

Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte*

von Theodor Nikolaou, München

Es ist vorwegzuschicken, dass die Ehe für die Orthodoxe Kirche eins der sieben Sakramente ist. Allerdings darf hierbei nicht unerwähnt bleiben, dass die Festlegung der Siebenzahl der Sakramente in der orthodoxen Theologie und Kirche ziemlich spät erfolgte und auch heute noch nicht definitiv feststeht. Zum ersten Mal wurde die Orthodoxe Kirche mit der Siebenzahl der Sakramente im Unionskonzil von Lyon (1274) konfrontiert. Da aber die entsprechenden Sakramente bekannt und üblich waren, ist diese Zahl ohne Bedenken übernommen worden. Trotzdem begegnet uns in der orthodoxen Theologie und Kirche in der Zeit zuvor, aber auch danach immer wieder eine von der Siebenzahl abweichende Zahlenangabe. Aus diesem Grund gilt auch heute die Siebenzahl der Sakramente unter orthodoxen Theologen nicht als eine absolut verbindliche Lehre. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, dass alles Tun der Kirche sakramentalen Charakter hat, so dass man nicht sagen kann, wo genau der Begriff des Sakraments bzw. des Mysteriums aufhört (die beiden Begriffe sind nicht deckungsgleich!). Dies umso mehr, da der Begriff „Mysterium“ an das Mysterium der Oikonomia, des Heilsplanes, anknüpft, welches letzten Endes Christus selbst ist. Nach Paulus ist die Menschwerdung Christi, seine Verkündigung unter den Völkern, sein Tod, seine Auferstehung sowie seine Aufnahme in die Herrlichkeit, das „große Mysterium der Frömmigkeit“ (1 Tim 3,16). Dieses große Mysterium, dieses geheimnisvolle Wirken Gottes in der Geschichte, wird in der Kirche aktualisiert, die der Leib Christi ist und von ihm erfüllt wird (Eph 1,23). Alles Tun der Kirche nimmt an diesem großen Mysterium teil und rührt daher. Andererseits kann und wird man nicht leugnen können, dass einige Handlungen in der Kirche größere Bedeutung als andere besitzen. Beispielsweise gilt dies in Bezug auf die Sakramente der Taufe, der Salbung (Firmung) und der Eucharistie, die als die christlichen Initiationssakramente bekannt sind. Dies bedeutet zum einen, dass die Orthodoxe Kirche die im Westen übliche Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien nicht ohne weiteres für sich in Anspruch nimmt. Zum anderen bedeutet dies, dass die Orthodoxe Kirche bezüglich der Sakramente die altkirchliche Lehre in einer Weise bewahrt hat, die in der ökumenischen Diskussion, vor allem zwischen der Katholischen und der Evangelischen Kirche, einen wichtigen vermittelnden Beitrag leisten kann.

* Dieser Aufsatz ist die leicht bearbeitete Fassung eines Vortrags, der am 23. Mai 2001 in der Juristischen Fakultät der Universität Wien gehalten wurde.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen komme ich nun zum konkreten Thema: „Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte“. Die Behandlung des Themas erfolgt in zwei Schritten: 1. Theologische Aspekte und 2. Kirchenrechtliche Aspekte des Ehesakraments. Dieser zweite Teil enthält einige grundlegende Bemerkungen über das orthodoxe Kirchenrecht allgemein und die eigentlichen kirchenrechtlichen Aspekte des Ehesakraments; aufgrund seiner Bedeutung für das Thema dieses Beitrags wird er etwas ausführlicher sein.¹

1. Theologische Aspekte des Ehesakraments

In der Ehe wird nach orthodoxer Auffassung der natürliche, in der Schöpfung Gottes begründete Bund von „Mann und Frau“ durch die Gnade des Hl. Geistes gesegnet und geheiligt (Gen 1,27-28; 2,22-24; 5,2; Mt 19,4; Mk 10,6). Jesus Christus selbst hat die Ehe in die von ihm neu geschaffene Heilsordnung aufgenommen und zum Sakrament erhoben, indem er sie und ihre Unauflöslichkeit bejahte (Mt 19,4-6) und nach den Gebeten des Trauungsritus „durch seine Gegenwart zu Kana in Galiläa (Joh 2,1-11) als ehrbar bezeugte (τίμιον ἀναδείξας τὸν γάμον)“². Den Sakramentscharakter der Ehe betont besonders Paulus in Eph 5,22-32: Die eheliche Verbindung und Einheit ist ein „großes Mysterium“ und Abbild der geheimnisvollen Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Kirche. So wie die Liebe Christi der Kirche gegenüber die Einheit von Christus und der Kirche stiftet (Eph 5,25 ff.), ist auch in der Ehe die Liebe jenes Band, welches Mann und Frau verbindet und zu einer ekklesial begründeten Lebensgemeinschaft (κοινωνία βίου) und Einheit macht. Die beiden Ehepartner sind durch die Ehe „ein Mensch und wie zwei Hälften“ (ἑνὼς ὡς ἑξ ἑκαστοῦ εἰς καὶ ὡς ἑξ ἑκαστοῦ δύο)³. Mit Bezug auf diese tiefere Bedeutung der Ehe nennt Johannes Chrysostomos das Haus und somit die darin beherbergte Ehe und Familie „Kirche im Kleinen“⁴.

Dieser Wertung der Ehe als eines hohen christlichen Gutes widersprechen weder die Worte Christi Mk 3, 31-35 noch die Aussagen von Paulus im 1 Kor 7, wo eine gewisse Höherwertigkeit der Ehelosigkeit gegenüber der Ehe vorliegt⁵. Denn damit

¹ Für einige Ausführungen dieses Artikels (insbesondere des ersten Abschnitts und des ersten Teils des zweiten Abschnitts) vgl. die zugrunde liegenden Veröffentlichungen: *Th. Nikolaou*, Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou*, (Liturgische Texte und Studien, Band 3), 2. Aufl., München 2002; siehe dort, S. 11-12, eine kleine Auswahl an Literatur. *Ders.*, Ehe, in: *LThK*, hrsg. von *W. Kasper u. a.*, 3. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 3, Freiburg 1995, Sp. 487-489. *Ders.*, Kirchenrecht: III. Orthodoxe Kirche, in: *RGK*, hrsg. von *H. D. Betz u. a.*, 4. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 1280-1283.

² Vgl. Hebr 13,4. *Klemens von Alexandrien*, Stromata 3,12: *BEP* 8, 41 (*PG* 8, 1185 A): „ἅγιος ὁ γάμος“. *Paedagogus* 3,11-12: *BEP* 7, 223 ff. (*PG* 8, 625 C ff.).

³ *Johannes Chrysostomos*, In ep. ad Coloss. Hom. 12,5: *PG* 62, 387.

⁴ *Johannes Chrysostomos*, In ep. ad Ephes. Hom. 20,6: *PG* 62, 143. *Johannes Chrysostomos*, In acta Apost. Hom. 26,4: *PG* 60, 203.

⁵ Vgl. hierzu *Theodor Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 3), St. Ottilien 1995, S. 74 ff.

wird richtig herausgestellt, dass Ehe, Familie und Sexualität - wie auch die Ehelosigkeit - ihren eigentlichen Sinn in ihrer Zuordnung zum Reich der zukünftigen Welt erlangen (Lk 20, 34-35), und dass es eschatologisch betrachtet in Christus nicht nur „weder Mann noch Frau“ gibt (Gal 3,28), sondern auch Ehe bzw. Ehelosigkeit indifferent sind. Unter dem Einfluss dieser Sicht und in Verbindung mit Gen 3,21 sprechen zwar einige Kirchenväter davon, dass die Ehe nach dem Fall der Erstgeschaffenen hinzugekommen ist⁶ und dass das Gebot Gottes „seid fruchtbar und vermehrt euch“ (Gen 1,28) das „göttliche und geistige Wachstum“ des menschlichen Geschlechtes meint⁷. Aber diese ins Spekulative übergehenden Äußerungen tun der insgesamt sehr positiven Einschätzung der Ehe in der orthodoxen Theologie und Kirche keinen Abbruch.

Durch die göttliche Gnade, die den Brautleuten in der Ehe zuteil wird, wird die natürliche Zusammengehörigkeit, Anziehungskraft und Komplementarität der beiden Geschlechter zu einer Gemeinschaft und Einheit gemäß dem Willen Gottes erhöht: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch“ (Mt 19,3-9; Gen 2,18 und 24; Mk 10,2-12; vgl. 1 Kor 6,16; Eph 2,24). Sinn und Zweck der Ehe ist demnach das allgemeine Wohl, aber auch und vor allem die geistige und moralische Vervollkommenung der Eheleute. Alles andere, wie z. B. die gegenseitige Hilfe, die Kinderzeugung⁸ und -erziehung, dient selbstverständlich dieser übergeordneten Zielsetzung.

⁶ Johannes Chrysostomos, De virg. 14: PG 48, 544. Johannes Chrysostomos, In Gen. Hom. 18,4: PG 53, 153. Maximos der Bekenner, Quaest. dub. 3: PG 90, 788 B.

⁷ Maximos der Bekenner, Ambig. liber: PG 91, 1341 C.

⁸ Man darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt lassen, dass einige Kirchenväter die Kinderzeugung als den Zweck der Ehe betrachten. Es genügt wohl in diesem Zusammenhang Johannes von Damaskos (Contra manicheos 14: PG 94, 1520 A) zu zitieren: Die Begierde (ἐπιθυμία) sollte nach dem Gesetz des Schöpfers verwendet werden, d. h. als Zuneigung und Liebe zu Gott und zum Nächsten. „Und wenn wir den Geschlechtsverkehr mit unseren Frauen nach dem Gesetz, das unserer Natur von Gott gegeben wurde, zur Kinderzeugung (πρὸς τεκνογονίαν) gebrauchen, ist dies gut; wenn aber wir die Begierde für fremde Zwecke wider das Gesetz Gottes verwenden, ist dies böse.“ Vgl. weitere patristische Belege und insbesondere die ausgewogenen Überlegungen zu dieser Problematik von Gr. Larentzakis, Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche, *ThPQ* 125 (1977) 251-254.

2. Kirchenrechtliche Aspekte des Ehesakraments

a. Einige grundlegende Bemerkungen über das orthodoxe Kirchenrecht⁹

Die Kirche als sichtbare Gemeinschaft von Menschen, die an Jesus Christus glaubt und das ihr von Gott vorgezeichnete Ziel des Heils verfolgt, hat eine eigene Verfassung und besondere Normen und Gesetze. Ansätze hierfür begegnen uns bereits im NT, so z. B. bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe (Mk 10,2-12; 1 Kor 7,10) oder der Kompetenz der Ortskirche, jemanden aus ihrer Mitte auszuschließen, was „im Himmel“ Gültigkeit hat (1 Kor 5,1-5; Mt 18,15-18). Die kirchlichen Normen und Gesetze werden *ἱεροὶ κανόνες* (hl. Kanones; von *κανών* = Maßstab, Richtschnur; vgl. Gal 6,16) genannt und von der Kirche selbst in Synoden (= Konzilien) erlassen. Daher versteht man unter Kirchenrecht bzw. Kanonischem Recht in der orthodoxen Theologie und Kirche sowohl die entsprechende Wissenschaft der Fächergruppe der Praktischen Theologie, als auch das Recht, welches aus den hl. Kanones und sonstigen kirchlichen Satzungen herrührt und das Leben der Kirche insgesamt regelt. Die gelegentliche Unterscheidung zwischen Kanonischem Recht, das nur die von der Kirche erlassenen Kanones umfasst, und Kirchenrecht, zu dem auch die jeweils die Kirche betreffenden staatlichen Gesetze gezählt werden, wird meistens als unzutreffend betrachtet.

Die Kanones verdanken zwar ihre konkrete Festlegung verschiedenen Faktoren, Entwicklungen und Bedürfnissen der Kirche in der Geschichte, beruhen jedoch auf Grundsätzen, die in Kontinuität und Konsens mit der Hl. Schrift und dem von Anfang an überlieferten Glauben der Kirche stehen. Sie gelten daher als authentischer Ausdruck der in der Kirche bewahrten Wahrheit der Offenbarung in Christus. Nach Mei-

⁹ Vgl. hierzu eine Auswahl an einschlägiger Literatur: G. Rhalles – M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων*, 6 Bde., Athen 1852-1859 (Nachdr. 1966 und 2003). Fr. Lauchert (Hg.), *Die Kanones der wichtigsten Altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*, Freiburg-Leipzig 1896 (Nachdr. 1961). N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, übers. v. Al. R. v. Pessić, Mostar 1905. I. Zepos – P. Zepos (Hgg.), *Jus Grecoromanum*, 8 Bde., Athen 1930-1931. E. Roussos, *Λεξιλόγιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου. Τριγλωσσον*, 2 Bde., Athen 1948-1949. H. Alivisatos, *Das kanonische Recht der Orthodoxen Kirche*, in: *Ekklesia*, hg. v. S. Schultze, Leipzig 1949, S. 75-90. H. Kotsonis, *Ἡ κανονικὴ ἀποψὶς περὶ τῆς ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων (INTERCOMMUNIO)*, Athen 1957. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e siècles)*: *Fonti* I, 1-2, Grottaferrata 1962. B. Archontonis, *Περὶ τὴν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῇ Ὁρθοδόξῃ Ἐκκλησίᾳ*, Thessaloniki 1970. B. Tzortzatos, *Ἡ Θεολογία καὶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου*, Athen 1975. Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας, Athen ⁸1982 (1. Aufl. 1800). (The RUDDER [Pedalion] ... Transl. into English ... by J. Nicolaidēs, Chicago 1957). K. Babouskos, *Ἐγχειρίδιον ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, Thessaloniki ⁴1986. P. Karanikolas, *Κλεις πρακτικῶν καὶ κεμένων τῶν τοπικῶν καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων τῆς ἀδιαίρετου Ἐκκλησίας*, Athen 1986. Sp. Troiannos, *Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου*, Athen-Komotini 1986. P. Menevisoglou, *Ἱστορικὴ Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Κανόνας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Stockholm-Athen 1990. H. Alivisatos, *Οἱ ἱεροὶ κανόνες*, Athen ³1997. Ders., *Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, hg. v. A. Belliger, Frankfurt a. M. 1998. J. Wohlwuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, besorgt v. G. Alberigo u. a., Bd. 1: *Konzilien des ersten Jahrhunderts* ..., Paderborn u.a. ²1998. Vl. Phidas, *Droit Canon. Une Perspective Orthodoxe*, (Analecta Chambesiana 1), Chambésy/Genf 1998.

nung einiger orthodoxer Kanonisten besitzen sie daher ewige und absolute Gültigkeit. Auch wenn dieser Meinung manchmal aus guten Gründen widersprochen wird, bleibt die Unterscheidung zwischen absolut und relativ verbindlichen Elementen in den Kanones eine überaus schwierige Angelegenheit.

Die Kanones werden in vier Kategorien unterteilt: a. die sogenannten Kanones der Apostel, b. die Kanones der Ökumenischen Konzile, c. die Kanones der Lokalkonzile und d. die Kanones der Kirchenväter¹⁰. Unter all diesen sind für die Orthodoxe Kirche absolut verbindlich nur die Kanones der Ökumenischen Konzile und darüber hinaus nur diejenigen, die von Ökumenischen Konzilen anerkannt wurden. Außer diesen gibt es viele weitere Kanones, besonders von Lokalkonzilen, aber auch von wichtigen kirchlichen Amtsträgern (Patriarchen, Erzbischöfen etc.), die von Ökumenischen Konzilen nicht bestätigt wurden und deshalb eher örtlichen und geschichtlichen Wert besitzen. Schließlich gibt es Briefe bzw. Stellungnahmen einiger Kirchenväter und bedeutender Amtsträger, die kanonische Vorschriften und Sachverhalte auslegen und darum zu den Quellen des orthodoxen Kirchenrechts gehören.

Zu den offiziell anerkannten und für die Orthodoxe Kirche verbindlichen Kanones zählen demnach konkret folgende der sieben Ökumenischen Konzile: 20 des 1. (Nikaia 325), 7 des 2. (Konstantinopel 381), 8 des 3. (Ephesos 431), 30 des 4. (Chalkedon 451), 102 des Quinisextum bzw. Trullanums (Konstantinopel 691) und 22 des 7. (Nikaia 787). Ferner sind durch Kanon 2 des Trullanums folgende Kanones bestätigt worden und besitzen darum dieselbe Verbindlichkeit: 85 der Apostel (entstanden um 380), 25 des Lokalkonzils von Ankara (314), 15 von Neokaisareia (314), 21 von Gangra (340), 25 von Antiocheia (um 340), 60 von Laodikeia (um 343), 21 von Serdica (um 343), 133 von Karthago (419), 1 von Konstantinopel (394), sowie 4 von Dionysios von Alexandrien (+ 265), 15 von Petros von Alexandrien (+ 311), 11 von Gregor von Neokaisareia (+ um 270), 3 von Athanasios d. Gr. (+ 373), 92 von Basileios d. Gr. (+ 379), 8 von Gregor von Nyssa (+ 394), 1 von Gregor dem Theologen (+ 390), 1 von Amphilochios von Ikonion (+ 395), 18 von Timotheos von Alexandrien (+ 385), 14 von Theophilos von Alexandrien (+ 412), 5 von Kyrill von Alexandrien (+ 444) und die Enzyklika von Gennadios von Konstantinopel (+ 471); nach demselben Kanon (2 des Trullanum) **„ist niemandem gestattet, die genannten Kanones zu verändern oder zu verachten oder andere anstelle dieser zu akzeptieren“**. Diesbezüglich wird allerdings von manchen orthodoxen Theologen die berechtigte Ansicht vertreten, dass diese Kanones doch durch dieselbe Instanz, d. h. konkret durch ein anderes Ökumenisches Konzil, geändert werden können. Unabhängig davon wurden im Laufe der Zeit über die genannten Kanones hinaus 17 Kanones des Konzils Protodeutera (Konstantinopel 861) und drei des Konzils von 879/880 in Konstantinopel sowie weitere Kanones mancher kirchlicher Persönlichkeiten in verschiedene offizielle und halboffizielle Kanones-Sammlungen (**Corpus canonum**) aufgenommen.

Die Anfänge solcher Kanones-Sammlungen reichen zwar bis ins 4. Jh. zurück (vgl. z. B. die 85 apostolischen Kanones aus dem 47. Kap. der *Constitutiones Apostolorum*),

¹⁰ Vgl. ausführlich *VI. Phidas*, a.a.O., S. 45-84.

aber die ersten einigermaßen vollständigen Sammlungen erscheinen erst im 6. Jh. Hierzu zählt z. B. die um 545 angefertigte *Κανονική Σύνοψις*, die Stephanos aus Ephesos zugeschrieben wird. Diese Entwicklung bedeutet den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Kirchenrecht. Die erste systematische Kanones-Sammlung, die diesen Anspruch erheben kann, ist allerdings die *Συναγωγή κανόνων* in 50 Titeln (Synagoge der 50 Titel) von Johannes III. Scholastikos, Patriarch von Konstantinopel (565-577). Johannes, der sich auf die oben genannte Sammlung von Stephanos stützte, ordnete die Kanones thematisch, fügte neue hinzu und gab der Sammlung eine Einleitung in 50 Kategorien. Ergänzend schuf er eine Sammlung kirchenrechtlichen Materials aus den Novellen Justinians, die so genannte „*Collectio 87 capitulorum*“. Über diese Exzerpte aus den Novellen hinaus ging die „*Collectio 25 capitulorum*“, deren Autor unbekannt ist. Aus solchen Sammlungen entstand, wohl in der Zeit des Kaisers Maurikios (582-602), eine Zusammenfassung kanonischen und staatskirchenrechtlichen Materials, der so genannte Nomokanon in 50 Titeln¹¹. Die Sammlung wurde Nomokanon genannt, weil sie neben kirchlichem auch weltliches Recht (*νόμοι*) enthält. Wichtiger als dieser ist der Nomokanon in 14 Titeln, der dem Patriarchen Sergios von Konstantinopel (610-638) zugeschrieben wird. Neu und systematisch überarbeitet wurde der Nomokanon um das Jahr 883 vom Patriarchen Photios von Konstantinopel herausgegeben. Dieser Nomokanon wurde 920 von einem großen Konzil in Konstantinopel, an dem „Vertreter der Gesamtkirche teilnahmen, feierlich bestätigt und für die gesamte christliche Kirche als bindend erklärt“¹². Heute gilt er als die fundamentale Kanones-Sammlung der Orthodoxen Kirche.

Im byzantinischen Mittelalter hat sich eine Reihe von Rechtsgelehrten mit den Kanones befasst und sie kommentiert: Alexios Aristenos (um 1130), Theodoros Balsamon (+ 1199), Johannes Zonaras (12. Jh.), Matthäos Blastares (14. Jh.), Konstantinos Armenopoulos (14. Jh.) u. a.¹³ Im Jahr 1800 gab Nikodemos Hagioreites die Sammlung *Πηδάλιον* (= Ruder) heraus. In den Jahren 1852-1859 edierten die Athener Rechtsgelehrten Rhalles und Potles die bislang umfangreichste kirchenrechtliche Sammlung der Orthodoxen Kirche, das *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (6 Bde.). Obwohl diese Sammlungen, besonders letztere, sehr hilfreich sind, stellt eine offizielle Kodifizierung des orthodoxen Kirchenrechts heute eine dringende Aufgabe der Orthodoxen Kirche dar.

¹¹ Kritische Edition des Nomokanons: V. Bensevic, Ioannis Scholastici Synagoga L Titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica, (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften), München 1937. Zum Nomokanon in 50 Titeln siehe ausführlich *Sp. Troiannos*, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*. Εισαγωγικό βοήθημα, Athen - Komotini 1986, S. 83 ff.; interessant hierbei der Verweis auf J. Haury (Johannes Malalas identisch mit dem Patriarchen Johannes Scholastikos?, *BZ* 9 [1900] 337-356) und die (strittige) Bemerkung, dass der Patriarch Johannes III. Scholastikos mit dem Historiker Johannes Malalas identisch ist.

¹² N. Milasch, *Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2. Aufl., Mostar 1900, S. 183.

¹³ Vgl. u. a. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977, S. 655 ff. *El. Papagianni* - *Sp. Troiannos*, *Διατάξεις της πολιτειακής νομοθεσίας εις τὸ ἐρμηνευτικὸν ἔργον τῶν Ἀριστηνοῦ, Ζωναρά καὶ Βαλσαμῶνος, Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 45 (1981-1982), S. 201-238. *Sp. Troiannos*, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*. Εισαγωγικό βοήθημα, Athen - Komotini 1986.

Alle oben genannten Kanones bilden heute das offizielle und verbindliche orthodoxe Kirchenrecht. Die **Lösung** der jeweils anstehenden kanonischen Fragen wird darum anhand dieser Kanones gesucht. Dies gilt sowohl für die gesamte Orthodoxe Kirche, als auch für die einzelnen autokephalen Kirchen, die ihre Satzungen für die inneren Angelegenheiten im Geiste dieser Kanones erstellen und gegebenenfalls erforderliche kanonische Vorschriften ausarbeiten. So wird die Homogenität und Einheit der Orthodoxen Kirche in ihren Grundstrukturen gewährleistet: Dies gilt nicht nur für das Eherecht, sondern auch für die episkopal-synodale Struktur der Kirche, das System der Autokephalie, die Bedeutung und Ordnung der Ortskirche (besonders auf Bistumsebene), das Priestertum, den Klerus und die Stellung der Laien, das Mönchtum, die Ordnung der Gottesdienste, die Verwaltung des Kirchenvermögens, das sittliche Leben, die kirchenrechtlichen Strafen etc.

Aus **pastoralen Gründen** unterscheidet man bei der Anwendung der Kanones zwischen dem Prinzip der Akribie (κατ' ἀκριβείαν), d. h. einer buchstäblichen Auslegung und Anwendung der Kanones, und dem der Oikonomia (κατ' οἰκονομίαν [= „der Oikonomia gemäß“], von οἰκονομεῖν = haushalten, d. h. haushalten des Heils). Letzteres bedeutet, dass die entsprechenden Kanones im konkreten Fall aus pastoraler Rücksicht auf die menschliche Schwäche und besonders in Erwartung eines größeren, effektiveren Heilsnutzens für den betreffenden Gläubigen weitherzig ausgelegt und nur zum Teil bzw. vorübergehend oder gar nicht angewandt werden. So gilt z. B. aufgrund des Prinzips der Oikonomia die Nottaufe (durch einen Laien und ohne Wasser) als vollwertig¹⁴. Aufgrund desselben Prinzips gilt ebenfalls die Taufe von Christen, die in einer anderen Kirche getauft wurden und zur Orthodoxen Kirche übertreten; in diesem Fall erhalten sie lediglich das Sakrament der Salbung (Firmung). Die dauerhafte Anwendung mancher Kanones nach dem Prinzip der Oikonomia führt dazu, dass diese Kanones faktisch ihre Gültigkeit verloren haben. Das Kirchenrecht stellt somit in der Orthodoxen Kirche keinen Selbstzweck dar; es dient vielmehr dem kirchlichen Leben und dem Nutzen des Volkes Gottes (Klerus und Laien).

b. Kirchenrechtliche Aspekte des Ehesakraments

Dem sakramentalen Charakter der Ehe zweier orthodoxer Christen entspricht ihr Vollzug durch den Segen und das Gebet des Bischofs bzw. des Priesters; dies ist ein absolut erforderliches, konstitutives Element der Ehe. Der Bischof bzw. der Priester ist bei diesem Akt der Spender des Sakramentes, wobei Jesus Christus wie bei allen Sakramenten der eigentliche Spender ist und bleibt (vgl. die Formulierung: „Es wird gekrönt der Knecht Gottes [N]...“). Die kirchliche Praxis der Segnung als konstitutives Element der Ehe entspringt konsequenterweise ihrem Sakramentscharakter und ist

¹⁴ H. Alivizatos, *Die Oikonomia ...*, S. 96 ff.; vgl. hier die Bibliographie zum Thema „Oikonomia“ S. 143-150. Siehe auch Oikonomia Mischehen, in: *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 6 (Wien 1983).

deshalb von alters her überliefert¹⁵. Anders als im Osten ist im Westen, im lateinischen Mittelalter, die Auffassung über die gegenseitige Spendung des Sakraments durch die Brautleute aufgekommen, die auch heute in der Römisch-katholischen Kirche gültig ist und einen nennenswerten Unterschied zwischen Ost- und Westkirche bezüglich des Eherechts darstellt. Den Hintergrund für diese römisch-katholische Auffassung liefert wohl die Diskussion im westlichen Mittelalter, ob der Konsens die Ehe statuiere (= Vertragscharakter der Ehe, so die Pariser Schule und das III. Laterankonzil) oder die *copula carnalis* die Ehe vollziehe (= der Geschlechtsverkehr als konstitutives Element der geschlossenen und vollzogenen Ehe, so die Schule von Bologna). In dieser Entwicklung erfolgte im Großen und Ganzen eine Art Entsakramentalisierung der Ehe, eine Art Abkoppelung von den übrigen Sakramenten. Seitdem wurde vor allem der Vertragscharakter der Ehe betont, was wohl mit dazu beitrug, dass die Reformation den Sakramentscharakter der Ehe verwarf (nach Luther ist die Ehe ein „weltliches Ding“).

Wie den obigen Ausführungen über das orthodoxe Kirchenrecht entnommen werden kann, verdankt die Orthodoxe Kirche ihr Kirchenrecht und speziell ihr Eherecht insbesondere den Entwicklungen und Gesetzgebungsmaßnahmen auf dem kirchlichen und politischen Sektor im Oströmischen (Byzantinischen) Reich. Und da das Byzantinische Reich „das christlich gewordene Römische Reich griechischer Nation“ (A. Heisenberg) war, hat es verständlicherweise besonders viele Rechtselemente des *imperium romanum* übernommen und fortgeführt. Dies trifft auch bezüglich des Eherechts zu. Das orthodoxe Eherecht stützt sich deshalb zunächst auf das römische Recht und übernimmt von ihm einige wichtige Elemente, so z. B. die Definition der Ehe. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn wir in orthodoxen Eherechtskompendien bezüglich der Ehe lesen, dass „die Ehe eine Verbindung von Mann und Frau (*conjunctio maris et feminae*), eine Gemeinschaft durch das ganze Leben (*consortium omnis vitae*), und eine Gemeinschaft göttlichen und menschlichen Rechts ist (*divini et humani juris communicatio*)“. Aus dieser Definition werden von orthodoxen Kirchenrechtlern folgende grundlegende Gesichtspunkte herausgestellt:

- das naturrechtliche Element, welches sich auf die Unterschiedlichkeit der Geschlechter bezieht, deren Verbindung als Gemeinschaft verstanden wird und zwar als Gemeinschaft eines einzigen Mannes und einer einzigen Frau (*conjunctio maris et feminae*).
- das moralische Element, welches der vollkommenen und ununterbrochenen Gemeinschaft der Ehegatten in allen Lebenslagen zugrunde liegt (*consortium omnis vitae*).
- Das religiös-rechtliche Element, d. h. die vollständige wechselseitige Beziehung zwischen religiösem und weltlichem Recht (*divini et humani juris communicatio*).

¹⁵ Ignatios von Antiochien, Polyc. 5,2: BEP 2, 283-284 (PG 5, 724 B): „πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾗ κατὰ θεὸν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν“. Klemens von Alexandrien, Paedagogus 3,11: BEP 7, 223 (PG 8, 657 A). Tertulian, Ad uxorem II, 8: PL 1,1413 ff. Basileios der Große, In Hex. Hom. 7,5: BEP 51, 251 (PG 29, 160 B): „ὁ διὰ τῆς εὐλογίας ζυγός“. Johannes Chrysostomos, In Gen. Hom. 48,6: PG 54, 443.

Aufgrund des bisher Gesagten, vor allem aufgrund der oben ausgeführten theologischen Betrachtung der Ehe, ergibt sich für das orthodoxe Kirchenrecht folgendes Verständnis der Ehe: Die Ehe ist eine von Gott bzw. von der Kirche zu segnende Verbindung von Mann und Frau zur vollkommenen Vereinigung beider in allen Lebenslagen. Eine solche **Lebensgemeinschaft zwischen zwei Personen ausschließlich unterschiedlichen Geschlechts** kann sich nur auf die Grundlage der gegenseitigen **Liebe** stützen. Daraus ergibt sich, dass die Ehegemeinschaft zunächst eine moralische Gemeinschaft ist. Da es sich aber gleichzeitig um eine Gemeinschaft von Christen handelt, die von Gott gesegnet wird, verbindet sie mit dem moralischen Aspekt auch eine konkrete religiöse Zielsetzung: das Heil in Christus. Die christliche Ehegemeinschaft ist somit von vornherein heilsorientiert. Dadurch hört sie keineswegs auf, eine Gemeinschaft zu sein, die auf das Gewissen und die Integrität der Eheleute angewiesen ist. Eine solche Gemeinschaft menschlichen Lebens bedarf darum gesetzlicher Regelungen; sie bedarf der Gesetzgebung, die unmittelbar auf das Gewissen der Menschen Einfluss nimmt und wirkt. Die Gesetzgebung kann aber verständlicherweise letzten Endes das Wesen der Ehe nicht erfassen. Denn die Liebe, die der Ehe zugrunde liegt, kann nicht durch gesetzliche Maßnahmen aufgezwungen werden. Deshalb werden die Bedingungen für die Eheschließung, die Rechte und Pflichten der Eheleute und alles, was ihre persönlichen Beziehungen und ihre Besitzverhältnisse betrifft, durch kirchliche und politische Gesetze geregelt. Dies entspricht der üblichen Regelung der verschiedensten Lebensumstände im Privatleben der Menschen.

Im Hinblick auf die Ehe regelt das orthodoxe Kirchenrecht u. a. folgende Bereiche:

I. Die Bedingungen bzw. die Hindernisse bezüglich der Eheschließung.

II. Die Bedingungen, unter denen eine Ehe geschieden werden kann.

III. Die Möglichkeit der Wiederheirat.

I. Die Bedingungen bzw. die Hindernisse bezüglich der Eheschließung

Zur Eheschließung zweier Personen müssen einige Bedingungen, einige kanonische Vorschriften erfüllt werden. Diese Gesetzesvorschriften sind genau festgelegt und werden **Ehehindernisse** (κωλύματα) genannt. Einige dieser Hindernisse haben absoluten Charakter, d. h. dass die Eheschließung bei Vorliegen dieser Hindernisse absolut verboten ist (**absolute Ehehindernisse**). Sollte sie trotzdem geschlossen worden sein, so wird sie bei Vorliegen dieser Hindernisse für ungültig erklärt, d. h. als ob sie nicht geschlossen worden wäre. Andere Hindernisse wiederum sind solcher Natur, dass bei Vorliegen dieser Hindernisse eine Ehe nicht für ungültig erklärt wird, obwohl sie aufgrund dieser Hindernisse nicht hätte geschlossen werden dürfen (**relative Ehehindernisse**). In diesem Fall bleibt zwar die Ehe gültig, die Beteiligten werden aber zur Verantwortung gezogen. Betrachten wir nun diese zwei Gruppen von Ehehindernissen im Einzelnen.

1. Absolute Ehehindernisse bzw. Hindernisse, welche die Ehe ungültig machen¹⁶

¹⁶ Vgl. die umfassende Studie, welche die Kirche Griechenlands für das Große und Heilige Konzil der Orthodoxen Kirche vorbereitet hatte: *Heilige Synode der Kirche Griechenlands, Τὰ κωλύματα τοῦ γάμου*.

- Die geistige Unfähigkeit bzw. die Unfähigkeit freier Willensäußerung. Die freie gegenseitige Willensäußerung und Zustimmung ist die erste und wichtigste Bedingung für die Eheschließung. Wo diese fehlt, da gibt es keine Ehe. Aus diesem Grund können z. B. die Geisteskranken oder diejenigen, die unter Zwang bzw. Furcht handeln, oder diejenigen, welche betrogen werden und ähnliches mehr, keine gültige Ehe schließen.
- Das Fehlen des von den Gesetzen vorgesehenen Mindestalters. Das von der Orthodoxen Kirche im Oströmischen Reich festgelegte Mindestalter zur Eheschließung beträgt für den Mann das vollendete vierzehnte und für die Frau das vollendete zwölfte Lebensjahr¹⁷.
- Die leibliche Unfähigkeit zum Vollzug der Ehegattenpflichten (z. B. bei den Eunuchen und bei denen, die von Natur aus oder aus Krankheitsgründen zum Geschlechtsverkehr unfähig sind)¹⁸.
- Die legal geschlossene und bestehende bzw. nicht geschiedene Ehe bzw. Verlobung¹⁹.
- Die Weihe und das Mönchsgelübde. Nach dem 26. Kanon der Apostel ist den Klerikern (Bischöfen, Priestern, Diakonen) die Eheschließung **nach der Weihe** verboten (vgl. auch Kanon 6 des Trullanums)²⁰.
- Die unterschiedliche Religion. Die Eheschließung zwischen einem Christen und einem Nichtchristen ist zwar mit Bezug auf den ersten Korintherbrief Kap. 7 und aus kanonischer Sicht (Kanon 72 des Trullanums)²¹ nicht gestattet. Da aber das übergeordnete Interesse bei Paulus und im

Εισήγησις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος πρὸς τὴν Πανορθόδοξον Μεγάλην Σύνοδον, Athen 1971. Siehe auch Pan. Panagiotakos, Ἐγχειρίδιον περὶ τῶν κωλυμάτων τοῦ γάμου, Athen 1959.

¹⁷ Heilige Synode der Kirche Griechenlands, a.a.O., S. 36 ff. Nach dieser Studie der Kirche Griechenlands (S. 38) wird als Mindestalter für die Eheschließung das 16. Lebensjahr für die Frau und das 18. für den Mann empfohlen; letzten Endes sei das Recht für die Festlegung des Mindestalters hauptsächlich dem Staat vorbehalten. Von besonderem Interesse ist hierbei der hierauf folgende Abschnitt (S. 38 ff.), in dem der Aspekt besprochen wird, ob es auch ein Höchstalter für die Eheschließung geben sollte. Überraschenderweise wird dies sogar bejaht, weil die Kinderzeugung als der ausschließliche Zweck der Ehe betrachtet wird (vgl. auch oben S. 31 Anm. 8).

¹⁸ Die Unfähigkeit zum Geschlechtsverkehr fällt dann besonders ins Gewicht, wenn dies dem anderen Ehegatten bei der Eheschließung unbekannt war. Insgesamt betrachtet handelt es sich hierbei nach meiner Ansicht um ein Ehehindernis, das nicht absolut gesetzt werden darf, zumal das übergeordnete Ziel der Ehe die Gemeinschaft und das Heil in Christus ist.

¹⁹ Joh. Zhisman - M. Apostolopoulos, Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου, Bd. 2, Athen 1913, S. 28 ff.

²⁰ Siehe auch Pan. Boumris, Περὶ τοῦ γάμου κληρικῶν καὶ μοναχῶν ἀπὸ κανονικῆς πλευρᾶς. Συμβολὴ καὶ εἰς τὴν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων, Athen 1983, S. 16 f.

²¹ In diesem Kanon geht es eigentlich um „Häretiker“, mit denen – so der Kanon – die eheliche Verbindung eines Orthodoxen ausnahmslos verboten wird; auch jede geschlossene Ehe, die unter Nichtbeachtung dieses Verbots geschlossen wurde, wird für nichtig erklärt bzw. ihre Auflösung angeordnet. Zwar lässt sich der Begriff „Häretiker“ heute m. E. nicht ohne weiteres auf die Mitglieder jener Kirchen beziehen, mit denen die Orthodoxe Kirche einen offiziellen theologischen Dialog zum Zweck voller Kirchengemeinschaft führt, aber es darf nicht verschwiegen werden, dass auch anderslautende Meinungen immer wieder zum Ausdruck gebracht werden. Vgl. z. B. das Scholion von Balsamon zum Kanon 14 von Chalkedon: „Καὶ σημειῶσαι, ὅτι κατὰ τὸν παρόντα κανόνα, ὡς εἰκεν, ἀναγκάζει τὸ μέρος τῆς Ἐκκλησίας τοὺς Λατίνους ἐξομνῆσαι, θέλοντας γυναικᾶς λαβεῖν ἐκ τῆς Ρωμανίας“ (Und merke, dass die Kirche die Lateiner, die eine Frau aus dem Römerreich heiraten wollen, aufgrund des vorliegenden Kanons zwingt, ihrem Glauben abzuschwören): G. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων ..., Bd. 2, S. 253.

betreffenden Kanon der pastoralen Fürsorge und dem Heil des (rechtgläubigen) Christen gilt, sollte heute das Prinzip der Oikonomia angewandt werden²². Dies gilt erst recht bei den so genannten Mischehen, d. h. zwischen Christen unterschiedlicher Konfession. Eine solche Mischehe soll allerdings nach den Vorschriften der Orthodoxen Kirche vollzogen und die daraus hervorgehenden Kinder orthodox getauft werden²³.

- Das Vorliegen eines Gerichtsurteils, welches die Eheschließung verbietet.
- Während jemand im Gefängnis sitzt.²⁴
- Die Verwandtschaft zwischen den Personen, welche die Eheschließung anstreben. Unter allen diesen Ehehindernissen ist sicherlich die Frage der **Verwandtschaft** von besonderem Interesse. Was die Verwandtschaft als Hindernis zur Eheschließung angeht, so wird in der Orthodoxen Kirche unterschieden zwischen fünf Verwandtschaftsarten²⁵:

a. **Blutsverwandtschaft** (diese kann ehelich oder außerehelich sein). Die Ehe zwischen Blutsverwandten in gerader Linie ist unabhängig vom Verwandtschaftsgrad absolut verboten. Die Eheschließung zwischen Blutsverwandten in ungerader Linie ist nach der Akribie der Kanones bis einschließlich des 7. Grades²⁶ verboten. Nach dem Prinzip der Oikonomia wird eine bereits geschlossene Ehe beim 5., 6. und 7. Grad anerkannt; beim Vorliegen gravierender Gründe kann eine Ehe beim 5., 6. und 7. Grad zugelassen werden (keineswegs jedoch bis zum 4. Grad). Die näheren Verbote bezüglich der Eheschließung zwischen Blutsverwandten sind im Laufe der Kirchengeschichte wiederholt geändert worden.

b. Verwandtschaft wegen **Schwägerschaft**. Diese Verwandtschaft kann aus zwei oder drei Geschlechtern (Familien) zustande gekommen sein. Bereits die alte Kirche hat die Eheschließung zwischen Verwandten zweiten Grades bei einer Verwandtschaft aus **zwei Geschlechtern** verboten, während die Synode im Trullopalast (Trullanum) dieses Verbot bis einschließlich des vierten Grades erweiterte. In der weiteren Entwicklung in Byzanz hat es einige strengere Verbote gegeben (bis zum siebten Grad). Auch bei dieser Verwandtschaft gilt heute absolut das Verbot bis einschließlich des vierten Grades. Bei einer Verwandtschaft aus **drei Geschlechtern** ist die Eheschließung bis einschließlich des dritten Grades nicht erlaubt.

²² Dafür spricht sich auch die Kirche Griechenlands aus: *Heilige Synode der Kirche Griechenlands*, Τὰ κωλύματα τοῦ γάμου ..., S. 17 ff.

²³ Vgl. Beiträge und Literatur zum Thema „Mischehe“ in: *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 6 (Wien 1983), Oikonomia Mischehen, S. 86-143.

²⁴ Auch dieses Ehehindernis besitzt heute nicht unbedingt absolute Gültigkeit.

²⁵ Über die Berechnung der Verwandtschaftsgrade im Rahmen des orthodoxen Kirchenrechts vgl. u.a. *Pan. Boumis*, *Κανονικὸν δίκαιον*, Athen 2000, S. 142 ff.

²⁶ Für die Zählung der Verwandtschaftsgrade gilt, dass **jede Geburt einen Grad** ausmacht. Dasselbe Prinzip gilt auch für die Zählung der Grade, die durch **Adoption bzw. geistliche Verwandtschaft** entstehen. Bei der **Verwandtschaft wegen Schwägerschaft** gilt, dass die **Eheleute als eine Person** (μία σὺρξ) gelten, d. h. dass sie dieselbe Verwandtschaft zu den übrigen Verwandten ihres Ehepartners wie der Ehepartner selbst haben (allerdings wegen Schwägerschaft).

c. Verwandtschaft wegen eines **schwägerschaftsähnlichen** Umstands (diese kann durch Verlobung, durch Scheidung, durch Ehebruch oder durch eine illegale Verbindung zustande gekommen sein). Hierüber die Einzelheiten zu beschreiben (einzelne Fälle aufzuzählen), würde uns sehr weit führen.

d. **Geistliche Verwandtschaft**, d. h. Verwandtschaft, die durch die Taufe entsteht (vgl. Kanon 53. des Trullanums). Im allgemeinen gilt das Verbot der Eheschließung zwischen dem Paten und seinem Patenkind bzw. seinen Eltern oder Kindern. Ebenfalls ist die Eheschließung untersagt zwischen dem Vater des Paten mit dem Patenkind, zwischen dem Sohn des Paten mit dem Patenkind bzw. seinen Eltern, zwischen dem Paten mit dem Ehegatten des Patenkindes, sowie mit dem Kind des Paten aus Blutsverwandtschaft. Schließlich ist die Ehe zwischen zwei Patenkindern desselben Paten oder dem Patenkind und dem Ehepartner des Paten verboten²⁷. Da der oben genannte Kanon des Trullanums die geistliche Verwandtschaft höher als die leibliche gestellt hat, trifft man ebenfalls auf die übertriebene und irrige Auffassung, dass ein Ehehindernis aus der geistlichen Verwandtschaft in demselben Umfang wie bei der Blutsverwandtschaft, d. h. bis zum siebten Grad in der Seitenlinie bestehen sollte.

e. **Politische Verwandtschaft**. Es handelt sich um die Verwandtschaft, welche durch Adoption und ähnliche weltliche legale Verbindungen entsteht. Das durch die Adoption entstehende Verwandtschaftsverhältnis wird nach den Vorschriften der Blutsverwandtschaft geregelt.

2. Relative Ehehindernisse:

Im Gegensatz zu den oben dargelegten absoluten Ehehindernissen bewirken die relativen Ehehindernisse, wie gesagt, zwar nicht die Ungültigkeit der Ehe, wenn sie bereits vollzogen worden ist, machen aber gewisse Strafen für die Verantwortlichen erforderlich. Als solche relative Ehehindernisse gelten:

- Die fehlende Zustimmung der Eltern im Falle eines Minderjährigen. Generell gilt: Wenn einer der beiden Brautleute der elterlichen Gewalt unterliegt, muss auch die Einwilligung des Erziehungsberechtigten, meistens des Vaters, vorliegen. (Die Kanones 40 und 42 von Basileios bestätigen die betreffenden staatlichen Bestimmungen über die erforderliche Einwilligung des Erziehungsberechtigten und die Möglichkeit der Heilung einer bereits geschlossenen Ehe)²⁸.

²⁷ Vgl. die Auslegung dieses Kanons in: Πηδάλιον ..., S. 269. The RUDDER [Pedalion] ... Transl. into English ... by J. Nicolaidēs, Chicago 1957, S. 353.

²⁸ Kanon 38 von Basileios dem Großen ordnet die Ungültigkeit der Ehe der Töchter, wenn die Zustimmung des Vaters fehlt, sowie die Möglichkeit der Heilung einer solchen Ehe an: „Αἱ κόραι, αἱ παρὰ τὴν γνώμην τοῦ πατρὸς ἀκολουθήσασαι, πορνεύουσι, διαλλαγέντων δὲ τῶν γονέων, δοκεῖ θεραπείαν λαμβάνει τὸ πρᾶγμα. Οὐκ εὐθὺς δὲ εἰς κοινωνίαν ἀποκαθίστανται, ἀλλὰ ἐπιτιμηθήσονται τρία ἔτη“. In dieser Richtung geht auch Kanon 42 desselben Kirchenvaters „Οἱ ἄνευ τῶν κρατούντων γάμοι, πορνείαι εἰσίν. Οὐτε

- Das Fehlen einer gültigen Erlaubnis durch den Bischof zum Vollzug der Ehe. Im Falle, dass sie bereits vollzogen wurde, kann sie im Nachhinein eingeholt werden. Die bereits geschlossene Ehe wird somit kirchenrechtlich für legitim erklärt.
- Wenn nach dem Ableben eines Ehepartners der Hinterbliebene heiraten will, bevor eine angemessene Zeit (1 Jahr) vorüber ist.
- Wenn politische Gesetze eines Staates in bestimmten Fällen die Ehe bis zu einem gewissen Alter verbieten, wie z. B. früher in Griechenland im Falle von Offizieren.

Entsprechend den oben genannten absoluten und relativen Ehehindernissen wird heute eine Ehe **für ungültig erklärt**, wenn folgende Gründe vorliegen:

a. Gründe, aufgrund derer die Ehe **von sich aus** für ungültig erklärt wird:

- die Bigamie, d. h. bei Bestehen einer früheren Ehe, die nicht aufgelöst wurde²⁹,
- das Fehlen des vorgesehenen Alters für die Eheschließung, wenn die Einwilligung des Erziehungsberechtigten verweigert wird,
- [der Unterschied der Religion³⁰],
- das Vorliegen eines Verwandtschaftsgrades, bei dem die Eheschließung streng verboten ist,
- wenn einer der Ehegatten das Leben seines früheren Ehegatten bedroht hat.

b. Gründe, aufgrund derer die Ehe aus relativen Gründen **annulliert werden kann**:

- Wahnsinn, der bereits vor der Ehe existierte,
- die Unfähigkeit zum Vollzug der Ehepflichten,
- die Entführung und der Zwang,
- der Betrug bezüglich der Person, welche die Ehe zu schließen hat und
- die Gefangenschaft, d. h. wenn einem Gefangenen die Eheschließung während der Gefängnisstrafe verboten war.

Damit die Ehe kirchenrechtlich korrekt vollzogen wird, ist es erforderlich, dass nicht nur die gesetzlichen Vorschriften erfüllt werden, sondern auch die liturgische Ordnung beachtet wird. Hier geht es zunächst um den Segen bzw. die Erlaubnis des Bischofs. Die Praxis, nach der die Eheschließung mit dem bischöflichen Segen stattzufinden hat, geht schon auf das zweite Jahrhundert zurück. Diese Praxis wurde im 9. Jahrhundert (konkreter im Jahr 893) unter Kaiser Leon VI., dem Weisen (886-912), dahingehend geändert, dass der kirchliche Segen als notwendig vorgeschrieben wurde. Diese byzantinische Vorschrift wurde auch von den orthodoxen Völkern in Osteuropa übernommen und praktiziert. Erst im 20. Jh. wurde auch die Zivilehe, zunächst unter den Völkern in kommunistisch beherrschten Ländern und später auch in Griechenland

οὗν πατὴρς ζῶντος, οὗτε δεσπότης, οἱ συνιόντες ἀνεύθυνοι εἰσίν. Ὡς ἐὰν ἐπινεύωσι οἱ κύριοι τὴν συνοίκησιν, τότε λαμβάνει τὸ τοῦ γάμου βέβαιον“.

²⁹ Siehe hierzu ausführlich Pan. Christinakis, Τὰ ὑποκειμενικὰ στοιχεῖα τοῦ ἀδίκου κατὰ τοὺς ἱεροὺς κανόνες, Athen 1986, S. 232-234.

³⁰ Vgl. auch oben S. 39 mit Anm. 22-24.

eingeführt (erst Anfang der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts). Bevor der Priester die Erlaubnis beim Bischof schriftlich beantragt bzw. parallel dazu, muss er in der Gemeinde die bevorstehende Eheschließung bekannt machen (schriftlich durch Aushang und mündlich dreimal in der Liturgie)³¹. Kommen die Brautleute aus zwei verschiedenen Gemeinden, so erfolgt die Bekanntmachung in beiden Gemeinden. Diese Bekanntmachung dient dem Zweck, dass die Gemeindemitglieder eventuell vorliegenden Ehehindernisse dem Priester mitteilen. Erst dann erfolgt die liturgische Feier der Ehe in der Kirche und in Anwesenheit von Gläubigen bzw. von (zumindest einem) Trauzeugen.³²

II. Die Bedingungen, unter denen eine Ehe geschieden werden kann

Die Ehe ist nach orthodoxem Verständnis **unauflöslich** (Mt 19,6). Sie erfährt aber ihr natürliches Ende mit dem Tode eines der Ehepartner³³.

³¹ „Geheime“ Eheschließungen sind damit verboten; siehe Kanon 1 von Laodikeia und Kanon 40 von Basileios dem Großen.

³² Der **Liturgische Vollzug**: Der Trauungsritus findet heute unmittelbar nach der gleichfalls unauflöslichen Verlobung mit dem Ringtausch statt. Wegen der engen Verbindung der Ehe mit der Eucharistiefeier beginnt der Trauungsritus ebenfalls mit den Worten „Gesegnet sei das Reich des Vaters ...“. Er wird mit den passend ergänzten Fürbitten fortgesetzt, den drei Gebeten und dem Krönungsakt (daher die Bezeichnung *στέψις, στεφάνωμα*), der eschatologische Bedeutung hat; danach kommen die Lesungen (Eph 5,20-33 und Joh 2,1-11), das Gebet dafür, dass **Christus selbst die Ehe heiligt** und die Gemeinschaft der Brautleute makellos erhält, weitere Fürbitten und das „Vater unser“. Mit dem Trinken des Gemeinschaftskelches, der wohl ein Überbleibsel der Verbindung der Ehe mit der Eucharistiefeier ist (vgl. den Vers, der gesungen wird, Ps 115,4/116,13), aber heute bloß gesegneten, nicht-verwandelten Wein enthält, und dem sog. „Jesaja-Tanz“ erreicht die Zeremonie ihren besonders feierlichen Charakter. Ein weiteres Gebet und der Segen durch den Priester für „ein langes Leben, wohlgezogene Kinder, Wachstum an Leben und Glauben“ der Brautleute leiten das Ende des Gottesdienstes ein. Während des liturgischen Vollzugs der Ehe wird die gegenseitige, freie Zustimmung der Brautleute nicht ausdrücklich erfragt, sondern sie wird vorausgesetzt.

³³ Die Auffassung, dass die Ehe nicht mit dem Tod endet, die gelegentlich von orthodoxen Theologen irrtümlicherweise vertreten wird, wird m. W. weder von der Heiligen Schrift noch von der Heiligen Tradition unterstützt. Im Gegenteil gibt es dort Aussagen, welche die Unterscheidung der Geschlechter und entsprechend die Ehe ausdrücklich auf das irdische Leben beschränken. Im Folgenden möchte ich in leicht erweiterter Form jene Anmerkung wiedergeben, die ich bei der Veröffentlichung des Textes der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland: „Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen. Eine Handreichung“, *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 109-115, hier S. 112, angefügt hatte:

Die grundsätzliche Unauflöslichkeit der Ehe erfährt mit dem Tod eines der Ehepartner ihr „natürliches“ Ende. Zwar empfiehlt Paulus den Witwen - und auch den Unverheirateten - ehelos wie er selbst zu bleiben (1 Kor 7,8), aber gleichzeitig erblickt er in der Ehe ein „Charisma von Gott“ (1 Kor 7,7) und legt sie deshalb jenen nahe, die nicht enthaltsam leben können. Die Argumentation des Apostels betrifft hierbei die in seinen Augen relativ „größere Leichtigkeit“, welche die Enthaltamen auf ihrem Weg zum Heil haben (siehe den Komparativ „*μακαριώτερον*“ in 1 Kor 7,39, welcher genau übersetzt „größere Seligkeit“ bedeutet), nicht aber die Fortdauer der Ehe nach dem Tode. Denn nach dem Tode und „in der Auferstehung werden sie (sc. die Menschen) weder heiraten noch sich heiraten lassen“ (Mt 22,30; Lk 20,34-35; vgl. auch Gal 3,28). Aus der patristischen Überlieferung genügen wohl in diesem Zusammenhang folgende zwei für ihre Konkretisierung bezeichnende Hinweise: *Johannes Chrysostomos*, De virginitate 73: PG 48, 586: Die Ehe „ist durch das hiesige Leben eingegrenzt“ (*τῷ παρόντι βίῳ συγκέλευται*). *Theodoros Studites*, Epist. II, 128: PG 99, 1413 C, wo er die rhetorische Frage stellt: „Werden nicht alle Ehen durch den Tod aufgelöst?“ (*Οὐχὶ πᾶσαι συζυγαὶ ἀποεὐγυννται διὰ θανάτου;*). Auch orthodoxe Dogmatikbücher lehren dasselbe; vgl. *Chr. Androutsos*, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen ²1956, S. 399: „Es ist aber selbstverständlich, dass der Tod der natürliche Auflöser der Ehe (τοῦ γάμου φυσικὸς λύτης) ist.“ *Pan. Trempelas*,

Außerdem kann eine Ehe geschieden werden³⁴:

a. **„im Falle des Ehebruchs“** (Mt 5,32: παρεκτός λόγου πορνείας Mt 19,9: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ). Im Falle der πορνεία (= der Unzucht oder des Ehebruchs, wie das Wort am häufigsten übersetzt wird) liegt eine Art Todsünde vor. Dadurch wird nämlich die Einheit der Ehegemeinschaft stark erschüttert und das Band der Liebe zerrissen. Die Ehescheidung in diesem Falle bedeutet eine Ausnahmesituation. Es versteht sich von selbst, dass der Ehebruch als Grund für die Ehescheidung nicht nur die Frau, sondern genauso auch den Mann betrifft.

Leider sind die genannten Stellen des Matthäusevangeliums in der römisch-katholischen Theologiegeschichte lange Zeit falsch ausgelegt worden. Das παρεκτός λόγου πορνείας (Mt 5,32) soll angeblich „selbst im Falle des Ehebruchs“ bedeuten, obwohl es schlicht und einfach „außer im Falle des Ehebruchs“ bedeutet. Diese falsche Interpretation wird heute gelegentlich durch die Hypothese ersetzt, dass es sich bei diesen Worten um nachträgliche „Einschübe“ bzw. „Einfügungen“ durch die „matthäische Gemeinde“ handelt. Dass diese Hypothese von keinem Textzeugen unterstützt wird, wird oft zugunsten einer vorgefertigten Meinung übersehen. Gelegentlich wird sogar gefordert, dass die orthodoxe Theologie sich heute „ernsthaft“ die Frage stellen sollte, „inwieweit dieser Zusatz wirklich ein authentisches Jesuswort darstellt“³⁵. Dass aber eine Beschäftigung mit dieser Frage und selbst die Annahme einer solchen Hypothese für Theologie und Praxis der Kirche völlig irrelevant ist, ergibt sich zunächst aus der Haltung der protestantischen Kirchen, welche in ihren Reihen auf besondere Weise die historisch-kritische Methode pflegen. Denn wenn sie davon ausgehen, dass die Unzuchtsklausel nicht jesuanisch ist, so müssten sie folgerichtig die absolute Unauflöslichkeit der Ehe vertreten. Ähnliches gilt, wenn auch in entgegengesetzter Richtung, für die Römisch-katholische Kirche. Sie schränkt die absolute Unauflöslichkeit der Ehe nicht ein - was eigentlich konsequent wäre -, da in der modernen römisch-katholischen Exegese die Ansicht unbestritten ist, dass diese Matthäusstellen „eine echte Ausnahme vom Scheidungsverbot darstellen und folglich exklusiv zu deuten sind“³⁶. Dagegen bilden sie für die Orthodoxe Kirche eine unbestrittene und von alters her praktizierte Ausnahmeregel, welche, auch wenn sie nicht auf Jesus selbst - was sich schwer beweisen lässt -, so doch auf die Urkirche zurückgeht und darum zur verbindlichen apostolischen Überlieferung für Theologie und Kirche gehört. Daran kann auch der höchste Wahrscheinlichkeitsgrad einer Hypothese nichts ändern.

Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique, Traduction par P. Dumont, Bd. 3, Chevetogne 1968, S. 339: Die Ehe ist eine „communauté de vie inamovible“ (Gemeinschaft auf Lebenszeit). D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik Band III, (Ökumenische Theologie, Band 16), Solothurn u.a. 1995, S. 152-155: das Kapitel mit dem charakteristischen Titel „Die Ehe als natürliche lebenslange Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau“.

³⁴ Vgl. hierzu auch Paul L'Huillier (Bischof Pierre von Chersones), Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche, in: J. David - F. Schmalz, Wie unauflöslich ist die Ehe. Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1969, S. 337-351. Gr. Larentzakis, Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche, ThPQ 125 (1977) 255 ff.

³⁵ G. Lachner, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener, (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 21), Paderborn 1991, S. 300, Anm. 4.

³⁶ G. Lachner, a.a.O., S. 126-127.

Der Ehebruch hat unter anderem zur Folge, dass der ehebrecherische Mann bzw. die ehebrecherische Frau – in den Ausnahmefällen, in denen sie überhaupt erneut heiraten dürfen – nach der Scheidung genau genommen nicht die Frau bzw. den Mann heiraten dürfen, mit dem bzw. mit der sie bzw. er während ihrer Ehe den Ehebruch begangen haben. Darüber hinaus, d. h. außer „im Falle des Ehebruchs“, kann nach orthodoxem Kirchenrecht die Ehe auch aus einigen weiteren, später hinzugekommenen und sekundären Gründen geschieden werden. Hierbei wird unterschieden zwischen Gründen, bei denen der eine oder der andere oder beide Ehepartner eine Schuld haben, und Gründen ohne Verschulden der Ehepartner; bei Vorliegen dieser Gründe kann der jeweils andere Ehepartner die Scheidung verlangen:

b. Gründe mit Verschulden:

- Lebensbedrohung, das heißt, wenn einer der Ehepartner vom anderen lebensgefährlich bedroht wird,
- böswilliges Verlassen für längere Zeit als zwei Jahre,
- Erschütterung der ehelichen Beziehungen oder allgemein gesagt der „moralische Tod“, was letzten Endes das Scheitern der Ehe bedeutet.

c. Gründe ohne Verschulden:

- Wahnsinn eines der Ehepartner berechtigt den anderen Ehepartner zur Ehescheidung nach Ablauf von vier Jahren,
- Verschollenheit, erklärt nach den gesetzlichen Bestimmungen,
- Unvermögen zum Beischlaf, welches bei der Eheschließung schon existierte und dem künftigen Ehepartner unbekannt war. Außerdem muss es drei Jahre gedauert haben und weiterhin bestehen,
- die Entscheidung eines oder beider Eheleute für das monastische Leben,
- die Bischofsweihe des Ehemannes, die mit Zustimmung der Ehefrau geschieht. In diesem Fall verpflichtet sich die Ehefrau, in ein Kloster zu gehen, welches allerdings nicht in der Diözese ihres früheren Ehemannes liegen darf (Kanon 48 des Trullanums).

III. Die Möglichkeit der Wiederheirat

Wiederheirat des überlebenden Ehepartners bzw. Geschiedener zum zweiten und dritten - keineswegs aber zum vierten³⁷ - Mal ist „der Oikonomia gemäß“ (κατ' οἰκονομίαν), d. h. aus seelsorglichen, heilsmäßigen Gründen und als Zugeständnis an die menschliche Schwäche, möglich.

Diese Praxis der Orthodoxen Kirche blickt auf eine lange Entwicklung zurück. Beispielsweise kennt bereits der Apologet Athenagoras³⁸ die zweite Ehe, die er in Anlehnung an die Heilige Schrift (Mt 19,9) „ehrbaren Ehebruch“³⁹ nennt, während

³⁷ Zur Tetragamie vgl. *Heilige Synode der Kirche Griechenlands*, Τὰ κωλύματα τοῦ γάμου ..., S. 61-63.

³⁸ Legatio pro christianis 33; BEP 4, 308 (PG 6, 965 B): „ἐὐπρεπὴς μοιχεία“. Vgl. auch *Origenes*, In Math. 14,23; BEP 13, 314 (PG 13, 1245 AB).

³⁹ Vgl. auch Mk 10,12; Lk 16,18; Röm 7,2-3; 1 Kor 7,10.

Basileios der Große⁴⁰ den Kanon bejahte, dass derjenige, der eine zweite Ehe eingeht, ein bzw. zwei Jahre lang aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wird; dagegen sollen diejenigen, die eine dritte Ehe schließen, für drei und vier oder sogar fünf Jahre exkommuniziert werden, denn die dritte Ehe sei Polygamie und Ehebruch⁴¹. Von grundlegender Bedeutung scheint mir in diesem Zusammenhang seine Ansicht, dass man die Wiederverheirateten nicht ganz aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen, sondern sie vielmehr wieder zur heiligen Eucharistie zulassen sollte, wenn sie umkehren (μετάνοια) und Buße getan haben. Theodoros Studites⁴², der die einschlägige patristische Tradition gewissermaßen zusammenfasst, meint, dass die zweite Ehe (und erst recht die dritte) und die Segnung derselben ein „Zugeständnis“ (παράχωρησις) und eine „Vergebung“ (συγχώρησις) ist⁴³, die allerdings der geistlichen Strafe (ἐπιτιμῶ) unterliegt.

In Falle der Wiederheirat besteht außerdem eine Einschränkung darin, dass die Frau nach dem Tod ihres Mannes innerhalb eines Jahres keine neue Ehe eingehen darf. Dadurch soll die Ungewissheit der väterlichen Abstammung vermieden werden, welche aus der Geburt eines Kindes der Witwe in eben diesem Zeitraum nach der Scheidung entstehen könnte. Eine trotzdem geschlossene Ehe ist allerdings gültig, wobei aber die Frau den entsprechenden kanonischen Strafen unterliegt. Eine Frau, deren Mann offiziell für verschollen erklärt wurde, darf erneut heiraten; kehrt er aber wider Erwarten zurück, so ist sie in den Augen der Kirche nicht des Ehebruchs schuldig.

Zusammenfassend sei hier nochmals betont, dass die Wiederheirat des überlebenden Ehepartners bzw. Geschiedener zwar eine alte Praxis der Kirche ist. Sie wird aber nur aus heilsmäßigen Gründen und als Zugeständnis an die menschliche Schwäche hingenommen, wobei für die zweite und dritte Ehe bestimmte Bußstrafen vorgesehen sind. Auch der Trauungsritus gestaltet sich in diesem Fall einfach⁴⁴ und hat eher Bußcharakter. Außerdem darf der Priester, der eine zweite Ehe gesegnet hat, nicht an dem Hochzeitsmahl teilnehmen. Wer schließlich zum zweiten Mal geheiratet hat, darf nicht Kleriker werden (Kanon 3 des Trullanums).

Das Orthodoxe Kirchenrecht erweist sich durch die Möglichkeiten einer kirchlich legitimierten Ehescheidung und vor allem einer kirchlich legitimierten Wiederheirat nicht nur als menschenfreundlich, sondern handelt auch im Geiste Christi, der durch seine Menschwerdung, dem Höhepunkt der Menschenfreundlichkeit Gottes (φιλανθρωπία) und der Heilsökonomie, den Weg des Heils gewiesen hat. Dieser Weg

⁴⁰ Epist. 188,4: BEP 55, 204 f. (PG 32, 673 AB). Vgl. z. B. Kanon 48 der Apostel und Kanon 3 des Trullanums.

⁴¹ Vgl. dasselbe Urteil beim Verfasser der Constitutiones Apostolorum 3, 2, 2: BEP 2, 59.

⁴² Epist. I,50: PG 99, 1089 D ff.

⁴³ Bereits Epiphanius (Adversus haer. 59,4: BEP 75, 303 f. [PG 41, 1024 C-1025 A]) hatte die Ansicht vertreten, dass das Wort Gottes die zweite Ehe Geschiedener ihnen nicht zum Vorwurf macht und sie auch nicht von der Kirche ausschließt, sondern sie vielmehr „wegen der Schwäche trägt“ (διαβαστάζει διὰ τὸ ἀσθενές).

⁴⁴ Vgl. Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von Theodor Nikolaou, (Liturgische Texte und Studien, Band 3), 2. Aufl., München 2002, S. 62 ff.

bedeutet Vergebung und alles zu tun, um den Menschen zu retten; er bedeutet heils-
ökonomisch handeln.