

Korbinian Ritzer

Weltliches Recht und kirchliche Eheauffassung im Westen

1. Gemeinschaft allen göttlichen und menschlichen Rechtes

Der Lehre Christi und seiner Kirche kam im Bereich des römischen Imperiums die Tatsache entgegen, daß die römische Ehe nach Sitte und Herkommen monogam war. Ein bestehendes Eheband schloß bei den Römern grundsätzlich eine weitere Ehe, aber auch ein eheähnliches Verhältnis aus, wie es der Konkubinat war.¹ Das entsprach gewiß der Grundtendenz der Ehen bei den Indogermanen, war aber auch offensichtlich typisch römisch. Gewiß klingt die Bestimmung der Ehe als «ganzheitliche Lebensgemeinschaft, die göttliches und menschliches Recht umschließt», so formuliert von Herennius Modestinus, einem der letzten klassischen Juristen Roms (3. Jh. n. Chr.), bereits bei den Griechen an.² Aber sie entsprach offensichtlich ganz dem römischen Empfinden. Die Frau verliert in der sogenannten Manusehe, die in der Zeit der Republik in Rom wohl die Regel war, ihre bisherige Familienzugehörigkeit, um in Zukunft der Schutzgewalt (*manus, patria potestas*) ihres Gatten unterstellt zu sein. Sie soll diesem und seinem Geschlecht als *mater familias* Kinder schenken, aber auch am Familienkultus der Familie bzw. des Geschlechtes teilnehmen, in das sie Aufnahme gefunden hat. Die Fortpflanzung, besonders die Gewinnung männlicher Erben, dient neben anderen Zwecken auch der Erhaltung des Familienkultus, die man bei der Gefahr des Aussterbens des Hauses notfalls durch Adoptionen aus fremden Familien sicherzustellen sucht. Dieses religiös-kultische Empfinden brachte beim Ehebeginn ein reichlich entwickeltes Hochzeitsbrauchtum zur Entfaltung, dessen Feierlichkeit besonders in vornehmen Häusern offenbar auch dann noch festgehalten wurde, als in der sogenannten freien Ehe die Frau weiterhin ihrem bisherigen Familienverband angehörte und nicht mehr der Schutzgewalt ihres Gatten unterstand. Das mit Übertragung der *manus* verbundene feierliche Hochzeitsritual der *confarreatio*, immer den alten

patrizischen Geschlechtern vorbehalten und für gewisse Priesterämter notwendig, diente sogar der Erhaltung und Fortführung des Staatskultus.

Gewiß entsprachen die Ideale zur Zeit des frühen Christentums gar oft sehr wenig der Wirklichkeit; Augustus scheiterte mit seiner Ehegesetzgebung, mit der er dem Sittenverfall steuern wollte, um die führenden Familien am Leben zu erhalten und die Wehrkraft Italiens zu stärken. Aber das Gedankengut, das in dem Modestinusatz seinen Niederschlag fand, konnte dem jungen Christentum doch Ansatzpunkt sein für die Entfaltung eines neuen Eheideals aus dem Geiste der Offenbarung und der Philosophie. Nutzte das frühe Christentum diese Möglichkeiten in genügendem Maße? Gewiß entzieht sich die Fülle frühchristlicher Verkündigung, des gelebten Lebens im Schoße christlicher Familien und vor allem deren missionarische Kraft weithin unserer Kenntnis. Daß die junge Kirche an der Gültigkeit des Alten Testaments und damit auch an der göttlichen Stiftung der Ehe festhielt, gab ihr die stärkste Waffe gegen die gnostischen Lehren und andere ehefeindliche Strömungen in die Hand.³ Die Belastungen, denen eine mit einem Heiden vermählte Christin standzuhalten hatte, stellt uns Tertullian in Buch II seiner Schrift an seine Gattin (*Ad uxorem*) eindringlich vor Augen und er preist die Ehe, zu der Mutter Kirche die beiden Partner zusammenführt, die der regelmäßige Empfang der Eucharistie in Gemeindegottesdienst und Hauskommunion lebendig erhält und das gemeinsame Gotteslob der Gatten besiegelt.⁴

Leider hat Tertullian seinen Entwurf später entwertet durch seine unflätige Verurteilung der zweiten Ehe, die ein christlicher Gatte nach dem Tode des anderen abschloß. «Einsickernder Dualismus und montanistischer Rigorismus schließen einen seltsamen Bund», sagt Albrecht Oepke von ihm. Nicht nur die Befangenheit gegenüber einer neuen Ehe nach dem Tode des Partners, die schon nach den Pastoralbriefen von den kirchlichen Ämtern ausschließt und den Apologeten Athenagoras die zweite Ehe einen «anständigen Ehebruch» nennen läßt⁵, sondern gegenüber dem Geschlechtlichen in der Ehe überhaupt, soweit es nicht der Fortpflanzung dient, kennzeichnet weithin die Einstellung des kirchlichen Schrifttums zur Ehe. Die Auffassung, der Paradiesessegen Gottes über die Ehe betreffe nur die erste Ehe, führte in der römischen Liturgie zu dem Verbot, den mit der Hochzeitsmesse verbundenen feierlichen Ehesegen Bigamisten zu erteilen. Dabei betont Papst Inno-

zenz I. (404–417), als Bigamist habe auch zu gelten, wer bereits als Heide verheiratet war und als Christ eine weitere Ehe einging. «Denn die Taufe tilgt zwar die Sünden, nicht aber die Anzahl der Gattinnen.»⁶ Ebenso verlor ein Hochzeitspaar den Anspruch auf den liturgischen Segensritus, wenn auch nur der eine Partner vor dem Ehebeginn Unzuchtssünden begangen hatte. Solche Brautpaare blieben also jahrhundertlang im Bereich der römischen Liturgie, der sich bald fast über das ganze Abendland ausweitete, von einer liturgischen Weihe des Eheanfangs ausgeschlossen, damit «bei des Lebens schönster Feier» auf die weltlichen Eheschließungsbräuche beschränkt und in die Rolle von Kirchenbüßern gedrängt.

Wir werden Oepke zustimmen müssen, der die moralischen und religiösen Werte und Kraftquellen, die Christentum und Kirche den Eheleuten erschlossen, durchaus positiv beurteilt, aber doch zu der Behauptung kommt: «Das geistige Eheideal ist in der Philosophie unabhängig vom Christentum erarbeitet worden. Daran gemessen, war das Christentum der ersten Jahrhunderte keineswegs «modern» oder «fortschrittlich», eher «konservativ», wenn nicht «rückschrittlich.»»

2. *Sub lege custodiebamur inclusi* (Gal. 3, 24)

Ein leidvolles Kapitel der kirchlichen Eherechtsgeschichte ist das der Eehindernisse, besonders bis zum vierten Laterankonzil (1215)⁷. Im Anschluß an das Alte Testament, besonders an Levitikus 18 und 20, sowie an Recht und Sitte der Römer stellte die abendländische Kirche eine Reihe von Eehindernissen zwischen Blutsverwandten und Verschwägerten auf. Das Buch Levitikus untersagt dem Manne die Ehe mit Mutter und Schwestern, mit den Schwestern seiner Eltern sowie mit den Töchtern seiner Söhne und Töchter. Sitte und Recht der Römer verboten alle ehelichen Verbindungen in gerader Linie, zwischen Geschwistern, aber auch mit Onkel und Tante, Großonkel und Großtante. Kaiser Theodosius I. verbot i. J. 384 auch die Ehen zwischen Geschwisterkindern. Und schon der Jurist Paullus (um 200 n. Chr.) soll die Ehe zwischen Urgroßonkel und Urgroßnichte für unzulässig erklärt haben (Dig. 23, 2, 39 pr.). Das ergab nach dem Grundsatz der römischen Zählung «so viele Grade wie Zeugungen» den fünften Grad. Geschwister sind nach dieser Zählung im zweiten, Geschwisterkinder im vierten Grad verwandt. Schlimm wurde es, als auch im kirchlichen Bereich durch Gewohn-

heitsrecht die germanische Zählung üblich wurde. Nach dem in Italien allenthalben, wenigstens für die Bewohner langobardischen Geblütes geltenden Recht reichte das Band der Verwandtschaft und das damit verbundene Erbrecht bis in den siebten Grad germanischer Zählung, die im neunten Jahrhundert nun auch in der Kirche üblich wurde. Darnach sind Geschwister im ersten Grad, Geschwisterkinder im zweiten Grad verwandt, da die Zeugungen nur auf der einen Seite bis hinauf zum gemeinsamen Ahnen gezählt werden. Die Kirchenreformer, die sich hinter den pseudoisidorianischen Fälschungen bergen und gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts sich betätigten, dehnten tatsächlich die Eehindernisse, die eine Ehe unerlaubt und ungültig machten, bis zum siebten Grade aus. Ähnlichen Umfang erreichen die Eehindernisse aus Schwägerschaft, aus vor- oder außerehelichen Beziehungen mit Blutsverwandten des anderen Teils und aus Blutschande, die alle das Zustandekommen einer gültigen Ehe verhinderten oder die weitere Fortsetzung der bereits geschlossenen und vollzogenen Ehe unerlaubt machten. Auf letzteres Hindernis beruft sich zur Zeit des Erzbischofs Hinkmar von Reims ein Graf Stephan von Aquitanien, der mit der Behauptung, vor der Ehe mit einer Verwandten seiner Gattin Unzucht getrieben zu haben, die Gültigkeit seiner Ehe bestritt. Im elften Jahrhundert setzen sich römische Synoden für diese umfangreichen Eehindernisse ein. Gewiß hat eine erleuchtete kanonistische Wissenschaft diese zu weitgehenden Eehindernisse wieder abgebaut und bewiesen, daß nicht alle diese Gebote, selbst wenn sie im Alten Testament enthalten sind, unabänderlicher göttlicher Ordnung seien und daß der Papst außerhalb der geraden Linie weitgehende Dispensationsvollmachten habe. Das vierte Laterankonzil hat die Eehindernisse im Canon 51 (X, IV 14, 8) auf ein vertretbares Maß zurückgeführt.

Jedes weltliche und jedes kirchliche Gesetz wird der Gefahr des Mißbrauches ausgesetzt sein, durch Versuche, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen. Als Kaiser Lothar II. (855–869) sich von seiner angetrauten Gemahlin Teutberga lossagen sollte, bezichtigte er sie der vorehelichen Blutschande.⁸ König Philipp August von Frankreich will zur Zeit Innozenz III. die Lösung seiner Ehe mit einer dänischen Prinzessin auf Grund nachträglich gesuchter und gefundener Eehindernisse erreichen.⁹ Heinrich VIII. von England heiratet mit päpstlicher Dispens die Witwe seines Bruders, Katharina von Aragon, und bestreitet nachträglich

das päpstliche Dispensrecht, um zu der gewünschten Verbindung mit Anne Boleyn den Weg frei zu bekommen.¹⁰ Gesetz und Gewissen, Recht und Lauterkeit des Evangeliums werden immer in Spannung zueinander bleiben. Als der melchitische Patriarchalvikar von Ägypten, Elias Zoghby, in seiner Konzilsintervention vom 29. September 1965 die Praxis der Kirchen des Ostens verteidigte, unter Berufung auf die Ehebruchsklausel in Matth. 19, 9, unschuldig geschiedenen Gatten eine zweite Ehe zu erlauben, glaubte er berechtigten Grund zu haben, die Praxis kirchlicher Ehegerichte des Westens zu rügen. Man würde sich mit einer scharfsinnigen, oft an Akrobatik grenzenden subtilen Kasuistik bemühen, um noch nach zehn oder zwanzig Ehejahren ein Ehehindernis zu entdecken, das geeignet wäre, gleich einem Zauberstab das Eheband als nichtig zu erklären.¹¹

3. *Liberorum quaerendorum causa*

Den Israeliten des Alten Testaments bedeutete Kinderreichtum einen Gottessegnen. Klemens von Alexandria sagt, man müsse heiraten um der Nachkommenschaft, des Vaterlandes und der Vollendung der Welt willen.¹² Die römischen Zensoren, deren Amt freilich schon seit der Sullanischen Reform in Verfall geraten war, verlangen von den heiratsfähigen Bürgern einen Eid, sie würden zur Gewinnung rechtmäßiger Nachkommen eine Ehefrau nehmen. Ein Römer entläßt i. J. 231 v. Chr. mit Berufung auf diesen Eid seine Ehefrau, als seine Ehe kinderlos blieb, die erste geschichtlich beglaubigte Ehescheidung in Rom. Wie Augustin von Hippo bezeugt, stellten sie seit der frühen Kaiserzeit vielfach üblich gewordenen schriftlichen Eheverträge die Gewinnung von Nachkommen als Zweck der Ehe heraus.¹² In seinem Werk «De bono coniugali» reiht Augustin die Güterdreiheit «Nachkommenschaft, Treue, Sakrament» (proles, fides, sacramentum) asyndetisch aneinander.¹³ Dieser Güterternar, vor allem das mit der Unauflöslichkeit ineins gesetzte «sacramentum» regt die frühe Scholastik an, der Ehe ihren Platz unter den sieben Sakramenten anzuweisen. Er findet sich wieder im Florentiner Unionsdekret für die Armenier¹⁴ wie in der Enzyklika «Casti connubii» Pius XI. (1931)¹⁵. In Betracht zu ziehen ist hier auch die Herausstellung der Gewinnung und Erziehung der Nachkommenschaft als Hauptzweck der Ehe in Canon 1013 § 1 des Codex Iuris Canonici.

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben sich das Ringen um eine neue Sicht der

«ehelichen Güter» nicht leicht gemacht. Es sei hingewiesen auf die besorgte Frage von Kardinal Leo Josef Suenens, «ob wir nicht das erste Eheziel, die Fortpflanzung, zu sehr unterstrichen haben, zum Nachteil eines ebenso geforderten Ehezieles, des Wachsens der ehelichen Einheit»¹⁶, sowie auf die Worte der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» (49) über die sittliche Würde jener Akte, die, menschenwürdig vollzogen, jenes gegenseitige «Übereignetsein» ausdrücken, «durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen».

4. *Nuptias non concubitus, sed consensus facit*

Die römische Ehe war zunächst, so sagen die Rechtshistoriker, kein Rechtsverhältnis, sondern eine soziale Gegebenheit¹⁷. Es kam auf die eheliche Gesinnung (affectio maritalis) an, die sich in dem entsprechenden Verhalten der Ehepartner äußerte und sich nicht nach juristischen, sondern nach sozialen Maßstäben bemaß. Für die Dauer der Ehe, die nach klassischem Recht von beiden Seiten jederzeit kündbar war, hatte die Frau die Stellung der ehelichen Gattin. Wäre sie frei geboren, dann sprach die Vermutung für das Vorliegen eines ehelichen Verhältnisses. Zwar waren die Heiratspartner, die noch einem pater familias unterstanden, bei Verlöbnis und Ehe von dessen Zustimmung abhängig. Aber die väterliche Gewalt sollte mit Wohlwollen geübt werden, und die Heiratspartner sollten frei und ungezwungen ihre Zustimmung geben.

Die christlichen Kaiser trugen in ihrer Gesetzgebung den christlichen Grundsätzen weitgehend Rechnung. Das Recht zur Ehescheidung konnten oder wollten sie nicht völlig beseitigen. Auch an dem Grundsatz der Formfreiheit der Ehe hielten sie im allgemeinen fest. Kaiser Justinian verpflichtete 542 nur noch Personen senatorischen Standes zur Abfassung schriftlicher Eheverträge. Die 538 erlassene Verpflichtung, daß sich Personen des Mittelstandes von einem Beamten der Kirche (defensor ecclesiae) und drei vis vier Klerikern als Zeugen ein schriftliches Ehezeugnis ausstellen lassen sollten, hob er wieder auf. Auch die Päpste, deren Wort im Westen seit dem Erlöschen des westlichen Kaisertums besonders Gewicht erhielt, traten im allgemeinen für die Formfreiheit der Eheschließung ein. Offensichtlich in schroffem Gegensatz zur griechischen Entwicklung sagt Papst Nikolaus I. 866 den erst kürzlich christlich gewordenen Bulgaren, es komme bei der Ehe-

schließung weder auf die weltlichen Bräuche noch auf den kirchlichen Ritus an, sondern ausschließlich auf den von den Gesetzen verlangten Ehemillen der Heiratspartner¹⁸. Ohne diesen bringe auch der Geschlechtsverkehr keine gesetzmäßige Ehe zustande. Nicht weniger stark betonte sein Nachfolger, Hadrian II. (867–872), die Alleinwesentlichkeit des Ehemillens der Heiratspartner¹⁹. Das Wort der Päpste war um so bedeutender, weil etwa seit Ende des zehnten Jahrhunderts über Streitigkeiten bezüglich des Ehebandes ziemlich ausschließlich und unbestritten die kirchlichen Gerichte urteilten. Das kam unter anderem auch daher, daß in einem Zeitalter größter Rechtszersplitterung im Abendlande einzig und allein die Kirche auf diesem Gebiete allgemein gültige Maßstäbe setzen konnte.

Die mit dem elften Jahrhundert einsetzende kanonistische und scholastische Wissenschaft griff die vom römischen Recht, das damals eine Art von Renaissance erlebte, und von Papst Nikolaus I. gegebenen Anregungen auf²⁰. Sie unterschied seit Ivo von Chartres (gest. 1117) immer schärfer zwischen dem auf die Zukunft und dem auf die Gegenwart gerichteten Ehemillen der Heiratspartner. In letzterem (*consensus de praesenti*) erkennt man das ehebegründende Moment. Bei Petrus Lombardus (gest. 1160) ist die «Sponsaliendistinktion zur Grundlage eines vollkommen geschlossenen scholastischen Lehrsystems geworden».²¹ Das betrifft nicht allein die rechtliche Seite. Petrus ist der Theologe, der als erster die Siebenzahl der Sakra-

mente feststellt. Er betont in seinem Sentenzenwerk, daß es ausschließlich der Konsens, die willentliche Zustimmung der beiden Heiratspartner sei, der die Ehe hervorbringt (IV 24, 2; PL 192, 915). Er setzt sich mit der von Pseudoisidor vorgelegten unechten Dekretale des Papstes Evaristus (um 100) auseinander: all das, was den Reformern des neunten Jahrhunderts betontes Anliegen war, der geordnete Hergang der Eheschließung, Werbung bei der Sippe der Braut, Verlobung, Dostellung, priesterlicher Segen und öffentliche Hochzeit – wird als bedeutungslos abgewertet. Es diene zwar dem Schmuck und der Ehrbarkeit, der Ehe, sei aber zum Zustandekommen des sakramentalen Ehebandes unwesentlich. Selbst der heimlich abgegebene Konsens stifte eine sakramentale Ehe, auch wenn heimliche Ehen unerlaubt blieben. Das heißt zum einen, daß der sakramentale Ehebund nur zustande kommt durch den erkennbar geäußerten Willensentschluß der Nupturienten. Man wird also wohl sagen können, daß Mann und Frau sich selbst und dem Partner das Sakrament der Ehe spenden.

Zum anderen blieben – schon Petrus Lombardus erkannte die Schwierigkeit – die kirchlichen Gerichte bis zum Tridentinum mit einer oft unlösbaren Aufgabe belastet, da der Abschluß von klandestinen Ehen meist nicht zu beweisen war. Andere Fragen, wie etwa die Möglichkeiten der Auflösung der Ehe vor ihrem Vollzug durch die Kopula sowie deren Bedeutung für die endgültige Unauflösbarkeit der Ehe, waren leichter zu lösen.

¹¹ Deutscher Auszug aus d. Interv. v. 22. 9. 1965 bei J. Chr. Hampe, *Autorität der Freiheit III* (München 1967) 266.

¹² Strom. II 23 140,1; vgl. Lasaulx aaO. 27 Anm. 9.

¹³ Ritzer, *Formen* 27 f, (Anm. 138 f).

¹⁴ PL 40, 394.

¹⁵ Denzinger-Schönmetzler, *Enchir. Symbolor.* n. 1327 (702).

¹⁶ ebd. n. 3703 (2227) ff.

¹⁷ Interv. v. 30. 10. 1964; vgl. Kampe aaO. 259.

¹⁸ Vgl. Kaser I 65.

¹⁹ Vgl. Ritzer, *Formen* 340 f u. passim.

²⁰ PL 122, 1318.

²¹ Vgl. H. Portmann, *Wesen u. Unauflöslichk. d. Ehe, Ehe in d. kirchl. Wissenschaft u. Gesetzgeb. d. 11. u. 12. Jahrh. Ein Beitrag z. kirchl. Rechtsgesch. (Emsdetten-Westf. 1938)* besond. 37–70; Joyce aaO. 177; im liturgiegeschichtl. Zusammenhang mit der Entwickl. der Ordines ad faciendi sponsalia auch Ritzer, *Formen* 295–306. 313.

²² Portmann aaO. 42 f.

KORBINIAN RITZER

geboren am 6. Juni 1908 zu Weidach bei Wolfratshausen (Deutschland), 1937 zum Priester geweiht, Benediktiner. Er studierte an der Hochschule für Philosophie und Theologie von Freising und an der Universität München; Doktorat in Theologie. Seit 1950 ist er Professor für Literatur und Geschichte am Benediktinergymnasium von Schäftlarn. Er veröffentlichte u. a. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 38 (Münster 1962).

¹ Vgl. M. Kaser, *Röm. Privatrecht I* (München 1955) 63–74. 260/90; II (1959) 107/41; Pauly – Wissowa – Kroll, *Realenc. d. class. Altertumswiss.*, besond. die Art. *matrimonium* (Kunkel: 14, 1930, 2259 ff), *nuptiae* (Ehrhardt: 17, 1936, 1478 ff); K. Ritzer, *Formen, Riten u. religiöses Brauchtum d. Eheschließung in den christl. Kirchen d. erst. Jahrtausends* (Münster-W. 1962); A. Oepke, *Ehe: Reallex. f. Antike u. Christent. IV* (1959): 650/66; ebd. weitere Art. *Ehebruch, -gesetze usw.*

² «consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio» (Dig. 23, 2, 1 Modestini); weitere Belege bei Ehrhardt aaO. 1482; dazu E. von Lasaulx, *Zur Gesch. u. Philosophie d. Ehe bei den Griechen: Abhandl. d. Bay. Akad. d. Wissensch. Philos.-Philol. Kl. 7, 1* (München 1853) 33 f, Anm. 22.

³ Vgl. K. Ritzer, *Ehe in der alten Kirche = Werkmaterial z. Brautleuteker 5* (Manuskriptdruck Verl. Haus Altenberg Düsseldorf 1966) 4.

⁴ Zur Stelle (II 8) vgl. Ritzer, *Formen* 58–67.

⁵ *Legatio* 33 (p. 152 Z. 14 f. ed. Geffcken); im Zusammenhang mit dem Ehesegenritus vgl. Ritzer, *Formen* 57 u. passim; B. Kösting, *Digamus III*. (1957) 1016/24.

⁶ Brief an Erzbischof Victricius v. Rouen; vgl. Ritzer, *Formen* 164 mit 168 Anm. 69.

⁷ Vgl. A. Esmein – R. Génestal, *Le mariage en droit canonique I* (Paris 1929) 227 ff; G. H. Joyce, *Die christl. Ehe* (Leipzig 1934) 447 ff.

⁸ Vgl. Joyce aaO. 314/6.

⁹ Vgl. ebd. 343 f.

¹⁰ Vgl. ebd. 477/79.