Walter Selb

Zur Christianisierung des Eherechts

I. Einleitung

Der Apostel Paulus bietet in Epheser 5,21–33 einige wenige Gedanken zur christlichen Ehe, darunter den Satz: „Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich mit seiner Frau verbinden, und die beiden werden ein Fleisch“ (5,31). Die *institutionelle* Bedeutung dieser im Mittelpunkt des Symposions stehenden und anderer Aussagen des Neuen Testaments für das Eherecht, das dort galt, wo Christen lebten, ist meines Erachtens für die Zeit von den Anfängen des Christentums bis zum 8./9. Jahrhundert von Ritzer¹, zumindest für das Abendland, erforscht. Sein Ergebnis: Die Suggestion moderner katholischer Kirchenrechtsdarstellungen, die sakramentale „christliche Ehe“ nehme im Sinne einer kirchlichen Sozialordnung ihren Anfang sogleich mit der Stiftung der Kirche, hat kein rechtsgeschichtliches Gewicht. Die allein bei Tertullian bezeugte „Ehe als christliche Einrichtung“ ist eine montanistische Sonderentwicklung.

1. Darstellungen katholischen Kirchenrechts in geschichtlicher Entwicklung zeigen demgegenüber zwei erhebliche Mängel. Im 8./9. Jahrhundert entstehen in der lateinischen Kirche neue Kirchenrechtsquellen, die ältere Quellen kirchlichen Rechts offiziell und real in Vergessenheit geraten lassen. Diese älteren Quellen bleiben nur in den orientalischen Kirchen erhalten und beachtet. Als rechtshistorisch relevante Quellen können sie für das Abendland nur etwas aussagen, wenn sicher wäre, daß sie je die dort heimische Sozialordnung überlagert hätten. Für Kleinasien und den Vorderen Orient könnten sie aber etwas aussagen, da sie dessen Realität und Denken spiegeln und einfach hätten durchdringen können. An diesem orientalischen Bereich waren jedoch ernsthaft nicht einmal jene Kanonisten interessiert, die sich dem Eherecht der unierten orientalischen Kirchen widmeten. Die entscheidenden Fragen für die Frühzeit der Christianisierung der Ehe im Bereich des Abendlandes könnten demnach eher von der säkularen Rechtsgeschichte des Römischen Rechts und des sogenannten Deutschen Rechts als von der Kanonistik gestellt werden. Leben die Christen nach wie vor in ihrem regional verschiedenen traditionellen Eherecht, das im tatsächlichen Leben von christlicher Disziplin überlagert wird und das mit der Zeit selbst christliche Züge annimmt? Oder gibt es die traditionelle und die christliche Eheord-

¹ *Korbinian Ritzer*, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (Münster 1962) (Formen).

nung als konkurrierende Ordnungen, die letztere so wie heute als auf die Kirche personal beschränkte Ordnung? Oder gibt es alsbald die Erscheinung, daß dieser Bereich sozialer Ordnung ausschließlich von einer geschlossenen christlichen Eheordnung beherrscht wird? Ritzer gelangt in der bereits genannten umfangreichen Untersuchung gegen die damals herrschende Meinung überzeugend zur ersten Lösung. Mit dem Diognetbrief kann man sein Ergebnis am kürzesten ausdrücken: γαμοῦσι ὡς πάντες² wird für die Christen allgemein ausgesagt. Wie gepreßt demgegenüber die Auslegung der wenigen Quellen ist, die wir im Westen für die ersten 8 Jahrhunderte n. Chr. vorfinden, zeigt nicht nur die ausführliche Kritik bei Ritzer, sondern das Exempel der anderen Meinung bei Plöchl³.

2. Die Fragen stellen sich für den byzantinischen Herrschaftsbereich nicht anders. Das konkrete Verhältnis von Kirche und Staat wird hier für die allmähliche Entwicklung spezieller christlicher Ehevorstellungen zu Ehehindernissen, Eheabschlußformen, Mehrfachehe u. a. und deren Einführung in das „weltliche“ Recht⁴ in Betracht gezogen werden müssen. Leider besteht derzeit wenig Hoffnung, daß der Band „Geschichte des byzantinischen Kirchenrechts“ geschrieben wird. Im Eherecht kann immerhin die Vorarbeit von Ritzer⁵ benutzt werden. Auch hier ergibt das Studium der Quellen bislang, daß erst spät, etwa mit dem 7. Jahrhundert eine „kirchliche Trauung“ erscheint, auf die es meines Erachtens wesentlich ankommt.

3. So möchte ich es unternehmen, Ihnen *eine* der regionalen, vielleicht exemplarischen Entwicklungen an Hand der Quellen der westsyrischen (syrisch-orthodoxen oder jakobitischen) Kirche zu zeigen. Der Raum: der fruchtbare Halbmond. Die Zeit: vom 3. bis zum 11. Jahrhundert. Die Fragen: Wo finden sich die Einbruchstellen für christliche Ehevorstellungen? Wie konkretisieren sich solche Vorstellungen in institutionellen Details? Ich glaube, daß das Erkenntnismodell aus den orientalischen Quellen besonders aufschlußreich ist: Einmal treffen die Aussagen des Neuen Testaments und des Alten Testaments auf eine Kultur, der sie selbst entstammen – die Spannung zwischen christlicher Offenbarung und z. B. römischem Recht ist sicher größer –, zum andern grenzen sich die christlichen Gemeinden in der alsbald moslemischen Umwelt in politischer Weise ab, so daß christliche Besonderheiten als Recht einer geschlossenen Gruppe überhaupt deutlicher hervortreten können. Die Quellen: Die westsyrische (syrisch-orthodoxe oder jakobitische) Tradition ist überreich an Quellen. Ich erwähne, um einen Eindruck zu geben: die testamenta DN Jesu Christi (2–3) – auch als Bücher 1–2 des klementinischen Oktateuch bekannt –, apostolisches Material – in den Büchern 3–8 des klementinischen Oktateuch verarbeitet, dabei auch eine Didache-Verarbeitung –, die Doctrina Addai, die Didaskalie. Es folgen die reichskirchlichen Kanones, zum Teil samt Akten in Fortschreibung früher Sammlungen von Ankyra bis Laodikeia, Konstantinopel und Ephesos, mit Chalkedon, Serdika, Seleukeia-Ktesi-

² Ed. *Karl Bihlmeyer*, Die Apostolischen Väter I (Tübingen 1924) 144, Z. 9–10.

³ *Willibald M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts I² (Wien und München 1960) 89 ff., 225 ff.

⁴ Mit dem Einfluß des Christentums auf die regional maßgeblichen weltlichen Rechtsordnungen, vgl. *Jean Gaudemet*, Droit romain et principes canoniques en matière de mariage au Bas-Empire, in: *Sociétés et mariage* (Paris 1980) 116 ff. möchte ich mich hier nicht beschäftigen.

⁵ Formen, 70 ff.

phon. Weiter finden sich allgemein anerkannte Väter von Ignatios bis Basilios, westsyrische Väter und alexandrinische Väter, z. B. Severos von Antiochien bzw. Timotheos von Alexandrien, Material aus der Zeit der byzantinischen Verfolgung der Westsyrier, Johannes Bar Qürsös und Jakob von Edessa, eigene westsyrische Synoden der Zeit des 8.–10. Jahrhunderts, römisches und moslemisches Recht, Bußbücher des 11. Jahrhunderts neben zahlreichen Monographien zu fast allen Bereichen des christlichen Lebens⁶. Anders als in unserer westlichen Kanonistik gibt es hier zumindest für die Entstehungszeit des jeweiligen Werkes aus der Tradition beweiskräftig breites Material. Schon Ritzer hat immer wieder auf einige der Quellen der östlichen Reichskirche zurückgegriffen, um allgemeine Aussagen über die christliche Einstellung zur Ehe zu machen. Und er hat auch versucht, allgemeinere Erkenntnisse aus der Entwicklung bei den nichtgriechischen Nationalkirchen des Ostens zu ziehen⁷, auch aus der bei den Jakobiten⁸, doch fehlte ihm wohl noch weitgehend die Kenntnis der Originalquellen.

II. Hauptteil

1. „Kirchliche Eben“?

Wir sind gewohnt zu unterscheiden, ob eine Ehe nur nach „weltlichem“ Recht oder nur oder auch nach „kirchlichem“ Recht besteht. Für die Frühzeit des Christentums scheint eine derartige Betrachtungsweise unpassend. Was damals eine „Ehe“ im Unterschied zu „anderen“ Geschlechtsgemeinschaften war (schon das ist eine terminologische crux), entschied nur die „weltliche“ Sozialordnung (auch das ist eine terminologische crux); die „Ehe“ war auch für die Kirche nur die des traditionellen „weltlichen“ Rechts der jeweiligen Region und der jeweiligen Zeit. Die Christen „lebten“ gesellschaftlich insoweit wie die Nichtchristen nach dem Recht der jüdischen Gemeinschaften, das seinerseits wieder teilweise religiösen Charakter hatte, nach römischem, nach persischem, nach hellenistischem oder nach autochthon orientalischem Recht usw., auch wenn sie für ihre Heiligung im Bereich der ehelichen Beziehungen anderen Anforderungen Rechnung tragen mußten. Die kirchlichen Kanones „Simeons des Kanaanäers“⁹ (2. Jahrhundert n. Chr.) z. B. verlangen von den Taufkandidaten, daß sie ihre Geschlechtsbeziehungen in Ordnung bringen, d. h. außereheliche Beziehungen gänzlich abbrechen oder zu ehelichen machen. Eheliche Beziehungen in diesem Sinne waren aber ausschließlich solche, bei denen „gemäß dem Nomos der Welt“ geheiratet

⁶ Vgl. *Walter Selb*, *Orientalisches Kirchenrecht II Teil A, Quellenlehre* (Wien 1990, im folgenden zitiert: OrKiR).

⁷ OrKiR II 84 ff.

⁸ OrKiR II 95–97.

⁹ Auch „Taxis der Apostel durch Hippolyt“ oder „Apostelkanones gemeinsam oder einzeln“ genannt. Hier seien sie wie diese Quellen sämtlich aus der westsyrischen Tradition nach dem westsyrischen Synodikon zitiert, das *Arthur Vööbus*, *The Synodicon in the West Syrian tradition I–II* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol. 367 und 375 = *Scriptores Syri* tom. 161 und 163 (Text) vol. 368 und 376 = *Scriptores Syri* tom. 162 und 164 (Übersetzung), (Louvain 1975–1976) ediert hat (Synodicon): I 93/83, Paulus „über die, welche erstmals zu den Mysterien treten“.

wurde. Eine davon unterschiedene, in ihrer Gültigkeit und Bedeutung auf die christliche Gemeinschaft beschränkte „Ehe nach kirchlichem Recht“ gab es zu dieser Zeit sicher nicht. So verlangt „Paulus, der Apostel“ in der oben zitierten Quelle, daß Sklaven, die unverheiratet zusammenleben, „gemäß dem Nomos heiraten“ oder daß ein Freier seine Sklavenkonkubine oder freie Konkubine „gemäß dem Nomos“ zur Frau nimmt. Dieselbe Quelle akzeptiert sogar den dauerhaften Konkubinats als moralisch korrekte Beziehung, wenn etwa der Sklavin als Taufkandidatin nach eben diesem weltlichen Nomos die Ehe nicht ermöglicht ist. Nicht anders formuliert es die von Hippolyt dem Papst Calixtus (217–222) zugeschriebene Entscheidung eines ähnlichen Falles in Italien¹⁰.

Ein erster, nicht sehr gewichtiger Einbruch in diese sich an der nichtchristlichen, mit Vorbehalt so genannten „weltlichen“ Ordnung orientierenden Denkweise erfolgte über religiös bestimmte Eheverbote. Zwar hinderten sie nach dem noch immer maßgeblichen „weltlichen“ Recht eine gültige Ehe nicht (Ausnahme: Sie waren Teil dieser Ordnung, z. B. des jüdischen Rechts), aber sie führten zur Folge des Ausschlusses aus der christlichen Gemeinschaft¹¹, wenn der Forderung der Aufgabe der Ehe¹², wohl der nach weltlichem Recht ermöglichten Scheidung, nicht entsprochen wurde. Insofern wurden dann im ehelichen Bereich der „Nomos der Welt“ einerseits und die „Kanones“ oder die „Nomoi Gottes“ andererseits¹³ unterschieden.

Eine ganz neue Betrachtungsweise ergibt sich – ich greife um viele Jahrhunderte vor – erst mit der Einführung besonderer obligatorischer christlicher Eheschließungsformen¹⁴. Das schafft erstmals eine institutionelle Divergenz von „kirchlicher“ und „rein weltlicher“ Ehe. In den Kanones der Synode unter dem westsyrischen Patriarchen Dionysios (gestorben 845 n. Chr.) findet sich demgemäß erstmals ein klarer Hinweis, daß sogenannte „weltliche Ehen“¹⁵ kirchlich betrachtet „Unzucht“ sind. Auf die Eheschließungsformen kommen wir zurück.

2. Ehe und Eheschließung nach orientalischen Vorstellungen

a. Eherechtstexte der westsyrischen Tradition sind nicht zu verstehen, stellt man sie nicht vor den Hintergrund einer alten gemeinorientalischen Vorstellung, die zwei Stufen der Ehebegründung unterscheidet, den Ehevertrag und die Heimführung¹⁶. Übersetzungen einschlägiger Texte wählen dafür nicht selten die Ausdrücke „Verlobung“ und „Eheschließung“. Darin liegt eine starke Verfremdung, denn es geht beim Ehe-

¹⁰ Vgl. dazu Jean Gaudemet, *La décision de Callixte en matière de mariage*, in: *Sociétés et mariage* (Paris 1980) 104 ff.

¹¹ Synode von Neokaisareia, Kanones 2 und 3.

¹² Synode von Neokaisareia, Kanon 2, zitiert auch in dem „Brief eines Bischofs an einen Freund“ (6. Jahrhundert), einem der westsyrischen Väterzeugnisse aus dem Synodikon, vgl. Synodicon I 172/181, Kanon 3.

¹³ „Brief eines Bischofs an einen Freund“, Kanon 4.

¹⁴ Dazu unten 3.

¹⁵ Kanon 6, vgl. Synodicon II 33/30.

¹⁶ Vgl. Syrisch-Römisches Rechtsbuch § 54, gezählt nach der Handschrift Dam 8/11, vgl. Synodicon II 128/124.

vertrag nicht um sponsalia de futuro wie bei der Verlobung nach heutiger westlicher Vorstellung, nicht um die vereinbarte Absicht, demnächst eine Ehe zu begründen, sondern um die *sofortige* Begründung eines *Ehebandes*. Der „Ehevertrag“ ist die mekīrūtā (oder mekūrā), die Heimführung ist die meštūtā, das „Hochzeitsmahl“. Die Benennungen für die Partner der Verbindung sind mekirta für die Frau in der Vertrags-ehe bzw. mekīrā für den Mann.

b. Die mekīrūtā (mekūrā) wurde traditionell von den Eltern oder von anderen nahen Verwandten der Brautleute mit Wirkung für diese abgeschlossen¹⁷, häufig schon, wenn diese noch Kinder waren. Erst eine spätere Zeit setzte ein Mindestalter für die Brautleute fest¹⁸ und verlangte deren persönliche Zustimmung¹⁹. Die Einigung der Brautleute selbst genügte wohl nur bei erwachsenen Partnern.

Die meštūtā ist demgegenüber die tatsächliche Heimführung der Frau, der Beginn des ehelichen Lebens, bei der Verheiratung von Kindern notwendigerweise zeitlich von der mekīrūtā getrennt.

c. Daß die „Vertragsehe“ (mekīrūtā) in ihrer Bindung über die „Verlobung“ unseres modernen Verständnisses hinausreichte, ergibt sich aus allen jenen Texten, die einige Rechtsfolgen der Ehe schlechthin bereits auf die „Vertragsehe“ beziehen. So verfügte die Synode des Jōhannān in Kanon 16²⁰, daß niemand die mekīrtā seines Bruders nach dessen Tod zur Frau nehmen durfte; das Band der Schwägerschaft war ungeachtet der Tatsache, daß beide noch nicht „ein Fleisch“ geworden waren²¹, begründet. Die Lösung des Ehebandes aus der „Vertragsehe“ folgte fast ganz den engen Grenzen der Scheidung der bereits durch eine Heimführung vervollständigten Ehe²². Wer nach dem Tod seiner noch nicht heimgeführten mekīrtā eine Frau nahm, war digamos, er verstieß gegen das Verbot der Zweitehe; als Diakon bedurfte er dann einer besonderen Dispens, um noch geweiht zu werden²³. Andererseits wird durch dieselbe Aussage deutlich, daß die Regel, wonach Kleriker nach der Weihe zum Diakon nicht mehr heiraten durften, nicht jene Strenge hatte, die wir ihr aus unserer modernen Sicht leicht beilegen. Es genügte die vorherige Begründung einer „Vertragsehe“, möglicherweise schon in der Kinderzeit, längst vor dem Alter für eine Weihe zum Diakon. Die Heimführung konnte dann immer noch nachfolgen.

¹⁷ Z. B. Synode unter Kyriakos (1. Reihe) Kanon 31, vgl. Synodicon II 15/13f. Noch immer in den allgemeinen Kanones des Jōhannān von Mardē (12. Jahrhundert), Kanon 26, vgl. Synodicon II 260/247.

¹⁸ Die Synode unter Kyriakos (1. Reihe) Kanon 33, vgl. Synodicon II 16/14, verlangte, daß die Brautleute zur Statur von Mann und Frau herangewachsen waren; die Synode unter Ignatios, Kanon 11, vgl. Synodicon II 60/56f., verlangte ein Alter von 15 Jahren; die Synode unter Dionysios (2. Reihe) Kanon 7, vgl. Synodicon II 64/60: 14 Jahre, die Kanones des Jōhannān von Mardē, Kanon 26, vgl. Synodicon II 64/60: Burschen mit 15 Jahren, Mädchen mit 12 Jahren.

¹⁹ Die Synode unter Ignatios, Kanon 11; die Synode unter Dionysios (2. Reihe) Kanon 7.

²⁰ Vgl. Synodicon II 45/42.

²¹ Verkehr mit der mekīrtā vor der Heimführung war andererseits trotz des Ehebandes Unzucht, Synode unter Kyriakos (1. Reihe) Kanon 32.

²² Vgl. Synode des Jōhannān, Kanon 17 und unten 6.

²³ Synode unter Dionysios (2. Reihe), Kanon 21.

Zum Argument wird auch die Form der Eheschließung. Was sich im Laufe der Zeit an kirchlichen Formalien der Eheschließung entwickelte²⁴, bezog sich fast ausschließlich auf den Ehevertrag, nicht auf die Heimführung, sofern beide zeitlich voneinander getrennt waren²⁵.

Bar 'Ebrājā (13. Jahrhundert) hält in seinem Nomokanon an der beschriebenen traditionellen Unterscheidung fest²⁶. Während jedoch in den älteren Quellen zumeist neutral davon gesprochen wird, daß jemand eine Frau oder einen Mann zur „Ehe“ nimmt, eine zweite „Ehe“ eingeht, einen „Ehepartner“ verstößt oder verläßt oder eine „Ehevoraussetzung“ nicht erfüllt, spricht Bar 'Ebrājā in allen diesen Zusammenhängen von der „Vertragsehe“²⁷, und grenzt sie, wo es erforderlich ist, genau von der Heimführung, dem „Hochzeitsmahl“ ab²⁸.

Ich darf den Hinweis anschließen, daß die westliche Kanonistik einigen Anlaß hat anzunehmen, daß außerhalb des römischen Rechts in den westlichen Volksrechten dieselbe Vorstellung wie im Orient zu finden ist²⁹, der Vertrag der *desponsatio* die Ehe bereits begründete, die Heimführung sie nur vervollkommnete.

3. Die Form der Eheschließung

a) Die Form der beschriebenen zweigeteilten Eheschließung der Christen orientalischer Tradition war in den ersten Jahrhunderten ein Teil der allgemeinen Sozialordnung. Man heiratete gemäß dem *Nomos* der großen oder kleinen Welt, in der man lebte, so wie es die *Kanones Simeons des Kanaanäers*³⁰ ausdrücken. Die „*Nomoi* der Welt“ sind überhaupt die Basis der Ehe unter Christen in Inhalt, Form, Voraussetzungen und Möglichkeiten der Auflösung. Für die christlichen Römer waren diese *Nomoi* das römische Recht, für die christlichen Stadtgriechen das hellenistische Stadtrecht, für die Judenchristen das jüdische Recht usw. Die Tradition judenchristlicher Gemeinden in Brauchtum und Altem Testament und einige wenige Schriftzeugnisse im Neuen Testament wurden jedoch alsbald der Beginn der „Christianisierung“ der orientalischen Ehe in Voraussetzungen, Inhalt und Form, die sich dann über fast ein Jahrtausend hinzog.

b) Eine spezielle kirchliche Form der *mekīrūtā*, des „Ehevertrages“, erscheint in der westsyrischen Kirche erstmals in den *Kanones* der Synode des Kyriakos³¹, Ende des 8. Jahrhunderts n. Chr. Anscheinend wandte sich die Synode nun gegen die bisherige Praxis religiös formloser „Eheverträge“: „Kein Gläubiger hat die Macht, eine Frau in die Ehe zu geben (*mekar*), es sei denn durch Vermittlung eines Priesters.“ Die not-

²⁴ Vgl. unten 3.

²⁵ Bei der Ehe von Erwachsenen bestand kein Grund, die Stufen zeitlich voneinander zu trennen.

²⁶ Gregorii Barhebraei Nomocanon, ed. Paul Bedjan (Paris 1898) Caput VIII.

²⁷ Nomokanon Caput VII sectio I „Directio“, sectio II „Directiones“, sectio III.

²⁸ Nomokanon Caput VII sectio V.

²⁹ Jean Gaudemet, *Le lien matrimonial: les incertitudes du Haut Moyen-Age*, in: *Sociétés et mariage* 185 ff.

³⁰ Vgl. Synodicon.

³¹ Erste Reihe, Kanon 31.

wendige Regelform wird sodann ausführlich dargestellt: Die Eltern des jungen Mannes³² und die des Mädchens schließen zuerst den Vertrag, erfragen dann aber auch noch die Zustimmung des Mädchens³³. Es folgt eine Einsegnung vor Zeugen³⁴ in der Kirche. Ein Ring wird dabei auf den Altar gelegt und vom Priester, begleitet von einem Diakon, gesegnet. Der Priester ist es, der den Ring dem Mädchen übergibt, zum Zeichen „daß Frauen zu Ehefrauen werden durch die hl. Kirche, so daß die göttliche Tradition, welche Christus seiner Kirche (gab)³⁵, angenommen wird“. Bald darauf verfügte erneut die Synode des Jōhannān³⁶ und die des Ignatios³⁷ zur Form der mekīrūtā, daß es der Priester ist, der sie durch die Ringsegnung gültig werden läßt³⁸. Wiederholt wird die Regelung auf der Synode des Dionysios³⁹, Ende des 9. Jahrhunderts.

Bar 'Ebrājā wiederholt diese Regelungen, ohne seine Quellen zu nennen⁴⁰. Doch berichtet er darüber hinaus von einer Sonderform des „Ostens“, d. h. des Herrschaftsbereichs des westsyrischen Maphrians (ehemals Persien). Danach gehört zur Eheform auch noch das Gebet des Priesters über den Kelch, den sich die Partner des Ehevertrages wechselseitig reichen. Bar 'Ebrājā nennt dazu auch noch eine eigene Form der Einsegnung für solche, die eine an sich verbotene zweite oder dritte Ehe – nach dem Tod des Partners – eingehen; sie soll ohne Ringsegnung, aber doch in der Kirche stattfinden.

c) Eine spezielle kirchliche Form der Heimführung (Hochzeitsmahl, meštūtā) gab es in älterer Zeit ebenfalls nicht. Zwar legt Titloi Kanon 29⁴¹ eine Verbindung von Hochzeitsmahl und Meßopfer nahe, doch ist der dort zitierte Kanon 52 der Synode von Laodikeia klarer: Während der Fastenzeit sollen keine weltlichen Feste wie Hochzeitsmähler oder Geburtstage stattfinden; von einem eigentlich „kirchlichen Hochzeitsmahl“ ist nicht die Rede. Noch später als die mekīrūtā wird die meštūtā zum kirchlichen Formalakt. In den Kanones des Timotheos von Alexandrien⁴² aus dem 6. Jahrhundert ist erstmals ein Brauch erwähnt, wonach ein Priester zum Hochzeits-

³² Oder der junge Mann selbst; während das Mädchen stets einen Sachverwalter benötigt, der sie „in die Ehe gibt“: Vgl. Bar 'Ebrājā, Nomokanon Caput VIII sectio II.

³³ Die englische Übersetzung bei *Arthur Vööbus*, Synodikon, vgl. Synodicon II 15/13 f., ist falsch. Es heißt insoweit: „... sie senden zu ihr und erfragen aus ihrem (eigenen) Mund, ob auch sie zustimmt.“ Die Zustimmung des jungen Mannes war anscheinend vor dem Vertrag erfragt worden.

³⁴ Zwei Zeugen, an die Bar 'Ebrājā, Nomokanon Caput VIII sectio II besondere Anforderungen stellt.

³⁵ Eine Formvorschrift solcher Art findet sich in der älteren Tradition trotz der Berufung auf die Hl. Schrift aber nicht; anderer Meinung anscheinend *Arthur Vööbus*, Synodicon II 15 Fn. 51, 52.

³⁶ Kanon 15, vgl. Synodicon II 44/40 f., wieder wird – nun durch ein Zitat – auf altes Recht hingewiesen, auf Epheser 5,27, doch ist dort nicht von der Eheform die Rede.

³⁷ Kanon 11, vgl. Synodicon II 60 f./57.

³⁸ Ignatios, Kanon 11; „Und zum Segen, der der rechten Hand (eines Priesters) innewohnt, soll ihre (eheliche) Verbindung sein.“ Keine sinnvolle Übersetzung bei *Arthur Vööbus*, Synodicon II 60.

³⁹ Zweite Reihe, Kanon 7, vgl. Synodicon II 64/60.

⁴⁰ Nomokanon Caput VII sectio II.

⁴¹ Zitiert aus dem Synodikon, vgl. Synodicon I 69/55.

⁴² Frage Nr. 19 Synodikon, vgl. Synodicon I 138 ff./140 ff. Die Synode von Neokaisareia, Kanon 7 kennt den Priester nur als Gast beim Hochzeitsmahl.

mahl gerufen wird, um dort das Tischgebet „zu beten“. Aber erst aus den Kanones des Jōhannān von Mardē (12. Jahrhundert)⁴³ erfahren wir, wohin die Entwicklung im Laufe der Zeit gegangen ist. Der Brauch ist, daß den Brautleuten in der Kirche bei einem Gottesdienst Kronen aufgesetzt werden, die der Priester segnet. Anschließend geht der Bräutigam zum Hochzeitsmahl, die Braut aber in die Brautkammer. Nach der Heimführung ist den Eheleuten noch ein Tag geschlechtlicher Abstinenz auferlegt.

Bar 'Ebrājā beschreibt die „Heimführung“ noch ein wenig genauer⁴⁴: Der Bräutigam und seine Gäste holen die Braut ab, führen sie mit den diese begleitenden Frauen zur Kirche, wo die Krönung der Brautleute stattfindet; alle ziehen anschließend zum Hause des Bräutigams zum Gastmahl.

d) Solange es – in den vorhergehenden Jahrhunderten – keine zwingende kirchliche Eheform gab, mußte die „Ehe“ ohne kirchliche Form in kirchlichen Texten notwendigerweise als solche, die nach den „Nomoi der Welt“ zustande kommt, betrachtet werden. Ein gutes Indiz für eine zwingende Eheform ist daher meines Erachtens, daß die Synode des Dionysios (1. Reihe)⁴⁵ erstmals „kirchliche“ und „weltliche“ Ehen unterscheidet. In der Zeit vorher sind alle „Ehen“ stets solche nach „weltlichem Recht“. Die sich bis dahin langsam heranbildenden kirchlichen Ehehindernisse sind daher sicher noch keine trennenden Ehehindernisse, sondern Eheverbote, deren Übertretung kirchliche Strafen nach sich zieht. Soweit die traditionelle weltliche Ordnung dieselben Ehehindernisse kennt und sie als trennende Ehehindernisse betrachtet, gilt freilich etwas anderes. Was ein Ehebruch ist, bestimmt sich ferner nach dem Bestand einer „weltlichen Ehe“, ebenso ob ein Laie oder Kleriker überhaupt in einer Ehe oder nur in einem Konkubinat lebt. Auch die zahlreichen Texte, die eine Doppelhe oder Zweitehe verbieten⁴⁶, meinen mit beiden Ehen jeweils eine „weltliche Ehe“. Sofern also in den älteren Quellen von Bigamie die Rede ist, müssen wir – sehen wir von der aktuellen Bigamie einmal ab – damit rechnen, daß nicht nur die unter Christen verpönte Wiederheirat von Verwitweten damit gemeint ist, sondern auch die Wiederheirat nach einer Scheidung gemäß dem „Nomos der Welt“. Das erklärt vielleicht, weshalb die Zweitehe nirgends näher erklärt wurde (vgl. Laodikeia, Kanon 2).

4. Verbotene Ehen

a) Die Tradition der judenchristlichen Gemeinden, ebenso die neutestamentliche Offenbarung⁴⁷ lassen nur die Einehe zu. Die Quellen der westsyrischen Kirche wiederholen diese Grundregel und formen sie nach verschiedenen Richtungen aus.

Die Forderung der Einehe richtet sich zunächst einmal gegen Polygamie oder Poly-

⁴³ Kanon 28 mit Kanon 25 („die Kronen binden“ „mit jemandem“), vgl. Synodicon II 259 ff./246 ff.

⁴⁴ Nomokanon Caput VIII sectio II.

⁴⁵ Kanon 6, vgl. Synodicon II 33/30 f.

⁴⁶ Vgl. unten 4.

⁴⁷ Epheser 5,21 ff.; 1. Korinther 7,1–11.

andrie⁴⁸, doch auch gegen ähnliche Erscheinungen, in denen etwa der Mann neben einer Ehefrau noch eine Konkubine hatte⁴⁹. Die Forderung richtet sich auch gegen Doppelehen, die gegen ein Wiederverheiratsverbot nach „weltlich“ erlaubter Scheidung⁵⁰ verstoßen. Die Gültigkeit der zweiten Ehe nach „Scheidung“ ist zunächst unbestritten. Erst mit der Formalisierung des Eheabschlusses wird sie ganz einfach durch den Trauungspriester verhindert.

b) Ein Problem der Einehe ist jedoch auch die Wiederverheiratung Verwitweter. Die Ehe wird wiederum als gültig, aber verboten angesehen. Einen überaus strengen Standpunkt in dieser Frage nahmen die Katharer ein, die eine Gemeinschaft mit *einmal* Wiederverheirateten ablehnten; gegen sie richtet sich Kanon 8 der Synode von Nikaia. Ebenso streng sind die Montanisten. Dieselbe Bestimmung billigt aber nicht etwa die Wiederverheiratung; sie verwirft nur, daß man dem Schuldigen die Rekonkiliation verweigert⁵¹. Über die Gültigkeit der Ehe wird hier nichts ausgesagt.

Die Mißbilligung der Wiederverheiratung kommt auch in disziplinären Maßnahmen gegen Kleriker zum Ausdruck, die als Verwitwete wieder heiraten oder die Verwitwete heiraten⁵². Wieder geht man von der Gültigkeit der – noch nicht über die christliche Form verhinderten – Ehe aus.

c) Die westsyrische Kirche kennt weitreichende Verbote der Ehe mit Verwandten und Verschwägerten.

Die jüdische Tradition judenchristlicher Gemeinden einerseits und die allgemeine Übernahme der alttestamentarischen Regeln zum Inzestverbot in der jungen Kirche machen Leviticus 18,6–19 und 20,10–21 zur Grundlage der Ordnung. Im „Westen“ des Vorderen Orients (d. h. im Bereich von Syria I, II und Palästina) wird das nur selten ausgeführt; nicht verwunderlich ist jedoch, daß der Maphrian des „Ostens“, Bar ‘Ebrāḫā, sich ausführlicher damit beschäftigte⁵³, begegnete er doch in Timotheos I und Ἰσῶc bar Nūn – beide sind Nestorianer – einer alten persischen Tradition des Inzests, der sich seine Nachbarn, die Nestorianer, schon früher zu stellen hatten⁵⁴.

Eine umfassende theoretische Darstellung der Eheverbote findet sich in der westsyrischen Literatur wohl deshalb erstmals bei Bar ‘Ebrāḫā⁵⁵. Danach sind Ehen mit Aszendenten wie Deszendenten verboten. Dasselbe gilt für Ehen mit Mitgliedern der

⁴⁸ Brief aus Italien an die Bischöfe des Ostens (Bußkanones im Zusammenhang der Synode von Antiochien), *François Nau*, *Ancienne littérature canonique syriaque* III (Paris 1909) Kanon 14.

⁴⁹ Titloi 45, vgl. Synodicon I 71/57, verweist dafür auf die „81 Apostelkanones“, Kanon 48, I 79/66 (dort geht es aber um eine Wiederheirat des Mannes nach Scheidung oder mit einer geschiedenen Frau) und die Synode von Laodikeia, Kanon 2, I 119/116 (dort geht es aber einfach um jede „Zweitehe“), vgl. ferner dazu die Synode unter Gt̄wārgī, Kanones 9 und 10 (für die me-kirūtā); die Synode unter Kyriakos (1. Reihe) Kanon 34, vgl. Synodicon II 5/3 bzw. 16/14.

⁵⁰ Vgl. unten 6.

⁵¹ Vgl. die Synode von Neokaisareia, Kanon 7.

⁵² „Brief eines Bischofs an einen Freund“, Kanon 8, vgl. Synodicon I 173/182; Gt̄wārgī, Kanones 3, 7 und 22; Dionysios (1) Kanon 2; Kyriakos (1) Kanon 10; Ignatios, Kanones 3 und 12; Jōhannān, Kanon 25; Jōhannān von Mardē, Kanones 29 und 30, vgl. Synodicon II 247 ff./233 ff.

⁵³ Nomokanon Caput VIII sectio III.

⁵⁴ Vgl. *Selb*, OrKiR I 152.

⁵⁵ Nomokanon Caput VIII sectio III.

Seitenlinien nach den Eltern, also für die Ehe mit der Schwester oder dem Bruder⁵⁶ oder deren gesamter Deszendenz ohne Gradesbegrenzung. Verwandte der Seitenlinie nach den Großeltern, die Onkel und Tanten väterlicherseits wie mütterlicherseits und deren Deszendenz, sind in das Eheverbot bis zum siebenten Grad der Verwandtschaft einbezogen.

Nur zwei konkrete Beispiele werden in der älteren westsyrischen literarischen Tradition behandelt, die Ehe mit der Tochter der Schwester⁵⁷ oder allgemeiner mit der Nichte⁵⁸ und die Ehe mit Onkel oder Tante⁵⁹. Dabei wird aus Kanon 3 des aus der Zeit der Verfolgung (6. Jahrhundert) stammenden „Briefes eines Bischofs an seinen Freund“ deutlich, in dem sich der Verfasser für ein Verbot auf das *weltliche* Recht – wahrscheinlich das römische Recht direkt oder § 52 des Syrisch-Römischen Rechtsbuches⁶⁰ – beruft, weil er in den kirchlichen Kanones darüber nichts fand.

Das Eheverbot der Schwägerschaft spielt demgegenüber in den älteren westsyrischen Quellen eine größere Rolle. Im Vordergrund steht dabei schon früh die Ehe einer Frau mit dem Bruder des verstorbenen Ehemannes oder eines Mannes mit der Schwester der verstorbenen Ehefrau⁶¹. Verboten ist auch die Ehe mit der Frau des verstorbenen Onkels⁶². Die Lehre von der Verbindung der Ehegatten zu „einem Fleisch“⁶³ (so auch Matthäus 19,5 und 6) schafft eben bereits eine Verwandtschaft zur Schwester der Frau oder zum Bruder des Mannes. Und für Basilios wird das Argument zum Ausgangspunkt für weitere konkrete Verbote einer Ehe mit der Mutter der Frau⁶⁴ oder der Tochter der Frau (Stieftochter), als wären sie seine Mutter bzw. seine Tochter, oder die Ehe mit dem Vater des Mannes oder dem Sohn des Mannes, als wären sie ihr Vater bzw. ihr Sohn. Die Synoden des Gīwārgī⁶⁵, des Kyriakos (1. Reihe)⁶⁶ und des Jōḥannān⁶⁷ wiederholen das Verbot. Die kleine Ehrechtsabhandlung des

⁵⁶ Die Beispiele bei Bar ‘Ebrāḗ nehmen der Einfachheit halber einen Mann zum Ausgangspunkt der Betrachtung.

⁵⁷ Synode unter Jōḥannān, Kanon 12, vgl. Synodicon II 44/41; Die Ehe mit der Schwester selbst verwirft der Brief aus Italien, Kanon 3 (Fn. 48).

⁵⁸ „Brief eines Bischofs an einen Freund“, Kanon 3, vgl. Synodicon I 172/181; Synode unter Kyriakos (1. Reihe) Kanon 35, vgl. Synodicon II 16/15.

⁵⁹ Synode unter Kyriakos (1. Reihe) Kanon 36, vgl. Synodicon II 16 f./15, gleichgültig ob von Vater- oder Mutterseite; Brief aus Italien, Kanones 4 und 11 (Fn. 48).

⁶⁰ Ein wichtiges Zitat, weil es den Kontakt mit dem römischen Recht belegt; zitiert ist das SRRB nach der Zählung im Synodicon.

⁶¹ Neokaisareia, Kanon 2; „Brief eines Bischofs an einen Freund“, Kanon 3; Basilios, Brief an Diodoros (er beruft sich auf die Sitte), vgl. Synodicon I 178 f./189; Bar ‘Ebrāḗ, Nomokanon Caput VIII sectio III beruft sich wieder auf Basilios.

⁶² „Brief eines Bischofs an einen Freund“, Kanon 3.

⁶³ Zitiert in Basilios’ Brief an Diodoros.

⁶⁴ Besonders aufgegriffen in „Fragen des Sēwīrā“, Frage 4, 9. Jahrhundert: Arthur Vööbus, Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde II Westsyrische Originalurkunden, Louvain 1970 (CSCO vol. 307 und 317 = Subsidia 35 und 38 ff. B), I 1 B 300.

⁶⁵ Kanon 8.

⁶⁶ Kanon 35 mit dem weiteren Beispiel der Tochter des Bruders der Frau oder des Sohnes des Bruders des Mannes; Kanon 37 mit dem weiteren Beispiel der Heirat der Stiefgeschwister.

⁶⁷ Kanon 12; eigens für die mekīrūtā Kanon 16.

Jōhannān expliziert den Grundgedanken im Detail mit neun konkreten Beispielen, mit Folgerungen verwirrender neuer Beziehungen⁶⁸.

d) Weitere, nun *rein* christliche Eheverbote sind das Eheverbot der geistlichen Verwandtschaft durch die Patenschaft bei der Taufe⁶⁹, das Eheverbot des Gelübdes der Keuschheit⁷⁰, das Eheverbot der Ungläubigkeit⁷¹ oder der Häresie⁷² oder der Cheirotomie (Klerikerweihe)⁷³.

e) Es ist schwer allgemein zu sagen, von wann ab der Verstoß gegen die Eheverbote nicht nur zu einer Kirchenstrafe, sondern auch zur Annahme der gesellschaftlich-rechtlichen Nichtigkeit der Ehe führten. Das stereotype *lā zadīq* („es ist nicht richtig“) bei allen Vergehenstatbeständen läßt eher die *Buße* als Folge erwarten⁷⁴. Am ehesten kann noch die Nichtigkeit der zweiten Ehe nach ungerechtfertigter Verstoßung (bzw. ungerechtfertigtem Verlassen) des Partners angenommen werden. Etwas größere Klarheit herrschte erst mit der Einführung einer obligatorischen Form für die kirchliche Ehe, wenn der Priester illegitime Ehen einfach nicht einsegnete.

5. Mitgift und Eheschenkung

Die Regelung der Mitgift und der Eheschenkung war an sich eine Frage des weltlichen Rechts. Doch war die spätere Versorgung der Witwe und damit der kirchliche Bereich der Sorge für die Witwen berührt. Wohl deshalb findet sich in den Regelungen der Synode unter Kyriakos (1. Reihe)⁷⁵ eine, die den Höchst- und Mittelbetrag einer Mitgift bestimmte. Bar ‘Ebrājā⁷⁶ beruft sich u.a. auch auf diese Regelung, doch auch auf das Syrisch-Römische Rechtsbuch und auf nestorianische Quellen. Darüber hinaus bietet er noch Aussagen aus ebendiesen Quellen zur Eheschenkung. Wieweit aber der Nomokanon hierin Recht oder Literatur darstellt, wissen wir nicht.

⁶⁸ Synodicon II 49 ff./46 ff.

⁶⁹ Jakob von Edessa an Addai, Frage 71 nach der Hs. B Nat.Syr. 62; vgl. *Arthur Vööbus*, *Kanonessammlungen I* 1 B, 274; *Gīwārgī*, Kanon 6; Kyriakos (1) Kanon 11; Dionysios (2) Kanon 14, vgl. Synodicon II 66/61 f.; Bar ‘Ebrājā, Nomokanon Caput VIII sectio III.

⁷⁰ Synode von Chalkedon, Kanones 10 und 16 mit Dispensmöglichkeit. Jōhannān bar Qūrsōs (Bischof von Tellā) für den Klerus, Kanon 11, vgl. Synodicon I 146 f./150 f.

⁷¹ Synode unter Jōhannān, Kanones 11 und 23: Ehen mit „Heiden“, „Juden“, „Magiern“, „Väter der drei Synoden“, Kanon 8: Ehen mit „Heiden“, vgl. Synodicon II 37 ff./34 ff.

⁷² Synode unter Jōhannān, Kanon 11; „Väter der drei Synoden“, Kanon 8 (aus Hs. Vat.Syr. 58 vorgestellt von *Arthur Vööbus*, *Syrische Kanonessammlungen I* 1 A 125–127) gemäß Laodikeia, Kanones 9b und 31 und Chalkedon, Kanon 14, unter der Ausnahme, daß die Partner versprechen, rechtgläubige Christen zu werden; „Kanones der hll. Lehrer und Väter“, Kanon 21 aus zwei syrischen Hss. vorgestellt von *Arthur Vööbus*, *Syrische Kanonessammlungen I* 1 A 234–236; Bar ‘Ebrājā, Nomokanon Caput VIII sectio III faßt die Ungläubigen mit den Häretikern zusammen.

⁷³ Z.B. die Synode unter Dionysios (1. Reihe) Kanon 2; „Kanones der hll. Lehrer und Väter“, Kanon 30 (vgl. die vorige Fn.), *Jahjā ibn-al-Garīr*, *al-muršīd*, Kap. 31, zitiert nach *Paul Hinde* CCO Fonti ser. II fasc. XXVII, 245 f.

⁷⁴ *Arthur Vööbus*, z.B. zu Laodikeia, Synodicon I 119 ff. passim, führt mit „unlawful“ in die Irre.

⁷⁵ Kanon 33, vgl. Synodicon II 16/14.

⁷⁶ Nomokanon Caput VIII sectio IV.

6. Die Scheidung

a) Ausgangspunkt aller Betrachtung ist das Schriftwort „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mk. 10,9)⁷⁷. Demgemäß finden sich zahlreiche Verbote einer zweiten „Ehe“ nach Verstoßung der Frau durch den Mann oder nach dem Verlassen des Mannes durch die Frau⁷⁸. Doch wird auch deutlich, daß man sich an Mt. 5,32 gegen Mk. 10,1–12 und damit an die alttestamentliche Tradition hielt, die eine Verstoßung der Frau durch den Mann⁷⁹ wegen eines Ehebruches zuließ⁸⁰. Bar ‘Ebrājā erweiterte mehr als ein Jahrtausend später diesen Ausnahmegrund um die liberalen römischen „Scheidungsgründe“, die er im Syrisch-Römischen Rechtsbuch fand – Gründe, die schlechterdings in einem nicht ehrsamem Lebenswandel lagen⁸¹. Der verschuldete „Ehebruch“ der Frau aus der Tradition wurde nun zur „Unzucht“, diese wieder als „Unzucht“ des Leibes und „Unzucht der Seele“ (Magie) verstanden. Letzterer Verfehlung konnte sich auch der Mann schuldig machen. Der Abfall vom rechten Glauben wird damit ebenfalls zum Scheidungsgrund – wo aber Bar ‘Ebrājā von die Ehe trennenden Fehlern, wie z. B. Krankheiten, spricht, geht er zu dem über, was wir heute als Nichtigkeits- oder Anfechtungsgründe bezeichnen, nicht aber als Scheidungsgründe. Mit seiner liberalen Haltung wandte sich Bar ‘Ebrājā jedoch gegen den strengen Standpunkt des Jahjā ibn-Ġarīr (11. Jahrhundert)⁸², der die Scheidung allgemein verwirft, aber doch die Verstoßung der Frau wegen Ehebruchs im Hinblick auf Matth. 19,9 zuläßt, weil er das Herrenwort respektiert. Seine Zeit, gegen deren Geist er sich wendet, scheint unter moslemischem Einfluß zur größeren Liberalität in der Frage von Scheidung und Wiederheirat gedrängt zu haben. Dazu berichtet er von Versuchen kirchlicher Kreise, eine Scheidung nach einer Trennungszeit von 7 Jahren zuzulassen. Doch verneint er hier klar, daß Matth. 16,19 den Bischöfen Macht gebe, eine Ehe wider göttliches Recht zu „lösen“. Dionysios bar Šalībī⁸³ (12. Jahrhundert) stimmt wahrscheinlich mit ihm überein, wenn er selbst im Falle der erlaubten wechselseitigen Verstoßung eine Wiederheirat verneint (mit Markus 10,10–12), der Verstoßung also keine Lösung des Ehebandes zuerkennt.

Bemerkenswert ist, daß im 11. Jahrhundert die Frage der „christlichen Scheidung“ zu einer Frage der kirchlichen Zulassung zur weiteren Heirat geworden ist, und damit die Entwicklung kirchlicher Formen voraussetzt. Damit ist erneut der springende Punkt erreicht. Solange die Ehe institutionell eine Angelegenheit des „Nomos der Welt“ war und es daneben keine eigene „kirchliche Ehe“ gab, waren die Scheidung

⁷⁷ Zitiert bei Bar ‘Ebrājā, Nomokanon Caput VIII sectio V.

⁷⁸ „81 Apostelkanones“, Kanon 48, vgl. Synodicon I 79/66; Synode unter Ġiwārgī, Kanones 2 und 9; unter Kyriakos (1. Reihe) Kanon 34; unter Jōhannān, Kanon 17 und unter Dionysios (1. Reihe) Kanon 2, vgl. Synodicon II 32/29.

⁷⁹ Nicht umgekehrt, nach Basilius, vgl. Bar ‘Ebrājā, Nomokanon Caput VIII sectio V.

⁸⁰ Synode unter Ġiwārgī, Kanon 9; unter Kyriakos (1) Kanon 34; Verstoßung wegen eines „Dämons“ unzulässig, Timotheos von Alexandrien, Kanon 15, vgl. Synodicon I 141/143.

⁸¹ Nomokanon Caput VIII sectio V.

⁸² Al-muršīd, Kapitel 47, Über Ehe und Scheidung, zitiert nach der Edition und Übersetzung bei Paul Hinde, Codificazione Canonica Orientale Fonti ser. II fasc. XXVII, 269 f.

⁸³ Kommentar zu Matth. Kap. 5, nach *Johannes Dominicus Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio II 1078 (Paris 1902).

und die Wiederheirat in ihrer Wirksamkeit nach eben diesem Nomos der Welt zu bestimmen. Die kirchliche Gemeinschaft konnte nur mit disziplinären Maßnahmen auf ein nach christlichem Maßstab falsches Verhalten reagieren, nicht aber den (weltlichen) Status negieren. Der Titel einer Abhandlung von Gaudemet, der für viele ähnliche steht, zeigt eine fundamentale Schwäche bisheriger Betrachtungen. Gaudemet⁸⁴ will das Prinzip der „indissolubilité“ der christlichen Ehe rechtshistorisch behandeln, im Text der Abhandlung aber geht es nicht um das Eheband, sondern um die Sünde der unerlaubten Verstoßung und der *διγαμία*, um die Rechtfertigung oder Mißbilligung der Verstoßung und der Mehrfachehe nach einer Verstoßung. Auf die Spannung zwischen institutionellem Bestand und moralischer Verwerflichkeit der Erscheinung wird nicht eingegangen. Die von Gaudemet⁸⁵ behandelten christlichen Quellen hatten keinen Anlaß dazu. Sie gehen wie selbstverständlich davon aus, daß die (weltliche) Eheschließung nach der Verstoßung eine wahre Ehe nach dem „Nomos der Welt“ war.

Damit war kein Anlaß gegeben, institutionell unter den verschiedenen kirchlichen Eheverböten zu unterscheiden, auch nicht unter den verschiedenen Verböten der Mehrfachehe. Daher ist es dann auch klar, daß das Verbot der Zweit- oder Mehrfachehe nicht nur die Ehe von Verwitweten und mit Verwitweten umfaßt, sondern auch die durchaus gültige Ehe von und mit Geschiedenen. Die Quellen unterscheiden nicht, wenn sie von „Zweitehen“ und „Mehrfachehen“ berichten. Ohne Präzisierung wird nicht Kleriker, wer nach der Taufe eine zweite Ehe geschlossen hat (Apostelkanones Kanon 16)⁸⁶. Wer eine Frau genommen hat, für die die Ehe eine zweite Ehe ist, weil sie verwitwet ist oder verstoßen worden ist, wird gleichermaßen nicht Kleriker werden können (Apostelkanones Kanon 17)⁸⁷. Die Laien, die in zweiter Ehe leben, müssen nach Nikaia Kanon 8⁸⁸ im Unterschied zur strengen Auffassung der Katharer wieder aufgenommen werden. Die Bußregel für mehrfach Verheiratete in Kanon 3 von Neokaisareia⁸⁹ unterscheidet nicht, ob es um Verwitwete oder Geschiedene geht, ebenso Kanon 7, wo von den Hochzeitsfesten Wiederverheirateter die Rede ist. Und Laodikeia, Kanon 2 „Wegen der Zweitehen“ macht ebenso keinen Unterschied bei der Frage der Wiederzulassung nach Buße zu dem Sakrament der Eucharistie⁹⁰. Auch die Bußsonderregel für die Ehebrecherin, die den Ehebrecher geheiratet hat („Brief an einen Freund“)⁹¹ geht von der Gültigkeit der zweiten Ehe aus; ebenso die Bußsonderregel für den Mann, der nach dem Tode seiner Frau deren Schwester geheiratet hat. Stets ist die zweite oder fernere Ehe, die nach der „weltlichem“ Recht folgenden Auflösung der ersten geschlossen wird, gültig, wenngleich Anlaß zu Reaktionen der

⁸⁴ L'interprétation du principe d'indissolubilité du mariage chrétien au cours du premier millénaire, in: *Sociétés et mariage* 230 ff.

⁸⁵ AaO.

⁸⁶ Synodicon I 74.

⁸⁷ Synodicon I 74.

⁸⁸ Synodicon I 97.

⁸⁹ Syndicon I 107; „Polygamie“ ist nicht gemeint; anderer Meinung *Arthur Vööbus* zum 45. Titel der *Titloi*, Synodicon I 71.

⁹⁰ Synodicon I 119.

⁹¹ Synodicon I 171.

christlichen Gemeinschaft. Wie bereits gezeigt, bewirkt erst die Einführung einer kirchlichen Eheschließungsform ein Umdenken. Genau das geschieht mit der Einführung einer eigenen kirchlichen Eheschließung. So beruft sich Kanon 25 der Synode des Jōhannān zwar noch immer auf die alten Kanones; aber jetzt geht es nicht mehr um kirchliche Strafen für die geschlossene Zweitehe jeder Art, sondern um deren Verhinderung („Wegen der Verhinderung der διγαμίαι, d.h. der zweiten Ehen ...“) und um den Druck auf die Bischöfe, sie dennoch zu ermöglichen.

III. Zusammenfassung

Es ist wohl klar, daß sich die gelebten Ehen unter Christen sicher mehr und mehr von den Ehen unter Nichtchristen abhoben, vor allem in geschlossenen christlichen Sozialverbänden. Die strengeren Scheidungsverbote werden Scheidungen hintangehalten haben, strengere Eheverbote werden Eheschließungen verhindert haben, Verwitwete werden häufiger als sonst ehelos geblieben sein usw. Man kann diese Erscheinungen mit Recht eine Christianisierung der Ehe nennen. Aber es wird die Ehe als solche erst dann zur christlichen „Einrichtung“, als sie im 8. Jahrhundert von der „weltlichen“ Ehe durch eine besondere kirchliche Eheform abgehoben und damit der Ehe nach dem Nomos der Welt gegenübergestellt wurde. Damit gab es erst eine eigene christliche Sozialordnung der Ehe, deren Voraussetzungen kirchliche Organe vorher prüften und wegen des Formgebots auch prüfen konnten. An die Stelle der indirekten Einflußnahme über Regeln christlicher Lebensführung und öffentliches Bußrecht war jetzt die direkte Verwaltung der Einrichtung „Ehe“ getreten.