

Rituelle Dramaturgie des Trauungsritus nach der *Editio typica altera des Ordo celebrandi matrimonium* von 1991

František Kunetka

Die zweite römische Ausgabe¹ des Trauungsritus bringt angesichts der ersten Ausgabe (1969) zwar eine gewisse Bereicherung (neue Formulare der *Benedictio nuptialis*, einen *Ordo coram assistente laico*, u.a.), aber die hier angebotene Ritusstruktur der einheitlichen Trauung – die *celebratio matrimonii* – bleibt unverändert und stellt darum faktisch wieder dieselben Fragen. Glücklicherweise ist im Art. 41 der Praenotanda den Bischofskonferenzen nicht nur die Möglichkeit der Akkommodation der Reihenfolge der Einzelteile (*ordo partium*) angeboten,² sondern im Art. 42 finden wir sogar die Möglichkeit, einen eigenen Trauungsritus auszuarbeiten, der den Bräuchen der Gebiete und des Volkes entspricht, unter der Bedingung, dass in einem solchen Ritus zwei Elemente enthalten bleiben, nämlich der Konsens der Brautleute und der Trauungssegen.

Wir wollen uns in dieser Studie zwei Fragen stellen:

1. Warum führt der *Ordo celebrandi matrimonium* (= OCM) eine im gewissen Sinn unorganische Grundstruktur des Trauungsritus an?
2. Warum findet in OCM bei der Trauung in der Messe der feierliche Trauungssegen seinen Platz im Kommunionenteil?

1. *Celebratio matrimonii sine missa* (OCM 79-117)

Die Grundstruktur der *Celebratio matrimonii* ohne Messe (also in der Verbindung mit einem Wortgottesdienst) nach OCM ist diese:

- a) *interrogationes ante consensum*
- b) *consensus*
- c) *receptio consensus*
- d) *benedictio et traditio anulorum*
- e) *oratio universalis*
- f) *benedictio nuptialis*

Wenn wir diese Struktur ausführlicher analysieren, können wir hier Elemente verschiedener Herkunft entdecken. Zuerst muss man auf den im nachtriden-

¹ *Ordo celebrandi matrimonium* (Ed. typica altera, Città del Vaticano 1991).

² Vgl. auch *Codex Iuris Canonici* (Roma 1983) can. 1120.

tischen *Rituale Romanum* (1614) enthaltenen Trauungsritus hinweisen. Hier finden wir drei Komponenten:

- Konsens der Brautleute mit der Formel *Ego vos coniungo*
- Segnung und Übergabe des Ringes
- Fürbitten in Form von Psalmversen mit dem Vaterunser

Aus partikulären Ritualbüchern sind schon in den OCM 1969 die *interrogationes ante consensum* – das s.g. Skrutinium – gekommen.³ Das dritte Element stellt der feierliche Trauungssegen, die *benedictio nuptialis* dar, dessen Texte wir in den frühmittelalterlichen Sakramentaren finden, wo sie ein Element der Trauungsmesse bildet.⁴

Wenn wir das Skrutinium in einem engen Zusammenhang mit dem Brautkonsens sehen, können wir in der im OCM angebotenen Ritusstruktur zwei Hauptteile mit ihren Einzelelementen feststellen: Ehekonsens und Trauungssegen. Der erste gehörte ursprünglich ins Haus, die zweite in die Kirche.

Diese Behauptung können wir auf ein Zeugnis aus dem 9. Jahrhundert stützen, das zugleich auch das erste offizielle Verzeichnis der Trauungselemente darstellt. Es handelt sich um den Brief des Papstes Nikolaus I. aus dem Jahre 866, der an den bulgarischen Fürsten Bogoris adressiert wurde, und der unter dem Namen *Ad consulta vestra* bekannt ist.⁵ Der erste Block – *sponsalia* – ist hier mit drei Riten dargestellt, die bei dem gemeinsamen Ehekonsens zu Hause stattgefunden haben: *subarrhatio* (Übergabe des Ringes der Braut), *dotatio* (Heiratsgut) und *pactum scriptum* (schriftlicher Vertrag). Dann – *aut mox aut apto tempore* – kommen die Eheleute in die Kirche zu den *nuptialia foedera*. Papst Nikolaus nennt hier wieder drei Elemente: *oblatio* (Messe), *benedictio et velamen* (in der Messe vor dem *ritus pacis*) und *coronatio* (nach der Messe vor der Kirche).⁶

Zu diesem Brief nur zwei Bemerkungen: Der Brief ist in einer bestimmten Situation geschrieben: man sollte nämlich entscheiden, ob die Bulgaren in die Einflussphäre von Rom oder von Byzanz gehören werden. Das ergibt sich aus einem Satz im Brief, in dem der Papst schreibt, dass es nicht nötig ist, das alles einzuhalten; er sagt sogar, dass es 'keine Sünde sei, wie die Griechen euch sagen'.⁷

Eine meist zitierte Stelle dieses Briefes ist der Text über die Notwendigkeit und zugleich Ausschließlichkeit des Konsenses für die Entstehung einer Ehe

³ Vgl. z.B. die deutsche *Collectio Rituum* (Regensburg 1950); die *Agenda provinciae ecclesiasticae Moraviae* (Olmütz 1932) u.a.

⁴ Vgl. z.B. L.C. MOHLBERG (ed.): *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae anni circuli* (Roma 1991³) n. 1451.

⁵ Vgl. J.-P. MIGNE (ed.): *Patrologiae latinae cursus completus. Series latina* Bd. 119 (Paris 1880) 978-1116 (=PL).

⁶ Vgl. PL 119, 980.

⁷ 'Peccatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali federe non interveniant, non dicimus, quomadmimum Graecos vos astruere dicitis' PL 119, 980.

(*consensus facit matrimonium*). Aber ein paar Sätze vorher – und das ist schon weniger bekannt – finden wir im Brief eine Passage über die Wichtigkeit des Trauungssegens, der als einziges von allen Elementen mit dem Hinweis auf den Schöpfersegen im Buch Genesis und den Hochzeitssegen im Buch Tobias kommentiert und auf diese Weise überliefert ist.⁸

Die zwei Ritenbereiche – *sponsalia de futuro* und *sponsalia de praesenti* – koexistierten in einer zeitlichen und örtlichen gegenseitigen Unabhängigkeit das ganze Mittelalter hindurch. Weil seit dem 16. Jahrhundert beim Konsens die Anwesenheit des Pfarrers nötig war, wurde auch der schlichte Konsensritus verpflichtend in die Kirche übertragen – was natürlich auch schon vorher im Mittelalter vorkam – und als Modellritus in das *Rituale Romanum* eingegliedert. Schon jetzt ist aber nötig zu betonen, dass auch im Falle, dass bei dieser Gelegenheit die Trauungsmesse gefeiert wurde, der Konsensritus nicht *in* der Messe (*intra missam*), sondern *vor* der Messe (*ante missam*) stattgefunden hat.

Der Trauungssegen wurde damals – wie im ganzen Mittelalter – bei der Trauung ohne Messe nicht erteilt, und dieser Stand, welcher noch im CIC 1917⁹ bestätigt ist, dauerte bis zur vatikanischen Reform. Erst im Jahre 1964 wurde die Situation durch die Instruktion *Inter Oecumenici*¹⁰ geändert. Der Vermählungsritus ist nach ihr (Art. 78) mit zwei Elementen umrahmt: mit den biblischen Lesungen und mit dem Trauungssegen. Die Fürbitten sind nur empfohlen (74c), und nach dem Art. 56 derselben Instruktion sollen sie vor dem *offertorium* ihren Platz haben.¹¹ In der Vorbereitungsphase des OCM wurden dann aber die Fürbitten als verpflichtend angesehen und sind – wie im tridentinischen Ritus – bei dem Konsens geblieben. Das vom liturgischen Gesichtspunkt her sehr wichtige Gebet des Trauungssegens, das auch im Ritus ohne Messe als verpflichtendes Element eingeordnet ist,¹² steht so an der letzten Stellen der *celebratio matrimonii* ohne Möglichkeit eines entsprechenden Ausklangs.

Der Ritus der *celebratio matrimonii* nach der *Editio typica* stellt also ein etwas ungeordnetes Konglomerat von Elementen der Haus- und Kirchenliturgie dar

⁸ '(...) sicque demum benedictionem, et velamen coeleste suscipiunt, ad exemplum videlicet quod Dominus primos homines in paradiso collocans benedixit eis dicens: *Crescite et multiplicamini* (Gen. 1), etc. Siquidem et Tobias antequam conjugem convenisset, oratione cum ea Dominum orasse describitur (Tob. 8)' PL 119, 980.

⁹ *Codex Iuris Canonici*, can. 1101, § 1.

¹⁰ *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 877-900.

¹¹ Vgl. auch *De oratione communi seu fidelium* (Città del Vaticano 1966), Nr. 4: 'Der eigentliche Ort des Allgemeinen Gebets ist am Ende jedes Wortgottesdienstes, in dem es normalerweise vorgetragen werden sollte, auch wenn kein eucharistisches Opfer folgt'; Vgl. H. RENNINGS & M. KLÖCKENER (ed.): *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie* Bd. 1 (Freiburg Schweiz 1983) n. 651.

¹² Vgl. Liturgische Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (1963) 78: 'benedictio nuptialis semper impertiatur'.

und bietet unter strukturellen und dramaturgischen Gesichtspunkten ein nicht sehr befriedigendes Bild.

2. *Ordo partium accomodatus* (OCM 41)

Auf Grund der beiden im OCM 41 angebotene Möglichkeiten – und zwar:

- *ordo partium accomodari potest*
- *interrogationes ante concensum omitti possunt,*

kann man auch eine andere Lösung vorschlagen:

- a) Prolog: Ring-Eulogie
- b) 1. Hauptteil: Konsens
- c) 2. Hauptteil: Trauungssegen
- d) Epilog: Fürbitten¹³

Wir wollen jetzt die Einzelelemente kurz kommentieren:

Ad a) Nach dem OCM können die Fragen vor dem Konsens (s.g. Skrutinium) entfallen. Dieses Element stellt nämlich eine gewisse Duplizität zum Konsens dar. Die offizielle Begründung für seine Einreihung in die erste *Editio typica* (1969) argumentiert mit ‘öffentlicher Proklamation der christlichen Ehe vor der ganzen Versammlung’.¹⁴ Das ist sicher wahr, aber dasselbe gilt von den Konsensworten und nicht zuletzt auch vom Text des feierlichen Trauungssegen. Der Ritus im nachtridentischen *Rituale Romanum* brauchte keine Vorfragen, denn der *consensus* ist nicht in der indikativischen, sondern in der interrogativen Form ausgedrückt: *N. vis accipere hanc presentem N. in tuam legitimam uxorem (tuum legitimum maritum)?* Die Antwort heißt: *volo*.¹⁵

Im OCM ist aber das Gelübde der gemeinsamen Treue in der Konsensformel enthalten und darum entsteht in diesem Fall eine Duplizität mit den Vorfragen. Es zeigt sich in diesem Sinn günstiger, die im OCM 41,3 angebotene Möglichkeit zur Auslassung des Skrutiniums zu nutzen: ‘Wenn es besser erscheint, können die Fragen vor dem Konsens entfallen’.¹⁶ Die eigene *celebratio matrimonii* könnte dann nach der Homilie mit einer kurzen Ring-Beracha beginnen.

¹³ Zur Dramaturgie des Gottesdienstes vgl. H.B. MEYER: ‘Die Messfeier als heiliges “Spiel”’, in *Heiliger Dienst* 44 (1990) 63-71.

¹⁴ ‘(...) characterem Matrimonii christiani coram tota communitate proclamat’: *Notitiae* 5 (Città del Vaticano 1965) 208.

¹⁵ Diese Konsensweise wurde schon in 12. Jahrhundert von Papst Alexander III., einem ehemaligen Juristen, bestätigt.

¹⁶ ‘Si oportunius videbitur, interrogationes ante consensum omitti possunt’.

Ad b) Dann kommt der erste Hauptteil der Vermählung – Konsens mit Ringübergabe. Dieses Element als wichtiger Teil der Makrostruktur des Ritus hat aber auch noch seine eigene Mikrostruktur. Jede größere oder kleinere rituelle Gesamtheit muss nämlich auch innerlich nach dramaturgischen Regeln strukturiert werden: muss also eine vorbereitende Phase, einen Gipfel und dann ein Ausklingen aufweisen. Der Konsensritus ist nach diesem Grundprinzip so aufgebaut:

Aufforderung – Konsens – Konsensaufnahme

Zur *receptio consensus* (Konsensaufnahme) im OCM muss man sagen, dass sie etwas anderes als ‘Bestätigung’ bedeutet – wie es in der deutschen *Feier der Trauung* steht. Der OCM 64 bietet hier zwei Formeln an, die m. E. theologisch hochwertig sind:

Formel A

Hunc vestrum consensum, quem coram Ecclesia manifestastis, Dominus benigne confirmet et benedictionem suam in vobis implere dignetur. Quod Deus coniungit, homo non separet.

Formel B

Hunc vestrum consensum, quem coram Ecclesia manifestastis, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, Deus qui protoplastos coniunxit in paradiso, in Christo confirmet ac benedicat, ut quod ipse coniungit, homo non separet.

Die Eheschließung wird hier nicht vom Priester bestätigt, sondern er soll eine Bitte aussprechen, Gott möge diesen Bund bestätigen.

Ad c) Nach diesem Konsensteil kommt jetzt der zweite Hauptteil der Vermählung – der feierliche Trauungssegen (die Hochzeitsberacha). Es ist interessant, dass auch die *Editio typica*, die natürlich eine andere Struktur anbietet, etwas davon spüren läßt, denn nach der *receptio consensus* steht hier in der Rubrik (OCM 65): ‘Der Priester lädt alle Versammelten zum Lob ein (*sacerdos ad Dei laudem adstantes invitat*)’. Aber dann ist nur die Akklamation *Benedicamus Domino – Deo gratias* angeführt und der Ritus setzt mit der Segnung und mit der Übergabe der Ringe ein, und fährt dann mit den Fürbitten fort.

In den manchen partikularen Ritualbüchern folgt aber nach dem Konsensritus ein wichtiges und konstitutives Element: die *benedictio nuptialis*. Jetzt rezitiert der Priester – der jetzt nicht als *sacerdos assistens*, wie bei dem Konsens, sondern als *sacerdos benedicens*¹⁷ agiert – den feierlichen Trauungssegen. Dieses wichtige Gebet, das wir – im Vergleich mit dem Exultet als *praeconium paschale* – als

¹⁷ Vgl. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Città del Vaticano 1990), can. 828. Auch *Codex iuris canonici*, can. 530,4, unterscheidet beide Aufzählung der besonderen Aufgaben des Pfarrers zwischen *assistencia matrimonii* und *benedictio nuptiarum*.

praeconium matrimoniale charakterisieren könnten,¹⁸ muss auch zusammen mit der vorbereitenden und ausklingenden Phase gesehen werden. Die Mikrostruktur dieses Ritus sieht also so aus:

Aufforderung (+ silentium) – Trauungssegen – resp. Amen (ehelicher Kuss, Musik)

Ad d) Die ganze *celebratio matrimonii* wird dann mit den Fürbitten geschlossen. Ihr Gebetsradius ist breiter als es in den Anliegen im epikletischen Teil des Trauungssegens der Fall ist. Sie stellen also auch eine Aufforderung zum Lebenszeugnis der Eheleuten in dieser Welt dar, wo die Ehe als *sacramentum permanens* jetzt gelebt wird.

Wenn wir zum Schluss wieder zur Struktur des Trauungsritus nach der römischen OCM zurückkehren, können wir zusammenfassen: Durch die Reform des II. Vatikanischen Konzils ist es in der ganzen Geschichte der westlichen matrimonialen Liturgie erstmals zu einer Situation gekommen, bei welcher in derselben liturgischen Feier – und also auch in einem liturgischen Buch (dem Rituale) – der Ritus des Ehekonsenses und der Ritus des Trauungssegens zusammengebracht sind. Es ist nur schade, dass in diesem – in liturgischer Sicht historischen Augenblick – die strukturellen und dramaturgischen Grundsätze im OCM nicht genügend reflektiert wurden. An den Ritus des ehemaligen *Rituale Romanum* mit seiner Struktur wurde nämlich der Trauungssegen des *Missale Romanum* nur mechanisch angeschlossen. Es ist dann nur erfreulich, dass auch andere Lösungen der Feierstruktur der Trauung als legitim gelten können, denn die Vollmacht der zuständigen territorialen Autorität, einen *ritus proprius* auszuarbeiten, ist nicht nur im OCM, aber auch im SC 77 klar bestätigt.

3. *Celebratio matrimonii intra missam* (OCM 45-78)

In der *Editio typica* finden wir aber noch eine andere problematische Lösung – und zwar bei der Situierung der *benedictio nuptialis* im Ritus in der Messe. Der OCM besteht darauf, dass der feierliche Trauungssegen seine Platz im Kommunionteil hat. Diese Lösung hat ihre Stütze in den Ausgaben der römischen Sakramentare. Das *Gelasianum* (n. 1449) sieht vor: *percomplex canonem plenariam et dicis orationem dominicam et sic eam benedicis his verbis*.

Der Prozess der Einordnung der Hochzeitseulogie in die Trauungsmesse hat schon mit dem Ende des Altertums begonnen. Vorher war der Trauungssegen wahrscheinlich ein Teil der Hochzeitsfeier im Haus des Bräutigams – s.g. *Benedictio in thalamo*, oder er wurde mit dem Ritus der *velatio* verbunden – darum in Rom nur *Benedictio sponsae*.

¹⁸ Vgl. A. MÜLLER: 'Die liturgische Feier der Eheschliessung', in: G. FARNEDI (ed.): *La celebrazione christiana del matrimonio. Symboli e testi* (Roma 1986) 163-214, hier 202s.

Es ist höchst wahrscheinlich, dass die Situierung des Trauungssegens vor der Kommunion in den römischen Sakramentaren durch den in der gallischen Liturgie gewohnten Brauch beeinflusst ist, nach welchem Bischof oder Priester vor der Kommunion den feierlichen Segen denen, die nicht kommunizierten, erteilte und sie dann entließ. Der Segen, dessen Formulierung nach der Situation verschieden sein konnte, wurde entweder nach dem Embolismus *Libera* oder nach dem *Pax Domini* situiert.¹⁹ Dieser gallische Usus hat auch die römische Praxis beeinflusst, und diese Praxis lebt auch heutzutage in den römischen liturgischen Büchern weiter.

Zu dieser Situation kann man vier Bemerkungen anführen:

1. Der Segen vor der Kommunion hat in der heutigen Situation keine Begründung, denn auch die Gläubigen, die nicht kommunizieren, bleiben bis zum Schlussegens im Gottesdienst.
2. Im frühen Mittelalter, zur Zeit der Entstehung der ersten Sakramentare, als der Trauungssegens mit der Messe verbunden wurde, ist der eheliche Konsens nicht als 'liturgischer' Akt aufgefasst worden. Er war bis zum II. Vatikanum nie ein Teil der Messe, sondern er wurde am Ende des Mittelalters vor der Messe vollzogen, während die *benedictio nuptialis* an ihrer Stelle vor der Kommunion geblieben ist.
3. Wenn also SC 78 bestimmt: *matrimonium ex more intra Missam celebretur, post lectionem Evangelii et homiliam*, sollte dann – nach diesem historischen Schritt – auch der zweite Schritt nachfolgen, und zwar die Verbindung der beiden wichtigen konstitutiven Elemente bei der Trauung *intra missam*. Es ist nur logisch, dass diese zwei Ganzheiten – *consensus* und *benedictio nuptialis* – ihren Platz nicht im Kommunionsteil, sondern nach dem Wortgottesdienst haben sollten.
4. Die Situierung des feierlichen Trauungssegens nach der *Editio typica* bringt noch ein weiteres – und zwar eucharistisches – Problem: eng beieinander, nur durch das Gebet des Vaterunser getrennt, stehen zwei große Gebete von derselben literarischen Gattung:
 - die anamnetisch-epikletische eucharistische Eulogie
 - die anamnetisch-epikletische matrimoniales Eulogie.

So lange der Kanon leise rezitiert wurde, musste diese Situation nicht als störend empfunden werden.

¹⁹ Vgl. J.A. JUNGSMANN: *Missarum Sollemnia* Bd. 2 (Wien 1962⁵) 364-367.

4. Schlussbemerkung

In dieser kurzen Studie versuchten wir auf die rituelle Problematik im liturgischen Buch *Ordo celebrandi matrimonium* – und zwar sowohl bei der Trauung *sine missa* als auch bei der Trauung *intra missam* – aufmerksam machen. Der Zustand, den wir in diesem liturgischen Buch finden, können wir als Folge eines Zusammenstoßes zwischen historischen Gegebenheiten, die natürlich auch ihren Wert haben, und zwischen der liturgischen Entwicklung, die sich in der Liturgie als lebendigem Organismus fortschreitend vollzieht, charakterisieren. Das liturgische Buch OCM kann man aus dieser Sicht als ein Kompromiss-Buch ansehen. Wenn am Anfang gesagt wurde, dass die *editio typica* ein *Typos*-Buch darstellt, dann müssen wir konstatieren, dass in ihr gerade der historisierende Aspekt mit gewisser Beharrlichkeit überwiegt. Die partikularen Ritualbücher, die als *antitypoi* bezeichnet werden können, spiegeln dann die aktuelle Entwicklung. Die Spannung zwischen beiden Aspekten, die manchmal als schmerzlich empfunden werden kann, ist im Fall des OCM auf Grund der ziemlich großen Anpassungsmöglichkeiten nicht so schwerwiegend. Sie kann positiv nicht nur zur Pluralität auf dem Gebiet der Liturgie beitragen, sondern auch zur gemeinsamen Beeinflussung der verschiedenen Traditionen, wie wir das in der Geschichte der westlichen Liturgie in vielen Fällen finden und aufzeigen können.

František Kunetka (1945) is professor of liturgical theology at Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology Palacky University Olomouc (Czech republic). He is head of the Department of Liturgy Theology, his specialisation is the sacramental liturgy.
<kunetka@cmtf.upol.cz>