

## Fragen um eine neue Trauungsliturgie

*Der folgende Beitrag will über den aktuellen Stand bezüglich der Neuordnung der Trauungsliturgie informieren, zu diesem gesamten Problembereich pastorale Anliegen und Probleme zur Sprache bringen, die geplante Neuordnung für den deutschen Sprachbereich vorstellen und kritisch kommentieren. red*

### 1. Zur Reform der Trauungsliturgie

Der deutsche Sprachraum läuft Gefahr, im Bereich der gottesdienstlichen Erneuerung das Schlußlicht zu bilden. In den Nachbarländern und in vielen anderen Teilen der Welt sind die römischen Entwürfe für eine Neuordnung der Sakramentenspendung<sup>1</sup> zumeist längst übertragen und, zum Teil mit Anpassungen an die örtlichen und kulturellen Gegebenheiten, in Gebrauch. Das könnte selbstverständlich auf dem Gebiet der Sakramentenspendung und Sakramentenpastoral auch bei uns für alle Sakramente so sein<sup>2</sup>. Dies gilt nicht zuletzt auch für die liturgische Feier der Eheschließung, für die ein römischer Modellritus immerhin schon seit beinahe fünf Jahren vorliegt<sup>3</sup>, ohne daß eine entsprechende bischöflich approbierte Neuordnung für den deutschen Sprachbereich bis heute veröffentlicht worden wäre. Statt dessen sind, zumindest in Deutschland, die Priester offiziell noch gehalten, weiter die *Collectio Rituum* von 1950 zu benutzen. Wesentlich besser ist die Situation in Österreich, wo die Bischofskonferenz schon wenige Monate nach der römischen Ausgabe eine Rohübersetzung für den liturgischen Gebrauch frei gab<sup>4</sup>. Allerdings entspricht eine bloße Übersetzung weder den wirklichen Anforder-

ungen noch dem Wunsch der vatikanischen Instanzen, die den Bischofskonferenzen das Recht zugestehen, einen eigenen Ritus der Eheschließung zu erarbeiten<sup>5</sup>. Es wird auf den Konzilsbeschuß verwiesen, nach dem Adaptationen den Gebräuchen und Erfordernissen der einzelnen Gebiete entsprechen sollen<sup>6</sup>. Diesen Wünschen ist bislang lediglich durch eine private Veröffentlichung entsprochen worden, die allerdings noch keineswegs alle Möglichkeiten ausnutzt, aber doch über die Texte des römischen Modellritus hinaus Angebote für die Feier der Verlobung, für den Jahrestag der Hochzeit und für die Jubiläen, sowie Fürbitten, Hochgebete, Segensformulare und schließlich Modelle für die Trauung konfessionsverschiedener Partner enthält<sup>7</sup>.

Eine mehrfach in ihrer Zusammensetzung veränderte Arbeitsgruppe, der zuletzt neben vier Liturgiewissenschaftlern zwei Pfarrer angehörten<sup>8</sup>, hat inzwischen einen Entwurf erstellt, der aus verschiedensten Gründen bislang bei den Liturgischen Kommissionen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz kein gemeinsames Placet gefunden hat<sup>9</sup>. Dahinter mag u. a. stehen, daß bei uns die an sich dem Sinn einer permanenten Reform widersprechende Vorstellung umgeht, jede Neuordnung müsse wieder für Jahrzehnte Gültigkeit behalten.

### 2. Probleme der Pastoral und kirchliche Feier

Unabhängig davon, ob die in absehbarer Zeit auf uns zukommende neue *liturgische Gestaltung* mehr oder weniger unseren Verhältnissen angepaßt ist — der pastoralen

<sup>5</sup> Vorbemerkungen Nr. 17; vgl. auch Nr. 13 und 14.

<sup>6</sup> Liturgiekonstitution Art. 63 b; 77, 78.

<sup>7</sup> H. Plock — M. Probst — K. Richter, Die Feier der Trauung. Texte für Trauungsmessen und Eheschließung, Essen (1971) 419/22, 5. Auflage in Vorb. Vgl. dazu Nikolasch, a. a. O. 63. Die schnelle Auflagenfolge zeigt, welch ein Bedürfnis nach Erneuerung und Anpassung gerade hier erwartet wird. Dies wird nicht zuletzt dadurch deutlich, daß viele Seelsorger bereits den Schritt zur Selbsthilfe in Form eingeverfaßter Ringbücher gewagt haben, wobei nicht wenige oft die Unzulänglichkeit solcher Bemühungen spüren. Vgl. auch zur Erarbeitung mit den Brautpaaren: H. Plock u. a., Die Trauung in der Gemeinde. Eine Handreichung zur Feier der Trauung mit dem neuen Ritus der Eheschließung, Essen 1972.

<sup>8</sup> Es wurde offensichtlich nicht daran gedacht, Vertreter der Eheberatung, Pastoraltheologie etc. hinzuzuziehen, wofür immerhin einiges spräche, wenn die neue Ordnung den heutigen Ansprüchen gerecht werden soll.

<sup>9</sup> Einzelheiten vgl. in: Gottesdienst 7 (1973) 145—155.

<sup>1</sup> Bis auf die Buße sind römische Vorlagen zu allen Sakramenten bisher veröffentlicht worden.

<sup>2</sup> Zu der Frage, warum dies hierzulande nicht so ist, vgl. K. Richter, Die sakramentale Heilssorge für die Kranken, in: *Diakonia* 4 (1973) 310.

<sup>3</sup> *Ordo celebrandi Matrimonium*, Vatikan 1969. Dekret der Ritenkongregation vom 19. 3. 1969. Ergänzungen bzgl. der Meßfeiern brachte das *Missale Romanum* vom 26. 3. 1970, vgl. dazu: Die Meßfeier bei besonderen Anlässen. Ausgewählte Studientexte Heft 8, Einsiedeln — Freiburg 1973, 24—37.

<sup>4</sup> Der erneuerte Trauungsritus, hrsg. vom Institutum Liturgicum, Salzburg 1969. Beschluß der Bischofskonferenz vom 4.—6. 11. 1969. Vgl. dazu F. Nikolasch, Die Adaption des römischen Trauungsritus, in: *Heiliger Dienst* 27 (1973) 63—78.

Situation heute kann sie in vielen Fällen angesichts gewandelter theologischer und auch rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung wenigstens in unseren Breiten kaum gerecht werden<sup>10</sup>. Eine derart grundsätzliche Kritik ist bislang allerdings nur selten laut geworden, am wenigsten wohl im Bereich der Liturgiewissenschaft<sup>11</sup>. Von einer Sakramenten*pastoral*, die sich mit solchen Fragen befassen müßte, ist ebenfalls wenig zu sehen. Dabei sollte selbstverständlich sein, daß das, was die theologische Diskussion z. B. über die Formpflicht, den eigentlichen Ehebeginn, das Verhältnis von kirchlicher und standesamtlicher Trauung, die Frage der Wiederverheiratung Geschiedener, der Trauung mit Nichtkatholiken und Nichtgetauften bewegt und mithin die pastorale Praxis direkt berührt, die Gestaltung der kirchlichen Feier der Trauung nicht unberührt lassen kann.

### 2.1 Kanonische Form und liturgischer Vollzug

Das christliche Verständnis sieht die Ehe als eine von Gott gesetzte Ordnung, so daß zumindest bei der christlichen Ehe die Kirche präsent wird. Die Vollgestalt wird daher in der Hineinnahme der Ehe in den Gottesdienst der Kirche gesehen. Doch kommt diese Präsenz der Kirche unterschiedlich zum Ausdruck etwa bei der gewöhnlichen Form der Trauung, bei einer Trauung mit Dispens von der Formpflicht, bei der *Sanatio in radice* oder bei der Nottrauung. Aufgrund dieser Sonderformen stellt sich jedoch die Frage, inwieweit die Eheliturgie selbst Sakrament ist. Diese Frage wird für die *Pastoral* dann aktuell, wenn sich Brautleute, die zwar katholisch getauft sind, aber keine genügende religiöse Motivation für eine kirchliche Feier haben, zu einer kirchlichen Trauung melden. „Ist sie zu verweigern, wenn das Paar darin bloß einen guten alten Brauch sieht, dem man sich um der Familie willen unterzieht? Welches sind die Kriterien zur Erkenntnis, ob die Trauung für das Paar zur Glaubensentscheidung wird?“<sup>12</sup> Die Neufassung der

Eheschließung bietet keine Rückstellung der kirchlichen Feier, wenn die Brautleute die religiöse Bedeutung des liturgischen Aktes nicht einzusehen vermögen. Auch nach Duss von Werdt wäre eine „Verweigerung der Trauung infolge mangelnder Glaubensüberzeugung oder persönlicher Eheunreife seelsorglich problematisch“<sup>13</sup>. Ein Aufschub der gottesdienstlichen Handlung wäre hingegen doch etwas anderes. Da jedoch die Lehre der Kirche davon ausgeht, daß jede Ehe katholisch Getaufter ohne kirchliche Trauung ungültig ist, wird auch in zweifelhaften Fällen die kirchliche Trauung im Rahmen einer gottesdienstlichen Handlung in Kauf genommen.

### 2.2 Trennung von Ehevertrag und liturgischer Feier

Man sollte sich daher die Frage stellen, ob an einer Identität von Eheschließung und liturgischer Feier festgehalten werden *muß*. Ein Großteil der Katholiken wünscht mit Recht die Trauung liturgisch zu begehen, weil sich da zeichenhaft ereignet, was sie in ihrer Ehe leben wollen. Für sie ist die Identität von Ehebund und Sakrament in der kirchlichen Feier tatsächlich noch gegeben. Doch was geschieht mit denen, die diesen Sinn nicht mitvollziehen? Kann da ein Zwang zur liturgischen Handlung *pastoral* verantwortet werden? Auf die Dauer bestünde die Gefahr, daß – wie bei der Massenhinführung zur Erstbeichte, zur Erstkommunion und zur Firmung – der religiöse Gehalt verloren ginge. (Eine Intensivierung der Ehevorbereitung und Katechese ist hier auf jeden Fall zu begrüßen.) Wo eine Zustimmung zu einer christlichen Ehe nicht zu erreichen ist, sollte daher eine kanonische Form ohne liturgische Ausgestaltung überlegt oder auch die staatliche Trauung als gültig anerkannt werden. (Dem oft gehörten Einwand, auf Dauer würden viele die staatliche Trauung vorziehen und sich so die Möglichkeit zur Ehescheidung offenhalten, ist zu entgegen: Wer *deshalb* nicht kirchlich heiraten will, soll erst recht *nicht gezwungen* sein, die entsprechenden Fragen in der Liturgie gegen seine Überzeugung zu beantworten.) Dabei bleibt zu hoffen, daß im Laufe der Zeit

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch K. Richter, Die liturgische Feier der Trauung, in: *Concilium* 9 (1973) 486–493.

<sup>11</sup> Vgl. P. Huizing, Kirchliche und standesamtliche Trauung, in: *Liturgisches Jahrbuch* 22 (1972) 137–147. Dem ebd. vorgesehenen Beitrag von H. J. Becker, Eheliturgie als Tauferneuerung, wurde das *Imprimatur* verweigert!

<sup>12</sup> J. Duss-von Werdt, Ehe*pastoral*, in: *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg – Basel – Wien 1973, 106.  
<sup>13</sup> Ebd.

manche Ehepaare bei einem reiferen Glaubensleben ihre Ehe doch noch in die sakramentale Dimension hineinstellen wollen. Bei der liturgischen Gestaltung für solche Eheleute hätte der Ehesegen im Mittelpunkt zu stehen.

### 2.3 Wiederverheiratung Geschiedener

Die Erfahrung zeigt, daß sich gläubige Katholiken die Entscheidung zu einer Zweitehe nicht leicht machen. Das aber läßt die Frage nach einer wie immer gearteten kirchlichen Feier am Beginn der zweiten Ehe stellen – ohne daß der Anschein erweckt wird, als nehme die Kirche die Forderung Jesu nach unwandelbarer Treue in der Ehe nicht ernst. Es könnte im Anschluß an die staatliche Trauung ein Wortgottesdienst mit Homilie und fürbittendem Gebet stehen. (Wie behutsam auch die progressive kirchliche Praxis hier ist, zeigt, daß kaum private Texte für diesen Zweck bekannt sind.) Eine solche Feier würde verdeutlichen, daß auch eine Zweitehe unter der Gnade und dem Gericht Gottes steht und der Hilfe der Kirche trotz oder gerade wegen des Scheiterns der Erstehe nicht zu entraten braucht. Voraussetzung wäre u. a. die Prüfung der Geschichte der ersten Ehe, die Prüfung des Ehwillens der neuen Partner und ihrer Glaubensüberzeugung<sup>14</sup>.

### 3. Die geplante Neuordnung und ihre Kritik

Eine wie immer geartete Neuordnung müßte wenigstens eine Offenheit auf mögliche Entwicklungen in dieser Richtung zeigen. Das ist leider nicht der Fall. Aber auch der Forderung nach einer Verbindung der Ehe mit dem gesamten Inhalt der Erlösung und mit der Wirklichkeit der Initiation wird nicht genügend entsprochen, obwohl eine Einbettung der Trauung in die Eucharistie im Anschluß an den Wortgottesdienst (z. B. 3 eigene Messen, 28 Perikopen zur Auswahl) vorgesehen ist.

### 3.1 Zwei Grundformen

Der deutsche Entwurf schlägt zwei Grundformen vor, die sich in Texten und Aufbau voneinander unterscheiden. Das entspricht

<sup>14</sup> Vgl. dazu die Vertreterversammlung der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland am 27. 5. 1969: Wiederverheiratete in der Gemeinde.

der Praxis in der Schweiz und in Österreich, wo derzeit verschiedene Formen zugelassen sind. Ein einziger einheitlicher Ritus müßte da wohl eine Verarmung bedeuten, besonders angesichts vielfach geforderter Variabilität der Riten, die ja auch der konkreten Gemeinde angepaßt sein müssen. Der Tatsache, daß diese bei der Trauung zu einem Teil aus Nichtkatholiken besteht, wird allerdings nicht Rechnung getragen.

Die Struktur beider Formen umfaßt folgende Elemente:

Fragen an die Brautleute – Erklärung des Ehwillens, B: *mit Ringwechsel* – Trauungszusage – Trauungssegen (falls nicht nach Fürbitten oder Vaterunser der Eucharistiefeier) – A: Überreichen der Ringe, B: *Bestätigung der Ehe* – Unterzeichnung der Trauungsurkunde – Fürbitten – Trauungssegen (falls nicht nach Trauungszusage oder Vaterunser der Eucharistiefeier)<sup>15</sup>.

### 3.2 Der Trauungssegen

Wesentlich christliches Element ist das Segensgebet, das dem Stil der Präfationen etwa zur Weiheliturgie entspricht und dem Charakter anderer Weihegebete vergleichbar ist<sup>15a</sup>: vor der Bitte und Epiklese wird der heilsgeschichtlichen Paradigmen gedacht, der Schaffung des Menschen, des Ehebundes als Abbild. Die Danksagung ist wie im Hochgebet der Messe in der Anamnese implizit enthalten. Nach dem Lob der durch Gott gestifteten Ehe werden der Segen für die Eheleute, der Beistand des Herrn sowie die für eine christliche Ehe notwendigen Gaben erbeten. Hier wird die Theologie der Ehe entfaltet, vergleichbar den Segensgebeten über das Taufwasser, die Öle oder die Weihekandidaten.

### Überholter Brautsegen?

Dieses Segensgebet soll den Brautsegen des alten Rituale ersetzen, der das Musterbild einer christlichen Ehefrau entwirft, wie sie sich allein eine patriarchalische Gesellschaft

<sup>15</sup> Form B lehnt sich stärker an die *Collectio Rituum* an, die eine Bestätigung des Eheabschlusses durch den Zelebranten kennt, und verbindet den Ringwechsel mit der Erklärung des Ehwillens. Form A hat den Ringwechsel erst zum Abschluß der Trauung und betrachtet den Ring im Anschluß an das römische Modell als Zeichen der Liebe und Treue des Überreichenden.

<sup>15a</sup> Vgl. P. Journel, *Die Ehe*, in: *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Freiburg 1965, II 133 f.

vorzustellen vermag. Wenngleich die drei römischen Entwürfe (statt bisher *einem*) nun den Ehemann auch erwähnen, so ist doch das alte Bild nur wenig retuschiert. Hier hat die Arbeitsgruppe die Andeutungen einer Unterordnung der Frau unter den Mann eliminiert. In den Studientexten für das künftige deutsche Meßbuch wird jedoch eine wörtliche Übersetzung verwendet<sup>16</sup>. Diese Texte sind aber kaum mehr haltbar, da sie die Ungleichheit perpetuieren<sup>17</sup>.

Die Deutsche Liturgische Kommission verlangt aus liturgiehistorischen Erwägungen die Beibehaltung eines Brautsegens mit der Begründung, daß ein Segen über die Braut keine Diffamierung sei und die Braut dadurch eine gewisse Bevorzugung erfahre. Hier dürfte sich das Fehlen von Vertretern anderer Disziplinen – vor allem der Ehepastoral – bei der Beurteilung liturgischer Texte brennpunktartig zeigen! Es steht zu fürchten, daß eine Sprechweise erzwungen wird, „die dem modernen Verständnis widerstrebt“<sup>18</sup>, aber auch hinter dem Konzil zurückbleibt, wonach die traditionelle Sicht nicht länger gehalten werden könne<sup>19</sup>.

#### Trauungssegens unmittelbar nach Eheerklärung

Während bisher der Segen nur im Rahmen der Eucharistiefeier und da nicht immer erteilt werden konnte, ist er nunmehr auch für Trauungen, die nur in einem Wortgottesdienst stattfinden, geboten. Daraus ergibt sich, daß der Segen kein spezifisches Element der Eucharistiefeier ist. Gegen die bisherige Stellung nach dem Vaterunser spricht zudem, daß die Kommunionvorbereitung verlängert und der Abstand zwischen Hochgebet und Kommunionempfang vergrößert wird; außerdem leidet die Durchschaubarkeit.

Ist der Trauungssegens ein Kernritus, so sollte

<sup>16</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>17</sup> So heißt es z. B. in Form C: „Wir bitten für diese Braut, die heute ihrem Bräutigam durch das Ehesakrament verbunden wurde“ (S. 33). Eine Bitte für den Mann scheint nicht notwendig. Ganz ähnlich auch Form A: „Wir bitten dich: Blicke in Güte auf deine Dienerin, die sich heute ihrem Mann vermählt hat, in der zuversichtlichen Hoffnung auf deinen Beistand und Segen. Sie sei liebenswürdig und friedfertig wie die heiligen Frauen, deren Größe uns die Heilige Schrift verkündet“ (S. 26). Der Gatte hingegen soll sie lediglich „als Lebensgefährtin“ achten.

<sup>18</sup> Nikolasch, a. a. O. 66.

<sup>19</sup> Liturgiekonstitution Art. 77, 78.

er mit den anderen wesentlichen Handlungen zusammengefaßt werden und daher unmittelbar nach der Eheerklärung der Brautleute und der Trauungszusage des Vorstehers der Versammlung stehen. Auch die Verbindung des Segens mit den Fürbitten wahrt noch die Einheit der Trauungsliturgie. Zwar wird in dem deutschen Entwurf auch die Einfügung in den Kommunionenteil vorgesehen, doch ist dies nur als Zugeständnis an eine mehr als tausendjährige Tradition zu betrachten, für die sonst keine pastoral sinnvolle Begründung gefunden werden kann.

#### 3.3 Konsenserklärung

Mit der *Collectio Rituum* versteht die Form B den assistierenden Priester als amtlichen Zeugen der Kirche, der die Schließung des Ehebundes bestätigt. – Das römische Modell vermeidet dies mit Rücksicht auf die Kirchen des Ostens, die dem Priester beim Zustandekommen der sakramentalen Ehe eine konstitutive Funktion zubilligen, ebenso Form A.

#### 3.4 Unterzeichnung der Trauungsurkunde

Während die *Collectio* die Zeugen und die anwesende Gemeinde an ihre Aufgaben erinnert, vermeidet das römische Modell jeden Hinweis darauf, obwohl nach geltendem Recht die Zeugen für die Gültigkeit der Eheschließung erforderlich sind. Im deutschen Entwurf können diese sogar im Rahmen der Trauungsliturgie die Trauungsurkunde unterzeichnen bzw. im Trauungsbuch die Unterschrift leisten. Diese schon bisher geforderte Unterzeichnung (zumeist im nachhinein in der Sakristei) würde damit einen öffentlichen Charakter erhalten.

#### 3.5 Deutung der Ringe

„Trag diesen Ring zum Zeichen *deiner* Treue!“ fordert die *Collectio Rituum* mit der römischen Tradition, die nur den Ring der Braut kannte, der zum Ausdruck bringt, daß die Frau zukünftig an ihren Mann gebunden ist. Längst aber ist der Ring zum Zeichen der Liebe und Treue geworden, die Braut und Bräutigam einander versprechen. Weniger das Gebundensein, sondern vielmehr das Sichselbstbinden steht im Vordergrund. Folgerichtig formuliert Rom: „Trag diesen Ring als Zeichen *meiner* Liebe und Treue!“ Der

den Ring Überreichende ist es, der sich an den bindet, der den Ring trägt. Trotzdem versuchen manche, das alte Verständnis selbst gegen die römische Formulierung durchzusetzen.

### 3.6 Eucharistiefeyer – Kommunion in beiden Gestalten

Es wird empfohlen, daß Braut und Bräutigam die Gaben zum Altar bringen. In alle Hochgebete (nicht nur in I, wie Rom vorsieht) sollen Bitten für die Neuvermählten eingefügt werden. Die Kommunion soll unter beiden Gestalten nicht nur erlaubt, sondern im Normalfall auch so gespendet werden, und zwar nicht nur für die Brautleute, sondern auch für Angehörige und übrige Teilnehmer. Zu denken wäre für die Vermählten an eine große Brothostie, so daß im Essen von dem einen Brot ihre Einheit und Verbundenheit sichtbar würde.

### 3.7 Kommunionsspendung an nichtkatholische Partner

Im Gegensatz zu den römischen Vorbemerkungen (Nr. 8) sieht der deutsche Entwurf vor, daß bei Abschluß einer Mischehe unter Wahrung der geltenden Bestimmungen auch dem nichtkatholischen Partner die Eucharistie gereicht werden kann<sup>20</sup>. Nach dem Vorschlag der Liturgischen Kommission Deutschlands soll allerdings der Wunsch eines getauften nichtkatholischen Partners zum Empfang der Eucharistie dem Ortsordinarius erst zur Entscheidung vorgelegt werden.

### 4. Ökumenische Trauungen

Das Problem der konfessionsverschiedenen Trauungen wird leider nicht angegangen, obwohl die „Gemeinsame kirchliche Trauung“, von EKD und Deutscher Bischofskonferenz installiert, noch voll und ganz auf den

alten Texten aufbaut<sup>21</sup>. Es kann daher nicht verwundern, daß diese Riten und Texte von manchen Praktikern abgelehnt werden und sich hier private Hilfen vermehren<sup>22</sup>. Sie sind offensichtlich so ungenügend, daß erstmals ein deutschsprachiges Gebiet einen eigenen Weg geht und eigene, von der Bischofskonferenz genehmigte Vorschläge veröffentlicht hat – die Schweiz<sup>23</sup>. Diese Frage bedürfte aber einer eigenen Untersuchung.

### 5. Kritische Anmerkungen

Insgesamt bleibt festzuhalten, daß die Neuordnung auf dem Gebiet der Trauungsliturgie einige im einzelnen beachtenswerte Fortschritte bringt, ohne aber für die pastorale Praxis einen Sprung nach vorne zu ermöglichen, die aber (siehe Segensgebet) bei uns möglicherweise nicht voll zum Tragen kommen werden. Doch wird dieses Unge-nügen nicht der Liturgie allein anzulasten sein, denn in vielen drängenden pastoralen Fragen wie z. B. der Wiederverheiratung kann nicht erwartet werden, daß die Liturgie Versäumnisse gut macht, die in anderen Bereichen verantwortet werden müssen. Umso mehr ist zu beanstanden, daß in einem so wichtigen Bereich der Erneuerung nur Fachleute aus der Liturgiewissenschaft die Entscheidungen treffen.

Zu fragen ist auch, ob der Spielraum für Veränderungen, die sich auf bestimmte gesellschaftliche Strukturen in unserer Gemeinde beziehen, nicht besser hätte genutzt werden können. Etwas derartiges klingt im Entwurf lediglich in der Frage an: „Sind Sie bereit, Ihren Verpflichtungen in Kirche und Gesellschaft nachzukommen?“. Als Kriterium zur Schaffung von Texten sollte gelten: Bringen sie dem Menschen unserer Zeit die gemeinten Glaubenswahrheiten nahe und erschließen sie ihm diese? Daran gemessen sollten die vorliegenden Entwürfe wohl doch noch einmal überprüft werden.

<sup>21</sup> Regensburg – Kassel 1971. Zur Kritik daran vgl. u. a. M. Raske, *Gemeinsame kirchliche Trauung – Programm oder Wirklichkeit*, in: *Diakonia* 3 (1972) 208–211.

<sup>22</sup> Vgl. *Waltermann*, a. a. O., *Plock – Probst – Richter*, a. a. O. (mit kritischer Überarbeitung der „Gemeinsamen Kirchlichen Trauung“); *J. Kleemann – H. Nitschke*, *Ökumenische Trauungen*, Würzburg 1973.

<sup>23</sup> *Ökumenische Trauung*, hrsg. von der evangelisch-katholischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge, Zürich 1973.

<sup>20</sup> Die Arbeitsgruppe bezieht sich dabei auf die Instruktion des Sekretariates für die Einheit der Christen vom 1. 6. 1972. Zwar wird darin die Situation einer solchen Trauung nicht erwähnt, doch haben die genannten einzelnen Fälle nur Beispiel-Charakter. Daß dazu auch der Abschluß einer Mischehe gehören kann, hat inzwischen die Praxis durch Erlaubnisse auf regionaler und diözesaner Ebene erwiesen. Das gilt für Bestimmungen der Bischofskonferenz der Niederlande von 1968 wie für eine ähnliche Regelung durch den Bischof von Straßburg von Anfang 1973 für seine Diözese (vgl. *R. Waltermann*, *Mischehe*, Essen 1970, 60), und die „Richtlinien für die Gläubigen der Diözese Straßburg hinsichtlich der eucharistischen Gastfreundschaft in konfessionsverschiedenen Ehen“).