

onomy and Society; Past Time 25) (London/New York 1994).

⁴ B.J. Malina, «Let Him Deny Himself» (Mk 8,34). A Social-Psychological Model of Self-Denial, in: *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994) 106–119.

⁵ E.A. Clark, Ideology, History and the Construction of «Woman» in Late Ancient Christianity, in: *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 155–184.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

Charles J. Reid

Die Geschichte der Familie

Eine Vorbedingung für das Verständnis der Geschichte der Familie im westlichen Christentum besteht in der Anerkennung der Tatsache, daß die Form der Familie im Laufe der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums einem, zuweilen grundsätzlichen, Wandel unterworfen gewesen ist. Während die Theologen herangezogen werden mögen, um Aussagen über das, was an der christlichen Botschaft von Dauer und Bestand ist, zu treffen, ist es die Aufgabe des Historikers, auf das aufmerksam zu machen, was zeitbedingt und zufallsabhängig ist. Es wäre zu ehrgeizig, im Rahmen dieses Artikels den Versuch zu machen, die zeitgebundenen von den dauerhaften Phänomenen in der Geschichte der christlichen Ehe zu trennen. Man kann jedoch trotzdem die Hoffnung hegen, daß eine Unterscheidung der relativ beständigen und der

ist Professorin für Neues Testament an der Catholic Theological Union in Chicago. Sie ist Autorin von *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* (2. Aufl. 1992), Herausgeberin von *Silent Voices, Sacred Lives: Women's Readings for the Liturgical Year* (1992) und Mitverfasserin eines Werks über die Familie im Frühchristentum, das demnächst erscheint. Sie ist Rezensionredakteurin des *Catholic Biblical Quarterly*, Mitglied des Redaktionskomitees von *The Bible Today* und *New Theology Review* und Mitherausgeberin des *Journal of Early Christian Studies*. In diesem Jahr (1994–1995) ist sie Präsidentin der *Catholic Biblical Association of America*. Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 S. Cornell Ave, Chicago, Ill. 60615, USA.

eher vergänglichen Aspekte dazu beiträgt, eine aktuelle Debatte über das Wesen der christlichen Familie voranzutreiben.

Um die Struktur der christlichen Ehe und Familie verstehen zu können, muß man zunächst die Struktur des Familienlebens durchschauen, das in den dem Christentum vorausgehenden heidnischen Gesellschaften existierte – einerseits der Gesellschaft des Römischen Reiches, und andererseits der Gesellschaft der heidnischen «Barbaren» Westeuropas.

Sowohl die heidnische römische Familie als auch die römische Sexualmoral unterschieden sich grundsätzlich von dem, was sich im 4., 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. entwickeln sollte, als das Christentum seine Stellung im Römischen Reich festigen konnte. Zumindest unter den Angehörigen der begüterten Oberschicht – deren Leben besser dokumentiert ist als das ihrer ärmeren Zeitgenossen – war die *familia* das Zentrum der häuslichen Beziehungen. Die *familia* entspricht nicht unserem Verständnis von «Familie». Der Begriff wird am besten mit «Haushalt» übersetzt und beinhaltet die Vorstellung einer Institution zur Erlangung und Erhaltung von Reichtum. Die *familia* bestand aus der Ehefrau und den Kindern ihres Oberhauptes – dem Vater, oder *pater familias* – sowie den Sklaven und anderen

Besitzformen. Der *pater familias* gehörte jedoch nach Ansicht der römischen Rechtsgelehrten eigentlich nicht zu den Mitgliedern der *familia*. Er stand abseits von ihr und stand ihr vor. Nur allmählich, beginnend im 3. Jahrhundert n. Chr., wurde der Begriff *familia*, besonders in den Schriften christlicher Autoren, wie z.B. Tertullian, dazu benutzt, um Blutsverwandtschaftsbeziehungen zwischen den Angehörigen der *familia* zu bezeichnen¹.

Die römische Sexualmoral unterschied sich ebenfalls deutlich von nachfolgenden christlichen Praktiken. Die Ehe wurde nicht als die einzige rechtmäßige Form der sexuellen Betätigung oder Befriedigung betrachtet, zumindest was die Männer angeht. Oftmals wurde den Söhnen von Angehörigen der Oberschicht ein aktives Sexualleben während ihrer Adoleszenz nicht nur gestattet, sondern sie wurden sogar dazu ermuntert. Zu diesem Zweck wurden ihnen zuweilen Prostituierte zur Verfügung gestellt. Außerdem unterhielten die jungen Männer häufig Konkubinen, die in der Regel aus den niederen Gesellschaftsschichten stammten. Diese Praxis trug – wie die *Bekenntnisse* des heiligen Augustinus bezeugen – den Männern – zumindest außerhalb christlicher Kreise – nur wenig Schande ein. Von hochgeborenen Frauen erwartete man jedoch, daß sie bis zu ihrer Hochzeit Jungfrauen blieben.

Selbst nach einer Eheschließung wurde von Männern nicht erwartet, ihre sexuellen Aktivitäten auf ihre Ehefrauen zu beschränken. Der Rückgriff auf Prostituierte blieb ein gesellschaftlich akzeptierter Ausdruck von Sexualität, genauso wie auch die homosexuelle Aktivität – wobei von einem Römer aus der Oberschicht nicht erwartet wurde, in einer homosexuellen Beziehung eine «passive» Rolle einzunehmen. Mit ihrer Betonung der leidenschaftslosen Selbstbeherrschung verurteilte die Philosophie der Stoa jedoch die ungezügelte Jagd nach sexuellem Genuß. Die Scheidung und damit die Möglichkeit einer erneuten Heirat boten durch die ganze Geschichte des Römischen Reiches hindurch eine Alternative. Selbst der christliche Kaiser Justinian erlaubte die Wiederverheiratung nach einer Scheidung in seiner Reform des christlichen Ehegesetzes im 7. Jahrhundert n. Chr.².

Gegen Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. war die politische Autorität des Römischen Reiches im Westen größtenteils unbedeutend geworden. Die germanischen Völker, die die Herrschaft von den Römern übernahmen, folgten ihnen auch in einer großen Zahl von Praktiken, die sich grundsätzlich von den christlichen Erwartungen unterschieden. Die Berichte, die die heidnischen germanischen Praktiken dokumentierten – Hagiographie, Heldendichtung, frühe «Rechtskodizes» –, orientieren sich fast ausschließlich am Christentum, werfen aber dennoch Licht auf die heidnische Vergangenheit. Unter den germanischen Stämmen identifiziert James Brundage «drei legitime Methoden der Eheschließung: die Raubehe, die Kaufehe und die Eheschließung bei gegenseitigem Einverständnis, die Friedelehe.»³ Das Konkubinat war verbreitet und wurde gebilligt, und auch die Scheidung mit der Möglichkeit einer Wiederverheiratung war erlaubt, insbesondere im ersten Ehejahr und für Männer.

Das, was sich zum spezifisch christlichen Eheverständnis entwickeln sollte, basiert natürlich in erster Linie auf der Offenbarung der Schrift. Aber die charakteristische historische Form, die die christliche Ehe annehmen würde, wurde zunächst in den Werken der Kirchenväter St. Hieronymus und St. Augustinus maßgeblich geprägt.

Den patristischen Autoren war der philosophische und praktische Hintergrund gemein, der dazu geführt hatte, die traditionelle römische Sexual- und Ehepraxis argwöhnisch zu betrachten und die sexuelle Enthaltensamkeit und die Askese auf Kosten von aktiver sexueller Betätigung, sogar innerhalb der Ehe, zu propagieren. Obwohl die Ehe natürlich erlaubt war, mußte man es, so wurde angenommen, dem heiligen Antonius und anderen solcher Asketen gleich tun und den fleischlichen Genüssen entsagen. Der heilige Hieronymus und der heilige Augustinus leisteten beide wirklich einen solchen Entschluß.

Die Betonung der Überlegenheit des keuschen oder zumindest des sexuell gemäßigten Verhaltens über andere Lebensformen begegnet uns besonders deutlich in einem Werk wie dem *Adversus Jovinianum* von Hieronymus, das, wie der Titel bereits sagt, gegen einen

gewissen Jovinian gerichtet war, der behauptete, daß das jungfräuliche und das eheliche Leben vor Gott den gleichen Status besäßen. Hieronymus reagierte mit einer Attacke, die in ihrer leidenschaftlichen Verteidigung des jungfräulichen Standes «einer Verurteilung der Ehe nahekam»⁴.

Aber obwohl der eheliche Verkehr immer mehr als untergeordnete Lebensform beschrieben wurde, hielten es katholische Theologen dennoch für erforderlich, eine Theologie zu entwickeln, die Raum für seinen berechtigten Ausdruck schuf. Als herausragender Verfechter dieser Theologie sollte sich Augustinus erweisen.

Vor seiner Konversion zum christlichen Glauben mit Anfang dreißig hatte Augustinus ein Leben in der Welt als Lehrer für Rhetorik in Karthago, Mailand und an anderen Orten geführt. Als junger Mann hatte er zwei Konkubinen gehabt und sich für den größten Teil dieser Zeit zu einem Anhänger der manichäischen Religion erklärt, einer Bewegung, die von ihren Anhängern verlangte, die Fortpflanzung zu vermeiden. Dieses biographische Detail ist wichtig, denn ein Großteil von Augustinus' Eheologie wurde erstens von den Erfahrungen, die er als junger Mann gemacht hatte, und zweitens von dem polemischen Umfeld seines Kampfes gegen den Manichäismus und später gegen das Vertrauen, das die pelagianische Bewegung in die Natur des Menschen und in seine Fähigkeit, ohne die Hilfe der Gnade den Versuchungen der Konkupiszenz zu widerstehen und Erlösung zu erlangen, setzte, geprägt⁵.

Auch wenn Augustinus' Grundeinstellung zu Ehe, Sexualität und Familie aus einer Vielzahl von Werken, die er über einen Zeitraum von vierzig Jahren verfaßte, entnommen werden kann, findet sich seine systematischste Bearbeitung dieses Themas in der Abhandlung *De bono coniugale*, «Über das Gut der Ehe». In diesem Werk stellt Augustinus die These auf, die christliche Ehe existiere, um drei grundlegenden Zwecken zu dienen: dem Zweck der Zeugung, der Treue und des *sacramentum*, am treffendsten übersetzt mit «sinbildlicher Beständigkeit»⁶. An gleicher Stelle verkündet Augustinus jedoch auch die Überlegenheit der Jungfräulichkeit über die Ehe: «Darum ist es

auch gut, zu heiraten, ...; aber besser ist es, nicht zu heiraten, weil es der menschlichen Gemeinschaft zuträglicher ist, nicht nach dieser Tätigkeit zu verlangen»⁷.

Die Epoche zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert gibt Zeugnis von der Entstehung dessen, was als «neue Art der Haushaltsstruktur und in der Konsequenz neue Definition der Familie in Westeuropa» bezeichnet worden ist⁸. Im Unterschied zu der Situation, die im heidnischen Rom vorherrschte und dadurch geprägt war, daß sich die *familia* der Oberschicht in ihrer Zusammensetzung beträchtlich von den Lebensgemeinschaften der unteren Gesellschaftsschichten absetzte, «hatte die Familie» zur Zeit Karls des Großen «die Bedeutung einer zusammenlebenden Gruppe von direkt miteinander verwandten Menschen» angenommen⁹. Diese Entwicklung betraf alle sozialen Klassen. Und dennoch wurde die christliche Auffassung von der Ehe, die von Augustinus repräsentiert wurde, während dieser Jahrhunderte nur zögernd und unvollständig angenommen. Scheidung und Wiederverheiratung, besonders bei Angehörigen der oberen Klassen, wie auch das Konkubinat und außereheliche sexuelle Beziehungen stellten immer noch gesellschaftliche Realitäten dar. Theologen und Verfasser von Bußbüchern hielten die augustiniische Vision jedoch zuweilen mit einer Härte, die selbst den alten nordafrikanischen Bischof schockiert hätte, lebendig¹⁰.

Die Verhältnisse begannen sich noch einmal im späten 11. Jahrhundert dramatisch zu verändern, mit dem Ausbruch dessen, was später als «Gregorianische Reform» bezeichnet worden ist¹¹. Die Gregorianische Reform ihrerseits führte zur Ausbreitung von Universitäten in ganz Europa, zur Erneuerung der Disziplinen Theologie und Philosophie und zur Entstehung der neuen Wissenschaft des Kanonischen Rechts. Die Gregorianische Reform und ihre Nachwirkungen beeinflussten das Denken über Sexualität und Ehe grundlegend. Zumindest fünf Aspekte der neuen Lehre und ihrer praktischen Auswirkungen sollen hier Erwähnung finden:

(1) Die Jungfräulichkeit blieb weiterhin die Idealvorstellung, während das Eheleben demgemäß eine niedrigere Position in der Werte-

hierarchie einnahm. Aber obgleich Kirchenrechtler und Theologen die Ehe als eine Art «Gegenmittel für die Konkupiszenz» ansahen, erkannten sie der ehelichen Beziehung dennoch einen positiven Inhalt zu. Die Kirchenrechtler hauchten dem althergebrachten, aus dem römischen Recht stammenden Begriff der «ehelichen Liebe» neues Leben ein und äußerten verschiedentlich sogar den Vorschlag, sie zum Prüfstein zu erklären, anhand dessen das Vorhandensein oder das Fehlen der Zustimmung zur Eheschließung beurteilt werden sollte, während Theologen wie z.B. Hugo von Sankt Viktor und Hildegard von Bingen wortgewandt über die Art von Liebe schrieben, die in einer Ehe vorherrschen sollte.

(2) Die augustinischen Ehegüter wurden theologisch als Widerspiegelung grundlegender Aspekte des Naturrechts definiert, und ihnen wurde eine herausragende Stellung in der neuen Wissenschaft des Kirchenrechts eingeräumt. Ihre Begleiterscheinungen wurden ebenfalls genau untersucht. Eine Wiederverheiratung nach einer Scheidung wurde für unmöglich erklärt, solange beide Ehepartner am Leben waren. Das Sexualleben war so zu gestalten, daß die Möglichkeit der Fortpflanzung nicht ausgeschlossen wurde. Kirchenrechtler und Theologen verbrachten ihre Zeit mit quälenden Untersuchungen über zulässige und verbotene Sexualstellungen, die nach der Frage beurteilt wurden, ob sie eine Zeugung ermöglichten oder nicht.

(3) Die Möglichkeit der freien Wahl des Ehepartners wurde als Norm in die erste große Zusammenstellung des Kanonischen Rechts, das *Decretum Gratiani* (1140), aufgenommen und von da an unter kirchenrechtlichen Schutz gestellt. Die Aufnahme dieses Gesetzes war keinesfalls das Resultat einer eindeutigen Entwicklung. Weder im römischen noch im germanischen Recht war die freie Zustimmung von zentraler Bedeutung für die Eheschließung gewesen, und Gratian selbst war gezwungen, sich auf recht dürftige Autoritäten zu stützen, um zugunsten der Freiheit zu entscheiden¹². Die neue Betonung der freien Zustimmung besaß mindestens zwei weitere Konsequenzen:

Kirchenrechtler und Theologen waren gezwungen, das Problem zu lösen, ob die Einwil-

ligung oder der Vollzug die Gültigkeit einer Ehe definierte. Diese Frage wurde endgültig mit einer Kompromiß-Formulierung von Papst Alexander III. gelöst, der festsetzte, daß die Ehe mit der Zustimmung begonnen werde, während der Vollzug ihr eine besondere Stabilität verleihe, die keine irdische Gewalt lösen könne.

Die Betonung der Zustimmung ließ andererseits das Problem der heimlichen Eheschließung entstehen. Da die Eheschließung gültig wurde, wenn zwei Partner sich gegenseitig sogar ohne Zeugen die Ehe versprachen, gab es keine absolut sichere Möglichkeit zu bestimmen, wer verheiratet war. Außerdem konnten sich junge Menschen über die Absichten ihrer Familien hinwegsetzen, heiraten, wen sie wollten, und somit die Familienpläne zunichte machen. Gerichtsdokumente lassen darauf schließen, daß die heimliche Heirat aufgrund dieser beiden Konsequenzen bis ins 16. Jahrhundert ein bedrückendes gesellschaftliches Problem darstellte.

(4) Die eheliche Pflicht wurde als *Recht* definiert (*ius coniugale*) und unter den rechtlichen Schutz gestellt, den wir heute mit modernen Rechtsvorstellungen verbinden. Auch wenn die mittelalterliche Familie in vielerlei Hinsicht durch eine hierarchische und «patriarchalische» Struktur gekennzeichnet war, funktionierte die eheliche Pflicht als ein Mittel des Ausgleichs in der Beziehung. Sie bedeutete einen Rechtsanspruch, den jede Partei erheben konnte, und die anderer Partei war nicht berechtigt, diesen Anspruch abzulehnen. Die Kirchenrechtler versuchten, dieses Recht gegen die Einmischung dritter Parteien zu schützen (Feudalherren z.B. wurden aufgefordert, die ehelichen Rechte ihrer Leibeigenen zu respektieren), und Päpste verkündeten ihre Machtlosigkeit, die Rechte der Parteien auf eine vollzogene christliche Ehe aufzuheben¹³.

(5) Schließlich konstruierten die Kirchenrechtler ein juridisches System, das ihnen einen Überblick und die Kontrolle über das eheliche Verhalten der Christen in Westeuropa verschaffte. Obwohl das jüdische Recht schon seit langem die Rechtsgewalt über die Ehen von Menschen jüdischen Glaubens einforderte, war die Kirche in der Lage, das ganze Gewicht der öffentlichen Autorität für ihre

Ansprüche in Dienst zu nehmen. Das bedeutete eine neuartige Errungenschaft. Wie Richard Helmholz beobachtet, «war das Problem, sicherzustellen, daß die Menschen sich mit gewöhnlichen Ehestreitigkeiten überhaupt an ein Gericht, welcher Art auch immer, wandten. Das eigentliche Hindernis war die vorherrschende Vorstellung, die Menschen könnten die Ehe selbst gesetzlich regeln. Das Verschwinden dieser Vorstellung vollzog sich sehr langsam, über eine sehr lange Zeitspanne hinweg»¹⁴.

Ein Großteil der scholastisch-kanonistischen Synthese, die diese fünf Punkte repräsentieren, wurde von den protestantischen Reformatoren frontal angegriffen. Martin Luther wies den überhöhten Status der Jungfräulichkeit zurück. Nach lutherischer Theologie sollte die «heilige Ehe» erhoben werden, und der zölibatäre Stand als von der Schrift ungerechtfertigt und vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet unerträglich abgelehnt werden. Luther und die Reformatoren verwarfen auch die Vorrangstellung, die die Kirchenrechtler der Zustimmung bei der Eheschließung beimaßen, und verurteilten die heimliche Ehe als Sünde des Ungehorsams gegenüber den Eltern. Gefolgt von den anderen Reformatoren, erkannte Luther außerdem die Wiederverheiratung nach einer Ehescheidung zumindest unter gewissen Umständen als erlaubt an¹⁵.

Der westliche Katholizismus reagierte auf die Angriffe der Reformatoren mit dem Trienter Konzil, das einen Teil der Reformen akzeptierte, einen anderen Teil jedoch auch ablehnte. Das Tridentinum widersetzte sich den Versuchen, den jungfräulichen und den verheirateten Stand für gleichwertig zu erklären (eine Ansicht, die schließlich im Zweiten Vatikanischen Konzil vertreten wurde), und bekräftigte die traditionelle katholische Haltung gegen die Wiederverheiratung nach einer Scheidung. Das Konzil nahm sich Luthers Angriff auf die heimliche Heirat jedoch zu Herzen und bannte diese Praxis wirkungsvoll mit dem Dekret *Tametsi*, das Ehen, die nicht vor einem Priester und zwei Zeugen geschlossen wurden, für ungültig erklärte.

Die moderne Welt des späten 20. Jahrhunderts richtet nun eine ganze Reihe von Herausforderungen sowohl an die römisch-katholische

als auch an die protestantische Sichtweise. Einige Autoren behaupten sogar, wir lebten in einer «post-ehelichen» Gesellschaft. Die Rechtssysteme der meisten westlichen Länder, die einstmals zur Verwirklichung des traditionellen Ideals beigetragen haben, bieten keine positive Unterstützung mehr für die Ehe, gemäß dem augustinischen Eheverständnis von den Gütern der Ehe. Symbolische Stabilität findet in modernen Rechtsanalysen keine Erwähnung, Scheidungen können fast immer durchgesetzt werden, und die Fortpflanzung erfährt nur zurückhaltende öffentliche Anerkennung als ein Zweck der Ehe. Es ist gesellschaftlich akzeptabel, außereheliche sexuelle Beziehungen zu unterhalten, während neue Techniken Verhütung und Abtreibung immer unkomplizierter machen.

Gleichzeitig haben uns neue Erkenntnisse – wie z.B. psychologische Studien über das Wesen der menschlichen Liebe – jedoch auch dazu verholfen, ein tieferes Bewußtsein für einige Aspekte der ehelichen Beziehung zu erlangen. Daran gemessen bedeutete die seit den 50er und 60er Jahren zunehmende Akzeptanz von psychologischen Richtlinien zur Beurteilung der Gültigkeit der freien Einwilligung in die Ehe durch die Römische Rota eine der bemerkenswertesten Entwicklungen im zeitgenössischen Kirchenrecht. In den vor uns liegenden Jahrzehnten werden wir ohne Zweifel noch öfter Zeugen eines solchen kreativen Umgangs mit aktuellen Herausforderungen sein.

Die im vorhergehenden umrissene Geschichte mag, so hoffe ich, als eine Art Prüfstein für zukünftige Überlegungen über die Entwicklungsrichtung von christlicher Ehe und Familie dienen. Vier Beobachtungen sollen die Untersuchung abschließen:

(1) Christliche Vorstellungen von Ehe und Familie haben ihre Wurzeln in Gesellschaften, die familiäre Beziehungen als normativ zugrunde legten, die sich stark von dem unterscheiden, was wir als angemessen empfinden. Im Verlauf ihres Wurzelschlagens und Aufblühens hat die christliche Sichtweise diese älteren Konzepte vollständig verdrängt.

(2) Die christliche Vorstellung von Ehe und Familie ist nicht statisch. Gewisse Eigenschaften, von denen man früher annahm, sie seien

dauerhaft – z.B. die hierarchische Überlegenheit des jungfräulichen über den ehelichen Stand –, hat man mittlerweile ad acta gelegt. Andere Merkmale – wie z.B. die Notwendigkeit, vor einem Priester und zwei Zeugen zu heiraten – sind dazugekommen.

(3) Die traditionelle christliche Sicht von der Ehe steht modernen Tendenzen nicht notwendigerweise feindlich gegenüber. Eigentlich enthält die Synthese, die im 11., 12. und 13. Jahrhundert Form angenommen hat, wichtige intellektuelle Grundlagen für solche scheinbar modernen Entwicklungen wie die Notwendigkeit, daß die Partner der Eheschließung aus freiem Willen zustimmen, wie die Überzeugung, daß die Ehe eine von Gleichberechtigung der Partner geprägte Beziehung sein soll (sie stammt ursprünglich aus kirchenrecht-

lichen Überlegungen über das *ius coniugale*) und wie den Wunsch, die Ehe als ein Mittel zu betrachten, durch das die Partner gegenseitige Erfüllung finden (dies läßt sich bis zur Theorie über die Bedeutung der «ehelichen Liebe» zurückverfolgen).

(4) Und dennoch bilden die augustinischen Ehegüter zumindest für die römisch-katholische Kirche seit dem 5. Jahrhundert einen fundamentalen Rahmen für die Struktur von Eheanalysen. Die augustinischen Güter bilden auch immer noch die Basis für das kirchliche Eherecht. Die Frage, wie dieser Rahmen genutzt und abgeändert wird, um heutigen und zukünftigen Entwicklungen gerecht zu werden, könnte eine der wichtigsten Probleme sein, die uns heute beschäftigen.

¹ Trotzdem bemerkt David Herlihy, daß «es weder in den christlichen noch in den heidnischen Schriften Hinweise darauf gibt, daß diese *familia* eine Lebensgemeinschaft mit einer eigenen moralischen Identität darstellte.» D. Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge 1985) 3.

² Vgl. J.T. Noonan, «Novel 22», in: W.W. Bassett (Hg.), *The Bond of Marriage* (Notre Dame 1968) 41–96.

³ J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago 1987) 128. Brundage legt nahe, daß die Friedelehe die von den drei Möglichkeiten am wenigsten praktizierte war: «Ein Mann, der die rechtlichen und körperlichen Gefahren der Entführung nicht eingehen wollte und entweder zu arm, zu machtlos oder zu geizig war, um sich eine Braut zu kaufen, besaß die Alternative, eine Ehe in gegenseitigem Einvernehmen einzugehen» (aaO. 129).

⁴ AaO. 85. Vgl. außerdem D. Elliott, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock* (Princeton 1993) 43–44.

⁵ Zum Verhältnis zwischen Biographie und Theologie von Augustinus vgl. besonders J.T. Noonan, *Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht* (Mainz 1969) 141–151. Zu Augustinus und den Pelagianern vgl. aaO. 157–167.

⁶ AaO. 153.

⁷ Vgl. Aurelius Augustinus, *Das Gut der Ehe*, übertragen von Dr. Anton Marxen (Würzburg 1949) Nr. 9, 14.

⁸ Vgl. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society*, aaO. 134.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. dazu die Diskussion über die Bußliteratur bei Brundage, aaO. 152–169.

¹¹ Gemeint ist der Streit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. Vgl. allgemein H.J. Berman, *Recht und*

Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (Frankfurt 1991).

¹² Vgl. J.T. Noonan, *Power to Choose*, in: *Viator* 4 (1973) 419–434.

¹³ Vgl. C.J. Reid, *The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry*, in: *Boston College Law Review* 33 (1991) 80–91.

¹⁴ Vgl. R.H. Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England* (Cambridge 1974) 5.

¹⁵ Zur Reformationsperspektive zu Ehe und Sexualität vgl. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society*, aaO. 552–561; vgl. ebenfalls J. Witte, *The Reformation of Marriage Law in Martin Luther's Germany: Its Significance Then and Now*, in: *The Journal of the Law and Religion* 4 (1986) 1–59.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

CHARLES J. REID

1953 in Milwaukee, Wisconsin, geboren; graduierte 1978 an der University of Wisconsin-Milwaukee und promovierte 1982 in Jura, 1985 in Kirchenrecht an der Catholic University of America. 1987 machte er an der Cornell University den Magister-Abschluß, im Dezember 1994 promovierte er dort außerdem zum Doktor der Philosophie. Seine Dissertation ist eine historische Untersuchung der Rechte im Kirchenrecht des 13. Jahrhunderts. Er war als Dozent im Fach Jura an der Cornell University School of Law tätig und arbeitet momentan als Forschungslehrbeauftragter der Fächer Jura und Geschichte an der Emory University School of Law. Er ist Herausgeber von *Peace in a Nuclear Age: the Bishop's Pastoral Letter in Perspective* (Washington 1986). Anschrift: School of Emory University Law, Atlanta, Georgia 30322, USA.