungen zu dessen Einleitung vorlagen. Die Bischofsweihe ist die unabdingbare Voraussetzung für die richterliche Tätigkeit im kürzeren Verfahren. ARRIETA verweist auf über sechzig vom Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte erteilte Auskünfte an einzelne Bischöfe und Gerichtsvikare aus allen fünf Kontinenten. Gemäß c. 1683 und Art. 15 der Verfahrensregeln genügt die Vermutung der stillschweigenden Zustimmung gemäß Art. 11 § 2, welche sich nur auf das ordentliche Verfahren beschränkt, keineswegs, sondern es bedarf der ausdrücklichen Zustimmung beider Parteien für die Anwendung des kürzeren Verfahrens. Die Möglichkeit zur Einlegung einer Befangenheitseinrede gegen den Diözesanbischof im kürzeren Verfahren betrachtet ARRIETA als offene Frage.

Das Motu proprio aktualisierte die Verweise auf die Kanones des Eheprozesses nicht, welche sich außerhalb der den Ehenichtigkeitsprozess regelnden Normen befinden (z.B. die cc. 1693 § 2; 1694 und 1700 § 1). Der Autor hofft, dass die Korrektur dieser Verweise im CIC/1983 und der entsprechenden Kanones des CCEO bald verwirklicht werden kann.

Prof. Paolo MONETA war als einziger Laie Mitglied der Kommission für die Reform des Ehenichtigkeitsprozesses, welche in den Jahren 2014-2015 tagte. Er legt in seinem Beitrag die Rolle und die Verantwortung des Diözesanbischofs im neuen Ehenichtigkeitsprozess dar. Obwohl der Beitrag keine Fußnoten enthält, beschreibt er detailliert das kürzere Verfahren, von dem er glaubt, es könne nur selten zur Anwendung kommen. Im Wortlaut des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* sei in keiner Weise dessen Beteiligung an den einleitenden Verfahrensschritten und an der Beweisaufnahme vorgesehen, sondern lediglich die Urteilsfällung. In den Normen des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* findet sich kein Verbot für den Bischof, sich interdiözesaner oder diözesaner Gerichte bei der Beweisaufnahme zu bedienen. MONETA kritisiert den rechtstechnisch ungewöhnlichen Weg der Interpretation des Motu proprio. Die Schwierigkeiten bei der Anwendung betrafen vor allem die in Italien seit der Apostolischen Konstitution *Quanta Cura* von 1939 bestehenden Regionalgerichte, von denen der Präsident der Reformkommission, der nunmehr emeritierte Dekan der Römischen Rota, Mons. Pio Vito PINTO, am 8.10.2015 behauptete, dass die Apostolische Konstitution von 1939 und damit die gesetzliche Grundlage für die

Regionalgerichte Italiens durch das Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* aufgehoben wäre. Zahlreich waren gleichzeitig die als private Antworten auf Anfragen veröffentlichten Schreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, die durch die Veröffentlichung auf der Website des Rates verbreitet wurden.

Das vom Dekan der Römischen Rota herausgegebene *Subsidium*, dessen Rechtsnatur unklar geblieben ist, führt zu einer weiteren Bekräftigung der bischöflichen Vorrechte, da es den Eingriff des Bischofs im Gegensatz zu den beiden Motu proprio nicht nur für die abschließende Phase, sondern auch für die Entscheidung der Vorfrage, ob das kürzere oder das ordentliche Verfahren zu führen sei. Noch deutlicher wurde Papst FRANZISKUS selbst in seiner Ansprache vom 25.11.2017, in der er entgegen dem Wortlaut des Gesetzes verlangte, dass der Antrag auf Einleitung des kürzeren Verfahrens stets an den Ortsbischof gerichtet werden müsse und der Bischofs selbst die Beweisaufnahme mit Unterstützung des Gerichtsvikars oder eines anderen Vernehmungsrichters durchzuführen habe. In diesen Eingriffen bei der Umsetzung der Eheprozessreform sieht MONETA eine Tendenz zur zunehmenden Privatisierung von Ehe und Familie auch in der Kirche. Dazu trägt die stärkere Berücksichtigung der Parteienaussagen bei. Die Feststellung der Nichtigkeit der Ehe beruht vor allem auf der Überzeugung der Partner selbst. Insgesamt sieht MONETA vor allem in der Betonung der Rolle des Bischofs eine Entfernung vom ordentlichen Streitprozess als Weg zur Feststellung der Nichtigkeit und eine Annäherung an Verwaltungsverfahren.

Daniela TARANTINO handelt in einem Rechtsvergleich zwischen dem CIC/1917 und dem CIC/1983 vom Beweiswert von Urkunden. Am Ende ihres Beitrags geht sie auch auf die aktuelle Frage ein, inwieweit der Ausdruck einer *Facebook*-Seite, einer Mitteilung per SMS oder *WhatsApp*, die sie als untypische Beweismittel (*prove atipiche*) bezeichnet, im kanonischen Prozess herangezogen werden können, auch wenn sie als solche nicht ausreichend sind, um die Übereinstimmung der elektronischen Botschaft mit dem Willen der Partner bzw. Zeugen nachzuweisen.

Mons. Gian Paolo MONTINI beschäftigt sich mit dem Schlussgebet nach der Sitzung eines Richterkollegiums, welches mit den Worten *Nulla est Domine* beginnt. Mit einer sehr ausführlichen Bibliografie in den Fußnoten legt er ausgehend vom c. 4 des 4. Konzils von Toledo vom 5.12.633 die Redaktionsgeschichte und vor allem die während der Karolingerzeit vorgenommenen Veränderungen dar. Am Ende betont er die Bedeutung dieses Gebets für den Abschluss gerichtlicher Sitzungen und bietet den lateinischen Volltext jener Formulierung, die sich letztlich durchgesetzt hat, sowie deren Übersetzung in andere Sprachen.

José Luis López ZUBILLAGA handelt vom Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* und betont die bleibende Bedeutung der Berufungsmöglichkeit im Eheprozess, mit welcher der Berufende auf eine Änderung des Urteilstenors abzielt. ZUBILLAGA stellt sich der Frage nach dem Wert des Dekrets der Abweisung der

Berufung. Es kann nicht als Bestätigungsdekret des im kürzeren Prozess ergangenen Urteils verstanden werden, weshalb es nach Ansicht von ZUBILLAGA anfechtbar ist. Wird die Berufung angenommen, dann könnte die Römische Rota in der Sache selbst eine neue Entscheidung fällen, obwohl dies bisher in der Praxis nicht der Fall ist.

Tomasz ROZKRUT beschäftigt sich mit der Rezeption der von Papst JOHANNES PAUL II. bereits in seiner Ansprache aus dem Jahr 1998 angekündigten und im Jahr 2005 in Kraft getretenen Instruktion *Dignitas Connubii* durch die kirchlichen Gerichte Polens.

Damian G. ASTIGUETA handelt von der Besonderheit der Beweismittel im Strafprozess. Die Aussagen des angeblichen Opfers und des Angeklagten widersprechen sich meist. Andererseits waren gerade im Augenblick des Begehens von Sexualdelikten nur die Parteien anwesend. Es ist deshalb die Aufnahme weiterer Beweismittel erforderlich. Sehr nützlich sind für den kirchlichen Strafprozess als Beweismaterial speziell bei Sexualdelikten die bei staatlichen Gerichten verwendeten Beweismittel, sowohl wegen der Art und Weise mit der sie gesammelt wurden, als auch wegen der technischen Hilfsmittel, die dabei zur Anwendung kamen. Damit ihnen auch im kanonischen Strafprozess Beweiskraft zugesprochen werden kann, ist es wichtig, dass sie formell in den Fall eingeführt wurden und in den Akten nach Beglaubigung durch den kirchlichen Notar mit einer Nummerierung der Seiten versehen wurden. Im Gegensatz zum Ehenichtigkeitsprozess besteht im Strafprozess keine Norm, die ein Sachverständigengutachten vorschreibt. Es gibt allerdings verschiedene Normen, welche sich auf die Beeinträchtigung der psychischen Fähigkeiten des Angeklagten beziehen. Sie müssen durch Sachverständige nachgewiesen werden. Wichtig ist, dass sich der Sachverständige auf seinen wissenschaftlichen Bereich beschränkt und keine juristischen Schlussfolgerungen zieht. Im Gegensatz zum Ehenichtigkeitsprozess ist auch die Inspektion des Ortes der Straftat durch den Richter von Bedeutung, um festzustellen, ob die Sachverhaltsdarstellung mit den örtlichen Gegebenheiten wie sie von den Parteien und den Zeugen geschildert wurden, übereinstimmt. In der öffentlichen Meinung setzt sich immer mehr die Ansicht durch, dass bei Spannungen zwischen einem Priester und einem Minderjährigen der Priester die Schuld trägt. Dies verstärkt sich, wenn der Priester einer Ordensgemeinschaft angehört, von der bereits mehrere Mitglieder wegen Missbrauchs angezeigt wurden. Dann besteht die Gefahr, dass die Unschuldsvermutung nicht mehr berücksichtigt wird. Bezüglich der Anwendung digitaler Dokumente sieht ASTIGUETA einen kanonistischen Forschungsbedarf. Es handelt sich um untypische Beweismittel für deren Bewertung Lehre und Rechtsprechung noch Kriterien ausarbeiten müssen. Einige Autoren betrachten sie als eine neue Form von Urkunden, und führen als Voraussetzung, um ihnen Beweiswert zuzusprechen, das Erfordernis an, dass sie mit einer digitalen Unterschrift versehen wurden, welche ihre Authentizität garantiert. Ebenso wie MONTINI hält

ASTIGUETA den Erlass spezifischer Normen durch den Gesetzgeber für unbedingt erforderlich.

Antonio INTERGUGLIELMI handelt von der Ausübung der exekutiven Gewalt bei der Voruntersuchung und dem außergerichtlichen Verfahren gemäß c. 1720 bei Missbrauchsfällen von Minderjährigen und deren Beziehung zur zivilen Voruntersuchung in Italien. Der Artikel ist vor allem dadurch aktuell, dass eine Anzeige durch den Bischof bei der Staatsanwaltschaft vorgeschrieben ist. Mit der Anzeige durch den Bischof oder bereits durch die Person, die missbraucht worden sein soll oder eine andere Person, beginnt die Voruntersuchung zur Feststellung der Wahrheit der Tatsachen. Bei manchen Delikten ist die Mithilfe der staatlichen Behörden erforderlich, um sich technisch der Straftaten zu vergewissern, wie bei der Pädopornographie, welche die Kirche mit ihren eigenen technischen Mitteln nicht ausreichend nachweisen kann. INTERGUGLIELMI betont die Wichtigkeit der Zusammenarbeit, damit die Beschlagnahme von Aktenmaterial der bischöflichen Gerichte und Ordinariate durch staatliche Untersuchungsrichter vermieden werden kann, welche in jüngster Zeit in Kanada, in den USA, in Frankreich und in Belgien Skandale verursacht hat.

Javier CANOSA stellt den Beitrag von Velasio DE PAOLIS für die Entwicklung der Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche vor und berücksichtigt auch dessen Tätigkeit als Kirchenanwalt. Von seiner Ernennung zum Sekretär am 30.12. 2003 an prägte er bis zum 12.04.2008 die Verwaltungsgerichtsbarkeit der Apostolischen Signatur. Er wies elf Verwaltungsbeschwerden *in limine* ab. Von 2010-2015 war er als Kardinal und Mitglied von Richterkollegien an der Apostolischen Signatur tätig. Javier CANOSA stellt jene beiden Definitiven Dekrete und jenes Endurteil dar, in denen DE PAOLIS als Vorsitzender im Richterkolleg wirkte.

William DANIELS hebt die Bedeutung der Universalität der kirchlichen Gerichtsbarkeit hervor. Die prozessrechtlichen Normen werden vom universalen Gesetzgeber erlassen und gelten für die gesamte Weltkirche. Die höchstrichterliche Rechtsprechung ist für die gesamte Weltkirche richtungsweisend. Die Art und Weise, in der Prozesse geführt werden, sollte deshalb auch für die gesamte Weltkirche einheitlich sein. Die Aufsicht der Apostolischen Signatur über die Gerichtsbarkeit, zu der Velasio DE PAOLIS als Sekretär und dann als Mitglied des Richterkollegs wesentlich beitrug, ist daher ebenso eine weltkirchliche Aufgabe.

Giovanni PARISE bietet einen Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit seit der Errichtung der sogenannten *Sectio Altera* an der Apostolischen Signatur im Jahr 1967.

Im letzten Beitrag des Bandes handelt José Luis GUTIERREZ von der Hingabe des Lebens als heroischem Akt der Nächstenliebe, der von jenen vollbracht wird, die Kranke pflegen, die an einer gefährlichen ansteckenden Krankheit lei-

den oder sich für den Austausch als Geiseln zur Verfügung stellen und dabei zu Tode kommen usw. GUTIERREZ geht den Beratungen über die Einführung dieser Form von Heiligkeit ausgehend vom Kongress der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen am 24.01.2014 nach. Die Plenaria stimmte am 27.09. 2016 der Einführung dieses Grundes neben dem heroischen Tugendgrad zu und das Staatssekretariat teilte der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen am 17.05.2017 mit, dass der Papst den Vorschlag annahm. Er veröffentlichte ihn im am 11.06. 2017 promulgierten Motu proprio *Maiorem hac dilectionem*. GUTIERREZ unterscheidet zwischen Fällen, bei denen eine Zeitspanne zwischen der Hingabe des Lebens und dem Eintritt des Todes liegt und jenen Fällen, bei denen der Tod unmittelbar auf die Hingabe des Lebens folgte. GUTIERREZ zählt dann zahlreiche bereits seit langem an der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen anhängige Fälle auf, welche in die neue Kategorie passen.

Vierzehn der sechzehn vorliegenden Beiträge sind in italienischer Sprache verfasst, einer auf Englisch und einer auf Spanisch.

Bei den vier Artikeln zum kirchlichen Strafrecht stellt sich die Frage, inwieweit sie nach der Promulgation der Apostolischen Konstitution *Pascite Gregem Dei* vom 23.05.2021 ihre Aktualität behielten. Dies ist bei allen vier Artikeln eindeutig zu bejahen. Die ersten drei Beiträge zum Strafrecht sind rechtshistorischer Natur und werden daher durch das neue Motu proprio nicht berührt, während der vierte Artikel, von Kardinal COCCOPALMERIO verfasst wurde. Er beschäftigt sich mit seinen Vorschlägen zur neuen Redaktion des sechsten Buches und gewährt einen Einblick in die frühe Redaktionsgeschichte der Apostolischen Konstitution ausgehend vom Jahr 2007, als Papst BENEDIKT XVI. dem Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte, damals unter der Leitung von Kardinal COCCOPALMERIO, den Auftrag erteilte, das sechste Buch des CIC/1983 zu überarbeiten.

Die zahlreichen Beiträge zum Prozessrecht bieten einen Einblick über die Durchführung des Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* und auch die persönlichen Meinungen von Mitgliedern der Redaktionskommission (BUNGE, MONETA) bzw. des Sekretärs des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte (ARRIETA). Der Beitrag von Damian ASTIGUETA zu den Beweismitteln im Strafprozess bleibt auch nach der Promulgation der Apostolischen Konstitution *Pascite Gregem Dei* zum materiellen Strafrecht aktuell. Auch die anderen Beiträge, wie jener über die Hingabe des Lebens als neuen Grund für die Selig- und Heiligsprechungen, bieten neue Einsichten, so dass zu hoffen bleibt, dass der Band von allen, die sich in der Rechtspraxis, im Studium und in der Lehre mit den einschlägigen Fragen beschäftigen, berücksichtigt wird.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

* * *

34. SALVATORI, Davide, *I fori competenti e le novità introdotte da* Mitis Iudex Dominus Iesus. Studio delle fonti del can. 1672: analisi storico-comparativa. (Subsidia canonica, Bd. 32) Roma: Pontificia Università delle Santa Croce, Facoltà di diritto canonico 2021. 236 S., ISBN 978-88-8333-956-1. 26,00 EUR [I].

Ausgerechnet Zuständigkeitsregeln – das klingt nach einem technischen Randgebiet der Rechtswirklichkeit, nach einer bloßen Ordnung für eine geregelte Inanspruchnahme kirchlicher Gerichte. Und die Neuigkeiten durch *Mitis Iudex* erscheinen auch nur als (über)fällige Vereinfachung umständlicher Regeln, die Interessenten den Zugang zu kirchlichen Gerichten erschwerten.

Aber nein, diese Studie, die keine wissenschaftliche Qualifikationsarbeit ist, sondern die souveräne Abhandlung eines Kenners der Materie, führt in die vielgestaltige Welt des „Dahinter", der moralischen, rechtlichen, tradierten, zeitgebundenen und sehr veränderbaren Motive des in den jeweiligen Zeiträumen geltenden Zuständigkeitsrechtes. Und da wird es sehr interessant.

Mit dem Schwerpunkt der Gerichtszuständigkeit für Ehenichtigkeitsprozesse – dass bei den kirchlichen Gerichten nur wenige sogenannte *causae iurium* verhandelt werden, ist nicht neu – stellt der Verfasser verschiedene Zeitabschnitte vor: das Dekretalenrecht (S. 21-45), die Kodifikationsarbeiten auf den CIC/1917 hin (S. 47-71), den CIC/1917 und die dazu ergangenen authentischen Interpretationen und Kongregationshinweise (S. 73-108), den Zeitraum vom Konzil bis zu den 70er Jahren, in den das Ehevotum des Konzils, das MP *Causas matrimoniales* und die Sondernormen für verschiedene Bischofskonferenzen fallen (S. 109-129), das Recht des CIC/1983 mit Interpretationen, Erklärungen der Signatur und der Instrtuktion *Dignitas connubii* (S. 131-162) und schließlich die Neuigkeiten durch das MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* von 2015 (S. 163-196). Den Schlussbemerkungen (S. 197-206) folgen ein umfangreiches Quellenverzeichnis und die Liste der verwendeten Literatur, schließlich ein Namensregister (S. 207-225).

Das Buch ist deswegen so gut zu lesen, weil der Verfasser nicht nur Rechtszustände darstellt, sondern stets reflektierend darüber schreibt, welchen Prinzipien die jeweilige Normierung zu genügen versucht. Ich nenne ohne systematische Rangfolge einige dieser Prinzipien:

- Schutz der nichtklagenden Partei als passivem Teil des Prozesses,
- Schutz der Wahrheitsfindung durch Ausschluss von Manipulationen zugunsten eines „geneigteren" Gerichtes,
- Privilegierung der Männer (*forum mariti*),
- Sonderrecht der heiligen Stadt (*privilegium Urbis*),
- Wandel des Wohnsitzrechtes durch Verselbstständigung der Frau,

- Wandel moralischer Kriterien (Abhängigkeit der Zuständigkeit von der Legitimität der vorangegangenen Gattentrennung),
- Wandel des Klagerechtes in Fällen verschuldeter Ehenichtigkeit,
- Kriterium der Konfessionszugehörigkeit der Prozessparteien,
- Kriterium der effektiveren Beweisaufnahme
- und immer das *forum contractus*, also des Eheschließungsortes.

In den Änderungen durch das MP *MIDI* erkennt der Autor nicht so sehr eine Schwächung des stets vorherrschenden Hauptmotivs der Suche nach der objektiven Wahrheit, sondern die Intention von P. FRANZISKUS, den Eheprozess als einen Ort erkennbar werden zu lassen, in dem die Kirche ihren unter Problemen leidenden Gliedern *als Kirche* begegnet.

Wiewohl der Autor viele seiner Thesen mit der Klausel „*salvo miglior giudizio*" versieht, scheinen mir seine Befunde – diese auf eine Fülle von Material und Literatur gestützt – und seine Deutungen wohlbegründet und orientierend.

Klaus LÜDICKE, Münster

* * *

35. SANDERS, Rudolf, *Die Partnerschule.* Paartherapie im Integrativen Verfahren. Paderborn: Junfermann 2022. 252 S., ISBN 978-3-7495-0269-1. 36,00 EUR [D].

Der Verfasser des hier zu besprechenden Buches ist den Lesern dieser Zeitschrift und den Teilnehmer*innen des gleichnamigen Kongresses wohlbekannt. So hat er als Referent zweimal[1] den Studierenden, Kirchenrechtler*innen, hier insbesondere dem kirchlichen Gerichtspersonal, nahegebracht, dass es einen zutiefst pastoralen Dienst ausübt, ja dass es sich bei der kirchengerichtlichen Arbeit um ein „viertes Standbein der Ehe- und Familienpastoral"[2] handelt. Dass der Autor dies feststellen kann, hat mit seinen reichen Erfahrungen zu tun, die er nicht nur über viele Jahre im Bereich der Ehe-, Familien und Lebensberatung bzw. der Ehe- und Familienpastoral, sondern auch als Gutachter im Rahmen kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren hat sammeln können; dies alles auf dem solidem Fundament einer akkuraten wissenschaftlichen Ausbildung sowie einer intensiven, stets evidenzbasierten Forschungstätigkeit, die u.a. ihren Niederschlag in einer Vielzahl an wegweisenden Veröffentlichungen sowie in der Her-

1 Vgl. SANDERS, R., Damit das Ehenichtigkeitsverfahren ein Ort der Heilung werden kann. Gedanken aus Sicht eines Eheberaters: DPM 24 (2017) 131-164; DERS., Explizites Bewusstsein. Wie viel Fühlen, Denken, Wollen und Handeln wird durch das explizite Bewusstsein gesteuert? Die Bedeutung von Schemata in der psychischen Entwicklung eines Menschen und ihre Bedeutung für das Verstehen in Ehenichtigkeitsverfahren: DPM 25/26 (2018/2019) 229-252.

2 DERS., Explizites Bewusstsein (s. Anm. 1), 229-230.

ausgeberschaft einer renommierten wissenschaftlichen Fachzeitschrift gefunden hat. Vor allem aber ist die von Rudolf SANDERS entwickelte „Partnerschule" zu nennen, die „mit empirisch nachgewiesenen positiven Effekten auf die Beziehungszufriedenheit"[3] aufwarten kann[4].

Seit dem Jahre 2013 ist der Verfasser als Gutachter an kirchlichen Gerichten tätig. Wird möglicherweise bereits von hierher das Interesse der in der kirchlichen Judikatur Tätigen an diesem Buch geweckt, so wird sich bald zeigen, dass der Autor dem Gerichtspersonal mehr zu bieten hat, als im strengen Sinne gutachterliche Informationen, dass seine Hinweise zu einem vertieften Verständnis der kirchenrechtlichen Arbeit führen und dabei helfen, den hilfesuchen Menschen über die jeweiligen materialrechtlichen Entscheidungen hinaus das Angebot zu machen, ihren jeweiligen ganz persönlichen Sinnhorizont zu weiten. Was dies konkret bedeutet, wird in den Ausführungen des Buches sehr anschaulich, praxisnah und bei allem wissenschaftlich fundiert dargelegt.

Der Titel des hier zu besprechenden Buches und der Werbeflyer des Verlags machen klar, dass es um die von Rudolf SANDERS begründete Partnerschule geht

3 So der „Ritterschlag" von Joachim ENGL, approbierter Psychologischer Psychotherapeut und leitender Mitarbeiter am Institut für Kommunikationstherapie e.V. München: https://partnerschule.eu/stimmen-zur-partnerschule/ (Stand: 06.01.2022). Zu den Wirksamkeitsstudien gelangt man unter: https://partnerschule.eu/wirksamkeitsstudie-seminare-fuer-paare/ (Stand: 06.01.2022).

4 Für die an Zahlen, Fakten und weiteren Einzelheiten Interessierten: Dr. Rudolf SANDERS, Dr. phil., Dipl.-Päd., Ehe- Familien und Lebensberater, Integrativer Paartherapeut, Lehr- und Forschungstätigkeit im Bereich der Ehe- und Paarberatung (Lehraufträge an der Ruhr-Universität Bochum, der Evangelischen Hochschule Bochum, der Katholischen Universität Eichstätt, der Katholischen Hochschule NRW), Begründer des Verfahrens Partnerschule als Paartherapie im Integrativen Verfahren, seit 1999 Begründer und Herausgeber der Fachzeitschrift *Beratung Aktuell*, Junfermann Verlag Paderborn, bis zu seiner Pensionierung 2016 25 Jahre Leiter der katholischen Ehe- und Familienberatungsstelle Hagen & Iserlohn, Mitglied im Vorstand der DAJEB (Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e. V.). Fachvorträge und Leitung von Aus- und Fortbildungen bei folgenden Veranstaltern: DGVT Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie; Steirische Gesellschaft für Lebens- und Sozialberatung, Graz Österreich, Kath. Eheberaterverband; DAJEB – Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e.V.; VPA – Verein für psychosoziale und psychotherapeutische Aus-, Fort- und Weiterbildung, Wien; APS – Akademie für Psychotherapie und Seelsorge; EAG – Europäische Akademie für Psychosoziale Gesundheit; Evangelische Landeskirche Rheinland; Mitglied in folgenden Verbänden: DGVT – Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie; Steirische Gesellschaft für Lebens- und Sozialberatung, Graz, Österreich; Kath. Eheberaterverband; DAJEB – Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e.V.; APS – Akademie für Psychotherapie und Seelsorge; Deutsches Netzwerk für Psychische Gesundheit – German Network for Mental Health; DGPPF – Deutsche Gesellschaft für Positiv-Psychologische Forschung e.V. Bis heute macht die Arbeit mit Paaren in der Partnerschule einen großen Teil seines Wirkens aus. Darüber hinaus berät er heute Paare, in privater Praxis gemeinsam mit Barbara LANGOS.

und dass die Intention dieses Verfahrens in Übereinstimmung mit einem zentralen Aspekt christlicher Anthropologie lautet: „Partnerschule statt Scheidung". Ihm geht es in seiner ressourcenorientierten Arbeit mit Paaren darum, dass deren Liebe bleibt und wächst. Doch konkret: Worum handelt es sich bei der Partnerschule?

Die Partnerschule, in der Paare in einem geschützten Rahmen ganz neue Erfahrungen machen und bisher verborgene Ressourcen mit dem Lernziel der Beziehungskompetenz (S. 91)[5] entdecken können, wurde von Rudolf SANDERS ab 1990 an der Katholischen Beratungsstelle für Ehe- und Familienfragen Hagen und Iserlohn entwickelt. Mit Blick auf die gravierenden Folgen, die Trennung und Scheidung für die Betroffenen und deren Kinder mit sich bringen, entschied Rudolf SANDERS sich, alles, was die wissenschaftliche Forschung an Erkenntnissen zur Verfügung stellt, kontinuierlich für die Stabilisierung der jeweiligen angeschlagenen Ehe oder Partnerschaft zu nutzen. Dies wird zu Beginn eines Beratungsprozesses dem Paar gegenüber transparent kommuniziert. Die Rückmeldungen zeigen, dass sich der Zuspruch zur Partnerschule dieser Entscheidung, der Rettung der Beziehung, und der damit verbundenen eindeutigen Zielorientierung verdankt. Rudolf SANDERS wählte den Begriff „Partnerschule", weil sich Ratsuchende leichter mit dem Begriff eines Lernenden in Sachen Partnerschaft identifizieren können (S. 29, 238). Mehrere prospektive und retrospektive qualitative und quantitative Studien belegen die Wirksamkeit und Nachhaltigkeit dieses Ansatzes[6].

Ungeachtet der Namensgebung handelt es sich bei der Partnerschule um eine alle Ebenen des menschlichen Seins durchdringende Paartherapie, bei der es da-

---

5 SANDERS, R, Die Partnerschule. Paartherapie im Integrativen Verfahren. Paderborn 2022, 91: „Im Rahmen der angestrebten Souveränität der Persönlichkeit und der damit einhergehenden bezogenen Autonomie konkretisiert die Partnerschule im therapeutischen Prozess die Kompetenz eines ‚respektvollen Miteianders' und ‚gegenseitigen Wohlwollens' als (Weiter-)Entwicklung erlernter Bindungs- und Beziehungsmuster." Dabei geht es um die Vermittlung folgender Fähigkeiten: „zwischen den eigenen und den Bedürfnissen des Anderen unterscheiden zu können, um eine grundlegende Sicherheit, intuitiv einschätzen zu können, ob Gefühle, Gedanken, Grundsätze und Handlungsabsichten im Einklang mit einem selbst stehen oder ob sie in erster Linie aus Abgrenzungsschwierigkeiten von dem Anderen entstanden sind sowie um die Fähigkeit, die Bedürfnisse und die Perspektiven des Anderen zu würdigen und Freude angesichts der Entwicklung des Anderen zu empfinden. Je mehr die Partner*innen diese Kompetenzen entwickeln, desto eher erleben sie ihre enge emotionale Bindung als Grundlage für ihren persönlichen Entwicklungsweg hin zu sozialbezogener Autonomie" (ebd.).

6 Vgl. SANDERS, R. / KRÖGER, C., Die Partnerschule als schematherapeutisch orientierter und emotionsfokussierender Beratungsansatz für Paare: Beratung Aktuell 14 (2013) Heft 1, 20-44, 29-30. S. auch für weiterführende Informationen sowie für Verweise auf aktuelle Studienauswertungen: https://partnerschule.eu/wirksamkeitsstudie-seminare-fuer-paare/ (Stand: 06.01.2022).

rum geht, herauszufinden, wo genau die Ursachen der Beziehungsstörungen liegen. Im Rahmen eines tiefenpsychologischen Zugangs lernen die Klient*innen zu verstehen, wie sich ihre Denk-, Entscheidungs- und Handlungsmuster aus Kindertagen in der gegenwärtigen Beziehung und Ehe erneut aktivieren. Dies wird z.B. darin erkennbar, dass ihr in der Kindheit erfolgreicher, weil das Überleben sichernder Selbstschutz vor Übergriffen die jeweilige Person später Nähe vermeiden ließ. In diesem Falle wird der Partner oder die Partnerin unbewusst z.B. mit dem Vater oder der Mutter verwechselt, was zu – dem Bewusstsein nicht zugänglichen – schlimmen Verwirrungen und schweren Krisen der Beziehung führen kann[7]. Rudolf SANDERS vermittelt in der Partnerschule u.a. das Wissen um solche Zusammenhänge. Der bei den Paaren bestehende Wunsch, miteinander vertraute Nähe und eine liebevolle Bindung zu erleben, werden für die Klient*innen zum Motor, Neues zu lernen. Im Zuge einer Psychoedukation beziehungsweise durch verhaltenstherapeutische Interventionen begleitet Rudolf SANDERS die Paare Schritt für Schritt hin zu diesem Ziel.

Das Verfahren bedient sich einer Kombination aus Einzelgespräch mit einem Paar und einer Beratung im Rahmen des Gruppensettings, das sich als besonders förderlich erwiesen hat. Dieses wird entweder als Abendveranstaltung in vierzehntägigem Abstand durchgeführt oder als Internatsveranstaltung in Kooperation mit Einrichtungen der Erwachsenenbildung, eine Woche lang oder über mehrere Wochenenden verteilt. In der Regel nehmen maximal 9 Paare an einer Gruppe teil, manchmal auch Einzelpersonen, deren Partner*innen eine Teilnahme ablehnen. Die Gruppenarbeit soll in einem angenehmen und akzeptierenden Klima stattfinden. In solch einem geschützten Rahmen können die Paare ganz neue Erfahrungen machen und bisher verborgene Ressourcen entdecken. Parallel zur Beratung wird eine Kinderbetreuung angeboten. Inhaltlich werden drei aufeinander aufbauende Typen der Partnerschule angeboten. Durchgehende Elemente bei allen dreien sind: bewegungsorientierte Übungen, Übungen, die das partnerschaftliche Miteinanderumgehen fördern und Reflexionen, die einladen, das Geschehen in der Gruppe mitzusteuern.

- Beim *Basisseminar* handelt es sich um eine Anleitung zur Selbsthilfe (insgesamt 40-60 Stunden). In diesem Seminar geht es insbesondere um die Themen: Was für ein Paar sind wir? Welche Schwächen, welche Stärken zeichnen uns aus? Welche Beziehungserfahrungen bringt jeder von beiden mit ein in die Partnerschaft? Welche Ideen hat jeder von einer Ehe, einem partnerschaftlichen Zusammenleben? Welche Ziele setzen wir uns als Paar?

- Das kleine *Genusstraining* kreist um Lebendigkeit, Sinnlichkeit & Sexualität (an drei Wochenenden). Es gliedert sich in drei Sequenzen. In der ersten soll ein wohlwollender Blick auf den eigenen Körper als Ausgangspunkt der Sexualität geübt werden. In der zweiten stehen das Gespräch über Sexualität und die Be-

7 S. unten die Ausführungen zur Schematherapie.

deutung von Träumen und Phantasien als Wegweiser lebendiger Sexualität im Mittelpunkt. Im letzten Abschnitt geht es um die Integration der gegengeschlechtlichen Anteile, basierend auf der Idee, dass in jedem Mann Weibliches und in jeder Frau Männliches lebt.

- In dem über vierzehn Tage oder kürzer an Wochenenden durchgeführten *Blockseminar In Verbundenheit wachsen* geht es um ein Training von Autonomie und Zweisamkeit. Hierbei handelt es sich um ein paar- und familientherapeutisches Seminar, das aufgrund seiner Rahmenbedingungen den Teilnehmenden intensive Erfahrungs- und Lernmöglichkeiten bietet. In der Regel haben die Teilnehmer*innen bereits vorher an einem Basisseminar teilgenommen. Therapeutische Arbeit wechselt hier mit der Möglichkeit, mit anderen Teilnehmer*innen gemeinsam Zeit zu verbringen und zu gestalten, oder, ganz dem eigenen Bedürfnis folgend, sich zurückzuziehen. Dienste am Gemeinschaftsleben werden abwechselnd wahrgenommen. Jeder ist an den Abenden eingeladen, sich mit seinen Fähigkeiten und Kunstfertigkeiten in die Gruppe einzubringen[8].

Rudolf SANDERS hat ständig die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse in seine therapeutische Arbeit integriert. Inzwischen wird die Partnerschule – nach mehr als 170 Gruppenseminaren – auch für einzelne Paare angeboten und sie entwickelt sich permanent weiter.

Die vom Verfasser mit seinem Werk verfolgte Zielrichtung ist also die glückende Paar- und Familienbeziehung sowohl in Ehevorbereitung als auch in Ehe- sowie Beziehungsbegleitung. Doch was hat dies mit dem zu tun, womit sich die kirchlichen Ehegerichte zu beschäftigen haben?

Um diese Frage zu beantworten, kann der Blick auf die von Papst FRANZISKUS am 29.01.2021 an die Beamten des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres gerichtete Ansprache[9] hilfreich sein. Der Papst fragt dort mit Blick auf die kirchliche Ehejudikatur danach, wie das ganzheitliche Wohl der Menschen verwirklicht werden könne angesichts der „vielfältigen Situationen, in denen die Kinder sich befinden". Der Papst stellt klar, „dass das ganzheitliche Wohl des Menschen es erforderlich mache, nicht untätig zu bleiben angesichts der katastrophalen Auswirkungen, die eine Entscheidung über die Ehenichtigkeit mit sich bringen" könne. Dies bedeute auch, dass die Entscheidungen der

---

8 Vgl. https://www.gruene-liste-praevention.de/nano.cms/datenbank/programm/96?a=partnerschule (Stand: 06.01.2022).

9 Vgl. Ansprache von Papst FRANZISKUS an die Beamten des Gerichts der Römischen Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres, 29.01.2021. Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210129_rota-romana.html (Stand: 06.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: Oss-Rom (dt.) 51 (2021) 12.02.2021, 12; https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210129_rota-romana.html (Stand: 06.01.2022).

kirchlichen Gerichte in Eheangelegenheiten weder ein kalter „Akt einer reinen Rechtsentscheidung" seien noch, dass sie dies seien dürfen. So dürfen die „Urteile des kirchlichen Richters … nicht die Erinnerung außer Acht lassen, die Licht- und Schattenseiten hat, die ein Leben geprägt haben, nicht nur das der Eheleute, sondern auch das der Kinder". Dies bedeutet für die kirchengerichtliche Arbeit zunächst, die Vergangenheit, also die Entstehung und Entwicklung der Paarbeziehung mit all ihren Höhen, Tiefen und wechselseitigen Verstrickungen respektvoll anzuschauen und darüber hinaus die Auswirkungen auf die Kinder im Blick zu behalten. Auch dies bedeutet zweierlei: Wahrzunehmen, wie Kinder ggf. im Zuge des gemeinsamen Familienlebens traumatisiert wurden[10] und sensibel zu sein bei der Urteilsfindung, denn dabei muss es den Richter*innen auch darum zu tun sein, etwaige zukünftige Traumatisierungen zu vermeiden[11]. In diesem Zusammenhang weist Papst FRANZISKUS zu Recht auf das Problem hin, dass mit persönlichen Verletzungen des ehemaligen Partners, der die Nichtigkeitserklärung ablehnt, zu rechnen ist[12]. Hier sei eine besondere Fürsorglichkeit des kirchlichen Gerichtspersonals erforderlich[13]. Wie dies konkret geschehen kann, beantwortet der Papst nicht, sondern verweist darauf, dass „die Familie die Grundlage der Gesellschaft und auch weiterhin die am besten geeignete Struktur ist, um den Menschen das für ihre beständige Entwicklung notwendige ganzheitliche Wohl zu gewährleisten"[14]. Nachfolgend gibt FRAN-

10 Vgl. ebd.: „Die Kirche ist Mutter, und ihr, die ihr ein kirchliches Amt bekleidet, in einem so lebenswichtigen Bereich wie der Rechtsprechung, seid aufgerufen, euch zu öffnen gegenüber dieser schwierigen, aber nicht unmöglichen Pastoral, die die Sorge für die Kinder als unschuldige Opfer vieler Situationen des Bruchs, der Scheidung oder neuer Zivilehen betrifft".

11 Vgl. ebd.: „Der Heilige Geist, den ihr vor jeder Entscheidung über die Wahrheit der Ehe anruft, möge euch erleuchten und euch helfen, die Auswirkungen jener Vorgänge nicht zu vergessen: vor allem das Wohl der Kinder, ihren Frieden oder im Gegenteil den Verlust der Freude angesichts der Trennung".

12 Vgl. ebd.: „Angesichts einer Ehe, die rechtlich als nichtig erklärt wird, ist der Teil, der nicht bereit ist, diese Maßnahme anzunehmen, auf jeden Fall mit den Kindern ein ‚unum idem'. Daher ist es notwendig, die wichtige Frage zu berücksichtigen: Was wird aus den Kindern und aus dem Teil, der die Nichtigkeitserklärung nicht annimmt?"

13 Vgl. ebd.: „Es ist dringend notwendig, dass die Mitarbeiter des Bischofs … sich bemühen, jene Diakonie des Schutzes, der Fürsorge und der Begleitung des verlassenen Ehepartners und gegebenenfalls der Kinder auszuüben, die unter den Entscheidungen über die Ehenichtigkeit, auch wenn diese richtig und rechtmäßig sind, leiden".

14 Ebd. Hier zitiert er aus seiner Ansprache vom 01.06.2017 an die Teilnehmer*innen der Begegnung, die die Föderation Katholischer Familienverbände (Fafce) organisiert hat: Dort führt er aus: „Denn es ist nach wie vor aktuell, dass die Familie die Grundlage der Gesellschaft und auch weiterhin die am besten geeignete Struktur ist, um den Menschen das für ihre beständige Entwicklung notwendige ganzheitliche Wohl zu gewährleisten." Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches /2017/june/documents/papa-francesco_20170601_associazioni-familiari-cattoliche.html (Stand:

ZISKUS der kirchlichen Judikatur auf, „angemessene konkrete Vorschläge" zu erarbeiten. An dieser Stelle kann dies selbstverständlich nicht umfassend geschehen, aber ein wichtiger Aspekt kommt in den Blick und dies dank der Lektüre des hier zu besprechenden Buches: In der kirchengerichtlichen Arbeit hat man es bisweilen mit sog. schwierigen Klient*innen zu tun. Wie es dazu kommen kann und welche Möglichkeiten des für alle konstruktiven Umgangs mit diesem Phänomen bestehen, lernt man in diesem Buch. Dazu gehört auch das Wissen um die eigenen sog. „Lebensfallen"[15] als auch um die Lebensfallen derjenigen, die als Parteien oder Zeugen dem Verfahren u.U. abweisend gegenüberstehen. Gerade denjenigen, die sich verlassen oder im Zuge von Trennung und Scheidung im Stich gelassen fühlten und nun nach Kräften im Verfahrenslauf opponieren und – weil sie sich beschwert fühlen – den Weg der Berufung wählen, könnte der behutsame Blick auf ihre je persönlichen Lebensfallen (S. 146) im Zuge der sog. Schemabewältigung (s.u.) eine Erkenntnis vermitteln, die dabei helfen könnte, die eigene Opferrolle zu überwinden und Selbstwirksamkeitserfahrungen zu machen. Ein solcher salutogenetischer Weg wird in diesem Buch beschrieben und kann gar nicht hoch genug wertgeschätzt werden, auch um des Wohls etwaiger Kinder willen. So kann auch ein Eheverfahren, wenn man sich von Rudolf SANDERS gleichsam an die Hand nehmen lässt, ein Ort des Heils und der Heilung werden. Heilung ist in dem Sinne gemeint, dass Menschen, wie der Verfasser es selbst beschreibt, Irrwege ihres Lebens verstehen lernen und diese nicht weiter gehen *müssen*, sondern stattdessen Wege des Heils beschreiten können, so dass sie sich immer mehr zu dem einmaligen Menschen entwickeln können, zu dem Gott sie berufen hat. Der Gottesbezug ist daher ein tragendes Element der Arbeit von Rudolf SANDERS. So kann sich gerade der Glaube an eine Geborgenheit in Gott als befreiende, sinnstiftende, heilende, versöhnende und bergende Kraft erweisen.

Wie geschieht all dies im Einzelnen? Hierfür seien nachfolgend der Inhalt des Werkes skizziert und seine möglichen kirchengerichtlichen Bezüge kurz vorgestellt. Das Buch ist in vier Abschnitte gegliedert, die logisch aufeinander aufbauen, gleichzeitig aber in sich abgeschlossen sind und bereits für sich genommen erheblichen Erkenntnisgewinn bereithalten. Man muss das Buch also nicht der Reihenfolge nach lesen, sondern kann entsprechend den persönlichen Interessen einsteigen und bekommt auf diese Weise, auch aufgrund des differenzierten Sachverzeichnisses am Ende des Buches, schnell Antwort auf das, was man gerade in Erfahrung bringen möchte. Dabei sind die Ausführungen des Verfas-

---

06.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170601_associazioni-familiari-cattolichehe.html (Stand: 06.01.2022).

15 Aus der Produktinformation zu ROEDIGER, E., Raus aus den Lebensfallen! Das Schematherapie-Patientenbuch. Paderborn ^{2}2015: „Lebensfallen sind Erlebens- und Verhaltensmuster, die sich seit der Kindheit und Jugend in uns einprägen, unser Bild der Welt verzerren und uns unbewusst nach den alten Regeln handeln lassen."

sers nicht nur gut lesbar, sondern auch auf der Höhe des aktuellen wissenschaftlichen Diskurses. Der Verfasser zeigt, dass Wissenschaftlichkeit nicht auf Kosten der Lesbarkeit gehen muss.

In diesem Buch werden zunächst die theoretischen Grundlagen der Partnerschule (Kapitel 1 – „Der Ansatz Partnerschule", S. 17-65) beschrieben und dann Anwendungsgebiete der Methode benannt (Kapitel 2 – „Die Partnerschule als Paartherapie im Integrativen Verfahren", S. 67-80). Daraufhin wird anhand von fünf Modulen die Umsetzung der bisher vermittelten theoretischen Erkenntnisse im Beratungsalltag beleuchtet (Kapitel 3 – „Die fünf Module der Partnerschule", S. 81-91) sowie zahlreiche Übungen für jedes einzelne Modul angeboten (Kapitel 4 – „Die Praxis", S. 93-336). Resümee und Ausblick schließen die Ausführungen ab (S. 237-238).

Im ersten Kapitel geht der Verfasser von einem Grundbedürfnis eines jeden Menschen aus, das gleichzeitig ein enormes sinnstiftendes Entwicklungspotential in sich birgt: Jeder Mensch ist bei seiner Identitätsbildung auf die Bindung an einen anderen Menschen angewiesen, um Vertrauen in seine individuelle Entwicklung zu entwickeln. Dieser Prozess findet zeitlebens statt. Das Diktum Martin BUBERS, „Am Du zum Ich werden" (S. 32, 64, 183, 216), ist für Rudolf SANDERS eine maßgebliche Zielrichtung seiner Arbeit. Denn eine feste, stabile und glückliche Partnerschaft erweist sich als einer der besten Prädikatoren für Lebenszufriedenheit, Glück, Wohlbefinden und Gesundheit. So zeigen neueste soziologische Untersuchungen,[16] dass die meisten Menschen eine dauerhafte und exklusive Lebensform anstreben. „Der Wunsch, dass nahe Beziehungen gelingen, ist tief verleiblicht und die meisten Menschen wünschen sich deshalb eine glückliche, harmonische und vor allem langfristige Partnerschaft" (S. 32).

Die Erkenntnis dessen, wie sich Partner daran hindern, das zu bekommen, was sie suchen und brauchen, und die in diesem Zusammenhang mit zu bedenkende Wahrnehmung, dass ein hinreichend stabiles Selbst ein maßgebliches Fundament einer Beziehung auf Augenhöhe, ist, interessiert auch das kirchliche Gerichtspersonal im Zusammenhang mit der häufig prozessual zu beantwortenden Frage nach der psychischen Befähigung der Nupturienten, den kodikarischen Konsensinhalt wertend zu erfassen oder seine Beinhaltungen mit Leben zu füllen. Gerade hier hat sich der schematherapeutische Ansatz als hilfreich erwiesen, den Rudolf SANDERS nachfolgend skizziert (S. 23-24; 38-58). Bei dem Modell der Schematherapie handelt es sich um eine evidenzbasierte, zeitlich begrenzte Therapieform. Die Schematherapie ist ein integrativer Ansatz, der Elemente aus der kognitiven Therapie, der Kognitiven Verhaltenstherapie im Allgemeinen, der Bindungs- und Objektbeziehungstheorie sowie der Gestalttherapie und der

16 SANDERS verweist an dieser Stelle exemplarisch auf MÜLLER-SCHNEIDER, T., Liebe, Glück und menschliche Natur. Eine biokulturelle Analyse der spätmodernen Paargesellschaft. Gießen 2019.

Erlebnistherapie zusammenführt. Ein Ziel der Schematherapie besteht darin, den Klient*innen zu helfen, die eigenen zentralen emotionalen Bedürfnisse zu erkennen, zu verstehen und Wege zu lernen, die jeweiligen Bedürfnisse in einer adaptiven Weise zu erfüllen, was die Veränderung von seit langem etablierten kognitiven, emotionalen, relationalen und verhaltensbezogenen Mustern erfordert. Insofern ist das Modell der Schematherapie sehr hilfreich, um retrospektiv verlässlich Auskunft zu geben über das Vorhandensein bestimmter maladaptiver Schemata. Schemata sind definiert als alles beeinflussende Lebensthemen und stets dysfunktionale Muster, bestehend aus Kognitionen, Emotionen, Erinnerungen und Wahrnehmungen, die typischerweise auf schwierigen oder traumatischen Kindheitserlebnissen basieren, in denen zentrale kindliche Bedürfnisse nicht erfüllt wurden. Wenn ein bestehendes Schema, das ausnahmslos auf schädigende, frühe Erfahrungen zurückgeht, aktualisiert wird, treten in der Regel intensive Gefühle auf (z.B. Angst, Traurigkeit, Wut). Bezogen auf Ehenichtigkeitsverfahren vermag die schematherapeutische Sichtweise die Psychodynamik der jeweiligen Parteien und die daraus abzuleitenden Konsequenzen hinsichtlich der Ehefähigkeit aufzuzeigen. Dies umso mehr, als Rudolf SANDERS auf der Höhe neurowissenschaftlicher Erkenntnisse illustriert, wie menschliches Entscheiden und Handeln in Paarbeziehungen abläuft und wie sich die Dimensionen des Bewussten und des unterhalb der Bewusstseinsschwelle Liegenden konkret aktuieren. Für die alltägliche Aufgabe in den kirchlichen Gerichten, die Willensbildung im Zusammenhang mit der Eheschließung in den Blick zu nehmen, bietet dieses Buch eine neben dem oben erwähnten schematherapeutischen Konzept mit seiner Entschlüsselung der Reinszenierungen alter Szenen im Heute eine weitere wichtige Hilfestellung, indem der Verfasser den Unterschied zwischen impliziten und explizitem Selbst beschreibt: Das explizite Selbst ist charakterisiert durch die dem Bewusstsein zugänglichen Prozesse. Es ist verbal explizit, sequenziell, logisch und analytisch, verortet in der Welt der Objekte und in sachlichen Beziehungen. Es ist in der Lage, die Vergangenheit und die Zukunft zu vergegenwärtigen. Das implizite Selbst zeichnet sich durch große Schnelligkeit des Denkens und Handelns aus. Dieses geschieht allerdings nicht bewusst, sondern nonverbal, implizit, prozedural. Der Großteil des Denkens und Handelns in Paarbeziehungen vollzieht sich in diesem impliziten Modus. Das gleiche gilt auch für maladaptive Schemata, denn auch sie laufen gleichsam automatisch ab, sind der bewussten Kontrolle entzogen, d.h. die jeweilige Person ist in ihren Entscheidungen in bestimmte von Rudolf SANDERS im Einzelnen illustrierte Denk- und Handlungsmuster versklavt und hat Persönlichkeitszüge entwickelt, die einem gegenseitig förderlichen Miteinander – kanonistisch ausgedrückt, der Realisierung des *totius vitae consortium* – abträglich sind (S. 46-47).

Rudolf SANDERS zeigt im zweiten Kapitel Wege auf, solche „emotionale Blockaden, die in den tiefen Schichten des limbischen Systems durch frühe Lebenserfahrungen abgespeichert sind und sich in maladaptiven Emotionen einen

Weg nach oben bahnen, in einem gemeinsamen Entwicklungsprozess mit dem Einzelnen im Angesicht der Partnerin zu adaptiven Verhaltensweisen zu verändern" (S. 64). Nachfolgend wird die Partnerschule als Paartherapie im Integrativen Verfahren vorgestellt. Die Integrative Therapie ist gegründet auf ein ganzheitliches anthropologisches Konzept, das den Menschen in seiner Körper-Seele-Geist-Ganzheit (S. 69) sieht und daher seine Leiblichkeit mit in die therapeutische Arbeit einbezieht. Durch Kultivierung der Achtsamkeit für sinnliche Erfahrungen und für das eigene leibliche Spüren kann sich ein „Gefühl der Verbundenheit mit sich selbst als Leib und mit der sozialen und ökologischen Mitwelt" (S. 70) entwickeln. Das Menschenbild, das diesem bio-psycho-sozial-ökologischen Ansatz zugrunde liegt, entspricht zutiefst christlicher Anthropologie, denn der Verfasser „sieht Menschen ganzheitlich in ihrer körperlichen, seelischen und geistigen Realität mit ihren sozialen und ökologischen Kontexten und im Kontinuum der Lebensalter" (S. 72). Die vielfältigen methodischen Umsetzungen dieses Paradigmas zur Erreichung des Ziels einer sozialbezogenen Autonomie (S. 64, 78), wozu auch die von Gerald HÜTHER formulierte existentiell höchst bedeutsame Erfahrung gehört, „dazugehören und gleichzeitig frei und autonom sein"[17] zu dürfen, werden nachfolgend geschildert.

Im folgenden dritten Kapitel stellt der Verfasser sein Therapiekonzept vor, das aus fünf Schritten bzw. Modulen besteht. Erstes Modul: „Beziehungsaufbau und Diagnostik" (S. 81); Zweites Modul: „Verständnis fördern – Zur Bedeutung früher Beziehungserfahrungen" (S. 82); Drittes Modul: „In Verbundenheit wachsen – Kommunikative Kompetenzen und beziehungsförderliches Verhalten" (S. 82); Viertes Modul: „Sexualität – ein Ort der Lust und Kraftquelle" (S. 83); Fünftes Modul: „Die Partnerschule bringt Paare in Bewegung (Renate Lissy-Honneger)" (S. 83). Hierbei handelt es sich um einen aufsteigenden und zugleich sich zirkulär wiederholenden Prozess (S. 84-88) im Rahmen eines Übungs-Kanons mit fest einzuhaltender Reihenfolge (S. 89-91). In diesem Abschnitt wird zunächst in die fünf Module in Form eines allgemeinen Überblicks eingeführt. Die praktischen Übungen folgen im vierten Kapitel.

Dieser vierte Schritt hält eine reiche Praxis bereit, wie die zuvor vermittelten Erkenntnisse umgesetzt werden können. An dieser Stelle sei auf das den Leserkreis dieser Zeitschrift vermutlich besonders interessierende Thema „Paarinterview zur Beziehungsgeschichte" (S. 115-118) eingegangen, das zum Standardrepertoire *lege artis* ausgefertigter Interrogatorien zählt. Hier wird u.a. die auch in Anhörungen zu beherzigende Grundhaltung des Interviewers umrissen: Das Interview selbst findet in einer lockeren Atmosphäre statt, um an vorhandene, aber zurzeit verschüttete emotionale Ressourcen anzuknüpfen und so implizit ein gutes Gesprächsklima auszulösen. Dies ist freilich nur möglich, wenn eine

17 Interview vom 29.11.2011 mit Hirnforscher Gerald HÜTHER: Wie Dünger im Gehirn: https://neuestadt-online.de/de/index.php/2011/11/interview-mit-hirnforscher-geraldhuther/ (Stand: 06.01.2022).

Gesprächsführung praktiziert werden kann, die getragen ist von *Resonanz*, die über empathisches Zuhören hinausreicht: Bei der Empathie kann man sich in eine andere Person hineinversetzen, ihre Erfahrungen verstehen, ihre Emotionen deuten und evtl. nachempfinden. Empathie setzt aber nicht voraus, dass Geber und Empfänger ein *Wir,* also Teil einer Resonanz sind. In Resonanz zu sein, bedeutet darüber hinaus für die sich öffnende Person die Erfahrung: „Mein Gegenüber ist ganz bei mir und versteht mich". „Resonanz ist eine Erfahrung, die eine Beziehung voraussetzt und zu der mindestens zwei Menschen gehören" (S. 170). Rudolf SANDERS erläutert, dass es in der Resonanz mit den Klient*innen möglich ist, mit diesen feinfühlig Schritte der Klärung zu gehen (S. 143). Papst BENEDIKT XVI. nennt diese Haltung „die liebevolle persönliche Zuwendung"[18]. Solches identifikatorisches Mitfühlen ist z.B. bei Beratung und richterlicher Vernehmung von Relevanz, um mitmenschliche Begegnung von Gerichtspersonal und Klient*innen[19] überhaupt erst zu ermöglichen und einen Rahmen zu schaffen, in dem das Bewusstwerden der eigenen lebensgeschichtlich verorteten Verstrickungen und der damit verbundenen unbewussten Denk- und Entscheidungsmuster erfolgen kann. So ist jede Beratungssituation immer auch von einer impliziten Beziehungsgestaltung bestimmt, in der sowohl Schemata als auch Bindungsstile aktiviert werden. Denn man spricht immer dann von einer Bindungssituation, wenn sich hilfsbedürftige Menschen, an einen „Stärkeren", „Klügeren", „Weisen", also an die Therapeut*innen und in Ehenichtigkeitsverfahren an die Berater*innen oder Richter*innen, wenden. Dann wird eine Willkommenskultur (S. 79-80)[20] zum Türöffner für gelingende Gespräche (S. 58).

---

18 BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, 25.12.2005. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171) Bonn 2006, Nr.28b, 39. Vgl. ebd., Nr. 34, 50: „Das persönliche, innere Teilnehmen an der Not und am Leid des anderen wird so Teilgabe meiner selbst für ihn: Ich muss dem anderen, damit die Gabe ihn nicht erniedrigt, nicht nur etwas von mir, sondern mich selbst geben, als Person darin anwesend sein". Der Papst weiter, ebd., Nr. 35, 50: „Dieses rechte Dienen macht den Helfer demütig. Er setzt sich nicht in eine höhere Position dem andern gegenüber, wie armselig dessen Situation im Augenblick auch sein mag. … Wer in der Lage ist zu helfen, erkennt, dass gerade so auch ihm selber geholfen wird und dass es nicht sein Verdienst und seine Größe ist, helfen zu können".

19 Vgl. aber auch MÜLLER, W., Lieben hat Grenzen. Nähe und Distanz in der Seelsorge. Mainz 1998. So haben sich Berater*innen und insbesondere Richter*innen bei aller Resonanz mit den ihnen begegnenden Menschen und damit zusammenhängend bei allem auf dialogischer Wahrheitserkenntnis ausgerichteten Ein- und Mitfühlen, dessen bewusst zu sein, dass sie die Balance von Nähe und Distanz zu wahren haben. Das bedeutet auch, selbst-reflektierend wachsam zu sein, um etwaige Übertragungsfallen zu erkennen und zu vermeiden.

20 Im allgemeinen Sprachgebrauch ist der Begriff „Willkommenskultur" meist migrationspolitisch besetzt. Vgl. DINKELAKER, S. / Huke, N. / Tietje, O. (Hrsg.), Nach der „Willkommenskultur". Geflüchtete zwischen umkämpfter Teilhabe und zivilgesell-

Eine akzeptierende, wohlwollende Atmosphäre ermöglicht auch die Kenntnisnahme dessen, was zwischen den Zeilen gesagt wird sowie die Wahrnehmung körperlicher Reaktionen, um eine Ahnung davon zu bekommen, welche Arbeitsmodelle sich hinter dem Gesagten verbergen (S. 58). Nachfolgend wird das Paarinterview zur Beziehungsgeschichte dokumentiert, das auch für Anhörungen hilfreiche Anregungen enthält (S. 116-118).

Das Buch wird abgeschlossen von einem ausführlichen Literaturverzeichnis, das Möglichkeiten zum vertiefenden Weiterstudium eröffnet sowie von einem differenzierten Sach- und Personenverzeichnis, mit dessen Hilfe schnell die nötigen Informationen zu den verschiedensten Themen gefunden werden.

Die hier dargestellten Themenfelder konnten nur exemplarisch illustrieren, welche vielfältigen Informationen dieses Buch für Kanonist*innen bereithält, die Eigenverantwortung wahrnehmen und insofern daran interessiert sind, ihre Selbstwahrnehmung und -regulation zu optimieren sowie wertvolle Erkenntnisse u.a. aus Persönlichkeits-, Entwicklungs-, Sozial- und Tiefenpsychologie für die Beweiserhebung fruchtbar zu machen.

Zu den Kernkompetenzen der Mitarbeiter*innen an den kirchlichen Gerichten gehört neben fachkanonistischer Sachkenntnis die Eignung zu klient*innenorientierter Begleitung, zu der wesentlich folgende Befähigungen gehören: „Wahrnehmungskompetenz (Wahrnehmungsfähigkeit, Erlebnisfähigkeit), Fähigkeit, Beziehungen zu gestalten (Variationsfähigkeit im Reagieren auf unterschiedliche Beziehungsangebote; stützendes, konfrontierendes Vorgehen; Fähigkeit zur Identifikation und Abgrenzung; Umgang mit Krisen), Belastungsfähigkeit, Kritikfähigkeit (Aushalten von Spannungen; Ertragen feindseliger Gefühle; Umgang mit verdeckten und kritischen Anspielungen, unterwürfigem-

schaftlicher Solidarität. Bielefeld 2021; HECKMANN, F., Willkommenskultur – Was ist das, und wie kann sie entstehen und entwickelt werden? Europäisches Forum für Migrationsstudien, Bamberg 2012, empf paper 12/7 (PDF) 12 Seiten http://www.efms.uni-bamberg.de/pdf/efms%20paper%202012_7.pdf (Stand: 06.01.2022), mit Darstellung der verschiedenen Begriffsebenen; ebd., 2-3. Dennoch ist es sinnvoll, ja mehr noch gelungen, wenn Rudolf SANDERS diesen Begriff benutzt (S. 77). Vgl. hierzu im Einzelnen auch SANDERS, R., Willkommenskultur – *Der* Türöffner für gelungene Beratungsprozesse: Beratung als Profession. Die Online-Zeitung der DAJEB für Beraterinnen und Berater Nr. 4 (2021) 2-5, 4 https://www.dajeb.de/fileadmin/dokumente/04-publikationen/beratung-als-profession/beratung-als-profession-2020-4.pdf (Stand: 06.01.2022). Denn damit macht er deutlich, dass es für die Paare essentiell ist, in einem liebevoll-wertschätzenden, die eigene Würde zutiefst achtenden Raum angenommen zu sein, in dem Selbstwirksamkeitserfahrungen gemacht werden können. Ohne solche „Grundregeln der Beziehungsgestaltung" (ebd., S. 4) wäre eine Paartherapie chancenlos. Vgl. auch SANDERS, R., Emotionsregulierung in nahen Beziehungen und ihre Veränderung durch Erfahrungen der Selbstwirksamkeit in der Arbeit mit Paaren: Beratung Aktuell 22 (2021) 39-59, 50-51.

schmeichlerischem Verhalten)“[21]. Die Vermittlung all dieser Kompetenzen ist auch ein maßgebliches Anliegen des Verfassers, der dies in dem von ihm begründeten und beständig weiterentwickelten integrativen paartherapeutischen Verfahren der Partnerschule erfolgreich umgesetzt hat. Dabei bleibt Rudolf SANDERS nicht bei einer bloßen Darstellung des faktisch paartherapeutisch segensreich Erreichten,[22] wobei dies allein bereits verdienstvoll wäre, sondern gibt darüber hinaus der Leserschaft konkrete Hilfestellungen für die praktische Umsetzung des theoretisch Erkannten. Dadurch wird die Einsicht, dass jede Person „über das Wohl ihrer Art oder des sozialen Ganzen hinaus ihr absolut eigenes Schicksal und Ziel“[23]besitzt und dass dies zu achten und zu fördern um der Menschenwürde willen Aufgabe allen kirchengerichtlichen Wirkens ist, nicht nur, wie ansonsten oft geschehen, lediglich postuliert, sondern *praktisch ermöglicht*. SANDERS hilft damit den kirchlichen Gerichten dabei, das umzusetzen, was Papst FRANZISKUS in seiner Ansprache an die Römische Rota aus dem Jahre 2015 postulierte: „Die Funktion des Rechts ist auf die *salus animarum* ausgerichtet, unter der Voraussetzung, dass es Sophismen vermeidet, die dem lebendigen Fleisch der in Schwierigkeiten befindlichen Menschen fernstehen“[24].

Papst FRANZISKUS hat in seiner Ansprache vom 06.11.2021 an die Mitglieder der internationalen christlichen Eheberatungsorganisation „Retrouvaille“[25] da-

---

21 KLANN, N., Institutionelle Beratung, ein erfolgreiches Angebot. Von den Beratungs- und Therapieschulen zur klientenorientierten Intervention. Feldstudie zur Ergebnisqualität in der Partnerschafts- und Eheberatung. Freiburg i.Br. 2002, 25.

22 Vgl. hierzu u.a. die von den Teilnehmer*innen der Partnerschule geschilderten Erfahrungen: https://partnerschule.eu/partnerschule-ehekrise-bewaeltigen/teilnehmererfahrungen/ (Stand: 06.01.2022).

23 LOTZ, J. B., Person: Brugger, W. (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch. Freiburg i.Br. u.a. ^{16}1981, 285-287, 286.

24 FRANZISKUS, Ansprache an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2015, 23.01.2015: DPM 23 (2016) 403-405, 405. Italienischer Originaltext: AAS 107 (2015) 182-185; Comm. 47 (2015) 7-10; OssRom 155 (2015) 24.01.2015, 7; IusEccl 27 (2015) 465-467; https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rota-romana.html (Stand: 06.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: OssRom (dt.) 45 (2015) 06.02.2015, 10; AfkKR 184 (2015) 159-162; Die Tagespost 68 (2015) 27.01.2015, 7; https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rota-romana.html (Stand: 06.01.2022). Vgl. hierzu den Kommentar von STOCKMANN, P., Die Ansprache Papst Franziskus‘ vom 23. Januar 2015 vor der Römischen Rota: DPM 23 (2016) 399-401.

25 Vgl. FRANZISKUS, Ansprache vom 06.11.2021 an die Mitglieder der Bewegung „Retrouvaille“: Italienischer Originaltext: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/november/documents/20211106-associazione-retrouvaille.html (Stand: 06.01.2022). Deutscher Übersetzungstext: https://www.vatican.va/content/francesco/de/

rauf hingewiesen, dass Krisen als „schmerzliche Chance" für einen „Qualitätssprung in der Beziehung" angesehen werden können. So sei eine Krise „kein Fluch", sondern Teil der Paargeschichte und Chance zum persönlichen Wachstum. Es gehe bei der Unterstützung von in die Krise geratenen Paaren nicht um einen theoretischen Diskurs, denn dies wäre nicht glaubwürdig. Vielmehr gehe es um ein Lebenszeugnis. Für den Papst ist die Begleitung ein Schlüssel für die Pastoral von Ehepaaren in Schwierigkeiten oder getrennt lebenden Paaren. Begleiten bedeute, den Ratsuchenden in Krisensituationen nahe zu sein. Dafür brauche es viel Zeit, Geduld, Respekt und Verfügbarkeit.

Nach dem Studium dieses Buches, aber auch der zahlreichen wertschätzenden Reaktionen der Menschen, die durch die Partnerschule gegangen sind, wird deutlich, dass Rudolf SANDERS solche Begleitung praktiziert. Er vermittelt durch sein Buch dem interessierten Leser*innenkreis, dass durch die von ihm entwickelte Paartherapie im Integrativen Verfahren die Partner*innen jeweils im Miteinander „Wege des Heils beschreiten können, so dass sie sich immer mehr zu dem einmaligen Menschen entwickeln können, zu dem Gott sie berufen hat"[26]. Diese Erfahrung stärkt die wechselseitige Verbundenheit. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Therapeut*innen auf diesem bio-psycho-sozialen Weg durch ihre sichernde und richtungsgebende Rolle eine wichtige Bindungsperson darstellen. Wie diese Rolle auch vom kirchlichen Gerichtspersonal, das in unmittelbarem Kontakt mit Parteien und Zeugen steht, zum Wohle aller ausgefüllt werden kann, zeigt Rudolf SANDERS in diesem Werk. Insofern ist es eine direkte Umsetzung dessen, was Papst FRANZISKUS allen in der Pastoral Tätigen und damit auch dem kirchlichen Gerichtspersonal, als wesentlich zu leistender Dienst aufgegeben hat. So wird in diesem Buch „der ganze Mensch in seiner Biographie, seinem Gewordensein und seiner Entwicklung, seinem Bedürfnis nach Heilwerden und Gesundheit, Bildung und Bezogenheit … in den Blick genommen"[27].

Damit kann dieses Werk auch in der kirchengerichtlichen Praxis innovative Ideen freisetzen. Der Verfasser befreit die aufgeschlossenen Leser*innen dazu, sich ihrer selbst sowie der ihnen in den kirchlichen Eheverfahren begegnenden Mitmenschen bewusst zu werden. Rudolf SANDERS ermutigt zu einer Praxis annehmender Mitmenschlichkeit – dafür sei ihm aufrichtig gedankt, denn er hat mit dem vorliegenden Werk einen gut lesbaren, wissenschaftlich fundierten und heilsame (Selbst-)Erkenntnisse vermittelnden Leitfaden vorgelegt. Was die Le-

---

speeches/2021/november/documents/20211106-associazione-retrouvaille.html (Stand: 06.01.2022).

26 SANDERS, Explizites Bewusstsein (s. Anm. 1), 230.

27 KLEES, K., Kann Paartherapie schaden? Brauchen wir einen Schutz für Familien in Not?: Beratung als Profession. Die Online-Zeitung der DAJEB für Beraterinnen und Berater Nr. 7 (2021) 7-9, 8. https://www.dajeb.de/fileadmin/dokumente/04-publikationen/beratung-als-profession/beratung-als-profession-2021-7.pdf (Stand: 06. 01.2022).

serschaft dieser Zeitschrift anbelangt, so sei darauf hingewiesen, dass die Wertschätzung seitens des Rezensenten u.a. dadurch bestätigt wird, dass die Partnerschule seit 2016 in der *Grünen Liste Prävention*[28] beim Landespräventionsrat Niedersachsen geführt wird. Wer dieses Buch nicht nur liest, sondern die vielfältigen Informationen (wenigstens teilweise) auch umsetzt – sei es in Form einer Bewusstsein schaffenden Selbstreflektion, sei es in Form einer behutsamen Anleitung, die uns anvertrauten Menschen besser zu verstehen und die eigene Verantwortung, sie auf ihrem Weg zum Frieden mit Gott, der Kirche und sich selbst zu begleiten –, der hat verstanden, dass es sich beim Dienst der kirchlichen Gerichte nicht um einen richtenden (moralisch beurteilenden), sondern aufrichtenden Heilsdienst handelt. Daher ist das Anliegen Rudolf SANDERS', die kirchliche Ehegerichtsbarkeit als viertes Standbein der Ehepastoral zu etablieren,[29] ein dringliches Desiderat.

Die Darlegungen SANDERS' weiten insofern den Blick auf zwischenmenschliche Beziehungsgeflechte und bisweilen bestehende familiäre Verstrickungen. Von hierher eröffnen sich auch dem kirchlichen Gerichtspersonal Anregungen für die Gestaltung gerichtlicher Interaktion, sei es in Beratung, sei es im Zuge der Anhörungen, sei es im Zuge der Korrespondenz mit Parteien und Zeugen. Rudolf SANDERS zeigt, wie es gelingen kann, den Menschen, mit denen wir ein Stück Wegs gemeinsam gehen, zu helfen, die eigenen Lebensfallen und Verstrickungen zu erkennen, daraus zu lernen und neue Wege zu gehen.

In diesem Zusammenhang sei mit Papst FRANZISKUS nachdrücklich an den seelsorgerischen Aspekt allen kirchengerichtlichen Arbeitens[30] erinnert, damit der

---

28 https://www.gruene-liste-praevention.de/nano.cms/datenbank/programm/96?a=partnerschule (Stand: 06.01.2022). Zur Rezeption der Partnerschule in der Fachwelt vgl. KRÖGER, C. / SANDERS, R., Prävention psychischer Störungen durch paarorientierte Interventionen: CHRISTIANSEN, H. / EBERT, D. / RÖHRLE, B., Prävention und Gesundheitsförderung. Bd.VI. Entwicklungen und Perspektiven. (FGG 24) Tübingen 2018, 367-392. HARDER, U., Prävention in der Seelsorge. Vorgestellt am Beispiel der Eheseelsorge. Neukirchen-Vluyn 2012, 425 f., kommt zu folgendem Ergebnis: „Die Partnerschule nach Rudolf Sanders ist sicherlich die umfangreichste Maßnahme, die ein Paar im Rahmen der präventiven Interventionen durchführen kann. ... es bedarf einer hohen Grundmotivation, um sich auf das zeit- und kostenintensive Konzept einlassen zu können. Wer sich jedoch dazu entscheidet, wird in hohem Maße davon profitieren können. Die Erfahrungsberichte sprechen eine dahingehend deutliche Sprache. Die Positionierung an dieser Schwelle ist sicherlich eine große Stärke der Partnerschule. Außerdem beinhaltet sie durch einen stark erfahrungsbezogenen und auch gestalttherapeutischen Ansatz eine Methodik und Didaktik, die auch für jene Paare leicht zugänglich ist, die mit einer rein kognitiven Informationsvermittlung ihre Probleme haben ... die Partnerschule kann dann empfohlen werden, wenn bereits ein deutliches Gefährdungspotenzial für eine Ehe vorliegt."

29 Vgl. SANDERS, Explizites Bewusstsein (s. Anm. 1), 229-230.

30 Vgl. FRANZISKUS, Rota-Ansprache 2021 (s. Anm. 9).

bisweilen berechtigte Vorwurf, dass das kirchengerichtliche Wirken formalistisch sei, endlich der Vergangenheit angehört und stattdessen deutlich wird, dass durch die Ehenichtigkeitsverfahren als Ausformung kirchlichen Heilsdienstes ein Stück weit Aufarbeitung eines partiell gescheiterten Lebensentwurfs erfolgt. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Findung der Wahrheit in kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren auch die ganz persönliche Wirklichkeit aller Prozessbeteiligten reflexiv in den Blick zu nehmen hat. Hierfür bedarf es einer fundierten Ausbildung, in der auch die Kenntnisse, wie sie von Rudolf SANDERS in seinem hier besprochenen Buch vermittelt werden, zum Lehrplan gehören und zwar sowohl in intellektueller Vermittlung als auch in praktischen Übungen und eigentherapeutischen Erfahrungen (S. 143). In Anlehnung an die von Rudolf SANDERS initiierte und mitgetragene „Qualitätsoffensive Paarberatung" innerhalb der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung e.V. (DAJEB)[31] wäre außerdem daran zu denken, dass die regelmäßig stattfindenden Fortbildungsveranstaltungen im Ehe- und Prozessrecht ergänzt werden durch eine ähnliche Qualitätsoffensive, inhaltlich ausgestaltet durch fortlaufende pastoral-psychologische Begleitung des kirchlichen Gerichtspersonals in Supervision und fachlicher Kenntnisvermittlung.

Insofern verdankt auch die Zielgruppe dieser Zeitschrift Rudolf SANDERS viele wichtige Denkanstöße und Handlungshilfen. Dieses Buch dient gleichermaßen der Professionalisierung des kirchengerichtlichen Wirkens als auch der Herzensbildung des in den kirchlichen – nicht nur den gerichtlichen – Dienststellen tätigen Personals. So sei schließlich Rudolf SANDERS zu diesem wichtigen Werk aufrichtig gratuliert und jedem mit Blick auf dieses Buch in Anknüpfung an die Erzählung des Hl. AUGUSTINUS in seinen *Confessiones* empfohlen: *Tolle lege* (Nimm und lies)!

Karl-Heinz SELGE, Paderborn

* * *

36. SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Die Kunst zu lieben.* Unterwegs zu einer neuen Sexualethik. Freiburg i.Br.: Verlag Herder 2021. 488 S., ISBN 978-3-451-38975-7. 48,00 EUR [D].

Es fällt nicht leicht, das Buch eines bereits verstorbenen Kollegen, wie hier Eberhard SCHOCKENHOFF, zu besprechen, v.a. weil er während der Fertigstellung plötzlich aus dem Leben gerissen wurde. So soll das trotzdem umfangreiche Werk (über 400 Seiten) eher mit der Brille der Rezeption von Impulsen für

31 S. Beratung als Profession. Die Online-Zeitung der DAJEB für Beraterinnen und Berater Nr. 7 (2021) 11: DAJEB Jahrestagung 2022 Qualitätsoffensive: Paarberatung. https://www.dajeb.de/fileadmin/dokumente/04-publikationen/beratung-als-profession/beratung-als-profession-2021-7.pdf (Stand: 06.01.2022); https://www.dajeb.de/fileadmin/dokumente/03-jahrestagungen/flyer-jt-2022.pdf (Stand: 06.01.2022); https://www.dajeb.de/jahrestagungen/jahrestagung-2022 (Stand: 06.01.2022).

eine Erneuerung der Sexualmoral/Beziehungsethik dargestellt werden. Programmatisch hat SCHOCKENHOFF in Vorträgen auf dem Synodalen Weg das Thema der Erneuerung der katholischen Sexualmoral nach vorne gebracht. Was kann man aus dem posthumen Werk (unter der Federführung seiner wissenschaftlichen Mitarbeiter Hannes GROSS und Philipp HAAS und dem Kollegen Klaus BAUMANN) aufnehmen? Wie wollte er der Sexualmoral den Weg für die Zukunft bereiten? Inwiefern kann die Brücke zwischen Lehramt und Moraltheologie weder eingerissen noch überbeansprucht werden? Sehr viele, auch lange, direkte Zitate sollen die Stimme von Eberhard SCHOCKENHOFF in dieser Rezension hörbar machen.

Erstens ist zu konstatieren, dass das Buch bei Teil VII: Konkrete Problemfelder abbricht, also genau an der Schnittstelle zwischen fundamentalmoralischen Weichenstellungen und dem Übertrag in schwierige, mit Ballast aus der Vergangenheit aufgeladenen Einzelfragen. Den Lackmustest liefert die Lektüre damit nicht mehr.

Ein Zweites ist vorab zu klären: Wie kann ein Priester zu Ehe und Sexualität etwas Kompetentes beitragen? Auch diese Frage müsste sich der Autor gefallen lassen, nicht ohne das alte Kompetenzgerangel *ad acta* zu legen. Vielleicht ist die teilnehmende Beobachtung aber u.U. ebenso fruchtbar, wie folgendes Zitat verdeutlicht: „In der gegenseitigen Abhängigkeit und Nähe, wie sie den Raum des ehelichen und familiären Zusammenlebens prägt, kann die Liebe auch sehr belastende Formen annehmen, die von allen Einschränkung und Verzicht erfordern: schreiende Kinder, durchwachte Nächte, monotone Verrichtungen im Haushalt, das Leiden unter den Schwächen des Partners, die man nur noch ertragen kann, Enttäuschungen über den Weg der heranwachsenden Kinder, die gegenseitige Unterstützung in Krankheit und Not – diese konkreten Erfordernisse des täglichen Beisammenseins stellen die Liebesfähigkeit eines Menschen in der Ehe vor Belastungsproben und zeigen allen am Familiengeschehen Beteiligten immer wieder ihre Grenzen auf." (S. 414) Der Verfasser muss sich „diesen Schuh" der Lebensferne nicht anziehen.

Drittens sei noch kurz der Titel *Die Kunst zu lieben* reflektiert: „Für wen bist du eigentlich wirklich da? Wen erreicht deine Liebe so konkret und verlässlich, dass er von ihr in schwierigen Zeiten getragen wird? Auf welche Menschen kannst du dich in deinem Leben mit solcher Nähe einlassen, dass du ihnen zum Segen wirst?" (S. 414) Zum Ende des Buches kommt der Verfasser auf die Bedeutung der Liebe zu sprechen. Der Titel hätte ebenso einen anderen Ansatz in der Sexualmoral erwarten lassen: Lebenskunstdebatte, einen tugendethischen Ansatz. Das ist nicht der Weg des Versöhners, wie SCHOCKENHOFF in Nachrufen gerne genannt wird, denn es gelingt ihm, ohne den immer wieder vorzufindenden aggressiven Unterton anzunehmen, die kirchliche Lehre und ihre Akteur:innen der vergangenen Jahrzehnte zu kritisieren und zugleich an mancher Stelle produktiv aufzunehmen.

Der Verfasser arbeitet grundlegend das Thema Ehe und Sexualität in der Geschichte des Christentums und im Heute auf. Das gelingt ihm zum einen dadurch, dass die vermeintlich festen historischen Wegstationen wie AUGUSTINUS und THOMAS VON AQUIN in ihrer Bedeutung relativiert werden. So kommen die biblischen Einlassungen, die ja vor allem ein positives Bild der Sexualität zeichnen, nach der Darstellung der Tradition, um den biblischen Befund auch wirken zu lassen. Vor allem die Zwischenbilanzen helfen, in denen der Verfasser die großen Linien zusammenfasst, Überblick in den doch unterschiedlichen Strängen der Tradition zu behalten. Zum anderen brilliert SCHOCKENHOFF in den überblicksartigen Darstellungen zu den Themen Sexualität und Partnerschaft. Humanwissenschaftliche Erkenntnisse sind dabei unumstößlicher Ausgangspunkt für die sexualmoralische Betrachtung, bzw. in der Bioethik gar nicht mehr zu hinterfragen.

Insgesamt sechs Teile enthält der Torso.: Teil I: „Liebe und Sexualität in der Moderne", Teil II: „Die Entstehung der Kirchlichen Sexualmoral in der Patristik", Teil III: „Der lange Weg zur Erneuerung", Teil IV: „Bedeutungsdimensionen der menschlichen Sexualität", Teil V: „Biblische Perspektiven und ethische Prinzipien der Sexualmoral" und den Beginn von Teil VI: „Sexualmoral auf dem Prüfstand: Lebenskreise und Lebensräume der Liebe".

Ein Ausweis des verstorbenen Freiburger Moraltheologen war es immer, auch über die eigene Fachgrenze hinweg zu arbeiten. Das bietet sogleich der erste Teil, der mit Stefan ZWEIG beginnt. Er liefert einen reichen Fundus an unterschiedlichen Fächern, Gattungen und Disziplinen für die Themen Partnerschaft, Liebe und Sexualität. Zeitgenössisches Nachdenken über Sexualität muss – ausgehend vom seit den 70er Jahren geführten Liberalisierungsdiskurs – die seit den 90er Jahren andauernde Selbstbestimmungsdebatte wahrnehmen, die zum einen eine gleichberechtigtere Stellung der Frauen betont, die ihr sexuelles Leben nach eigenen Wünschen und Vorstellungen gestalten, zum anderen die Vielfalt sexueller Erlebnisformen zur Kenntnis nehmen, eine neue Sichtweise auf Masturbation als eigenständig zu bewertende Sexualform bereithalten und den „Siegeszug eines entleiblichten Eros" (verbreiteter Pornografiekonsum, virtuelle Sexualität, Nutzung von Internetplattformen, *Cybergrooming*, Gebrauch von Sexrobotern) (vgl. S. 53) nicht unter den Tisch fallen lassen.

Es geht also um den Blick von außen – ohne eine Dichotomie zwischen innen und außen aufmachen zu wollen – auf die Sexualmoral. Oder anders formuliert, vom säkularen auf das binnenkirchliche Nachdenken zu Sexualität und Partnerschaft. Hier hält SCHOCKENHOFF grundlegend fest: Nicht die Betätigung der Sexualität ist im Jahr 2021 begründungsbedürftig, sondern ihre Einschränkung (vgl. S. 72): „Sexualität ist nur innerhalb der Ehe erlaubt, und dort auch nur dann, wenn die Offenheit für eine mögliche Zeugung gewahrt bleibt und die Verpflichtung zur ehelichen Treue bejaht wird. Ein großer Personenkreis – vor allem unverheiratete, geschiedene oder gleichgeschlechtlich empfindende Men-

schen – ist dagegen von der Möglichkeit legitimer sexueller Betätigung dauerhaft ausgeschlossen. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, dass eine rigide Verbotsmoral der spielerischen Freude am Eros Schranken auferlegt, die außerhalb und weithin auch innerhalb der Kirche nicht mehr akzeptiert werden. Aus Sicht der säkularen Freiheitskultur der Moderne ist dies aus moralischen Gründen unannehmbar, da in ihr die ungehinderte sexuelle Betätigung gemäß den persönlichen Wünschen und Vorlieben der jeweiligen Individuen (mit Ausnahme der erwähnten Grenzen) ein Menschenrecht ist, dessen Inanspruchnahme keiner besonderen Rechtfertigung bedarf." Der Ansatz einer menschenrechtlichen Begründung der Themen Sexualität und Partnerschaft steht den binnenkirchlichen Positionen bislang diametral entgegen.

Aber wie konnte es zu dieser großen Entfremdung kommen? Den Weg hierzu zeigt SCHOCKENHOFF im Teil II „Historische Rückfragen und genealogische Tiefenbohrungen: Kirchliche Sexualmoral in der Patristik" auf. Die Entfremdung kulminierte mit SCHOCKENHOFF im Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung und der Frage nach den Kernaussagen der Enzyklika *Veritatis Splendor*. „Indem eine einzelne Aussage der kirchlichen Sexualmoral, in diesem Fall das Verbot der künstlichen Empfängnisregelung, einer geoffenbarten Glaubenslehre gleichgestellt wird, soll diese Lehrmeinung der Kritik entzogen werden. Dies kommt einer Immunisierungsstrategie gleich, die jeden Zweifel schon im Keim ersticken möchte. Denn wer auch nur ein einziges Verbot der kirchlichen Lehraussagen zur Sexualmoral infrage stellt, der greift die Wurzel der kirchlichen Lehrautorität an, mit der die Wahrheit ihrer gesamten Verkündigung steht und fällt." (S. 74)

SCHOCKENHOFF vergleicht das Vorgehen mit einem Kartenspiel. Wenn mit dem höchsten Einsatz gewettet wird, begibt man sich auf riskantes Terrain: „Zieht das Trumpfblatt nicht, kann die Partie nicht mehr gewonnen werden." (S. 74) Hier schwingt schon eine Anfrage des Moraltheologen mit, der ich mich auch anschließen würde: Wurde damit nicht die Botschaft zu Sexualität, Liebe und Partnerschaft verdunkelt?

Der Freiburger Moraltheologe versucht den Weg aufzuzeigen, wie es dazu kommen konnte. Vor allem die Metaebene ist für den geneigten Leser, die geneigte Leserin interessant. So schreibt der Verfasser: „Denn die heute besonders umstrittenen Annahmen dieser Lehre, insbesondere ihre Skepsis gegenüber den nur um der Lust willen gesuchten Freuden der Erotik und die stets zu beachtende Offenheit des sexuellen Erlebens für eine mögliche Empfängnis, haben ihren historischen Ursprung nicht in der biblischen Offenbarung, sondern in der Rezeption der stoischen Ethik und des medizinisch-naturwissenschaftlichen Wissens der Antike." (S. 100 f.) In der Geschichte werden die herausfordernden und herausragenden Positionen von ihm mit einem weiteren wichtigen Gewährsmann und dessen Position (CLEMENS VON ALEXANDRIEN bei AUGUSTINUS, ALBERTUS MAGNUS bei THOMAS VON AQUIN) differenziert gezeichnet. Vor allem

die Zwischenbilanzen im historischen Teil liefern die schon angesprochene Metaebene.

Programmatisch beginnt Teil III: „Der lange Weg der Erneuerung" nicht mit dem 20. Jahrhundert, sondern mit einem genauen Blick in den *Catechismus Romanus*, immerhin aus dem 16. Jahrhundert. Folgt man SCHOCKENHOFF im Durchgang durch die Zeit, so sieht man das Pendel auf die eine wie andere Seite ausschlagen: von der Überhöhung hin zur Ablehnung und wieder zurück. SCHOCKENHOFF schreibt immer an den Originaltexten entlang und liefert so unterschiedliche Interpretationsweisen, den Aufweis der unterschiedlichen Pendelschläge im Vermessen der Zeit. Je mehr man mit dem Buch und seinen Ausführungen in die Gegenwart kommt, umso mehr handelt es sich um Zusammenfassungen von SCHOCKENHOFF'SCHEN Artikeln, Aussagen usw. Bei den Ausführungen zu *Amoris laetitia* hätte man sich gewünscht, dass auch die Gegenstimmen zu Wort kommen. An dieser Stelle bleibt mir unklar, in welchem Stadium das Werk den „Herausgebern" hinterlassen wurde.

Der Teil IV zu den Sinndimensionen der Sexualität macht dem Anliegen des II. Vatikanischen Konzils, dem Einbezug nicht-theologischer Wissenschaften, wie auch der Teil I des Buches, alle Ehre: Biologie, Psychoanalyse und Sexualwissenschaft, Sozialwissenschaften und Kulturanthropologie. Hervorheben möchte ich in diesem reichen Fundus die Rezeption des Soziologen Hartmut ROSA und seiner Resonanztheorie: „Die Bestätigung durch das geliebte Du stiftet jedoch nicht nur ein einzigartiges Verhältnis zu seiner Person, sondern vermittelt zugleich eine neue Sicht der Welt, indem sie diese in heiterem, hellem und farbigem Licht zu sehen lehrt." (S. 292) Diese Theorie wird von SCHOCKENHOFF mit den Aussagen von Josef PIEPER in Verbindung gebracht. Dabei handelt es sich auf jeden Fall um eine nachdenkenswerte Fährte. Zum Thema Sexualität hält SCHOCKENHOFF noch einmal explizit fest: „Sexualität ist *auch*, aber nicht *nur* ein biologischer Trieb; sie dient *auch*, aber nicht *nur* der Fortpflanzung; sie ist *auch*, aber nicht *nur* eine Ressource vielfältiger sinnlicher Erfahrungen von Lust, Befriedigung und Erfüllung." (S. 306)

Es gehe also um die Erfüllung einer lebensgeschichtlichen Aufgabe, den Aufbau einer „Welt der Geborgenheit, Intimität und Nähe, in der er sich in seinem individuellen So-Sein als unbedingt bejaht und angenommen erleben kann." (S. 306) Sexualität ist integrativer Teil der Persönlichkeit und nicht allein Lustwandel. „Eine verantwortliche Gestaltung menschlicher Sexualität verfolgt das Ziel, alle ihre Aspekte zu verwirklichen und keinen von vornherein zu verneinen. Dies bedeutet indessen nicht, dass bereits der zeitweilige willentliche Ausschluss (wie bei der künstlichen Empfängnisregelung) oder die natürliche Unfähigkeit zur Verwirklichung eines Sinnwertes (wie etwa der prokreativen Dimension im Falle gleichgeschlechtlicher Beziehungen) einen Defekt darstellte, der die jeweilige Handlung in moralischer Hinsicht unerlaubt machte. Im Unterschied zu den Verurteilungen, die die frühere Sexualmoral aus der Rede vom primären Natur-

zweck der Sexualität ableitete, geht die gegenwärtige theologische Ethik mehrheitlich davon aus, dass eine verantwortliche Gestaltung menschlicher Sexualität zwar die möglichst vollständige Integration aller Aspekte in das eigene Sexualverhalten fordert, einzelne Handlungen aber auch dann bejahenswürdig bleiben, wenn sie nicht alle Sinnmöglichkeiten zugleich realisieren können." (S. 312) Hinter diese Position sollte nicht mehr zurückgefallen werden und kann auch durch die biblischen Einlassungen in Teil V gestützt werden.

Warum kommt erst im vierten Teil der Einbezug der biblischen Quelle? Mit den biblischen Spitzenaussagen soll die Tradition relativiert werden, in den Ausgleich gebracht werden, das Pendel in der Mitte kalibriert werden. Mit dem biblischen Bezug verfolgt der Verfasser keine Begründung von Gebotsnormen, sondern es sollen Perspektiven aus dem biblischen Menschenbild und dem ethischen Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe für das Verständnis menschlicher Sexualität gewonnen werden. Diese Perspektiven sind: Unverfügbare personale Würde beider Partner, Betonung der leib-seelischen Einheit des Menschen, positive Wertschätzung der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen, biblische Bewertung von geschlechtlicher Liebe, Sexualität und Erotik. Vor allem die Auswertungen zu den paulinischen Passagen sind nachdenkenswert: „Bemerkenswert ist, dass Paulus seine Ablehnung episodischer Sexualkontakte ohne Integration in eine verbindliche dauerhafte Lebensgemeinschaft nicht wie die spätere Tradition durch die Erfordernisse der Zeugung und Erziehung von Nachkommen begründet. Der Zusammenhang von Sexualität und Zeugung spielt in seinen Überlegungen zu sexualethischen Fragestellungen auffälligerweise überhaupt keine Rolle. Zentral ist für Paulus vielmehr die Überzeugung, dass sexuelle Beziehungen aufgrund der leib-seelischen Einheit des Menschen ihren natürlichen und schöpfungsmäßigen Ort nur innerhalb einer dauerhaften personalen Lebensgemeinschaft finden. Für Paulus kommt daher vor dem Hintergrund seiner jüdischen Tradition allein die Ehe in Betracht. Doch bleibt dieser Grundsatz als Unterscheidungsmerkmal des Christseins gegenüber einer paganen Umwelt auch dann relevant, wenn die Ehe nicht mehr als alleiniger Ort legitimer sexueller Beziehungen angesehen wird." (S. 322 f.)

Das Buch endet mit „…" im Teil VI: „Sexualmoral auf dem Prüfstand: Lebenskreise und Lebensräume der Liebe". Das Ende bleibt also offen. Nichtsdestotrotz hat der Verfasser in gerade heiß diskutierten Fragen wie Homosexualität und der Gender-Frage sprichwörtliche Pflöcke in den Boden gerammt. Bei der Homosexualität hält SCHOCKENHOFF grundlegend fest: „Die weitgehende gesellschaftliche Akzeptanz, die die gleichgeschlechtliche Liebe und ihre sexuellen Ausdrucksformen in den vergangenen Jahrzehnten erlangen konnte, bringt die katholische Kirche in eine prekäre Lage, da die lehramtliche Missbilligung homosexueller Handlungen von der Gesellschaft nicht nur als weltfremd und verschroben wahrgenommen, sondern als Diskriminierung betrachtet wird, die die Rechte der Betroffenen verletzt. Die Zurückweisung dieser sexuellen Praxis wird von vielen nicht als Ausdruck einer besonderen Moralauffassung gewertet,

die im Rahmen demokratischer Toleranz auch von Andersdenkenden zu respektieren ist. Vielmehr wird die Missbilligung homosexueller Handlungen als mangelnde Wertschätzung und Diskriminierung einer Personengruppe verstanden, die von einer breiten gesellschaftlichen Mehrheit längst akzeptiert ist." (S. 56)

Die sogenannte Gender-Ideologie rückt SCHOCKENHOFF in folgendes Licht: „Im Gegenteil: Häufig erweckt die Kritik an einer sogenannten Gender-Ideologie in ihren vorschnellen Warnungen vor einem radikalen Konstruktivismus, der die eigene Geschlechtsidentität nach individuellem Gutdünken jenseits aller Vorgaben der Natur modellieren möchte, den Eindruck, die existentielle Problematik, um die es im Gender-Diskurs geht, noch nicht einmal ansatzweise erahnt zu haben. Wenn Menschen mit uneindeutiger Geschlechtsidentität mit einer probeweisen Übernahme von Geschlechterrollen experimentieren, leitet sie nicht die Illusion, ohne Rücksicht auf ihren Körper frei über sich selbst verfügen zu können, sondern das Verlangen nach einer besseren Passung ihrer Körpermerkmale zu ihrer gefühlten Geschlechtsidentität. Sie leiden unter einer den Spuren ihres Leibes nicht eindeutig ablesbaren Geschlechtszugehörigkeit und/oder den widersprüchlichen Signalen ihrer Psyche, weshalb sie den Prozess der Ausbildung ihrer psychosexuellen Identität als äußerst konflikthaft erleben. Es ist nicht der Wille zur schrankenlosen Manipulation des Körpers, sondern das Leiden unter den Widersprüchen ihres leib-seelischen Daseins, das sie dazu antreibt, durch Versuch und Wahl eine prekäre Geschlechtsidentität festzulegen, die ihnen ‚ihre' Natur auf schwer durchschaubare Weise versagt. In dieser Situation existenzieller Verunsicherung bietet die Warnung vor einer dualistischen Tendenz zur Abwertung des Körpers den Betroffenen weder ein befriedigendes theoretisches Erklärungsangebot noch praktische Hilfestellung zu ihrer Bewältigung." (S. 346 f.) Zu diesem Thema findet der Verfasser diese eindringlichen Worte, die zugleich die Betroffenen zu Wort kommen lassen.

Der dritte Pflock, der eingeschlagen wird, ist die Beschwörung, *Amoris laetitia* als Referenzpunkt auch an- und ernstzunehmen: „Es ist zu hoffen, dass sich das Lehramt seinen eigenen Einsichten nicht länger verschließt und die durch *Amoris laetitia* überholten normativen Einzelaussagen dem neuen Bewertungsmaßstab gelingender dauerhafter und verlässlicher Partnerbeziehungen angleicht, die in der Regel, d. h. wenn dies nicht aus schwerwiegenden Gründen ausgeschlossen ist, zur Eheschließung und Familiengründung führen." (S. 313) Dieser Hoffnung kann ich mich nur anschließen.

Eberhard SCHOCKENHOFF ist in seinem Buch stets auch im Dialog mit vielen anderen nicht-theologischen Fächern zu Sexualität und Partnerschaft, eher weniger – entgegen des Titels – zum Thema Liebe (in der Ehe). Betrachtet man das Kirchenrecht dezidiert, so fällt auf, dass es ebenfalls kaum einen Bezugspunkt darstellt.

Bei einem neuerlichen Durchgang durch das Buch hätte man sich gewünscht, die Verstärkung der augustinischen Gedanken durch seine Nachfolger noch

deutlicher expliziert bekommen zu haben. Selbst gelernt hat man, dass noch mehr Gewicht auf die Ausführungen des CLEMENS VON ALEXANDRIEN gelegt werden muss. Etwas vermisst hat man die ausführliche Rezeption von Ansätzen der US-amerikanischen Moraltheologie zum Themenkomplex wie auch lateinamerikanischer oder afrikanischer Gewährsmänner und –frauen. Zum Schluss hin kommt SCHOCKENHOFF auf die Kultur der Kinderlosigkeit z.B. aus umweltschützerischen Gründen zu sprechen. Es wäre spannend gewesen, wohin der Weg noch geführt hätte. So bleibt das Gefühl des Unfertigen zurück.

Welchen Ansatz hat SCHOCKENHOFF nun verfolgt, um eine Perspektive für den Synodalen Weg aufzuzeigen? Hier kann nur aufgrund des Buches nachgedacht werden. Die Frage der sexuellen Selbstbestimmung streift der Verfasser immer wieder (sei es im vorderen wie im hinteren Teil). Vor allem im Kapitel „Verantwortete Elternschaft und das Ethos der Selbstbestimmung" wird das Thema zaghaft angegangen. Zu Recht stellt SCHOCKENHOFF Rückfragen bei der zeitgemäßen Erneuerung des Naturrechts (Hier wäre ein Bezug zu Michael LAWLER und Todd SALZMAN möglich gewesen). In vielen anderen Bereichen kam es zu Überführungen des Naturrechts in die Moderne, warum nicht bei der Sexualmoral? Sieht er hier den Ansatzpunkt für eine erneuerte katholische Sexualmoral?

Festzuhalten bleibt: SCHOCKENHOFF beweist eine immense Über- wie auch Weitsicht, wie er es auch bei anderen Themen schon unter Beweis gestellt hat. Im Grundsatz fragt er an, ob die zu Beginn beschriebene Immunisierungsstrategie den Gehalt der kirchlichen Sexualmoral nicht verdunkelt. Diese Anfrage ist von meiner Seite noch einmal zu unterstreichen.

Nach einem Semester mit der Vorlesung zu den Brennpunkten der Ehe- und Sexualmoral bleiben die Antworten auf die drängenden Einzelfragen aus. *Die Kunst zu lieben* ist als Einstieg für Studierende fast zu komplex, bietet aber als Überblickswerk genügend Stoff für weiteres tieferes Graben. In Nachrufen auf Eberhard SCHOCKENHOFF wurde seine Imaginationskraft gelobt. Ja, diese ist sicherlich hervorzuheben, darüber hinaus braucht die gesamte Zukunft der Sexualmoral und Beziehungsethik Imaginationskraft. Hier muss selbst weitergedacht werden.

Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, Augsburg

* * *

37. SCHÜLLER, Thomas / NEUMANN, Thomas (Hrsg.), *Kirchenrecht im Dialog*. Tagungsband zur Tagung des Instituts für Kanonisches Recht, 18.-20. Februar 2019, Fulda. (Kirche und Recht – Beihefte, Bd. 5) Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2020. 222 S., ISBN 978-3-8305-3946-9. 41,00 EUR [D].

Der zu besprechende Band dokumentiert eine aus Anlass des 25-jährigen Jubiläums des Lizentiatsstudiengangs im kanonischen Recht an der Katholisch-

Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 2019 in Fulda veranstaltete interdisziplinäre Fachtagung, deren Ziel es war, die Dialogfähigkeit des kanonischen Rechts im innertheologischen, aber auch interdisziplinären Diskurs und dadurch seine Funktion „als von der Dogmatik abhängige Dienerin, Wächterin über die Entwicklung der Erfassung des donum revelatum und Erleuchterin der Theologie in Bezug auf offene Fragen" (S. 19) zu demonstrieren, wie es der Mitherausgeber Thomas NEUMANN, Studiengangskoordinator und Fachstudienberater für das Lizentiat im kanonischen Recht am Institut für kanonisches Recht an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, in seinem einleitenden Beitrag über eine „Topographie interdisziplinärer Kanonistik" (S. 9-24) in Anlehnung an Gottlieb SÖHNGEN formuliert. Die Tagung gliederte sich dazu in vier sogenannte *Panels* zu den Themen „Recht zwischen historischer Kontingenz und überhistorischer Relevanz", „Recht zwischen Globalität und Partikularität in Staat und Kirche", „Herausforderungen der Pluralisierung der Gesellschaft für das geltende Religionsverfassungsrecht" und „Rechtlicher Umgang mit und Gründe für Scheitern".

Das erste *Panel* eröffnen historische Überlegungen von Bernward SCHMIDT, Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, zur historischen Kontingenz von Normen (S. 26-42), illustriert anhand EBOS VON REIMS (S. 778-851), zunächst Erzbischof von Reims, später Bischof von Hildesheim, deren Schlussfolgerung es ist, dass Kirchengeschichte dazu dient, „historische Handlungsalternativen und Möglichkeitsspielräume tiefer auszuloten" sowie „historische Alternativen zugleich als Optionen für Reformen [zu] beschreiben" (S. 38).

Im anschließenden Beitrag von Martin REHAK, Ordinarius für Kirchenrecht an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, geht es um die historische Kontingenzen überdauernde Bedeutung der *regulae iuris* (S. 43-72). Von den elf im *Liber Extra* GREGORS IX. und 88 im *Liber Sextus* BONIFAZ' VIII. zu findenden Rechtsregeln stellt der Autor in seinem gewohnt souveränen Aufsatz 24 in loser, inhaltlich nicht tiefer zusammenhängender Folge näher vor und zeigt auf, inwieweit und wo sie Niederschlag im heutigen kanonischen Recht gefunden haben (S. 49-57). Besonders wertvoll ist eine tabellarische Übersicht, der sich der lateinische und deutsche Text dieser Rechtsregeln sowie ihre Fundstellen im römischen Recht und im CIC entnehmen lassen (S. 62-65). Unklar bleibt, ob die restlichen *regulae iuris* im kanonischen Recht nicht rezipiert wurden oder ob der Beitrag nur eine Auswahl darstellt und eine Fortsetzung finden könnte; eine ausgezeichnete Grundlage dafür würde er bieten.

Die folgenden Ausführungen Stephan DUSILS, Ordinarius für bürgerliches Recht, deutsche Rechtsgeschichte und juristische Zeitgeschichte an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, behandeln den Dialog zwischen Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte (S. 73-88). Anhand der Entstehung des Jurisdiktionsprimats des Papstes, der Herausbildung der heutigen Ausformung des Zöli-

bats und des Eherechts zeigt der Autor zunächst auf, wie stark das heutige kanonische Recht nach wie vor auf historischen Grundlagen fußt (S. 76-79). Dem Befund, dass nichtsdestotrotz Kirchenrecht und Kirchenrechtsgeschichte gegenwärtig kaum in Personalunion gelehrt und erforscht werden, ist zuzustimmen, selbst wenn viele Ordinarien eine Venia legendi für beide Fächer besitzen. Domäne der Kirchenrechtsgeschichte seien mittlerweile die Juristischen und Historischen Fakultäten und nicht mehr die Kanonistischen (S. 80-82). Dem stellt DUSIL gegenüber, dass eine stärkere Verschränkung beider Disziplinen zu einem vertieften Verständnis sowohl der geltenden Bestimmungen des CIC als auch der teils alternativen Regelungen im CCEO beitragen, daneben aber auch alternative Optionen offenbaren könnte, die historisch in Übung waren und heute Problemlösungen darstellen könnten (S. 82-84).

Das zweite *Panel* beginnt mit einem Aufsatz von Gernot SYDOW, Kodirektor des Instituts für internationales und vergleichendes öffentliches Recht der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Vorsitzender des Datenschutzgerichts der Deutschen Bischofskonferenz. Vor dem Hintergrund, dass die zunehmende Globalisierung juristisch gesehen zu einer Pluralisierung und nicht zu mehr Uniformität führt, plädiert er dafür, das Grundrecht auf Religionsfreiheit nicht nur als Abwehrrecht des Einzelnen gegenüber dem Staat, sondern stärker kollisionsrechtlich zu verstehen, so dass es in Analogie zum Internationalen Privatrecht dafür bürgt, dass religiöses Recht gleichberechtigt neben staatlichem stehen kann, soweit Kollisionen aufgelöst werden (S. 90-102). Inwieweit dieser interessante Aspekt für die Auslegung des Grundrechts zwingend sein sollte, wird allerdings nicht ganz klar.

Der Beitrag von Thomas SCHÜLLER, Ordinarius für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte und Direktor des Instituts für kanonisches Recht an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, über „Partikularität und Universalität in der kirchlichen Gesetzgebung“ (S. 103-121) intendiert, stärker darauf aufmerksam zu machen, dass es neben dem Papst als universalem Gesetzgeber auch noch partikulare Gesetzgeber gibt – für Kanonisten freilich eine Binsenweisheit. Richtigerweise postuliert er dabei einen Vorrang der partikularen Gesetzgebung im Sinne der Subsidiarität (S. 116). Dass der Autor daneben noch die Legitimität des CCEO als Rahmenrecht anzweifelt, insofern es der vom Zweiten Vatikanum beendeten langjährigen Latinisierung der unierten Kirchen zuwiderlaufe (S. 118), überrascht allerdings, nachdem es sich beim CCEO schließlich nicht um eine bloße Kopie des CIC ohne ostkirchliche Spezifika handelt.

Im Beitrag von Claus Dieter CLASSEN, Ordinarius für öffentliches Recht, Europa- und Völkerrecht an der Universität Greifswald, über Divergenzen zwischen der europäischen und der nationalen Rechtsprechung (S. 122-134) fällt die These auf, Art. 9 EMRK habe „für das deutsche Religionsrecht kaum praktische Bedeutung“ (S. 129), was angesichts verschiedener vor dem EGMR mit diesem Klagegrund geführter Gerichtsverfahren kaum gesagt werden kann; ebenso

überrascht die im Hinblick auf das kirchliche Arbeitsrecht getätigte Aussage vom „nach Einführung der Ehe für alle ohnehin nicht mehr überzeugende[n] Ausschluss eingetragener Lebenspartner“ (S. 131). Selbst wenn ein solcher unionsrechtlich nicht mehr durchsetzbar sein sollte, hängt dies doch gewiss nicht mit der Einführung der „Ehe für alle“ zusammen, die mit der Morallehre und dem Eherecht der Kirche so wenig übereinstimmt wie eingetragene Lebenspartnerschaften.

Lena-Maria Möller, wissenschaftliche Referentin in der Forschungsgruppe „Das Recht Gottes im Wandel. Rechtsvergleichung im Familien- und Erbrecht islamischer Länder“ am Hamburger Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht, legt zu Beginn des dritten *Panels* einen Überblick über Regelungen des klassischen islamischen Ehe- und Kindschaftsrechts sowie deren Anpassung im Rahmen staatlicher Gesetzgebung moderner islamischer Staaten vor (S. 136-150), der allerdings zwar phänomenologisch und rechtsvergleichend interessant ist, aber nicht erkennen lässt, welche Erkenntnisse er für die Kanonistik oder einen interdisziplinären Dialog erbringen sollte.

Astrid Reuter, Ordinaria für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, beleuchtet in ihrem Aufsatz die gegenseitige Beeinflussung von Recht und Religion. Während es offensichtlich ist, dass sich aus religiösen Entwicklungen wie der Reformation rechtliche Konsequenzen ergeben können (S. 155) und dass umgekehrt rechtliche Vorschriften religiöse Praktiken wie das Schächten reglementieren (S. 158), überzeugen die These, Recht präge darüber hinaus auch religiöse Vollzüge (S. 159), und insbesondere die als Beleg dafür angeführten Beispiele nicht: Eine muslimische Lehrerin, die einzuklagen versucht, mit Kopftuch zu unterrichten (S. 159), wird durch die – gegebenenfalls negative – gerichtliche Entscheidung darüber in ihrer Religionsausübung gerade nicht behindert, wenn sie dies nicht möchte, sondern vielmehr in ihrer freien Berufswahl, weil ihr gerichtlich dann nicht das Tragen des Kopftuchs, sondern die Ausübung ihres Lehrberufs untersagt wird. Eine Praxis, die als religiös dargestellt wird, um vom Grundrechtsschutz der freien Religionsausübung zu profitieren (S. 160), wird dadurch gerade nicht zu einer religiösen Praxis, sondern stellt einen Missbrauch der Grundrechtsgarantie dar. Und wenn der Staat eindeutige mitgliedschaftliche Strukturen islamischer Verbände zur Voraussetzung für die Erteilung muslimischen Religionsunterrichts macht (S. 160), so führt dies *de facto* leider gerade nicht zu einer Änderung der bislang ganz losen Bindung der Muslime an ihre jeweilige Moscheegemeinde und bleibt deshalb ein ungelöstes Problem, das die flächendeckende Einführung muslimischen Religionsunterrichts verhindert.

Die das vierte *Panel* eröffnenden Ausführungen Manfred Bauers, Mitarbeiter der Disziplinarsektion der Kongregation für die Glaubenslehre (S. 166-189), stellen ein solides Stück Strafrechtsdogmatik dar, indem sie die Strafzwecke, den Unterschied zwischen Strafe und Buße und überhaupt die Berechtigung von

Strafrecht im kirchlichen Kontext erläutern. Zu hinterfragen ist freilich die These, im Unterschied zur früheren Lehre des *Ius Publicum Ecclesiasticum* müsse man „jedenfalls die Notwendigkeit einer theologischen Grundlegung [sc. des kirchlichen Strafrechts] als solche anerkennen" (S. 171), selbst wenn man nicht der Grundüberzeugung Klaus MÖRSDORFS anhänge, „dass Kirchenrecht sich nicht anders als theologisch herleiten lassen könne" (S. 170). Im Gegenteil lässt sich eine Bestrafung vor einem theologischen Hintergrund, wo es vielmehr um Reue, Vergebung und Chance auf einen Neuanfang geht, gerade nicht rechtfertigen, sondern nur aus der neben der geistlichen zugleich gegebenen weltlichen Verfasstheit der Kirche als Gemeinschaft von Menschen, die sich im Interesse eines gedeihlichen Zusammenlebens zwingend (straf-)rechtliche Regeln geben muss, also rechtssoziologisch. Auf die Rechtssoziologie (S. 170-171) und die doppelte Natur der Kirche (in Analogie zu derjenigen Christi, S. 171-172) verweist auch der Autor und zitiert mit c. 1311 und dem neunten der *principia quae* der Kodexreform (S. 171-173) klare Belege für eine Begründung des Kirchenstrafrechts aus der nach wie vor existenten und sachlich gerechtfertigten Überzeugung heraus, dass die Kirche eine *societas perfecta* ist. Insoweit ist der Text also etwas widersprüchlich. Bedauerlich ist aber vor allem die – womöglich dem Tätigkeitsgebiet BAUERS geschuldete – einseitige Gutheißung der Möglichkeit der Aufhebung der Verjährung im Einzelfall im Interesse der *salus animarum* (S. 182). Dass dieses Ziel erreicht werden könnte, soll hier nicht bestritten werden, doch hat eine Verjährung ja gerade den Sinn, einen mittlerweile möglicherweise entstandenen Rechtsfrieden zu bewahren, und ist ihre Aufhebung ein schwerer Verstoß gegen die Rechtskultur, zumal sie jegliche Rechtssicherheit auslöscht. Insofern ist diese Option gerade im Kontext einer wissenschaftlichen Fachtagung wesentlich mehrdimensionaler zu beurteilen als im Text geschehen.

Torsten VERREL, Geschäftsführender Direktor des Kriminologischen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, liefert in seinem Beitrag (S. 190-205) zunächst einen Überblick über verschiedene Strafzwecktheorien und über Maßregelungen des staatlichen Strafrechts abseits der eigentlichen Strafen, als deren Beispiele u.a. Entzug der Fahrerlaubnis, Einweisung in eine psychiatrische Anstalt oder Berufsausübungsverbote genannt werden (S. 196-198). Angesichts des minimalen Resümees, es könne „nicht von einem Scheitern von Strafen gesprochen werden", kann man freilich nur hoffen, dass die sich anschließende, ernüchternde Darstellung empirischer Ergebnisse über die strafausgleichende, spezial- und generalpräventive Wirkung von Strafen (S. 186-202) nicht der Realität entspricht.

Stephan GOERTZ, Ordinarius für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, liefert abschließend eine moraltheologische Betrachtung zum Umgang mit Scheitern am Beispiel der kirchlichen Beurteilung gescheiterter Ehen (S. 206-221).

Das insgesamt recht gut redigierte und mit einem Autorenverzeichnis (S. 222) abgerundete Buch muss als Dokumentation einer Tagung selbstverständlich vor diesem Hintergrund bewertet werden. Deren Oberthema ist zwar klar, ein inhaltlicher roter Faden angesichts der enormen Disparität der behandelten Themen aber nur schwer erkennbar. Dementsprechend lesen sich die einzelnen Beiträge aus kanonistischer Perspektive mit sehr unterschiedlichem Nutzen und bieten fachlich teilweise keinen Erkenntnisgewinn. Ob sie den – gewiss stets nützlichen und sinnvollen – interdisziplinären Dialog tatsächlich befördern, kann dahingestellt bleiben. Eher soll die Frage gestellt sein, ob es klug ist, als Fachvertreter selber einen wahrgenommenen Rechtfertigungsdruck zu thematisieren. Schlimm genug, wenn Relevanz und Berechtigung des Kirchenrechts im Rahmen des Theologiestudiums von Zeit zu Zeit von außen her immer wieder einmal stärker hinterfragt werden, sollte man dies doch möglicherweise nicht noch selber dadurch befördern, dass man es breiter behandelt, während es gerade vielleicht überhaupt nicht virulent ist.

Stefan Ihli, Tübingen

* * *

38. Sydow, Gernot (Hrsg.), *Kirchliches Datenschutzrecht.* Datenschutzbestimmungen der katholischen Kirche. Baden-Baden: Nomos / Freiburg i.Br.: Lambertus 2021. 597 S., ISBN 978-3-8487-6255-2 (Nomos) / 978-3-7841-3308-9 (Lambertus). 128,00 EUR [D].

Das Recht auf informationelle Selbstbestimmung gehört als Ausfluss des allgemeinen Persönlichkeitsrechts (Art. 2 Abs. 1 GG) zu den unveräußerlichen Grundrechten jeder Person. Dies schließt den besonderen Schutz persönlicher Daten vor einer unberechtigten Verbreitung und Einsichtnahme durch Dritte ein, angefangen von biographischen Angaben bis hin zu Beurteilungen. Ähnlich wie das weltliche Recht kennt auch das kirchliche den Schutz der eigenen Intimsphäre als grundlegendes Recht eines Christgläubigen, wie es c. 220 CIC in dem Katalog grundlegender Pflichten und Rechte der Gläubigen zu Beginn des sog. Verfassungsrechts verankert. Gleichwohl geschah (und geschieht) der Umgang mit personenbezogenen Daten in der Kirche manchmal immer noch sehr „großzügig", mitunter aber auch restriktiv; insgesamt ist eine nicht geringe Unsicherheit (selbst in Ordinariaten) zu erkennen.

Vor dem Hintergrund der Datenschutz-Grundverordnung der Europäischen Union vom 27.04.2016 (DS-GVO) hat der Verband der Diözesen Deutschlands am 20.11.2017 zwecks einheitlicher Regelung das Gesetz über den kirchlichen Datenschutz (KDG) beschlossen, das mangels entsprechender Gesetzgebungskompetenz der Deutschen Bischofskonferenz die Diözesanbischöfe für ihre jeweilige Teilkirche zum 25.05.2018 in Kraft gesetzt haben. Dieses Gesetz will „den Einzelnen davor schützen, dass er durch die Verarbeitung seiner personenbezogenen Daten in seinem Persönlichkeitsrecht beeinträchtigt wird, und den freien

Verkehr solcher Daten [...] ermöglichen" (§ 1). Damit nehmen die Bischöfe das den Kirchen garantierte Selbstverwaltungsrecht innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 WRV Abs. 3) in Anspruch.

Das nunmehr vorgelegte Werk in Herausgeberschaft von Gernot SYDOW, Ordinarius für öffentliches Recht und Direktor des Instituts für Europäisches Verwaltungsrecht der Universität Münster, Vorsitzender des Datenschutzgerichts der Deutschen Bischofskonferenz II. Instanz, fügt sich ein in die von ihm herausgegebenen Kommentierungen der DS-GVO (*Europäische Datenschutz-Grundverordnung*, 2. Aufl. 2018) und des BDSG (*Bundesdatenschutzgesetz*, 1. Aufl. 2020). Über das KDG hinaus (S. 19-434) werden dessen Durchführungsverordnung (KDG-DVO) (S. 435-540) erschlossen, eine Einführung in die am 24.05. 2018 in Kraft getretene kirchliche Datenschutzgerichtsordnung (KDSGO) gegeben (S. 541-551, Text: S. 551-557), ferner die kirchliche Datenschutzregelung der Ordensgemeinschaften Päpstlichen Rechts (KDR-OG) in der Fassung des Vorstandsbeschlusses der Deutschen Ordensoberenkonferenz (DOK) vom 30.01.2018 kurz vorgestellt (Einführung als Vergleich mit dem KDG: S. 558-560, von diesem abweichende Normen abgedruckt: S. 560-564). Vorangestellt ist ein Literaturverzeichnis (S. 15-18), angefügt die Fundstellen von KDG und KDG-DVO in den Amtsblättern der deutschen Diözesen (S. 565-566); ein umfangreiches Stichwortverzeichnis (S. 567-597) erleichtert für eine gezielte Suche die Nutzung dieses Kommentarwerks.

Mitgewirkt haben an diesem Kommentar 20 Experten des Datenschutzrechts, zumeist Mitarbeitende (kurz vorgestellt: S. 7-8) kirchlicher Verwaltungen, einzelne aus dem universitären Bereich. Aus der Kanonistik sind zu nennen: Peter PLATEN, Leiter der Abteilung Kirchliches Recht im Bischöflichen Ordinariat Limburg, apl. Professor am Kanonistischen Institut der Universität Münster (§ 18 KDG: Recht auf Berichtigung, S 169-171); Martin REHAK, Professor für Kirchenrecht an der Universität Würzburg und Richter am Interdiözesanen Datenschutzgericht Bonn (§§ 9 und 10 KDG: Offenlegung gegenüber kirchlichen und öffentlichen Stellen, Offenlegung gegenüber nichtkirchlichen und nichtöffentlichen Stellen, S. 106-140); P. Ulrich RHODE SJ, Professor für Kirchenrecht an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom (Präambel, Einleitung KDSGO, S. 30-43, 541-551).

Die einzelnen Beiträge bieten nach einem einführenden Blick auf das Gesamtverständnis und den Zweck der jeweiligen Norm (A.) sowie auf das Verhältnis zur DS-GVO und zum BDSG (B.) eine daran anschließende, differenzierte und sachlich fundierte Kommentierung der jeweiligen Rechtsvorschriften, wobei auch kritisch analysierend Anfragen an die geltende Rechtslage gestellt werden. Die wissenschaftliche Fundierung entspricht stets der eines gediegenen Standardwerks. Immer wieder werden spezifische Fragestellungen, die den kirchlichen Praxisalltag betreffen, angesprochen, beispielsweise „Anwendungsfälle

mit universalkirchlicher Regelung bzw. mit partikularkirchlicher Regelung" für die Offenlegung bei kirchlichen und öffentlichen Stellen (§ 9 KDG, Rdn. 65-80), der Bereich kirchliche Registraturen und Archive (§ 18 KDG, Rdn. 4) sowie die Materie Beicht- oder Seelsorgegeheimnis (§ 14 KDG-DVO, S. 489-494), wobei hier, weil über das Datenschutzrecht hinausgehend, auf weiterführende Literatur verwiesen wird.

Zum Themenschwerpunkt der Zeitschrift *De processibus matrimonialibus* besteht auf der Ebene des Prozessrechts eine Verbindung betreffend die kirchliche Datenschutzgerichtsordnung – in diese wird eine Einführung gegeben –, die einen spezifischen Teil kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit darstellt.

Man darf diesem profunden Werk eine weite Verbreitung wünschen. Für eine erneute, erweiterte Auflage dürften im Laufe der Zeit von Nutzern im kirchlichen Kontext, die in der komplexen Materie Datenschutz nicht vertieft zu Hause sind, weitere praxisrelevante Fragen kommen.

Rüdiger ALTHAUS, Paderborn

* * *

39. TEIXIDOR VIAYNA, Marc, *La cosa juzgada en las causas sobre el estado de las personas.* Evolución histórica, situación actual y perspectivas de desarollo. (Dissertationes. Series Canonica, Bd. 58) Roma: Edizioni Santa Croce 2021. 1132 S., ISBN: 978-88-8333-974-5. 36,00 EUR [I].

Rezensiert wird die an der Fakultät für kanonisches Recht der Päpstlichen Universität Pontificia Università della Santa Croce verteidigte und im Jahr 2021 vollständig veröffentlichte Dissertation. Ausgangspunkt für die Wahl des Themas war ein Seminar im Studienjahr 2016/17 unter der Leitung des mittlerweile emeritierten Professors für Prozessrecht an der Universität vom Heiligen Kreuz in Rom, Msgr. Joaquín LLOBELL. Das Prinzip „*numquam transeunt in rem iudicatam causae de statu personarum*", welches im geltenden c. 1643 enthalten ist, ist ein auf den ersten Blick einfacher Rechtsgrundsatz mit einer sehr langen Geschichte, der bei Ziviljuristen oft Staunen und Unverständnis hervorruft. Er war Objekt langer historischer und rechtsdogmatischer Entwicklungen und beeinflusste wesentlich den Begriff des „Personenstands" und das kanonische Prozessrecht, etwa durch seine Anwendung im Bereich des Strafrechts, der Berufung und der Rechtskraft. TEIXIDOR geht von Studien italienischer Kanonisten aus, wonach sich die konkrete Formulierung des Rechtsgrundsatzes erstmals in der Dekretale *Lator* von Papst ALEXANDER III. im *Liber Extra* (2.27.7) findet.

Eigenwillig ist die Wahl des Ausdrucks *el privilegio* als Synomym für den bearbeiteten Rechtsgrundsatz „*numquam transeunt in rem iudicatam*". Er verwendet ihn in einem sehr weiten und der Definition von c. 76 § 1 entgegenstehenden Sinn. Es handelt sich nämlich nicht um einen vom Gesetzgeber durch einen besonderen Rechtsakt gewährten Gnadenerweis zugunsten bestimmter physischer oder juristischer Personen. Zu seiner Rechtfertigung gibt TEIXIDOR an, den Be-

griff „Privileg" vom italienischen Prozessrechtler Fernando DELLA ROCCA übernommen zu haben.

TEIXIDOR stellt zunächst die Frage, warum Personenstandssachen nicht in Rechtskraft erwachsen (vgl. c. 1643). Dann untersucht er die prozessrechtliche Ausgestaltung des „Privilegs" und schließlich die Folgen von dessen Anwendung auf die Berufung, die Vollstreckung, die Wiederaufnahme des Verfahrens etc. Am Ende fragt er sich, ob das „Privileg" auch heute noch seine Funktion erfüllt.

Mit akribischer Genauigkeit erklärt TEIXIDOR in der Einführung genau das Objekt seiner Dissertation und die angewandte Methode: er beschränkt sich nicht auf die Frage nach der Ehenichtigkeit, sondern behandelt auch die Anwendung des „Privilegs" auf die Weihenichtigkeit und die Nichtigkeit der Profess von Religiosen. Der Rechtsvergleich mit den zivilen Rechtsordnungen konzentriert sich auf das italienische und spanische Prozessrecht, weil diese beiden Rechtsordnungen nach Ansicht von TEIXIDOR dem kanonischen Recht am nächsten stehen. Am Rande nimmt er auf den CCEO und das Motu proprio *Mitis et misericors Iesus* von 2015 Bezug, da seiner Ansicht nach im Bereich des „Privilegs" kein wesentlicher Unterschied zwischen den lateinischen und den orientalischen Normen besteht.

Das erste Kapitel beginnt mit den nicht formell rechtskräftigen Urteilen (*res iudicata*) vom Römischen Recht und erstreckt sich bis zum *Decretum Gratiani* und der Lehre der Dekretisten. Das zweite Kapitel handelt von der ersten gesetzlichen Formulierung des Privilegs in der Dekretale *Lator* und seiner Kommentierung in den Glossen der Dekretalisten vom XIII. bis zum XV. Jahrhundert. Das dritte Kapitel ist der Anwendung des „Privilegs" vom *Corpus Iuris canonici* (1582) bis zum Beginn der Redaktionsarbeit am CIC/1917 gewidmet und behandelt eingehend die Apostolischen Konstitutionen *Dei miseratione* (1741) und *Si datam* (1748) von Papst BENEDIKT XIV. sowie die *Instructio Austriaca* von Kardinal RAUSCHER aus dem Jahr 1856.

Das vierte Kapitel erläutert das „Privileg" im CIC/1917, wobei im Besonderen die Instruktionen *Provida Mater Ecclesiae* aus dem Jahr 1936, das Motu proprio *Sollecitudinem nostram* mit dem Prozessrecht für die orientalischen Kirchen aus dem Jahr 1950, das Motu proprio *Causae matrimoniales* von 1971, die authentischen Interpretationen sowie die Lehre bis zur Promulgation des CIC/1983 Beachtung finden. Das fünfte Kapitel handelt von der Redaktionsgeschichte des CIC/1983 und des CCEO/1990. Das sechste und letzte Kapitel untersucht die Auswirkungen der Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* sowie *Mitis et misercors Iesus* aus dem Jahr 2015, vor allem der *appellatio mere dilatoria* und deren Abweisung sowohl im ordentlichen Verfahren (c. 1680 § 2 CIC) als auch im kürzeren Verfahren vor dem Bischof (c. 1687 § 4), auf das Prinzip „*numquam transeunt in rem iudicatam causae de statu personarum*".

Die vierzig Seiten langen *Conclusiones* schließen das in sechs Kapitel gegliederte Werk ab und fassen die Ergebnisse in 21 fettgedruckten und wiederum ausführlich kommentierten Thesen zusammen, deren wichtigste nun kurz dargelegt werden:

1. Das Römische Recht kennt keine Einschränkungen in Bezug auf das Erwachsen in Rechtskraft. Trotz einer gewissen Sensibilität für ungerechte Urteile herrscht der Grundsatz vor: *res iudicata pro veritate accipitur*; 2. Im *Decretum Gratiani* und in der Lehre der Dekretisten fehlt eine klare Formulierung des „Privilegs". Es geht ihnen vor allem um den Umgang mit einem nicht rechtmäßig begründeten Urteil *haud rationabiliter lata*. HUGO VON PISA verbindet den Grundsatz *non transit in rem iudicatam* mit der Gefahr für das Seelenheil (*periculum animae)*; 3. Nach ihrem Wortlaut kann die Dekretale *Lator* (X.2.27.7) nicht als Quelle des „Privilegs" betrachtet werden. Es handelt sich vielmehr um die Dekretale *Sicut nobis* aus dem *Liber Extra* (2.20.9), die ebenso von Papst ALEXANDER III. erlassen wurde. Letztlich wurde die Kurzfassung der Dekretale *Lator* von der klassischen Dekretalistischen Lehre (XIII.-XV. Jahrhundert) rezipiert und zu einem allgemeinen Rechtsgrundsatz gemacht.

4. Die positive Formulierung des Privilegs durch den Gesetzgeber erfolgte erst mit der Apostolischen Konstitution *Dei miseratione* aus dem Jahr 1741. Diese Norm fand in einer allgemeineren Formulierung Eingang in den CIC/1917 und den CIC/1983.

5. Ausgehend von der Lehre der ersten Dekretalisten bis zum geltenden Recht wurde der Anwendungsbereich des Rechtsgrundsatzes immer weiter ausgedehnt und auf immer mehr Sachverhalte angewandt.

6. Die langsame Entwicklung der Lehre der klassischen Dekretalisten (XIII. bis XV. Jahrhundert) führte zur Einschränkung des „Privilegs" auf jene Fälle, in denen Gefahr für das Seelenheil besteht (*periculum animae*). 7. Von Anfang an gehen die Dekretalisten von der Anfechtbarkeit jener Fälle aus, in denen zwei gleichlautende Urteile vorliegen (*duplex conformis*). 8. Die ausschließende Wirkung der Berufungsfristen in Personenstandssachen war nicht Objekt der Diskussion von Seiten der Lehre der Dekretalisten. Die obligatorische Berufung durch den Bandverteidiger in Ehenichtigkeitssachen verdunkelte sie.

11. Im Lauf der Jahrhunderte führte die doppelte Bestätigung des Urteils in der Lehre der Dekretalisten zum Ausschluss einer weiteren Berufung, es sei denn sie konnte mit der Gefahr für das Seelenheil, dem *periculum animae* begründet werden. 12. Das „Privileg" auf der Grundlage des *periculum animae* steht gegenwärtig in einem Spannungsverhältnis zum Reskript von Papst FRANZISKUS vom 07.12.2015. Nach TEIXIDOR dürfte letztlich wegen der niemals ganz auszuschließenden Möglichkeit eines ungerechten Urteils keines in Rechtskraft (*res iudicata*) erwachsen: *propter periculum peccati iniustitiae*.

15. TEIXIDOR gibt zu, nicht der herrschenden Lehre zu folgen, wenn er der Meinung einer Minderheit von Autoren folgend, behauptet, gemäß *Mitis Iudex Dominus Iesus* dürfe es keinen Unterschied zwischen Berufungsverfahren nach affirmativem oder negativem Urteil geben, da es sich stets um Feststellungsurteile handelt. Da dies dem Gesetzestext nicht zu entnehmen ist, wünscht sich TEIXIDOR eine *intervención legislativa*, einen Eingriff des Gesetzgebers, ohne zu sagen, ob dieser durch eine authentische Interpretation oder durch eine Änderung im Gesetzestext erfolgen sollte. TEIXIDOR vernachlässigt dabei die Tatsache, dass sich die Ehe gemäß c. 1060 der Rechtsgunst erfreut und die Gültigkeit der Ehe nicht erst durch ein negatives Urteil festgestellt werden muss, sondern es genügt, wenn die moralische Gewissheit über ihre Ungültigkeit nicht erreicht wurde.

16.-17. Mit c. 1682 § 2 *Mitis Iudex Dominus Iesus* unvereinbar ist die Argumentation, weder affirmative noch negative Urteile bedürften einer Vollstreckung.

18. Mit ausführlicher Begründung begrenzt TEIXIDOR die Anwendbarkeit des „Privilegs" auf Prozesse zur Todeserklärung, zur Erklärung der Gültigkeit der Taufe, der Elternschaft, der Nichtigkeit oder der Existenz des Ehebandes, d.h. wenn die Tatsache der Trauung nachgewiesen werden soll (etwa bei Trauungen am Krankenbett in Todesgefahr) sowie zur Erklärung der Nichtigkeit oder Existenz der Weihe. Man hätte noch die seltenen und im CIC/1983 nicht geregelten Verfahren zur Erklärung der Nichtigkeit der Gelübde von Religiosen hinzufügen können. Ausdrücklich abgelehnt wird von TEIXIDOR die Anwendung auf Strafurteile, die mit der Entlassung aus dem geistlichen Stand enden.

Die vorliegende Dissertation fällt zweifellos durch ihren außergewöhnlichen Umfang von fast 1200 Seiten aus der Reihe. Dieser erklärt sich vor allem aus dem sehr großen Bogen, den der Autor spannt, nämlich vom Römischen Recht bis zu den Reformen von Papst FRANZISKUS, und der Berücksichtigung der kanonistischen Literatur, angefangen von den Glossen der sogenannten Dekretisten zum *Decretum Gratiani*. Der Autor hat eine Unmenge an Material für die umfassende rechtshistorische und theoretische Vertiefung der behandelten Thematik zusammengetragen.

Das sehr detaillierte Inhaltsverzeichnis bietet einen guten Überblick über die chronologische Vorgangsweise. Bindung und Druckqualität sind gut, die gewählte Methodologie der Zeitschrift *Ius Ecclesiae* wurde in den Fußnoten genau eingehalten, die Korrektur der Druckfahnen erfolgte sorgfältig. Ein vierseitiges Abkürzungsverzeichnis geht der Arbeit voraus. Die Bibliografie am Ende ermöglicht den Nachvollzug der Entwicklung der Lehre durch die Verwendung zahlreicher prozessrechtlicher Kommentare und Traktate, vor allem aus der Zeit zwischen dem Trienter Konzil und dem CIC/1917. Der Stil der Ausführungen ist wissenschaftlich genau, aber dennoch gut verständlich und angenehm zu lesen.

TEIXIDOR erweist sich als treuer Schüler seiner Lehrer im Prozessrecht an der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz in Rom, Msgr. Joaquín LLOBELL und Massimo DEL POZZO, sowie der Professoren Carmelo DE DIEGO LORA (+2018) und Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA der im Jahr 1952 gegründeten Opus-Dei Universität von Navarra.

Der Dissertant hat versucht, zu sehr persönlichen Schlussfolgerungen zu gelangen und nicht einfach die herrschende Lehre zu wiederholen, was sich sehr positiv auf die wissenschaftliche Diskussion und damit auf den Fortschritt der Kirchenrechtswissenschaft auswirkt. Seine 21 prägnanten Thesen am Schluss der Arbeit bieten einen guten Überblick über die Ergebnisse.

Die Dissertation ist aufgrund der nur am Rande berücksichtigten Rechtsprechung weniger für die gerichtliche Praxis als für die Lehre und die Diskussion im Rahmen der Rechtsgeschichte aber auch des Rechtsvergleichs mit staatlichen Verfahrensordnungen geeignet. Sie bietet einen sehr guten Einblick in den aktuellen Forschungsstand zu den für die Geschichte des kanonischen Rechts und der Kirchenrechtswissenschaft so zentralen Fragen nach der Rechtskraft in Personenstandssachen.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

* * *

40. WITT, Christian Volkmar, *Martin Luthers Reformation der Ehe.* Sein theologisches Eheverständnis vor dessen augustinisch-mittelalterlichem Hintergrund. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 95) Tübingen: Mohr Siebeck 2017. 347 S., ISBN 978-3-16-154767-6. 99,00 EUR [D].

WITT, Privatdozent, assoziierter Wissenschaftler am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, in Mainz, habilitierte sich mit der vorliegenden Studie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel für das Fach Kirchengeschichte. Er gliedert sein Werk in sechs Kapitel: I. „Martin Luthers erste umfassende Darlegung: sein Sermon ‚Vom ehelichen Leben'" (S. 11-34); II. „Das theologische Eheverständnis Augustins" (S. 35-66); III. „Die mittelalterliche Rezeption der Ehetheologie Augustins durch Kirchenrecht und Sentenzenkommentare bis hin zum Bildungshorizont des Spätmittelalters" (S. 67-171); IV. „Zäsur durch Verknüpfung: Luthers theologisches Eheverständnis bis 1522 vor dem Hintergrund des ehetheologischen Bildungshorizonts des Spätmittelalters" (S. 172-245); V. „Profilierung durch Vertiefung: Luthers theologisches Eheverständnis seit 1522" (S. 246-304); VI. „Abschließende Bündelung: Luthers große Genesisvorlesung als letztes Dokument des ehetheologischen Bruchs mit den Vorgaben Augustins" (S. 305-328). Die Bibliographie (S. 329-344), ein Bibelstellenregister (S. 345-346) und ein Personenregister (S. 347) schließen das Werk ab.

WITT versteht seine Untersuchung als einen dezidiert theologiegeschichtlichen Beitrag zur Erhellung des Themenkomplexes, d.h. es geht ihm um die LUTHERS theologisches Eheverständnis umfassend in den Blick nehmende Verhältnisbestimmung zwischen LUTHER und seinen augustinisch-mittelalterlichen ehetheologischen Vorläufern sowie um die theologisch-immanente Analyse seiner Beschäftigung mit der Ehe von ihren Anfängen bis in die letzten Schaffensjahre hinein. Diese beiden Desiderate bestimmen die ganze Arbeit.

Der Kirchenvater AUGUSTIN stellt die Güter der Ehe anhand eines Dreiklangs heraus: *proles, fides, sacramentum.* Die zentralen Punkte sind für ihn *fides* und *sacramentum*. Entscheiden sich die Ehepartner in gegenseitiger Übereinstimmung, auf das Ausleben der Sexualität durch den Geschlechtsakt zu verzichten, so verliert die Ehe dadurch keineswegs, sie gewinnt sogar dadurch, das *vinculum nuptiarum* wird dadurch stärker.

Das Eheverständnis der mittelalterlichen Theologie fußt stark auf dem Eheverständnis AUGUSTINS, vor allem bei GRATIAN. Die Ehe ist eine göttliche Einrichtung. *Proles, fides* und *sacramentum* sind die Güter der Ehe. Wegen dieser drei Güter wird dem Menschen die Nachsicht Gottes mit der Fleischessünde gewährleistet. Dann aber weicht die mittelalterliche Theologie von AUGUSTIN ab. Die Ehe beginnt nach der mittelalterlichen Theologie mit dem auf gegenseitigem willentlichen Konsens beruhenden *coniugium initiatum,* mit welchem sich die Partner die *prima desponsationis fides* zusprechen. Das geleistete Treueversprechen weist auf das eheliche Gut der *fides* voraus und findet seinen Abschluss durch die *copula carnalis* im *coniugium officio confirmatum,* das dann als *coniugium perfectum* zu stehen kommt. Ohne den willentlichen Konsens kann es nicht zur Eheschließung kommen, ohne die fleischliche Vereinigung allerdings auch nicht zu ihrer Vollendung. Die Annahme eines derartigen prozesshaften Zustandekommens der Ehe vom *coniugium initiatum,* d.h. von den *sponsalia de futuro,* hin zum *coniugium consummatum,* d.h. zu den *sponsalia de praesenti,* markiert eine unverkennbare Distanz GRATIANS zum Eheverständnis AUGUSTINS.

Auch die in der zweiten Hälfte der 1150er Jahre abgeschlossene Sentenzensammlung des PETRUS LOMBARDUS wurde als Rezeptionsinstanz AUGUSTINS geschätzt. Der große theologische Einfluss AUGUSTINS auf das Werk insgesamt ist unumstritten. AUGUSTIN ist der meistzitierte Kirchenvater. Die Sentenzensammlung bleibt mit ihrer konsenstheoretischen Lehre AUGUSTIN treu. Für das Sakrament der Ehe ist allein entscheidend die *coniunctio secundum consensum animorum,* durch die die *copula spiritualis Christi et Ecclesiae per caritatem* bezeichnet wird, und nicht die *commixtio sexuum.* Sobald der *consensus maritalis* als *consensus per verba de praesenti expressus* unzweideutig artikuliert wird und damit die *pactio coniugalis* zustande kommt, besteht die Ehe – gänzlich unabhängig vom Vollzug des Geschlechtsverkehrs. Die doppelte Einsetzung der Ehe im Rahmen des göttlichen Schöpfungs- und Gnadenhandelns, die drei

Güter der Ehe, die Hierarchisierung der Güter unter konsequenter Hervorhebung des *bonum sacramenti,* die damit aufs Engste verknüpfte Annahme der Unauflöslichkeit der Ehe zu Lebzeiten der Partner aufgrund des *vinculum coniugale,* die Negierung der Bedeutung der gelebten Sexualität für den Bestand – nicht überall für das Zustandekommen – der ehelichen Verbindung, die unzweideutige Unterordnung der Ehe unter den Stand der absoluten Enthaltsamkeit: all diese Punkte kommen in der Sentenzensammlung als Vorgaben AUGUSTINS zu stehen. Und bis ins 16. Jh. hinein vermag sich niemand davon zu emanzipieren.

Für LUTHER steht zwar wie bei AUGUSTIN das Ausleben der Sexualität nicht an zentraler Stelle, nicht einmal der fleischliche Fortpflanzungsakt, sondern die diesen voraussetzende gottgefällige Nachwuchserziehung. Die Eltern müssen ihren Kindern zu Verkündigern des Evangeliums werden, müssen den Glauben in Wort und Tat bei gleichzeitiger Bewährung desselben im ehelich-familiären Miteinander vorleben. Daran schließt sich eine zweite Differenz zwischen AUGUSTIN und LUTHER an. Während für AUGUSTIN die Ehe aufgrund des *vinculum nuptiarum* zu Lebzeiten der Partner unauflöslich ist, kennt LUTHER durchaus Gründe, die noch zu Lebzeiten der Partner zur Scheidung und Wiederheirat führen können. „Für Augustin konstituiert das *sacramentum* in der Ehe das zu Lebzeiten der Partner nicht mehr lösbare *vinculum nuptiarum.* Luther hingegen spricht der Ehe, wie wir wissen, jedwede Sakramentalität ab. Sie ist ihm vielmehr ‚eyn eußerlich leyplich ding'" (S. 65). LUTHER erkennt die Tatsache an, dass Ehen unter von ihm genau definierten Bedingungen aufgelöst werden können. Damit ist aber noch ein dritter unterschiedlicher Aspekt zwischen AUGUSTIN und LUTHER gegeben. Ist für AUGUSTIN die Ehe im Grunde die minderrangige Realisationsform innerweltlicher Lebensführung im Gegenüber zur Enthaltsamkeit, so ist für LUTHER die Ehe die ideale Realisationsgestalt innerweltlichen Lebens. Entsprechend scharf fällt daher LUTHERS Verurteilung der auf entsprechenden Gelübden beruhenden monastischen Lebensformen aus. Die Ehe ist nach AUGUSTIN für die *infirmiores,* während ihm das ehelose Leben in Keuschheit ein *superior gradus vitae* ist. LUTHER dagegen vergleicht 1520 in seiner Schrift *De libertate christiana* das Bild der Ehe mit der Vereinigung der menschlichen Seele mit Jesus Christus als dem Zentralmoment der Rechtfertigungslehre. Christus befreit die ihm angetraute Seele von ihrer Sündhaftigkeit und nimmt sie hinein in sein Erlösungshandeln an ihr. LUTHER übernimmt somit von AUGUSTIN zentrale Argumentationslinien und über weite Strecken die Begrifflichkeit, aber an entscheidenden Punkten gelangt er zu gänzlich anderen theologischen Konsequenzen und Wertungen. Sein theologisches Eheverständnis unterscheidet sich deshalb bis in die Grundfesten hinein von dem AUGUSTINS.

Bei seiner kritischen Sichtung der im Mittelalter kirchenrechtlich fixierten Ehehindernisse und der kanonischen Einteilung der Ehehindernisse in *impedimenta dirimentia,* die die unerlaubte Ehe trennen und so eine anschließende Eheschließung mit einer anderen Person erlauben, und *impedimenta impedientia,* die zwar

als Ehehindernisse fungieren, die unerlaubt geschlossene Ehe aber bestehen lassen und so die Heirat eines anderen Partners ausschließen, sieht LUTHER seine Formulierung belegt, der Papst habe die Ehehindernisse nur erdichtet, um „die ehe tzu weren und tzu reyssen" (WA 10/2, S. 280). Die von ihm scharf kritisierten und letztlich abgelehnten Ehehindernisse werden denn auch in seinen Werken nicht nach diesen zwei Kategorien sortiert. Damit ist ein weiterer augenfälliger Unterschied zwischen dem Eheverständnis des *Corpus Iuris Canonici* und dem theologischen Eheverständis LUTHERS berührt. Nach dem *Corpus Iuris Canonici* ist ein *coniugium perfectum* aufgrund des *vinculum coniugale* unauflösbar. Bei LUTHER ist die Sache völlig anders gelagert: Faktisch bestehende, rechtlich vollgültige Ehen können seinem Eheverständnis nach unter bestimmten Bedingungen sehr wohl aufgelöst und die Ehepartner damit unter Erlaubnis einer neuen Eheschließung geschieden werden – eine dem mittelalterlichen Kirchenrecht in Anlehnung an AUGUSTIN gleichermaßen fremde wie unerschwingliche Annahme. Zwei Gründe erkennt LUTHER für die Auflösung einer faktisch bestehenden Ehe an, die im *Corpus Iuris Canonici* nicht einmal als *impedimenta dirimentia* geführt werden, zu deren Nennung LUTHER sich jedoch aufgrund seines theologischen Eheverständnisses verpflichtet sieht: Die biblisch-theologisch fundierten, eben nicht kanonischen Scheidungsgründe des Ehebruchs und der böswillig-trotzigen sexuellen Verweigerung, die er als von ihm akzeptierte Ehescheidungsgründe den vier von ihm nicht verworfenen kirchenrechtlichen *impedimenta,* nämlich dem *impedimentum erroris conditionis,* dem *impedimentum erroris personae,* dem *impedimentum impotentiae* und dem *impedimentum ligaminis,* hinzufügt, lösen eine faktisch geschlossene vollgültige Ehe auf. Den betrogenen oder getäuschten Part fordert LUTHER aus theologisch-seelsorgerlichen Gründen auf, sich erneut zu verheiraten. Während GRATIAN im Anschluss an AUGUSTIN drei Güter der Ehe benennt, nämlich *proles, fides, sacramentum,* bleiben für LUTHER lediglich zwei für sein Eheverständnis konstitutiv, und zwar *proles* und *fides.* Während AUGUSTIN und GRATIAN von der christlichen Ehe handeln können, ohne der Nachwuchszeugung und -erziehung eine zentrale Stellung in der Identifizierung und Bewertung der Zweckbestimmung der Ehe beizumessen und entsprechend ohne eine vergleichbare Hochschätzung des Wertes der Fortpflanzung auch nur in Ansätzen zu implizieren oder zu explizieren, sieht LUTHER in der Fortpflanzung und Erziehung der in der Ehe gezeugten Kinder den gottgewollten Sinn und Zweck der ehelichen Gemeinschaft der beiden Geschlechter. „Diese schon von Augustin vertretene Überordnung des keuschen Lebens über das eheliche steht in der abendländischen Kirche des Mittelalters zu Zeiten der Entstehung des Corpus Iuris Canonici – das ist wohl ein Gemeinplatz – außer Frage. Die Elitechristen, die in *ecclesia regentes* und *coronam ab institutione Romanae ecclesiae in signo regni habentes,* leben keusch, den ihnen gegenüber nachrangigen Laien als den *recti* steht es hingegen offen, eine Ehe zu schließen, in der dann die göttliche Nachsicht mit der Fleischeslust durch die ehelichen Güter gewährleistet ist. Was Luther von dieser Hierarchisierung in-

nerhalb der *christianitas* und ihrer theologischen Begründung hält und wie er sie in und mit seinem theologischen Eheverständnis aufhebt, ist bekannt" (S. 112). Nach AUGUSTIN und dem von seinem Eheverständnis durchdrungenen und geprägten *Corpus Iuris Canonci* ist die Ehe gut, die Keuschheit aber deutlich besser. Und so kommt LUTHERS engagiertes Eintreten für eine Aufwertung der Ehe im Gegenüber zu *votum castitatis* und *ordo* nicht einfach als bloße Entfernung von den beiden ihm zeitlich vorangehenden Größen zu stehen. Sein Kampf gegen die Gelübde, gegen die dahinter stehende Verdienstfrömmigkeit und damit gegen das theologisch-institutionelle Selbstverständnis der hierarchischen Kirche, wie sie im Papst als Stellvertreter Christi auf Erden und Verwalter des Kirchenschatzes und der aus diesem fließenden Gnadengaben gipfelt, ist geradezu ein gewaltiger Bruch – ein Bruch nicht nur mit dem Kirchenrecht als einer in ihrer Bedeutung schwerlich zu überschätzenden Säule der römischen Kirche, sondern eben auch mit AUGUSTIN. Denn LUTHERS Eheverständnis, in dem er für seine Theologie entscheidende Grundeinsichten auf die Praxis des menschlichen Miteinanders anwendet, weist den Weg zu einer grundstürzenden Neuordnung der christlichen Gesellschaft und des ihr eingeprägten Hierarchiegefälles zwischen enthaltsamem und ehelichem Leben, weil und sofern das genannte Gefüge, wie es die mittelalterliche Papstkirche aufrecht erhält und das kanonische Recht verfestigt, nicht zuletzt durch die theologischen Aufbrüche LUTHERS seiner Plausibilisierungen unwiderruflich beraubt wird. Mit den theologischen Aufbrüchen LUTHERS und durch dieselben bildet sich eine neue Formation christlichen Lebens, Glaubens und Denkens, in der jenes Gefüge keinen Platz mehr hat. Und zu dieser mitnichten rein destruktiven Absage an die genannte Verhältnisbestimmung und an die dahinter stehende Verdienstfrömmigkeit tritt dann als zentraler Differenzpunkt zur augustinisch-mittelalterlichen Traditionsbildung die für LUTHERS Eheverständnis ganz grundsätzliche Annahme, dass auch und gerade eine faktisch bestehende Ehe aufgelöst werden kann.

Systematisierend reflektiert LUTHER seine Erkenntnisse 1522 in der Schrift *Vom ehelichen Leben.* Die Ehe ist die auf eine göttliche Willenssetzung zurückzuführende und von Gott selbst seinem Schöpfungswerk eingestiftete Gemeinschaft von Mann und Frau. Als Werk des Schöpfers ist sie somit integraler Bestandteil der Natur- oder Schöpfungsordnung. Die Ehe als gottgewollte Gemeinschaft von Mann und Frau beruht auf der gegenseitigen Achtung und Treue der Ehepartner, die Frau und Mann auch die Härten des Ehelebens mit- und füreinander tragen lässt. Weil und sofern das eheliche Miteinander der Geschlechter eine göttliche Einsetzung ist, erfreut es sich in besonderer Weise des göttlichen Wohlgefallens. Dies gilt es im Glauben, im festen Vertrauen auf das Wort Gottes zu erkennen und festzuhalten. Dass die eheliche Gemeinschaft von Frau und Mann die Sündhaftigkeit des Geschlechtsverkehrs zwar nicht aufhebt, ihr aber die gnadenhafte Vergebung ihres Schöpfers zusichert, ist aufs Engste mit den Gütern verbunden, die LUTHER der Ehe beimisst: Treue und Nachwuchszeugung. Das *bonum fidei* hat dabei sein Fundament im christlichen Glauben, der als Vertrauen in die

grundlos sich schenkende Gnade das eheliche Miteinander als Gottes gnädige Einrichtung erkennen und so den Menschen frohen Herzens die Ehe leben lässt. Unverkennbar sind hier LUTHERS theologische Grundeinsichten, mittels derer er ein neuartiges Wesensverständnis der christlichen Religion formuliert und die in seine Lehre von Gesetz und Evangelium und damit in seine schöpferische Rechtfertigungslehre münden, mit Händen zu greifen. Sie finden gleichsam ihre Bewährung an seinem theologischen Eheverständnis und damit mittelbar auch an der Praxis des Ehelebens, welches im Glauben der Eheleute gleichermaßen sein Fundament wie auch seine höchste Bewährungsinstanz hat, also in der steten Gewissheit des göttlichen Wohlgefallens und im Vertrauen auf die sich in der Einsetzung und Segnung der Ehe manifestierende Zusage Gottes. Das *bonum prolis* – für LUTHER das wichtigste der drei Güter – ist der Dreh- und Angelpunkt der theologischen Legitimierung des Ehestandes. Die Worte, mit denen Gott den Menschen als seinen Geschöpfen aufgibt, fruchtbar zu sein und sich zu vermehren, sind ein Teil des Schöpfungsaktes und ein Teil der göttlichen Schöpfungsordnung. Der eheliche Geschlechtsakt ist zwar nicht frei von Sünde, aber Gott hat in seiner Gnade ein Nachsehen mit der Sünde, weil und sofern sie in der als integralem Bestandteil seines Schöpfungshandelns geschieht. Gottgewollter Sinn und Zweck der Ehe ist die Zeugung und Erziehung des Nachwuchses. LUTHER erhebt die geistliche Erziehungsfunktion der Eltern zu einem Grundpfeiler seines Eheverständnisses. Obwohl LUTHER die Ehe als göttliches Werk qualifiziert, als Ort der gelebten Gottes- und Nächstenliebe, als Gott wohlgefälliger Stand der Evangeliumsverkündigung, entbehrt sie jedes sakramentalen Charakters. Denn seine Identifikation der Ehe mit einer göttlichen Einsetzung, die ihren Ursprung unverrückbar im göttlichen Schöpfungshandeln hat und somit in die gottgewollte Ordnung der Welt grundsätzlich hineingehört, lässt ihm die Ehe zu einem Werk Gottes werden. Nicht die Ehe kommt als Sakrament zu stehen, sondern die Gemeinschaft Christi und der Kirche. Mit dieser Desakramentalisierung der Ehe vollzieht LUTHER einen unumkehrbaren Bruch mit Zentralstücken der kirchlich sanktionierten Glaubenswelt des spätmittelalterlichen Christentums und mit den institutionellen Grundpfeilern, auf denen die Selbstwahrnehmung der Papstkirche als Lehr-, Rechts- und Heilsanstalt ruht. Denn LUTHERS Hochschätzung der wahrhaft christlichen Ehe führt geradezu zwangsläufig zu einer grundstürzenden Neubestimmung des Verhältnisses von ehelicher Gemeinschaft, Keuschheit und Jungfräulichkeit. Stehen anfangs noch monastischer und ehelicher Stand nebeneinander, so führt die Absage an die Verdienstlichkeit und die ewige Bindekraft der Gelübde zusehends zur Umwertung, d.h. zur Überordnung des ehelichen Miteinanders über die monastische Enthaltsamkeit. Gelübde und Zölibat entbehren nicht nur jedweder biblischen Grundlage, sondern widersprechen diametral dem in der Heiligen Schrift fixierten Gotteswillen. Sie beruhen nicht auf göttlichen Willenssetzungen, sondern sind Resultate des sündhaften menschlichen Willens, der eben etwas von Gott will. Der Mensch blickt lieber auf die von ihm selbst erfundenen, vermeintlich

verdienstvollen Werke, um sich sein Seelenheil zu sichern, anstatt auf die göttliche Gnadenzusage in Jesus Christus zu vertrauen, anstatt also an das Evangelium von der grundlos sich selbst schenkenden Gnade Gottes zu glauben.

In seiner Hochzeitspredigt über den Spruch Hebr 13,4 aus dem Jahre 1531 zeigt sich, dass LUTHER verstärkt die partnerschaftliche Liebe der Eheleute in den Blick nimmt, und zwar nicht mehr immer primär in ihrer Ausrichtung auf die Funktion des ehelichen Miteinanders bezüglich der Nachwuchserziehung, als vielmehr in ihrer die Geschlechter verbindenden und verpflichtenden Wirkung. Er erhebt die liebende Gemeinschaft der Ehepartner, die ihrerseits wieder auf der liebenden Zuwendung Gottes beruht, zum Fundament des christlichen Haushalts und damit der Gesellschaft schlechthin. Das *bonum fidei* emanzipiert sich vom *bonum prolis,* und zwar aus den Gründen, die ihrerseits wieder in den Grundfesten des Eheverständnisses angelegt sind. Die auf Liebe und Treue basierende Gemeinschaft ist als Trägerin der Ehe und damit des christlichen Haushalts dort unmöglich geworden, wo das Verhältnis der Eheleute derartig massiv gestört ist, dass eine Versöhnung zur Aufrechterhaltung des Miteinanders ausgeschlossen werden muss. Entsprechend votiert LUTHER im Falle einer solchen Qualität der Uneinigkeit für eine Scheidung der Ehe mit der Option auf anschließende Wiederverheiratung. Das *bonum fidei* tritt ganz für sich und nicht in seiner Zuordnung zum *bonum prolis* in den Blick.

Aus der großen Genesisvorlesung aus den Jahren 1535-1545 ergibt sich schließlich das ganze Ausmaß der Zäsur, die LUTHERS theologisches Eheverständnis im Gegenüber zur augustinisch-mittelalterlichen Tradition der Papstkirche darstellt. Mit den Fundamenten seines theologischen Neuaufbruchs, die ihn im Gegenüber zur Papstkirche zu einer völlig neuen und anderen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott, nun als dem gnädigen Vater, und dem rechtfertigungsbedürftigen Menschen, nun als reinem Objekt des göttlichen Gnadenhandelns, gelangen lassen, hängt auch LUTHERS Bestimmung des Verhältnisses von Ehe und monastisch-zölibatärem Leben zusammen. Unumstrittene Autorität haben für ihn nicht das Wort des Papstes, nicht die Normierungen des kanonischen Rechtes, erst recht nicht das Vorbild der monastischen Eliteformationen. Für die menschliche Lebensgestaltung verbindlich ist allein das in der Vernunft, in der Geschichte und in der Schrift wirksame Gesetz Gottes und das Evangelium Jesu Christi als Zusage seiner bedingungslosen sich im Wort selbst schenkenden und sich im wortgewirkten Glauben durchsetzenden Gnade. Dieser Glaube ergreift das Verdienst Christi, auf dessen Werk LUTHER auch im Rahmen der Entfaltung seiner Ehetheologie jeden Verdienstgedanken und jede Werkfrömmigkeit verwirft. Das *meritum* als Zielbegriff papstkirchlicher Rechtfertigungstheorien wird aus den Deutungskategorien für den gottgefälligen menschlichen Lebensvollzug unwiderruflich ausgetilgt. Von diesen Grundannahmen aus gelangt LUTHER zu einem Bild der Ehe, das von den Vorgaben AUGUSTINS, die das Mittelalter ehetheologisch entscheidend geprägt haben und das Eheverständnis der Papstkirche ehetheologisch darüber hinaus prägen sollten, lediglich begriffliche Hülsen

übrig lässt. Aus der engen Verknüpfung von Schöpfungs-, Rechtfertigungs- und Ehetheologie erwächst ein Eheverständnis, das ein beredtes Zeugnis des theologischen Neuaufbruchs darstellt, wie ihn die Reformation vollzogen hat.

WITT hat die ehetheologischen Entwicklungslinien von AUGUSTIN zu LUTHER und die vom jungen LUTHER zum älteren LUTHER sehr detailliert nachgezeichnet. Für diese fleißige Arbeit gebührt ihm Dank. Das ökumenische Bemühen der christlichen Kirchen wird durch dieses Werk zweifellos sehr bereichert.

Heinz-Meinolf STAMM, Paderborn

* * *

MITARBEITERVERZEICHNIS*

AHLERS, Reinhild, Dr.theol., Lic.iur.can., Professorin für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster; Lehrbeauftragte am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster; Leiterin der Abteilung Kirchenrecht und der Fachstelle Zentrales Beschwerdemanagement im Generalvikariat Münster; Diözesanrichterin am Offizialat Münster

AMBROS, Matthias, Dr.iur.can., Bacc.theol., Mitarbeiter am Höchstgericht der Apostolischen Signatur; Kommissar der Ehesektion der Kongregation für die Glaubenslehre; Dozent für Kirchenrecht an der Kanonistischen Fakultät der Universität Gregoriana in Rom

ALTHAUS, Rüdiger, Dr.theol.habil., Lic.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn; Vizeoffizial des Erzbistums Paderborn; Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster

BERKMANN, Burkhard Josef, Dr.theol.habil., Dr.iur., Lic.iur.can., Mag.phil., Professor für Kirchenrecht, insbesondere für Theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Allgemeine Normen und Verfassungsrecht sowie für Orientalisches Kirchenrecht am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Universität München

DUSIL, Stephan, Dr.iur.habil., M.A., Professor für Bürgerliches Recht, Deutsche Rechtsgeschichte und Juristische Zeitgeschichte an der Universität Tübingen

EISENSTEIN, Georg M. OSB, Dr.theol., Pastoralpsychologe (DGfP), Verhaltenstherapeut (DGVT)

FABRITZ, Peter, Dr.theol., Lic.iur.can., Offizial des Erzbistums Köln

GORSKI, Christoph, Mag.theol., Dr.iur.can., Rechtsreferent und Diözesanrichter am Diözesangericht Linz

GRETHLEIN, Christian, Dr.theol.habil., em. Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

GÜTHOFF, Elmar, Dr.iur.can.habil., Dr.theol., Professor für Kirchenrecht, insbesondere für Ehe-, Prozess- und Strafrecht sowie Staatskirchenrecht am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik und Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München; Fachvertreter Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg; Ehebandverteidiger und Kirchenanwalt am Konsistorium Augsburg

---

* Angeführt werden die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit namentlich gekennzeichneten Beiträgen des Bandes 29 (2022) nach dem Stand vom 15.02.2022.

IHLI, Stefan, Dr.theol.habil., Lic.iur.can., Apl. Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt; Diözesanrichter am Bischöflichen Offizialat Rottenburg

KANDLER-MAYR, Elisabeth, Dr. iur., Lic.iur.can., Ordinariatskanzler der Erzdiözese Salzburg; Richterin am Erzbischöflichen Diözesan- und Metropolitangericht Salzburg

KINGATA, Yves, Dr.iur.can., Professor für Kirchenrecht, insbesondere für Verwaltungsrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Universität München

KNITTEL, Reinhard, Dr.theol., Dr.iur.can., Rektor und Professor für Kanonisches Recht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten; Offizial des Diözesangerichts St. Pölten

KONRAD, Sabine, Dr.theol., Lic.iur.can., Professorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz; Richterin am Konsistorium Augsburg

LAUKEMPER-ISERMANN, Beatrix, Dr.theol.habil., Lic.iur.can., Referentin für Kirchenrecht im Bistum Münster; Richterin am Offizialat Münster; Privatdozentin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

LÜDICKE, Klaus, Dr.iur.can., Dipl.-Theol., Ass.iur., em. Professor für Kirchenrecht am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster; Richter am Offizialat Münster

MICHL, Andrea, Dr.iur.can., Dipl.-Theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchenrecht, insbesondere für Ehe-, Prozess- und Strafrecht sowie Staatskirchenrecht am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Universität München

NOBEL, Michael-Andreas, Dr.theol., Lic.iur.can., Associate Professor an der Fakultät für Kanonisches Recht der Universität Ottawa

OTTER, Josef, Dr.theol., Dr.iur.can., Diözesanrichter am Offizialat Vaduz; Lehrbeauftragter an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg

PREE, Helmuth, Dr.iur.can., Dr.iur., Mag.theol., em. Professor für Kirchenrecht, insbesondere für Theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Allgemeine Normen und Verfassungsrecht sowie für Orientalisches Kirchenrecht am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Universität München

RIEGER, Rafael Manfred OFM, Dr.theol., Lic.iur.can., Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt; Richter am Konsistorium und Metropolitangericht München

SCHALLENBERG,, Peter, Dr.theol.habil., Professor für Moraltheologie und Ethik an der Theologischen Fakultät Paderborn

SCHLÖGL-FLIERL, Kerstin, Dr.theol.habil., Professorin für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg

SCHÖCH, Nikolaus OFM, Dr.theol.habil., Dr.iur.can., Ehebandverteidiger am Höchsten Gericht der Apostolischen Signatur; Professor für Kirchenrecht an der Fakultät für Kanonisches Recht der Universität Antonianum in Rom

SELGE, Karl-Heinz, Dr.theol.habil., Lic.iur.can., Richter am Diözesan- und Metropolitangericht Paderborn; Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Pázmány Péter Universität Budapest

SNETHLAGE, Carl Christian, Lic.iur.can., Diözesanrichter am Offizialat Passau

STAMM, Heinz-Meinolf OFM, Dr.iur.can., Lic.iur., Bibl.Rat, Dipl.-Paläograph und -Archivar, Professor em. der Fakultät für Kanonisches Recht der Universität Antonianum in Rom sowie der Fakultät für Kanonisches Recht der Lateranuniversität in Rom; Vizeoffizial des Erzbistums Paderborn

UJHÁZI, Lóránd, Dr.mil.scien.habil., Lic.theol., Dr.iur.can., Professor am Postgraduate Institute für Kirchenrecht der Pázmány Péter Catholic University Budapest; Wissenschaftlicher Hauptmitarbeiter an der Universität des Öffentlichen Dienstes Ludovika, Budapest; Richter am Erzbischöflichen Diözesangericht Budapest

WALSER, Markus, Dr.iur.can. Lic.theol., B.A.phil., Generalvikar und Gerichtsvikar des Erzbistums Vaduz; Diözesanrichter am kirchlichen Gericht Chur; Dozent für Kirchenrecht an der Theologischen Hochschule Chur

WEISHAUPT, Gero P., Dr.iur.can., Priester, Diözesanrichter am Erzbischöflichen Offizialat Köln und Bischöflichen Offizialat Roermond (NL); Dozent für Kirchenrecht am diözesanen Priesterseminar und Theologischen Institut des Bistums Roermond; Gastdozent für Kirchenrecht und kirchenlateinische Literatur an der Hochschule Benedikt XVI. in Heiligenkreuz (A)

WEISS, Andreas, Dr.theol.habil., Dr.iur.can., Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte a.D. an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt; Richter am Offizialat Rottenburg; Kirchenanwalt am Offizialat Eichstätt

REDAKTION UND LEKTORAT

ARNDT, Rayko, Ass.iur., Justitiar der Allgemeinen Ortskrankenkasse Sachsen-Anhalt, Magdeburg

LA VELLA, Chiara, Dott.ssa, Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchenrecht, insbesondere für Ehe-, Prozess- und Strafrecht sowie Staatskirchenrecht am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Universität München