

Klemens Richter, Münster

*Die Theologie der kirchlichen Trauung*¹

In den liturgischen Zeichen, Handlungen wie Worten, soll der Glaube der Kirche und möglichst auch der konkreten Gemeinde zum Ausdruck kommen. Für die Gestaltung der primären wie sekundären liturgischen Zeichen ist dies überall dort weniger schwierig, wo eine wenigstens im Kern einheitliche theologische Auffassung besteht. Das ist im allgemeinen der Fall, wenn das Sakrament in seinem Ursprung auf die frühe Kirche zurückgeführt werden kann und in wesentlichen theologischen Merkmalen dort schon umschrieben wird, so etwa bei der Taufe.

Bei der liturgischen Feier der Trauung ist dies nicht in so ausgeprägtem Maße der Fall. Dabei kann all das, was die theologische Diskussion heute bewegt, die Gestaltung der kirchlichen Feier der Trauung nicht unberührt lassen. Sicher wäre es vermessen, von einem Trauungsrituale die Lösung all der Probleme zu erwarten, die mit der Pastoral und dem Recht der kirchlichen Eheschließung verknüpft sind. Probleme entstehen besonders durch die immer größer werdende Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher und kirchlicher Eheauffassung. Tatsächlich ist kaum ein anderes Sakrament mit derart vielen rechtlichen Regelungen verbunden wie die katholische Eheschließung, und bei kaum einem anderen Sakrament sind derart viele theologische Fragen letztlich ungeklärt. Das betrifft zum Beispiel das Zustandekommen der Ehe, die Formpflicht, die Identität von Ehevertrag und Ehesakrament, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung zumindest in Deutschland, die Trauung mit Nichtglaubenden wie mit Nichtgetauften oder auch die Frage nach dem Spender dieses Sakramentes. Kann eine Ehe zwischen Getauften wirklich nur ein Sakrament oder ein illegaler Zustand sein, auch wenn der CIC 1983 nicht mehr von Konkubinat spricht? Gibt es zwischen getauften Katholiken, die faktisch nicht mehr glauben und nur standesamtlich heiraten, nicht auch eine Ehe, die in der Schöpfung begründet, aber noch keineswegs ein Sakrament ist? Wenn es in Zweifelsfällen über den Glauben heute einen

¹ Es handelt sich hier um die Wiedergabe eines Referates, das am 27. Juni 1998 anlässlich des Treffens der Sekretäre der Europäischen Liturgiekommissionen in Fürstenried/München gehalten wurde.

Abkürzungen im Text:

CIC: Codex Iuris Canonici

FT 1975: Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln [u. a.] 1975.

FT 1992: Die Feier der Trauung ... Sprachgebietes. Zweite Auflage. Herausgegeben ... sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Zürich [u. a.] 1992.

OCM 1969: Ordo Celebrandi Matrimonium. Editio typica. Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

OCM 1991: Ordo Celebrandi Matrimonium. Editio typica altera. Rituale Romanum ... Vaticanum II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Typis Polyglottis Vaticanis 1991.

SC: Sacrosanctum Concilium.

Taufaufschub gibt, müßte es dann nicht auch einen Aufschub für die kirchliche Trauung geben, der dann ein Ehecatechumenat vorausgehen sollte?

Fragen über Fragen, die ein Rituale kaum ansprechen und schon gar nicht lösen kann. Da die Liturgie aber im Schnittpunkt von Gnade und Recht und damit in der unaufhebbaren Spannung von Wirklichkeit und Gültigkeit steht, kann eine Trauungsliturgie nicht vom Wandel theologischer und rechtlicher Anschauungen absehen und auch nicht die gesellschaftlichen Veränderungen völlig ignorieren.

1. Das neue Trauungsrituale der katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes von 1992

1.1 Die Entwicklung der Trauungsliturgie bis zum OCM 1991

Die Entwicklung eines gemeinsamen deutschen Trauungsrituale beginnt mit der *Collectio Rituum ... pro omnibus Germaniae Dioecesisibus* ... von 1950, das aus den Traditionen der deutschen Bistümer ein einheitliches Trauungsritual formte. Der *Ordo celebrandi Matrimonium* von 1969 (OCM) erfüllte die Vorgaben von SC 77 und 78 und bot neben einer theologisch-pastoralen Einführung drei verschiedene Formen der Trauungsfeier und Auswahltexte, darunter zwei weitere Segensgebete über Braut und Bräutigam. Dieser Ritus ist gegenüber dem vorkonziliaren Rituale Romanum mit verschiedenen Elementen angereichert. So sind aus der deutschsprachigen Tradition die Bereitschaftsfragen und die Form der Bestätigung eingefügt, der Konsensaustausch mit der lebensnäheren Formel aus dem angelsächsischen Bereich theologisch angereichert und Fürbitten hinzugefügt worden. Das Segensgebet, das bis dahin als Brautsegen nur in der Trauungsmesse vorgesehen und erlaubt wurde und zwischen Vaterunser und Embolismus plazierte war, hat sich zu einem anamnetisch-epikletischen Gebet nach dem Muster anderer Segens- und Weihegebete entwickelt, allerdings noch ohne eine ausdrückliche Geist-Epiklese. Es wird aber bei der Trauung in einer Messe nach römischer Ordnung weiterhin nach dem Vaterunser vollzogen. Die zweite Form beschreibt die Trauung in einem Wortgottesdienst, wobei das Segensgebet als Abschlußgebet an die Fürbitten angefügt und somit näher an das Trauungsgeschehen herangerückt wird. Die dritte Form ist für die Trauung eines Katholiken mit einem ungetauften Partner bestimmt, wobei es sich hierbei – so schrieb Kardinal Ratzinger in seinem „Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehenden“ vom 8.12.1980 – wohl nicht um ein Sakrament handeln kann. Der damalige Münsteraner Liturgiewissenschaftler Emil Joseph Lengeling hielt diese Trauung für ein Paradox: „Sie unterscheidet sich kaum merklich von der sakramentalen Feier; für einen Nichtfachmann überhaupt nicht. Ein ungewöhnlicher Fall! Sonst ist die ‘simulatio sacramenti’ etwas Horrendes.“ Er verweist darauf, daß auch CIC 1983 c. 840 leider nicht die Bestimmung aus SC 59 übernimmt, „daß die Sakramente den Glauben voraussetzen, sondern nur, daß sie Zeichen (und Mittel) sind, durch die der Glaube ausgedrückt wird“.

Erst 1975 erschien der auf der Grundlage des OCM 1969 erarbeitete, allerdings sehr schmale Faszikel (37 Seiten) „Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“ (FT 1975). Im Vergleich zum OCM 1969 wurde die Pastorale Einführung wesentlich erweitert und auf die pastorale Situation hiezulande abgestimmt. Man wollte keine einfache Übernahme der römischen Vorlage, sondern eine eigenständige Bearbeitung.

Dieser Ritus des deutschen Sprachgebietes enthält nur eine Form der Trauung, wie sie in einer Messe oder einem Wortgottesdienst stattfindet. Dabei weist sie gegenüber OCM 1969 charakteristische Änderungen auf: Den drei Vorbereitungsfragen an die Brautleute wurde eine vierte hinzugefügt, die nach ihrer Verantwortung in Ehe und Familie, in Kirche und Welt fragt und an beide gemeinsam gerichtet ist. Der vielleicht wichtigste Unterschied liegt aber in der Stellung des Segensgebietes über das Brautpaar. Er folgt in FT 1975 unmittelbar auf die Bestätigung der Eheschließung durch den Zelebranten, und zwar auch bei der Trauung in einer Messe. Darin ist eine bewußte Aufwertung des Segensgebietes als Teil der Trauungshandlung zu sehen.

FT 1975 löste bei vielen Seelsorgern Enttäuschung aus, da es z. B. für die Trauung eines Katholiken mit einem Nichtgetauften nur Rubriken, aber keine der Situation angemessenen Texte enthielt. Es fehlte auch jede Hilfe für die Feier von Ehejubiläen und für eine kirchliche Verlobung, eine Lücke, die dann durch das *Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes* von 1978 geschlossen wurde. Hier finden sich Riten für die Silberne und Goldene Hochzeit sowie für die Verlobung.

So kam es schon bald zu Bemühungen um eine Revision, die aber erst 1991 fertiggestellt werden konnte und sich mit dem Erscheinen der Editio typica altera des OCM 1991 überschneidet. Dies führte zu Schwierigkeiten während der Konfirmierung des Textes in Rom. Von dort wurden u. a. folgende Forderungen gestellt: Die Praenotanda der neuen lateinischen Ausgabe müssen im deutschen Rituale bis Nr. 35 einschließlich abgedruckt werden, und die Texte für den Trauungssegen sollen aus OCM 1991 übersetzt werden.

Die Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes waren nicht bereit, ihr von SC 77 verbrieftes Recht gegenüber der römischen Kongregation zu verteidigen und kamen diesen Forderungen, die in dieser Form erstmals gestellt wurden, nach.²

1.2 Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes von 1992

1.2.1 Römische Praenotanda und Pastorale Einführung der deutschsprachigen Bischöfe

Während OCM 1991 nahezu ausschließlich von der Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft als Eheziel ausgeht, setzt die deutschsprachige Pastorale Einführung sehr viel breiter anthropologisch an, entwickelt dann die Lehre des Alten und des Neuen Testaments für die Ehe und dürfte so bei heutigen Menschen größere Überzeugungskraft haben als die ausschließlich vom Sakrament ausgehende Betrachtungsweise des Rituale Romanum.

Sehr ausführlich wird auf die Vorbereitung der Trauung eingegangen und in die verschiedenen Formen der Trauungsliturgie eingeführt: Trauung in der Eucharistiefeier; Trauung in einem Wortgottesdienst; Trauung mit einem Katholiken ostkirchlicher Riten oder mit einem

² Vgl. dazu F. NIKOLASCH, Das liturgische Recht zwischen Liturgiekonstitution und neuem Kodex. In: LJ 43 (1993) 141–159, wo er feststellt: „Überblickt man die Entwicklung der liturgischen Rechtszuständigkeit von den Aussagen der Liturgiekonstitution bis zum neuen Kirchenrecht, so kommt man nicht an der Erkenntnis vorbei, daß es im Laufe dieser Periode der römischen Kurie gelungen ist, weitestgehend wieder jene Zustände herzustellen, wie sie vor dem Konzil bestanden.“ (159)

Christen aus einer orthodoxen oder altorientalischen Kirche; Trauung mit einem konfessionsverschiedenen Partner anderer Kirchen; Trauung mit einem Katechumenen; Trauung mit einem nichtgetauften Partner, der an Gott glaubt, wobei jüdische und muslimische Partner eigens genannt werden, während die übrigen unter der Bezeichnung „Partner aus einer nicht-monotheistischen Religion“ pauschal zusammengefaßt werden. Zudem werden Überlegungen angestellt für eine Trauung mit einem Partner, der nicht an Gott glaubt – eine Situation, die häufig in der früheren DDR vorkam und in Zukunft wohl immer häufiger auf die Kirche in den deutschsprachigen Gebieten zukommen wird. Nicht für alle diese Fälle wird ein kompletter Ritus angeboten, doch gibt es eine Reihe entsprechender Texte und Hinweise für die Praxis.

1.2.2 *Feier der Trauung in einer Eucharistiefeier*

Nach FT 1992 findet der ganze Trauungsritus mit dem feierlichen Trauungssegen innerhalb der Eucharistiefeier nach der Homilie statt. Dies ist ein bedeutender Unterschied zum OCM 1991.

Das Brautpaar wird am Kirchenportal abgeholt. Die Feier kann mit einem Taufgedächtnis beginnen.

Bei den *Bereitschaftsfragen* wird nun auch die dritte Frage nach der Bereitschaft zum Kind an das Brautpaar gemeinsam gerichtet. Für die *Segnung der Ringe* gibt es zwei Orationen, für die *Vermählung* nur noch zwei Formen, den Vermählungsspruch und die Vermählung durch das Ja-Wort. Der Ring wird als Zeichen „unserer Liebe und Treue“ gedeutet, wobei die partnerschaftliche Eheauffassung unserer Zeit und die gegenseitige Treue dadurch verdeutlicht werden.

FT 1992 hält im Unterschied zum OCM an der hervorgehobenen Position des feierlichen *Trauungssegens* unmittelbar nach der Konsensabgabe und deren Bestätigung fest. Er ist sakramententheologisch der Teil des Trauungsritus, in dem das für ein Sakrament konstitutive Handeln Gottes am deutlichsten seinen Ausdruck findet. Seit SC, wo erstmals vorgeschrieben wurde, daß der Segen immer gespendet werden soll, kann von einer ständigen Aufwertung des Segenselementes gesprochen werden. War schon im OCM 1969 aus dem Brautsegen ein Gebet über beide Brautleute geworden, so bringt OCM 1991 die endgültige Angleichung dieses Segensgebetes an die Tradition der großen Segensgebete der römischen Liturgie. Dessen drei Formulare sind überarbeitet und mit einer deutlichen Epiklese, der Bitte um das Wirken des Geistes Gottes, angereichert, was die Liturgiewissenschaft vornehmlich im deutschen Sprachbereich schon lange gefordert hatte. FT 1992 enthält insgesamt vier Formulare für den Trauungssegen. Formular I, das im Ritus steht, ist deutsches Eigengut, entspricht besser deutschem Sprachempfinden und enthält eine realistischere und vor allem partnerschaftlichere Sicht der Ehe als die Texte des OCM 1991. Diese, also Formular II, III und IV, finden sich im Anhang von FT 1992. Alle vier sind zum Singen eingerichtet und in Sinnzeilen abgedruckt.

Den Abschluß der Trauung bilden die *Fürbitten*, in denen die ganze Gemeinde als Mitträger dieser Feier und ihrer Mitverantwortung für diese Ehe Ausdruck findet. Vier verschiedene Formulare finden sich im Anhang.

Im weiteren Verlauf der Eucharistiefeier können sich die Brautleute an der Gabenprozession beteiligen; die Verwendung einer großen Hostie und die Kelchkommunion werden empfohlen. Volkstümliche Segnungen etwa für das Hochzeitsmahl werden in Erinnerung

gebracht. Die Unterzeichnung der Trauungsdokumente vor dem feierlichen Schlußsegen ist am Altar möglich.

1.2.3 Trauung eines Katholiken mit einem nichtgetauften Partner, der an Gott glaubt

Da diese Form nicht volle sakramentale Gestalt beanspruchen kann, wird sie in schlichteren Formen vollzogen. Sie lehnt sich an das Kapitel über die Feier der Trauung in einem Wortgottesdienst an und hat ein einfaches Segensgebet ohne Epiklese. Hierbei besteht das Problem in den Aussagen des christlichen Glaubens, z. B. zur Gottheit Christi, zum Trinitätsglauben, die etwa bei einem Juden oder Muslim Anstoß erregen.

Die Texte wurden so formuliert, daß der nichtgetaupte Partner keinen Text sprechen muß, der seiner Glaubensüberzeugung direkt widerspricht. So entfällt die trinitarische Formel zum Anstecken des Ringes. Da es sich aber um eine katholische Trauung handelt, sind dem nichtgetauften Partner Glaubensaussagen seines katholischen Partners und der Gemeinde zuzumuten, ohne das Gebot der Toleranz zu verletzen. Diese sind ja nicht gegen den Nichtgetauften gerichtet, sondern Ausdruck des Glaubens der hier feiernden katholischen Gemeinde. So findet der Seelsorger nunmehr einen vollständigen, auf die spezielle Situation angepaßten Ritus, der auf den nichtgetauften Partner viel Rücksicht nimmt, ohne den katholischen Glauben zu verschweigen. Texte und Riten versuchen, die gemeinsame Basis aller gottgläubigen Menschen zur Sprache zu bringen.

1.2.4 Die Trauung eines Katholiken mit einem Partner, der nicht an Gott glaubt

Da ein nichtgläubiger Partner an den spezifisch christlichen Glaubensaussagen über die Ehe weder mehr noch weniger Anstoß nehmen wird als am Glauben überhaupt, braucht keine Zurückhaltung bei den spezifisch christlichen Glaubensaussagen geübt zu werden. Zwar gilt auch hier, daß der Nichtglaubende selber keine Aussagen machen darf, die seiner Gewissensüberzeugung widersprechen. So lautet die dritte Bereitschaftsfrage: „Sind Sie bereit, Kindern das Leben zu schenken und in väterlicher (bzw. mütterlicher) Verantwortung für sie zu sorgen?“ Es wurde versucht, die allgemeinen menschlichen Grundüberzeugungen zur Ehe an- und auszusprechen, wobei es sich um einen vollständigen, der Situation angepaßten Ritus handelt, der viel Spielraum für weitere Anpassungen an die konkrete Situation läßt.

1.2.5 Bewertung von FT 1992

Die 144 Seiten des neuen deutschsprachigen Trauungsrituale bieten echte Hilfen für die vielfältige pastorale Praxis der Trauung und sind kaum auf Kritik der Praktiker gestoßen. Nicht in dieses Buch aufgenommen werden konnte *Die Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers*. Der entscheidende Grund dafür, daß erst 1995 die *Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung*³ veröffentlicht werden konnte, ist vor allem in den dazu notwendigen Absprachen zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zu sehen.

³ Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig [u. a.] 1995.

Auch nicht aufgenommen wurde das Kapitel III des OCM 1991 „coram assistente laico“. Einmal dürfte dieser vereinfachte Ritus für Missionsgebiete oder extrem priester- und diakonenarme Gebiete gedacht sein, zum anderen vergrößert er den Abstand zu den orthodoxen Kirchen, die sich bei ihrer theologischen Ehesicht die Leitung einer solchen Feier durch einen Laien ganz und gar nicht und auch nicht durch einen Diakon vorstellen können. Allerdings wird inzwischen im deutschen Sprachgebiet zunehmend auch an die Beauftragung von Laien für die Vorsteherfunktion bei der Trauungsliturgie gedacht, wobei die Schweizer Bischofskonferenz diese Möglichkeit inzwischen schon eröffnet hat.

Während der OCM 1991 Riten für die Verlobung sowie für die Silberne und Goldene Hochzeit enthält, hat FT 1992 wiederum auf den Abdruck dieser Riten verzichtet, da sie weiterhin ihren Platz im deutschsprachigen *Benediktionale* behalten.

2. Trauungsliturgie im Wandel theologischer und rechtlicher Anschauungen

2.1 Trauungssegen als Konstitutivum der Sakramentalität

Die genaue Herkunft des bis zum Konzil nur über der Braut gesprochenen und deshalb Brautsegen genannten Gebetes ist noch immer nicht völlig geklärt. Manches spricht dafür, daß diese Segnung ursprünglich beiden Brautleuten gilt und erst später zu einem Segen allein für die Braut wird.⁴ Zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert ist eine Segnung des Brautgemachs (*benedictio in thalamo*) bezeugt. Auch der Segen nur über der Braut (*benedictio nuptialis*) in den ältesten Sakramentaren ist in verschiedenen Traditionen wohl ein Segen über beide Brautleute gewesen. Seit dem 9. Jahrhundert sind in der römischen Liturgie immer wieder Bestrebungen vorhanden, das Segensgebet als Segen über das Paar zu gestalten. Und mancherorts war durchaus die Überzeugung wirksam, daß es sich dabei um den eigentlichen sakramentalen Ritus handelt, wie es ein Rituale des 16. Jahrhunderts aus York belegt, das als wesentliches Element des Segensgebetes den Satz bezeichnet: „Gott, du hast den Ehebund zum Abbild des Bundes Christi mit seiner Kirche gemacht und ihn durch dieses große Geheimnis geheiligt.“

Wenn Sakramentenfeier bedeutet, daß eine konkrete Lebenssituation im Lichte des Glaubens gedeutet und als Heilshandeln Gottes anamnetisch-epikletisch betend proklamiert wird, dann geschieht dies jeweils in dem großen doxologischen Gebet, das seit dem II. Vatikanum wieder zu den wesentlichen Elementen aller Sakramentenliturgie gehört. Was für die Weiheliturgie das Weihegebet, für die Tauffeier Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser sind, ist für die Eheschließung die *Benedictio nuptialis*, der feierliche Trauungssegen.

Die Feier der Trauung besitzt damit seit OCM 1991 die Vollgestalt sakramentlicher Liturgie. Indem die *Benedictio* in FT 1992 in unmittelbare Beziehung zur Konsenserklärung gesetzt ist, hat dieses Gebet seine eigentliche Funktion zurückerhalten: Es deutet den Konsens zwischen Frau und Mann als Handeln Gottes und erbittet die Fortsetzung dieses Heilshandelns für die Zukunft, mit den Worten der deutschsprachigen Bischöfe: In diesem Gebet „ruft der Zelebrant im Namen der Kirche in einem anamnetisch-epikletischen Gebet den Geist Gottes auf Braut und Bräutigam herab und bittet um Gottes Segen für den Ehebund.“

⁴ Vgl. A. JILEK, Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie. In: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hg. K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1998 (QD 120) 18–41.

Damit ist dieses Gebet Mittelpunkt und Kern der Trauungsliturgie. Trägerin ist die ganze gottesdienstliche Versammlung, in deren Namen es vom Amtsträger gesprochen wird. Dies geschieht durch das Gebetswort und die dazu gehörende Zeichenhandlung, die Orantenhaltung des Vorstehers während des anamnetischen Teils und das Ausstrecken der Arme über den Brautleuten während des epikletischen Teils.

Die unsere Kirche derzeit noch bestimmende kirchenrechtliche Sicht, wonach die Konsenserklärung der Brautleute das Konstitutivum der Liturgie darstellt, ist somit theologisch nicht mehr haltbar. Der Kern der Trauungsliturgie ist nicht anders konzipiert, theologisch somit auch nicht anders zu deuten als das Kerngeschehen anderer Sakramentenfeiern auch. Dies mag ein Vergleich mit der Bischofsordination belegen, wie ihn August Jilek eindrucksvoll dargestellt hat. Die Bestellung des Bischofs erfolgt von frühester Zeit an in zwei Etappen. Zunächst einigt man sich auf einen geeigneten Kandidaten. Der Erwählte ist aber noch nicht Bischof. Über ihn wird unter Handauflegung durch die anwesenden Bischöfe feierlich gebetet und ihm damit das Bischofsamt übertragen. Bischof wird er also erst dadurch, daß die Wahl durch die Kirche im sakramentlichen Gebet anamnetisch-preisend als Handeln Gottes verkündet und die Bestellung durch Gott epikletisch-betend proklamiert wird. Von daher gilt für die erneuerte Trauungsliturgie: Die Ehe, welche die Brautleute einander mit der Konsenserklärung versprechen, wird im Segensgebet als Sakrament proklamiert.

Würde das, was durch die nachkonziliare Aufwertung des Trauungssegens zum Konstitutivum der Sakramentalität der Trauungsliturgie nahegelegt wird, von der systematischen Theologie und vor allem vom Kirchenrecht nachvollzogen, dann käme dies auch dem Verständnis der orthodoxen Kirchen entgegen, die im Ehesegen das konstitutive Element des Sakramentes sehen. Für sie ist der Konsens eher die Verlobung, als Willenseinigung von Frau und Mann die notwendige Voraussetzung dafür, daß in der liturgischen Feier diese Verbindung zum Sakrament wird. Zugleich würde dies eine größere Nähe zu den Kirchen der Reformation schaffen, die in der Ehesegnung gerade die Besonderheit des kirchlichen Handelns sehen, das dieses Handeln benennt und Zuspruch biblischer Weisung wie Verheißung ist.

2.2 Kirchenrechtliche Konsequenzen

Wenn das Segensgebet Konstitutivum der Sakramentalität der Trauung ist, dann bedeutet dies aber auch, daß sich nicht die Brautleute gegenseitig das Sakrament spenden, sondern daß es ein Handeln des in der Liturgie gegenwärtigen Christus ist, repräsentiert durch die zur Liturgie versammelte Gemeinde unter ihrem Vorsteher, der den Trauungssegen spricht. Der Kanonist Matthäus Kaiser hat dazu bekundet: „Wenn die Ehe ihrem Wesen nach als Vertrag verstanden wird, ergibt sich daraus als selbstverständliche Konsequenz, daß allein die Brautleute die Spender des Ehesakramentes sind [. . .]. Wenn aber die Ehe als Bund zu verstehen ist, in dem Mann und Frau sich nicht nur selbst gegenseitig schenken und annehmen, sondern auch von Gott zu einer neuen Einheit verbunden werden, dann kommt die Ehe nicht allein durch den Konsens der Brautleute zustande. Die Funktion des trauenden

Priesters ist dann mehr und etwas anderes als nur Zeugenschaft, nämlich – wie auch bei allen anderen Sakramenten – zeichenhaftes Handeln für das Wirken Gottes.“⁵

Und der Tübinger Kirchenrechtler Richard Puza geht davon aus, daß die Sicht der Ehe als Bund, wie sie in der Liturgie bezeugt wird, in der Kanonistik zu einem Umdenken geführt hat: „Man hat begonnen, sich von der rein rechtlichen Sicht der Ehe zu lösen. Sie war im CIC 1917 durch die Sicht der Ehe als Vertrag [. . .] gekennzeichnet. Der CIC 1983 ist schon einen Mittelweg gegangen. Er spricht von der Ehe als Bund und verwendet daneben auch noch den Vertragsbegriff.“⁶ Puza unterscheidet zwischen dem Vertrag, der Konsensabgabe, und der Bundesbegründung, der Feier des Sakramentes. Und dies sieht er auch in einem Strang der westlichen Tradition begründet, die erst mit dem CIC 1917 aus dem theologischen und rechtlichen Denken verschwunden ist. Daß der Priester als Spender des Ehesakramentes gesehen werden kann, geht immerhin auf Melchior Cano († 1560) zurück und war sowohl Benedikt XIV. († 1758) als auch der Codex-Kommission 1917 durchaus bekannt. Und es gibt eben auch heute Kanonisten, die im Priester und damit im Segensgebet die Sakramentalität begründet sehen, so E. Corecco und M. Kaiser. Der Vorsteher der Liturgie wird eben in spezifischer Weise tätig, denn er ist es – und nur ihm kommt diese Vollmacht zu –, der im Namen der versammelten Kirche das große sakramentliche Gebet in Wort- und Zeichenhandlungen vollzieht.

Puza hat aufgrund dieser liturgietheologischen Überlegungen einen Vorschlag zur Änderung des Kirchenrechts gemacht. Dabei bleibt selbstverständlich der Konsens die unabdingbare Voraussetzung zur Begründung der Ehe. Allerdings müßte die Trauung, abgesehen von einem Notfall, immer mit der Liturgie und damit dem Trauungssegen verbunden sein. Zu prüfen wäre, ob dann auch noch Laien diese Form der Ehesegnung vornehmen können, was sicher nicht grundsätzlich auszuschließen ist, obwohl dem die ostkirchliche Tradition entgegensteht. Auch eine Dispens von der Eheschließungsform wäre möglich. Sie sollte aber, abgesehen von der Eheschließung glaubensloser Christen, nur erteilt werden, wenn der Abschluß der Ehe im Ritus einer anderen christlichen Kirche garantiert ist.

Wenn der Glaube zur Sakramentalität notwendig ist, muß ein Weg für den Eheabschluß glaubensloser Christen gefunden werden. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: 1. die Anerkennung der Zivilehe solcher Personen als kirchlich gültige Ehe. 2. die Schaffung einer kirchenrechtlichen Form nichtsakramentaler Ehe.

Für den deutschen Sprachbereich ist dann auch noch zu fordern, daß Christen nicht mehr die obligatorische Zivileheschließung in Anspruch nehmen müssen, sondern daß die kirchliche Eheschließung auch staatlich offiziell anerkannt wird.

2.3 Die Trauung kirchenferner Paare

Die Zahl der Brautpaare, die eine kirchliche Eheschließung wünschen, obwohl sie sich von jeder kirchlichen Praxis gelöst haben, ist zunehmend gestiegen. Hier stellt sich die gleiche Frage wie bei der Zulassung zu anderen Sakramenten, etwa der Taufe oder der Erst-

⁵ M. KAISER, Vertrag oder Bund? Rechtliches oder theologisches Eheverständnis. In: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde 2/93. Stuttgart 1992, 83–95, hier 94f. Vgl. die noch ausführlichere Begründung: DERS., Spender des Ehesakramentes. In: Klerusblatt 70 (1990) 194–200.

⁶ R. PUZA, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum Spender des Ehesakramentes. In: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? (s. Anm. 4) 62–83.

kommunion. Die Antwort für die Zukunft ist in einer Pastoral zu suchen, die sich zwischen Ausverkauf und Rigorismus bewegt, die nicht bedingungslos weiter jedem Wunsch nach Sakramentenspendung entspricht, aber auch niemanden vollständig zurückweist (vgl. die römischen Praenotanda Nr. 21). Auf diese Problematik weist die Pastorale Einführung FT 1992 hin, wenn Nr. 29 die Feier der Trauung in einem Wortgottesdienst für diejenigen vorsieht, die als nicht eucharistiefähig gelten. Kann aber eigentlich jemand, der nicht eucharistiefähig ist, ein anderes Sakrament empfangen?

Wenn Menschen auf der Bitte um das Sakrament bestehen, obwohl sie nur sehr partiell und distanziert kirchliche Glaubensgemeinschaft wollen, ist nach dem zu suchen, was ihrer Geschichte mit Gott helfen kann. Das kann für die einen der Aufschub, für andere der fragwürdige Vollzug der sakramentalen Handlung sein. Letzteres darf allerdings nicht dazu führen, daß Kirchen als Dekoration für das private Fest benutzt werden, liturgische Texte und religiöse Musik als Ausschmückung und Anlaß für rührselige Gefühle. Das hat mit dem Dienst am Menschen nichts mehr zu tun. Da verzehrt das Profane das Religiöse.

Von hier aus scheinen mir Vorbehalte gegenüber der Praxis der katholischen Kirche in Japan angebracht zu sein. Dort werden offensichtlich viele Paare, die keineswegs die Absicht zu einem zukünftigen christlichen Lebensweg haben, in katholischen Kirchen getraut. Früher galt dies als schweres Sakrileg, da hierin eine *imitatio sacramenti* gesehen werden kann.

Ein großes Problem stellt die Vielzahl der staatlich wiederverheirateten Geschiedenen dar, die eine kirchliche Trauung ein zweites Mal erbitten. In manchen Gemeinden ist dies schon ein Drittel derer, die eine kirchliche Trauung wünschen. Allein in Deutschland lebt über eine Million von Paaren in solchen Verhältnissen, die eine Teilnahme an den Sakramenten durch das Kirchenrecht ausschließen. Es ist aber nicht zu verhehlen, daß es – wenn sicher auch sehr wenige – Gemeinden gibt, in denen hierbei in dem einen oder anderen Fall eine liturgische Feier ermöglicht wird. Selbstverständlich handelt es sich dabei um keine kirchliche Trauung. Nach Prüfung der konkreten Situation gilt zumeist als Voraussetzung die Bejahung der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, die Bereitschaft zum Kind sowie die vorausgehende standesamtliche Trauung. Erforderlich ist auch ein Bußakt, der das mögliche Eigenverschulden am Scheitern der ersten Ehe deutlich zum Ausdruck bringt. Eine derartige Liturgie, die nicht in der Kirche, sondern im kleinen Kreis etwa eines Gemeinderaumes mit Verwandten und Freunden gehalten wird, erbittet Gottes Segen – der in diesem Fall kein Trauungssegen ist! – angesichts des ersten Scheiterns für den nun beginnenden neuen Lebensweg.

Wo Pfarrer sich auf eine derartige Liturgie einlassen, gehen sie davon aus, daß die Kirche sich dort nicht völlig verweigern darf, wo Jesus Barmherzigkeit üben würde. Die Bitte um Gottes Heilshandeln auch in ausweglosen Situationen darf nicht verweigert werden. Es gibt durchaus Priester, die fragen, ob es nicht sinnvoll wäre, wenn die Kirche hierfür liturgische Hilfen zur Verfügung stellen könnte. Entfernt Vergleichbares ist durch die deutschen Bischöfe für die kirchliche Mitwirkung bei der Bestattung von Katholiken, die aus der Kirche ausgetreten sind, geschehen. Dafür gibt es Gebete, „wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist“.⁷

⁷ Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (22.11.1994). Bonn ³1995 (Die deutschen Bischöfe 53).

Übrigens hat die Zeitschrift „Gottesdienst“ Texte zur Segensfeier für ein Brautpaar veröffentlicht, das aus guten Gründen keine kirchliche Trauung wollte, sondern nur standesamtlich getraut wurde.⁸

3. Das Trauungsritual im Schnittpunkt von Liturgie, Pastoral und Recht

Wir hatten zu Beginn gesagt, daß das neue Trauungsrituale im Schnittpunkt all der Probleme steht, die mit Liturgie, Pastoral und Recht der kirchlichen Eheschließung verknüpft sind. Eine besondere Spannung besteht zwischen dem Konsens und der Segnung. Damit wird aber nur die Spannung deutlich, die in der lateinischen Kirche hinsichtlich der kanonistischen Wertung der Trauung und deren liturgischem Vollzug noch besteht. Die Aufwertung des Großen Segensgebetes stellt konsequent vor die Frage, welche rechtlichen Folgerungen die römische Kirche aus der Veränderung der Trauungsliturgie ziehen kann, ja ziehen muß. Es geht darum, Recht und Liturgie in eine größere Übereinstimmung miteinander zu bringen. Vor allem ist das Kirchenrecht aufgefordert, die Liturgie ernster zu nehmen. Der große deutsche Kanonist Klaus Mörsdorf hat schon vor der Veröffentlichung von SC die Verantwortlichen gemahnt: „Bei einem liturgischen Tun, das zugleich Rechtsakt ist, wäre es für ein geistliches Recht verhängnisvoll, an dem achtlos vorbeigehen zu wollen, was der liturgische Ritus der Rechtsform voraus hat: das tiefere Eindringen in den Sinn des geistlichen Geschehens.“⁹ Das gilt nach der Neuordnung der Trauungsliturgie des Rituale Romanum von 1991 und der Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes von 1992 mehr denn je zuvor.

Literatur:

B. KLEINHEYER, Riten um Ehe und Familie. In: Sakramentliche Feiern II. Regensburg 1984 (GDK 8) 67–156.

M. PROBST, Das neue Trauungsrituale der katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. In: LJ 42 (1992) 203–218.

M. PROBST – K. RICHTER, Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für den Gottesdienst. Freiburg – Basel – Wien 1994 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“).

Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hg. K. Richter. Freiburg – Basel – Wien 1989 (QD 120).

⁸ Schlußverkauf – Ausverkauf? Die Rolle der Kirche bei der Trauung konfessionsloser oder kirchenferner Paare. In: GD 31 (1997) 52f.

⁹ K. MÖRSDORF, Der Ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung. In: Liturgie. Gestalt und Vollzug. FS J. Pascher. Hg. W. Dürig. München 1963, 252–266, hier 254.