

Die orthodoxe Trauung

|| Eine gottesdienstgeschichtliche Skizze

von Peter Plank, Würzburg

Zu Anfang des Jahres 2000 konstituierte sich eine Arbeitsgruppe von je vier Theologen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der zur Kommission zusammengeschlossenen Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD), um über Probleme der Eheschließung konfessionsverschiedener Paare zu beraten. Dem Verfasser dieser Zeilen wurde dabei der Auftrag erteilt, den orthodoxen Trauungsgottesdienst vorzustellen und zu erklären. Diese Aufgabe wurde zum Anlaß, genauere Betrachtungen über die liturgischen Strukturen und theologischen Inhalte der betreffenden Akolouthien anzustellen. Die so gewonnenen Einsichten deckten sich nicht in allem mit althergebrachten Ansichten zu diesem Sujet, bestätigten aber auch nicht erst in den letzten Jahrzehnten entwickelte Thesen und Optionen der sog. liturgischen Theologie, was den Autor veranlaßt hat, seine Ergebnisse zu Papier zu bringen und zur Diskussion zu stellen.

Als bis heute herrschende opinio communis kann gelten, daß der orthodoxe Trauritus byzantinischer Prägung aus den beiden obligatorischen Vollzügen der Verlobung und der eigentlichen Trauung besteht, wobei deren gängige griechische Bezeichnungen jenes Element ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, das jeweils als essentiell angesehen wird, nämlich Ἀκολουθία τοῦ ἀρραβῶνος (Abfolge des Unterpfands) und Ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος (Abfolge der Bekränzung). Als liturgisch wie dogmatisch kennzeichnendster Unterschied zu Trauriten abendländischer christlicher Kirchen und Gemeinschaften wird häufig genannt, daß im griechischen Brauch eine Konsenserfragung und -erklärung der Brautleute ganz fehlt, im slawischen aber als eine vom scholastischen Geist der Zeit im 17. Jahrhundert veranlaßte Interpolation zu erklären ist,¹ woraus sich ergibt, daß Gebet und Segen des Priesters als ehekonstitutiv anzusehen sind und dieser sich als Spender des Ehesakramentes erweist.² Diese traditionelle Sicht der Dinge nun wird neuerdings durch eine postulierte eucharistisch-ekklesiologische Dimension korrigiert oder zumindest ergänzt. Das im Epheserbrief (5,32) verkündete μυστήριον der Ehe habe ursprünglich im gemeinsamen Empfang der eucharistischen Gaben durch das Brautpaar seine Vollendung gefunden. Der heute gereichte gemeinsame Becher nicht-konsekrierten Weines sei der verbliebene Rest dieser einstigen Trauungskommunion, die als solche, möglichst im Rahmen einer eucharistischen Voll-Liturgie, wiederherzustellen sei.³

¹ M. Kunzler, Das Zustandekommen des Ehesakramentes in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch katholischen Trauliturgie, in: K. Richter (Hg.), Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?, (QD 120), Freiburg 1989, S. 141-151.

² Zusammenstellung älterer Materialien zum Thema: M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalis, Bd. III, Paris 1930, S. 447-459. Vgl. neuerdings: D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik, Bd. III, Solothurn u.a. 1995, S. 168f.

³ So z.B. J. Meyendorff, Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau/Schweiz 1992, S. 20-23 und 26f. Diese Sicht der Dinge hat inzwischen sogar in kirchenamtliche Dokumente, wie die auf der großen russischen Bischofssy-

Da die Vertreter dieser These liturgiologisch argumentieren, wird sie mittels der Überlieferungsgeschichtlichen Zeugnisse zu prüfen sein. Dieselben Dokumente liefern darüber hinaus auch wertvolle Kriterien, wenn die Tragfähigkeit traditioneller Aussagen zur Eheschließung zur Debatte steht.

1. „... der das Getrennte zusammenführt...“

Die weitaus älteste liturgische Handschrift, die Gebete und Riten zur Trauung enthält, ist der Codex Barberinus graecus 336, der aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts stammt und wahrscheinlich im damals byzantinischen Unteritalien geschrieben wurde. Auf fol. 186^r-191^r⁴ bietet er folgenden Inhalt:

I) Zur Verlobung

- Gebet: Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τὰ διηρημένα συναγαγὼν
- Hauptneigungsgebet: Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν ἐξ ἑθνῶν

II) Zur Eheschließung

- Fürbitten (Εἰρηνικά mit speziellen Bitten für die Brautleute)
- Gebet: Ὁ θεὸς ὁ ἅγιος ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον
- Bekränzung und Ineinanderlegen der rechten Hände
- Hauptneigungsgebet: Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν τῇ σωτηριῳδίᾳ σου οἰκονομία
- Gebet des gemeinsamen Bechers Ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα ποιήσας
- „Und nach dem Amen gibt er (sc. der Priester) ihnen Anteil an der lebensschaffenden Gemeinschaft (κοινωνία) und entläßt sie“
- Anderes Gebet zur Eheschließung Ὁ τοῦ παντὸς κόσμου δημιουργὸς θεὸς

Mit Ausnahme des offensichtlich als Alternative angefügten Gebetes am Ende, das somit nicht zur gebotenen Abfolge selbst gehört, finden sich alle im Barb. 336 aufgezzeichneten Gebete noch heute in den liturgischen Büchern der Orthodoxen Kirche.⁵ Wir haben also im Bestand des ältesten byzantinischen Euchologions den fixen Kern des Verlobungs- und Trauungsgottesdienstes vor uns, der sich über die Jahrhunderte hinweg als solcher unangetastet, jedoch auf variable Weise mehr oder weniger angereichert, erhalten hat. Daraus darf freilich nicht geschlossen werden, damit seien die uns interessierenden Riten, wie sie im 8. Jahrhundert vollzogen wurden, vollständig beschrieben. Vielmehr ist im Auge zu behalten, daß ein Euchologion ursprünglich - und im Prinzip bis heute - ein Buch zum Gebrauch des Bischofs und des Priesters ist und folglich von anderen Liturgen vorzutragende Texte und auszuführende Handlungen nur im Ausnahmefall enthält oder beschreibt. Selbst die Diakone besaßen lange eigene Textsammlungen. Vor allem aber führen Leser und Sänger von alters her ihr liturgisches „Eigenleben“ und benutzen ihre eigenen gottesdienstlichen Bücher. Folglich darf aus dem Fehlen von Hinweisen auf Schriftlesungen und Psalmengesang im Barb. 336 keineswegs geschlossen werden, sie hätten auch im Eheschließungsgottesdienst des 8. Jahrhunderts gefehlt.

node im August der Jahres 2000 zu Moskau verabschiedete Sozialdoktrin Eingang gefunden: Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, X, 2, *Al'fa i Omega (Moskau)* 4 (= Nr. 26) (2000) 105.

⁴ S. Parenti - E. Velkovska (Hgg.), *L'Eucologio Barberini gr. 336* (ff. 1-263), (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, Subsidia 80), Rom 1995, S. 205-211.

⁵ Unserer Ausführung liegt zugrunde: *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, besorgt von Spyridon Zerbos, Athen 1986, S. 238-252.

Diese Überlegung scheint freilich zunächst nichts beizutragen zur Beantwortung der Frage, ob es denn denkbar ist, daß der heute als zentral empfundene Ritus, nämlich das Aufsetzen der Kränze bzw. Kronen, im 8. Jahrhundert vom Priester schweigend vorgenommen worden sei. Tatsächlich ist die traditionelle Formel $\Sigma\tau\epsilon\phi\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\ \delta\epsilon\iota\upsilon\alpha$ (bzw. $\acute{\omicron}\ \delta\omicron\upsilon\lambda\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\ \delta\epsilon\iota\upsilon\alpha$) $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \Pi\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \Upsilon\iota\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \text{'}\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon\ \Pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, die ohne Zweifel der Taufformel ($\text{Βαπτ\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \dots}$) nachgebildet ist, erstmals im Cod. Patm. 105 aus dem 13. Jahrhundert⁶ nachweisbar. Sie verdrängte den älteren Ausruf des Priesters $\text{Κύριε\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\omicron}\mu\omega\acute{\omicron}\nu\ \delta\acute{\omicron}\xi\eta\ \kappa\alpha\iota\ \tau\iota\mu\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\omega\sigma\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ (bzw.\ \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu)}$,⁷ der aus Ps 8,2a.7 zusammengesetzt ist. Zu Beginn der Entwicklung aber steht, nach Ausweis des Cod. Petropol. 226⁸ und des Γ.β. VII⁹, der Gesang von Ps 8,7 zur Bekränzung. Vor allem das Zeugnis des Petropolitanus (Porfirij Uspenskij), der zwar im 10. Jahrhundert geschrieben wurde, jedoch einen wesentlich früheren Stand der Dinge wiedergibt und ebenso wie der Barberinus aus Süditalien stammt, macht es wahrscheinlich, daß auch letzterer die Deutung des στεφάνωμα durch den Vortrag von Ps 8,7 den Sängern überläßt. Jedenfalls liefert die Liturgiegeschichte den Nachweis, daß in der Bekränzung der Brautleute keineswegs eine Art sakramentaler materia gesehen werden kann, die durch eine fixe Formel als forma in scholastischem Sinn das Sakrament der Ehe zustande brächte.

2. „... Anteil an der lebensschaffenden Gemeinschaft...“

Durch Fragen, die er diesbezüglich aufgibt, ist der Barberinus auch geeignet, als Ausgangspunkt bei der Aufhellung des neuerdings viel diskutierten Zusammenhangs zwischen Trauung und Eucharistie zu dienen.

Der Kontext der beiden dezidiert eucharistischen Termini $\mu\epsilon\tau\alpha\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu$ (anteileben) und $\kappa\omicron\iota\omega\omega\eta\acute{\nu}\alpha$ (Gemeinschaft) im abschließenden Satz des Trauungsritus ($\kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \text{'}\acute{\alpha}\mu\eta\eta\ \mu\epsilon\tau\alpha\delta\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\iota\omega\omega\eta\acute{\nu}\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\epsilon\iota$)¹⁰ macht es unstrittig, daß der Barberinus eine gemeinsame Kommunion der Neuvermählten vorsieht. Verwirrung schafft aber das vorausgehende Gebet zum gemeinsamen Becher ($\epsilon\upsilon\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\iota\omega\upsilon\ \pi\omicron\tau\eta\rho\acute{\omicron}\nu$), das mit dem erwähnten Amen abgeschlossen wird, bevor die Getrauten kommunizieren. Konsekratorischen Charakter besitzt dieses kurze Gebet nie und nimmer,¹¹ so daß von einer Teilgabe an vorkonsekrierten Gaben auszugehen ist, wie sie die gesamte übrige handschriftliche Überlieferung über Jahrhunderte hin bezeugt. Dann aber ist zu fragen, welchen Sinn eine Segnung konsekrierter eucharisti-

⁶ A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, Bd. II: *Εὐχολόγια*, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 169.

⁷ A. Pentkovsky, *Le cérémonial du mariage dans l'euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle*, in: A.M. Triacca - Pistoia (Hgg.), *Le mariage. Conférences Saint-Serge, XLe semaine d'Études liturgiques*, Paris, 20 juin 2juillet 1993 (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, Subsidia 77), Rom 1994, S. 259-287, dort: S. 280.

⁸ P. Koumarios, *Ὁ Κώδιξ 226 τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Λευιγκράντ*, Athen 1991, S. 69.

⁹ G. Passarelli (Hg.), *L'Eucologio Cryptense G.b. VII (sec. X)*, (= *Analekta Blatadon* 36), Thessaloniki 1982, S. 119.

¹⁰ S. Parenti - E. Velkovska (Hgg.), *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*, (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, Subsidia 80), Rom 1995, S. 209.

¹¹ Dies scheint anzunehmen G. Baldanza, *Il rito del matrimonio nell'eucologio Barberini 336. Analisi della sua visione teologica*, (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, Subsidia 93), Rom 1979, S. 316-351, dort S. 325 Anm. 37.

scher Gaben haben soll (τὸ ποτήριον τὸ κοινὸν τοῦτο ... εὐλόγησον εὐλογία πνευματικῇ). A. Pentkovsky, der diese Frage ebenfalls stellt, macht darauf aufmerksam, daß in Petropol. 226 und in Sin. 957 der eigentliche Gottesdienst zwar ebenfalls mit der Kommunion der vorkonsekrierten Gaben und der Entlassung endet, aber in dem Gebet Ὁ θεὸς ὁ πάντα ποιήσας τῇ ἰσχύϊ σου über dem gemeinsamen Becher und dessen Leerung durch die Neuvermählten eine Art Annex erhält. Er erklärt diese Anordnung daraus, daß die Segnung des κοινὸν ποτήριον und das Trinken daraus ursprünglich nicht in der Kirche, sondern im Haus des Paares, möglicherweise im Rahmen des Hochzeitsmahles, stattgefunden habe. Doch sei der „gemeinsame Becher“ samt seiner Segnung schon früh in den Schluß des Trauungsgottesdienstes integriert worden.¹² Wenn dem so war, so mußten der Empfang der vorkonsekrierten Gaben und das Trinken des gemeinsamen Bechers in engste Nachbarschaft geraten, was Anlaß zu Verwirrung geben konnte - und allem Anschein nach tatsächlich gegeben hat. Mit Pentkovsky ist wohl die Verbindung des Gebetes zum Gemeinsamen Becher mit der Kommunion der vorkonsekrierten Gaben im Barberinus als völlig mißglückter Versuch der Integration des Brauches des Gemeinsamen Bechers in den kirchlichen Trauungsgottesdienst zu begreifen.

Das Gesagte erhellt, daß die Trauungskommunion und der Brauch des Gemeinsamen Bechers unterschiedlicher Herkunft sind, verschiedenen Charakter tragen und streng auseinandergehalten werden müssen.¹³ Wie es die Logik der Dinge erfordert, ging denn auch die eucharistische Kommunion der Neuvermählten, solange sie sich im Ritual halten konnte, immer der Segnung und Reichung des Gemeinsamen Bechers voraus. Der Brauch des Gemeinsamen Bechers ist somit keineswegs als verkümmerter Rest der einstigen Trauungskommunion zu erklären, sondern als Ritus sui generis, der allem Anschein nach aus dem häuslichen Hochzeitsbrauchtum stammt.

Unabhängig davon ist festzuhalten, daß der Vermählungsgottesdienst der Orthodoxen Kirche, soweit er anhand liturgischer Zeugnisse zurückzuverfolgen ist, eine gemeinsame Anteilnahme der Neuvermählten an den eucharistischen Gaben beinhaltet hat und ursprünglich mit ihr beschlossen wurde,¹⁴ bevor sie im Spätmittelalter in Verfall geriet. Doch handelte es sich, soweit wir sehen können, immer um eine Kommunion an vorkonsekrierten Gaben. Dies war selbst dann der Fall, wenn die Konsekration der eucharistischen Gaben erst in einer Liturgiefeier unmittelbar vor der Trauung erfolgt war, wie es etwa der Cod. Γ.β. VII beschreibt.¹⁵

Die häufig geäußerte und dann allzu schnell zur sicheren Behauptung mutierte Vermutung, daß die christliche Ehe von jeher durch den gemeinsamen Kommunionempfang geschlossen oder deren Schließung doch durch ihn vollendet worden sei, läßt sich nicht belegen. Weder läßt sich die Forderung des Ignatios von Antiocheia († um

¹² A. Pentkovsky, *Le cérémonial du mariage dans l'euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle*, in: A.M. Triacca A. Pistoia (Hgg.), *Le mariage. Conférences Saint-Serge, XLe semaine d'études liturgiques*, Paris, 20 juin 2 juillet 1993, (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, Subsidia 77), Rom 1994, S. 263f.

¹³ Einer falschen Identifizierung von Trauungskommunion und Gemeinsamen Becher erliegt G. Baldanza, *Il rito matrimoniale dell' Eucologio Sinaitico Greco 958 ed il significato della coronazione nella Δόξα καὶ τιμῇ*. Proposte per una ricerca teologica, *Ephemerides Liturgicae* 95 (1981) 289-315, dort: 292f.

¹⁴ Dies bezeugt auch Theodoros Studites in Brief I, 50: G. Fatouros (Hg.), *Theodori Studitae Epistulae*, Bd. 1 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 31/1), Berlin-New York 1991, S. 150.

¹⁵ G. Passarelli, *L'Eucologio Cryptense G.b. VII (sec. X)*, (= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 36), Thessalonike 1982, S. 116-120.

115), Christen sollten die Ehe nur mit Kenntnisnahme (μετὰ γνώμης) des Bischofs eingehen,¹⁶ ernsthaft in diesem Sinne deuten, noch kann eine etwas undeutliche Bemerkung Tertullians, der die Eheschließung mit einer oblatio in Zusammenhang bringt,¹⁷ dafür als sicherer und allgemeingültiger Beleg gelten.¹⁸ So gut wie unbeachtet blieben hingegen in diesem Zusammenhang Zeugnisse späterer geistlicher und weltlicher griechischer Autoren, obwohl sie chronologisch und geistesgeschichtlich viel eher geeignet sind, eine Brücke zu den liturgischen Dokumenten byzantinischer Provenienz des 8. und nachfolgender Jahrhunderte zu schlagen.

3. „... um die rechten Hände ineinanderzulegen...“

Gregorios der Theologe († 390) war offenbar ein ebenso erwünschter wie rarer Hochzeitsgast. Das belegen Passagen aus zweien seiner Briefe, in denen er sein Fernbleiben entschuldigt und zugleich mit wenigen Worten ein überraschend deutliches Bild der christlichen Eheschließung seiner Zeit und Heimat sowie von der üblichen Mitwirkung von Bischöfen oder Priestern dabei zeichnet.

Im Brief Nr. 193, gerichtet an einen Brautvater namens Vitalianos, versichert er: „Gerne wäre ich dagegewesen, um die rechten Hände der jungen Leute ineinanderzulegen und beider Hände in die Hände Gottes.“¹⁹ Gregorios, der sehr wohl weiß, daß Brautleute, Brauteltern und Hochzeitsgesellschaft seine spezifische Mitwirkung an den Trauungszeremonien als christlicher Bischof erwartet hätten, teilt hier mit, worin er gegebenenfalls seine Aufgabe gesehen hätte, nämlich - zumindest auch und vorzüglich - im Zusammenlegen der rechten Hände. Daß er diese Geste nicht ohne begleitendes und erläuterndes Gebet vollzogen hätte, tut er in der anrührenden Bemerkung kund, daß er die zusammengelegten Hände der jungen Leute in die Hände Gottes habe legen wollen, womit er nur meinen kann, es sei seine Absicht gewesen, die miteinander verbundenen Lebensschicksale des Paares Gottes Menschenliebe anheimzustellen.

Das Ineinanderlegen der rechten Hände begegnet wieder im Cod. Barberinus 336 und ist bis heute im Trauungsritus erhalten geblieben, doch wird diesem Element meist wenig Beachtung geschenkt. So gilt es festzuhalten, daß dieser Brauch nach dem Dafürhalten des Gregorios im zeremoniellen Mittelpunkt einer christlichen Eheschließung steht, und es deshalb einem anwesenden Bischof oder Priester ansteht, ihn zu vollziehen.

4. „Das Übrige aber besorgen und bekränzen...“

Diese, wenn auch hochwichtige, Momentaufnahme von einer Hochzeit in gehobenen christlichen Kreisen Kappadokiens im ausgehenden 4. Jahrhundert wird auf glückliche Weise ergänzt durch einige Sätze aus dem Schreiben Nr. 231, das Gregorios an den ihm befreundeten Brautvater Eusebios gerichtet hat. Auch hier ist er bestrebt, die befürchtete Enttäuschung über sein Fernbleiben vom Fest zu lindern, indem er

¹⁶ Pol 5,2: J.A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt ⁶1956, S. 220.

¹⁷ Ad Uxorem II,8,6: A. Kroymann (Hg.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II/1* (CSEL 70), Wien Leipzig 1942, S. 123.

¹⁸ In diesen vieldiskutierten und seit langem heftig umstrittenen Themenkomplex führt in wohltuend ausgewogener Weise ein: H. J. Vogt, *Die Eheschließung in der frühen Kirche*, in: K. Richter (Hg.), *Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?*, (QD 120), Freiburg 1989, S. 119-132.

¹⁹ P. Gallay (Hg.), *Gregor von Nazianz. Briefe* (GCS 53), Berlin 1969, S. 140.

lebhaft seine geistige Anteilnahme an der Feier beschreibt: „Ich aber stimme euch meinen Hochzeitsgesang an: Es segne euch der Herr vom Sion her (Ps 127,5). Er selbst füge das Paar zusammen (ἀρμόσαι), und sehen mögest du deine Kindeskinde (Ps 127,6). Das hätte ich euch erfleht, hätte ich dabeisein können, und erlebe ich (ἐπεύχομαι) auch jetzt. Das übrige aber besorgen und bekränzen (στεφανοῦτω) soll euch der Vater, wie er versprochen hat. Das nämlich haben wir, auch wenn wir bei Hochzeiten anwesend waren, so gehalten: Ihre (sc. der Väter) Sache sind die Kränze (ἐκείνων ... τοὺς στεφάνους), unsere aber die Gebete (ἡμῶν δὲ τὰς εὐχάς), die, wie ich weiß, nicht auf bestimmte Orte eingegrenzt sind.“²⁰

Wer den heutigen Trauungsritus der Orthodoxen Kirche kennt und vielleicht noch in Umrissen seine Geschichte, begreift beim Lesen dieses Glückwunschbriefes sofort, daß die Art und Weise, wie Gregorios sich und dem Adressaten seine eigene Mitfeier beim versäumten Hochzeitsfest ausmalt, keineswegs der Phantasie des Verfassers entsprungen ist. Vielmehr läßt er sich von den üblichen christlichen Hochzeitsfeierlichkeiten seiner Zeit inspirieren, die bereits in erstaunlichem Maß dem byzantinisch-orthodoxen Vermählungsritual späterer Zeiten gleichen. Zwei eingangs zitierte Verse aus Psalm 127 machen sehr wahrscheinlich, daß dies nicht nur der persönliche Hochzeitsgesang des Gregorios ist, sondern mit ihm bereits zur Zeit der klassischen kappadokischen Väter christliche Trauungen eröffnet wurden. Der Satzteil aber, mit dem der Nazianzener die beiden Psalmzitate verbindet („καὶ αὐτοὺς ἀρμόσαι τὴν συζυγίαν“) erinnert sehr an den Wortlaut, mit dem der epikletische Teil des ersten Gebetes im Barb. graec. 336²¹ zur Trauung einsetzt: καὶ ἄρμωσον τῷ δούλῳ σου τῷ δεῖνα τὴν δούλην σου τὴν δεῖνα und zeigt, daß die in ebenjenem Gebet sodann noch wörtlich zitierte Stelle aus Spr 19,14 LXX παρὰ σοῦ ἀρμώζεται ἄνδρὶ γυνή schon im 4. Jahrhundert zu dem bei Trauungen herangezogenen biblischen Gedankengut gehörte. Es liegt also zumindest im Bereich des Denkbaren, daß nicht nur der einleitende Ps 127, sondern auch das Gebet 'Ο θεὸς ὁ ἅγιος ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον oder ein Teil desselben bereits zum christlichen Trauungsritual gehörte, das Gregorios der Theologe kannte und dessen er sich bediente.

Auch die Bekränzung der Brautleute ist bereits üblich. Doch lehnt Gregorios es ab, sie in seiner Eigenschaft als Bischof vorzunehmen, ebenso „das übrige“, was immer es sei. Seiner Ansicht nach ist es Sache des Vaters - wohl des Brautvaters - den Brautleuten die Kränze aufzusetzen. Daß er dies so dezidiert meint darlegen zu sollen, obwohl er gar nicht anwesend war, scheint darauf hinzuweisen, daß diesbezüglich in kirchlichen Kreisen unterschiedlich gedacht und gehandelt wurde. Gregorios sah sich deshalb, wohl nicht zum erstenmal, genötigt zu erklären, was er an Hochzeitsbräuchen gewillt war selbst vorzunehmen und was nicht. Sache des Bischofs, so schreibt er, seien die Gebete. Sie stehen nach seiner Vorstellung eindeutig im Mittelpunkt der Aufgabe, die ein kirchlicher Amtsträger bei einer Hochzeitsfeier wahrzunehmen hat. Und da er nicht nur die Bekränzung, sondern auch „das übrige“ von sich weist, könnte daraus geschlossen werden, daß er das gesamte zu einer Trauung übliche Brauchtum als profane Zutat zum allein kirchlichen Gebet und Gesang betrachtet - wäre da nicht

²⁰ P. Gallay (Hg.), a.a.O., S. 166.

²¹ Heute ist es das dritte.

seine Versicherung im Brief an Vitalianos, er hätte gerne, wenn es ihm möglich gewesen wäre, die Hände der jungen Leute ineinandergelegt.

Insgesamt vermitteln die Bemerkungen des Gregorios zur christlichen Eheschließung seiner Zeit, zu denen ihn die fälligen Glückwünsche zu zwei konkreten Vermählungen in seinem Bekannten- und Freundeskreis veranlassen, den Eindruck, daß das kirchliche Wirken von Bischöfen und Priestern bei solchen Feiern zu dieser Zeit im Flusse ist und im Begriff steht, neue Dimensionen anzunehmen. Während sich Gebet und Psalmgesang als unstrittige traditionelle Elemente kirchlichen Mitwirkens bei Trauungen präsentieren, zeigt sich eine gewisse Unsicherheit bei kirchlichen Amtsträgern in der Frage, ob sie auch Hochzeitsbräuche, wie das Aufsetzen der Kränze, vornehmen sollen. Gregorios selbst zeigt sich dabei zurückhaltend, wenn auch nicht völlig ablehnend. Er ist gerne bereit, den Brauch des Ineinanderlegens der Hände vorzunehmen, wohl deshalb, weil ihm diese Sitte am meisten mit dem christlichen Eheverständnis zu konvergieren scheint. Die Kränze aber will er, offenkundig anders als manche seiner Amtsbrüder, nicht aufsetzen, und auch „das übrige“ ist seine Sache nicht. Doch will er nicht etwa deshalb davon absehen, weil diese Bräuche neu wären oder er sie grundsätzlich ablehnte, sondern weil er seinem Empfinden nach, verhielte er sich anders, in die Kompetenz des Brautvaters eingreifen würde. „Die Kränze“ und „das übrige“ gehören nach seinem Dafürhalten in den Bereich des privaten und familiären Brauchtums. Wenn Gregorios sie dort belassen will, zeigt er sich damit einem Konservatismus verhaftet, der sich seinen eigenen Andeutungen nach und erst recht nach Ausweis späterer Zeugnisse nicht halten können.

Wenn Gregorios äußert, daß die Wirkkraft von Gebeten nicht räumlich begrenzt sei, so will er wohl nicht nur sagen, daß er seinen Freunden auch dann geistig und geistlich nahe sei, wenn er es physisch nicht sein könne, sondern scheint darüber hinaus sich eine christliche Eheschließung überhaupt ohne unmittelbare Anwesenheit eines Bischofs oder Priesters vorstellen zu können. Jedenfalls erweist sich die Vermählung zu seiner Zeit noch eindeutig als häuslich-familiäre Feier, in welche die Gebete christlicher Amtsträger gegebenenfalls integriert werden. Daß dies nicht immer ohne Dissonanzen und Peinlichkeiten gelang, geht aus dem Brief Nr. 232 des Gregorios an einen gewissen Diokles hervor, den er mahnt, es gehe nicht an, bei einer Hochzeit Unvereinbares zusammenzutun, „Bischöfe und Possenreißer, Gebete und Lärm, Psalmengesang und Flötenspiel“.²² Ähnlich meldet sich auch ein Zeitgenosse des Gregorios, der antiochenische Kathedralprediger Ioannes († 407), später Chrysostomos genannt, zu Wort. Er schärft seinen Zuhörern ein, die Priester zu rufen, wenn sie Hochzeit feiern wollten, „damit sie durch Gebet und Segen (δὲ εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν) die Eintracht des Zusammenlebens festigen“.²³ Wenn aber auch er es für nötig hält, die Gläubigen darauf hinzuweisen, daß es nicht zusammenpasse, einerseits Priester zur Hochzeit einzuladen und andererseits vor wüstem Treiben nicht zurückzuschrecken,²⁴ so mögen eigene schlechte Erfahrungen ihn dazu veranlaßt haben - ebenso wie Gregorios, den in seiner bekannten Empfindsamkeit nicht nur körperliche Krankheit davon abgehalten haben mag, der Einladung zu Hochzeitsfeiern zu folgen.

²² P. Gallay (Hg.), a.a.O., S. 166.

²³ Hom 48,6 in Gen: PG 54, 433.

²⁴ Hom 7,2 in 1 Cor: PG 51, 210.

5. „... Kränze von Edelstein“

Mit Sicherheit hat die Aufforderung des Chrysostomos, bei häuslichen Vermählungen feierlich zu schweigen (σιγὴ καὶ εὐκοσμία),²⁵ wenig gefruchtet. So berichtet²⁶ Theophylaktos Simokates († nach 628),²⁷ die Vermählung des Kaisers Maurikios (582-602) mit Konstantina, der Tochter seines Vorgängers Tiberios I., die wohl im September 582 stattfand, sei zu Konstantinopel in der ganzen Stadt sieben Tage lang mit Lustbarkeiten verschiedener Art ausgiebigst gefeiert worden. Überall seien Flöten, Pfeifen und Kitharen zu hören gewesen. Viele Gaukler hätten dem Publikum ihre Kunststücke vorgeführt, und Mimen hätten auf der Bühne ins Lächerliche gezogen, wen immer sie wollten. Dennoch habe sich Patriarch Ioannes IV. (582-595), der nicht zu Unrecht zu seinem Beinamen Νηστευτής (der Faster) gekommen ist, ohne Zögern in den kaiserlichen Palast begeben, als er dorthin beschieden worden sei, um seines Amtes zu walten.

Nun erweisen sich die Erzählungen des Simokates, die sich fast ausschließlich auf die Regierungszeit des Maurikios beschränken und offenkundig nie einer zahlreichen Leserschaft erfreut haben, im Grunde genommen als nicht viel anderes als eine chronologisch reichlich verworrene Militärgeschichte, deren gelegentlich eingestreute anekdotenhafte Auflockerungen leider meist ebenso schwer verständlich sind wie ihre strategischen Ausführungen. Vermutlich ist deshalb lange übersehen worden, daß diese Schrift eine Schilderung der Vermählung des Kaiserpaares enthält, die Wesentliches zur Aufhellung der Geschichte des byzantinischen Trauungs-Rituals beiträgt.

Obwohl die Trauung immer noch in einem profanen Gebäude, in diesem Fall dem Kaiserpalast, statthat, in welches der Klerus gerufen wird, nicht etwa in einer Kirche, wohin das Brautpaar und die Hochzeitsgesellschaft sich zu begeben hätten, kann es für den eingeladenen Hierarchen, und sei er auch ein Asket sprichwörtlichen Grades, keinen Vorwand mehr geben, nach dem Vorbild Gregorios des Theologen sich von der Festversammlung fernzuhalten und die erwarteten Segensgebete aus sicherer Entfernung zu verrichten. Denn so abrißartig und sperrig sie auch gefaßt sind, so ist den Worten des Simokates deutlich zu entnehmen, daß die Feierlichkeiten, zu denen die einfache Bevölkerung ohnehin keinen Zutritt hat, aus zwei klar voneinander geschiedenen Teilen bestehen, nämlich einer rein kirchlichen Trauung in engem Kreis, die der Patriarch vorzunehmen hat, und einem hochoffiziellen Staatsakt angesichts der vornehmsten weltlichen Amtsträger und Magnaten des Reiches, zu denen sich die Spitzenvertreter der Kirche nicht unbedingt gesellen müssen. Wie streng beides voneinander getrennt ist, wird schon durch den Wechsel der Räumlichkeiten demonstriert.

Nach der kirchlichen Trauung durch den Patriarchen im Augustaion, einem repräsentativen Saal im Inneren des Palastes, der in diesem Zusammenhang als sog. θάλαμος dient, werden Kaiser und Kaiserin getrennt voneinander auf verschiedenen Wegen mit je eigenem Gefolge in die sog. παστάς geleitet, einen aus kostbarsten Stoffen im Portikus aufgebauten symbolischen Raum, wo der Brautführer, ein hochrangiger Hofeunuch namens Margerites, das Paar offiziell zusammenführt, beiden den κύλιξ, einen Becher, darreicht, und die vorgeschriebenen Akklamationen durch die zugelassenen

²⁵ Hom 12,5 in Col: PG 62, 387.

²⁶ C. de Boor - P. Wirth (Hgg.), Theophylacti Simocattae Historiae, I, 10, Stuttgart 1972, S. 57f.

²⁷ P. Schreiner (übers. u. erläut.), Theophylaktos Simokates: Geschichte (BGL 20), Stuttgart 1985, S. 2f. Schreiner bezeichnet zwar das Jahr 628 als „Terminus ante quem“, doch ist dies offenkundig ein Versehen.

Würdenträger und Repräsentanten erschallen. Besonders erwähnenswert findet es Simokates, der seiner Beschreibung möglicherweise ein offizielles Protokoll zugrundegelegt hat,²⁸ jedenfalls nicht aus eigenem Erleben schreibt, daß der Brautführer nicht etwa auch die Kränze aufgesetzt habe. Dies sei nicht möglich gewesen. Schließlich habe es sich um das Kaiserpaar, nicht um gewöhnliche Leute (ιδιώται) gehandelt.

Der wahre Grund freilich, daß in der παστὰς die - offenbar übliche und erwartete - Bekränzung nicht erfolgte, dürfte ein anderer gewesen sein: Sie war schon zuvor vom Patriarchen im Rahmen der kirchlichen Trauung vorgenommen worden, und man wollte sie, trotz möglicher Irritationen im herkömmlichen Hofzeremoniell, nicht wiederholen. Tatsächlich enthält die Skizzierung der vorangegangenen kirchlichen Eheschließung des Kaiserpaares im Werk des Simokates die älteste uns bekannte ausdrückliche Erwähnung einer Bekränzung von Nupturienten durch Priesterhand.

6. „Das Heilige den Heiligen“

Nach den Aufzeichnungen des Simokates nahm die kirchliche Trauung des Maurikios und der Konstantina im Augustaios folgenden Verlauf:

- Gebet (ἔντευξις) des Patriarchen zur Gottheit (τὸ θεῖον) um glücklichen Verlauf der kaiserlichen Ehe
- Zusammenlegen der Hände
- Bekränzung der Häupter der Kaiser
- Teilnahme der Neuvermählten an den gottmenschlichen Mysterien (τῶν θεανδρικών μυστηρίων μετέδωκεν)

Die beschriebene gottesdienstliche Handlung enthält demnach neben der kirchlichen Bekränzung der Häupter des Paares, die - zumindest am Kaiserhof - noch so ungewohnt ist, daß um ihretwillen die staatsrechtliche Trauung, wie sie dem höfischen Protokoll entspricht, geändert werden muß, noch ein weiteres Element, das hier erstmals schriftlich festgehalten ist, nämlich die gemeinsame Teilnahme an den eucharistischen Gaben. Jedoch merkt Simokates eigens an, daß dies ja allgemein bei der Heirat gläubiger christlicher Paare üblich sei (ὡς σύνθηες τοῖς θρησκοῦουσι τὴν παναγῇ ταύτην καὶ ἀκίβδηλον πίσιιν). Da die Feier nicht in einer Kirche stattfindet, kann es sich dabei nur um die Kommunion an vorkonsekrierten Gaben handeln, die der Patriarch mitgebracht hat.

Mag es einerseits verwundern, daß zu Ende des 6. Jahrhunderts nach entsprechenden Andeutungen Gregorios des Theologen 200 Jahre zuvor immer noch weltliche und geistliche Funktionsträger bei der Vornahme der hochzeitlichen Bekränzung in Konkurrenz zueinander zu geraten drohen, so erstaunt es doch nicht minder, daß die Trauungskommunion zur selben Zeit bereits als gewohntes Geschehen zum Abschluß einer kirchlichen Trauung empfunden wird. Hätte ein solcher Brauch bereits zu Zeiten des Gregorios oder des Chrysostomos sich angebahnt, sie hätten es sicher nicht versäumt, ihn zu erwähnen, sobald sie auf Eheschließungen von Christen zu sprechen kamen. Daraus ist zu schließen, daß die Trauungs-Kommunion im Laufe des 5. oder 6. Jahrhunderts in Übung kam und bald überall da, wo die Voraussetzungen für sie vorlagen, zur Selbstverständlichkeit wurde.

²⁸ P. Schreiner (übers. u. erläut.), a.a.O., S. 254 Anm. 143.

Darüber darf nicht vergessen werden, daß dies zu einer Zeit geschah, in der Eheschließungen, christliche wie nichtchristliche, noch allgemein in Privathäusern vorgenommen wurden. Niemand außer dem Hochzeitspaar, auch nicht der spendende Bischof oder Priester, kommunizierten bei dieser Gelegenheit, wie dies etwa bei einer Liturgie der vorkonsekrierten Gaben von jeher selbstverständlich war und bis heute ist. Die Trauungs-Kommunion, wie sie uns erstmals von Simokates als allgemeine Sitte bezeugt ist, erinnert vielmehr an die private Hauskommunion der Antike, wie sie heute nur noch Kranken und anderen gespendet wird, die nicht in der Lage sind, eine Kirche zu besuchen. Als Abschluß des Trauungsgottesdienstes aber ist es offensichtlich bei diesem Brauch geblieben, auch als die heilige Handlung als solche bereits in einer Kirche vorgenommen wurde und folglich ihre Verbindung mit der Feier einer vollständigen eucharistischen Liturgie durchaus denkbar gewesen, wenn nicht nahegelegen hätte. Doch ist statt dessen selbst die exklusive Teilnahme der Neuvermählten an den vorkonsekrierten Gaben nach etwa tausendjähriger Übung wieder außer Gebrauch geraten.

Geblichen ist indes ein weiterer Hochzeitsbrauch, der zu Zeiten des Maurikios und der Konstantina noch nicht zur kirchlichen Trauung, sondern zum weltlichen Hochzeitszeremoniell gehörte. Wenn Simokates in der für ihn so typischen gekünstelten Sprache mitteilt, der Brautführer habe dem Kaiserpaar angesichts der zugelassenen Repräsentanten einen Becher kredenzt (ὁ δὲ νυμφαγωγὸς κύλικι τοὺς νυμφίους ὀρώντων τῶν δῆμων ἐφιλοφρονήσας), so ist darin unschwer das κοινὸν ποτήριον wiederzuerkennen, bei dessen Integration in die kirchliche Eheschließung dem Redaktor des Barberinus graec. 336 ein schwerer Mißgriff unterlief.

7. „... Sie heiraten wie alle...“²⁹

Der bisherige Gang unserer Untersuchung hat gezeigt, daß die Gebete des Bischofs oder Priesters als Essenz der christlichen Trauung zu betrachten sind. Er hat auch Klarheit darüber geschaffen, wie falsch es wäre, sich die Bekränzung der Brautleute und andere Riten als deutende Ausgestaltungen vorzustellen, die im Laufe der Zeit zu einem ursprünglichen Kern, der aus einem schlichten Gebet bestanden hätte, hinzugekommen wären. Entwicklungsgeschichtlich gesehen ist das Gegenteil der Fall:³⁰ Die Kirche findet bei den Menschen, an die sie sich wendet und die sich ihr zuwenden, ein reich entfaltetes Rechtssystem und Hochzeitsbrauchtum vor, in das sie sich, zuerst eher zögernd, mit Gebet und Segen einbringt, bevor sie es schrittweise an sich zieht und, christlich gedeutet, in vollständiger Eigenregie durchführt.

In der gesamten griechisch-römischen Welt des Altertums begegnen zwei Grundakte, die zur Verehelichung gehören und deren Benennung als „Verlobung“ und „Heirat“ - zumindest im heutigen Sinn dieser Worte - eher unzureichend ist. Deren erster besteht im Abschluß eines Ehevertrages zwischen dem Bräutigam und dem Vater bzw. Rechtsvormund der Braut. Sein hoher Verbindlichkeitsgrad wird in hellenistischer Zeit noch unterstrichen durch die Hinterlegung eines Pfandes von nicht unerheblichem Materialwert, dem ἀρροβών. Der Beginn des tatsächlichen gemeinsamen Lebens

²⁹ Diognet-Brief V, 6: K. Wengst (Hg.), *Didache* (Apostellehre, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet), Darmstadt 1984, S. 318.

³⁰ R.-C. Gerest, Als die Christen noch nicht in der Kirche heirateten, in: J. Martin - B. Quint (Hgg.), *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt 1990, S. 209-240.

(γάμος), der als Erfüllung (ἐγγύησις) des geschlossenen Vertrages gilt, wird signalisiert durch die Übersiedlung der Frau zu ihrem Mann. Beide Anlässe, vor allem aber der γάμος, waren ausgestaltet durch spezifisches familiär-häusliches Brauchtum. Für Christen dürfte an diesem Usus nichts Befremdliches gewesen sein, auch dann nicht, wenn sie jüdischer Herkunft waren, bezeugen doch die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments durchaus vergleichbare Vorgehensweisen beim Vereinbaren und Eingehen von Ehen. Es sei nur erinnert an die ausführlich erzählte Brautwerbung um Rebekka für Isaak (Gen 24) sowie den Personenstand Josephs und Mariens zwischen ἀρραβὼν und ἔκδοσις, ohne dessen klare Kenntnis die Geburtsgeschichte des Herrn, wie Mt und Lk sie berichten, nicht recht zu verstehen ist.

War nun die Übergabe eines Ringes an die Braut beim Abschluß eines Ehevertrages eine häufig geübte hellenistische Sitte, so entfaltete sich doch das Hochzeitsbrauchtum, ungeachtet der eminenten rechtlichen Bedeutung der „Verlobung“, hauptsächlich um die ἔκδοσις als praktischen Eintritt in einen neuen Lebensstand. Am „Hochzeitstag“ findet ein Festmahl mit Verwandten und Freunden statt, das meist der Brautvater in seinem Hause ausrichtet. Auch darin konvergieren allgemein geübter Brauch des Mittelmeerraumes und biblisch-semitische Überlieferung. Um sich davon zu überzeugen, genügt die Erinnerung an das Hochzeitsmahl im Hause Labans (Gen 29,21-23) sowie an die ntl. Verkündigung des Gottesreiches unter dem Bild des Hochzeitsmahles (Mt 9,15; 22,1-14; 25,1-13) und an die johanneische Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12), deren Verlesung noch heute zu den obligatorischen Bestandteilen des orthodoxen Trauungsritus zählt.

8. „Mit Herrlichkeit und Ehre... gekrönt...“

Im Rahmen dieses Mahles werden die Brautleute festlich bekränzt. Wenn berichtet wird, daß im alten Griechenland auch die Gäste mit Kränzen geschmückt wurden,³¹ so erleichtert uns das eine sachgemäße Einschätzung dieses Brauches. Weit davon entfernt, eine ehespezifische oder gar -konstitutive Bedeutung zu besitzen, drückt er vielmehr ganz allgemein festliche Freude aus. Vollends überzeugt von dieser Einschätzung die Lektüre von Tertullians Büchlein *De corona*,³² in dem er sich, wohl im Jahr 211, aber sicher schon in seiner montanistischen Phase, seinen Zorn darüber von der Seele geschrieben hat, daß Christen nichts Ungehöriges dabei fanden, Kränze zu tragen wie andere Menschen auch, und das zu festlichen Anlässen verschiedenster Art wie öffentliche Aufzüge, zivile Staatsakte, sportliche Siegesfeiern, Totenehrungen, Entlassungsfeiern aus der Leibeigenschaft, militärische Triumphe - und Eheschließungen. In seinem argwöhnischen Rigorismus wittert der Nordafrikaner hinter jeder Gelegenheit, zu der Kränze getragen werden, einen Zusammenhang mit heidnischen Kulturen, deren Anhänger bei ihren Opfern und Mählern in den Tempeln sich ebenfalls mit Kränzen schmückten. Mit offenkundig milderem Naturell begabt und andere Leser vor Augen schreibt Minucius Felix wenig später, man möge es den Christen nachsehen, wenn sie keine Kränze tragen wollten, denn Kränze seien aus Blumen gewunden, an deren Duft man sich nicht gut erfreuen könne, wenn man sie auf dem Kopf trage.³³ Indes dürfte

³¹ M.-B. v. Stritzky, Hochzeit I, RAC 15 (1991) 911-930, dort 917.

³² A. Kroymann (Hg.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II/1 (CSEL 70), Wien - Leipzig 1942, S. 153-188.

³³ Octavius 38,2; B. Kyzler (Hg.), M. Minucius Felix: Octavius, München 1965, S. 204.

der spöttische Seitenhieb des Apologeten kaum eine allgemeine Ablehnung der Christen seiner Zeit gegenüber dem Gebrauch von Festkränzen widerspiegeln, wie auch die ernstesten Vorhaltungen Tertullians eher das Gegenteil anzeigen.

Wenn die Reserve Gregorios' des Theologen gegenüber der Hochzeitsbegränzung von Brautleuten sich bereits darauf beschränkt, daß er eine profane Sitte nicht in kirchliches Zeremoniell umwandeln will, so wendet Ioannes Chrysostomos endgültig das Blatt, indem er eine christliche Deutung des Brauches in den Dienst seiner moralischen Bemühungen zu stellen sucht: „Deshalb werden ihnen Kränze auf das Haupt gesetzt als Symbol des Sieges, weil sie unüberwunden geblieben sind; so treten sie an das Lager heran als solche, die von der Begierde nicht unterjocht worden sind. Wenn einer jedoch als Sklave der Begierde sich den Dirnen hingab, warum hat er dann einen Kranz auf dem Haupt, wo er doch überwunden wurde?“³⁴. Diese religiös-ethische Interpretation der Hochzeitskränze durch den Chrysostomos, der durch die weite Verbreitung seiner Homilien zum Exegeten der griechischen Kirche schlechthin geworden ist, hat sicher nicht wenig dazu beigetragen, daß das antike στεφάνωμα auch in der Kirche hat Heimatrecht erwerben und gar die zentrale namengebende Funktion ihres Eheschließungsritus übernehmen können. Doch hat die Kirche in der liturgischen Deutung der von ihr übernommenen Begränzung selbst andere Wege beschritten als der antiochenische Prediger. Sie mußte darin andere Wege gehen, weil dessen Erklärung in sich ein semiotischer Mißgriff ist. Zwar ist die Begränzung als solche auf eine Deutung als Proklamation eines errungenen Sieges offen. Doch trägt eine Siegesfeier notwendig einen retrospektiven Charakter, eine Hochzeitsfeier aber, wie etwa auch eine Herrscherkrönung, diametral entgegengesetzt, einen prospektiven. Mit anderen Worten: Eine stimmige Deutung der hochzeitlichen Begränzung darf kein happy end bezeichnen, sondern muß die Freude und Zuversicht des Beginns aufscheinen lassen.

9. „... und beider Hände in die Hände Gottes...“

So sehr die Zeichenhandlung der Begränzung, ihrer Mehrdeutigkeit wegen, eines zutreffenden vereindeutigenden Wortes bedarf, so wenig braucht ein solches jenes andere zentrale Zeichensymbol der Trauung, nämlich das Zusammenlegen der Hände. Es dürfte kein Zufall sein, daß die dextrarum iunctio in christlichen Kreisen sowenig wie anderswo jemals strittig war oder um ihre zutreffende Deutung gerungen werden mußte. Ihrer schlechthinnigen Selbst-Verständlichkeit verdankt sie ihre fraglose bleibende Akzeptanz. Weil nicht mißdeutbar, nie umstritten, mangelt es freilich an frühen literarischen Bezeugungen dieses Gestus, so daß bildliche Darstellungen heranzuziehen sind, wenn es darum geht, seinen Ursprung als Vermählungsbrauch in der vor- und außerchristlichen Antike nachzuweisen. Es fällt auf, daß die dextrarum iunctio nicht etwa nur auf Abbildungen zu sehen ist, welche eine Hochzeit darstellen, sondern auch und sogar besonders häufig auf Sarkophagen, die Hinterbliebene für ihre verstorbenen Ehegatten - und bisweilen zugleich für sich selbst - anfertigen ließen oder

³⁴ Hom 9,2 in 1 Tim: PG 62, 546. Nach diesem Muster deutet etwa auch Theodoros Studites die Begränzung von Brautleuten, die ihm aus diesem Grund für etwaige weitere Eheschließungen völlig unangebracht erscheint: Brief I,50 (s. G. Fatouros (Hg.), Theodori Studitae Epistulae, Bd. 1 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 31/1], Berlin-New York 1991, S. 147 Anm. 14).

auswählten.³⁵ Gerade in der antiken Sarkophagplastik erhält somit das Fühlen und Wissen einer bleibenden Verbundenheit, auch über den Tod hinaus, seinen starken Ausdruck. Wer beim Betrachten solcher Steinsärge nicht vergißt, daß das Ineinanderlegen der Hände ein Trauungsritus ist, wird dessen inne, wie stark dieses einfache Zeichensymbol mit christlichem Eheverständnis konvergiert und es zum Ausdruck bringt. Was Wunder, daß Gregorios der Theologe ihm vor der Bekränzung den Vorzug gab! Er will allerdings nicht nur die Hände des Paares ineinander, sondern sie auch vereint in die Hände Gottes legen. Einfacher und tiefer läßt sich das Besondere einer christlichen Ehe kaum sagen.

10. „... und zertrümmert den Becher...“

Nun erschöpfen sich die Zeichen, die im Rahmen einer kirchlichen Trauung gesetzt werden, nicht im Ineinanderlegen der Hände und in der Bekränzung, deren Ursprung wir in paganen Hochzeitsbräuchen der Antike gefunden haben. Es folgt vielmehr die Reichung des „gemeinsamen Bechers“. Eine Suche nach ihren Wurzeln in der Vermählungssitte des griechisch-römischen Heidentums bleibt ohne Erfolg. Möglicherweise hat dieser negative Befund nicht unerheblich dazu beigetragen, daß die Reichung des „gemeinsamen Bechers“ neuerdings als verbliebener Rest einer verlorengegangenen eucharistischen Trauungs-Kommunion gedeutet worden ist. Worauf dieser Brauch in Wirklichkeit abzielt, wird heute deshalb nicht mehr so recht klar, weil ihm der eindrucksvolle zweite Teil fehlt, der zwar nicht in den Aufzeichnungen des Simokates über die Kaiserhochzeit des Jahres 582 aufscheint, jedoch in den wenigen erhaltenen Exemplaren des nachikonoklastischen Euchologions der Kirche von Konstantinopel vom Anfang des 11. Jahrhunderts dokumentiert³⁶ und noch im Codex Sinaiticus 966 aus dem 13. Jahrhundert mit folgenden Worten bezeugt ist: καὶ κατακλῆ τὸ ποτήριον εἰς τὴν γῆν.³⁷ Nur das Brautpaar trinkt aus dem κοινὸν ποτήριον, und dieser wird anschließend auf den Boden geworfen und zerbrochen, damit nicht etwa noch andere aus ihm trinken. Der Brauch des „Gemeinsamen Bechers“ soll offenkundig die streng exklusive Dimension der ehelichen Gemeinschaft vor Augen halten, den Neuvermählten ebenso wie allen anderen. Es zeugt von einem groben Mißverständnis, wenn später der „Gemeinsame Becher“ auch an andere, etwa Brautführer oder Trauzeugen, zum Trinken weitergereicht wurde und wird. Noch heute gehört das gemeinsame Trinken des Paares aus dem einen Becher und dessen anschließendes Zerbrechen zu den Hochzeitsbräuchen der Juden,³⁸ und wir gehen kaum fehl, wenn

³⁵ L. Reekmans, La „Dextrarum iunctio“ dans l'iconographie romaine et paléochrétienne, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 31 (1958) 23-95. Vgl. die schöne Abbildung der hochzeitlichen dextrarum iunctio durch Christus auf einem Medaillon mit der griechischen Inschrift „Meinen Frieden gebe ich euch“ (Jo 14,27) aus dem 6./7. Jh. in: L. Wamser - G. Zahlhaas (Hgg.), Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern, München 1998, S. 208.

³⁶ A. Pentkovsky, Le cérémonial du mariage dans l'euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle, in: A.M. Triacca - Pistoia (Hgg.), Le mariage. Conférences Saint-Serge, XLe semaine d'Études liturgiques, Paris, 20 juin 2 juillet 1993 (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, Subsidia 77), Rom 1994, S. 281.

³⁷ A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiĭskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 214.

³⁸ M. Lamm, *The Jewish Way in Love and Marriage*, San Francisco 1980, S. 228f.

wir Pentkovsky³⁹ in der Vermutung folgen, daß diese Sitte von dort Eingang in das Trauungsritual von Christen gefunden hat. Wo sie Teil des kirchlichen Ritus wurde, mußte genau darauf geachtet werden, daß sie nicht etwa verwechselt wurde mit einer etwaigen eucharistischen Trauungs-Kommunion. Wie groß diese Gefahr tatsächlich war, zeigt die an dieser Stelle gründlich verdorbene liturgische Anordnung im *Barberinus graecus* 336. Keinesfalls kann eine Anteilgabe an den eucharistischen Gaben anläßlich einer Trauung, wie sie lange Zeit üblich war und neuerdings wieder angestrebt wird, ein Zeichen für die exklusive Dimension der ehelichen Gemeinschaft sein, weil die *κοινωνία* am Leib und Blut des Herrn die Kirche als Leib Christi konstituiert (vgl. 1 Kor 10,16f.), nicht aber die Ehe begründet. Vielmehr teilen die Neuvermählten die Gemeinschaft am Leib und Blut Christi aktuell oder zumindest virtuell mit allen anderen Gläubigen. Die Spendung der eucharistischen Gaben im Rahmen einer Trauung ist also, in konträrem Gegensatz zum *κοινὸν ποτήριον*, hervorragend dazu geeignet, die inklusive Dimension der ehelichen Gemeinschaft darzustellen, die sie weitert auf die Gemeinschaft der Kirche hin und ihr auf besondere Weise Anteil gibt am allgemeinen Schöpfungs- und Heilswerk Gottes.

11. „Isaias tanze...“

Bleibt uns noch, nach Herkunft und Sinn der feierlichen Prozession am Ende der kirchlichen Trauung zu fragen, in welcher der Priester die Neuvermählten dreimal im Kreis führt. Sie wird häufig Tanz des Isaias genannt, weil diese Zeremonie vom Gesang dreier Texte begleitet wird, deren erster mit den Worten *Ἡσαΐα χορεύει* einsetzt. Der primäre Sitz dieser drei kurzen Hymnen im liturgischen Leben ist freilich ein anderer, nämlich der Tagzeitengottesdienst. *Ἡσαΐα χορεύει* ist der Heirmos der 9. Ode des Kanon anastasimos der Sonntage im 1. Plagialton (5. Ton), ein Modell, nach dem dann Theodoros Studites (759-826) Oden-Troparia für die Tessarakoste sowie Theophanes Graptos (778-845) und Ioseph Skeuophylax (ca. 816-886) solche für die Menäen gedichtet haben.⁴⁰ Die beiden anderen Gesänge *Ἅγιοι μάρτυρες οἱ καλῶς ἀθλήσαντες*⁴¹ und *Δόξα σοι Χριστέ ὁ θεός*,⁴² die dem Echos barys (7. Ton) angehören, finden als Stichera martyrika der Oktoechos in Wochentagsvespern Verwendung. Dieselben drei Gesänge werden auch zur Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe gesungen, wenn der Kandidat unmittelbar vor Handauflegung und Weihegebet dreimal um den Altar geführt wird, wobei allerdings die beiden Martyrika dem Heirmos vorangehen. Die Anlässe, zu denen die drei besagten Gesänge zusammen erklingen, scheinen also heute gemeinsam zu haben, daß Menschen, die im Begriff stehen, in einen neuen kirchlichen Stand einzutreten, einen liturgischen Weg beschreiten. Allerdings scheint die Reihenfolge der drei Gesänge dabei variabel zu sein, so daß am Sinn der Benennung der Kreisprozession am Ende der Trauung als „Tanz des Isaias“ Zweifel aufkommen. Wie berechtigt sie sind, zeigt ein Blick in die handschriftliche Überlieferung.

³⁹ A. Pentkovsky, *Le cérémonial du mariage dans l'euchologe byzantin du XIe-XIIe siècle*, in: A.M. Triacca A. Pistoia (Hgg.), *Le mariage. Conférences Saint-Serge, XLe semaine d'Études liturgiques*, Paris, 20 juin - 2 juillet 1993, (= Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, Subsidia 77), Rom 1994, S. 269.

⁴⁰ H. Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae II* (Studi e Testi 212), Città del Vaticano 1961, S. 71.

⁴¹ H. Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae I*, Città del Vaticano 1960, S. 25.

⁴² H. Follieri, a.a.O., S. 322.

Erst ab dem 15. Jahrhundert bezeugen Codices die dreifache Kreisprozession in der Kirche zu Trauungen. Während der begleitende Gesang der beiden besagten Martyrika in allen Handschriften begegnet, wenn auch z.T. in umgekehrter Reihenfolge (Cod. Vatop. 322 [934];⁴³ Cod. Patm. 689),⁴⁴ steht ihnen der Heirmos 'Hσαῖα χόρευε einmal voran (Cod. Vatop. 322 [934]), ein andermal nach (Cod. Panteleim. 364)⁴⁵ wie zu den Weißen oder wird durch das Kathisma 'Επὶ σοὶ χαίρει κεχαριτωμένη, vorgängig ein Gesang zum Sonntagsorthros des 4. Plagialtones (8. Ton), bekannt aber vor allem als Gottesmuttergesang zur Basileios-Anaphora an den Sonntagen der Tessarakoste,⁴⁶ ersetzt (Cod. Meg. Laur. 105;⁴⁷ Cod. Patm. 690⁴⁸). Die Austauschbarkeit des 'Hσαῖα χόρευε und des 'Επὶ σοὶ χαίρει κεχαριτωμένη macht darauf aufmerksam, daß beide Gesänge der Gottesgebärierin gelten, daß also allemal die Gesangsreihe zur dreifachen Kreisprozession aus einem Theotokion und zwei Martyrika - oder umgekehrt - besteht, so daß die Prozession selbst weder einen erkennbaren Bezug zum Propheten Isaías aufweist noch den Charakter eines Tanzes besitzt.

Wie es zu ihr gekommen und wie sie folglich zu verstehen ist, läßt sich der im Codex Patm. 104 aus dem 13. Jahrhundert stehenden 'Ακολουθία τοῦ γάμου⁴⁹ entnehmen: Nach der Reichung des Gemeinsamen Bechers ist zu singen 'Επὶ σοὶ χαίρει κεχαριτωμένη sowie "Ἅγιοι μάρτυρες. Sodann fährt die Beschreibung der Akolouthia fort: „Und wenn sie in ihrem Haus angelangt sind, nimmt ihnen der Priester drinnen die Kränze ab“ (καὶ ὅτε ἐγγίσουν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτῶν, ἐντὸς αἰρεῖ ὁ ἱερεὺς τοὺς στεφάνους). Der Codex weiß also nichts von einer Prozession, die sich im Kreis bewegt, sondern kennt statt dessen einen Hochzeitszug, zu dem Theotokion und Martyrion zu singen sind. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Gepflogenheit die ältere ist, die von der Kreisprozession abgelöst wurde, als der Klerus sich, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr mit in das Haus der Neuvermählten begab und dort die gottesdienstlichen Handlungen und Gebete zu Ende führte, sondern dies in der Kirche selbst tat. Da man offenbar nicht vollends auf den Hochzeitszug verzichten wollte, ließ man den Gang so verlaufen, daß er dort endete, wo er begonnen hatte. So aber verlor er seinen Sinn oder doch seine Selbst-Verständlichkeit. Die verfehlt Interpretation als „Tanz des Isaías“ erbringt einen klaren Beleg für diesen Bedeutungsverlust. Denn eine Bedeutung, und zwar eine nicht unwichtige, hatte der aus der Antike ererbte Hochzeitszug sehr wohl gehabt. Er verlieh der Heimführung der Frau durch ihren Mann in sein Haus einen öffentlichen Charakter und tat so dem berechtigten, ja unabdingbaren, gesellschaftlichen Interesse an der Gründung einer neuen Familie Genüge. Die zitierte Rubrik aus einem Codex des 13. Jahrhunderts belegt, daß der traditionelle Hochzeitszug zumindest im Spätmittelalter auch Bestandteil des Trauungszeremoniells der griechischen Kirche war.

⁴³ A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiceskich rukopisej chranjascichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 422.

⁴⁴ A. Dmitrievskij, a.a.O., S. 664.

⁴⁵ A. Dmitrievskij, a.a.O., S. 569.

⁴⁶ H. Follieri, Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae I, Città del Vaticano 1960, S. 515.

⁴⁷ A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 635.

⁴⁸ A. Dmitrievskij, a.a.O., S. 652.

⁴⁹ A. Dmitrievskij, a.a.O., S. 155f.

12. „... das von ihnen gesprochene Wort...“

Immer wieder ist zu beobachten, daß in Verfall geratene Texte oder Handlungen eines Ritus nicht restlos verschwinden, sondern Spuren hinterlassen, die dann Rätsel aufgeben. Ein Rätsel dieser Art stellt auch folgende Formulierung aus dem Gebet Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ τῷ παιδί τοῦ πατριάρχου Ἀβραάμ zur Ringübergabe im Verlöbniß dar: στήριξον τὸν παρ' αὐτοῖς λαληθέντα λόγον (begräntige das von ihnen gesprochene Wort). Fragen gibt diese Passage insofern auf, als die Brautleute nach der Akolouthie, wie das Μέγα Εὐχολόγιον sie heute überliefert, rein nichts zu sagen haben, weder vor noch nach dem zitierten Priestergebet, was im übrigen auch für die Akolouthie der Bekrönung gilt. Die Vermutung liegt nahe, daß „das von ihnen gesprochene Wort“ eine Erklärung des Brautpaares meint, mit der beide ihren Ehwillen kundtun. Wegen des Fehlens einer solchen Erklärung im heute geübten griechischen Verlobungs- und Trauungsritual und angesichts der theologischen Kontroverse über die dogmatische Bedeutung des Ehekonsenses zwischen Katholiken und Orthodoxen wird man allerdings gut daran tun, nach Belegen für diese Vermutung zu suchen, bevor man diese als sichere Behauptung in aktuelle Diskussionen einführt.

Tatsächlich ist die Suche nach Belegen für die Erfragung des Ehwillens bei in der Kirche erschienenen Nupturienten durch den Priester in der Geschichte des griechischen Verlobungsgottesdienstes, der sich Alphonse Raes seinerzeit unterzogen hat, nicht ergebnislos geblieben.⁵⁰ So heißt es gleich zu Beginn der Akolouthie im athonitischen Cod. Pantokr. 149 aus dem 15. Jahrhundert:

Εἰσερχεται ἡ τε νύμφη καὶ ὁ νυμφίος καὶ ἐρωτᾷ αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς ἐὰν θέλῃ ἡ νύμφη τὸν νυμφίον ὁμοίως καὶ ὁ νυμφίος τὴν νύμφην ὁμολογήσαντες ἐκουσίως εὐλογεῖ αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς.⁵¹

Es tritt ein die Braut und der Bräutigam, und es fragt sie der Priester, ob die Braut den Bräutigam will wie auch der Bräutigam die Braut, und sobald sie aus freiem Willen ihre Übereinkunft kundgetan haben, segnet sie der Priester.

Auf vergleichbare Weise notiert der Schreiber des Cod. 105 der Meg. Lavra ebenfalls im 15. Jahrhundert zur selben Stelle:

Ὁ δὲ ἱερεὺς ἐρωτᾷ αὐτοὺς λέγων τῷ ἀνδρὶ· Θέλεις αὐτὴν εὐλογητὴν ἔχειν καὶ παρθενικὴν σου γυναῖκα, καθὼς ὀρίζει ἡ ἀγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία; Ὁμοίως ἐρωτᾷ καὶ τὴν νύμφην.⁵²

Der Priester befragt sie, indem er zum Mann spricht: Willst du diese ehrsame Jungfrau hier zu deiner Frau, wie es die heilige Kirche Gottes vorschreibt? Ebenso fragt er auch die Braut.

Schließlich bietet der im 16. Jahrhundert abgefaßte Cod. Alex. 207, sichtlich bemüht um eine feierliche sprachliche Ausgestaltung, eine Konsens-Erfragung in wörtlicher Ausarbeitung.

Ἐρωτᾷ (sc. ὁ ἱερεὺς) καὶ λέγει· θέλεις γαμβρὸν ὀρέγεσαι ἀγαπᾶς ἐπάραι τὴν κέρα, ἡ δεῖνα, γυναῖκα ἐν τῷ φωτὶ τῆς ἡμέρας καθὼς γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου; καὶ ἀποκρίνεται ὁ γαμβρός· Ναὶ τίμιε παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Εἶτα ἐρωτᾷ καὶ τὴν

⁵⁰ A. Raes, Le consentement matrimonial dans les rites orientaux, *EL* 47 (1933) 249-259, dort: 250.

⁵¹ A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiĉeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 488.

⁵² A. Dmitrievskij, a.a.O., S. 633.

νύμφην καὶ λέγει· Θέλεις, κέρα ἢ δεῖνα, ἐν τῷ φωτὶ τῆς ἡμέρας, καθὼς ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἀρχῶν κόσμου ἐγένετο; Ναὶ ἅγιε τοῦ θεοῦ.⁵³

Der Priester fragt mit den Worten: Willst du, Bräutigam, dich bemühen, liebevoll in Ehren zu halten die Jungfrau N. als Ehefrau im Lichte des Tages, wie es geschehen ist von Anbeginn der Welt? Und der Bräutigam antwortet: Ja, Ehrwürdiger, vor Gott und den Menschen. Dann fragt er auch die Braut mit den Worten: Willst du, Jungfrau N., im Lichte des Tages, wie es von Anbeginn und den Anfängen der Welt geschehen ist? Ja, du Heiliger Gottes.

Raes hat festgestellt, daß Konsens-Erfragungen dieser Art vor Beginn der Verlöb-nis-Akolouthie auch in den ersten griechischen orthodoxen Druckausgaben des Eucharistologions, die bekanntlich in Venedig hergestellt wurden, bis mindestens 1571, deren es bis dahin wenigstens fünf gegeben hat - Exemplare der ersten von 1522 sind offensichtlich nicht mehr auffindbar - enthalten waren bzw. sind. Vier weitere, die zwischen 1578 und 1614 erschienen sind, konnte er nicht einsehen, während die besagte Befragung und Erklärung in der Edition von 1622 erstmals nachweisbar fehlt.⁵⁴

Eine feste Formel, die im übrigen auch im zitierten Alexandrinus 207 nicht voll ausgeführt ist, hat sich für die Konsens-Erfragung offenkundig niemals durchgesetzt. Doch ist zu beachten, was Raes entgangen zu sein scheint, daß im noch heute gedruckten Μικρὸν Εὐχολόγιον der griechischen Kirche, im Gegensatz zum Μέγα Εὐχολόγιον, eine formlose Erfragung des Konsenses (ὁμολογία) zu Beginn des Verlöbnisses vorgesehen ist. Die entsprechende Rubrik stimmt dabei Wort für Wort mit dem Text des Codex Pantokr. 149 überein: ἐρωτᾷ αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς ἐὰν θέλῃ ἡ νύμφη τὸν νυμφίον, ὁμοίως καὶ ὁ νυμφίος τὴν νύμφην.⁵⁵

Ältere direkte Zeugnisse für eine solche Anweisung zur Konsenserfragung vor Beginn der Verlöb-nis-Akolouthie sind zwar bislang nicht bekannt. Doch ist das Gebet zur Ringübergabe, das den Passus „befestige das von ihnen gesprochene Wort“ enthält, als indirektes Zeugnis für das besagte Wort selbst zu betrachten. Dieses Gebet gehört nun seinerseits nicht zum ältesten Bestand, wie ihn der Codex Barberinus dokumentiert, ist jedoch im Codex Sinaiticus 973 aus dem Jahr 1153 zu finden⁵⁶, so daß es - was den griechischen Brauch anbelangt -, keinen Sinn macht, nach angeblichen „lateinischen Einflüssen“ Ausschau zu halten.

Es läuft also in keiner Weise der gesamtorthodoxen Überlieferung zuwider, wenn die slawisch-sprachigen Kirchen eine obligatorische Erfragung des Ehwillens der Brautleute praktizieren. Doch wird man nicht umhin können, deren Platzierung im Eingangsteil des Bekränzungsritus selbst sinnwidrig zu nennen. Allzu deutlich wirkt sie an dieser Stelle als unorganischer, von außen veranlaßter Einschub.

Wenn auch bis heute strittig ist, welche Rolle der Ehwille beider Brautleute beim Abschluß einer Ehe spielt, so besteht doch Übereinstimmung darüber, daß er in jedem Falle vorauszusetzen ist, gleich ob dies stillschweigend geschieht oder aufgrund einer expliziten Befragung. Wenn aber den Brautleuten, wie schon Rebekka (Gen 24,58), die Frage nach ihrem Ehwillen gestellt wird, so sollte dies im Rahmen des Verlöbnisses

⁵³ A. Dmitrievskij, a.a.O., S. 903.

⁵⁴ A. Raes, Le consentement matrimonial dans les rites orientaux, *EL* 47 (1933) 250.

⁵⁵ Wir zitieren nach: Μικρὸν Εὐχολόγιον ἡ ἀγιασματάριον, Athen 1972, S. 90.

⁵⁶ A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiĭeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (Hildesheim 1965), S. 95.

geschehen, bevor von Gott durch den Priester die Bekräftigung des „von ihnen gesprochenen Wortes“ erfleht wird. Somit würde auch deutlich, daß der vertragliche Aspekt einer Eheschließung, der nicht geleugnet werden kann und soll, von jeher im Verlöb-nis, nicht in der Bekräftigung, seinen Ort hat. Wo dies nicht gesehen wird, verliert das Verlöb-nis seinen Sinn und degeneriert zu einem ebenso unverständlichen wie inhalts-armen Ritual.

13. „... die heilige Prospora vollziehen...“

Etwa ein Jahrtausend lang war nach den uns bekannten Zeugnissen das eheliche στεφάνωμα in dem religiös-kulturellen Raum, den wir heute den byzantinischen nennen, mit der exklusiven Teilnahme der Neuvermählten an den vorkonsekrierten Gaben verbunden. Einschlägige Homilien und Briefe der antiochenisch-kappadokischen Patristik vom Ende des 4. Jahrhunderts, die zum Teil deutlich in einer Entwicklungslinie zum späteren byzantinischen Ritual stehen, wissen von einer solchen Kommunion freilich noch nichts. Doch wäre es ein großer Fehler, sich das gottesdienstliche Leben der gesamten griechisch-sprachigen Kirche des ersten Jahrtausends als einheitlichen Block vorzustellen.

Dafür steht vor allem die Kirche Ägyptens, die nach dem theologischen Sieg des Athanasios († 373) und vor ihrer enormen Schwächung durch das Schisma um die Beschlüsse von Chalkedon (451) und vollends durch die muslimische Eroberung des Landes auf dem Höhepunkt ihrer Macht und ihres Einflusses stand. Im Grunde hatte sie in dieser Zeit nur mit dem neu aufgetauchten Problem des höchst unwillkommenen Aufstiegs Konstantinopels ernsthaft zu kämpfen.

Ausgerechnet nun Erzbischof Timotheos I. von Alexandrien (381-385), der auf der Zweiten Ökumenischen Synode (381) zwar die Einsetzung Gregorios des Theologen zum Erzbischof der neuen Reichshauptstadt, nicht aber die Erhebung von deren Kirche auf den zweiten Rang nach Rom (Kan. 3)⁵⁷ hatte verhindern können, bestätigt indirekt in der elften seiner Erotapokriseis⁵⁸ den Brauch, die häusliche kirchliche Trauung mit der Darbringung der Prospora, das heißt der Feier einer vollen eucharistischen Liturgie, zu verbinden. Daß ποιῆσαι προσφοράν nichts anderes meinen kann, bestätigt der Gebrauch derselben Wendung in einem Apophthegma der sog. alphabetischen Sammlung über Abbas Markos den Ägypter, der 30 Jahre lang sein Kellion, auch zum Kirchgang, nicht verließ, sondern statt dessen die Gewohnheit hatte, von Zeit zu Zeit einen Priester kommen zu lassen, der die hl. Liturgie in seiner Wüstenbehausung eigens für ihn vollzog.⁵⁹

Nirgends verlautet, daß eine eucharistische Praxis dieser Art in Ägypten etwa im 4. oder 5. Jahrhundert auf Kritik gestoßen wäre, die zu äußern Erzbischof Timotheos in seiner Antwort auf die an ihn gestellte Frage bezüglich „gesetzwidriger Ehen“ beste Gelegenheit gehabt hätte. Anderswo wäre dies sicher geschehen, hat doch die Synode von Laodikeia (zwischen 325 und 382) in ihrem Kan. 58 die Abhaltung der hl. Liturgie in Privathäusern untersagt.⁶⁰

⁵⁷ G.A. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 1, Athen 1852, S. 173.

⁵⁸ G.A. Rhalles - M. Potles, a.a.O., S. 337.

⁵⁹ PG 65, 304.

⁶⁰ G.A. Rhalles - M. Potles, a.a.O., S. 224.

Solch gegensätzliche liturgische Auskünfte hinderten nicht, daß das Trullanum (691/ 692) sowohl die Kanones der Synode im phrygischen Laodikeia als auch die Erotapokriseis des Timotheos von Alexandrien unter die in der gesamten Kirche zu beachtenden Sammlungen kanonischer Normen aufnahm (Kan. 2),⁶¹ so daß sie noch heute in jedem griechischen Pedalion und in jeder slawischen Kormčaja Kniga ihr ebenso einträchtiges wie unbeachtetes Dasein fristen, wie so viele andere Kanones auch, weil die mündliche und praktische Überlieferung oft mehr zählt als die schriftliche.

Immerhin gilt es festzuhalten, daß zumindest in der ägyptischen Kirche zu Ende des 4. Jahrhunderts die Gewohnheit bestand, daß der Klerus die Trauung, zu der er auch dort in die Privathäuser gebeten wurde, an Ort und Stelle mit einer eucharistischen Feier verband.⁶² Wenn aber dies im 4. Jahrhundert in einer hochbedeutsamen Region der griechischen Kirche möglich, ja üblich war, und eine entsprechende Stelle sich noch heute in den Sammlungen prinzipiell in Kraft stehender Kanones der Orthodoxen Kirche findet, so haben die Verfechter der (Wieder-)Einführung der Trauung im Rahmen der hl. Liturgie einen kaum zu widerlegenden liturgiegeschichtlichen und kirchenrechtlichen Ansatzpunkt für ihre Argumentation zur Hand. Der Hinweis auf den „gemeinsamen Becher“ als Überrest einer ehemals geübten Trauungskommunion erweist sich angesichts dieser Sachlage als ebenso überflüssig wie unhaltbar.

Ob die alexandrinische Trauungs-Prosphora zu Ende des 4. Jahrhunderts auch neues Licht wirft auf die Erwähnung einer oblatio zur Vermählung, auf die Tertullian zu sprechen kommt,⁶³ soll hier offen bleiben. Die Luftlinie zwischen Alexandria und Carthago ist nicht unbeträchtlich. Auch trennen den römisch-afrikanischen, zur Häresie neigenden Theologen und den ägyptischen Erzbischof immerhin knappe zwei Jahrhunderte voneinander. Vor allem aber gehören sie so verschiedenartigen geistigen Welten an, daß ihre Äußerungen nicht ohne weitere Absicherung miteinander verknüpft werden sollten.

⁶¹ G.A. Rhalles - M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. 2, Athen 1852, S. 309.

⁶² Zur Feier der Liturgie in Privathäusern in der Alten Kirche allgemein vgl. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 3. Aufl., Bd. I, Wien 1952, S. 279-281.

⁶³ S. oben Anm. 17.