

IV. Teil.

Das Leben der Kirche.

§. 169.

Allgemeine Übersicht.

Die Verwirklichung der rechtlichen Beziehungen der Kirche, gemäß ihrer Verfassung und unter der Leitung der kompetenten Gewalt, bildet das Leben der Kirche, welches dieser Teil des Kirchenrechts behandelt. Die Kirchenrechtslehre begleitet hier den Christen von jenem Tage angefangen, an welchem er rechtliches Mitglied der Kirche wird, bis zum Augenblicke des Aufhörens dieser Mitgliedschaft, und betrachtet zunächst jene Bedingungen, auf Grund welcher er der Rechte, welche die Kirche ihren Mitgliedern bietet, teilhaftig werden kann, seine gottesdienstlichen Beziehungen, ferner die kirchenrechtlichen Verhältnisse, in welche er für sich allein oder im Vereine mit anderen treten kann, und endlich das Erlöschen dieser Rechte.

Erstes Kapitel.

Der Eintritt in die Kirche.

§. 170.

Die Taufe.

Die notwendige Bedingung zum Eintritt in die Kirche und zur Erlangung der vollberechtigten Mitgliedschaft in derselben ist die Taufe¹. Die nach der kirchlichen Lehre vollzogene Taufe kann nicht wiederholt werden², und der Geistliche, welcher eine solche Wieder-

§. 170. ¹ Mark. 16, 16; Joh. 3, 5; Orthodoxes Bekenntnis, I. Teil, 103. Antwort.

² Orthodoxes Bekenntnis, I. Teil, 102. Antwort.

holung vornimmt, wird abgesetzt³. Die Taufe geschieht durch dreimaliges Eintauchen des Täuflings und unter Anwendung der vorgeschriebenen Formel⁴. Das Besprengen, anstatt des Eintauchens, ist, außer in Krankheitsfällen oder bei Mangel an Wasser streng untersagt⁵. Der trotzdem die Taufe auf diese Weise vollziehende Priester wird abgesetzt⁶. Die Materie des Sakramentes der Taufe ist natürliches reines Wasser, das durch nichts anderes ersetzt, und ohne welches deshalb auch eine ordnungsmäßige Taufhandlung nicht vollzogen werden kann⁷.

³ „Der Bischof oder Priester, welcher denjenigen neuerlich tauft, welcher bereits die Taufe besitzt, soll abgesetzt werden (καθαριεσθω)“⁴. 47. apost. Kanon.

⁴ Orthodoxes Bekenntnis, I, 102; 49. 50. apost. Kanon.

⁵ *Cypriani* ep. 76 ad Magnum. *Tertull.* de poeniten. c. 6. *Mein* Kommentar zum 12. Kanon von Neocäsarea („Pravila“ II, 34). *Makarius*, Dogmat. Theologie §. 203.

⁶ 50. apost. Kanon. Kanon 102 im Nomokanon zum großen Ritualbuch (Euchologion). Die Vorschrift des Eintauchens des Täuflings in Wasser bei der Taufe basiert nach dem Zeugnisse Basilius d. Gr. (Kan. 91) auf der seit der Entstehung der Kirche datierenden Überlieferung. Diese Vorschrift ist durch die Praxis der Kirche in allen Jahrhunderten gerechtfertigt. Hier sollen einige Zeugnisse aus der römischen Kirche angeführt werden. Das Sacramentarium Gregorii Magni bestimmt: „Baptizet sacerdos *sub trina mersione*, tantum S. Trinitatis semel invocans, ita dicendo: baptizo te in nomine Patris, et *merget* semel, et Filii, et *merget* iterum, et Spiritus Sancti, et *merget* tertio“. Das Sacramentarium Ambrosianum für die Mailänder Kirche bestimmt im Abschnitte de modo ministrandi baptis: „*Immerisionis* modus cum antiquissimi in S. Dei ecclesiis instituti ritusque sit, idemque in ecclesia Ambrosiana *perpetuo retentus: ab ea mergendi consuetudine recedi non licet, nisi imminens mortis periculum instet, tumque vel aquae infusione vel aspersione ministrabitur, servata illa stata baptizandi forma*“. Aus dem scholastischen Zeitalter schreibt der bekannte Duns Scot (Comment. in IV. sentent. dist. 3. qu. 4): „Excusari postet minister a *trina immersione*, ut si minister sit impotens, et si unus magnus rusticus, qui debet baptizari, quem nec potest immergere, nec elevare“. Auch aus dem XVII. Jahrhunderte stammt folgende Anordnung: „Baptizet sacerdos infantem *sub trina immersione* Ego te baptizo in nomine Patris, et *mergat* semel, et Filii, et *mergat* iterum, et Spiritus Sancti, et *mergat* tertio“. (Sacra institutio baptizandi. Cadomi, 1614). Zahlreiche andere Zeugnisse der Väter und Lehrer der Kirche sowohl des Abend- als auch des Morgenlandes siehe bei *Makarius*, Dogmatische Theologie §. 203 (russische Ausgabe). Die Kirche hat auch die strenge Observanz, daß unter normalen Verhältnissen die Taufe nur durch Eintauchen vollzogen werden darf, dadurch bewiesen, daß sie das Verbot erließ, solche Personen in den Klerus aufzunehmen, welche außerordentlicher Verhältnisse wegen die Taufe nicht durch Eintauchen erhielten. 12. Kanon von Neocäsarea und *mein* Kommentar zu diesem Kanon. „Pravila“ II, 33—34.

⁷ Orthodoxes Bekenntnis I, 103. Sendschreiben der orientalischen Patriarchen über den orthodoxen Glauben, Art. 16. Die scholastischen Theologen des Abendlandes erbrachten den Beweis, daß im Notfalle bei der Taufe das Wasser durch Erde, Sand, u. s. w. ersetzt werden kann. Diese scholastische Lehre hat jedoch auch in der abendländischen Kirche keine Verbreitung gefunden. Siehe Concil. Tridentini, Sess. VII. c. 2. Über diese scholastische Lehre selbst siehe *J. C. Augusti* Denkwürdigkeiten. VII, 206 fg.

Die Taufe wird in der Regel von einem Presbyter oder Bischof gespendet⁸; jedoch kann dieselbe bei Todesgefahr auch von einem Diakon und von jedem Träger der niederen Grade⁹, von einem Laien¹⁰ und selbst von einer Frauensperson¹¹ vollzogen werden, wenn sie dabei die Intention haben, im Geiste der Kirche vorzugehen. Im letzteren Falle wird, wenn die auf solche Weise getaufte Person am Leben bleibt, die Taufe, der vorgeschriebenen kirchlichen Form entsprechend, ergänzt¹². Derjenige Geistliche, durch dessen Nachlässigkeit jemand ohne Taufe stirbt, verfällt der kanonischen Bestrafung¹³; trifft die Schuld einen Laien, so wird derselbe auf drei Jahre von der Eucharistie ausgeschlossen¹⁴.

Der Ort der Taufhandlung ist die Kirche, nur ausnahmsweise das Wohnhaus¹⁵.

In den ersten Zeiten der Kirche wurde die Vornahme der Taufe erst dann gestattet, wenn der Betreffende durch eine bestimmte Zeit in der christlichen Lehre unterwiesen worden war und dieselbe sich angeeignet hatte. Als der christliche Glaube im griechisch-römischen Reiche die Freiheit erlangte, das Heidentum verboten wurde, und auch der größere Teil der heidnischen Völker zum Christentum übergetreten war, da verschwanden auch die Katechumenen, welche sich auf die Taufe vorzubereiten hatten, und es wurde der *Pädobaptismus* eingeführt, d. h. man begann die Kinder christlicher Eltern bald nach der Geburt zu taufen. Die Kindertaufe wurde bereits in der Mitte des III. Jahrhunderts in der Kirche von Karthago zum Gesetze erhoben und

⁸ 46. 47. 49. 50. apostolischer Kanon. Orthodoxes Bekenntnis I, 103. Sendschreiben der orientalischen Patriarchen Art. 16. Nomokanon zum Euchologion Kan. 201. 204. Die Constitutiones Apostolorum verbieten den Diakonen und den Trägern der niederen Grade ausdrücklich die Taufhandlung vorzunehmen. III, 11. Siehe *mein* Kommentar zum 49. apostolischen Kanon. „Pravila“ I, 118.

⁹ Constitutiones Apostolorum VIII. 2. *Tertull.* de baptis. c. 17. *Cyrl.* hieros., Catech. XVII n. 35. *Epiph.*, haeres. LXXXIX, 4.

¹⁰ Orthodoxes Bekenntnis I, 103. Sendschreiben der orientalischen Patriarchen Art. 16. Nomokanon zum Euchologion Kan. 204. *Hieron.* adv. Lucifer. c. 4: „Baptizare, si tamen necessitas cogit, scimus etiam licere laicis“. Cf. *Tertull.* de baptis. c. 17.

¹¹ Nicephorus Confessor Kan. 51. In *Rußland* sind die Priester verpflichtet, die Hebammen über die Art der Taufe zu unterweisen, damit sie im Falle der Notwendigkeit das neugeborne, dem Tode nahe Kind selbst zu taufen imstande sind. §. 84 des Buches über die Pflichten des Pfarrers.

¹² §. 84 des Buches über die Pflichten des Pfarrers. Siehe den Kommentar von A. Pawlow zum 204. Kanon des Nomokanon zum Euchologion.

¹³ Karth. 134. Kan.

¹⁴ 68. Kanon des Nomokanon zum Euchologion.

¹⁵ 59. Trull. Kanon und *mein* Kommentar „Pravila“ I, 544. Siehe §. 83 des Buches über die Pflichten des Pfarrers.

fand im V. Jahrhundert allgemeine Verbreitung¹⁶. Anfangs sorgten die Eltern allein dafür, daß ihre Kinder so bald als möglich getauft werden, und im VI. Jahrhundert wurde dies bereits durch Staatsgesetze normiert¹⁷. Bezüglich der Findlinge verfügen die Kanones, daß sie ohne Rücksicht darauf, ob sie von christlichen oder nichtchristlichen Eltern abstammen, zu taufen seien¹⁸. Nach dem 14. Kanon des IV. allgemeinen Konzils und nach den Normen der griechisch-römischen Gesetzgebung ist auch das einer gemischten Ehe entstammende Kind in der orthodoxen Kirche zu taufen¹⁹; die diesfällige gegenwärtige Praxis ist durch die Gesetze der betreffenden Staaten normiert²⁰. Die Kanones verbieten bezüglich jener, welche nach erreichtem reifen Alter aus einem nicht-christlichen Bekenntnisse zur christlichen Kirche übertreten wollen, mit der Taufe zu eilen, sondern verfügen vielmehr, daß zuerst ihre diesfällige Neigung, sowie ihr ganzes Vorleben genau geprüft und ihnen im Glauben und in der christlichen Frömmigkeit eine hinreichende Unterweisung zuteil werde, ehe ihnen die Taufe gespendet wird²¹.

Seit den ältesten Zeiten der Kirche besteht die Einrichtung, daß bei der Taufe der Pate (*ἀνάδοχος*) anwesend sein müsse, welcher für den orthodoxen Glauben und für die geistige Erziehung des Täuflings vor der Kirche die Bürgschaft übernimmt²². Nach den kanonischen Vorschriften sind von der Patenschaft ausgeschlossen: Andersgläubige, Minderjährige, Mönche, die Eltern der Täuflinge, Geistesschwache und jene, welche nicht in gutem Rufe stehen²³.

Der Taufe muß nach der Lehre der orientalischen Kirche unmittelbar die *Firmung* folgen, welche darin besteht, daß der taufende Geistliche gleich nach vollzogener Taufe an dem Betreffenden, zu dessen Festi-

¹⁶ *Mein* Kommentar zum 14. Kanon des I. allgem. Konzils. „Pravila“ I, 217. Die dogmatische Bedeutung der Kindertaufe bei *Makarius*, Dogmat. Theologie §. 205.

¹⁷ Justin. Nov. CXVI. Über die Pflicht der Eltern ihre Kinder gleich zu taufen siehe für *Österreich* das Hofdekret vom 9. Jänner 1823 und die Verordnung des Ministeriums des Innern vom 16. November 1851 (R. G. Bl. Nr. 246).

¹⁸ 27. Kan. von Karthago und 84. Trull. Kanon. In solchen Fällen wird folgende Formel verwendet: „Es wird der Diener Gottes N., falls er noch nicht getauft ist, im Namen des Vaters etc. getauft“. §. 86 des Buches über die Pflichten des Pfarrers. Siehe *meinen* Kommentar zum 72. Kanon von Karthago. „Pravila“ I, 208—209.

¹⁹ Nomokanon, XII, 13 (Ath. Synt. I, 271—272).

²⁰ Z. B. für *Österreich* Art. 1—3 des Gesetzes vom 25. Mai 1868 über die interkonfessionellen Verhältnisse. Vergl. auch §. 64 des österr. bürgerl. Gesetzbuches.

²¹ VII. allgem. Konzil 8. Kanon. „Pravila“ I, 609.

²² Orthodoxes Bekenntnis I, 103. Buch über die Pflichten des Pfarrers §§. 80—87. Daß bei der Taufe nur ein Pate anwesend sein müsse, siehe die in *Zara* erscheinende Zeitschrift „Istina“ I, 237—239.

²³ Dieselbe Zeitschrift I, 254—255.

gung im christlichen Wandel, die Salbung bestimmter Körperteile mit dem vom Bischof geweihten Chrisam vornimmt²⁴.

Sobald jemand durch die Taufe vollberechtigtes Mitglied der Kirche geworden ist, wird sein Name in die Geburts- und Taufmatrikeln eingetragen und demselben nach Bedarf von jenem, welcher zur Führung dieser Matrikeln berufen ist, das Zeugnis über die empfangene Taufe, und sonach seiner vollen Rechtsfähigkeit in der Kirche, ausfertigt (§. 125).

§. 171.

Die Aufnahme Andersgläubiger in die Kirche.

Die Kirche nimmt jeden in ihre Mitte auf, der unter Bekundung der Reue für seine Irrungen, mit reinem Glauben sich ihr zugewendet, mag er früher welchem Glaubensbekenntnisse immer angehört haben. Hiedurch erfüllt die Kirche, die ihr vom Stifter auferlegte Aufgabe (Matth. 28, 19. 20).

Von den der Kirche nicht Angehörenden, welche den Wunsch äußern können, in die Kirche einzutreten, sind die einen Bekenner eines nichtchristlichen Glaubens, u. z. die Hebräer, die Mohammedaner und die verschiedenen Heiden; die anderen gehören dem christlichen Glaubensbekenntnisse an, halten sich aber nicht mit voller Genauigkeit an die Glaubenssätze der Kirche; hieher gehören die verschiedenen Häretiker und Sektierer. Nach dem wesentlichen Unterschiede, welcher zwischen den Andersgläubigen obwaltet, ist auch die Aufnahme derselben in die Kirche eine verschiedene. Für die ersteren ist die Taufe eine absolute Bedingung für die Aufnahme, denn sie haben die Taufe nicht erhalten; für die letzteren ist die Abweichung ihres Glaubens von der orthodox-christlichen Lehre maßgebend, und werden diese demgemäß auf drei verschiedene Arten in die Kirche aufgenommen¹.

I. Die *Heiden*, welche in die Kirche eintreten wollen, müssen als Katechumenen (*κατήχουμενοι*) durch eine bestimmte Zeit im christlichen Glauben unterwiesen werden², müssen sodann allen ihren Glaubensirrtümern feierlich entsagen und den orthodoxen Glauben bekennen. Schließlich empfangen sie die Taufe, die Firmung und die Eucharistie³. Dies gilt auch für die Hebräer und Mohammedaner⁴.

²⁴ Orthodoxes Bekenntnis I, 104. 105. Buch über die Pflichten des Pfarrers §. 89.

§. 171. ¹ Siehe bezüglich dieser Lehre die Abhandlung des Bischofs *Sergius* „Über die Normen und rituellen Handlungen bei der Aufnahme nichtorthodoxer Christen in die orthodoxe Kirche“. Wiatka 1894 (in russischer Sprache).

² *Mein* Kommentar zum 14. Kanon des I. allgem. Konzils. „Pravila“ I, 217—219.

³ Laod. 46. Kan.; 78. Trull. Kan. und Kommentar des *Archim. Johann* zu diesem Trull. Kanon (II, 473—477).

⁴ Großes Ritualbuch, Kap. 103—104.

II. Diejenigen Christen, welche der *orthodox-orientalischen Religion nicht angehören*, werden in die Kirche aufgenommen entweder a) durch die Taufe, b) durch die Firmung, c) durch die Buße und durch das Bekenntnis des orthodoxen Glaubens. Diese Bestimmung stammt bereits aus dem V. Jahrhundert, wofür das Sendschreiben des Priesters der Kirche in Konstantinopel *Timotheus* an seinem Genossen Johannes das Zeugnis liefert. In der *Krmčaja knjiga* ist dieses Sendschreiben des *Timotheus* angeführt, welches Folgendes enthält: „Drei Funktionen gibt es für diejenigen, welche sich der heiligen, göttlichen, allgemeinen und apostolischen Kirche zuwenden: Die erste Funktion bezieht sich auf jene, welche die heilige Taufe benötigen, die zweite auf jene, welche nicht der Taufe sondern der Salbung mit dem Chrisam bedürfen, die dritte endlich gilt für jene, welche weder der Taufe noch der Salbung bedürfen, sondern ihre eigene und jede Sekte verwerfen“. Hierauf werden die Funktionen der Reihe nach angeführt, durch welche diejenigen, welche der orthodox-orientalischen Kirche nicht angehören, in dieselbe aufzunehmen sind⁵. Die Grundlage hierfür bildet der 7. Kanon des zweiten allgemeinen Konzils⁶. Die drei erwähnten Funktionen bei der Aufnahme jener, welche der orthodox-orientalischen Kirche nicht angehören, gelten auch heute in dieser Kirche. Durch die *erste* Funktion werden jene in die Kirche aufgenommen, welche bezüglich der heiligen Dreieinigkeit eine unrichtige Lehre beobachten, die Taufe nicht anerkennen, oder diese nicht nach den göttlichen Normen vornehmen. Derartige Häretiker werden ebenso wie die Heiden in die Kirche aufgenommen. Mittels der *zweiten* Funktion, d. i. durch die Salbung mit dem Chrisam werden jene im Namen der heiligen Dreifaltigkeit getaufte Häretiker aufgenommen, welche die heilige Dreifaltigkeit nicht in Abrede stellen, sondern in einzelnen Glaubensfragen fehlerhafte Anschauungen vertreten; dasselbe gilt auch für jene, welche keine legale geistliche Hierarchie besitzen und auch das Sakrament der Firmung nicht kennen. Hierher gehören die Protestanten. Dieselbe Funktion wird bei der Aufnahme der Angehörigen der römisch-katholischen Kirche und der Armenier vollzogen, welche von ihren Bischöfen oder Priestern die Firmung noch nicht empfangen haben. Haben diese letzteren, nämlich die Angehörigen der römisch-katholischen Kirche und die Armenier, die Firmung in ihrer Kirche empfangen, so werden sie in die orthodox-orientalische Kirche unter Anwendung der *dritten* Funktion aufgenommen, welche darin besteht, daß die Betreffenden, nach erfolgter Unterwei-

⁵ *Krmčija* 69. Kap. erwähnte Ausgabe II, 312. Das Sendschreiben des *Timotheus* besteht in einer vollständigen und in einer gekürzten Ausgabe; beide Redaktionen sind bei *Cotelerii Monumenta eccl. graecae*. III, 377 sq. abgedruckt.

⁶ *Mein* Kommentar zu diesem Kanon. „*Pravila*“ I, 266—280.

sung im Katechismus der orthodox-orientalischen Kirche durch eine bestimmte Zeit, schriftlich oder mündlich ihrem früheren Glauben entsagen, das orthodox-orientalische Glaubens-Symbol feierlich bekennen, und nach Vornahme des vorgeschriebenen Gebetes seitens des orthodox-orientalischen Bischofs oder Priesters, die Eucharistie empfangen⁷.

III. Eine Ausnahme von dieser allgemeinen kanonischen Vorschrift über die Aufnahme derjenigen, welche der orthodox-orientalischen Kirche nicht angehören, besteht in der *hellenischen* Kirche, in welcher auch dermalen die Norm Geltung hat, daß jeder Angehörige der römisch-katholischen und der protestantischen Kirche, welcher in die orthodox-orientalische Kirche überzutreten gewillt ist, neuerlich getauft werden müsse. Diese Norm wurde in der Synode von Konstantinopel vom Jahre 1756 unter dem Patriarchen Cyrillus V. erlassen. Der Grund dieser Synodal-Verfügung liegt darin, daß die abendländischen Christen durch Besprengen (per adspersionem) und nicht durch dreimaliges Eintauchen (ἐν τρισὶ καταδύσει καὶ ἀναδύσει) getauft werden. Da die ordnungsmäßige Taufe nur durch dreimaliges Eintauchen vollzogen wird, so müssen die nicht auf solche Weise getauften abendländischen Christen, als ungetauft (ἀβαπτίστους) angesehen und sonach neuerlich getauft werden, wenn sie in die morgenländische Kirche überzutreten wünschen⁸. Die bezeichnete Verfügung der Synode von Konstantinopel wurde durch die außergewöhnlichen Verhältnisse hervorgerufen, welche sich im XVIII. Jahrhundert zwischen der hellenischen und lateinischen Kirche entwickelten und drückte die Reaktion der hellenischen Kirche gegen die Angriffe der lateinischen Propaganda aus. Vom formellen Standpunkte ist die besprochene Verfügung begründet, denn die Kanones der morgenländischen Kirche bestimmen, daß die Taufe durch dreimaliges Eintauchen in Wasser zu vollziehen sei. Von diesem Akte des Eintauchens (ἐμβαπτίζειν, immergere) wird die Taufe selbst Βάπτισμα (lat. baptismus) genannt. Dieselben Kanones verwerfen die von den verschiedenen Häretikern der ersten Jahrhunderte der Kirche vollzogene Taufe, welche durch nur einmaliges Eintauchen erfolgte⁹. Die Kirche hat dagegen niemals die Taufe durch Besprengen verworfen, sondern hat diese Art der Taufe im Notfalle sogar zugelassen, da sie von der Ansicht ausging, daß die Taufe durch Besprengungen der apostolischen Tradition nicht

⁷ „Ritus bei Vereinigung Andersgläubiger mit der orthodox-katholischen orientalischen Kirche“ (in russischer Sprache) Moskau, 1858.

⁸ Diese Verfügung ist im Ath. Synt. V, 614—616 und in Übersetzung in *meinem* Kommentar zum 95. Trull. Kanon („Pravila“ I, 585) enthalten.

⁹ 46. 47. 49. 50. apost. Kanon; 19. Kanon des I. allgem. Konzils; 7. Kanon des II. allgemeinen Konzils; 95. Trull. Kanon; 12. Kanon von Neocäsarea; 47. Kanon von Laodicea; 47. Kanon von Karthago; 1. 47. 91. Kanon Basilius d. Gr. u. s. w.

zuwiderläuft¹⁰. Daher kann die erwähnte Verfügung der Synode von Konstantinopel für die ganze morgenländische Kirche nicht als bindend angesehen werden, denn sie kollidiert mit der Praxis der morgenländischen Kirche aller Zeiten und insbesondere mit der Praxis auch der hellenischen Kirche seit der Kirchentrennung bis zu der in Rede stehenden Synode zu Konstantinopel¹¹.

Zweites Kapitel.

Das gottesdienstliche Leben der Kirche.

§. 172.

Von den heiligen Handlungen.

Zu den heiligen Handlungen gehören, wie wir bereits gesehen haben (§. 134), die Verwaltung der Sakramente und verschiedene Gebete.

¹⁰ Siehe Anm. 5. des §. 170 dieses Buches.

¹¹ Aus dem *Pedalion* ist zu ersehen, wie streng in der *hellenischen* Kirche die Verfügung der erwähnten Synode, daß nämlich jeder Angehörige der römisch-katholischen Kirche beim Übertritt in die orthodox-orientalische Kirche getauft werden müsse, beobachtet wurde. Hier heißt es: „Die Taufe der Lateiner wird fälschlich mit diesem Namen benannt; diese ist keine Taufe (βάπτισμα), sondern nur ein gewöhnliches Waschen (ἀλλὰ βάντισμα μόνον ψιλόν)“. „Daher sagen wir nicht, daß wir die Lateiner umtaufen, sondern daß wir sie taufen“. „Die Lateiner sind ungetauft (οἱ Λατίνοι εἶναι ἀβάπτιστοι), denn sie vollziehen die Taufe nicht durch dreimaliges Eintauchen, wie dies vom Anfange an der orthodoxen Kirche durch die heiligen Apostel überliefert wurde“. Kommentar zum 46. und 47. apostolischen Kanon (erwähnte Ausgabe, S. 55 und 58). — Auch in der *russischen* Kirche wurden seinerzeit die Angehörigen der römisch-katholischen Kirche bei ihrem Übertritt in die orthodox-orientalische Kirche getauft. Die diesfällige Bestimmung wurde unter dem Patriarchen Philaret in der Moskauer Synode vom Jahre 1620 infolge der gleichen Ereignisse erlassen, welche die Verfügung der Synode zu Konstantinopel vom Jahre 1756 veranlaßten. Die erwähnte Bestimmung der Moskauer Synode vom Jahre 1620 war bis zur Moskauer Synode vom 1667 in Kraft, in welcher letzterer die Bestimmung der ersterwähnten Synode aufgehoben und die alte, auch heute in Rußland geltende kirchliche Praxis wiedereingeführt wurde, wonach die Angehörigen der römisch-katholischen Kirche in die orthodox-orientalische Kirche entweder durch die Salbung mit dem Chrisam, wenn die Salbung an ihnen noch nicht vorgenommen wurde, oder durch die Buße und die Entsagung der römisch-katholischen Glaubenslehre, wenn sie in ihrer Kirche die Salbung bereits empfangen haben, aufgenommen wurden. Auf Grund der Verfügung der Moskauer Synode vom Jahre 1620 wurden in der russischen Kirche auch die Protestanten getauft, wenn sie in die orthodox-orientalische Kirche übertraten. Diese Bestimmung wurde im Jahre 1718 aufgehoben und bestimmt, daß die Protestanten nicht zu taufen, sondern nur mit dem Chrisam zu salben seien, wenn sie in die orthodox-orientalische Kirche übertreten. Siehe hierüber das erwähnte Werk des Bischofs *Sergius* S. 117, 126.

Die Sakramente haben im göttlichen Recht ihren Ursprung¹. Die Kirche hat im Laufe der Zeit die Art und Weise des Ausspendens der Sakramente vorgeschrieben. Denselben Ursprung haben auch die Gebete. Jedermann kann in seiner Weise Gebete zu Gott erheben. Die Kirche hat jedoch, um ihre Angehörigen im ordnungsmäßigen Verrichten von Gebeten zu unterstützen und um zu vermeiden, daß sich nicht etwas der Orthodoxie Zuwiderlaufendes in die Gebete einschleiche, bestimmte von heiligen Menschen verfaßte Gebete angenommen und den Gebrauch derselben vorgeschrieben. Die Gebete müssen von der Kirchenbehörde genehmigt sein, und es dürfen auch nur solche Gebetbücher verwendet werden, welche mit dem Segen der Kirchenbehörde publiziert wurden². Ebenso darf ohne Bewilligung der Kirchenbehörde beziehungsweise des betreffenden Eparchialbischofs kein neues Gebet eingeführt, kein außergewöhnlicher Kirchendienst verrichtet und keine Prozession veranstaltet werden³. Den Mittelpunkt des gesamten gottesdienstlichen Lebens der Kirche bildet die Eucharistie (Εὐχαριστία).

I. Die Feier der *Eucharistie* wird während der Liturgie in der geweihten Kirche, und nur im Notfalle außerhalb derselben, jedenfalls aber auf dem vom Bischof geweihten Antimensium begangen⁴. Zur Verwaltung der Eucharistie sind nur die Bischöfe und Priester berechtigt, und zwar, bei sonstiger Bestrafung, unter strenger Beobachtung des vorgeschriebenen Ritus⁵. Zur Feier der Eucharistie gehört gesäuertes Brot und Wein⁶. Dieselbe findet in der Zeit vom frühen Morgen bis Mittag statt, außer an bestimmten Tagen im Jahre, an welchen die Liturgie gleichzeitig mit dem Abend-Gottesdienste verbunden wird⁷. Der zelebrierende Priester muß unbedingt das heilige Abendmahl empfangen⁸ und soll daher nüchtern sein⁹.

Auch jedes andere Mitglied der Kirche, welches einen frommen Lebenswandel führt, die Sünden gebeichtet und Reue gezeigt hat, kann das heilige Abendmahl empfangen. Die Priester sind verpflichtet, jene

§. 172. ¹ Luk. 18, 1. Röm. 12, 12. Eph. 6, 18. Siehe das Gebet, welches Christus selbst für jeden Christen vorgeschrieben hat. Matth. 6, 9—13; Luk. 11, 2—4.

² 63. Trull. Kan.; Laod. 59. Kanon und mein Kommentar zum 63. Trullann. Kanon. „Pravila“ I, 547.

³ Ignat. ep. ad Smyrn. et ad Magnes. Tertull. de bapt. c. 17. Siehe in der *Krměija* 42. Kap. (erwähnte Ausgabe II, 30). Vergl. für Österreich Art. 15 des Staatsgrundgesetzes vom 21. Dezember 1867 (R. G. Bl. Nr. 142).

⁴ Orthodoxes Bekenntnis I, 107. Mein Kommentar zum 31. Trull. Kanon. „Pravila“ I, 510.

⁵ 32. 76. Trull. Kanon.

⁶ Karth. 37. Kanon.

⁷ 52. Trull. Kanon; Laod. 49. Kanon.

⁸ 8. apost. Kan. und mein Kommentar. „Pravila“ I. 63—64.

⁹ 29. Trull. Kanon.

Gläubigen, welche den Empfang der Eucharistie verabsäumen, daran zu erinnern, daß jeder vom 7. Lebensjahre angefangen jährlich einmal¹⁰ die Eucharistie empfangen soll¹¹. Die Ausspendung der Eucharistie an offenkundige und widerspenstige Sünder ist nicht gestattet. Dasselbe gilt auch bezüglich derjenigen, welche ein Dogma der orthodox-orientalischen Kirche bezweifeln¹². In zweifelhaften Fällen soll sich der betreffende Priester an seinen Bischof behufs Einholung der Weisungen desselben wenden¹³. Sterbenden Sündern, mögen sie auch mit der Exkommunikation bestraft sein, muß von dem Geistlichen dieses Sakrament gespendet werden¹⁴, ausgenommen den Fall, wenn sie im Augenblicke des Todes keine Reue empfinden und die Aussöhnung mit der Kirche verweigern¹⁵. Stirbt jemand, der infolge Nachlässigkeit eines Geistlichen die Eucharistie nicht empfangen hat, so verfällt der Geistliche der kanonischen Bestrafung¹⁶. Die Annahme einer Entlohnung für die Ausspendung dieses Sakramentes seitens des Geistlichen ist streng untersagt und wird, wie die Simonie, mit der Absetzung bestraft¹⁷.

Bezüglich der Ausspendung der Eucharistie an Kranke bestehen besondere kanonische Vorschriften. Jedem Kranken, namentlich wenn er dem Tode nahe ist, muß die Eucharistie gewährt werden; dies geschieht jedoch nur dann, wenn er seine Sünden aufrichtig bereut. Denjenigen, welche nicht bei Bewußtsein sind, kann die Eucharistie nicht gespendet werden¹⁸; noch weniger kann dies hinsichtlich eines bereits Verstorbenen der Fall sein¹⁹. Den Kranken wird die Eucharistie mit den heiligen Brotteilchen gespendet, welche am Gründonnerstage als dem Erinnerungstage der Einsetzung der Eucharistie zubereitet werden, obgleich diese Zubereitung auch in jedem beliebigen Zeitpunkte erfolgen kann. Diese heiligen Brotteilchen werden im Heiligenschrank,

¹⁰ Ant. 2. Kan.

¹¹ 1. Kan. des Timotheus von Alexandria. Daß in einigen Staaten darüber eine Kontrolle geführt wird, wer die Kommunion nicht empfängt, wurde in Anm. 5 §. 152 angeführt.

¹² 52. 54. 55. 56. 57. 58. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 73. 75. 76. 83. Kanon Basil d. Gr.; Neoc. 2. Kan. u. a.

¹³ I. allgem. Konzil 13. Kanon; 102. Trull. Kanon; Karth. 6. 43. Kan.; 34. Kan. Basil. d. Gr.

¹⁴ I. allgem. Konzil 13. Kanon; Karth. 7. Kanon; Gregorius v. Nyssa 5. Kan.

¹⁵ II. allgem. Konzil 7. Kan.; Bas. d. Gr. 88. Kan.; Petrus v. Alexandria 4. Kan. Siehe hierüber „die Belehrung zur Kirchenordnung“ bei dem Rituale.

¹⁶ I. allgem. Konzil 13. Kan.; Gregorius v. Nyssa 4. 5. Kan.; das Buch über die Pflichten des Pfarrers §. 116.

¹⁷ 23. Trull. Kanon und *mein* Kommentar. „Pravila“ I, 503.

¹⁸ Timoth. v. Alexandria 3. Kan.; Nikeph. Confessor 8. Kan.; das Buch über die Pflichten des Pfarrers §. 114.

¹⁹ Trull. Kan. 83, Karth. Kan. 18.

welcher immer am Altar seinen Platz haben muß und nur vom Priester berührt werden darf, aufbewahrt²⁰.

II. Die Eucharistie kann nur nach der *Beichte* empfangen werden²¹. Gemäß der obersten Gewalt der Bischöfe, zu binden und zu lösen, sind sie allein berechtigt, die Beichte zu hören²², auf Grund ihrer Ermächtigung jedoch haben hiezu auch die Seelsorger in den Pfarren die Befugnis²³. Diese Aufgabe der Pfarrgeistlichen gehört zu ihren ordentlichen Pflichten, welche ihnen durch den Akt der Entsendung in die Pfarre auferlegt werden, ohne daß hiezu ein besonderes Dekret des Bischofs nötig wäre²⁴. In Griechenland wird die Beichte von hiezu bestimmten Hieromonachen entgegengenommen, welche als solche Beichtväter (*ὁ πνευματικὸς πατήρ*) genannt werden und vom zuständigen Bischof ein besonderes bischöfliches Dekret (*ἐνταλτήριον*) erhalten²⁵. Die Art und Weise, wie diese Beichtväter und im allgemeinen alle Geistlichen bei der Beichte vorzugehen haben, ist durch bestimmte kanonische Vorschriften, die von jedem beobachtet werden müssen, normiert²⁶. Von Angehörigen eines anderen Glaubensbekenntnisses dürfen sie nicht die Beichte hören²⁷. Dieselbe kann nicht von mehreren gemeinsam, sondern nur einzeln abgelegt werden²⁸. Das Beichtgeheimnis muß streng bewahrt werden, und die Verletzung desselben unterliegt der kanonischen Bestrafung²⁹.

Jeder Christ ist verpflichtet, wenigstens einmal jährlich, die Beichte abzulegen³⁰; desgleichen auch die christlichen Kinder vom 7. Lebensjahre angefangen³¹. Auch alle Geistlichen der höheren Grade sind

²⁰ Die Instruktion über die heiligen Brotteilchen siehe in der „Belehrung zur Kirchenordnung“ (Wiener Ausgabe 1854 S. 217).

²¹ Sendschreiben der orientalischen Patriarchen Art. 17.

²² 52. apost. Kanon; 6. 7. 43. Kan. v. Karth.; Constitut. Apost. II, 11. 12.

²³ 52. apost. Kanon; Constitut. Apost. VIII, 15.

²⁴ Als gewöhnliche Handbücher dienen für die Geistlichen: Das Kanonikon Johannes des Fasters (Siehe S. 110 dieses Buches) und der Nomokanon zum großen Ritualbuche. (Euchologion). Vergl. das Buch über die Pflichten des Pfarrers §. 90 u. ff.

²⁵ Formulare solcher Dekrete siehe im Ath. Synt. V, 573—579.

²⁶ I. allgem. Konzil 12. Kanon; 102. Trull. Kanon; Bas. d. Gr. 3. 74. 84. 85. Kanon. Siehe in der Ausgabe des Nomokanon zum Ritualbuche (Euchologion) von A. Pawlow: Der Ritus bei der Beichte. S. 83—112.

²⁷ Orthodoxes Bekenntnis I, 113.

²⁸ Syntagma des *Blastares* M, 8 (Ath. Synt. VI, 270).

²⁹ Kanon 120 des Nomokanon zum Ritualbuche (Euchologion) und Kommentar des A. Pawlow zu diesem Kanon (S. 245—268). Über die Ausnahme von dieser Regel in *Rußland* siehe §§. 11 und 42 des geistlichen Reglements vom Jahre 1721.

³⁰ Orthodoxes Bekenntnis I, 90.

³¹ Kanon 191 des Nomokanon zum Ritualbuche (Euchologion) und Kommentar von A. Pawlow, zu diesem Kanon (S. 337—341).

verpflichtet, die Beichte abzulegen. Zu diesem Zwecke werden in jeder Eparchie besondere Beichtväter bestimmt. In jedem Prototypresbyterat muß ein vom gesamten Klerus des Prototypresbyterats gewählter und vom Eparchialbischof bestätigter Beichtvater für die Geistlichkeit vorhanden sein. In ausgedehnten Prototypresbyteraten können auch zwei Beichtväter für den Klerus bestellt werden. Der Beichtvater hat jährlich dem Bischof einen Bericht über die Beichte des Klerus zu erstatten³².

Für die gebeichteten Sünden muß der Beichtende die von der Kirche vorgeschriebenen Kirchenbußen (ἐπιτιμῖαι) ertragen. Nach der Lehre des kanonischen Recht der morgenländischen Kirche sind die den Sündern auferlegten Kirchenbußen nicht Strafen im strengen Sinne (τιμωρίαι), sondern nur Zensuren, geistliche Heilmittel, bis der Sünder sich nicht gänzlich bekehrt und sich von den Sünden reinigt (§. 151). Die Kirchenbuße ist keine Strafe, welche der Sünder ertragen muß, um für seine Sünden der verletzten göttlichen Gerechtigkeit Genugtuung zu leisten, sondern sie ist nur ein Heilmittel gegen die Sünde³³. Dieser Zweck und Charakter der Kirchenbuße ist am deutlichsten im 102. Trullanischen Kanon zum Ausdrucke gebracht, in welchem genau vorgeschrieben ist, wie die Kirchenbußen den Sündern für begangene Sünden aufzuerlegen sind. Als Bußen werden auferlegt: Gebete, milde Gaben, das Fasten, der Besuch der geheiligten Orte etc., nach dem Ermessen des Beichtvaters, endlich die Ausschließung von der Eucharistie auf kürzere oder längere Zeit³⁴. Ist der Beichtvater bei der Beichte einer schweren Sünde im Zweifel, welche Buße er auferlegen soll, so hat er sich an den kompetenten Bischof behufs Erteilung der Weisung zu wenden, jedoch mit Rücksicht auf das Beichtgeheimnis, ohne den Namen des Sünders zu nennen. Der Bischof ist auch berechtigt die vom Beichtvater verhängte Buße zu verschärfen oder zu mildern, wenn ein Sünder sich diesfalls an den Bischof wendet³⁵. Vor Ablauf der Zeit, für welche jemand von der Eucharistie ausgeschlossen wurde, kann ein anderer Beichtvater dem Betreffenden die Eucharistie nicht gestatten, den Fall ausgenommen, wenn der Beichtvater, welcher diese Buße verhängt hat, stirbt, oder wenn der Sünder selbst dem Tode

³² Siehe hierüber für *Rußland* Art. 70—72 des Konsistorial-Status; für *Serbien* Entscheidung der bischöflichen Synode vom September 1891 Z. 117; für *Dalmatien*, bischöfl. Rundschreiben vom 4. März 1891 Z. 92.

³³ Nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche sollen Strafen für begangene Sünden auferlegt werden, um der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen. Siehe hierüber die Dogmatische Theologie von *Makarius*, §. 227.

³⁴ *Orthodoxes Bekenntnis* I, 113.

³⁵ 11. und 12. Kanon des I. allgem. Konzils; 102. Trull. Kan. und *mein* Kommentar zu diesen Kanones. „*Pravila*“ I, 209. 214, 594. Vergl. auch *meinen* Kommentar zum 5. apost. Kanon. „*Pravila*“ I, 50 u. ff.

nahe ist, und der Beichtvater, von welchem diese Buße angeordnet wurde, persönlich zu erscheinen verhindert ist. In diesem Falle kann jeder Priester die Absolution gewähren, auch dann, wenn der Bischof selbst die Ausschließung von der Eucharistie angeordnet hat³⁶. Wird von dem bischöflichen Gerichte der Beweis erbracht, daß jemand ungerechter Weise vom Beichtvater von der Eucharistie ausgeschlossen wurde, so kann das Gericht die verhängte Buße aufheben und den Betreffenden zum Empfange der Eucharistie zulassen³⁷.

§. 173.

Die Heiligenverehrung.

Das Leben der Kirche zeigt sich sowohl in den heiligen Handlungen (§. 172), als auch in der Verehrung des Andenkens heiliger Personen. Die Christen stützen die Verehrung des Andenkens Heiliger auf den Glauben an die Vermittelung dieser Heiligen bei Gott, dessen Wohlgefallen sie durch ihren irdischen Lebenswandel erwirkt haben, und deren Gebete Gott erhört und berücksichtigt. Die Heiligenverehrung bringt die Kirche zum Ausdrucke, durch das Preisen ihrer irdischen Werke, wodurch sie Genossen Gottes geworden sind, durch das Anrufen ihrer Vermittelung bei Gott, durch die jährlich wiederkehrende Feier ihres Andenkens, durch die Errichtung von Kirchen zu ihrem Andenken u. a.¹. Die Kirche bestimmt, welche Heiligen dieser Verehrung würdig sind. Anfang wurde diese Verehrung ohne jede Formalität den Märtyrern zuteil, welche für den Glauben ihr Leben geopfert haben. Die Namen dieser Heiligen wurden in die Dyplichen eingetragen und während der heiligen Liturgie erwähnt, sowie ihre Werke gepriesen. Zuerst beschränkte sich diese Verehrung auf die Kirchen jenes Gebietes, in welchem die Heiligen ihr Leben beendeten, später dehnte sich dieselbe auch auf andere Kirchengebiete aus und wurde endlich eine allgemeine. Im XI. Jahrhundert wurde die sogenannte *Kanonisation der Heiligen* eingeführt.

Die Kanonisation obliegt ausschließlich der bischöflichen Synode, welche hiebei mit der notwendigen Vorsicht und Strenge vorgeht. Im übrigen gilt in dieser Beziehung für die Kirche Nachstehendes als Norm: Wenn jemand sich in jeder Beziehung und immerdar durch einen muster-

³⁶ 32. apost. Kanon; Karth. 29. Kanon; Antioch. 4. Kanon; Sardica 14. Kanon.

³⁷ I. allgem. Konzil 5. Kanon; Antiochia 6. Kanon. Der orthodox-orientalischen Kirche sind die in der römisch-katholischen Kirche seit dem XV. Jahrhundert zur Gewohnheit gewordenen *Indulgenzen* unbekannt. Siehe Dogmatische Theologie des Makarius §. 228.

§. 173. ¹ Orthodoxes Bekenntnis III, 52. Dritte Antwort des Sendschreibens der orientalischen Patriarchen über den orthodoxen Glauben.

haften Lebenswandel auszeichnete, alle christliche Tugenden ihn zierten, seine Werke das innere Bestreben kundgaben, sich dem Ideale der Heiligkeit zu nähern und stets als Muster der Liebe und Frömmigkeit dienten, wenn prophetische Anzeichen und wunderwirkende Kraft bei ihm bemerkbar waren oder seine irdischen Reste Zeichen der Heiligkeit verrieten, mit einem Worte, wenn jemand im Leben und im Tode die Eigenschaften eines Heiligen bekundete, dann macht sich bei der höheren kirchlichen Obrigkeit der Gedanke geltend, dieser Person die allgemeine Verehrung zu erweisen, das heißt, sie als heilig und gottgefällig zu betrachten. Wird dann durch klare Beweise dargetan, daß jemand als Heiliger gelebt habe und als solcher gestorben sei, und von keiner Seite eine Einwendung dagegen erhoben, so wird derselbe von der bischöflichen Synode als heilig erklärt, die öffentliche Verehrung (*δοξασία*) desselben angeordnet, seine Reliquien an einen heiligen Ort niedergelegt und die heilige Erinnerung an ihn an einem bestimmten Tage gefeiert².

Die Verehrung, welche die Kirche den Heiligen, deren Seele in den Himmel gelangte, angedeihen läßt, wird auch ihren irdischen Überresten, den *Reliquien*, zuteil, welche als heilig angesehen werden, denn sie waren die irdische Hülle ihrer heiligen Seelen. Die große Bedeutung, welche die Kirche den Reliquien Heiliger beigemessen hat, erhellt daraus, daß das Sakrament der Eucharistie nur an jenen Stätten verwaltet werden konnte, in deren Fundamenten solche Reliquien niedergelegt waren (§. 174). Die Bewahrung und Verehrung heiliger Reliquien wird jedem Mitgliede der Kirche zur Pflicht gemacht, und jede Handlung, welche eine Mißachtung derselben bekunden würde, wird der kanonischen Bestrafung unterworfen³. Das VII. allgemeine Konzil erließ folgende Vorschrift: „Unser Herr Jesus Christus gab uns die Reliquien der Heiligen, als Quellen der Erlösung, aus welchen immer Hilfe den Hilfsbedürftigen erwächst. Wer die Reliquien der Märtyrer, deren Echtheit bekannt ist, geringschätzt, soll wenn er Bischof oder Kleriker ist, abgesetzt werden; ist er ein Mönch oder ein Laie, so soll er von der Eucharistie ausgeschlossen werden“⁴.

Im Zusammenhange mit der Verehrung des Andenkens der Heiligen, welche im Himmel sind und ihrer Reliquien hat die Kirche auch die Verehrung der Bildnisse dieser Heiligen, der *Heiligenbilder*, ohne welche eine Kirche nicht bestehen kann, angeordnet. Dieses Dogma wurde vom VII. allgemeinen Konzil festgesetzt⁵. Die ältere Gesetzge-

² Vergl. *Archim. Sergius* Der vollständige Kirchenkalender I, 313 ff. (in russischer Sprache).

³ Karth. 83. Kanon, Laodicea 9. Kanon und Kommentare zu diesen Kanones.

⁴ Concili Niceni II, actio VI.

⁵ Abgedruckt in der von *mir* redigierten Kanonensammlung XXXIX—XLI.

bung enthält keine kanonischen Vorschriften über die Art der bildlichen Darstellungen. Im IX. Jahrhundert wurde nach Unterdrückung des Bildersturmes, zur Festigung der Verehrung (τιμητικὴ προσκύνησις) der Heiligenbilder, in Konstantinopel ein die Bilder der Heiligen und der traditionell bewahrten Begebenheiten, deren Gedächtnis damals gefeiert wurde, enthaltender Kalender herausgegeben. Kopien dieses Kalenders wurden an alle Partikularkirchen versendet, so daß die in diesem Kalender aufgenommenen Bilder überall als Muster dienten, und die Grundlage für die bekannte byzantinische Malerei bildeten⁶. Im XVII. Jahrhundert wurde in einer Synode der orientalischen Patriarchen (1667) das unbedingte Festhalten an dieser Malerei vorgeschrieben⁷. Ebendiese Malerei ist auch dermalen in der orientalischen Kirche in Gebrauch, und ist es Aufgabe der Kirchengewalt, strenge darüber zu wachen, daß an derselben festgehalten werde⁸.

§. 174.

Von den gesegneten Orten.

Zur Verrichtung der wichtigsten heiligen Handlungen (§. 172) sowie zur Heiligenverehrung (§. 173) sind besondere gesegnete Orte bestimmt (ἱεροὶ τόποι).

I. Unter den gesegneten Orten nimmt die erste Stelle die *Kirche* (ναός, templum) ein, in welcher der Gottesdienst verrichtet wird und die Reliquien der Heiligen aufbewahrt werden.

Die Kirchen sind öffentliche Stätten für den Gottesdienst, weshalb sie auch im 59. Trullanischen Kanon als καθολικαὶ ἐκκλησίαι bezeichnet werden. Außer den Kirchen können mit Zustimmung des kompetenten Bischofs Hausoratorien bestehen, welche im 31. Kanon des Trullanischen Konzils εὐκτήρια benannt werden. Als grundsätzliche Norm für die Kirchen und für die Hausoratorien gilt, daß diese vom Bischof geweiht und in denselben Reliquien Heiliger niedergelegt sein müssen, damit der Gottesdienst in denselben abgehalten werden könne. Diese Norm basiert auf den betreffenden kanonischen Vorschriften, deren Nichtbeachtung der Bestrafung unterliegt.

Die Weihe der Kirche (καθιέρωσις ναοῦ) ist ein ausschließliches Recht des Bischofs, als Oberpriester in seinem Gebiete¹. Falls der

⁶ Siehe über die Ikonen das Syntagma des Blastares E, 6 (Ath. Synt. VI, 246).

⁷ Das betreffende Patriarchal-Dekret befindet sich im „Sbornik soloveckoj biblioteki“ N. 891.

⁸ 82. 100. Trull. Kanon. Für *Serbien* siehe die Entscheidung der bischöflichen Synode vom 16. September 1863 Z. 4. Für *Rußland* siehe die Sammlung von T. Barsow, Z. 318—320.

§. 174. ¹ Karth. 6. Kanon und *mein* Kommentar hiezu. „Pravila“ II, 137.

Bischof verhindert ist, kann die Weihe in seinem Namen ein hiezu delegierter Priester, unter Beobachtung des hiebei vorgeschriebenen Ritus, vornehmen. Zugleich hat er das vom Bischof geweihte Antimensium in der neuen Kirche niederzulegen². Ebenso gehört die Grundsteinlegung für eine neue Kirche (πῆξις τοῦ θεμελίου) in die Kompetenz des Bischofs, welcher im Verhinderungsfalle auch hiezu einen Priester delegieren kann³. Die Kirchweihe kann nicht am Gedächtnistage jenes Heiligen oder jener Begebenheit, zu deren Andenken die Kirche gewidmet ist, sondern muß entweder früher oder später geschehen, damit nicht der Dienst der Kirchweihe (ἐγκαίνια) mit jenem des Gedächtnistages zusammentreffe⁴. Wurde eine Kirche von Ungläubigen entweiht, oder in ihren Räumen Menschenblut vergossen, so ist dieselbe, bevor an ihr nicht neuerlich die Weihe vollzogen wurde, zur Abhaltung des Gottesdienstes nicht geeignet⁵. Der Altar, muß gegen Osten gerichtet sein⁶.

Bei der Kirchweihe muß die Norm beobachtet werden, daß an dem Orte an welchem die Eucharistie gespendet wird, Reliquien Heiliger niedergelegt werden müssen (ἐνσωριασµὸς τῶν ἁγίων λειψάνων), denn der 7. Kanon des siebenten allgemeinen Konzils bestimmt, daß derjenige, welcher eine Kirche ohne Reliquien weiht, abgesetzt werde. Das neue Testament enthält diesbezüglich eine den Zusammenhang vermittelnde Norm. Der Apostol Johannes, welcher von den Seelen der Märtyrer spricht, die sich unter dem himmlischen Altar befinden⁷, gibt hiemit schon eine Richtschnur für die irdischen Altäre und kennzeichnet den Zusammenhang, welcher zwischen dem Opfer der heiligen Märtyrer und dem ewigen Opfer Christi, des Erlösers, bestehen muß. Im Sinne dieses mystischen Zusammenhanges zwischen den heiligen Märtyrern und dem Opfer Jesu Christi wurde bereits zu Beginn der christlichen Kirche das eucharistische Opfer regelmäßig auf den Gräbern der Märtyrer, oder an jenen Orten dargebracht, an welchen sich Reliquien der Märtyrer befanden⁸. Diese durch die Weisung der heiligen Schrift in der Kirche begründete und während der Zeiten der

² Ath. Synt. V, 584.

³ *Nikeph. Confessor.* 31. Kanon; Kommentar *Balsamons* zum 7. Kan. des II. allgem. Konzils, und Kommentar des *Aristenus* zum 83. Kanon von Karthago (Ath. Synt. II, 582, III, 510).

⁴ *Simeon von Thessalonica* über die heiligen Handlungen, Kap. 70. u. ff.

⁵ Belehrung zur Kirchenordnung im Rituale.

⁶ *Basilius d. Gr.* 91. Kan. und Kommentar des *Arch. Johann* zu diesem Kanon und zum 92. Kanon desselben heil. Vaters (II, 98—102).

⁷ Apokal. 6, 9.

⁸ *Cyprian.* adv. Gnost. c. 12, ep. 57, 2., ep. 58, 1. *Tertull.*, de anim. c. 9. *Origen.* hom. 10. *Hieronym.* adv. Vigilant. *August.* contra Crescon. 8, 27, c. Faust. 20, 21. *Sozom.* hist. eccl. 9, 2.

Verfolgungen bewahrte Einrichtung wurde später zu einem positiven kirchlichen Gesetze. In einer Synode zu Karthago im Jahre 401 wurde die strenge Bestimmung erlassen, daß jede Kirche zu zerstören sei, in welcher weder der Leib noch Reliquien eines Märtyrers niedergelegt sind⁹. *Ambrosius von Mailand* weigerte sich ins solange eine Kirche zu weihen, bis nicht Reliquien eines Märtyrers in das Fundament eingelegt wurden¹⁰. *Johannes Chrysostomus* hebt in einer seiner Reden die Erhabenheit der Bedeutung hervor, daß auf den Reliquien der Märtyrer das unblutige Opfer dargebracht werde, und erachtet dies als ein allgemein bindendes kirchliches Gesetz¹¹. Im VIII. Jahrhunderte unterzieht das siebente allgemeine Konzil jenen Bischof der Strafe der Absetzung, welcher eine Kirche weiht, ohne unter den Altar heilige Reliquien niederzulegen.

Ist der Grund für eine neue Kirche bereits gelegt und derselbe ordnungsmäßig geweiht, so muß der Bau ununterbrochen bis zur Vollendung weitergeführt werden, und darf höchstens drei Jahre dauern¹². Die Kirche selbst muß nach der von der Kirchenbehörde genehmigten und in der morgenländischen Kirche angenommenen Grundrißanordnung gebaut werden¹³. Die Kirche muß in zwei Teile zerfallen, u. z. in den Altarraum (*βῆμα, θυσιαστήριον*) und in das Kirchenschiff (*ναός, ἐκκλησία*); der erstere ist nur für den Klerus bestimmt, während sich im Kirchenschiffe die Gläubigen aufhalten. Sowohl in der morgenländischen als auch in der abendländischen Kirche gilt die alte durch den 69. Trullanischen Kanon gefestigte Norm, daß nur den Angehörigen des Klerus das Betreten des Altarraumes gestattet ist, u. z. wegen des Mysteriums des unblutigen Opfers, welches im Altarraume dargebracht wird. Eine Ausnahme von dieser allgemeinen Norm gestattet der erwähnte Kanon auf Grund einer sehr alten Überlieferung (*κατά τινά ἀρχαιοτάτην παράδοσιν*) hinsichtlich des Landesfürsten, wenn er Gott eine Gabe darzubringen beabsichtigt¹⁴.

II. Zu den gesegneten Orten gehören auch die *Friedhöfe* (*κοιμητήρια*). Zur Zeit der Verfolgung der Kirche wurden die verstorbenen Christen in Katakomben und Krypten und später an besonderen abgegrenzten Orten, welche heute Friedhöfe genannt werden, beigesetzt. Diese Stätten werden *κοιμητήρια* (Schlafstätten) genannt, denn bei den Christen besteht der Glaube, daß der Tod nur ein zeitweiliger

⁹ 83. Kan. von Karthago.

¹⁰ Ep. ad Marcell. n. 1.

¹¹ Hom. 21 in act. Apostol. Cf. *Basilii* ep. 46.

¹² Nomokanon II, 1 (Ath. Synt. I, 83. 86).

¹³ Siehe *meinen* Kommentar zum 11. Kanon des I. allgem. Konzils, wo dieser Grundriß dargelegt ist. „Pravila“ I, 212—213.

¹⁴ *Mein* Kommentar zu diesem Kanon. „Pravila“ I, 554.

Schlaf bis zur Auferstehung sei¹⁵. Die Friedhöfe werden durch die bei ihrer Gründung verrichteten Gebete und beobachteten Zeremonien zu gesegneten Orten. Die Friedhöfe müssen mit einer Mauer umgeben, und gegen jede Beschädigung geschützt sein. Wird ein Friedhof in irgendeiner Weise entheiligt, so muß derselbe neuerdings geweiht werden.

In den ersten Zeiten der Kirche war es verboten, die Verstorbenen in den Kirchen beizusetzen, weil in denselben die Reliquien Heiliger bewahrt wurden¹⁶. Im VI. Jahrhundert wurde jedoch die Beisetzung in den Kirchen zur Gewohnheit, und erst in neuerer Zeit wurde wieder ein diesfälliges Verbot erlassen, von welchem nur die Bischöfe und die Mitglieder regierender Häuser ausgenommen sind¹⁷.

In einem mit Beobachtung des vorgeschriebenen Ritus geweihten Friedhofe, wodurch dieser zu einem gesegneten Orte wird, kann nur ein Angehöriger der Kirche beigesetzt werden¹⁸. Nur im Nottfalle kann mit Bewilligung des Eparchialbischofs auch jemand, welcher der Kirche nicht angehörte, im kirchlichen Friedhofe beerdigt werden¹⁹.

Da bei den Friedhöfen auch sanitäre Bedingungen berücksichtigt werden müssen, so obliegt dormalen neben der Kirchen auch der Staatsbehörde die Obsorge für dieselben. Die Friedhöfe sind heute zum großen Teile Eigentum der betreffenden politischen Gemeinden, weshalb sie gewöhnlich Gemeindefriedhöfe genannt werden. Die Staatsbehörde bestimmt alle jene Bedingungen, welche erfüllt werden müssen, wenn ein Grundkomplex für Friedhofszwecke gewidmet wird, und erläßt Anordnungen über die Beschaffenheit der Grabstätten, über die Erhaltung derselben, die Art und Zeit der Beerdigung der Verstorbenen u. s. w.²⁰.

III. Die gesegneten Orte müssen mit Rücksicht auf den frommen Zweck, für welchen sie bestehen, von jedermann respektiert werden; dies verlangt nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat.

Die Verehrung der Kirche, als das Haus Gottes, entspringt dem

¹⁵ *Hieronym.* adv. Vigilantium. Cf. Digest. et Cod.: de religiosis et sumptibus funerum per totum.

¹⁶ Siehe 41. kanonische Antwort *Balsamons* (Ath. Synt. IV, 479).

¹⁷ *Simeon von Thessalonica*: Über die heil. Handlungen Kap. 329 (364).

¹⁸ 45. 46. apost. Kanon; Laod. 9. Kan. und Kommentare zu diesen Kanones.

¹⁹ Dies ist erst in neuerer Zeit gestattet: in *Rußland* mit der Synodalverordnung vom 20. Februar 1880; in *Serbien* mit der Synodalverordnung vom September 1863 Z. 23; im Patriarchate von *Konstantinopel* mit der Verordnung der Patriarchal-Synode vom März 1869; in *Griechenland* mit der Synodalverordnung vom 4. Februar 1870.

²⁰ Siehe für *Österreich* die Hofdekrete vom 23. August und 13. September 1874, 15. September 1788 und 23. Mai 1834; über die Zuständigkeit der Kreisbehörden die kaiserl. Verordnung vom 14. September 1852; für *Rußland* Pkt. XIII des ärztlichen Statutes Art. 909—913. 925; für *Serbien* Art. 22 des Gesetzes vom

göttlichen Rechte, welches Christus damals bekundete, als er aus dem Tempel diejenigen weggewiesen hatte, welche denselben durch das Abschließen von Handelsgeschäften prophanisierten. Später wurden diesbezüglich kirchliche Gesetze erlassen. Viele Kanones bestimmen für Geistliche die Absetzung und für Laien die Exkommunikation, wenn die Kirche in irgendeiner Weise prophanisiert und zu einem anderen, wenn auch frommen Zwecke, als zum Gottesdienste verwendet wird²¹. Die gleiche Bestimmung enthält auch die griechisch-römische Gesetzgebung²², welche die Heiligkeit der Kirche so hoch hielt, daß sie den Kirchen und im allgemeinen den heiligen Orten das sogenannte Asylrecht (*jus asyli*) zuerkannte²³.

Die Achtung der Kirche, als Haus Gottes, und der gesegneten Orte ist jedermanns Pflicht. Das Trullanische Konzil erließ folgende Verfügung: „Indem die Verehrung (*τὸ σεβάζειν*) der Kirche gegenüber gewahrt wird, darf auch innerhalb der heiligen Umfriedungen (*ἔνδον τῶν ἱερῶν περιβόλων*) nichts unternommen werden, was das Heiligtum verletzen könnte. Diejenigen, welche ohne Überlegung heilige Orte in öffentliche Orte unwandeln, und sich an denselben rücksichtslos (*καταφρονητικῶς*) benehmen, sollen, wenn sie Geistliche sind, abgesetzt (*καθαίρεισθω*), wenn sie Laien sind, exkommuniziert werden (*ἀφορίζέσθω*)“²⁴. Unter den heiligen Umfriedungen (*ἱεροὶ περιβολοὶ*) versteht man alles dasjenige, was die heiligen Kirchen umgibt, und insbesondere die Friedhöfe, welche in der Regel sich an die Kirchen anschließen. Die griechisch-römische Gesetzgebung hat auch die Prophanisierung solcher Orte der Bestrafung unterzogen und das Verbot erlassen, daß an solchen Orten Gerichtsverhandlungen, Unterhaltungen abgehalten werden, sowie daß an denselben Handel getrieben und das Wirtsgeschäft ausgeübt werde u. s. w.²⁵. Dieses Verbot ist auch dormalen durch die Gesetze aller Kulturstaaten normiert²⁶.

²¹ 74. 76. 88. 97. Trull. Kanon; Laod. 28. Kanon; Karth. 42. Kanon.

²² Cod. de episc. et cleric. I, 3 l. 10; Nov. 123. c. 31. Kommentar *Balsamons* zum 97. Trull. Kanon (Ath. Synt. II, 537—538).

²³ Siehe §. 144 Anm. 27—30 dieses Buches. Gegenwärtig besitzt die Kirche dieses Recht in keinem Staate; wenigstens nicht in jener Form, in welcher es Justinian der Kirche zuerkannte.

²⁴ 76. 97. Kanon.

²⁵ Siehe die bezüglichen Anordnungen im Kommentar *Balsamons* zum 97. Trull. Kanon (Ath. Synt. II, 538).

²⁶ Siehe z. B. für *Österreich* §§. 122—124, 174 II c, 175 I a, 306 des Strafgesetzes vom Jahre 1852; für *Serbien* §§. 362, 364, 865 des Strafgesetzes.

§. 175.

Die heiligen Sachen.

Heilige Sachen (πράγματα ἁγία) werden jene Sachen genannt, welche ausschließlich auf den Gottesdienst und die ordnungsmäßige Verrichtung desselben Bezug haben (§. 155). Diese Sachen unterscheiden sich in solche, welche unmittelbar für die heilige Eucharistie gebraucht werden, u. z. die heiligen Gefäße (ἅγια σκεύη) und das Antimensium (ἀντιμύνησιον), und in solche, welche bei kirchlichen Funktionen, unabhängig von der heiligen Eucharistie, verwendet werden; hieher gehören die geistlichen Bücher, Gewänder, Glocken u. s. w. Die Sachen der ersten Art werden geweihte (καθιερωμένα) Sachen genannt und dürfen nur von den Geistlichen der höheren Grade berührt werden. Nach dem 21. Kanon der Synode von Laodicea ist es auch den Subdiakonen untersagt, diese Sachen zu berühren, am wenigsten aber das Antimensium, den Kelch und die Patene¹. Die Sachen der zweiten Art heißen gesegnete (ἡγιασμένα) Sachen.

Mit Ausnahme des Antimensiums, welches nur vom Bischof geweiht werden kann², können alle heiligen Sachen für den kirchlichen Gebrauch von jedem Priester die Weihe erhalten. Der Grund für dieses Recht des Bischofs ist derselbe, welcher für das dem Bischof vorbehaltene Recht der Kirchweihe gilt (§. 60. und 174). Die Antimensien, in welchen Reliquien Heiliger niedergelegt werden, sind namentlich für solche Kirchen eingeführt worden, welche vom Bischof persönlich nicht geweiht werden konnten. Diese vom Bischof geweihten Antimensien ersetzen den Weiheakt und dienen als Beweis, daß in einer vom Bischof nicht geweihten Kirche die Eucharistie auf Grund bischöflicher Bewilligung verwaltet wird³. Als die Bilderstürmer die Weihe der Kirchen ohne heilige Reliquien einführten, wurde zur Verhinderung, daß das eucharistische Opfer auf einem Altare, welcher keine heiligen Reliquien enthält, dargebracht werde, angeordnet, daß auch in Kirchen, welche vom Bischof geweiht wurden, in welchen sonach in den heiligen Tisch heilige Reliquien eingelassen sind, stets auch ein Antimensium vorhanden sei⁴.

Die Immunität für die heiligen Sachen ist dieselbe, wie für die gesegneten Orte. Nach den Kanones wird jeder mit der Exkommunikation bestraft, welcher eine heilige Sache prophanisiert. Der Diebstahl

§. 175. ¹ *Mein* Kommentar zu diesem Kanon. „Pravila“ II, 83—84.

² Siehe §. 108 Anm. 30 dieses Buches.

³ Kommentar *Balsamons* zum 31. Trull. Kanon (Ath. Synt. II, 372).

⁴ *Mein* Kommentar zum 31. Trull. Kanon. „Pravila“ I, 511—512.

solcher Sachen wird bei Geistlichen mit der Absetzung bestraft⁵. Auch die Staatsgesetze bestrafen die Prophanierung oder den Diebstahl heiliger Sachen⁶.

§. 176.

Die geheiligten Zeiten.

Seit dem Bestande der Welt hat der Mensch das Bedürfnis empfunden, eine bestimmte Zeit des Tages und der Nacht Gott und der Erwägung über die Ewigkeit, bestimmte Tage des Jahres dem Andenken der wichtigeren heiligen Begebenheiten zu weihen. In der christlichen Kirche entstanden aus der Befriedigung dieses Bedürfnisses zunächst die Zeitpunkte des täglichen Gottesdienstes, die jährlichen Feiertage und endlich die Fasttage.

I. Der wichtigste tägliche Gottesdienst ist die *Liturgie*. Abgesehen von den Liturgien haben sich die Apostel entweder allein oder im Vereine mit anderen Gläubigen zu bestimmten *Stunden* (ὥραι) des Tages und der Nacht versammelt, um Gott in Psalmen, in Gesängen und in geistlichen Liedern zu verherrlichen¹. Den gleichen Vorgang beobachteten die Gläubigen auch nach den Aposteln². Gegenwärtig gibt es acht tägliche Gottesdienste, welche die Kirchenordnung vorschreibt u. z.: die neunte Stunde, die Vesper, der zweite Abendgottesdienst, der mitternächtliche Gottesdienst, der Frühgottesdienst, die erste Stunde, die dritte Stunde und die Liturgie. Anfangs nahmen die Gläubigen neben den Geistlichen an allen Gottesdiensten teil; gegenwärtig wird dies dem frommen Empfinden der Gläubigen überlassen. In den Klöstern und in den bischöflichen Kirchen müssen diese Gottesdienste unbedingt beobachtet werden. Die Pfarrgeistlichkeit hat diese Gottesdienste, abgesehen von der Liturgie, im Hause zu verrichten, wenn die Verrichtung dieser Dienste in der Kirche nicht tunlich ist³.

II. Nach dem Muster der alttestamentarischen Kirche hat die christliche Kirche schon seit der apostolischen Zeit *Festtage* (ἑορταί) eingeführt⁴. Als erster Festtag wurde die Auferstehung des Herrn (ἀνάστα-

⁵ 72. 73. apost. Kanon; 10. Kanon der I. II. Synode; Gregorius von Nyssa 8. Kan.

⁶ Siehe §. 174 Anm. 26 dieses Buches.

§. 176. ¹ Apostelgeschichte 3, 1. 10, 9. 16, 25.

² Eph. 5, 19. Koloss. 3, 16.

³ Die bezüglichen Vorschriften sind in den Kirchenordnungen enthalten; für die täglichen Gebete der Pfarrgeistlichkeit bestehen besondere „geistliche Gebetbücher“, welche mit Genehmigung der bischöflichen Synoden der betreffenden Partikularkirchen redigiert werden. Vergl. S. 285 dieses Buches. Siehe *Erzbischof Benjamin*, Neue Gesetztafel (in russischer Sprache) I, Kap. 13.

⁴ Siehe *Archimandrit Sergius*, Der vollständige Kirchenkalender des Orients. Moskau 1875, 1876. Vergl. *J. Martinov* Annus ecclesiasticus graeco-slavicus. Bruxellens, 1863. *N. Nilles* Kalendarium utriusque ecclesiae. Oeniponte, 1879. 1881.

αις τοῦ Κυρίου, ἑορτὴ τοῦ Πάσχα) und als Gedächtnistag dieses Festtages der Sonntag (Κυριακὴ ἡμέρα) eingeführt⁵. Im Laufe der Zeit vermehrte sich die Zahl der Festtage zur Erinnerung an wichtige Begebenheiten aus dem Leben Christi und der Mutter Gottes, sowie zur Feier des Andenkens an die Apostel und Heiligen⁶.

Nach den gegenwärtigen kirchlichen Satzungen werden die Feste in *bewegliche* (ἑορταὶ κινηταί, festa mobilia), welche bei ihrer jährlichen Wiederkehr nicht das gleiche Datum haben, und in *unbewegliche* (ἑορταὶ ἀκίνητα, festa immobilia), die stets an bestimmten Tagen des Jahres gefeiert werden, eingeteilt. Unter den ersteren ist das Auferstehungsfest, von welchem die anderen beweglichen Feste als: der Palmsonntag, das Fest der Himmelfahrt Christi und das Pfingstfest abhängen, das bedeutendste. Zu den letzteren gehören, außer den Sonntagen, alle übrigen Festtage des Jahres. Eine weitere Einteilung ist die in *gebotene* und *nicht gebotene* Festtage, je nach dem kirchlichen Verbote oder der Zulässigkeit des Arbeitens an diesen Tagen. Die Kirchendienste, welche an den einzelnen Feiertagen zu verrichten sind, erscheinen in den Kirchenordnungen vorgeschrieben. Insbesondere ist hinsichtlich der Liturgie vorgeschrieben, nach welchem Meßkanon dieselbe abzuhalten ist.

Die morgenländische Kirche kennt drei Meßkanones, u. z. die von *Johannes Chrysostomus*, von *Basilius dem Großen* verfaßte Liturgie und die Liturgie der *vorgeweihten Gaben* (ἡ τῶν προηγιασμένων ἱερὰ λειτουργία). Die letztbezeichnete Liturgie wird an allen Tagen der großen Osternfasten, außer an den Samstagen und Sonntagen und am Tage von Mariä Verkündigung, abgehalten. Die Liturgie des Basilius wird unmittelbar vor oder an den Weihnachtsfeiertagen und am Tage der Theophanie, am ersten Tage des Monats Jänner, an den fünf ersten Sonntagen der großen Fasten, ferner am grünen Donnerstag und Charismstag abgehalten. An allen anderen Tagen des Jahres wird die Liturgie des Chrysostomus zelebriert.

Nach der Kirchenordnung darf die Liturgie nicht zelebriert werden, am Mittwoch und Freitag der letzten Faschingswoche, an den ersten zwei Tagen der großen Fasten, am Charfreitag, am Freitag vor Weihnachten und vor der Theophanie, wenn diese letzteren Feiertage an einem Sonntag oder Montag fallen⁷.

Das Recht, Festtage anzuordnen oder aufzuheben, steht der Synodalgewalt der Kirche zu; da aber hiebei auch das bürgerliche Leben

⁵ Apostelgeschichte. 20, 7. I. Kor. 26, 2.

⁶ Siehe die in Anm. 4 dieses Paragraphen angeführten Werke.

⁷ Siehe detaillierte Angaben hierüber im erwähnten Werke des *Erzbischofs Benjamin II*, Kap. 6–10, und *S. V. Bulgakow* Handbuch für Geistliche (in russischer Sprache) Charkow, 1892.

der Gläubigen berührt wird, ist auch die Mitwirkung der Staatsgewalt erforderlich⁸. Die Pflichten der Gläubigen bestehen an gebotenen Feiertagen darin, daß sie sich dem Gebete, der Verrichtung guter Werke hingeben und an der Liturgie teilnehmen⁹, sowie daß sie keine schweren Arbeiten vornehmen und sich nicht mit Handelsgeschäften und der Rechtsprechung befassen¹⁰. Das Abhalten von Märkten wird an Feiertagen nur ausnahmsweise gestattet¹¹.

III. Zu den geheiligten Zeiten gehören auch die *Fastenzeiten* (αἱ νηστείας ἡμέραι). Die Kirche hat die Fasten zur Erweckung und Erhaltung des Geistes der Buße und Frömmigkeit im Menschen eingeführt; diese Einrichtung beruht auf der Praxis der alt-testamentarischen Kirche und auf dem Beispiele des Stifters der Kirche und der Apostel¹². Die Fasttage sind durch die kirchlichen Gesetze bestimmt und daher von allen, mit Ausnahme der Kranken, zu beobachten. Der Geistliche, welcher dieselben nicht beobachtet, wird abgesetzt und der Laie verfällt der Exkommunikation¹³. Die Fasttage sind folgende: Jeder Mittwoch und Freitag (jene Fälle ausgenommen, welche in der Kirchenordnung festgesetzt sind), die Quadragesimalfasten (ἡ ἀγία τεσσαρακοστή τοῦ Πάσχα) die Weihnachtsfasten (ἡ νηστεία τῶν Χριστογέννων), die Fasten zu Ehren der Apostel (ἡ νηστεία τῶν ἀγίων Ἀποστόλων), die Fasten anlässlich des Festes der Entschlafung Mariä (ἡ νηστεία τῆς κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου), die Fasten vor dem Tage der Theophanie, am Feste der Kreuzerhöhung, und der Enthauptung Johannes des Täufers¹⁴. Die Kirchenordnung enthält die Bestimmung,

⁸ Nomok. VII, 1 (Ath. Synt. I, 136). *Balsamons* Kommentar zum 62. Trull. Kanon und zum 29. Kanon von Laodicea und 23. kanon. Antwort (Ath. Synt. II, 462. III, 197. IV. 486). *Blastares* Synt. K, 37 (Ath. Synt. VI, 346). Siehe 54. und 58. Novelle Leo des Philosophen und die Novelle des Manuel Comnenus aus dem Jahre 1166 (*Zachariae* III, 147. 148. 469).

⁹ Sardica 11. Kan.; 80. Trull. Kan. und *mein* Kommentar zu diesem letzteren Kanon. „Pravila“ I, 566.

¹⁰ 66. Trull. Kan.; Karth. 61. Kan.; Nomok. III, 4 (Ath. Synt. I, 140). Cod. Theod. XV, 5. Cod. Justin. III, 12, 7. 11 Cf. Basilic. VII, 17, 23. 27. Vergl. für Österreich das Hofdekret vom 16. November 1826; Art. 13 der interkonf. Gesetze vom 25. Mai 1868.

¹¹ Nomok. VII, 4 (Ath. Synt. I, 140—141). *Blastares* Synt. K, 37 (Ath. Synt. VI, 348—349).

¹² Matth. 4, 1. 2. 17, 21. Apostelgesch. 13, 2. 3. 14, 22.

¹³ 69. ap. Kan. Nomok. XIII, 32. 38 (Ath. Synt. I, 332—333).

¹⁴ Orthodoxes Bekenntnis I, 88. Über die Fasten siehe Athanasius Sinaita (Ath. Synt. IV, 583), Nikon (ib. V, 589—591), Anastasius von Caesarea (ib. V, 585—588), Balsamon (ib. IV, 565—579). *Mein* Kommentar zum 69. apost. Kanon und zum 3. Kanon des Nikolaus von Konstantinopel. „Pravila“ I, 141—143. II, 543—544.

wie an diesen Tagen zu fasten ist¹⁵. Die weltliche Gesetzgebung hat in Würdigung des kirchlichen Zweckes der Fasten, die Abhaltung von Kriminal-Verhandlungen und öffentlichen Belustigungen an bestimmten Tagen der Fastenzeit untersagt¹⁶.

Drittes Kapitel.

Die Ehe.

§. 177.

Allgemeine Übersicht.

Die älteste Institution des göttlichen Rechtes ist die Ehe. Dieselbe entstand, als Gott die ersten Menschen beiderlei Geschlechtes geschaffen und angeordnet hat, daß sie sich gegenseitig lieben und unterstützen. Von diesen ersten Menschen entstand und entwickelte sich das Menschengeschlecht. Zu diesem Zwecke hat Gott in beide Teile das stärkste Empfinden natürlicher gegenseitiger Liebe eingepflanzt, und dieselben verbanden sich derart innig, daß sie eine Seele, ein Herz, ein Leib wurden. Durch die geschlechtliche natürliche Verbindung der ersten Menschen wurden diese die Ahnen des ganzen späteren Menschengeschlechtes¹. Hiedurch hat Gott die Ehe eingesetzt und zwar in der Form der *Monogamie*, als ein das ganze Leben dauerndes Band zwischen Mann und Weib, welches Band unauflöslich ist, da beide einen Leib bilden. Der Grund, daß sich später die *Polygamie* und mitunter auch die *Polyandrie* entwickelte, daß die Ehe nicht mehr als ein unlösliches Band betrachtet wurde, so daß der Mann nach Belieben das Weib und umgekehrt wechseln konnte, lag in der Verderbnis, welcher die menschliche Natur unterlegen ist und in der Zügellosigkeit, in welche die Menschen vor dem Auftreten des Christentums geraten waren.

Die Ehe ist also in ihrer reinen Form eine Institution der Natur nach dem Willen Gottes. Sie ist die Grundlage der Familie, jener Vereinigung, in welcher die edelsten menschlichen Empfindungen gehegt werden. Sie ist die Grundlage des Staates; denn in der Familie gewöhnt sich der Mensch an die Ordnung und an die Achtung der Obrigkeiten, Voraussetzungen, ohne welche kein Staat bestehen kann. Durch die Ehe ergänzt der Mensch sich selbst, und es entsteht zwischen dem Verstande, mit welchem der männliche Teil besser ausge-

¹⁵ Vergl. *meinen* Kommentar zum 66. apost. Kanon. „Pravila“ I, 137.

¹⁶ Cod. Justin. III. 12, 6. Cf. Basilic. VII. 17, 22. Vergl. für *Österreich* die Hofdekrete vom 22. Jänner 1804, 24. August 1826, 17. Juni 1841 u. a.

§. 177. ¹ I. Buch Moses 1, 27—28; 2, 18—25; 4, 1.

stattet ist, und dem Gefühle, welches besonders dem weiblichen Teil eigentümlich ist, jene Harmonie, aus welcher für die Gesellschaft nur Gutes erwachsen kann. Durch sie werden die Mitglieder des göttlichen Reiches aufgezogen, denn durch sie wird der Akt der Schaffung des Menschen befestigt und verlängert und mit dem neuen aus der Ehe stammenden sterblichen Leibe entsteht eine neue, unsterbliche Seele für dieses Reich. Die Ehe ist ihrer Natur nach erhaben und heilig; diese Erhabenheit und Heiligkeit hat das Christentum befestigt als es die Ehe als eine göttliche Institution bezeichnete, als es die ordnungsmäßige Beziehung zwischen Mann und Weib angab und als es die Ehe als ein heiliges Sakrament verkündete².

Da das eheliche Band zwischen Christen auf der natürlichen und christlichen Liebe basiert und dasselbe von größter Wichtigkeit sowohl für das irdische als auch für das ewige Leben ist, so hat die Kirchenrechts-Wissenschaft die Pflicht alles das systematisch darzustellen, was die Ehe und die Bewahrung der Heiligkeit derselben betrifft. Nach Betrachtung des Wesens der Ehe und der Jurisdiktion in ehelichen Fragen, muß die Wissenschaft noch dartun, wie die Ehe geschlossen wird, um ihrem Zwecke zu entsprechen, welche Hindernisse einer gesetzlichen Ehe entgegenstehen, welche die Rechtsfolgen der Ehe für die Eheschließenden sind, welche Ehetrennungsgründe in Betracht kommen, sowie ob außer der ersten und normalen Ehe noch weitere Ehen bestehen können.

I. Von dem Wesen der Ehe.

§. 178.

Begriff der Ehe.

Nach der Definition des römischen Rechts ist „die Ehe die Verbindung eines Mannes und eines Weibes, eine Gemeinschaft für das ganze Leben, eine wechselseitige Teilnahme am göttlichen und menschlichen Rechte“¹. In dieser Definition treten drei Momente des Begriffes der Ehe zutage: Das *physische* Moment, nämlich die eheliche Verbindung eines Mannes und eines Weibes; das *ethische* Moment, welches in der vollständigen und unverbrüchlichen Gemeinschaft für das ganze Leben besteht, und endlich das *religiös-juristische* Moment, welches die vollständige Gemeinschaft alles dessen, was den Glauben und das

² Matth. 19, 3—9. Mark. 10, 2—12, Eph. 5, 21—33, 1. Tim. 2, 11—15.

§. 178. ¹ *Modestin.*, lib. 1 reg. (l. 1 Dig. de ritu nupt. 23, 2): „Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio“ §. 1 de patr. pot. l. 9. „Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuum vitae consuetudinem continens“.

Recht betrifft, in sich birgt². Diese Definition, welche die natürliche Grundlage der Ehe als ein Verhältnis, welches nicht in einem bloßen Vertrage besteht, sondern das ganze Leben des Menschen erfaßt, am genauesten bestimmt, wurde auch in die Kanonen-Sammlungen der morgenländischen Kirche aufgenommen, und wird in diesen als die beste und vollständigste Erklärung des Wesens der Ehe bezeichnet³.

Allein trotz der Trefflichkeit der Definition des Ehebegriffes im römischen Recht und trotz der gesetzlichen Bedeutung dieses Begriffes, durch welchen einerseits die Monogamie und andererseits die Untrennbarkeit des ehelichen Bandes befestigt wurde, war im römischen Reiche doch der *Konkubinat* und die *vereinbarte* sowie die auf *einseitige Aufkündigung beruhende Trennung* der gesetzlichen Ehe gestattet.

Sowohl der Konkubinat als auch die freiwillige Trennung der Ehe standen unter dem Schutze der betreffenden Gesetze. In der älteren römischen Gesetzgebung wurde der Konkubinat (*concubinatus*, *παλλακιςμός*) d. i. das eheliche Zusammenleben eines unverheirateten Mannes und einer unverheirateten weiblichen Person ohne gesetzliche Ehe, als eine erlaubte Verbindung angesehen⁴; in der späteren Gesetzgebung wurde derselbe als eine nahezu gesetzliche Verbindung betrachtet, aus welcher sowohl den im Konkubinate gezeugten Kindern als auch der Konkubine Rechte erwachsen sind⁵. Ebenso war es mit der Trennung einer gesetzlichen Ehe. Wenn dem Manne oder dem Weibe die gesetzlich geschlossene Ehe nicht mehr nach Wunsch war und dieselben sich nach getroffener Vereinbarung (*ex consensu*) trennten, oder der eine Ehegatte dem anderen die Verständigung (*repudium*) zukommen ließ, daß er nicht mehr willens ist, in der ehelichen Verbindung zu bleiben, so war die Ehe gelöst (§. 200). Diese Unsicherheit der ehelichen Beziehungen in der Gesellschaft hat das Christentum beseitigt.

§. 179.

Die Ehe als neu-testamentarisches Sakrament.

Die christliche Kirche hat der Ehe, ihrem ethischen Zwecke gemäß, eine geistliche Bedeutung verliehen, sie als ihre Institution angenommen und unter die Sakramente gereiht. Die heilige Schrift des neuen Testaments betrachtet die Verbindung eines Mannes und eines

² Die Analyse dieser Momente der gesetzlichen Ehe bei *Zhishman*, *Eherecht*, S. 94—124.

³ *Nomokanon XII*, 13. *Synt. des Blastares I*, 2 (*Ath. Synt. I*, 271. *VI*, 153).

⁴ *Cod. V. 27*, 3. *VI. 17*, 5. *Dig. XXV. 7*, 3. §. 1: „*Nec adulterium per concubinatum ab ipso committitur; nam quia concubinatus per leges nomen assumpsit, extra legis poenam est*“.

⁵ *Cod. Theodos. IV. 6*, 2. 3. *Cod. Justin. V. 27*, 8. *VI. 57*, 5.

Weibes als eine geistliche Gemeinschaft: „Deswegen wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und beide werden Ein Fleisch sein, so daß sie nicht mehr Zwei sind, sondern Ein Fleisch; denn was Gott vereint hat, das soll der Mensch nicht trennen“¹. Apostel Paulus, welcher sich in seinem Sendschreiben an die Epheser diesen Worten des Stifters der Kirche über die Verbindung eines Mannes und eines Weibes zuwendet, nennt die Ehe ein *Geheimnis* und vergleicht sie mit der Verbindung Christi mit der Kirche². Diese dogmatische Grundlage der Ehe erhielt in einem der fundamentalen symbolischen Bücher der morgenländischen Kirche formellen Ausdruck; es ist daselbst auf die Frage „welches das sechste Sakrament sei“ folgende Antwort enthalten: „Der ehrwürdige Ehestand, welcher entsteht, wenn erstlich ein Mann und ein Weib, ohne daß dabei ein Eehindernis obwaltet, ein Verlöbniß schließen. Dieses Verlöbniß wird nicht als das wahre Eheversprechen anerkannt, wenn sie es nicht vor dem Priester bezeugen und sich die Hände reichen, daß sie einander Treue, Ehre und eheliche Liebe bezeugen und in keiner Gefahr einander verlassen wollen. Dann werden das Verlöbniß und das Versprechen vom Priester gesegnet und bekräftigt, und es geschieht das, was geschrieben steht: die Ehe soll bei allen ehrlich gehalten werden und das Ehebett unbefleckt“³. In dieser Definition treten drei Seiten zutage: a) *Das Schließen eines Verlöbnisses* zwischen einem Manne und einem Weibe, b) die Kundgebung dieses Verlöbnisses in der Form eines *feierlichen Versprechens* in der Kirche vor dem Priester, daß sie einander Treue, Ehre und eheliche Liebe bis an das Lebensende bewahren und in keiner Gefahr einander verlassen wollen, und c) die *Bekräftigung des Verlöbnisses*, sowie des Versprechens, durch den *priesterlichen Segen*. In dieser Definition der Ehe als Sakrament treten dieselben drei Momente hervor, welche in der römisch-rechtlichen Definition der Ehe enthalten sind, nur daß sich bei ersterer der christliche Charakter zeigt. Der Staat betrachtet die Ehe als einen *Vertrag*, welcher in der Natur des Menschen begründet ist und dessen Zweck über den momentanen Wünschen der einzelnen Individuen steht. Die Kirche erblickt in der Ehe ein *Sakrament*, in welchem das Verlöbniß zweier Personen verschiedenen Geschlechtes, sowie das gegenseitige Versprechen der Teilung von Freud und Leid bis an das Lebensende, durch den priesterlichen Segen die Weihe erhält. Die Kirche sieht also in der Ehe ein Faktum, in welchem das religiöse und das rechtliche Moment in ihrer Fülle zusammentreffen.

§. 179. ¹ Matth. 19, 5—6; Mark. 10, 5—9.

² Eph. 5, 32.

³ Orthodoxes Bekenntnis, I. Teil, 105. Antwort.

§. 180.

Die Jurisdiktion in Eheangelegenheiten.

In den ersten Zeiten der Kirche und auch durch einige der folgenden Jahrhunderte hatte die Ehe nur eine bürgerliche Bedeutung und unterlag der zivilen Jurisdiktion, ohne eine unmittelbare Beziehung zur Kirche. Die Christen schlossen die Ehen nach den weltlichen Gesetzen, welche, insofern nur ein den Gesetzen entsprechendes legitimum, justum matrimonium vorlag, von der Kirche annerkannt wurden¹. Neben dieser bürgerlichen Ehe gab es auch eine kirchliche Ehe, welche vor dem Bischof oder dem Priester geschlossen wurde. Diese kirchliche Ehe war aber im griechisch-römischen Reiche bürgerlich unwirksam und wurde von den weltlichen Gerichten als nicht bestehend angesehen; daher mußte die Ehe, um auch bürgerliche Bedeutung zu erlangen, nach den Vorschriften des Zivilrechts ganz unabhängig von der Kirche geschlossen werden. Mit Rücksicht auf diese Sachlage hat die Kirche selbst ihren Mitgliedern die bürgerliche Ehe empfohlen und erst hierauf die Einsegnung derselben durch den Priester gefordert. Der erste Schritt zur Vermittlung zwischen der bürgerlichen Eheschließung und der kirchlichen Form erfolgte in der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts unter Kaiser Justinianus, rücksichtlich der Eheschließung unter Personen mittleren Standes im griechisch-römischen Reiche. Justinianus, welcher bei der Eheschließung zwischen Personen höherer Stände die früheren Förmlichkeiten des Zivilrechts unberührt ließ und auch den Angehörigen der untersten Volksklasse die frühere formlose Eheschließung gestattete, räumte den Personen mittleren Standes das Recht ein, in einer Kirche vor dem betreffenden Sachwalter (ἐκδικτορς) ihren Entschluß über die Eheschließung kundzugeben; dieser sollte sodann drei oder vier der daselbst befindlichen Geistlichen beiziehen und ein Zeugnis ausstellen, in welchem der Tag der Eheschließung und alle sonstigen dieselbe betreffenden Momente aufgenommen wurden und welches sodann von dem Sachwalter, den Kontrahenten und den Geistlichen unterfertigt wurde. Dieses Zeugnis, welches man in das Archiv der Kirche hinterlegte, liefert den Beweis für die erfolgte Eheschließung, welche dieselbe Bedeutung hatte, als ob sie vor der weltlichen Obrigkeit stattgefunden hätte². Obwohl dieses Gesetz Justinians nur teilweise die Eheschließung der kirchlichen Überwachung unterwarf, wurde durch dasselbe doch jene Vermittlung zwischen der bürgerlichen und der kirchlichen Ehe, welche nach dem Wesen der Ehe und ihrer christlichen Bedeutung stattfinden mußte, angebahnt. Die Staatsgesetze, welche

§. 180. ¹ *Ignat.* ad Policarp. c. 5; *Tertull.* de pudic. c. 4, ad uxorem. II, 9.

² *Justin.* nov. LXXIV, cap. 4, §. 1. 2.

die öffentliche Verletzung natürlicher und ziviler Rechte mit Strafen bedrohen, sind in Fällen der geheimen Verletzung dieser Rechte, namentlich im ehelichen und Familienleben, welches mehr oder weniger der Aufsicht des Staates und der Gesellschaft entzogen ist, machtlos. Die Staatsgesetze, welche häufig zu ihrer genauen Durchführung der Glaubens-Sanktion bedürfen, benötigen dieselbe unbedingt in den Beziehungen des Ehe- und des Familienlebens, welche hauptsächlich von dem menschlichen Gewissen abhängen. Daher haben sogar die heidnischen Gesetzgeber der alten Zeit bei der Regelung der Ehe- und Familien-Verhältnisse sich nicht auf die Bestimmung beschränkt, daß die Ehe nach den bestehenden weltlichen Gesetzen zu schließen sei, sondern forderten auch, daß dieselbe die religiöse Weihe erhalte und unter bestimmten rituellen Feierlichkeiten geschlossen werde³. Dies galt auch in den ältesten Zeiten des römischen Reiches, geriet aber nach und nach außer Gebrauch. Als jedoch in diesem Reiche die ehemalige strenge Moral, welche in der Ehe durch den Glauben erhalten wurde, zu schwinden begann, da erschienen die bestehenden Gesetze zu drückend und wurden von den späteren Gesetzgebern aufgehoben. Erst das Christentum war imstande, nach mehreren Jahrhunderten seines Lebens und Einflusses auf der Welt, der Ehe jene Stelle einzuräumen, welche ihr naturgemäß zukommt.

Infolge des erwähnten Gesetzes Justinians begann die kirchliche Ehe im griechisch-römischen Reiche immer mehr Raum zu gewinnen⁴, bis endlich Kaiser Leo der Philosoph im Jahre 893 ein Gesetz erließ, nach welchem nur die von der Kirche eingesegnete Ehe als legitim angesehen wurde⁵. Dieses Gesetz wurde jedoch bald auch auf die Angehörigen der untersten Volksklasse, welche ursprünglich in demselben nicht berücksichtigt war, ausgedehnt⁶. Der Patriarch von Konstantinopel, Athanasius, und Kaiser Andronikus Paläologus sprachen die Entscheidung aus, daß in Zukunft die Ehe ohne Wissen und Mitwirkung des betreffenden Ortsgeistlichen nicht geschlossen werden dürfe⁷. Die so eingesetzte christliche Ehe trug sowohl den Charakter der bürgerlichen als auch der kirchlichen Ehe an sich, und der Trauungs-Akt selbst ging ganz naturgemäß in den Wirkungskreis der Kirche über, welche das Recht hatte, die Ehe einzusegnen oder diese Einsegnung zu versagen.

³ *Gai* Comm. I, §. 112; *Plato*, De legibus. 6.

⁴ *Prochiron*. IV, 27.

⁵ Nov. LXXXIX.

⁶ Nov. Alexii Comneni a. 1095.

⁷ Nov. Andronici sen. a. 1306. cap. 11.

Im Sinne der allgemeinen Grundlage über die Jurisdiktion in Eheangelegenheiten, welche durch die erwähnte gemeinsame Verordnung des Patriarchen Athanasius und des Kaisers Andronikus gelegt worden ist, wurden im Laufe der Zeit jene gesetzlichen, die Ehe betreffenden Normen erlassen, welche heute gelten. Die heutigen, die Ehe betreffenden Normen der morgenländischen Kirche bei den slavischen Völkern wurden im XVII. Jahrhundert anlässlich des Erscheinens der slavischen Krmčija erlassen. Zur Erfüllung aller jener Bedingungen, welche zum Abschlusse einer gesetzlichen Ehe erforderlich sind, ist in erster Linie vorgeschrieben, daß die Ehe öffentlich in der Kirche abgeschlossen werde, um die heimliche Eheschließung (*λαθρογαμία*) zu verhindern, die von jenen gewählt wurde, welche die gesetzlichen Ehehindernisse umgehen wollten. Hiernach gelten folgende Bestimmungen: 1) Jede Ehe muß an drei Feiertagen öffentlich in der Kirche aufgeboten werden; 2) der Priester hat die Brautleute einer Prüfung über die christliche Lehre zu unterziehen und sich die Überzeugung zu verschaffen, daß die Ehe freiwillig geschlossen wird; 3) zur Einsegnung der Ehe ist der betreffende Pfarrer in Gegenwart zweier Zeugen kompetent; gehören die Brautleute verschiedenen Pfarren an, so hat der zuständige Pfarrer der Braut die Ehe einzusegnen; 4) die Ehe kann nur zu den von der Kirche gestatteten Zeiten geschlossen werden; 5) die Ehe ist nach dem Verlöbniße in der Kirche nach dem vorgeschriebenen Ritus einzusegnen; 6) jede Eheschließung muß vom kompetenten Pfarrer in das Trauungsbuch eingetragen werden⁸.

Im Hinblick auf diese in der morgenländischen Kirche hinsichtlich der Ehe bestehenden Normen und bei dem Umstande als das Institut der Ehe auch der bürgerlichen Gesetzgebung unterliegt, besteht in den christlichen Staaten, in welchen normale Beziehungen zwischen Kirche und Staat obwalten, die Jurisdiktion in Ehesachen in Folgendem: 1) Der Kirche steht das Recht zu, in Ehe-Angelegenheiten Gesetze zu erlassen und die Gerichtsbarkeit auszuüben; dem Staate wird aber in allen Angelegenheiten, welche die zivile und insbesondere die Vermögensseite der Eheverträge betreffen, das Entscheidungsrecht zuerkannt; 2) die Gerichtsbarkeit hinsichtlich des Heiratsgutes, des Erbrechts und des Unterhaltes der Ehegatten sowie der Kinder gehört zur Kompetenz der Staatsgewalt. Wengleich dies ehemals in den Wirkungskreis der Kirche gehörte, erblickt dieselbe dort, wo ihr diese Rechte entzogen sind, hierin keine Verletzung ihrer Rechtssphäre; 3) der Staat kann eine von der Kirche als gültig anerkannte Ehe nicht als ungültig betrachten; 4) über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe als Sakrament hat nur die Kirche zu entscheiden; dagegen steht dem Staate

⁸ Krmčija 50. Kap.

das diesfällige Entscheidungsrecht über die Ehe vom Vertragsstandpunkte zu; 5) in Fragen über Ehehindernisse und über die Dispensation von denselben, gehen Staat und Kirche im gegenseitigen Einverständnisse vor, und die Verfügungen des einen Teiles werden von dem andern als für sich bindend angesehen. 6) Die Fragen über die Ehetrennung gehören in die Kompetenz des kirchlichen Gerichtes; die Vermögensangelegenheiten in Ehestreitigkeiten entscheidet das Zivilgericht⁹.

II. Die Eheschließung.

§. 181.

Die hauptsächlichen Erfordernisse der Ehe.

Als die Jurisdiktion in Ehesachen ausschließlich in die Kompetenz der Kirche verlegt wurde, sind in Eheangelegenheiten alle jene kanonischen Vorschriften angewendet worden, welche seit Beginn der Kirche bestanden und von dieser nunmehr durch neue Vorschriften weitergebildet und ergänzt wurden, damit die Gesetzlichkeit und Heiligkeit der Ehe allseitig geschützt werde. Im Hinblick auf die Bedeutung der Ehe auch im bürgerlichen Recht hat die Kirche die einschlägigen Vorschriften immer im Zusammenhange mit den bestehenden bürgerlichen Normen, insofern diese mit dem ethischen Charakter der Ehe im Einklange standen, erlassen. Dies bezieht sich insbesondere auf die hauptsächlichen Erfordernisse der Ehe, ohne welche die Ehe keinen gesetzlichen Bestand hat. Unter diesen Erfordernissen nimmt den ersten Platz ein:

1) *Die gegenseitige Einwilligung*, nämlich die in gesetzlich anerkannter Form abgegebene freie Willensäußerung eines Mannes und eines Weibes, eine Ehe zu schließen¹. Daher wird die Ehe in jenem Augenblicke als geschlossen angesehen, in welchem die Einwilligung beider Kontrahenten äußerlich zum Ausdrucke gelangt. Damit diese Einwilligung in der Tat zur Grundlage des ehelichen Bundes werde, muß sie allen jenen gesetzlichen Bestimmungen entsprechen, welche im allgemeinen zu jedem gesetzlichen Vertrage erforderlich sind. Es müssen also zunächst bei den Kontrahenten alle hiezu notwendigen moralischen Eigenschaften, sowie die durch den Zweck der Ehe bedingten physischen Eigenschaften vorhanden sein. Ist dies der Fall und

⁹ Die Ausnahme von dieser allgemeinen Norm über die Jurisdiktion in Eheangelegenheiten wird im §. 205 dieses Buches erwähnt.

§. 181. ¹ Τὸν γάμον οὐ τὸ συγκαινευθῆσαι, ἀλλ' ἡ συναίνεσις ἀποτελεῖ. Basilic. II. 3, 30. Cf. Digest. XXXIV. 1, 15. Prochiron IV, 17. Siehe slav. Krmčija Kap. 48. Tit. 4, 17; die 16. kanonische Antwort des *Johannes von Cytrus* (Ath. Synt. V, 419—420) und *Blastares* I, 15 (Ath. Synt. VI, 182).

ist die gegenseitige Einwilligung in der gesetzlich vorgeschriebenen Form zum Ausdruck gelangt, dann erscheint diese Einwilligung als Grundlage der Ehe, dann ist dem ersten Erfordernisse der Ehe entsprochen. Im Zusammenhange mit diesem Erfordernisse stehen die folgenden:

2) *Das für die Ehe vorgeschriebene Alter.* Damit die gegenseitige Einwilligung zur Ehe eine sachliche Basis habe, ist es gemäß dem ethischen und physischen Zweck der Ehe erforderlich, daß diejenigen Personen, welche eine Ehe zu schließen beabsichtigen, sich in einem solchen Alter befinden, welches die Erreichung des ehelichen Zweckes gewährleistet. Sowohl die römische als auch die kirchliche Gesetzgebung fordern, daß beide Teile das reife Alter ($\gamma\beta\eta$, *pubertas*) erreicht haben, falls sie eine gesetzliche Ehe schließen wollen. Das römische Recht hat nach vielen Schwankungen in dieser Frage bestimmt, daß männliche Personen das 14. und weibliche Personen das 12. Lebensjahr erreicht haben müssen, wenn sie eine Ehe einzugehen beabsichtigen². Diese Altersbestimmung für die Eheschließung hat auch die Kirche angenommen und dieselbe durch mehrere Synodalentscheidungen zum Gesetze erhoben³. In neuerer Zeit enthält die bürgerliche Gesetzgebung die bezüglichen Normen, und hält sich die Kirche in den betreffenden Staaten diesfalls an die Vorschriften der bürgerlichen Gesetzgebung⁴.

² Digest. XXIII. 1, 9. Cod. Justin. V. 60, 3. Basilicor. XXVIII. 1, 7. XXXVIII 19. 3. Prochiron IV, 2. Krmčija Kap. 48 Tit. 4, 2 (II, 86). Nov. Alexii Comneni a. 1092 (Ath. Synt. V, 285). Krmčija Kap. 43 (II, 42). In der Ekloga (II, 1. vergl. Krmčija Kap. 49) war für den männlichen Teil das 15. und für den weiblichen Teil das 13. Lebensjahr vorgeschrieben; diese Bestimmung wurde durch die jetzt erwähnten gesetzlichen Vorschriften ersetzt.

³ Siehe die Entscheidung des Patriarchen Alexius von Konstantinopel (1025—1043) und des Patriarchen German II. vom Jahre 1235 (Ath. Synt. V, 35. 109) und des Patriarchen Dionisius III. vom Jahre 1663 ($\Gamma\epsilon\delta\epsilon\omega\nu$. I, 55—56).

⁴ In *Österreich* wird das vollendete 14. Lebensjahr für beide Teile als das reife Alter angesehen (§. 21 und 48 des bürgerl. Gesetzbuches). In *Ungarn* wird für den Mann das vollendete 18. Lebensjahr und für das Weib das vollendete 16. Lebensjahr gefordert (§. 7 des XXXI. Gesetzartikels vom Jahre 1894). In *Serbien* kann eine gesetzliche Ehe geschlossen werden, wenn der Mann das 17. und das Weib das 15. Lebensjahr vollendet hat (§. 69 des bürgerl. Gesetzbuches). In *Rußland* wird für den Mann das 18. und für das Weib das 16. Lebensjahr gefordert (Ukase vom 17. Juli 1830 und 23. Dezember 1833). In *Griechenland* kann eine männliche Person mit 18 Jahren und eine weibliche Person mit 14 Jahren eine Ehe schließen (Verordnung der Synode von Konstantinopel vom 6. Juli 1882, der Synode von Athen vom 30. Oktober 1849). In *Bulgarien* wird für den Mann das vollendete 19. Lebensjahr und für das Weib das vollendete 17. Lebensjahr gefordert (Art. 5 des Exarchal-Statutes vom Jahre 1900). In *Montenegro* kann eine gesetzliche Ehe geschlossen werden, wenn der Mann das 17. und das Weib das 15. Lebensjahr vollendet hat (Art. 174. des Konsistorial-Statutes vom Jahre 1904).

Sowohl wegen des physischen als auch wegen des ethischen Zweckes der Ehe ist auch das Alter vorgeschrieben, von welchem ab eine Ehe nicht geschlossen werden darf. Nach den Kanones darf eine männliche Person, welche das 70. Lebensjahr und eine weibliche Person, welche das 60. Lebensjahr erreicht hat, keine Ehe schließen⁵. Bei solchen Personen ist unter normalen Verhältnissen der physische Zweck der Ehe nicht erreichbar und noch weniger kann die Ehe solcher Personen vom ethischen Standpunkte gerechtfertigt erscheinen⁶. Aus demselben Grunde verbietet die Kirche die Eheschließung, wenn zwischen den betreffenden Personen ein großer Altersunterschied besteht⁷.

3) *Normale Geisteskräfte*. Dieses Requisite ist unbedingt notwendig zur Erfüllung des ersten und hauptsächlichsten Erfordernisses der gesetzlichen Ehe, nämlich der Erklärung der gegenseitigen Einwilligung zur Ehe. Wenn der normale Geisteszustand als eine notwendige Voraussetzung bei jedem hingestellt wird, welcher irgend einen Vertrag abschließen will, so muß dieses Erfordernis umsomehr von jenem gefordert werden, welcher einen Vertrag abzuschließen beabsichtigt, in welchem, wie bei der Ehe, das göttliche mit dem menschlichen Rechte zusammentrifft. Daher verbieten sowohl die bürgerlichen als auch die kirchlichen Gesetze die Eheschließung der Rasenden, Wahnsinnigen und Blödsinnigen, denn solchen Personen mangelt das Verständnis für ihre Handlungen und die Kenntnis der rechtlichen Verpflichtungen, welche sie übernehmen⁸. Dagegen sind von der Eheschließung diejenigen nicht ausgeschlossen, welche nur zeitweilig in einem nicht normalen Geisteszustande sich befinden. Hierher gehören jene Krankheiten, welche nur temporär den Vernunftgebrauch ausschließen, z. B. die Epilepsie, die chronische Schlafsucht u. a. Vom ethischen Stand-

⁵ Basil. d. Gr. 24. u. 88. Kan. und *mein* Kommentar zum 24. Kanon des Basiliius. „Pravila“ II, 381—382.

⁶ In *Serbien* benötigen männliche Personen, welche das 50. Lebensjahr und weibliche Personen, welche das 40. Lebensjahr überschritten haben, mögen sie auch zur ersten Ehe schreiten, die Genehmigung der Eparchialbehörde (Ukas vom 4. April 1837 z. 1118 Pkt. 8). Eine ähnliche Bestimmung besteht für Personen im Greisenalter in *Rußland* (Bürgerl. Gesetzbuch Art. 3). In der gr.-röm. Gesetzgebung bildet das Greisenalter kein Ehehindernis (Cod. Justin. V. 4, 27) wengleich auch hier die Vorschrift besteht, daß ἐν τοῖς γάμοις οὐ μόνον τὸ ἐπιτετραμμένον, ἀλλὰ καὶ τὸ εὐπροπέδς καὶ σεμνόν, καὶ φύσει δίκαιον ζητοῦμεν (Basilic. XXVIII. 5, 6. Cf. Digest. XXIII. 2, 42. pr.). Gegen diesen Grundsatz würde gerade verstoßen werden, wenn Personen im Greisenalter eine Ehe schließen würden.

⁷ Nomokanon XIII, 2 (Ath. Synt. I. 275 ff.).

⁸ Digest. XXIII. 1, 8 Cf. Basilic. XXVIII, 1, 6. *Blastares*. I, 15 (Ath. Synt. VI, 184). Für *Österreich* §. 48 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Ungarn* §. 14 und 127 des XXXI. Gesetzartikels vom Jahre 1894; für *Serbien* §. 69 e und §. 74 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Bulgarien* Art. 186 u. 202 des Exarchal-Statutes vom Jahre 1895; für *Montenegro* Art. 173. des Konsistorial-Statuts vom Jahre 1904.

punkte wird solchen Personen die Eheschließung sogar empfohlen, denn der gesunde Ehegatte wird den Schwachsinnigen im Leben unterstützen und diesem somit das Leben erleichtern⁹. Ebenso ist den Tauben, Stummen und Blinden die Eheschließung gestattet, da der Abgang einzelner Sinne die Zurechnungsfähigkeit nicht stört und auch die Möglichkeit der Erklärung des Willens zur Eheschließung nicht ausschließt¹⁰.

4) *Die Fähigkeit zur Leistung der ehelichen Pflicht.* Außer der Erzeugung der Kinder, welche nicht immer vom Willen der Ehegatten abhängig ist, hat die Ehe auch den Zweck den Ehegatten die Befriedigung der natürlichen Triebe zu ermöglichen. Das Unvermögen (impotentia) die eheliche Pflicht zu leisten, ist ein Hindernis zur Eheschließung¹¹.

5) *Die Einwilligung der Gewalthaber.* Dieses Erfordernis gilt für Minderjährige im bürgerlichen Sinne¹² und für jene, welche trotz der Volljährigkeit über Anordnung der kompetenten Obrigkeit und wenn es die Notwendigkeit erheischt unter der elterlichen oder vormundschaftlichen Gewalt stehen. In der alten und neueren bürgerlichen und kirchlichen Gesetzgebung wird die Zustimmung der Eltern oder Vormünder für jede Ehe gefordert, welche jemand ohne selbständige gesellschaftliche Stellung eingehen will, oder wenn jemand zur Eheschließung schreiten will, der wegen gewisser geistiger oder physischer Gebrechen nicht in der Lage ist, einen gesetzlichen Vertrag abzuschließen. Die griechisch-römische Gesetzgebung enthält diesfalls strenge Bestimmungen¹³; allein die kirchliche Gesetzgebung mußte in dieser Frage im Hinblick auf den christlichen Charakter, welchen sie der Ehe einräumte, eine noch größere Strenge in ihren diesbezüglichen Anordnungen manifestieren. Basilius d. Gr. bezeichnet in seinem 42. Kanon jede ohne

⁹ *Blastares* Γ, 2 (Ath. Synt. VI, 154).

¹⁰ *Digest.* XXIII. 3, 78. Cf. *Basilic.* XXIX. 1, 69. Den Taubstummen ist die Eheschließung nur dann untersagt, wenn ihre Zurechnungsfähigkeit getrübt ist, oder wenn man nicht einmal durch Zeichen sich ihnen verständlich machen kann. Siehe für *Österreich* §. 275 und Kommentar zu §. 48 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Ungarn* §§. 14 und 15 des XXXI. Gesetzartikels vom Jahre 1894.

¹¹ *Prochiron* XI, 2 (Krmčija Kap. 48. Tit. 11, 2). *Blastares* E, 34 (Ath. Synt. VI, 297). Für *Österreich* §. 60 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Serbien* §. 69 d und 75 der bürgerlichen Gesetzbuches; für *Ungarn* §. 54 c des erwähnten Gesetzartikels vom Jahre 1894; für *Rußland* Art. 243 des Konsistorial-Statuts vom Jahre 1883; für *Bulgarien* Art. 187. des Exarchal-Statuts vom Jahre 1895; für *Montenegro* Art. 173 des Konsistorial-Statuts vom Jahre 1904.

¹² Siehe Anmerkung 4 dieses Paragraphen.

¹³ Ταῦτα δὲ λέγομεν, εἴτε ἀτεξούσιοι, εἴτε ὑπεξούσιοι εἰσιν οἱ πρὸς γάμον συνιόντες, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ὑπεξουσίων καὶ ἕτερόν τι ζητοῦμεν, συναίνεσιν εἶναι τῶν γονέων, ὧν ὑπεξούσιοι εἰσιν οἱ συναπτόμενοι, τοῦτο γὰρ χρῆναι γίνεσθαι, καὶ ὁ πολιτικός, καὶ ὁ φυσικός ἀπατρεῖ λογισμός. *Basilic.* XXVIII. 4, 46 (Institut. I, 10).

Einwilligung der Gewalthaber geschlossene Ehe als Unzucht¹⁴. Dieser Kanon ist samt den mit demselben übereinstimmenden Verfügungen der griechisch-römischen Gesetzgebung in allen Kanonensammlungen der morgenländischen Kirche enthalten¹⁵. Dieselbe Bestimmung enthält auch die gegenwärtige bürgerliche Gesetzgebung in den betreffenden Staaten¹⁶.

Die eben erwähnten Eheerfordernisse müssen streng beobachtet werden, denn sie bilden ein wesentliches Requisite der Ehe, welche ohne dieselben weder in kirchlicher noch in bürgerlicher Beziehung bestehen kann. Abgesehen von diesen Erfordernissen dürfen auch die als *Ehehindernisse* im Rechte bezeichneten Momente, über welche im III. Abschnitte dieses Kapitels gehandelt wird, nicht vorhanden sein, soll eine Ehe als gesetzlich erscheinen.

§. 182.

Das Verlöbniß.

Das Verlöbniß (*μνηστεία*, sponsalia) ist das gegenseitige Versprechen einer männlichen und einer weiblichen Person eine Ehe zu schließen¹. Das Verlöbniß, welches heute nach den Vorschriften der Kirche der Eheschließung vorangehen muß, ist dem römischen Rechte entlehnt. Hiernach erfolgte das Verlöbniß, sobald der Entschluß gefaßt wurde, eine Ehe zu schließen. Allein für die Ehe selbst hatte das Verlöbniß keine Rechtsfolgen; denn mochte auch der Abschluß der Ehe nach dem Verlöbniße außer Zweifel gestanden und das Versprechen gegenseitig vor Zeugen abgegebenen worden sein, so waren die Verlobten doch nicht bedingungslos verpflichtet, dieses Versprechen aufrechtzuerhalten und die Ehe einzugehen, sondern es ist jedem Teile

¹⁴ Vergl. noch 38. und 42. Kanon Basilius d. Gr.

¹⁵ Nomokanon XIII (Ath. Synt. I. 310). *Blastares* Γ, 2 (ib. VI, 154). In Krm-dija (aus dem Prochiron) heißt es: „Eine Ehe kommt nicht zustande, wenn die Gewalthaber denjenigen, welche die Ehe schließen wollen, ihre Zustimmung nicht erteilen“ (Kap. 98 Tit. 4, 3); ferner heißt es daselbst aus der Ekloga hinsichtlich der Verlobten, welche eine Ehe schließen wollen: „für beide welche den Willen haben (die Ehe zu schließen) mit Zustimmung der Eltern“. (Kap. 49. Abschn. 2, 1).

¹⁶ Für *Österreich* §. 49 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Ungarn* §. 8–10 des Gesetzartikels XXXI aus dem Jahre 1894; für *Serbien* §. 69 c und §. 73 des bürgerl. Gesetzbuches; für das *bulgarische* Exarchat Art. 186 des Exarchal-Statuts vom Jahre 1895; für *Rußland* bürgerl. Gesetzbuch 8, 15. Vergl. für *Griechenland* das Rundschreiben der Synode von Athen 31. März 1834; für das *Patriarchat* von Konstantinopel bei *Χριστοδούλου*, σελ. 23–29.

§. 182. ¹ „Sponsalia sunt mentio et repromissio nuptiarum futurarum“. Digest. XXIII. 1, 1. Cod. V, 1. Cf. Basilic. XXVIII. 1, 1. 2, 1. 2. Dasselbe heißt auch ἀρραβών, siehe *Du Cange* Glossarium, sub voce.

freigestanden, von demselben zurückzutreten und mit einer anderen Person eine Ehe zu schließen. Dies war eine logische Folge der fundamentalen Lehre des römischen Rechts, daß über Verlangen eines Teiles die Ehe getrennt werden könne. Übrigens verfiel derjenige, welcher, ohne das frühere Verlöbniß gekündigt zu haben, sich abermals verlobte, der Infamie, und mußte den doppelten Wert des etwa empfangenen Mahlschatzes herausgeben und verlor den hingegebenen Teil².

Wie bei der Eheschließung, so wurde auch bei dem Verlöbniße von der Kirche die Einsegnung gefordert und das Verlöbniß selbst, wie die Ehe, der kirchlichen Jurisdiktion unterstellt. Die von dem römischen Rechte gewährleistete Freiheit, nach eigenem Willen von dem Verlöbniße zurückzutreten, hat die Kirche gleich zu Anfang ihrer legislativen Tätigkeit eingeschränkt, und verlieh durch die Einsegnung dem Verlöbniße einen der Ehe ähnlichen moralisch-verbindlichen Charakter. In den Kanones Basilius des Großen ist bereits der Gedanke zum Ausdrucke gebracht, daß das Verlöbniß streng bewahrt werden müsse und für denjenigen verbindlich sei, welcher ein solches geschlossen hat³. Der 98. Kanon des Trullanischen Konzils verhängt die Strafe für den Ehebruch über jeden, welcher die Verlobte eines anderen, wenn derselbe am Leben ist, heiratet. Diese Bestimmung des Trullanischen Konzils ging sohin der Hauptsache nach in die griechisch-römischen weltlichen Gesetzsammlungen über⁴. Die strengen Verfügungen rücksichtlich des Verlöbnisses wurden durch zwei vom Kaiser Leo dem Philosophen erlassene Gesetze gemildert; es konnten nach diesen nur solche Personen ein Verlöbniß schließen, welche das zur Eheschließung erforderliche gesetzliche Alter besaßen, damit das bei dem Verlöbniße abgegebene Versprechen nicht zu sehr der Gefahr der Nichtbeachtung ausgesetzt sei. Gleichzeitig wurde bestimmt, daß das Verlöbniß die Bedeutung der wirklichen Ehe habe und daß bei der Auflösung desselben jene Grundsätze anzuwenden seien, welche für die Auflösung der Ehe galten⁵. Diese Bestimmungen erhielten

² Cod. V. 1, 1. Basilic. XXVIII. 1, 15. Leon. Nov. 18. Das *österr.* bürgerl. Gesetzbuch enthält folgende Bestimmung: „ein Eheverlöbniß zieht keine rechtliche Verbindlichkeit nach sich, weder zur Schließung der Ehe selbst, noch zur Leistung desjenigen, was auf den Fall des Rücktrittes bedungen worden ist (§. 45)“. „Nur bleibt dem Teile, von dessen Seite gegründete Ursache zu dem Rücktritte entstanden ist, der Anspruch auf den Ersatz des wirklichen Schadens vorbehalten, welchen er aus diesem Rücktritte zu leiden beweisen kann“. (§. 46). Vergl. §. 61 u. 62 des bürgerl. Gesetzbuches in *Serbien*.

³ 69. Kan. und Kommentar *Balsamons* zu diesem Kanon (Ath. Synt. IV, 225).

⁴ *Ecloga*. XVII, 32; *Prochiron* XXXIX, 68. Cf. *Basilic.* LX. 37, 82. *Krmčija* Kap. 48 Tit. 39, 68, Kap. 49. Tit. 16, 11.

⁵ *Leonis*. Nov. 74. 109.

sodann durch ein besonderes Gesetz des Kaisers Alexius I. Comnenus, mit Rücksicht auf ein Synodal-Dekret des Patriarchen Johannes VIII. Xiphilinus, nach welchem die Blutsverwandtschaft und das hieraus entspringende Eehindernis bei dem Verlöbniße ebenso in Betracht zu ziehen war, wie bei der Ehe, die Bestätigung⁶. Hatte das Verlöbniß die kirchliche Einsegnung erhalten, so galt die nach dem etwaigen Tode der Braut mit einer anderen Person geschlossene Ehe als zweite Ehe, und wurde damit das eingeseignete Verlöbniß der Ehe gleichgestellt⁷.

Die Kirche, welche das Verlöbniß des römischen Rechts annahm, hat jenem im Verlöbniße enthaltenen Versprechen (ἐπαγγελία), welches in der römisch-rechtlichen Definition des Verlöbnisses erwähnt wird, ihren Segen erteilt und hiedurch dieses Versprechen zu einem heiligen, vor Gott abgegebenen und von Gott angenommenen gemacht. In diesem Sinne ist das Verlöbniß der Beginn der Ehe; denn in ihm ist bereits jene Bedingung enthalten, welche das Wesen der Ehe ausmacht, nämlich die gegenseitige Einwilligung eines Mannes und eines Weibes zum gemeinsamen Leben⁸. Daher erachtet sowohl das alte als auch das neue Testament die Verlobte als Weib des Verlobten. Moses bezeichnet als „Weib seines Nächsten“ die Jungfrau, welche einem Manne verlobt ist⁹; im Evangelium wird die Mutter Gottes, welche mit Joseph nur verlobt war, als sein „Weib“ und er als ihr „Mann“ bezeichnet¹⁰. Es wurde bereits erwähnt, daß nach dem 98. Kanon des Trullanischen Konzils, derjenige, welcher die Verlobte eines anderen, bei dessen Lebzeiten, heiratete, nicht in die Strafe für die Unzucht, sondern in die für den Ehebruch verfiel¹¹.

Bezüglich des Zeitraumes zwischen der Einsegnung des Verlöbnisses und der Trauung enthält weder die kirchliche noch die weltliche Gesetzgebung eine genaue Bestimmung. Diesbezüglich war der Wille der Brautleute maßgebend, welche in der Regel nach den damaligen gesetzlichen Bestimmungen, nach welchen die Einsegnung des Verlöbnisses und die Trauung, als zwei ihrem Wesen nach verschiedene Handlungen, nicht gleichzeitig vorgenommen werden durften, eine Zwischenzeit verstreichen ließen¹². Später wurde zur Vermeidung der

⁶ Alexii Conn. Nov. a. 1084 et a. 1092.

⁷ Kommentar *Balsamons* zum 98. Trull. Kanon (Ath. Synt. II, 539).

⁸ *Ignat.* ad Polycarp. c. 5. *Tertull.* de pudic. c. 4., ad uxorem 2, 9.

⁹ V. Mos. 22, 23. 24.

¹⁰ Matth. 1, 18—20.

¹¹ Siehe die Kommentare *Zonaras'* und *Balsamons* zu diesem Kanon (Ath. Synt. II, 539—541), und 7. kanonische Antwort *Balsamons* (Ath. Synt. IV, 453).

¹² Die Novelle Alexii Conn. a. 1084; *Blastares*, Γ, 15. (Ath. Synt. VI. 180).

von dem erwähnten Kanon des Trullanischen Konzils angeführten Fälle bestimmt, daß die Einsegnung des Verlöbnisses gleichzeitig mit der Trauung vorgenommen werde¹³.

§. 183.

Das Braut-Examen.

Dem Verlöbnisse, von welchem oben gehandelt wurde, wird gegenwärtig nur der Charakter einer vor der Eheschließung vorzunehmenden kirchlichen Zeremonie beigemessen. Damit jedoch gewisse Personen zu dieser Zeremonie zugelassen werden können, sowie damit erwiesen sei, daß alle für eine gesetzliche Ehe erforderlichen Erfordernisse und keinerlei Eehindernisse vorhanden sind, mit anderen Worten, um von der Befähigung der Betreffenden, eine gesetzliche Ehe zu schließen, die Überzeugung zu erlangen, ist in der Kirche das *Braut-Examen* eingeführt. Dieses Examen zerfällt in zwei Teile; der erste Teil betrifft die erwähnten Ehe-Erfordernisse (§. 181), der zweite die Kenntnis der christlichen Lehre seitens der Brautleute. Der erste Teil des Examens wird vom dem Seelsorger in Gegenwart der Eltern oder Vormünder der Brautleute und vor Zeugen, der zweite Teil von dem Seelsorger mit den Brautleuten allein vorgenommen.

Vom ersten Teile des Examens erwähnen Simeon von Thessalonica¹ und die slavische Krmčija². Hiernach sollen die Brautleute vor dem Priester den festen Entschluß erklären, miteinander die Ehe eingehen zu wollen, und bekennen, daß hiezu kein Zwang vorliege, kein Verwandtschafts-Verhältnis zwischen ihnen bestehe und daß im allgemeinen kein Eehindernis der Verbindung im Wege stehe. An die Aussage der Brautleute ist der Pfarrer nicht gebunden, vielmehr hat er nach Anhörung der Eltern oder Vormünder, sowie der Zeugen, sich über die erwähnten Umstände die Überzeugung zu verschaffen, und, wenn kein Anstand vorliegt, ein Protokoll aufzunehmen, welches alle Anwesenden unterfertigen. Dieses Protokoll wird in dem Pfarr-Archiv aufbewahrt. Es kann aber auch die bezügliche Eintragung in ein besonderes hiefür bestehendes Buch erfolgen, in welches alle Anwesenden an der betreffenden Stelle ihre Unterschriften beisetzen. Gehören die Brautleute nicht derselben Pfarre an, so wird dieses Examen von jedem der beiden Pfarrer in seiner Pfarre vorgenommen; das Resultat haben sich dieselben gegenseitig schriftlich mitzuteilen. Wird bei dem Examen

¹³ Diese hat sich im übrigen durch Gewohnheit eingebürgert, und es wird gewiß derjenige Geistliche die Kanones nicht verletzen, welcher die Einsegnung des Verlöbnisses und die Trauung getrennt vornimmt.

§. 183. ¹ „Über die heiligen Handlungen“ Kap. 241 (276).

² Krmčija. Kap. 50.

festgestellt, daß kein Eehindernis obwalte, so kann der Pfarrer zum Aufgebote schreiten; im entgegengesetzten Falle aber hat er sich an den Eparchial-Bischof zum Zwecke der notwendigen Aufklärungen, beziehungsweise wegen Erteilung der Dispensation von bestehenden Ehe-Hindernissen zu wenden³.

Bei dem zweiten Teile des Examens hat sich der Pfarrer die Überzeugung zu verschaffen, daß den Brautleuten die Fundamental-Lehren des christlichen Glaubens und die hauptsächlichsten Gebete bekannt sind. Dies geschieht aus dem Grunde, damit die Brautleute mit dem Wesen des Sakramentes der Ehe und mit der Heiligkeit der Verbindung, welche sie eingehen, vertraut sind, sowie damit sie ihre Kinder im Glauben und in der Frömmigkeit zu unterweisen vermögen. Wird von dem Pfarrer wahrgenommen, daß den Brautleuten die notwendigen Kenntnisse im Glauben fehlen und ihnen die hauptsächlichsten Gebete unbekannt sind, so ist er verpflichtet, die Mängel durch Unterricht zu ergänzen und die Trauung nicht eher vorzunehmen, bis dieser Bedingung Genüge geleistet ist⁴.

§. 184.

Das Aufgebot.

Das *Aufgebot* ist zu dem Zwecke eingeführt, um die volle Überzeugung zu erlangen, daß der beabsichtigten Eheschließung kein Hindernis im Wege stehe. Die Institution der Aufgebote wurde zuerst in der abendländischen Kirche eingeführt¹. Eine kanonische Vorschrift über das Aufgebot ist für die orthodox-orientalische slavische Kirche in der Krmčija enthalten; sie bestimmt Folgendes: 1) Der Pfarrer ist verpflichtet, vor der Einsegnung des Verlöbnisses und vor der Trauung, in der Kirche nach beendeter Liturgie die Absicht bestimmter Personen, eine Ehe einzugehen, an drei aufeinanderfolgenden Festtagen zu ver-

³ Über die Fragen, welche der Priester den Brautleuten beim Brautexamen zu stellen hat siehe *Metroph. Crytop. Confess. Kap. 12 (Michalcescu, Thesaurus orthodoxias. S. 231—232. Kimmel, Monum. fid. eccl. or. II, 146)*. Siehe Nomokanon IX, 2 (Ath. Synt. I, 178). Für *Serbien* siehe Ukas vom 4. April 1837 (Z. 1118), und über die Form des Brautexamens die Entscheidungen der bischöflichen Synode vom September 1869 Z. 23 und vom 7. Oktober 1895 Z. 103. Für *Montenegro* siehe Art. 160 des Konsistorial-Statuts 1904. In *Rußland* besteht wegen des Brautexamens in jeder Pfarre ein amtliches Prüfungsbuch, welches ebenso genau wie das Trauungsregister geführt werden muß. Art. 102 des Konsist. Statuts 1883.

⁴ Krmčija 50. Kap. Diese Verordnung der Krmčija ist im §. 122 des Buches über die Pflichten des Pfarrers erneuert. Vergl. auch §. 125 desselben Buches.

§. 184. ¹ Diese Institution hat in einzelnen fränkischen Kirchen im XII. Jahrhundert bestanden. Im Jahre 1215 hat Papst Innozenz III. die Verbindlichkeit dieser Institution für die gesamte abendländische Kirche kundgemacht.

künden und die Gläubigen aufzufordern, ihnen allenfalls bekannte Ehehindernisse zu seiner Kenntnis zu bringen; 2) wenn die Brautleute verschiedenen Pfarren angehören, muß das Aufgebot in beiden Pfarren vorgenommen werden; 3) im Falle der begründeten Vermutung, daß von irgendeiner Seite die Schließung einer gesetzlichen Ehe absichtlich gehindert werden könnte, kann der Pfarrer mit bischöflicher Genehmigung sich mit einem Aufgebote begnügen, oder die Trauung auch ohne Aufgebot, vor zwei oder drei Zeugen vornehmen; 4) das Aufgebot kann erst nach dem Braut-Examen erfolgen; 5) wird die Ehe nicht binnen zwei Monaten nach dem Aufgebote geschlossen, so muß das Aufgebot erneuert werden, wenn der Bischof keine andere Verfügung erläßt². Gegenwärtig sind die Aufgebote durch Staatsgesetze, welche die Kirche auch ihrerseits beobachtet, vorgeschrieben. Der weltlichen Obrigkeit steht auch das Recht der gänzlichen oder teilweisen Nachsicht des Aufgebotes zu³.

§. 185.

Die Zeit zur Eheschließung.

Die mit der Eheschließung im allgemeinen verbundenen Lustbarkeiten würden dem Geiste der christlichen Kirche widersprechen, wenn

² Krmčija 50. Kap. In den *orientalischen Patriarchaten* bestehen diese öffentlichen Aufgebote nicht, u. z. aus dem Grunde, weil der mit diesen Aufgeboten verbundene Zweck, das Vorhandensein von gesetzlichen Ehehindernissen in Erfahrung zu bringen, bei dem Brautexamen, welches vor Zeugen abgehalten wird, erreicht wird, indem der Geistliche hiebei die Überzeugung erlangt, ob er die beabsichtigte Ehe nach dem Gesetze einzusegnen berechtigt ist. Auch in *Rußland* wurden die Eheaufgebote erst gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts gesetzlich vorgeschrieben (Synodal-Ukas vom 5. August 1775).

³ In *Österreich* beziehen sich die §§. 70–74 des bürgerl. Gesetzbuches auf die Aufgebote. Der zweite Teil des §. 71, daß die Ehe von jenen, welche der röm.-kath. Kirche nicht angehören, auch in der röm.-kath. Kirche des betreffenden Ortes aufgeboten werden muß, wurde aufgehoben (Art. I und III des Gesetzes vom 31. Dezember 1868). Nach §. 72 desselben Gesetzbuches muß das Aufgebot, wenn die Verlobten oder eines von ihnen in dem Pfarrbezirke, in welchem die Ehe geschlossen werden soll, noch nicht durch sechs Wochen wohnhaft sind, in jener Pfarre vorgenommen werden, wo sie wenigstens durch sechs Wochen ihren letzten Aufenthaltsort hatten. Der §. 73 bestimmt, daß für den Fall, als die Ehe binnen sechs Monaten nach dem Aufgebote nicht geschlossen wird, die drei Aufgebote wiederholt werden müssen. Nach dem österr. bürgerl. Gesetzbuche müssen die Aufgebote nicht unmittelbar hintereinander an drei Feiertagen vorgenommen werden, wie dies von der Krmčija vorgeschrieben wird, denn der bezügliche §. 71 enthält diesfalls keine ausdrückliche Bestimmung. Nach Analogie des §. 74 müssen diese Aufgebote innerhalb des Zeitraumes von sechs Monaten vorgenommen werden, wobei die Feiertage, an welchen dieselben zu erfolgen haben, dem Ermessen des kompetenten Geistlichen überlassen bleiben. Für *Serbien* siehe die §§. 83, 85, 86, 90 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Ungarn* §. 27. des XXXI. Gesetzartikels vom Jahre 1894; für *Montenegro* Art. 159. 174 des Konsist. Statuts vom Jahre 1904.

diese an Tagen, welche, wie die Fasttage, von der Kirche zur Enthaltbarkeit und zur Betrachtung der Sünden bestimmt sind, oder an großen kirchlichen Festtagen, welche die Christenheit, frei von allen irdischen Geschäften, in geistlicher Feier und Freude begehen soll, abgehalten würden. Im Hinblick darauf hat die kirchliche Legislation jene Tage genau normiert, an welchen derartige Belustigungen nicht abgehalten werden und sonach keine Eheschließungen stattfinden dürfen. Bei der Festsetzung dieser Tage ist die Kirche ebenso allmählich vorgegangen, wie bei der Einsetzung der Fasttage und der großen Feiertage. Den ersten kanonischen Anhaltspunkt dafür, daß in den Fastenzeiten die Einsegnung der Ehe verboten sei, enthält der 52. Kanon der Synode von Laodicea¹. Die von der morgenländischen Kirche gegenwärtig beobachteten Fastenzeiten wurden erst im XII. Jahrhundert festgesetzt². Auf dieser Grundlage und mit Rücksicht auf den Grad der für gewisse große Festtage bestimmten kirchlichen Feier, wurden von der Kirche jene Tage bestimmt, an welchen Eheschließungen nicht stattfinden dürfen³. Diese Tage sind folgende: 1) Vom 14. November bis zum 6. Jänner; 2) die Osterfasten und bis zum ersten Sonntage nach Ostern; 3) die Fasten nach dem Sonntage Allerheiligen bis zum 29. Juni; 4) die Fasten vor dem Feste der Entschlafung Mariae vom 1. bis 15. August; 5) das Fest der Enthauptung des heiligen Johannes des Täufers (29. August), das Fest der Kreuzerhöhung (14. September) und die Mittwoch und Freitage des ganzen Jahres⁴.

Bezüglich des Geistlichen, welcher an diesen Tagen eine Ehe einsegnen würde, enthält die Krmčija folgende Bestimmung: „Kein Geistlicher soll, bei schwerer kanonischer Strafe, insbesondere der Absetzung, an diesen Tagen eine Ehe einsegnen und auch nicht gestatten, daß an denselben eine Ehe eingesegnet werde und Hochzeitsfeierlichkeiten stattfinden“⁵. Nur im äußersten Notfalle kann dies von der vor-

§. 185. ¹ Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῇ Τεσσαρακοστῇ γάμους ἢ γενέθλια ἐπιτελεῖν 52. Kan. (Ath. Synt. III, 219); Balsamons 57. kanonische Antwort (Ib. IV, 489); Blastares I, 5, (Ib. VI, 463).

² Dr. Zhishman ist der Meinung, daß bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts nur während der Osterfasten die Eheschließung verboten war (Eherecht. S. 681).

³ Orthodoxes Bekenntnis, I. Teil 95. Antwort.

⁴ Krmčija 50. Kap. II, 201; Orthodoxes Bekenntnis I. Teil 88. Antwort; Pedalion (Ausgabe 1864) S. 94; Ὑπικὸν ἐκκλησιαστικὸν κατὰ τὴν τάξιν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης ἐκκλησίας, εκδ. 1875. σελ. 273. In Rußland hat sich die Praxis eingebürgert, daß an dem Vortage eines Mittwoches und Freitages keine Ehe eingesegnet werden dürfe, u. zw. auf Grund der kirchlichen Berechnung des Tagesbeginnes (Nečaew, Praktische Anleitung für die Geistlichkeit. II. Aufl. S. 220—221).

⁵ Erwähnte Ausgabe, II, 201.

gesetzten Kirchenbehörde gestattet werden⁶. Eine in der von der Kirche verbotenen Zeit eingesegnete Ehe bleibt als solche gültig, insofern keine anderen, mit den gesetzlichen Bestimmungen über die Ehe im Widerspruche stehenden Momente vorliegen⁷.

§. 186.

Die Trauung.

Die *Trauung* muß, wenn kein Eehindernis vorliegt und alle gesetzlichen Vorbedingungen erfüllt sind, öffentlich vor Zeugen unter der vorgeschriebenen kirchlichen Feierlichkeit vollzogen werden. Dies erheischt die Eigentümlichkeit der Ehe als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens auf der Welt und als ein „großes“ Geheimnis des neuen Testaments. Die heimlich geschlossene Ehe (*λαθρογαμία*, *matrimonium clandestinum*) wird von den Kanones entschieden verworfen und als nichtig betrachtet¹. Der Geistliche, welcher eine heimliche Einsegnung vollzog, wird schweren kanonischen Strafen unterzogen². Im Zusammenhang mit diesen kirchlichen Normen werden die heimlich geschlossenen Ehen auch durch die Gesetze der byzantinischen Kaiser, welche in die Kanonen-Sammlungen der morgenländischen Kirche aufgenommen und zu allgemeinen Rechtsnormen in derselben wurden, verworfen³.

Nach den Bestimmungen des Kirchenrechts und den kirchlichen Vorschriften der späteren Jahrhunderte ist der *Ort*, an welchem die Ehe-Zeremonie vorgenommen werden soll, in der Regel die Pfarrkirche der Brautleute⁴; in Ausnahmefällen ist die Vornahme der Einsegnung der Ehe auch außerhalb der Kirche gestattet⁵. Gehören die Brautleute verschiedenen Pfarren an, so wird im allgemeinen die Einsegnung in der Pfarrkirche der Braut vollzogen⁶. Was die *Zeit* anbelangt, in welcher

⁶ *Νίκωνος περί νηστείας τῆς ὑπερενδόξου Θεοτόκου Ath. Synt. IV, 589.*

⁷ Vergl. die Entscheidung des Patriarchen Manuel II. Kritopulos (Ath. Synt. V, 116).

§. 186. ¹ 1. Kan. v. Laodicea und Kommentare zu diesem Kanon (Ath. Synt. III. 172).

² Siehe die in Anm. 7 des vorhergehenden Paragraphen angeführte Patriarchal-Entscheidung.

³ *Blastares I, 2* (Ath. Synt. VI, 154); *Krmčija*. Kap. 48. Tit. 4, 27.

⁴ *Krmčija* Kap. 50 (II, 200); *Simeon von Thessalonica*, „Über die heiligen Handlungen“ Kap. 244 (279). Vergl. 4. kanonische Antwort des *Petrus Chartophylax* (Ath. Synt. V, 369), wonach in den Klöstern die Ehe-Zeremonie nicht stattfinden darf.

⁵ Siehe 14. kanonische Antwort *Balsamons* (Ath. Synt. IV, 458), woselbst die 4. Novelle des Kaisers Leo des Philosophen angeführt wird, nach welcher gewisse heilige Handlungen im Notfalle auch außerhalb der Kirche vorgenommen werden können. Vergl. den Kommentar *Balsamons* zum 31. und 59. Trull. und 58. Kan. v. Laod. (Ib. II, 372. 400. III, 224).

⁶ §. 41 des Deklaratoriums (1779) für die *Karlowitzter Metropole*. Nach der *Krmčija* ist die Ehe-Zeremonie auch in der Pfarre des Bräutigams zulässig, wenn

die Einsegnung der Ehe vorgenommen werden kann, so soll diese nach der Liturgie oder zwischen der Matine und der Liturgie geschehen. Nach der Vesper oder zur Nachtzeit soll nach den Bestimmungen der Krmčija „kein Priester es wagen, jemanden zu trauen, widrigens er sich einer Todsünde schuldig machen und der gesetzlichen Strafe verfallen würde“⁷.

Zur Gültigkeit der Ehe ist die Anwesenheit von *Trauzeugen*, vor welchen die Brautleute ihren freien Willen, die Ehe zu schließen, kundzugeben haben, unbedingt notwendig. Die Zahl der Trauzeugen ist in der kirchlichen Gesetzgebung durch jene Stelle aus der heiligen Schrift normiert, welche bestimmt, worauf jede Verhandlung zu beruhen habe⁸. Der fundamentalen kanonischen Bestimmung gemäß, nach der das Zeugnis eines einzelnen⁹ nicht zu gelten habe, enthält die fundamentale Kanonen-Sammlung der orientalischen Kirche den Grundsatz, daß bei der Trauung wenigstens zwei Zeugen zugegen sein müssen¹⁰; dasselbe schreibt auch die bürgerliche Gesetzgebung vor¹¹. Die Trauzeugen müssen volljährig sein und alle jene Eigenschaften besitzen, welche im allgemeinen von Zeugen bei öffentlichen Verträgen gefordert werden¹². Frauen sind von der Zeugenschaft bei Trauungen als ausgeschlossen zu betrachten¹³.

Das Recht der Ehe-Einsegnung steht dem *Geistlichen der Pfarre* zu; über dessen Ermächtigung auch einem anderen Geistlichen¹⁴. Die hiebei zu beobachtende Feierlichkeit ist im Ritualbuche vorgeschrieben, in welchem auch die Form bei der ersten und zweiten Eheschließung besonders bestimmt ist. Von gewissen kirchlichen Feierlichkeiten kann bei der Einsegnung nur dann Umgang genommen werden, wenn eine Gefahr die Vornahme der gesetzlichen Zeremonien hindert; in einem solchen Falle genügt die Erklärung der Brautleute, die Ehe schließen zu wollen, und die Lesung der Formel des Ehe-Sakramentes seitens

eine derartige Gepflogenheit besteht (Kap. 50, II, 199). Soll die Ehe an einem dritten Ort, welcher weder die Pfarre der Braut noch des Bräutigams ist, geschlossen werden, dann ermächtigt der zuständige Pfarrer den Seelsorger des betreffenden Ortes auf schriftlichem Wege hiezu, welchen Umstand der zuständige Pfarrer in sein Trauungsbuch einträgt. *Österr.* bürgerl. Gesetzbuch §. 81.

⁷ Kap. 50 (II, 201).

⁸ Matth. 18, 16.

⁹ 75. Kan. Apost.; II. allgem. Konzil 2. Kanon; Karth. 132. Kanon.

¹⁰ Nomok. IX, 2 (Ath. Synt. I, 178); *Blastares* I, 2 (Ib. VI, 154).

¹¹ Für *Österreich* §. 75 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Serbien* §. 91 des bürgerl. Gesetzbuches.

¹² Karth. 132. Kan.; Nomok. IX, 2 (erwähnte Stelle).

¹³ *Balsamons* Kommentar zum 70. Trull. Kan. (Ath. Synt. II, 469).

¹⁴ Krmčija. Kap. 50. (Erwähnte Ausgabe II, 199). §. 75 und 81 des *österr.* bürgerl. Gesetzbuches; Art. 163 des Konsist. Statuts für Montenegro.

des Geistlichen, worauf die Ehe als gesetzlich bestehend anerkannt wird. Außer der kirchlichen Einsegnung wird von der orientalischen Kirche keine andere Form der Eheschließung als gesetzlich anerkannt, mögen auch alle Vorbedingungen zur Eheschließung beobachtet und keinerlei Ehehindernisse vorhanden sein. Daher wird der sogenannten *Zivilehe*, welche in einigen Ländern durch Staatsgesetze eingeführt ist, seitens der orientalischen Kirche keine kirchenrechtliche Bedeutung beigemessen (§. 205).

Die vollzogene Trauung wird in die *Trauungsmatrik* eingetragen, aus welcher im Bedarfsfalle Auszüge verabfolgt werden. Der Seelsorger ist auch berechtigt Zeugnisse über die ordnungsmäßig vollzogene Eheschließung auszufertigen, welche den Charakter öffentlicher Urkunden haben¹⁵.

III. Von den Ehehindernissen.

§. 187.

Von den Ehehindernissen im allgemeinen.

Unter einem *Ehehindernisse* (κόλυμα τοῦ γάμου, impedimentum matrimonii) versteht man jenen Umstand, welcher der Eheschließung entgegensteht, oder die bereits geschlossene Ehe als ungesetzlich erscheinen läßt.

Gemäß dem kirchlichen und bürgerlichen Charakter der Ehe kommt die Bestimmung dessen, was als Ehehindernis anzusehen ist, der gemeinsamen Entscheidung der Kirchen- und Staatsgewalt zu. Sobald in dieser Beziehung zwischen Kirche und Staat ein Einverständnis obwaltet (§. 180), kann diesfalls im morgenländischen Kirchenrechte kein Zweifel entstehen.

Die Ehehindernisse werden in *absolute* (ἀπόλυτα κολύματα, impedimenta absoluta) und *relative* (σχετικὰ κολύματα, impedimenta relativa) eingeteilt, je nachdem sie die Ehe überhaupt oder nur mit bestimmten Personen hindern. Durch einige Ehehindernisse der ersten Art wird die bereits geschlossene Ehe nichtig. Solche Ehehindernisse werden *ἀνατρεπτικὰ κολύματα* (impedimenta dirimentia) genannt; andere Ehehindernisse, *ἀπογορευτικὰ κολύματα* (impedimenta impediencia), lassen zwar eine gültige aber keine erlaubte Ehe zu¹.

¹⁵ §§. 80—82 des österr. bürgerl. Gesetzbuches. In Serbien §. 92 des bürgerl. Gesetzbuches; in Montenegro Art. 164 des Konsist. Statuts vom Jahre 1904.

§. 187. ¹ Diese Einteilung der Ehehindernisse gilt gegenwärtig im Patriarchate von Konstantinopel. Vergl. *Zhishman*. Eherecht. S. 213 und *Zachariae*, Geschichte des gr.-röm. Rechts §§. 3 und 4.

§. 188.

A. Die absoluten Ehehindernisse.

Unter den absoluten Ehehindernissen lassen die *einen* überhaupt eine gültige Ehe nicht zustandekommen, und die geschlossene Ehe als nichtig erscheinen; die *anderen* bilden nur ein Hindernis für die Eheschließung mit bestimmten Personen.

I. Zu den Ehehindernissen der ersten Art gehören:

1) *Die abnormalen Geisteskräfte.* Dieses Ehehindernis ist die Folge des Eheerfordernisses, daß derjenige, welcher seine Zustimmung zum Abschlusse des Ehevertrages erklärt, sich im normalen Geisteszustande befinde (§. 181. 3).

2) *Das Unvermögen zur Leistung der ehelichen Pflicht.* Dieses Ehehindernis ist die Konsequenz jenes Eheerfordernisses, welches den wesentlichen Zweck der Ehe bildet (§. 181. 4).

3) *Der Mangel der Zustimmung der Gewalthaber.* Dieser Umstand bildet nur ein Ehehindernis für Minderjährige im bürgerlichen Sinne und für diejenigen, welche über Anordnung der kompetenten Obrigkeit sich unter Kuratel (ἐπιτροπή, curatela) befinden, daher unfähig sind, den Ehevertrag abzuschließen (§. 181. 5).

4) *Die gesetzlich bestehende Ehe.* Seit der Erschaffung der Welt und des Menschen wurde die Ehe mit einer Frau (μονογαμία) als die einzige, dem Zweck und Wesen der Ehe entsprechende Verbindung angesehen. Diesen Grundsatz erklärte die alt-testamentarische Kirche als göttliches Gesetz¹. Die römische Gesetzgebung bestimmt, daß jeder mit der Infamie bestraft werden solle, welcher mit zwei Frauen in ehelicher Verbindung zu leben beabsichtigt². Das Verbot der Polygamie erhielt in der christlichen Kirche, welche jede geschlechtliche Verbindung eines Mannes mit einer Frau, außer der gesetzlichen Ehegattin, als Unzucht bezeichnet, neue Kraft³. Daher wurde jede gesetzlich bestehende Ehe zum absoluten Hindernisse für die Schließung einer zweiten Ehe. Der Mann, welcher zu Lebzeiten seiner Frau, und die Frau, welche zu Lebzeiten ihres Mannes eine neue Ehe schließen, verfallen sowohl der kirchlichen als auch der weltlichen Bestrafung⁴.

§. 188. ¹ I. Mos. 2, 22. 4, 19.

² Cod. Justin. V. 5, 2. Cf. Basilic. XXI. 2, 1. XXVIII. 5, 35; Nomok. XIII, 2 (Ath. Synt. I, 277).

³ I. Kor. 7, 4; 48. Kan. Apost.; Basilius d. Gr. 9. 77. 80. Kan.; Neoc. 3. Kan.; Kommentar Balsamons zum 48. Kanon Apost. (Ath. Synt. II, 64); Blastares I, 4 (Ib. VI. 160).

⁴ Matth. 5, 32; Basilius d. Gr. 9. 77. 80. Kan.; 87. Trull. Kan.; Prochiron XXXIX, 70; Krmčija. Kap. 48, Tit. 39, 70 (erwähnte Ausgabe. II, 162); §. 62 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches und §§. 206—208 des Strafgesetzbuches; §. 69 a. und §. 71 des serbischen bürgerl. Gesetzbuches und §§. 135, 203 des Strafgesetzbuches. Vergl. Art. 186. u. 192 des bulgarischen Exarchal-Statuts vom Jahre 1895; Art. 173. des montenegrinischen Konsist. Statuts.

Eine Ausnahme hiervon ist nur dann zulässig, wenn die bestehende Ehe aus einem gesetzlichen Grunde getrennt wurde, und dem betreffenden Ehegatten von der kompetenten Obrigkeit das Recht eingeräumt wurde, eine zweite Ehe zu schließen. Denjenigen Teil, welcher, ohne daß er um den Fortbestand der ersten Ehe wußte, eine zweite Ehe geschlossen hat, trifft keine Bestrafung; allein die zweite Ehe wird als nicht bestehend angesehen⁵.

5) *Die Schwängerung der Braut.* Wenn ein Mann mit einer Frauensperson, die nicht Witwe ist, eine Ehe zu schließen beabsichtigt, so ist er berechtigt, vorauszusetzen, daß dieselbe nicht geschwängert sei. Ist die Schwängerung jedoch erwiesen, so liegt ein absolutes Ehehindernis vor, und die unter solchen Verhältnissen geschlossene Ehe wird so betrachtet, wie wenn sie gar nicht geschlossen worden wäre⁶.

6) *Die höhere Weihe.* Nach den kanonischen Satzungen der Kirche bildet die Cheirotonie ein absolutes Ehehindernis; daher kann derjenige, welcher ehelos die Weihe zum Diakon erhalten hat, oder dessen vor der Cheirotonie angetraute Ehegattin gestorben ist, keine Ehe schließen. Diese Bestimmung enthalten die Kanones bis zum VII. Jahrhundert⁷. In diesem Jahrhundert verbot das Trullanische Konzil den Subdiakonen die Eheschließung⁸; seit dem gilt in der morgenländischen Kirche die Norm, daß diejenigen, welche in den Dienst der Kirche zu treten beabsichtigen, nur vor Erlangung des Subdiakonates eine Ehe schließen können. Der bereits erlangte Subdiakonats hindert die Eheschließung; die trotzdem geschlossene Ehe ist nichtig, und die Schuldigen unterliegen der Strafe⁹.

7) *Das Keuschheitsgelübde.* Hier ist dieses Gelübde im weitesten Sinne und ohne Beschränkung auf bestimmte Personen zu verstehen.

⁵ Basilius d. Gr. 46. Kan.; 93. Trull. Kan. und die Kommentare *Zonaras'* und *Balsamons* zu diesen Kanones (Ath. Synt. II, 523. 525. IV. 196).

⁶ *Blastares* I, 15 (Ath. Synt. VI, 183), wo die 93. Novelle Leo des Philosophen in dieser Hinsicht angeführt wird. Vergl. §. 58 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches.

⁷ 26. Kan. Apost.; IV. allgem. Konz. 14. Kan.; Neoc. 1. Kan.; Karth. 16. Kan. Der 10. Kanon von Ancyra verfügte, daß, wenn Diakonen bei ihrer Cheirotonie erklärten, heiraten zu müssen, sie dies ohneweiters tun konnten. Dieser Kanon verlor jedoch nach dem Erlassen anderer diesbezüglicher Kanones seine Bedeutung. Siehe den Kommentar *Balsamons* zum 10. Kanon von Ancyra und *Blastares* I, 2 (Ath. Synt. III, 40. VI, 153).

⁸ 6. Kanon. Vergl. Nomok. IX, 29 (Ath. Synt. I, 210 u. ff.).

⁹ 6. Kan. Basilius d. Gr. und Kommentar des *Archim. Johann* zu diesem Kanon (II, 23—24). Im Sinne der diesbezüglichen kanonischen Lehre der morgenländischen Kirche lautet auch §. 63 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches: „Geistliche, welche schon höhere Weihe empfangen können keine gültigen Eheverträge schließen“. Für *Ungarn* siehe §. 25 des XXXI. Gesetzartikels vom Jahre 1894. Vergl. §. 76, 3 dieses Buches (S. 283).

Außer den Mönchen und Nonnen, welche beim Eintritt in das Klosterleben das Keuschheitsgelübde ablegten, gab es in alter Zeit Jungfrauen, welche nicht in ein Kloster eintraten, sondern im weltlichen Gewande bei ihren Eltern und Angehörigen lebten und sich Gott weihten. Diese gaben vor dem Bischof in der Kirche das Versprechen ab, daß sie ihr ganzes Leben in der Jungfräulichkeit verbringen werden. Indem sie sich Gott weihten, betrachteten sie sich als Bräute Christi, welchem sie ihre Jungfräulichkeit zum Opfer brachten, und wurden von der Kirche als heilige Jungfrauen, *ἱεραὶ παρθένοι*, angesehen und als solche auch benannt. Sie durften keine Ehe schließen, denn sie hätten dadurch ihrem Bräutigam Untreue erwiesen. Doch dürften in dieser Beziehung Unzukömmlichkeiten eingetreten sein, denn es bestehen einzelne Kanones, welche darauf hinwiesen und jene mit Strafen bedrohen, welche das abgelegte Gelübde mißachteten. Die Väter des Konzils von Chalcedon sahen sich veranlaßt, die diesfälligen Kanones aus früherer Zeit zu erneuern und bestimmten mit dem 16. Kanon, daß jede solche Jungfrau, welche das Gelübde mißachtet, aus der kirchlichen Gemeinschaft ebenso auszuschließen sei, wie die Mönche und Nonnen, welche sich desselben Deliktes schuldig machten¹⁰. Der erwähnte Kanon überläßt es dem betreffenden Bischof, diese Strenge zu gebrauchen, d. h. dieselbe, wie Balsamon bemerkt, entweder anzuwenden oder sie zu mildern¹¹. Dies ist jedoch nicht in dem Sinne zu verstehen, daß der Bischof die von den erwähnten Personen geschlossenen Ehe als gesetzliche ansehen könne, denn dies würde den ausdrücklichen Bestimmungen des 6. und 18. Kanon Basilius d. Gr., dem 19. Kanon von Ancyra, welche alle vor dem Konzile von Chalcedon erschienen sind, und dem 44. Trullanischen Kanon sowie anderen später erschienenen Kanones widersprechen; sondern es soll damit gesagt sein, daß der Bischof berechtigt sei, von der Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft Umgang zu nehmen, und anstatt dessen strengere oder mildere Bußen aufzuerlegen¹².

8) *Das Ehehindernis der nach der dritten Ehe verwitweten Ehegatten.* Die Kanones gestatten dem nach der ersten Ehe verwitweten Ehegatten die Abschließung der zweiten Ehe; sie gestatten auch die

¹⁰ Details über die Bedeutung und über die Folgen des Keuschheitsgelübdes sowohl der Mönche und Nonnen als auch der heiligen Jungfrauen siehe bei *Zhishman*, Eherecht. S. 485—489. 500—501.

¹¹ Ath. Synt. II, 257.

¹² Siehe Kommentare *Balsamons* zum 5. Kanon der I. II. Synode, des 19. und 27. Kanons Basilius d. Gr. und *Blastares* Γ, 11. 14 (Ath. Synt. II, 664—667. IV, 146. 162. VI. 169. 183). „Ordenspersonen von beiden Geschlechtern, welche feierliche Gelübde der Ehelosigkeit abgelegt haben, können keine gültigen Eheverträge schließen“. §. 63 des *österreich. bürgerl. Gesetzbuches*. Vergl. §. 212 dieses Buches,

Abschließung der dritten Ehe für den nach der zweiten Ehe verwitweten Ehegatten (§. 203), jedoch unter Androhung der betreffenden Kirchenbuße. Die nach der dritten Ehe verwitwete Person kann keine neue Ehe schließen. Die diesbezügliche kanonische Bestimmung wurde in der Synode von Konstantinopel im Jahre 920 erlassen, welche verfügt, daß niemand eine vierte Ehe (τέταρτος γάμος) schließen dürfe; die trotzdem geschlossene Ehe soll als nicht bestehend angesehen und die betreffenden Personen sollen durch Ausschließung aus der Kirche bestraft werden; selbst das Betreten der Kirche soll den Betreffenden während des Bestandes dieser Ehe untersagt werden¹³. Diese im Jahre 997 von Kirche und Staat bestätigte Synodalverordnung hat in alle Kanonensammlungen der morgenländischen Kirche Eingang gefunden¹⁴, und bildet das Verwitwetsein nach der dritten Ehe ein absolutes Ehehindernis¹⁵.

II. Die Ehehindernisse, welche die Eheschließung mit jedermann behindern, die bereits geschlossene Ehe aber nicht als nichtig, sondern nur als unerlaubt erscheinen lassen. Hierher gehören:

1) *Der Mangel des zur Eheschließung erforderlichen Alters.* Der Mangel des durch die kirchlichen und staatlichen Gesetze vorgeschriebenen Alters für die Abschließung einer gesetzlichen Ehe (§. 181. 2) bildet ein absolutes Ehehindernis. Wurde jedoch die Ehe vor Erlangung des vorgeschriebenen Alters geschlossen, so wird eine solche Ehe insolang als unerlaubt angesehen, bis die Ehegatten dieses Alter erreichen. Ist das vorgeschriebene Alter erreicht und wünschen die Ehegatten in der ehelichen Verbindung zu verbleiben, dann schwindet das Ehehindernis, welches für die Dauer des unreifen Alters bestanden hat, und es wird die Ehe unter der Voraussetzung als eine gesetzliche angesehen, wenn bei deren Schließung alle anderen Eheerfordernisse beachtet wurden.

¹³ Dies ist der bekannte *Τόμος της ένώσεως*, welcher in Krmčija Kap. 52 (erwähnte Ausgabe II, 245 ff.) enthalten ist. Der Text des *Τόμος* ist im Ath. Synt. V, 4—10 enthalten. Siehe im Nomok. XIII, 2; Kommentar *Balsamons* zum 4. Kan. Basilius d. Gr.; *Blastares* I, 4 (Ath. Synt. I, 288. IV. 103. VI. 159); Nomok. zum gr. Ritualbuch Kanon 52.

¹⁴ Ath. Synt. V, 11—19. Krmčija Kap. 51 (II, 230).

¹⁵ Siehe hierüber die Synodalverordnungen von Konstantinopel unter dem Patriarchen Joasaph II. (1560), Dionysius (1663), Jakobus (1683) und die Verordnung des Patriarchen Constantinus vom 17. Juni 1900 (Z. 3007) an den dabrobosnischen Metropolit, in welcher es heißt: „Was die Frage der vierten Ehe anbelangt, welche dort (in Bosnien) aus anderen serbischen Ländern eingeführt wurde und welche im Zusammenhange mit anderen abendländischen Neuerungen steht, so erklären wir, daß die vierte Ehe von der Kirche aus gar keinem Grunde gestattet wird; denn dies ist von den heiligen Kanones streng untersagt. Auch erachtet die Kirche die aus einer solchen Ehe stammenden Kinder als nicht legitim“. Siehe für *Serbien* die Synodalverordnung vom September 1865. Z. 45.

2) *Die von der Kirche für die Eheschließung verbotene Zeit.* Diejenige Ehe, welche in der von der Kirche verbotenen Zeit geschlossen wurde (§. 185), wird als eine unerlaubte angesehen, und muß um als eine gesetzliche Ehe zu gelten, von der kompetenten kirchlichen Obrigkeit nachträglich konvalidiert werden.

3) *Der Zwang und die Furcht.* Da die Ehe eine auf dem freien Willen beruhende Verbindung ist, so erscheint dieselbe als ungültig, wenn jemand hiezu gezwungen oder aus Furcht vor einem angedrohten Übel hiezu genötigt wurde. Der Zwang ($\beta\iota\alpha$, vis), welcher darin besteht, daß jemand zu einer Handlung genötigt wird, kann ein physischer oder moralischer sein. Von dem ersteren kann bei der Ehe nicht gesprochen werden, wohl aber von dem letzteren, wenn nämlich jemandem die Einwilligung zur Ehe durch Drohungen abgenötigt wurde. Furcht ($\varphi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$, metus) ist die durch das Zurückschrecken vor einem Übel hervorgerufene heftige Gemütsregung. Der Zwang verhält sich zur Furcht wie die Ursache zur Wirkung, weshalb auch beide Begriffe im Ehrechte der Römer nebeneinander erwähnt werden; sie heben die Einwilligung zur Ehe auf und beeinträchtigen die volle Freiheit, welche die Natur, die Kirche und der Staat in der Ehe fordern¹⁶. Damit die Furcht zum Ehehindernisse werde, muß sie durch ein faktisches Übel gerechtfertigt sein; daher muß bei Beurteilung dieses Ehehindernisses sowohl auf das Objekt der Furcht, nämlich auf die Art des angedrohten Übels, als auch auf den Bedrohten und den Drohenden, das Augenmerk gerichtet werden, um einerseits die Größe des angedrohten Übels und andererseits den Einfluß wahrzunehmen, welchen die Drohung auf das Gemüt des Betreffenden ausgeübt hat. Dieselben Grundsätze, welche Zwang und Furcht im römischen Rechte als Ehehindernisse erscheinen lassen, gelten auch im morgenländischen Kirchenrechte¹⁷.

4) *Der Betrug* wird dann als Ehehindernis angesehen, wenn jemandem in unrechtlicher Weise eine andere Person als jene, mit welcher er die Ehe zu schließen beabsichtigte, unterschoben wird, oder wenn in arglistiger Weise die Wahrheit rücksichtlich des einen oder anderen Teiles der Eheschließenden verheimlicht wird, so daß eine gesetzliche Ehe nicht zustande kommen kann. Wie das römische Recht, so betrachten auch das gegenwärtige Kirchen- und Zivilrecht den Betrug als Ehehindernis¹⁸.

¹⁶ Cod Justin. V. 4, 14. Basilic. XXVIII. 4, 32.

¹⁷ *Blastares* Γ, 2 (Ath. Synt. VI, 154); Krmčija Kap. 48, Tit. 4, 22 (II, 88). Siehe für *Österreich* §. 55 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Serbien* §. 69 g. des bürgerl. Gesetzbuches; für *Rußland* Ukas vom 5. Jänner 1725; für *Bulgarien* Art. 202 des Exarchal-Statuts vom Jahre 1895; für *Montenegro* Art. 173 des Konsist. Statuts.

¹⁸ Basilic. XII. 1, 3, mit den bezüglichen Scholien (Ed. cit. I, 729—730); Nomok. XIII, 2 (Ath. Synt. I, 275 u. ff.); §. 57 des *österreichischen* bürgerlichen

5) *Das Verlöbniß* wird im kanonischen Rechte der orthodox-orientalischen Kirche nur dann als Eehindernis angesehen, wenn dasselbe kirchlich vollzogen wurde und einer der verlobten Teile eine Ehe mit einer anderen Person schließen will. Dieses Eehindernis hat seinen Grund darin, daß nach demselben Rechte das kirchliche Verlöbniß mit der Eheschließung gleich geachtet wird¹⁹. In dieser Beziehung herrscht zwischen dem Eehindernisse wegen eines kirchlich geschlossenen Verlöbnisses und dem Eehindernisse wegen des bestehenden Ehebandes kein Unterschied²⁰. Gegenwärtig wird in der Regel die Einsegnung des Verlöbnisses gleichzeitig mit der Trauung vollzogen, weshalb das in Rede stehende Eehindernis keine praktische Bedeutung besitzt. Da jedoch die beiden Akoluthien getrennt vorgenommen werden können, so ergibt sich die Möglichkeit des Eehindernisses wegen des Verlöbnisses²¹.

6) *Lebensgefährliche Nachstellungen des einen verlobten Teiles gegen den anderen*. Wenn nach dem förmlich geschlossenen Verlöbnisse erwiesen wird, daß der eine verlobte Teil dem anderen lebensgefährliche Nachstellungen bereitet hat, so ist dem schuldigen Teile die Eheschließung verboten und unterliegt derselbe auch der Bestrafung²².

7) *Die Verurteilung wegen eines Verbrechens*. Der wegen eines Verbrechens zur Gefängnisstrafe Verurteilte darf von dem Zeitpunkte seiner Verurteilung bis zur Beendigung seiner Strafzeit keine Ehe schließen. Dieses Eehindernis ist durch die neueren weltlichen Gesetzgebungen vorgeschrieben²³. Dasselbe wird im kanonischen Rechte nicht ausdrücklich erwähnt. Da die Ursache der Gefängnisstrafe ein Verbrechen ist und die Kirche die Verbrecher auf längere oder kürzere Zeit der Bußdisziplin unterwirft und ihnen während dieser Zeit die Eheschließung verbietet²⁴, so betrachtet auch das kanonische Recht, jedoch von einem anderen Standpunkte, die Verurteilung wegen eines Verbrechens als Eehindernis.

Gesetzbuches; §. 69 *h.* und §. 77 des *serbischen* bürgerl. Gesetzbuches; *russisches* bürgerl. Gesetzbuch, Art. 53; Art. 209 des *bulgarischen* Gesetzbuches.

¹⁹ Nomok. XIII, 2 (Ath. Synt. I, 284 u. ff.), woselbst die hierüber handelnde Novelle des Alexius Comnenus vom Jahre 1084 angeführt ist. Krmčija, Kap. 43 (Erwähnte Ausgabe II, 37 u. ff.). Siehe auch das Synodal-Dekret des Patriarchen Johannes VIII. (Ath. Synt. V, 52 u. ff.); *Blastares* I, 15 (Ib. VI, 180).

²⁰ Siehe §. 182 dieses Buches.

²¹ Vergl. §. 45 des *österreichischen* bürgerl. Gesetzbuches.

²² Nomokanon XIV, 3 (Ath. Synt. I, 334). Vergl. §. 119 des *österreichischen* bürgerlichen Gesetzbuches; §. 69 *e* und §. 81 des *serbischen* bürgerl. Gesetzbuches.

²³ §. 61 des *österreichischen* bürgerlichen Gesetzbuches und §. 27 des Strafgesetzes; *serbisches* bürgerl. Gesetzbuch §. 69 *i* und §. 78.

²⁴ Vergl. den 22. Kanon von Ancyra; Bas. d. Gr. 56. 65. Kan. u. a.

8) *Das Trauerjahr.* In der griechisch-römischen Gesetzgebung wurde dem Trauerjahre, welches die Frau nach dem Tode des Mannes einhalten mußte und vor dessen Ablauf sie keine neue Ehe schließen durfte, eine besondere Beachtung zuteil. Die diesbezüglichen Normen wurden in ihrem vollen Umfange von der Kirche angenommen²⁵. Die Vorschriften für die einzuhaltende Trauerzeit beruhen auf der Achtung, welche die Frau dem hingeschiedenen Manne schuldig ist. Dieselben Vorschriften wurden sodann auch auf den Mann hinsichtlich des Todes der Frau ausgedehnt²⁶. Dazu kommen noch Rechtsgründe, speziell für die Witwe, um die Abstammung des nachgeborenen Kindes sicher zu stellen²⁷. Im Hinblick auf diesen letzteren Umstand hat die neuere Gesetzgebung die Trauerzeit auf sechs Monate nach dem Tode des Mannes herabgesetzt²⁸.

9) *Der Kriegsdienst.* Dieses Eehindernis wurde durch die neuere weltliche Gesetzgebung, welche die Bestimmung enthält, wann und unter welchen Bedingungen ein Soldat eine Ehe schließen darf, normiert²⁹. Die Kirche berücksichtigt dieses Eehindernis zunächst aus dem Grunde, weil nach ihrer Lehre derjenige, welcher eine Ehe zu schließen beabsichtigt, durch keine Verpflichtungen, die das eheliche Leben stören könnten, gebunden sein soll, wie dies namentlich bei Soldaten der Fall ist, und überdies aus dem weiteren Grunde, weil die Kirche in Ehe-Angelegenheiten, und sonach auch in der Festsetzung der Eehindernisse, der weltlichen Gewalt die Jurisdiktion zuerkennt (§. 180).

10) *Der Mangel des Aufgebotes.* Da sowohl die kirchliche als auch die weltliche Gesetzgebung vor jeder Eheschließung das vorgeschriebene Aufgebot fordern (§. 184), so muß die Nichtbeachtung dieser gesetzlichen Vorschrift ein Eehindernis bilden, wenn der betreffende Seelsorger von der kompetenten Obrigkeit nicht die Erlaubnis erhielt, eine Ehe ohne das Aufgebot einzusegnen³⁰.

11) *Mangel der erforderlichen Dokumente.* Wie das Aufgebot zur gesetzlichen Eheschließung notwendig ist, ebenso ist auch die Beibringung aller zu diesem Zwecke erforderlichen Dokumente ein notwendiges Requisite. Hieher gehören die Dokumente des etwa in einer

²⁵ Vergl. *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 140).

²⁶ Siehe *Krmčija* (aus der *Ecloga*). Kap. 49, Tit. 2, 7 (II, 178).

²⁷ *Nomok.* XIII, 2 (Ath. Synt. I, 276); *Blastares* I, 4 (Ib. VI, 157).

²⁸ Vergl. §§. 120 u. 121 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches.

²⁹ Siehe beispielsweise für *Österreich* die Normal-Verordnung vom 10. Juni 1812; das Hofdekret vom 19. Jänner 1830; §. 44 des Gesetzes vom 5. Dezember 1868; Vorschrift über die Heiraten im k. u. k. Heere vom 4. Juli 1887.

³⁰ §. 69 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches; §§. 83—90 des serbischen bürgerl. Gesetzbuches.

anderen Pfarre ansässigen eheschließenden Teiles über die Zugehörigkeit zu derselben, die Dokumente über die Bewilligung zur Eheschließung seitens der vorgesetzten Obrigkeit, über die eventuelle Dispensation von einem Ehehindernisse u. s. w.³¹. Wird die Einsegnung der Ehe von einem Geistlichen ohne jene Dokumente, welche im Falle eines Eheprozesses zum Beweise der Gesetzlichkeit der Ehe erforderlich sind, vollzogen, so verfällt derselbe, sowohl nach den kirchlichen als auch nach den weltlichen Gesetzen, schwerer Bestrafung³².

§. 189.

B. Die relativen Ehehindernisse.

Relative Ehehindernisse sind diejenigen, welche der Eheschließung zwischen bestimmten Personen im Wege stehen. Einzelne derselben rühren aus dem Verwandtschafts-Verhältnisse her, andere hinwieder sind außerhalb desselben gelegen.

Unter *Verwandtschaft* versteht man die Beziehung, welche zwischen zwei Personen durch die Abstammung der einen von der anderen, durch Abstammung beider von einer dritten Person, durch die Verbindung von zwei oder drei Familien, oder endlich durch ein der Verwandtschaft ähnliches Verhältnis begründet wird. Hiernach wird die Verwandtschaft im weiteren Sinne eingeteilt in: 1) die Blutsverwandtschaft (*συγγένεια ἐξ αἵματος*); 2) die Schwägerschaft (*ἀγχιστεία*), welche aus der Verbindung zweier Familien (*διγένεια*) oder dreier Familien (*τριγένεια*) entsteht; 3) die geistliche Verwandtschaft (*συγγένεια πνευματική*); 4) die nachgebildete Schwägerschaft (*οἶονεὶ ἀγχιστεία*), und 5. die Adoption (*υἰοθεσία*).

Außerhalb des Verwandtschafts-Verhältnisses erscheinen als relative Ehehindernisse die Religions-Verschiedenheit, die Entführung u. s. w. (§. 195).

§. 190.

1) Die Blutsverwandtschaft.

Die *Blutsverwandtschaft* oder auch natürliche Verwandtschaft (*φυσικὴ συγγένεια*, *cognatio naturalis vel carnalis*) ist die gegenseitige Beziehung, welche zwischen zwei Personen durch Abstammung der einen von der anderen, oder durch die Abstammung beider von einer dritten Person begründet wird. Die in einer solchen Beziehung stehenden Personen werden Blutsverwandte (*συγγενεῖς*, *consanguinei*) genannt.

³¹ §. 78 des *österreich.* bürgerl. Gesetzbuches; §. 84 des *serbischen* bürgerl. Gesetzbuches.

³² Siehe §. 125 dieses Buches.

Streng genommen stehen alle Menschen mit Rücksicht auf ihre Abstammung von gemeinsamen Ureltern in einer solchen verwandtschaftlichen Beziehung; allein sowohl die kirchlichen als auch die weltlichen Gesetze erkennen diese Beziehung nur bis zu einer bestimmten Grenze an. Zur Bestimmung dieser Grenze und zur genauen Feststellung der verwandtschaftlichen Beziehungen hat bereits die römische Gesetzgebung bestimmte Formeln und Bezeichnungen eingeführt. Dieselbe unterscheidet die Verwandtschaft nach Graden und Linien. *Verwandtschaftsgrad* (βαθμὸς, gradus) ist die durch Zeugungen vermittelte Nähe oder Entfernung der Verwandtschaft zwischen zwei Personen¹ und die ununterbrochene Reihe von Graden wird *Linie* (τάξις, γραμμή, ordo, linea) genannt. Sie zerfällt: 1) In die *gerade Linie* (εὐθεία, recta) u. zw. a) in die *aufsteigende Linie* (ἀνωδσα, ascendentalis), welche aus Personen besteht, von welchen ein bestimmtes Individuum in der ununterbrochenen Verbindung der Grade abstammt (hierher gehören der Vater, Großvater, Urgroßvater u. s. w.); b) in die *absteigende Linie* (κατιόδσα, descendantalis), welche von einem bestimmten Individuum zu dessen Abkömmlingen führt (hierher gehören der Sohn, Enkel, Ur-enkel u. s. w.). 2) In die *Seiten- oder Querlinien* (πλαγίαι, κατὰ πλάτος, obliquae, transversales, collaterales), welche Personen umfassen, die verschiedenen, bezüglich der gemeinschaftlichen Abstammung sich in einer Person vereinigenden Linien angehören. Die Seitenverwandtschaft besteht zwischen einer bestimmten Person und deren Geschwister, oder zwischen ihr und den Abkömmlingen des Bruders, des Oheims u. s. w.²

Die Nähe oder die Entfernung der Verwandtschaft wird nach der Zahl der die Verwandtschaft zwischen zwei Personen vermittelnden Zeugungen bestimmt³.

Um die Nähe oder die Entfernung der Verwandtschaft zu bestimmen, wurde von den römischen Juristen ein *Στέμμα τῆς συγγενείας* (stemma cognationis) verfaßt, welches in der Regel den Rechts-sammlungen beigefügt wurde⁴. Gegenwertig bedient man sich in dem Patriarchate von Konstantinopel zu ebendiesem Zwecke des folgenden:

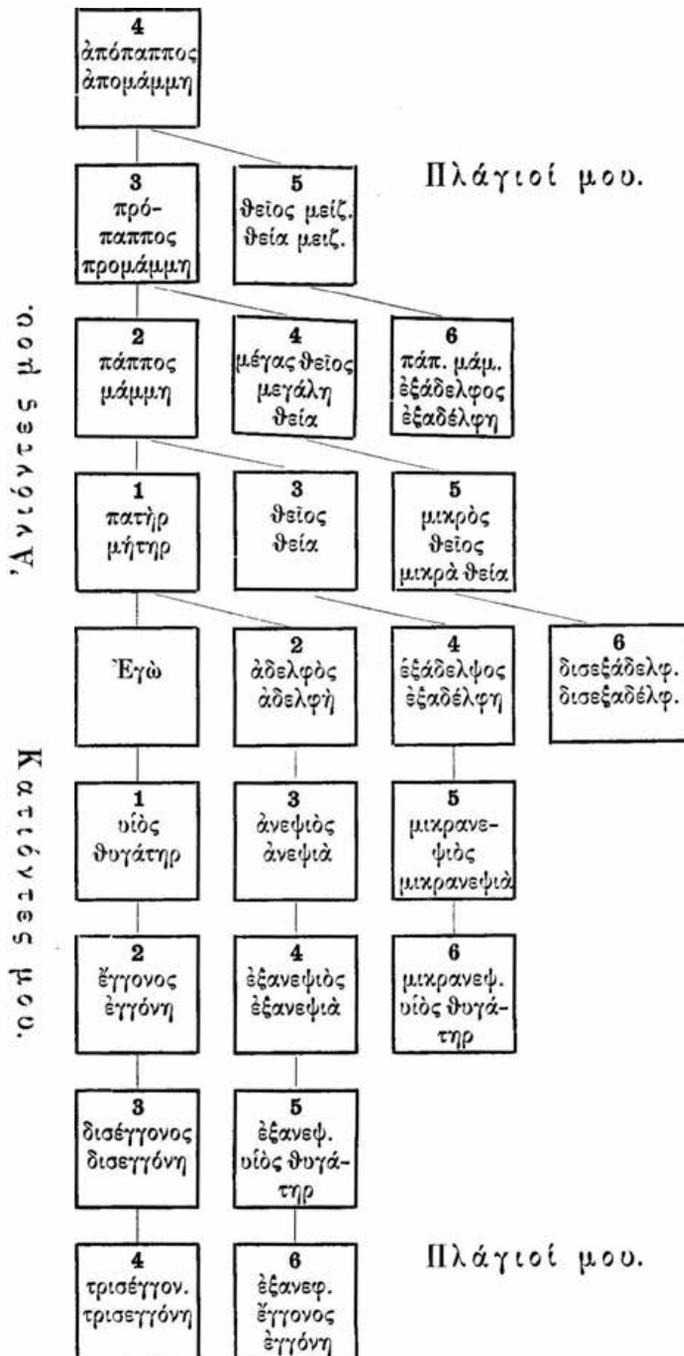
§. 190. ¹ „Gradus dicti sunt a similitudine scalarum, locorumve proclivium, quos ita ingredimur, ut a proximo in proximum, id est in eum, qui quasi ex eo nascitur transeamus“. Digest. XXXVIII. 10, 10. §. 10. Vergl. *Balsamons Διάγνωσις* über die Seiten-Verwandtschaft (Ath. Synt. IV, 556. 560); *Demetrius Chomatenus*, Über die Verwandtschaftsgrade (Ib. V, 421 u. ff.); *Michael von Thessalonica*, Über die Verwandtschaftsgrade (Ib. V, 397).

² Ἡ τοῦ γένους σειρά τρισὶ συνείρεται τάξεσι, τῇ τε τῶν ἀνιόντων δηλονότι, τῶν κατιόντων, καὶ τῶν ἐκ τοῦ πλαγίου. *Demetrius Chomatenus*, erwähnte Stelle. Vergl. Nomokanon XIII, 2 (Ath. Synt. I, 280); *Blastares*. B, 8 (Ib. VI, 126).

³ Ἐκάστη οὖν γέννησις ἓνα βαθμὸν ἀποτελεῖ. *Demetrius Chomatenus*, erwähnte Stelle. *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 125).

⁴ Über das alte römische *στέμμα* siehe bei *Zhishman*, Eherecht. S. 219—220.

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ ΤΗΣ ΣΥΓΓΕΝΕΙΑΣ.



Nach diesem $\Delta\acute{\alpha}\gamma\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha$ läßt sich der betreffende Verwandtschaftsgrad leicht bestimmen. Zur Bestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen einzelnen Personen bedient man sich folgender Zeichen: \square bedeutet den Stammvater, \circ jede andere männliche Person, \triangle die weibliche Person; \otimes bedeutet den Tod einer männlichen, \otimes den Tod einer weiblichen Person; eine senkrechte Linie ($|$) bedeutet die Abstammung oder Zeugung, $\circ\text{---}\triangle$ die Verbindung zwischen Mann und Frau.

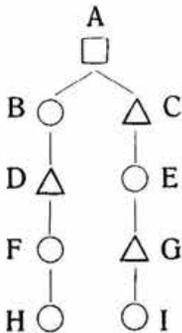
Bei Berechnung der Grade in der *geraden Linie* wird die Zahl der die Verwandtschaft zwischen zwei Personen vermittelnden Zeugungen beachtet. Es sind zum Beispiele von A bis zu dessen Urgroßvater D in der geraden aufsteigenden Linie drei Zeugungen zu zählen, nämlich die Zeugung des C, des B und des A. Daher ist A mit dem Urgroßvater D im dritten Grade blutsverwandt und umgekehrt. Zwischen Vater und Sohn oder Tochter besteht keine Mittelperson; denn Sohn oder Tochter stammen unmittelbar vom Vater ab. Es ist daher A mit seinem Vater B im ersten Grade blutsverwandt. Hierbei ist zu berücksichtigen, daß bei Berechnung des Verwandtschaftsgrades zwischen bestimmten Personen, mögen dieselben verschiedene

Verwandtschaftsnamen führen und in verschiedenen verwandtschaftlichen Beziehungen stehen, die Zeugung jeder einzelnen Zwischenperson in Betracht kommt. Durch diese ununterbrochene Reihe von Zeugungen wird der Verwandtschaftsgrad zwischen bestimmten Personen festgestellt. Werden zum Beispiele in der aufsteigenden Linie Verwandtschaftsgrade gesucht, so wird von der betreffenden Person zu deren Vater, von diesem zu dessen Vater, welcher der Großvater der gedachten Person und mit dieser im zweiten Grade blutsverwandt ist, ferner vom Großvater zu dessen Vater, welcher der Urgroßvater der gedachten Person ist und zu dieser im dritten Grade der Blutsverwandtschaft steht, geschritten. Derselbe Vorgang gilt auch für die absteigende Linie, nur wird hier vom Vater zum Sohn herabgegangen.

In der *Seitenlinie* ist in dem morgenländischen Kirchenrechte gleichfalls die Zahl der Zeugungen für die Berechnung des Verwandtschaftsgrades zwischen zwei Personen maßgebend⁵. Ist der Verwandtschafts-

⁵ Δύο ἀντάδελφοι, διότι ἐκ δύο γεννήσεων προέρχονται, καὶ δύο ἀποτελοῦσι βαθμούς. Demetrius Chomatenus, erwähnte Schrift (Ath. Synt. V, 422); Blastares. B, 8 (Ib. VI, 126). Dieser Berechnung der Grade in der *Seitenlinie* folgt auch die heutige bürgerliche Gesetzgebung; z. B. §. 41 des österreichischen bürgerlichen Gesetzbuches, welcher bestimmt: „Die Grade der Verwandtschaft zwischen zwei Personen sind nach der Zahl der Zeugungen, mittels welcher in der geraden Linie eine derselben von der anderen, und in der Seitenlinie beide von ihrem nächsten gemeinschaftlichen Stamme abhängen, zu bestimmen“.

grad zwischen zwei Seitenverwandten zu bestimmen, so müssen von beiden Personen die Grade der Aszendenten bis zum gemeinsamen Stammhaupte oder bis zum Zusammentreffen beider Linien im gemeinsamen Stamme verfolgt werden, oder man verfolgt die Grade der Aszendenten des einen Seitenverwandten bis zum gemeinsamen Stammhaupte, worauf mit der Zählung der Grade in der absteigenden Linie bis zu der Person des anderen Seitenverwandten fortgefahren wird. Die auf diesen Linien sich ergebende Zahl von Zeugungen gibt den Verwandtschaftsgrad zwischen zwei Seitenverwandten an. Demnach ist



der Bruder B mit dessen Schwester C im zweiten Grade blutsverwandt; denn von B zum gemeinsamen Stammhaupte A und von diesem zur Schwester C liegt je eine Zeugung oder je ein Verwandtschaftsgrad vor. Der Nefte E steht mit dem Oheim B im dritten Grade, die Geschwisterkinder D und E stehen im vierten, F und G im sechsten, H und I im achten Grade der Blutsverwandtschaft.

Für die Berechnung der Verwandtschaftsgrade sind nachstehende, auch auf dem Naturrechte beruhende Rechtsnormen festgesetzt: 1) Die Ehegatten sind als eine einzige Person anzusehen und können

nicht als besondere Grade gezählt werden; sie gelten daher den übrigen Verwandten gegenüber als ein Grad; 2) Söhne und Töchter sind mit ihren Eltern stets im ersten Grade blutsverwandt; 3) vollbürtige Geschwister, mögen deren noch so viele vorhanden sein, sind unter sich im zweiten Grade blutsverwandt; 4) Geschwister, welche nur den Vater oder nur die Mutter gemeinschaftlich haben, werden als vollbürtige Geschwister angesehen; 5) auf die Verwandten der weiblichen Linie haben rücksichtlich der Zählung der Grade dieselben Bestimmungen Anwendung, welche für die männliche Linie gelten; 6) die Verwandtschaft ist im allgemeinen auf *sieben* Grade beschränkt. Dies wird in der geraden Linie damit gerechtfertigt, daß nach den Gesetzen der Natur das Überleben des siebenten Verwandtschaftsgrades geradezu ausgeschlossen sei, weshalb auch kein Grund vorliegt, über den siebenten Grad hinaus Verwandtschafts-Beziehungen festzustellen. In der Seitenlinie würde das Vorschreiben derartiger Beziehungen über den siebenten Grad, abgesehen von diesfälligen Schwierigkeiten, auch die Grenzen der natürlichen Verwandtschaftsrechte überschreiten; denn die verwandtschaftlichen Beziehungen über den siebenten Grad hinaus sind an sich zu entfernte, um eine widernatürliche Vermengung des Blutes (αίμωμεία) zu befürchten, oder um gewisse Rechte durch solche Beziehungen zu begründen.

Die Blutsverwandtschaft wurde sowohl in der mosaischen, als in

der alt-römischen Gesetzgebung als Eehindernis angesehen⁶. Die griechisch-römische Gesetzgebung hat die diesbezüglichen, von der alten Gesetzgebung erlassenen Normen angenommen und hat unter dem Einflusse der Kirche Gesetze erlassen, welche sowohl den ethischen, als auch den physiologischen Erfordernissen der Ehe entsprachen. Diese Gesetze wurden sodann von der Kirche in ihre Kanonen-Sammlungen aufgenommen⁷.

Bei der Blutsverwandtschaft werden die Eehindernisse zwischen Aszendenten und Deszendenten von den Eehindernissen in den Seitenlinien unterschieden. In der *geraden Linie* sind die ehelichen Verbindungen unbedingt untersagt⁸. Dieser Grundsatz gilt gegenwärtig in allen orthodox-orientalischen Partikularkirchen⁹. In der *Seitenlinie* ist nach dem allgemeinen Kirchenrechte die Ehe einschließlich des siebenten Grades verboten und erst zwischen Blutsverwandten des achten Grades dieser Linie gestattet¹⁰. Auch diese Bestimmung ist heute, außer im Königreiche Griechenland und in Rußland, überall wirksam¹¹. Nach dem Synodal-Rundschreiben vom 6. März 1873 ist in Griechenland die Ehe in den Seitenlinien nur bis einschließlich des sechsten Grades verboten, im siebenten Grade jedoch gestattet¹². In Rußland verbietet der Synodal-Ukas vom 19. Jänner 1810 die Ehe bis zum vierten Grade der Blutsverwandtschaft in der Seitenlinie¹³.

⁶ III. Buch Moses. 18, 6—16. 20, 17—21. 27, 20. 22. 23; Digest. XXIII, 2: de ritu nuptiarum (Cf. Basilicor. XXVIII, 4: Περὶ γάμων καὶ διαθέσεων γάμων. 5: Περὶ κεκωλυμένων γάμων).

⁷ *Demetrius von Kyzikos*, Μελέτη (Ath. Synt. V, 354); *Demetrius Chomatenus*, erwähnte Schrift (Ib. V, 421); *Balsamons* erwähnte Διάγνωσις (Ib. IV, 556); *Blastares*. B, 8 (Ib. VI, 126).

⁸ Οἱ ἀνιόντες πρὸς τοὺς κατιόντας, κἂν μὴ ἐξ ἐγγύμων ὡς γάμων, ἐπ' ἄπειρον (in infinitum) κωλύονται. *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 127).

⁹ Siehe unten Anm. 12—14.

¹⁰ Ἐξ γε μὴν τὸν ἡ'. βαθμὸν προβαίνων ὁ ἐξ αἵματος γάμος, συγκαχώρηται. *Blastares*. B, 8 (Ib. VI, 128).

¹¹ Für die *orth.-orient. slavische Kirche* in Österreich-Ungarn und Serbien siehe die gedruckte Krmčija, Kap. 50, Abschn. II (erwähnte Ausgabe. II, 202); für die *rumänische Kirche* siehe Indreptarea legji, Kap. 191. 192, und ebenso §. 92 des Moldauischen Gesetzbuches; für die *orientalischen Patriarchate* siehe Τόμος περὶ συνοικεσιῶν der Synode von Konstantinopel unter dem Patriarchen Gregorius VI. vom 10. Februar 1839 (Ath. Synt. V, 175); für das *bulgarische Exarchat* vergl. das Synodal-Rundschreiben vom 2. Juni 1890. Z. 10.

¹² Χριστοπόλου Συλλογῆ, σελ. 312.

¹³ Über diesen Synodal-Ukas, welcher, wie die russischen Kanonisten sagen, in der Geschichte des russischen Eherechts epochale Bedeutung hat, siehe *Pawlow*, „Das 50. Kapitel der Kormčaja kniga“. S. 157 u. ff.

§. 191.

2) Die Schwägerschaft.

Die *Schwägerschaft* (ἀγγιστεία, affinitas) ist das durch eine Ehe zwischen zwei Familien begründete Verhältnis. Die Schwägerschaft wird in den kanonischen Quellen in die ἀγγιστεία ἐκ διγενείας, welche aus der Verbindung von zwei Familien entsteht und nur *eine einzige Ehe* voraussetzt, und in die ἀγγιστεία ἐκ τριγενείας, welche durch *zwei verschiedene Ehen* zwischen drei Familienkreisen begründet wird, unterschieden.

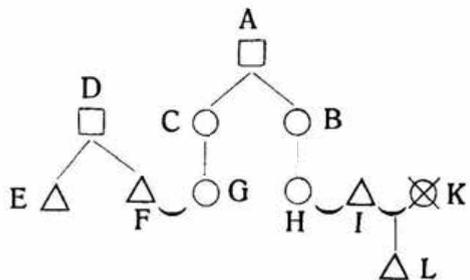
I. Bei der Zählung der Schwägerschaftsgrade zwischen Personen, welche zwei verschiedenen Familien angehören, folgt die kirchliche und neben dieser auch die griechisch-römische Gesetzgebung den in dieser Beziehung für die Blutsverwandschaft geltenden Normen. Der Grund hiefür liegt in der Einheit zwischen Mann und Frau, sowie in der Wechselseitigkeit der beiderseitigen verwandtschaftlichen Beziehungen. Daher treten nicht nur die Verwandten der Frau zu dem Manne in verwandtschaftliche Verbindung und umgekehrt, sondern es sind auch die Blutsverwandten des einen Ehegatten mit dem anderen Ehegatten in demselben Grade verschwägert, in welchem sie mit dem betreffenden Ehegatten blutsverwandt sind. Die Blutsverwandten des einen Ehegatten (συγγενεῖς) sind mit dem anderen Ehegatten verschwägert (ἀγγιστεῖς, affines) und das Verhältnis zwischen zwei Familienkreisen wird nicht Blutsverwandschaft (συγγένεια cognatio), sondern Schwägerschaft (ἀγγιστεία) genannt.

Wie bei der Blutsverwandschaft so wird auch bei der Schwägerschaft eine *gerade Linie* und eine *Seitenlinie* unterschieden. Das Schwägerschafts-Verhältnis findet sonach statt: 1) Zwischen einem Ehegatten und den Aszendenten und Deszendenten des andern, z. B. zwischen dem Schwiegersohne und der Schwiegermutter oder Großschwiegermutter, oder zwischen dem Manne und der Tochter, Enkelin u. s. w. der Frau; 2) zwischen einem Ehegatten und den Seitenverwandten des andern, z. B. zwischen dem Manne und der Schwester, Tante, Nichte u. s. w. seiner Frau; 3) zwischen den beiderseitigen Verwandten der Ehegatten, z. B. zwischen dem Vater oder Bruder des einen und der Schwester des andern Teiles; 4) zwischen dem einen Ehegatten und dessen Verwandten einerseits und den Verwandten des andern Ehegatten aus erster Ehe andererseits, z. B. zwischen dem Stiefvater und der Stieftochter.

Der Grundsatz, daß die Zahl der Zeugungen für die Zählung der Grade maßgebend sei, gilt bei der Schwägerschaft wie bei der Blutsverwandschaft. Der erwähnte Grundsatz, daß die Ehegatten als eine Einheit betrachtet werden und nur als ein Grad gelten, hat bei der

Zählung der Schwägerschaftsgrade besondere Bedeutung¹. Will man das Schwägerschaftsverhältnis zwischen zwei Personen, sei es in der geraden oder in der Seitenlinie, bestimmen, so beginnt man unter Festhalten des Grundsatzes, daß Mann und Frau als Einheit betrachtet werden, mit der Zählung wie bei der Verwandtschaft, von dem Blutsverwandten des einen Ehegatten ausgehend, und setzt diese Zählung solange fort, bis man bei dem Blutsverwandten des anderen Ehegatten angelangt ist. Die Anzahl der dabei gefundenen Zeugungen gibt den gesuchten Schwägerschaftsgrad zwischen zwei Personen, d. i. zwischen dem Blutsverwandten des einen Ehegatten und jenem des andern Ehegatten, deren Schwägerschaftsgrad festzustellen ist. Ein Beispiel: Der

Mann G und die Frau F werden als Einheit betrachtet; die Mutter D der Frau ist mit letzterer im ersten Grade blutsverwandt, weil eine Zeugung vorliegt. Daher besteht zwischen dem Manne G und dessen Schwiegermutter D der erste Grad der Schwägerschaft.



Die Schwägerin E des Mannes

G ist mit der Frau F im zweiten Grade blutsverwandt; daher besteht zwischen der ersteren und dem Manne G der zweite Grad der Schwägerschaft. Zwischen dem Vater C des Mannes G und der Schwägerin E desselben besteht der dritte Grad der Schwägerschaft, u. zw. wegen der Zeugung des Mannes G, wegen jener der Frau F und der Zeugung der Schwägerin E. Zwischen dem Großvater A und der Schwägerin E besteht der vierte Grad der Schwägerschaft, wegen der in Betracht kommenden vier Zeugungen. Der Vetter H ist mit der Schwiegermutter D im fünften Grade und mit der Schwägerin E im sechsten Grade verschwägert. Derselbe Vetter H, welcher mit der Witwe I eine Ehe geschlossen hat, ist mit der aus der ersten Ehe der I mit K stammenden Tochter L im ersten Grade verschwägert, weil letztere mit ihrer Mutter, welche die Frau des H wurde und mit diesem als eine Einheit betrachtet wird, im ersten Grade blutsverwandt ist².

Zu demselben Resultate gelangt man durch eine zweite Zählungsweise, welche darin besteht, daß man die Anzahl der in der Familie des einen Ehegatten gefundenen Verwandtschaftsgrade zu den in der Familie des anderen Ehegatten gefundenen addiert. Man zählt dabei die Zeugungen in der ersten Familie von einer bestimmten Person bis

§. 191. ¹ Die Schrift *Balsamons* über die Seitenverwandtschaft (Ath. Synt. IV, 562).

² *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 134).

zu einem Ehegatten und in der zweiten Familie vom zweiten Ehegatten bis zu der betreffenden Person. Nach der ersten Zählungsweise gelangten wir zu dem Resultate, daß der Vetter H mit der Schwiegermutter D im fünften Grade verschwägert sei. Nach der zweiten Zählungsweise ergeben sich in der Familie des G bis zum Vetter H vier Zeugungen, somit vier Grade; in der Familie der Frau F erscheint nur die Zeugung der Frau, also ein Grad. Die Summe der in den beiden Familien gefundenen Zeugungen, $4 + 1 = 5$, gibt den gesuchten fünften Schwägerschaftsgrad³.

Die Grundlage für das Eehindernis der Schwägerschaft bildet in der morgenländischen Kirche das Prinzip, daß die Ehe unter verschwägerten Personen nur dann gestattet sein solle, wenn keine *Vermengung der Namen* (σύγχυσις τῶν ὀνομάτων, confusio nominum) zu befürchten ist, d. h. wenn durch die Ehe die Benennungen nicht verückt und die natürlichen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen zwei Personen nicht gestört werden, wenn ältere Verwandte nicht die Stelle jüngerer oder umgekehrt einnehmen. Dieses Prinzip wurde in dem 87. Kanon Basilius des Großen zum Ausdrucke gebracht und von den Gesetzgebern der folgenden Zeiten angenommen⁴. Mit Rücksicht auf dieses Prinzip sind in dem Kirchenrechte die Grade der Schwägerschaft, in welchen die Ehe verboten ist, bestimmt. In der *geraden Linie* der Schwägerschaft sind analog der Blutsverwandtschaft die Ehen verboten. Selbst nach dem Tode eines Ehegatten ist dem überlebenden Teile die Eheschließung mit Aszendenten und Deszendenten des verstorbenen Ehegatten untersagt. Diese Norm enthalten die Kanones, die griechisch-römische⁵ und die gegenwärtige kirchliche Gesetzgebung⁶. In der *Seitenlinie* ist jede Ehe bis einschließlich des fünften Grades der Schwägerschaft verboten⁷. Im sechsten Grade ist die Ehe dann gestattet, wenn keine Vermengung der Namen zum Vorschein kommt. Daher kann mein Stiefsohn mit der Tochter meines Vetters (meiner

³ Eustathius Romanus, Ἰπομνημα (Ath. Synt. V, 344). Vergl. über diese beiden Zählungsweisen Zhishman, Eherecht. S. 300–305.

⁴ Ἐν οἷς τὰ τοῦ γένους συγχέονται ὀνόματα, ἐν τοῦτοις ὁ γάμος ἀθέμιτος. Dies ist die Form, in welcher der Grundgedanke Basilius des Großen im Τόμος des Patriarchen Sisinnius ausgedrückt ist (Ath. Synt. V, 14). Vergl. Krmčija, 51. Kap. (erwähnte Ausgabe. II, 233); Demetrius Synkellos, Μελέτη (Ath. Synt. V, 362); Basilius Achridenus, Ἀπόκρισις (Ib. V, 389); Blastares. B, 8 (Ib. VI, 130–132).

⁵ Basilius d. Gr. 79. 87. Kan.; 54. Trull. Kan.; Demetrius Chom. erwähnte Schrift (Ath. Synt. V, 424); Balsamon, erwähnte Schrift (Ib. IV, 559); Blastares. B, 8 (Ib. VI, 130); Basilic. XXVIII. 5, 1 (Ed. cit. III. 198).

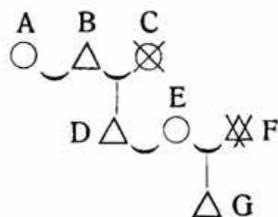
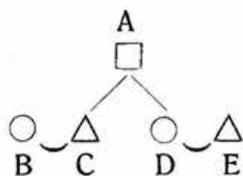
⁶ Krmčija. Kap. 48, Tit. 7, 12 (aus dem Prochiron); Kap. 49, Tit. 2, 2 (aus der Ekloga); Χριστοδοδούλου Πρόχ. νομικόν. Σελ. 86.

⁷ Patriarch Johannes, Περὶ κεκωλωμένων γάμων (Ath. Synt. V, 54); Demetrius Chomat., erwähnte Schrift (Ib. V, 424); Blastares. B, 8 (Ib. VI, 130).

Base), welche im sechsten Grade verschwägert sind, eine Ehe schließen, weil keine Namensvermengung entsteht; dagegen kann mein Enkel keine Ehe mit der Base meiner Frau schließen, wengleich sie im sechsten Grade verschwägert sind, weil in diesem Falle die Base meiner Frau zur Enkelin und meine Frau die Großmutter derselben würde, sonach eine Namensvermengung vorläge⁸. Desgleichen ist die Ehe im siebenten Grade der Schwägerschaft untersagt, wenn eine Namensvermengung zu befürchten ist. Daher kann beispielsweise mein Sohn mit jenem Geschwisterkinde meiner Frau, welches mit meinem Sohne im siebenten Grade der Schwägerschaft steht, keine Ehe schließen, weil dann zwischen meinem Sohne und mir ein Schwägerschafts-Verhältnis entstehen würde⁹.

II. Bei der Schwägerschaft, die durch zwei verschiedene Ehen zwischen drei Familienkreisen (*τριγενεία*) begründet wird, erfolgt die Zählung der Grade in derselben Weise wie bei der Schwägerschaft, welche aus der Verbindung von zwei Familien durch eine einzige Ehe entsteht (*διγενεία*). Es sind in der *τριγενεία* verschwägert: 1) Der eine Ehegatte mit dem Schwager (der Schwägerin) des andern Ehegatten, z. B. der Schwager B mit der Ehegattin E. Hier sind, wie ersichtlich, drei Familienkreise vorhanden, nämlich die Familie D A C, jene des Schwagers B und der Ehegattin E. Die Ehegatten B und C, sowie D und E werden als Einheit angesehen; die Geschwister D und C sind im zweiten Grade blutsverwandt. Da nun die Verwandten des Mannes (oder der Frau) mit der Frau (oder dem Manne) in demselben Grade der Schwägerschaft stehen, in welchem sie mit dem Manne (oder der Frau) blutsverwandt sind, so ist der Schwager B mit der Ehegattin E im zweiten Grade der *τριγενεία* verschwägert;

2) der eine Ehegatte mit den Verwandten des anderen Ehegatten aus dessen erster Ehe, z. B. der Stiefvater A mit der Stieftochter G seiner Stieftochter D. Da D und B den einen und G und E den andern Grad bilden, so ist gemäß der Norm, daß Mann und Frau eine Einheit bilden, der Stiefvater mit der Stieftochter seiner Stieftochter im zweiten Grade



⁸ Vergl. den *Τόμος* des Sisinnius (Ath. Synt. V, 14; Krmčija II, 233); *Eustathius Romanus*, erwähnte Stelle; *Blastares*, erwähnte Stelle; *Balsamon*, *σχόλιον* zum Nomokanon. XIII, 2 (Ath. Synt. I, 283).

⁹ *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 131). Einzelheiten hierüber in *Μελέτη* des *Synkellos Demetrius* (Ib. V, 354 u. ff.). Siehe 50. Kap. der *Krmčija* (II, 206 u. ff.). Siehe für *Griechenland* das Synodal-Rundschreiben vom 6. März 1873. Für *Rußland*

der *τριγενεία* verschwägert; 3) die Familien von zwei Personen, welche aufeinanderfolgend eine dritte Person ehelichten, z. B. zwischen dem Schwager C aus der ersten Ehe und der Schwägerin G aus der zweiten Ehe des E. Die Geschwister C und D, sowie F und G, sind im zweiten Grade blutsverwandt. Im Ganzen liegen somit vier Grade vor. Daher stehen C und G im vierten Grade der *τριγενεία*.



Der Ehegatte E, welcher allein die dritte Familie vorstellt, wird dabei nicht gezählt, weil in der Schwägerschaft eine Person für sich keinen Grad zählt; daher kann nach dem Gesagten der Ehegatte E in seinem Verhältnisse zu den Verwandten seiner ersten Frau D oder der zweiten Frau F als besonderer Grad nicht gerechnet werden.

Bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts waren die Ehen im ersten Grade der *τριγενεία*, nämlich die Ehe des Stiefvaters mit der Frau des Stiefsohnes und die Ehe der Stiefmutter mit dem Manne der Stieftochter verboten¹⁰. Später wurde auch hier die Aufmerksamkeit auf die Namensvermengung (*σύγχυσις τῶν ὀνομάτων*) gelenkt und die Ehe verboten, wenn eine solche Vermengung zu befürchten stand und das Schwägerschafts-Verhältnis kein entferntes war. Als Grenze des Eehindernisses der *τριγενεία* wird der dritte Grad bezeichnet; im vierten Grade aber die Ehe als erlaubt erklärt¹¹.

§. 192.

3) Die Geistliche Verwandtschaft.

Unter der *geistlichen Verwandtschaft* (*πνευματικὴ συλλέχεια*, *cognatio spiritualis*) versteht man das durch die Taufe zwischen dem Paten (*ἀνάδοχος*) und dem Täufling (*ἀναδεκτός*), sowie zwischen bestimmten beiderseitigen Verwandten begründete Verhältnis. Diese Verwandtschaft entsteht dadurch, weil die Taufe als Wiedergeburt des Täuflings, und der Pate, welcher dieser Wiedergeburt anwohnt, als geistlicher Vater des Täuflings angesehen wird¹. Dieses Verhältnis

siehe den erwähnten Ukas vom 19. Jänner 1810, nach welchem die Ehe nach dem vierten Schwägerschaftsgrade gestattet ist.

¹⁰ Vergl. *Demetrius Synkellos*, Ἀπάντησις (Ath. Synt. V, 366); *Blastares*. B, 8: περὶ τῶν ἐκ τριγενείας (Ath. Synt. VI, 133); *Krmčija*. Kap. 48, Tit. 7, 13. 14. und Kap. 50 (II. 202).

¹¹ Diese Norm ist gegenwärtig überall in Geltung: *Krmčija*, 50. Kap. (II, 227); *Τόμος* des Patriarchen Gregorius von *Konstantinopel* vom 10. Februar 1839; Ukas der *russischen Synode* vom 25. April 1841; Rundschreiben der Synode von *Athen* vom 6. März 1873; Art. 173, 9 des Konsist. Statuts für *Montenegro* vom 1. Jänner 1904.

§. 192. ¹ Siehe den Kommentar des *Archim. Johann* zum 53. Trull. Kan. (II, 432—435).

wurde wegen der Pflicht, welche der Pate als Vertreter des leiblichen Vaters des Täuflings übernimmt, demjenigen gleichgestellt, in welchem der Vater und die Kinder zueinander stehen. Hierin hat auch der Begriff der geistlichen Verwandtschaft, welche nach den Worten des 53. Trullanischen Kanon höher (μείζων) steht als die leibliche, seinen Ursprung. Nachdem dieser Begriff in der Kirche sich eingebürgert hatte, wurden bei der geistlichen Verwandtschaft, ebenso wie bei der Blutsverwandtschaft, Grade angewendet, und wie bei dieser, so wurden auch bei jener die Grade bestimmt, welche ein Eehindernis bilden.

Anknüpfend an die kirchliche Überlieferung der ersten Jahrhunderte erließ Kaiser Justinianus im Jahre 530 eine Konstitution, nach welcher die Ehe des Paten mit dem Täufling verboten war². Das Trullanische Konzil verfügte in dem erwähnten Kanon unter Strafandrohung, daß der Pate keine Ehe mit der Mutter des Täuflings, wenn dieselbe Witwe geworden war, schließen dürfe. Hiedurch war das Eehindernis der geistlichen Verwandtschaft kanonisch festgestellt³. Nach dem Erscheinen dieses Kanon wurden die Grade der geistlichen Verwandtschaft, in welchen die Ehen verboten sind, vermehrt und die Zahl der Eehindernisse erhöht. Die Basiliken haben in dieser Beziehung eine Grenze bestimmt und sonach verboten: 1) Die Ehe des Paten mit dem Täuflinge; 2) die Ehe des Paten mit der Mutter des Täuflings; 3) die Ehe des Sohnes des Paten mit dem Täufling; 4) die Ehe des Paten mit der Tochter des Täuflings und 5) die Ehe des Sohnes des Paten mit der Tochter des Täuflings⁴. Diese Verfügung der Basiliken, welche in die Kanonen-Sammlungen der morgenländischen Kirche aufgenommen wurde, wird als *fundamentale Norm* bei Bestimmung der Eehindernisse der geistlichen Verwandtschaft angesehen⁵. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte wurde auf Grund der Bestimmung des 53. Trullanischen Kanon, „daß die geistliche Verwandtschaft höher stehe als die leibliche“, das Eehindernis der geistlichen Verwandtschaft in demselben Umfange festgestellt wie bei der Blutsverwandtschaft, nämlich bis einschließlich des siebenten Grades⁶.

Bei der geistlichen Verwandtschaft werden die Grade nur in der geraden absteigenden Linie, also vom Paten und vom Täuflinge zu deren Deszendenten gezählt. In der aufsteigenden Linie kommt nur die

² Cod. V. 4, 26. Vergl. *Krmčija*, 48. Kap., Tit. 7, 28 (aus dem Prochiron).

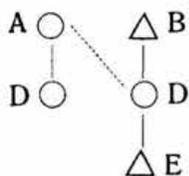
³ Siehe *meinen* Kommentar zum 53. Trull. Kanon. „Pravila“ I, 535).

⁴ Basilic. XXVIII. 5, 14.

⁵ Nomok. XIII, 5 (Ath. Synt. I, 303—304); *Blastares*. B, 8 (Ib. VI, 138).

⁶ Die verschiedenen Synodal-Dekrete seit dem XIII. Jahrhundert, siehe bei Χριστοδούλου Πρόχ. νομικόν, σελ. 198—201. Vergl. *Zhishman*, Eherecht, S. 273—275, und *Zachariae*, Geschichte des griech.-röm. Rechts. S. 49—50.

Mutter des Täuflings in Betracht, mit welcher der Pate und dessen Deszendenten keine Ehe schließen können. Die Zählung der Grade ist jener bei der Blutsverwandtschaft gleich, wobei die Hebung aus der Taufe der Zeugung gleichgehalten wird. Z. B. der Pate A hat den Täufling D aus der Taufe gehoben. Hier liegt ein Grad vor; daher stehen der Pate und der Täufling im ersten Grade der geistlichen Verwandtschaft. Der Pate A und die Mutter B des Täuflings stehen im zweiten Grade der Geistlichen Verwandtschaft, weil man die Hebung aus der Taufe als einen Grad und die Zeugung des Täuflings als den zweiten Grad zählt. Der Sohn des Paten C und der Täufling D stehen gleichfalls im zweiten Grade der geistlichen Verwandtschaft, ebenso der Pate mit der Tochter E des Täuflings. Im dritten Grade der geistlichen Verwandtschaft stehen der Sohn C des Paten und die Tochter E des Täuflings. Der dritte Grad bildet die Grenze des Eehindernisses der geistlichen Verwandtschaft. Dies gilt als allgemeine fundamentale Norm⁷.



§. 193.

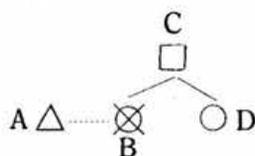
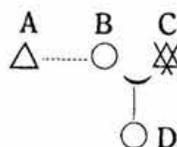
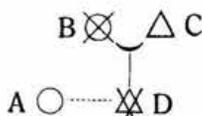
4) Die nachgebildete Schwägerschaft.

Die nachgebildete Schwägerschaft (*οίονσι ἀγγιστεία*, quasi affinitas, affinitas ficta) ist das durch das Verlöbniß zwischen dem Bräutigam oder der Braut und gewissen zu denselben in verwandtschaftlichen Beziehungen stehenden Personen einerseits und der Braut oder dem Bräutigam andererseits begründete Verhältnis. Die nachgebildete Schwägerschaft wird aus dem Verlöbniße (*μνηστεία*) abgeleitet¹ und entstand aus der Gleichstellung des Charakters der Ehe mit jenem des Verlöbnisses (§. 182). Wie durch die Ehe zwischen bestimmten Personen gewisse Verwandtschafts- und Schwägerschaftsgrade entstanden, ebenso bildeten sich aus dem Verlöbniße gewisse Grade der nachgebildeten Schwägerschaft. Desgleichen begründeten, wie bei der Bluts-

⁷ Diese Norm gilt gegenwärtig in *Griechenland* im Grunde des erwähnten Synodal-Rundschreibens vom 6. März 1873, nach welchem die Eheschließung über den dritten Grad der geistlichen Verwandtschaft gestattet ist. *Krmčija*, 50. Kap. (erwähnte Ausgabe, II, 202). Die Bestimmung der *Krmčija* enthält auch der *Τόμος* des Patriarchen *Gregorius* vom 10. Februar 1839. Nach den Synodal-Ukassen vom 16. April 1874 und 31. Oktober 1875 ist in *Rußland* die Ehe nur zwischen dem Paten und der verwitweten Mutter des Täuflings, sowie zwischen der Patin und dem verwitweten Vater des Täuflings verboten. Über die erwähnten und über ähnliche Ukase, sowie über verschiedene andere Eehindernisse der geistlichen Verwandtschaft siehe *A. Pawlow*, „Das 50. Kapitel der *Krmčija*“ (russ.). S. 163—183. §. 193. ¹ Siehe §. 182, Anm. 1 (S. 587 dieses Buches).

verwandtschaft und Schwägerschaft, gewisse Grade der nachgebildeten Schwägerschaft ein Ehehindernis. Die Zählung der Grade stimmt mit jener bei der Schwägerschaft überein.

Das römische Recht beschränkt das aus der nachgebildeten Schwägerschaft entstehende Ehehindernis auf die Ehe zwischen dem Sohne und der Braut des Vaters und umgekehrt, auf die Ehe zwischen der Braut des Sohnes und dem Vater; weiters auf die Ehe mit der Braut des Bruders und auf die Ehe zwischen dem Bräutigam und der Mutter der Braut². Diese Bestimmung wurde auch von der Kirche, namentlich als das Verlöbniß die kirchliche Einsegnung erfuhr, angenommen³. Gegenwärtig ist nach dem Rundschreiben der Patriarchal-Synode von Konstantinopel vom September 1868 die Ehe zwischen dem Bräutigam und der verwitweten Mutter der verstorbenen Braut untersagt. Z. B. A war mit D, der Tochter der Witwe C, verlobt; stirbt nun die Braut D, so kann A nicht mit C, d. i. mit der Mutter seiner ehemaligen Braut, eine Ehe schließen und umgekehrt; denn es liegt mit Rücksicht auf die eine vorhandene Zeugung der erste Grad der nachgebildeten Schwägerschaft vor. Wenn der 98. Trullanischen Kanon die Ehe der Verlobten mit einem anderen Manne als Ehebruch strafbar erklärt, so muß einer umso strengeren kirchlichen Strafe eine Ehe unterliegen, welche die Fundamental-Normen der Familien- und Gesellschaftsmoral verletzt. Nach dem erwähnten Rundschreiben der gedachten Synode kann die Braut keine Ehe mit dem Sohne ihres verstorbenen Bräutigams schließen. Z. B. A war mit dem Witwer B verlobt, dessen Sohn D ist; stirbt nun der Bräutigam B, so kann A mit D keine Ehe schließen, weil zwischen ihnen der erste Grad der nachgebildeten Schwägerschaft besteht. Endlich kann die Braut auch keine Ehe mit dem Bruder des verstorbenen Bräutigams schließen. Z. B. A war mit B verlobt, dessen Bruder D ist; stirbt B, so kann A mit D keine Ehe schließen, weil zwischen ihnen der zweite Grad der nachgebildeten Schwägerschaft besteht. Bei der nachgebildeten Schwägerschaft sind die Ehen im dritten Grade gestattet⁴. Der Grund dieses Ehehindernisses liegt einer-



² Instit. I. 10, 2; Digest. XXIII. 2, 14. §. 1. 4; Basilic. XXVIII. 5, 1. 2.

³ Verschiedene diesbezügliche Verordnungen der Patriarchal-Synode in Konstantinopel siehe bei Χριστοδούλου Πρόχ. νομικόν, σελ. 188—189. Krmčija, Kap. 48, Tit. 7, 10.

⁴ Χριστοδούλου, σελ. 189—193.

seits in der durch die Kirche angenommenen Gleichstellung des Verlöbnisses mit der Ehe⁵, und andererseits darin, daß bei der Ehe das Augenmerk nicht bloß darauf zu lenken ist, was gestattet ist, sondern auch darauf, was sich ziemt, was ehrwürdig und der Natur nach gerecht ist⁶.

§. 194.

5) Die Adoption.

Durch die Adoption (ὀρφροσειά, adoptio) entsteht ebenfalls eine Art der Verwandtschaft, welche νομική ἢ πλασματική συγγένεια (legalis vel ficta cognatio) genannt wird. Dieses Verwandtschafts-Verhältnis wird zwischen dem Adoptivvater und dessen Verwandten einerseits, und dem Adoptivsohne und dessen Verwandten andererseits begründet. Der auf gesetzlichem Wege Adoptierte tritt zu dem Adoptivvater in dieselben verwandtschaftlichen Beziehungen, in welchen er zu seinen Blutsverwandten steht. Die Grenze dieser Verwandtschaft, sowie die Zählung der Grade bei derselben sind der geistlichen Verwandtschaft analog¹.

Die aus der Adoption entstehende Verwandtschaft hat im allgemeinen einen bürgerlichen Charakter; denn sie entsteht durch einen Akt der weltlichen Behörde². Erhält aber die Adoption die kirchliche Einsegnung, so wendet auch die Kirchengewalt dem durch die Adoption begründeten Verwandtschafts-Verhältnisse ihre Aufmerksamkeit zu, und beurteilt den Adoptierten rücksichtlich der Eehindernisse wie einen leiblichen Abkömmling des Adoptivvaters³.

§. 195.

6) Relative Eehindernisse, welche außerhalb des Begriffes der Verwandtschaft liegen.

Außer den Eehindernissen, welche aus dem Begriffe der physischen, geistlichen oder juristischen Verwandtschaft entstehen, gibt es

⁵ Δεῖν ἔγνω διὰ τοῦ παρόντος θεοπλάματος τὸ ἡμέτερον κράτος ἀσφαλῶς ἀποφῆνασθαι, ἐκείνας εἶναι κυρίως μνηστείας καὶ ἀτεχνῶς ἰσοδυναμούσας τῷ γάμῳ κατὰ τὴν τῆς συνοδικῆς ἀκριβολογίας διάσκεψιν. Nov. Alexii Comneni a. 1084.

⁶ Basilic. XXVIII. 5, 6 (Cf. Digest. XXIII. 2, 42 pr.). Vergl. *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 140).

§. 194. ¹ *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 136).

² Die Vorschrift über das durch die Adoption begründete Eehindernis in *Basilic*. XXVIII. 5, 8; vergl. auch XXVIII. 4, 24.

³ *Krmčija*. 50. Kap., erwähnte Ausg. II, 202. Nach dem Synodal-Rundschreiben für Griechenland vom 6. März 1873 erstreckt sich das Eehindernis der Adoption, ὅποταν αὐτὴ τελεῖται δι' ἱερολογίας, bis einschließlich des sechsten Grades der absteigenden Linie (Χριστοπούλου Συλλογῆ, σελ. 313).

noch einige Ehehindernisse, welche außerhalb des Begriffes der Verwandtschaft liegen, u. zw.:

1) *Der Raub.* Im kanonischen Rechte versteht man unter Raub (*ἄρπαγή*, raptus) die gewaltsame oder listige Wegführung einer weiblichen Person an einen Ort, an welchem sie sich in der Gewalt des Entführers befindet. Die weltlichen und die kirchlichen Gesetze betrachteten den Raub als Verbrechen und stellten ihn in die Reihe der absoluten Ehehindernisse¹. Der 27. Kanon des IV. allgemeinen Konzils bestimmt rücksichtlich des Raubes, „daß diejenigen, welche Frauen rauben, wenn es auch geschieht, um sie zu heiraten, oder diejenigen, welche den Räubern helfen, wenn sie Geistliche sind, ihre Stelle verlieren, wenn aber Laien, dem Anathem verfallen sollen“². Basilius der Große bezeichnet die mit der geraubten Person geschlossene Ehe als Unzucht und bedroht jenen Ort mit der Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft, welcher dem Entführer Unterstand gewährt³. Das griechisch-römische Recht entschied hierin so streng, daß es die Todesstrafe für diejenigen festsetzte, welche beim Raube ergriffen wurden. Die zwischen dem Entführer und der Entführten geschlossene Ehe wurde als ungültig angesehen⁴. Die gegenwärtigen Gesetze betrachten den Raub als absolutes Ehehindernis⁵.

2) *Der Ehebruch.* Zum Unterschiede von der Unzucht (*πορνεία*) wird als Ehebruch (*μοιχεία*, adulterium) die fleischliche Vermischung einer verheirateten Person mit einer andern, welche nicht ihr Ehegatte

§. 195. ¹ Vergl. *Blastares*. A, 13 (Ath. Synt. VI, 101—114).

² Vergl. 92. Trull. Kan.; 67. Kan. Apost.; Anc. 11. Kan.

³ 22. 25. 30. 38. 42. 53. Kanon und Kommentare *Zonaras'*, *Balsamons* und des *Archim. Johann* zu denselben. sowie zu den in der vorstehenden Anmerkung angeführten Kanones. Nomok. IX, 30 (Ath. Synt. I, 214—230). Siehe das Dekret der Synode von Konstantinopel vom 2. August 1701 (*Γεθεων Διατάξεις*. I. 83—87. Cf. I, 187—189).

⁴ Cod. Theodos. IX. 24, 1. 23; Cod. Justin. I. 3, 54. IX. 13, 1; Nov. 143 und 150; Basilic. LX. 58, 1 (aus dem Prochiron). Siehe auch die 35. Novelle Leo des Philosophen: *Περὶ ἄρπαγῆς καὶ βίας γυναικός* (*Zachariae*. III, 122—123).

⁵ Die Krmčija enthält die Bestimmung (aus dem Prochiron), daß die Entführer, falls sie beim Raube Waffen benützen, „mit dem Schwerte gepeinigt werden sollen“, und daß die Mitschuldigen „geschlagen, ihnen die Haare geschoren und die Nasen verstümmelt werden sollen“; verwendeten sie jedoch keine Waffen, „so sollen sie mit dem Verluste der Hände bestraft“, und die Mitschuldigen „sollen geschlagen, ihnen die Haare geschoren und mit der Verbannung bestraft werden“ (II, 164; vergl. auch I, 104). Für *Österreich* §. 56 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Serbien* §. 69 g. und §. 76 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Griechenland* *Ποινικός νόμος*, *ἄρθρ.* 280. 333, und das Synodal-Rundschreiben vom 28. September 1848; für *Rußland* Art. 205, 1. des Konsistorial-Statuts vom Jahre 1883; für *Bulgarien* Art. 202 des Exarchal-Statuts vom Jahre 1895. Details über dieses Ehehindernis bei *Zhishman*, *Eherecht*, S. 561—578.

ist, bezeichnet⁶. Ist der Ehebruch erwiesen, so bildet derselbe ein absolutes Ehehindernis für die schuldigen Personen, sobald die erste Ehe, sei es durch den Tod eines Ehegatten, sei es durch die erfolgte Trennung, aufgelöst wurde. Die Kanones, welche den Ehebruch als ein über der Unzucht stehendes Verbrechen betrachten, bedrohen denselben mit schweren Strafen⁷. Derselbe Standpunkt wird auch vom griechisch-römischen Rechte vertreten⁸. Die Kanones und das griechisch-römische Recht erklären den Ehebruch als Ehehindernis für jene Personen, welche dieses Verbrechens überwiesen werden⁹. Diese Bestimmung enthalten auch die gegenwärtigen Gesetze in den einzelnen Staaten¹⁰.

3) *Die Aufreizung zur Ehetrennung.* Die kirchlichen und die weltlichen Gesetze gestatten die Wiederverheiratung dem gesetzlich getrennten Ehegatten, ohne dessen Verschulden die Ehe getrennt wurde. Diejenige Person, mit welcher der getrennte Ehegatte eine eheliche Verbindung eingeht, darf an der Ehetrennung kein Verschulden treffen und letztere auch nicht durch Aufreizung veranlaßt haben¹¹. Die Mitschuld an der Ehetrennung und die Veranlassung derselben durch Aufreizung wird als strafbar betrachtet und bildet an sich ein absolutes Ehehindernis für jene Person, welche die Ehetrennung in der Absicht veranlaßte, um mit dem getrennten Ehegatten eine Ehe zu schließen¹².

4) *Das Verhältnis des Kurators.* Gemäß der Stellung, welche der Kurator (ἐπίτροπος, curator) den Pflegebefohlenen gegenüber einnimmt, verbietet das griechisch-römische Recht die Ehe zwischen dem Kurator und seiner Pflegebefohlenen, sowie die Ehe zwischen dieser und dem Sohne oder dem Enkel des Kurators, wofern das vormundschaftliche

⁶ Siehe den Kommentar *Balsamons* zum 48. Kan. Apost. und zum 4. Kanon des Gregorius von Nyssa (Ath. Synt. II, 64. IV, 312); *Blastares*. M, 14: Περὶ μοιχείας (Ib. VI, 374—379).

⁷ 48. 61. Kan. Apost.; 87. Trull. Kan.; Anc. 20. Kan.; Neoc. 8. Kan.; Karth. 102. Kan.; Basilius d. Gr. 5. 58. 77. Kan.; Gregorius v. Nyssa. 4. Kan.

⁸ Digest. XLVIII. 5, 11. 15, 5; Cod. Theodos. IX. 7, 3; Cod. Just. II. 4, 18. XI. 9, 30 (poena adulterii); Nov. 134. Kap. 10. 12; Basilic. VI. 19, 8. XI. 2, 35. XXVIII. 7, 1. LX. 37, 1 sq. 42, 13.

⁹ Nomokanon XI, 1. XIII, 5 (Ath. Synt. I, 252—253, 301 ff.). *Blastares* erwähnte Stelle. Siehe in der Krmōija (aus dem Prochiron) Kap. 48, Tit. 7, 24. 39, 64, 79; (aus der Ecloga) Kap. 49 Tit. 16, 9. 16.

¹⁰ Für *Österreich* §. 67 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Serbien* §. 69 I. und §. 81. des bürgerl. Gesetzbuches.

¹¹ Laod. 1. Kan. und Kommentar *Balsamons* zu diesem Kanon (Ath. Synt. III, 172); Kommentar des *Archim. Johann* zu demselben Kanon (I, 422—423).

¹² Vergl. *Blastares*. Γ, 13 (Ath. Synt. VI, 275). Für *Österreich* §. 119 des bürgerl. Gesetzbuches und Hofdekret vom 26. August 1814.

Verhältnis noch besteht¹³. Im Sinne dieser Bestimmung verbietet auch die Kirche derartige Ehen. Die trotzdem geschlossenen Ehen werden als ungesetzlich erklärt¹⁴.

5) *Die Verschiedenheit der Religion.* Durch das im Begriffe der Ehe gelegene Moment, daß dieselbe die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau in allem dem bilden müsse, was sich auf den Glauben bezieht, ergibt sich von sich selbst, daß dort, wo diese Gemeinschaft des Glaubens nicht gegeben sein kann, auch keine Ehe bestehen könne; daß also die Verschiedenheit der Religion zweier Person, welche eine Ehe schließen wollen, ein Ehehindernis bilden müsse. Dies ist im absoluten Sinne dann zu verstehen, wenn es sich um die Ehe zwischen einem christlichen und einem einer nichtchristlichen Religionsgesellschaft angehörenden Teile handelt. Dagegen ist in Fällen, in welchen es sich um die Ehe orthodoxer Christen mit andersgläubigen Christen handelt, der obige Grundsatz im relativen Sinne aufzufassen. Die auf solche Weise entstandenen sogenannten Mischehen werden im §. 204 behandelt.

Zu Beginn der Kirche gab es Ehen zwischen Christen und Nichtchristen. Dergleichen Verbindungen wurden von der Kirche zwar nicht gebilligt, aber doch geduldet, weil die Hoffnung bestand, daß auf diesem Wege der nichtchristliche Teil sich zum Christentum bekehren werde¹⁵. Als jedoch das Christentum zur Staatsreligion im griechisch-römischen Reiche erhoben wurde und sich die Befürchtung geltend machte, daß die Juden in ehelichen Verbindungen mit Christen zum Abfalle vom Christentume verführen könnten, wurde vom Kaiser Konstantinus im Jahre 339 eine Konstitution erlassen, durch welche jede eheliche Verbindung mit Juden unter Androhung der Todesstrafe verboten wurde¹⁶. Diese Konstitution wurde später in die Kanonen-Sammlungen der morgenländischen Kirche aufgenommen und allgemein bindend¹⁷. Das Verbot der Ehen zwischen Christen und Nichtchristen ist auch dermalen in den einzelnen Staaten gesetzlich normiert¹⁸.

¹³ Basilic. XXVIII. 5, 27. u. a.

¹⁴ Nomok. XIII, 2, (Ath. Synt. I, 277). Kommentar *Balsamons* zum 27. Kanon Basilus d. Gr. (Ib. IV, 162); *Blastares*. B, 8: *περι επιτρόπου και ἀφηλικῶν* (Ib. VI, 139. 140). Vergl. §. 216 des *österreichischen* bürgerl. Gesetzbuches.

¹⁵ Siehe hierüber das I. Sendschreiben Paulus' an die Korinther. 7, 12—14. 16. Beispiele von Ehen aus den ersten Zeiten der Kirche zwischen getauften und nicht getauften Personen bei *Zhishman*, Eherecht. S. 507—508.

¹⁶ Cod. Theod. XVI. 8. 6; Cod. Justin. I. 9, 6; Basilicor. I. 1, 38.

¹⁷ Nomok. XII, 13; *Blastares*. I, 12 (Ath. Synt. I, 271, VI. 175).

¹⁸ Siehe für *Österreich* §. 64 des allgem. bürgerl. Gesetzbuches; für *Serbien* §. 69 und §. 93, 8.

§. 196.

Die Wirkungen der Eehindernisse.

Jede bei Vorhandensein eines gesetzlich normierten Eehindernisses geschlossene Ehe wird im allgemeinen als eine ungesetzliche Ehe (*ἄθεσμος γάμος*, *nuptiae illegitimae*) bezeichnet. Das kanonische Recht sondert die nicht gesetzmäßig geschlossenen Ehen (*μη ἐννόμως γινόμενων γάμων*, *quae legitime non contrahuntur*) nach der dem römischen Rechte entnommenen Einteilung in: 1) *verbotene* (*ἀθέμιτοι*, *incestae, illicitae*), welche zwischen Blutsverwandten geschlossen werden; 2) *gesetzwidrige* (*παράνομοι*, *nefariae*), z. B. die Ehe des Vormundes mit einer seiner Obhut anvertrauten weiblichen Person, und 3) *verpönte* (*κατάκριτοι*, *damnatae*), z. B. die Ehe mit einer Nonne. Alle Ehen dieser Arten müssen nach den Kanones getrennt werden (*δισπᾶσθαι*, *dirimendas*)¹.

Die Trennung oder Ungiltigerklärung der bei Vorhandensein der betreffenden Eehindernisse bereits geschlossenen Ehe ist eine absolute (*ἀπολύτως*), wenn es sich um ein *ἀνατρεπτικὸν κώλυμα* handelt; liegt dagegen nur ein *ἀπαγορευτικὸν κώλυμα* vor, dann ist die Ungiltigerklärung nur eine relative (*σχετικῶς*), d. h. es wird die Ehe insolange getrennt, bis jenes Hindernis, welches im Augenblicke der Eheschließung die Gesetzmäßigkeit (§. 187) derselben vereitelte, beseitigt wird.

Die anatreptischen Hindernisse sind: 1) die gesetzlich bestehende Ehe (§. 188. I. 4); 2) die Schwängerung der Braut (§. 188. I. 5); 3) die höhere Weihe (§. 188. I. 6); 4) das Keuschheitsgelübde (§. 188. I. 7); 5) die vierte Ehe (§. 188. I. 8); 6) die Blutsverwandtschaft bis einschließlich des vierten Grades im Sinne des 54. Trullanischen Kanon; 7) die Schwägerschaft bis einschließlich des vierten Grades im Sinne desselben Trullanischen Kanon; 8) die Schwägerschaft, die durch zwei verschiedene Ehen zwischen drei Familienkreisen gebildet wird, bis zum ersten Grade; 9) die geistliche Verwandtschaft bis einschließlich des zweiten Grades im Sinne des 53. Trullanischen Kanon; 10) der Ehebruch (§. 195. 2); 11) das Verhältnis des Kurators (§. 195. 4).

Eine Ehe, welche bei dem Bestande eines der jetzt angeführten Eehindernisse geschlossen wurde, wird getrennt und für nichtig erklärt.

§. 196. ¹ *Blastares*. I, 9 (Ath. Synt. VI, 165). *Balsamons* Kommentar zum 16. Kanon von Chalcedon und zum 27. Kanon Basilius d. Gr. (Ib. II, 258. IV, 162). Kommentar zum 19. apost. Kanon im *Pedallon*: Ἀπὸ τοῦ γάμου ἄλλοι μὲν λέγονται ἀθέμιτοι, ὅσοι γίνονται μετὰ συγγενῶν ἢ αἵρετικῶν, ἄλλοι δὲ παράνομοι, καθὼς εἶναι, ὅταν λάβῃ τινὰς εἰς γυναῖκα ἐκείνην, τῆς ὁποίας ὁ πατήρ τοῦ ἐστάθη νηπιόθεν ἐπίτροπος, καὶ ἄλλοι κατάκριτοι, καθὼς εἶναι, ὅταν τινὰς λάβῃ εἰς γυναῖκα τὴν ἀφιερωμένην εἰς τὸν Θεόν, καλογραφίαν. (erwähnte Ausgabe S. 20).

Diese Verfügung wird von jener Obrigkeit getroffen, in deren Wirkungskreis die Eheangelegenheiten gehören, u. zw. von amtswegen, sobald sie von dem Bestande einer solchen Ehe Kenntnis erlangt, oder über die von einem Ehegatten erstattete Anzeige². Das hiebei vorgeschriebene gerichtliche Verfahren ist dasselbe, welches für die Ehestreitigkeiten im allgemeinen vorgeschrieben ist (§. 147. II. III).

Die Wirkungen der Nichtigkeits-Erklärung der Ehe betreffen: *a*) die Personen, welche eine ungesetzliche Verbindung geschlossen haben; *b*) den Geistlichen, der eine solche Verbindung eingeseget hat; *c*) die in einer solchen Verbindung geborenen Kinder. Die Kanones und die weltlichen Gesetze verhängen über diejenigen Personen, welche eine ungesetzliche Verbindung geschlossen haben, bestimmte Strafen, deren Beschaffenheit von der Natur des betreffenden Hindernisses abhängt; hiebei wird jedoch darauf Rücksicht genommen, ob die betreffenden Personen mit Absicht gehandelt haben, ob sie ihren Fehltritt bereuen und denselben freiwillig bekennen³. Der Geistliche, welcher eine solche Ehe einseget, wird, wenn seine Schuld erwiesen, von seinem Kirchenamte enthoben und abgesetzt⁴. Die in einer solchen Ehe geborenen Kinder werden als uneheliche (*ἀνεγγυσι παῖδες*, illegitimi) betrachtet. Sie treten in kein Verwandtschafts-Verhältnis zu den ehelichen

² Nomokanon XIII, 2 (Ath. Synt. I. 277). Der §. 94 des österr. bürgerl. Gesetzbuches enthält folgende Bestimmung: „Die Ungiltigkeit einer Ehe, welcher eines der in den §§. 56, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 75 und 119 angeführten Hindernisse (Entführung, Eheband, Weihe oder Gelübe, Religionsverschiedenheit, Verwandtschaft, Schwägerschaft, Ehebruch, Gattenmord, Abgang der Einwilligung und Trennung) im Wege steht, ist von amtswegen zu untersuchen. In allen übrigen Fällen muß das Ansuchen derjenigen, welche durch die mit einem Hindernisse geschlossene Ehe in ihren Rechten gekränkt worden sind, abgewartet werden“. §. 95 bestimmt „Der Ehegatte, welcher den unterlaufenen Irrtum in der Person, oder die Furcht, in welche der andere Teil gesetzt worden ist; ferner der Gatte, welcher den Umstand, daß er nach den §§. 49, 50, 51, 52 und 54 (Minderjährige und Militär-Personen) für sich allein keine gültige Ehe schließen kann, verschwiegen, oder die ihm erforderliche Einwilligung fälschlich vorgewendet hat, kann aus seiner eigenen widerrechtlichen Handlung, die Giltigkeit der Ehe nicht bestreiten“. §. 96 verfügt: „Überhaupt hat nur der schuldlose Teil das Recht zu verlangen, daß der Ehevertrag ungültig erklärt werde; er verliert aber dieses Recht, wenn er nach erlangter Kenntnis des Hindernisses die Ehe fortgesetzt hat“. Siehe §. 93 des serbischen bürgerl. Gesetzbuches; Art 187 u. 188 des montenegrinischen Konsist. Statuts vom Jahr 1904.

³ 54. Trull. Kan.; Anc. 25. Kan.; Neoc. 2. Kan.; Basilius d. Gr. 68. Kan. und die Kommentare zu diesen Kanones. *Blastares* I, 9. 13 (Ath. Synt. VI, 169. 177); *Krmčija* (aus dem Prochiron), Kap. 48, Tit. 39, 63. 73. Basilic. XXVIII, 6, 1. XXX. 1, 5. LX. 37, 39. 76. 77.

⁴ Timotheus v. Alex. 11. Kan.; Nikephorus Confess. 153. Kan. (Pitra, II, 341); 64. kanon. Antwort *Balsamons* (Ath. Synt. IV, 495); 53. Kanon des Nomokanon zum Euchologion.

Kindern und bleiben vom Erbrechte ausgeschlossen⁵. Ereignet es sich aber, daß zwei Personen in Unkenntnis der kirchlichen Vorschriften eine Ehe schlossen, von deren Gesetzlichkeit sie sich irrtümlich überzeugt hielten, so beurteilen die Kanones eine solche Ehe nachsichtiger, indem sie, wenngleich die als ungesetzlich erwiesene Ehe für nichtig erklärt wird, weder für jene Personen, welche eine solche Ehe geschlossen haben, noch für die in einer solchen Verbindung geborenen Kinder alle erwähnten Wirkungen eintreten lassen. Dasselbe gilt auch von dem Priester, welcher in Unkenntnis eine ungesetzliche Ehe eingesegnet hat⁶.

§. 197.

Die Beseitigung der Ehehindernisse.

Die *anatreptischen* Ehehindernisse können nicht beseitigt werden, und die bei dem Bestande eines dieser Hindernisse geschlossene Ehe muß getrennt werden (§. 196). Diese Hindernisse könnte nur jene Obrigkeit beseitigen, oder es könnte, um die moderne Terminologie zu gebrauchen, die Dispensation von diesen Hindernissen nur jene Obrigkeit erteilen, also eine ungesetzlich geschlossene Ehe konvalidieren, welcher das Recht zustand, die betreffenden anatreptischen Hindernisse zu normieren. Dies wäre das allgemeine Konzil oder jene Obrigkeit, welche dieses Konzil im regelmäßigen Leben im allgemeinen zu vertreten hat. Nur unter außergewöhnlichen Verhältnissen, wenn die kirchliche Ordnung bedroht ist, oder wenn einem größeren Übel oder einem Ärgernisse vorgebeugt werden soll, gestatten die Kanones der bischöflichen Synode der betreffenden Kirche gegen einzelne Personen eine mildere Auslegung der Gesetze walten zu lassen¹.

Bezüglich der *apagoreutischen* Ehehindernisse, welche nicht durch das ökumenische Konzil festgesetzt sind, sondern nachträglich von der Kirchenbehörde als eine Erweiterung der fundamentalen Gesetze nach den Orts- und Zeitverhältnissen normiert wurden, kann jeder Bischof in seinem Gebiete die Aufhebung zugestehen, von diesen Ehehindernissen die Dispensation erteilen und die Eheschließung gestatten. Ist die Ehe bereits geschlossen, so kann sie vom Bischof konvalidiert werden². Insoweit aber einzelne von diesen apagoreutischen Ehehin-

⁵ *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 129).

⁶ *Blastares*. I, 9 (Ath. Synt. VI, 168). Theophil. v. Alexandria 13. Kan.; Bas. d. Gr. 27. Kan.; 26. Trull. Kanon und Kommentare zu diesen Kanones.

§. 197. ¹ Ἐὰν μέντοι μέλλῃ τῇ καθόλου οἰκονομία ἐμπόδιον ἕσσεσθαι τοῦτο sagt Basil. d. Gr. in seinem 1. Kan. Siehe das Sendschreiben des Patriarchen Sophronius von Konstantinopel vom August 1864 (Γεθεώρων, Διατάξεις. I, 408).

² I. allgem. Konzil 12. Kan.; 102. Trull. Kanon; 2. 5. 7. 19. Kanon von An-cyra; Petrus von Alexandria 11. Kanon; Basil. d. Gr. 2. Kanon; Gregorius von Nyssa 4. 5. 7. 8. Kanon und Kommentare zu diesen Kanones.

dernissen von der bürgerlichen Gesetzgebung festgesetzt sind, kann die weltliche Gewalt von diesen Ehehindernissen die Dispensation erteilen und die Ehe konvalidieren³.

Die *Dispensation* oder Nachsicht von einem Ehehindernisse bildet für diejenige Person, welche einer solchen Nachsicht teilhaftig wird, einen Gnadenakt seitens der Kirche, für welchen sich die betreffende Person der Kirche gegenüber besonders dankbar erweisen soll. Diese Dankbarkeit soll durch ein gutes, gottgefälliges Werk praktisch dargetan werden. In der Regel geschieht dies durch Oblationen für die Kirche oder für eine wohltätige Vereinigung, je nach der Verfügung der Kirchenobrigkeit, welche die Dispensation erteilt hat. Gegenwärtig wird diese Verfügung in der Regel als *Ehebuße* bezeichnet.

Die Dispensation von einem Ehehindernisse muß vor der Eheschließung unmittelbar bei der kompetenten Obrigkeit nachgesucht werden; ausnahmsweise kann dies vom Pfarrgeistlichen besorgt werden. Die Dispensation kann nur bei Vorhandensein besonders wichtiger und gerechtfertigter Gründe erteilt werden. Diese Gründe zu prüfen, ist Sache der kompetenten Obrigkeit, welche nach dem Ergebnisse dieser Prüfung die Dispensation gewähren oder dieselbe verweigern kann. Wird die Ehe ohne Dispensation geschlossen, so unterliegt der betreffende Teil der Bestrafung, namentlich im Falle des Verschweigens eines Ehehindernisses, für welches die Dispensation erforderlich war⁴. Die Dispensation kann nach geschlossener Ehe dann nachgesucht werden, wenn das betreffende Ehehindernis vor der Eheschließung unbekannt war und erst nach der Eheschließung entdeckt wurde. In einem solchen Falle ist die zuständige Obrigkeit in der Erteilung der Dispensation viel nachsichtiger, um jedes Ärgernis zu vermeiden und um das Ansehen der Familie innerhalb der Grenzen der gesetzlichen Möglichkeit zu wahren.

Sobald das betreffende Ehehindernis beseitigt ist, tritt die *Konvalidation* der Ehe ein. Die Konvalidation erfolgt entweder *a*) durch die Dispensation oder *b*) durch den Wegfall der Ehehindernisse. Über die Dispensation wurde bereits gesprochen. Die zweite Art der Konvalidation erfolgt: 1) durch die nachträgliche Erlangung des gesetzlichen Alters; 2) durch das später behobene Unvermögen zur Erfüllung der ehelichen Pflicht; 3) durch die nachträgliche Einwilligung jenes Teiles, welcher durch Zwang, Furcht oder Betrug bei der Eheschließung beeinflußt wurde; 4) durch die nachträgliche Erlangung der zur Ehe-

³ Nomok. XIII, 2 (Ath. Synt. I, 277). Der §. 83 des *österreich.* bürgerl. Gesetzbuches bestimmt: „Aus wichtigen Gründen kann die Nachsicht von Ehehindernissen bei der Landesstelle angesucht werden, welche nach Beschaffenheit der Umstände sich in das weitere Vernehmen zu setzen hat“.

⁴ Siehe Anm. 3 des §. 196. Für *Österreich* siehe §. 507 des Strafgesetzbuches.

Einwilligung nötigen Geisteskräfte; 5) durch die nachträgliche Einwilligung der Gewalthaber; 6) durch die nachträgliche Annahme des Christentums seitens des nicht-christlichen Teiles. Die Konvalidation der Ehe wird von jener Obrigkeit ausgesprochen, welche im allgemeinen in Eheangelegenheiten kompetent ist. Die Erklärung der Konvalidation muß in das Trauungsbuch eingetragen werden, von welchem Zeitpunkte ab, die früher als ungesetzlich angesehene Ehe zu einer gesetzlichen wird.

IV. Die Wirkungen der Ehe.

§. 198.

Die Rechte und Pflichten der Ehegatten.

Die Rechte und Pflichten der Ehegatten sind vorerst durch den Zweck, zu welchem die Ehe von Gott eingesetzt wurde, und ferner durch die kirchlichen und weltlichen Gesetze vorgezeichnet. Die ausführliche Darlegung dieser Rechte und Pflichten gehört in das Gebiet der Moraltheologie und in das System des Zivilrechts. Im Kirchenrechte genügt eine allgemeine diesbezügliche Erwähnung.

Die Rechte und Pflichten der Ehegatten sind entweder gegenseitige oder solche, welche die einzelnen Ehegatten betreffen.

Die gegenseitigen Rechte und Pflichten sind: 1) *Die Erfüllung der ehelichen Pflicht*. Beide Teile sind an dieselbe gebunden, gemäß dem zweifachen Zwecke der Ehe, nämlich der Befriedigung des Geschlechtstriebes und der Zeugung der Kinder. „Der Mann leiste der Frau die eheliche Pflicht“, gebietet das neue Testament, „und ebenso auch die Frau dem Manne; die Frau hat kein freies Recht über ihren Leib, sondern der Mann, ebenso hat der Mann über seinen Leib kein freies Recht, sondern die Frau; entzieht euch einander nicht, es sei denn mit gegenseitiger Einwilligung auf einige Zeit“¹. Jeder Teil ist von dieser Pflicht befreit, wenn ein Ehebruch vorliegt oder wenn die Prinzipien der Sittlichkeit verletzt werden². 2) *Die eheliche Treue*. Die Ehegatten sind zu gegenseitiger Liebe und Hingebung, sowie zur Pflege alles dessen verpflichtet, was zur Würde und zur Erhaltung des Eheverhältnisses beiträgt³. Die eheliche Treue wird durch jede moralisch unzulässige Handlung, insbesondere durch den Ehebruch, welcher den Frieden, die Ehre und Würde der Familie vernichtet, verletzt. 3) *Die Sorge für die Kinder*. Die Kinder sind die Frucht der Liebe der Eltern, sind Blut von ihrem Blute; daher verpflichtet sowohl das göttliche als auch das menschliche Recht die Eltern, für die physische, geistige,

§. 198. ¹ I. Kor. 7, 3—5.

² Vergl. den Nomokanon zum Euchologion. Kap. 183.

³ Koloss. 3, 18. 19. und Parallelstellen. Nomok. XIII. 30 (Ath. Synt. I, 330—331).

moralische und religiöse Erziehung der Kinder zu sorgen und ihnen die nötige Anleitung zu erteilen, damit sie imstande sind, sich den selbständigen Lebensunterhalt zu sichern und nützliche Mitglieder der Gesellschaft zu werden. Die Vernachlässigung dieser Pflichten durch die Eltern wird von den Kanones mit den strengsten Strafen geahndet. Der 15. Kanon der Synode von Gangra lautet: „Wenn jemand seine Kinder verläßt und sie nicht erzieht und soviel er vermag zur gebührenden Frömmigkeit anleitet, sondern unter dem Vorwande der Frömmigkeit sie vernachlässigt, der sei Anathema“⁴.

Die Rechte und Pflichten, welche die einzelnen Ehegatten betreffen, sind: 1) Der *Mann* ist nach göttlichem Rechte das Haupt der Familie⁵. Er hat die Familie zu leiten und sich hiebei des wohlmeinenden Rates zu bedienen; daher hat er auch den Anspruch auf Achtung und Gehorsam der Familie; 2) die *Frau* ist nach demselben Rechte der untrennbare Genosse des Mannes, sie hat ihn zu unterstützen und seinen Anordnungen zu gehorchen⁶; sie erhält den Namen und den Stand des Mannes und ist verpflichtet, demselben an seinen Aufenthaltsort zu folgen.

§. 199.

Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern.

Die zwischen Mann und Frau geschlossene Verbindung ist entweder eine gesetzliche oder eine ungesetzliche, je nachdem dieselbe den Charakter einer giltigen Ehe an sich trägt oder ihr dieser Charakter abgeht; daher können auch die in einer zwischen Mann und Frau geschlossenen Verbindung geborenen Kinder *eheliche* (νόμιμοι, γνήσιοι, legitimi) oder *uneheliche* (άνέγγυοι, illegitimi) sein.

Die in einer als gültig anerkannten Ehe geborenen Kinder gelten als eheliche; sie tragen den Namen des Vaters und sind seine Erben. Als eheliche Kinder werden auch die in einer unerlaubten, jedoch öffentlich geschlossenen Ehe, sowie die in einer wegen eines Ehehindernisses als nichtig erklärten Ehe geborenen Kinder betrachtet. Der Beweis für die eheliche Abstammung der Kinder erfolgt mittels des Traungsbuches oder durch andere Zeugnisse. Wird ein Kind von den Eltern als ein eheliches anerkannt, so ist jede diesbezügliche Einwendung belanglos. Derjenige, welcher die Abstammung eines Kindes bestreitet, muß seine Behauptung durch Beweise erhärten. Der Ehemann wird als Vater eines Kindes angesehen, solange der Beweis nicht erbracht wird, daß er zur Zeit, in welcher die Zeugung des

⁴ Vergl. den Kommentar des *Archim. Johann* zu diesem Kanon (I, 382—383).

⁵ I. Mos. 3, 16; I. Kor. 11, 3; I. Tim. 2, 12; Tit. 2, 5 u. a.

⁶ Ephes. 5, 22; I. Petr. 3, 1 u. a.

Kindes geschehen konnte, der Mutter desselben nicht beigewohnt habe¹.

Die außer der Ehe geborenen Kinder heißen uneheliche. In den kirchenrechtlichen Quellen werden die unehelichen Kinder unterschieden in: φυσικοί (naturales), welche in Konkubinate geboren sind, und wo nachgewiesen werden kann, daß zu der Zeit, in welcher das betreffende Kind gezeugt oder geboren wurde, eine Ehe zwischen den Eltern möglich war; νόθοι (spurii), d. i. jene, deren unehelicher Vater bekannt ist, und σκότειοι (tenebroσι), d. i. jene, deren Vater unbekannt ist². Sie stehen zu ihrem Erzeuger in keinem Rechtsverhältnisse; dagegen führen sie den Namen der Mutter und stehen zu ihr in den nämlichen Verhältnissen, wie deren eheliche Kinder³; sie haben jedoch das Recht, vom Vater die Alimentation und Erziehung zu fordern⁴.

Um dem Ärgernisse Einhalt zu tun und größere Übel zu vermeiden, gestattet sowohl das kirchliche als auch das bürgerliche Recht die *Legitimation* der unehelichen Kinder⁵. Die Legitimation, welche darin besteht, daß die unehelichen Kinder als eheliche angesehen werden, erfolgt: a) von Rechtswegen (ipso jure) in Betreff der vor der Ehe erzeugten Kinder durch die nachfolgende gesetzliche Ehe. Die solcherart legitimierten Kinder werden den ehelichen Kindern gleichgestellt, nur können sie den in einer inzwischen bestandenen Ehe erzeugten Kindern das Recht der Erstgeburt und andere bereits erworbene Rechte nicht streitig machen⁶. Die in einer ungesetzlichen Ehe geborenen Kinder können nicht legitimiert werden, weil die zwischen den Eltern bestehende Verbindung nie eine gesetzliche werden kann⁷; b) durch *Begünstigung seitens des Landesfürsten*, nämlich im Falle des Todes des Erzeugers, oder wenn der Eingehung der Ehe gewichtige Gründe entgegenstehen⁸.

Den Eltern obliegen sowohl den ehelichen als auch den legiti-

§. 199. ¹ Basilic. VII. 8, 5. XLV. 1, 16. XLVI. 1, 9. Vergl. §. 138 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches und §§. 113 und 114 des serbischen bürgerlichen Gesetzbuches.

² Blastares. B, 8 (Ath. Synt. VI, 129).

³ Basilic. XLV. 2, 7; Nomok. XIII, 5 (Ath. Synt. I, 305); österreichisches bürgerl. Gesetzbuch, §§. 155—165; serbisches bürgerl. Gesetzbuch. §§. 128—130.

⁴ Basilic. XXXII. 2, 4; österreichisches bürgerl. Gesetzbuch, §. 166; serbisches bürgerl. Gesetzbuch, §. 131.

⁵ Basilic. lib. XXXII. tit. 1 et 2; Basilius d. Gr. 26. Kanon und Kommentar Balsamons zum 1. Kanon von Laodicea (Ath. Synt. III, 172).

⁶ §§. 160 und 161 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches; §§. 134 und 135 des serbischen bürgerl. Gesetzbuches.

⁷ Die aus der 18. und 89. Novelle Justinians entlehnten, bereits erwähnten Stellen der Basiliken.

⁸ 74. Novelle Justinians; §. 162 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches.

mierten Kindern gegenüber gesetzlich bestimmte Pflichten (§. 198). Hiernach haben die Eltern die Kinder solange in ihrer Obhut zu behalten, bis sie eine selbständige gesellschaftliche Stellung erlangen, dieselben in die richtigen Bahnen zu lenken, sie zum elterlichen Hause zurückzuleiten, wenn sie dasselbe verlassen haben, ihr Vermögen zu verwalten und sie zur Wahl jener Berufsart zu bewegen, welche ihren Neigungen am besten entspricht. Diese Aufgaben sind den Eltern sowohl vom natürlichen, als auch vom positiven kirchlichen und bürgerlichen Rechte auferlegt⁹. Dagegen ist es Pflicht der Kinder, den Eltern Gehorsam und Ehrerbietung zu erweisen und dieselben, wenn sie in Not geraten sind, zu unterstützen¹⁰. Der 16. Kanon der Synode von Gangra verhängt das Anathem über jene Kinder, welche ihre gläubigen Eltern verlassen und ihnen nicht die gebührende Ehre erweisen.

V. Die Ehetrennung.

§. 200.

Die Grundlehre über die Ehetrennung.

Eine der wichtigsten Folgerungen aus dem Begriffe der Ehe (§. 178) ist die *Unauflösbarkeit* derselben auf die Lebensdauer der Ehegatten. Die Ehe muß aber auch den Momenten, welche in der Definition der Ehe im römischen Rechte enthalten sind, nämlich dem physischen, ethischen und religiös-juristischen, entsprechen. Die Unauflösbarkeit der Ehe hat die Kirche dadurch noch mehr befestigt daß, sie die Ehe als ein großes Geheimnis der menschlichen Natur betrachtet, welches durch das Christentum einen religiösen Charakter erhielt und zum Symbole der Vereinigung Christi mit der Kirche wurde.

Die Unauflösbarkeit der Ehe ist nach der Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche eine der wesentlichen Eigenschaften der Ehe. „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen“, heißt es in der heiligen Schrift¹. Daher kann die gesetzlich geschlossene Ehe nur durch den *Tod*, oder durch ein anderes Vorkommnis, welches sozusagen die kirchliche Idee der Unauflösbarkeit der Ehe besiegt, die moralische und religiöse Grundlage derselben zerstört, und ein Tod in anderem Sinne ist, gelöst werden. Der Tod allein, mag er ein natürlicher, moralischer oder religiöser sein, vermag also die eheliche

⁹ *Blastares*, II, 15 (Ath. Synt. VI, 378); §§. 147—151 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches; §§. 121—127 des serbischen bürgerl. Gesetzbuches.

¹⁰ V. Mos. 5, 16; Eph. 6, 2; Koloss. 3, 20; *Krmčija*, Kap. 49. Tit. 2, 5; §§. 152—154 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches; §. 120 des serbischen bürgerl. Gesetzbuches.

§. 200. ¹ Matth. 19, 6. Die dogmatische Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche hierüber bei *Makarius*, Dogmatische Theologie. §. 237, 2.

Verbindung zu lösen, die Ehe zu trennen. Diese Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche beruht sowohl auf dem von ihr festgehaltenen Begriffe der Ehe als Sakrament des neuen Testaments, und auf der Bedeutung der Ehe für die Familie, die Gesellschaft und die Religion, als auch auf der positiven Lehre des neuen Testaments². Allein durch die Ehetrennung, welche der bei den Ehegatten eingetretene moralische oder religiöse Tod verursacht, oder, um den Ausdruck des Evangeliums zu gebrauchen, durch die „Scheidung von Mann und Frau“, wird das Gebot, „daß der Mensch das nicht trennen solle, was Gott vereint hat“ ebensowenig verletzt, wie durch die bezügliche Handlung der kirchlich anerkannten gesetzgebenden Obrigkeit. Diese Trennung erfolgt vielmehr von sich selbst, sobald die eheliche Verbindung zerstört, die Grundlage der Ehe zwischen den Ehegatten geschwunden ist, der Zweck der ehelichen Verbindung nicht mehr erreicht werden kann, mit einem Worte, sobald die Ehe nicht mehr besteht. Die betreffende Obrigkeit trennt also die Ehe nicht, sondern stellt nur in gesetzlicher Form die Tatsache fest, das eine gesetzliche Ehe ihrer Grundlage verlustig wurde, sonach durch Gott selbst getrennt sei. Dieselbe Strenge, welche die orthodox-orientalische Kirche in ihrer Doktrin über die Unauflösbarkeit der Ehe und über die Wahrung ihrer Heiligkeit bekundet, zeigt dieselbe auch in der Entscheidung über die Frage, wann eine Ehe als getrennt anzusehen ist.

Das Institut der Ehe ist ebenso alt als das Menschengeschlecht, und die Gesetze bezüglich der Eheschließung und Ehetrennung wurden lange vor der Begründung des Christentums festgestellt. Als sodann die Kirche dem Institute der Ehe ihre Sorgfalt zuwandte, konnte sie dasselbe allerdings in einer bestimmten Richtung reformieren, nicht aber in seinen Grundlagen umändern; sie vermochte nur moralisch auf die bestehenden Ehegesetze und auf die Beziehungen zwischen den Ehegatten einzuwirken. Der Verfall der Sittlichkeit im römischen sozialen Leben zur Zeit der Begründung des Christentums war die Ursache, daß die römischen bürgerlichen Gesetze, welche die Ehe im allgemeinen und die Ehetrennung im besonderen betrafen, weit von jener moralischen Auffassung der Ehe abwichen, welche von Natur aus in das Herz des Menschen eingepflanzt war. Das *repudium*, nämlich die Trennung der ehelichen Verbindung, war dem Willen der Ehegatten überlassen, welche sich dieses Mittels dann bedienten, wenn sie es aus persönlichen Gründen für zweckmäßig erachteten. Sobald die *conjugalis affectio*, welche die erste Bedingung zur Ehe bildete, aufhörte, war jeder Teil berechtigt, das *repudium* anzuwenden, und zwar in der Weise, daß beide Ehegatten im Einverständnisse sich für die Ehetrennung entschieden, oder dadurch, daß der eine Teil dem

² Matth. 5, 32, 19, 3, 9; Röm. 7, 2; I. Kor. 7, 15, 39.

ändern das *libellum repudii* sandte, wodurch allein schon die Ehe als getrennt angesehen wurde³. Das römische Recht jener Zeit hat dieser Sache geringe Aufmerksamkeit zugewendet, so daß dem freien Willen zur Ehetrennung keine gesetzlichen Hindernisse im Wege standen. Die einzigen Schranken in dieser Beziehung waren durch die persönlichen moralischen Gefühle der Ehegatten gezogen. Die späteren, zur Einschränkung der im großen Umfange zunehmenden Ehetrennungen erlassenen Gesetze waren bei dem Verfall der Sittlichkeit in der römischen Gesellschaft wirkungslos. Die einseitige, d. h. die auf der Kündigung eines Ehegatten beruhende Ehetrennung war im allgemeinen beseitigt; dagegen bestand die auf der wechselseitigen Erklärung der Ehegatten, die Ehe nicht fortsetzen zu wollen, beruhende Trennung (*divortium ex consensu*), welcher der gesetzliche Schutz zuteil war, weiter fort⁴.

Nach der erfolgten Annäherung zwischen Kirche und Staat war es eine Hauptaufgabe der ersteren, bei dem allgemeinen gesellschaftlichen Verfall dem Ehe-Institute die ihm gebührende Stellung einzuräumen und durch Zusammenwirken der kirchlichen und staatlichen Gesetzgebung die Heiligkeit der Ehe zu sichern. Die erste Sorge der Kirche war darauf gerichtet, jenes Gesetz zu beseitigen, nach welchem den Ehegatten die Ehetrennung *ex consensu* behufs Schließung einer neuen Ehe freistand. Die gegen diese Art der Ehetrennung gerichtete kirchliche Doktrin bestand bereits in den ersten Zeiten der Kirche⁵. Ein mehrere Jahrhunderte währendes Bemühen war jedoch erforderlich, bis es der Kirche gelang, auch die griechisch-römische bürgerliche Gesetzgebung zu veranlassen, gegen diese Art der Trennung der Ehe Stellung zu nehmen. Einzelne Kaiser, bis Justinianus, erließen wohl Normen über die Ehetrennungsgründe⁶, allein durch kein Gesetz wurde die auf dem wechselseitigen Einverständnis der Ehegatten beruhende Ehetrennung untersagt. Kaiser Justinianus stellte in den ersten Jahren seiner Regierung den Grundsatz auf, daß die Ehe durch die Übereinkunft beider Teile trennbar sei⁷. Erst später wurde durch zwei Novellen desselben Kaisers das *divortium ex consensu* abgeschafft und gleichzeitig festgesetzt, daß die Ehe nur wegen bestimmter Ursachen, auf Grund eines richterlichen Ausspruches aufgelöst werden dürfe⁸. Einige Jahre später stellte Kaiser Justinus das alte Gesetz, nach welchem die Ehe durch

³ Vergl. M. Troplong, de l'influence du christianisme sur le droit civil de Romains (Paris 1868). p. 205—214.

⁴ Cod. Justin. V. 17, 9: „Si constante matrimonio, communi consensu tam viri quam mulieris repudium sit missum. . . . licebit mulieri non quinquennium expectare, sed post annum ad secundas nuptias convolare“.

⁵ Vergl. Nomok. XIII, 4 (Ath. Synt. I, 294).

⁶ Cod. Theodos. III. 16, 1. 2; Cod. Justin. V. 17, 8. 9.

⁷ Nov. 22: de nuptiis. Kap. 3. 4.

⁸ Siehe Anm. 14 und 15 dieses Paragraphen.

Übereinkunft (*κατὰ συναίρεσιν*) getrennt werden konnte, wieder her⁹. Drei Jahrhunderte mußten noch verfließen, ehe in der griechisch-römischen bürgerlichen Gesetzgebung die Anschauung der Kirche über die Ehetrennung endgiltig befestigt wurde¹⁰. Seit dem IX. Jahrhundert konnte die Ehe nur aus bestimmten Gründen durch die kompetente Obrigkeit getrennt werden. Die Ehetrennung durch gegenseitige Übereinkunft war nur wegen einer gerechtfertigten Ursache (*εὐλόγος αἰτία*) gestattet, wenn nämlich die Ehegatten nach einem vollkommeneren Leben strebten, welches nach der kirchlichen Doktrin in klösterlicher Abgeschiedenheit bestand.

Dank den Bemühungen der Kirche hat die griechisch-römische Gesetzgebung die Gründe bestimmt, aus welchen eine Ehe getrennt werden kann. Der Tod allein, mag dieser ein natürlicher, moralischer oder religiöser sein, vermag die eheliche Verbindung aufzulösen. Mit Beziehung auf die erwähnte diesbezügliche Lehre des Evangeliums erließ die Kirche besondere kanonische Vorschriften über die Gründe, welche in ihren Wirkungen einer der genannten Arten des Todes gleichkommen¹¹. Die Kirche, welche diese Gründe für ihr Gebiet festsetzte, mußte dafür sorgen, das dieselben mit Rücksicht auf den kirchlich-bürgerlichen Charakter der Ehe auch von der bürgerlichen Gesetzgebung angenommen werden. Constantinus der Große erließ im Jahre 331 einvernehmlich mit den Bischöfen ein Gesetz, mit welchem die Ehetrennung im allgemeinen, mit Ausnahme des Falles des Ehebruches (*adulterium*) oder wegen sonstiger Verbrechen der Ehegatten, welche die Todesstrafe oder lebenslängliche Kerkerstrafe nach sich zogen, verboten wurde¹². Die folgenden Kaiser, bis Justinianus, erließen bald strengere und bald mildere Gesetze über die Ehetrennung¹³. Kaiser Justinianus beseitigte in einer Novelle vom Jahre 542 die bis dahin in dieser Beziehung bestandenen Schwankungen, indem er die Gründe festsetzte, aus welchen eine gesetzliche Ehe aufgelöst werden dürfe¹⁴. Die in dieser Novelle aufgenommenen Gründe sind: *a*) Verbrechen, welche die Todesstrafe nach sich ziehen; *b*) Ereignisse, welche in ihren Wirkungen dem natürlichen Tode gleichgehalten werden;

⁹ Nov. a. 566 (*Zachariae*. III, 6). Vergl. Nomok. XIII, 4 (Ath. Synt. I, 298—299).

¹⁰ Prochiron. XI, 4 (*Krmčija*, Kap. 49, Tit. 11, 4). Basilic. XXVIII, 7, 6.

¹¹ Siehe den folgenden Paragraphen.

¹² Cod. Theodos. III, 16, 1.

¹³ Siehe das Gesetz des Kaisers Julianus vom Jahre 363, der Kaiser Honorius, Theodosius II. und Constantinus vom Jahre 421, die Gesetze der Kaiser Theodosius II. und Valentinianus III. aus den Jahren 439 und 449 und das Gesetz des Kaisers Anastasius vom Jahre 497 (Cod. Theodos. III, 13, 2, 16, 2; Cod. Just. V 17, 8, 9).

¹⁴ Nov. 117, c. 8, 9, 12; Basilic. XXVIII, 7, 1, 3, 5.

c) der Ehebruch, oder eine Handlung, welche den Verdacht des Ehebruches erweckt; d) der Mangel eines wesentlichen physischen Erfordernisses zur Ehe, und e) die Wahl des keuschen Lebenswandels seitens eines Ehegatten. In der erwähnten Novelle Justinians sind diese Gründe eingehend besprochen und wird über dieselben im folgenden Paragraphen gehandelt werden. Durch diese Novelle, sowie durch eine weitere aus dem Jahre 556, wurde bestimmt, daß keine Ehe aus anderen als aus den in diesen Novellen angeführten Gründen, und nur durch richterliches Urteil aufgelöst werden dürfe. Im entgegengesetzten Falle sollen der Mann oder die Frau lebenslänglich in ein Kloster verwiesen und ihre ganze Habe zwischen ihren Erben und dem Kloster geteilt werden; überdies sollen diejenigen, welche eine Ehe wider das Gesetz als getrennt erklären, der körperlichen Züchtigung unterworfen und zu schwerer Kerkerstrafe verurteilt werden¹⁵. Da die Bestimmungen der Novelle Justinians vom Jahre 542 über die Gründe der Ehetrennung mit den bezüglichen Normen des morgenländischen Kirchenrechts vollkommen übereinstimmen, und da die Novelle selbst im Einvernehmen mit dem damaligen Patriarchen von Konstantinopel, Mennas (536—552), sowie über dessen Bemühungen veröffentlicht wurde, so ist derselben schon in der ersten Redaktion der fundamentalen Kanonen-Sammlung der morgenländischen Kirche, nämlich in dem Nomokanon in XIV Titeln¹⁶, welcher, wie bereits hervorgehoben wurde, im X. Jahrhundert als allgemein bindende Sammlung für die Gesamtkirche kundgemacht wurde, ein gebührender Platz eingeräumt worden. Hiedurch erhielten die Bestimmungen dieser Novelle in der morgenländischen Kirche formelle Bedeutung und wurden in allen Ehetrennungs-Prozessen für die Kirche maßgebend¹⁷. Die in der griechisch-römischen Gesetzgebung und in der Kirchenpraxis der späteren Jahrhunderte erwähnten weiteren Gründe für die Ehetrennung rühren nur von einer ausgedehnteren Anwendung der Bestimmungen der gedachten Novelle Justinians her¹⁸. Nach dieser

¹⁵ Nov. 134, cap. 11: poena injusti repudii. Basilic. XXVIII. 7, 6.

¹⁶ Nomok. XIII, 4 (Ath. Synt. I, 294—296). Dieselbe Stelle aus dem Nomokanon ist auch in der *Krmčija* übersetzt (Kap. 44, Tit. 13, 4). Diese Novelle ist auszugsweise in dem Syntagma des *Blastares*. Γ, 13 (Ath. Synt. VI, 176—177) enthalten.

¹⁷ Die praktische Anwendung der Bestimmungen dieser Novelle geht aus der kategorischen Art der Erwähnung derselben seitens der anerkannten Kanonisten der morgenländischen Kirche hervor. *Balsamon* sagt in seinem Kommentare zum 5. apostolischen Kanon: ἐκ τοῦ μὴ λύεσθαι σήμερον ἄλλως πῶς συνοικέσιον οἰονδηποτοῦν, εἰ μὴ ἐκ τῶν αἰτιῶν τῶν ἐν τῇ ῥηθείᾳ νεαρᾷ περιεχομένων (Ath. Synt. II, 8); ebenso *Zonaras* im Kommentare zum 87. Trull. Kan. (Ib. II, 506) und *Aristenus* im Kommentare zum 9. Kanon Basilius d. Gr. (Ib. IV, 123). Siehe *Krmčija* (erwähnte Ausgabe. I, 229).

¹⁸ Vergl. *Ecloga* II, 13; *Prochiron*. Tit. XI; 31. Novelle des Kaisers Leo des Philosophen (*Zachariae*. III, 115—116); *Σημείωμα* des Kaisers Isaak Angelus vom Jahre 1187 (Ath. Synt. V, 321—323).

Novelle und nach den in den Kirchenrechtsquellen über die Ehetrennung enthaltenen Daten wurden die gegenwärtigen im morgenländischen Kirchenrechte bestehenden Ehetrennungsgründe bestimmt¹⁹.

§. 201.

Die Ehetrennungsgründe.

Nach dem Wesen und dem Inhalte der Ehetrennungsgründe werden dieselben in solche, welche Strafen für jenen Ehegatten nach sich ziehen, durch dessen Verschulden die Trennung der Ehe erfolgte, und in solche, bei welchen keinen der beiden Teile eine Strafe trifft, eingeteilt¹. Strafen ziehen jene Ehetrennungsgründe nach sich, mit welchen eine Verletzung der die Ehe betreffenden Gesetze verbunden ist. Liegt eine solche Verletzung nicht vor, so kann von einer Bestrafung nicht die Rede sein. Die Ehetrennungsgründe wurden teils von der Kirche, teils vom Staate festgesetzt. Im morgenländischen Kirchenrechte haben die ersteren schon an sich einen positiven Charakter; von den letzteren gelten diejenigen, welche in die fundamentale Kanonen-Sammlung der morgenländischen Kirche, nämlich in den Nomokanon in XIV Titeln, aufgenommen wurden. Sobald in dieser Sammlung ein staatlicherseits festgesetzter Ehetrennungsgrund nicht aufgenommen erscheint, hat derselbe für das Kirchenrecht keine Giltigkeit und kann auf Grund desselben eine kanonisch gültige Ehetrennung nicht vorgenommen werden. Wurde dagegen ein staatlicherseits bestimmter Ehetrennungsgrund in die erwähnte Sammlung aufgenommen, so erlangte derselbe kanonischen Charakter und kann auf Grund desselben eine kanonisch gültige Ehetrennung

¹⁹ Dieselben sind namentlich im Nomokanon XIII, 4 (Ath. Synt. I, 294—301) und bei *Blastares Syntagma* I, 13: ὁ γάμος ἐκ ποίων αἰτιῶν λύεται (Ib. VI, 175—179) aufgezählt (ebenso im lateinischen Texte: in *Beveregii*, Sinodikon. II, pag. 73—75, und in *Leunclavii*, Jus graeco-romanum. I, 507—510). Siehe die Kap. 44, 48 und 49 der Krmčija. Über die Ehetrennungsgründe nach der *heutigen bürgerlichen Gesetzgebung* siehe für *Österreich* §. 115 des allgem. bürgerl. Gesetzbuches; für *Serbien* §§. 94—97 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Rußland* Svod. zak. Tom. X, I. Teil, Art. 37—56; für *Rumänien* Buch I. tit. V. Art. 211—215 des bürgerl. Gesetzbuches; für *Griechenland* die Hexabiblos des Harmenopulos IV. 15, 2. 4. 6. 7. 11. 13. 14; für *Bulgarien* Art 187, 1—10 des Exarchal Statuts vom Jahre 1895. und das Gesetz vom 21. März 1897. Art. 187—191; für *Montenegro* Art. 215—221 des Konsistorial Statuts vom Jahre 1904.

§. 201. ¹ Diese Einteilung beruht auf der 117. Novelle Justinians, und werden nach derselben auch die Ehetrennungsgründe bei *Zhishman*, Eherecht S. 119. 731—783, angeführt. *J. Hadschids* (De causis matrimonium dissonantibus) beobachtet folgende Einteilung: A. Mors, u. zw. I. mors naturalis: 1) certa, 2) praesumpta; II. mors civilis. B. Fornicatio s. adulterium: 1) certum, 2) praesumptum (pag. 9—19). *Th. Mandics* (De causis connubium discindentibus) führt als Trennungsgründe an: den Tod, die Unzucht und den Abfall vom Glauben, welche „stricte canonici matrimonii dissovendi modi“ sind (S. 25).

stattfinden. Im Nachstehenden sollen die Ehetrennungsgründe der Reihe nach angeführt werden, u. zw. *a)* die von der Kirche festgesetzten und in den kanonischen Quellen begründeten; *b)* die vom Staate bestimmten und von der Kirche angenommenen, und endlich *c)* die in den Zivilrechtsquellen enthaltenen, von der Kirche weder materiell noch formell angenommenen Ehetrennungsgründe.

I. Die kanonischen Ehetrennungsgründe:

1) *Der Ehebruch* ist die Verletzung der ehelichen Treue durch den Ehegatten oder die Ehegattin. Dieser Grund für die Ehetrennung beruht auf dem göttlichen Rechte², in welchem auch die kanonischen Vorschriften, welche den Ehebruch als wichtigsten Grund für die Ehetrennung bezeichnen, begründet sind³. Übereinstimmend mit den Kanones wird sowohl von den alten als auch von den neuen bürgerlichen Gesetzen der Ehebruch unter den ersten Gründen für die Ehetrennung angeführt⁴. Gemäß der erhabenen Auffassung der Kirche von dem Zwecke der Ehe, und mit Rücksicht auf das schwere Delikt, welches die Kirche im Ehebruche, den sie bezüglich der Strafe dem Morde gleichstellt, erblickt, hat sie auch jene vom griechisch-römischen Rechte erwähnten Fälle, welche einen Ehebruch vermuten lassen und den Zweck der Ehe, sowie die Grundlage der ehelichen Verbindung zwischen den Ehegatten vernichten, als gerechtfertigte Gründe für die Ehetrennung angenommen. Neben den vollzogenen und bewiesenen Ehebruch werden noch folgende, den Ehebruch begleitende Umstände als Ehetrennungsgründe angesehen: *a)* Gegen den Bestand der Ehe gerichtete lebensgefährliche Nachstellungen des einen Ehegatten gegen den andern. In diesem Falle steht es dem unschuldigen Teile zu, die Ehetrennung anzusuchen. Der Ehegatte kann die Ehetrennung anstreben, wenn *b)* die Ehegattin sich der absichtlichen Abtreibung der Leibesfrucht schuldig macht und dadurch den Ehezweck verhindert; *c)* dieselbe in verbrecherischer Absicht den Gastmählern fremder Männer beiwohnt; *d)* sie sich ohne eine gerechte Ursache und ohne Zustimmung des Mannes durch Nächte in fremden Häusern aufhält, oder *e)* ohne Willen des Mannes anstandswidrige Unterhaltungsorte besucht. Für die Ehegattin liegt der Grund die Ehetrennung zu verlangen vor, wenn: *f)* der Mann sie an andere Männer zu verkuppeln sucht; *g)* derselbe sie öffentlich und ungerecht des Ehebruches anklagt; *h)* er öffentlich oder geheim in seinem oder in einem anderen Hause mit einer anderen Frauensperson unerlaubten Umgang pflegt⁵.

² Matth. 19, 9. Vergl. Matth. 5, 32.

³ Die einschlägigen Kanones im Nomok. XIII, 4 (Ath. Synt. I, 295) und bei *Blastares*. I', 13 (Ib. VI, 176).

⁴ Siehe Anm. 19. §. 200 dieses Buches.

⁵ Nomokanon IX, 25. XIII, 4. 10 (Ath. Synt. I, 193, 295 312).

2) *Der Abfall eines Ehegatten vom Christentum.* Dieser Ehetrennungsgrund beruht auf göttlichem Rechte⁶. Auf Grund dieses Rechtes bezeichnen auch die Kanones den Abfall vom Christentum als Ehetrennungsgrund⁷. Die moderne bürgerliche Gesetzgebung führt diesen Grund für die Ehetrennung gleichfalls an⁸.

3) *Die Hebung des eigenen Kindes aus der Taufe.* Nach dem 53. Trullanischen Kanon ist die Ehe des Paten mit der verwitweten Mutter des Täuflings verboten (§. 192). Die trotzdem geschlossene Ehe wird aufgehoben. Diese Bestimmung gab den Anlaß, daß Väter oder Mütter, um einen gesetzlichen Grund für die gewünschte Ehetrennung zu finden, bei ihren eigenen Kindern die Patenstelle einnahmen; sie erreichten auch ihren Zweck ohne Gefahr der Bestrafung. Um diesem Mißbrauche zu begegnen, wurde in Übereinstimmung mit dem erwähnten Trullanischen Kanon im VIII. Jahrhundert eine Novelle erlassen, in der eine solche Handlung als Ehetrennungsgrund anerkannt und für den schuldigen Teil eine empfindliche Bestrafung, sowie das Verbot der Wiederverheiratung angeordnet wurde⁹.

4) *Der Empfang der Bischofswürde.* Dieser Ehetrennungsgrund wird von dem 12. und 48. Trullanischen Kanon erwähnt. Nach der Vorschrift des 48. Trullanischen Kanon kann der zum bischöflichen Kirchenamte berufene Ehegatte die Ehetrennung fordern, wenn die Ehegattin hiemit einverstanden ist. In diesem Falle muß sich die letztere in ein von dem Bischofssitze entfernt gelegenes Kloster zurückziehen; dem Bischof aber obliegt die Pflicht, der getrennten Ehegattin den nötigen Lebensunterhalt zu verschaffen¹⁰.

5) *Der Eintritt in den Mönchsstand seitens eines Ehegatten.* Auf Grund des 48. Trullanischen Kanon wurde bestimmt, daß auch dies als Ehetrennungsgrund angesehen werden könne; es ist jedoch erforderlich, daß der andere Ehegatte seine Einwilligung hiezu gegeben habe¹¹.

II. Die Ehetrennungsgründe, welche durch die bürgerliche Gesetzgebung festgesetzt und von der Kirche als solche anerkannt sind:

1) *Der Hochverrat.* Der Hochverrat wurde von der weltlichen Obrigkeit im griechisch-römischen Reiche unter den Ehetrennungs-

⁶ I. Kor. 7, 2—15.

⁷ 72. Trull. Kan. und Kommentar des *Archim. Johann* zu diesem Kanon (II, 463—467). Nomok. I, 10 (Ath. Synt. I, 51); *Blastares*. Γ. 13 (Ib. VI, 174).

⁸ §. 94. 4 des *serbischen* bürgerlichen Gesetzbuches; Art. 215, 2 des Konsist. Statuts für *Montenegro*.

⁹ Vergl. *Blastares*. B, 8 (Ath. Synt. VI, 139) und 15. kanonische Antwort des *Petrus Chartophylax* (Ib. V, 371).

¹⁰ Siehe die Kommentare *Balsamons* und *Zonaras'* zum 48. Trull. Kanon (Ath. Synt. II, 419—423). Vergl. Nomok. I, 23. XI, 8 (Ib. I, 59. 258); *Blastares*. Γ, 17 (Ib. VI, 190—191).

¹¹ Nomok. XI, 1. XIII, 4 (Ib. I, 251. 297). Vergl. hierüber die 3. kanon. Antwort des *Johannes von Citrus* (Ath. Synt. V, 405).

gründen als der erste hingestellt. Die Kirche hat den Hochverrat wegen der Schwere des Verbrechens und wegen der besonderen Strafbarkeit als Ehetrennungsgrund anerkannt¹².

2) *Die Verschollenheit des Ehemannes*. Ist der Ehemann verschollen, so steht der Frau das Recht zu, nach Ablauf der gesetzlichen Frist um die Ehetrennung zum Zwecke der Wiederverheiratung anzuschreiben. Dasselbe gilt auch für den Fall, wenn ein Ehegatte den andern boshaft verlassen hat¹³. Die Kanones gestatten der Ehegattin die Wiederverheiratung nur dann, wenn der Beweis erbracht ist, daß der Mann gestorben sei¹⁴.

3) *Der Mangel der Leistung der ehelichen Pflicht*. Die Ehetrennung ist in diesem Falle erst dann zulässig, wenn der Ehegatte von dem Zeitpunkte der Eheschließung durch drei Jahre seine eheliche Pflicht zu leisten nicht vermochte¹⁵.

III. Die Ehetrennungsgründe, welche durch die bürgerliche Gesetzgebung normiert, von der Kirche jedoch nicht anerkannt sind:

1) *Der Wahnsinn* wird von dem griechisch-römischen Rechte als Ehetrennungsursache bezeichnet; derselbe bildet jedoch nach dem kanonischen Rechte der morgenländischen Kirche keinen Auflösungsgrund¹⁶.

2) *Der Aussatz* (λόβη, lepra) wird nur in der Ecloga des Kaisers Leo des Isauriers als Ehetrennungsursache bezeichnet; in das kanonische Recht der morgenländischen Kirche wurde diese Trennungsursache nicht aufgenommen¹⁷.

3) *Die Verurteilung zu einer mehrjährigen Kerkerstrafe* wegen eines begangenen Verbrechens. Dieser Ehetrennungsgrund ist durch die neuere bürgerliche Gesetzgebung bestimmt, welche dem unschuldigen Teile gestattet, um die Ehetrennung anzusuchen¹⁸.

4. *Die unüberwindliche Abneigung*. Die unüberwindliche Abneigung wird als ein für die Angehörigen der orthodox-orientalischen Kirche geltender Ehetrennungsgrund in dem österreichischen bürgerlichen Gesetzbuche vom Jahre 1811 und im rumänischen bürgerlichen Gesetz-

¹² Nomok. XIII, 4 (Ib. I, 295).

¹³ Nov. 117, c. 11; Basilic. XXVIII. 7, 3. LX. 37, 13; Nomok. XIII, 3 (Ath. Synt. I, 293); *Blastares*. Γ, 5 (Ath. Synt. VI, 162).

¹⁴ 31. und 36. Kanon Basilius d. Gr.; 93. Trull. Kan. und Kommentar *Balsamons* zu diesem Kanon (Ath. Synt. II, 523—527).

¹⁵ Nov. 22, c. 6; Nov. 117, c. 12; Basilic. XXVIII. 7, 4; Nomok. XIII, 4 (Ath. Synt. I, 296).

¹⁶ Vergl. 15. kanonische Antwort des Timotheus v. Alex. und Nomok. XIII, 30 (Ath. Synt. I, 330).

¹⁷ Ecloga. II, 13. Vergl. *Krmčija*. Kap. 49, Tit. 2, 9 (erwähnte Ausgabe. II, 179).

¹⁸ §. 115 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches; §. 213 des rumänischen bürgerl. Gesetzbuches; §. 94, 3 des serbischen bürgerl. Gesetzbuches; Art. 45, Tom. X, der russischen Gesetzsammlung.

buche vom Jahre 1864 angeführt¹⁹. Diese Ehetrennungsursache kennen jedoch weder das kanonische Recht der orthodox-orientalischen Kirche,

¹⁹ §. 115 des *österreichischen* bürgerl. Gesetzbuches und §. 214 des *rumänischen* bürgerl. Gesetzbuches. Dieser Ehetrennungsgrund wurde aus dem Ehepatente des Kaisers Joseph II. (vom 6. März 1786), welches im §. 57. das *odium capitale inter conjuges* als Ehetrennungsgrund für die *Protestanten* erwähnt, in das österreichische bürgerliche Gesetzbuch aufgenommen. Als hierauf mit dem Hofkanzleidekrete vom 20. November 1820 bestimmt wurde, daß die Anordnung des §. 115 des bürgerl. Gesetzbuches auch für Ehen der „nicht-unierten“ Griechen in Österreich zu gelten habe, wurde angenommen, daß dieser für die Protestanten bestehende Ehetrennungsgrund (*odium capitale*) auch für Angehörige der orthodox-orientalischen Kirche gelte. Demgemäß wurde in Ehetrennungs-Prozessen vorgegangen. Hätte man jedoch dem wahren Sinne der zu Beginn des erwähnten §. 115 angeführten Worte „gestattet das Gesetz nach ihren Religionsbegriffen“ die nötige Aufmerksamkeit gewidmet und diesen nicht wie *Th. Dollner* (Über die Auflösbarkeit der Ehe zwischen nicht-katholischen christlichen Religionsverwandten, besonders zwischen nicht-unierten Griechen, zur Erläuterung des §. 115 des allgem. bürgerl. Gesetzbuches [„Materialien für Gesetzkunde und Rechtspflege in den österreichischen Staaten“ von Dr. Karl Joseph Pratobevera. Wien 1821, Bd. V, S. 10—15]) die Bedeutung „weil es den Religionsbegriffen ihrer Kirche gemäß ist“ beigelegt, sondern dieselben nach ihrem wahren Sinne „insofern es den Religionsbegriffen ihrer Kirche gemäß ist“ aufgefaßt, wie dies von *Th. Pachmann* (Lehrbuch des Kirchenrechts. III. Auflage. 1865. Bd. II, S. 406—408) nachgewiesen wird, so wäre man nie zu der Behauptung gelangt, daß „die unüberwindliche Abneigung zwischen den Ehegatten“ von dem kanonischen Rechte der morgenländischen Kirche als Grund für die Ehetrennung angesehen wird. Die Richtigkeit letzterer Behauptung wollte zum Beispiele *Kuzmany* (Eherecht. S. 474) auf wissenschaftlichem Wege durch die unbegründete Angabe nachweisen, daß dieser Ehetrennungsgrund im Nomokanon in XIV Titeln erwähnt werde. Siehe *meine* neueste Abhandlung „Die unüberwindliche Abneigung als Ehetrennungsgrund nach dem österr. bürgerl. Gesetzbuche“. Wien, 1905. Erst in neuerer Zeit begannen die Zivilgerichte in Österreich die Ehen der orthodox-orientalischen Christen wegen unüberwindlicher Abneigung zu trennen, wie es scheint deshalb, weil sie wußten, daß dies mit dem orthodoxen Kirchenrechte in Widerspruch steht. Wenn nunmehr diese Gerichte in der Trennung der Ehen aus dem erwähnten Grunde nachgiebiger geworden sind, so geschieht dies deshalb, weil der Wiener Oberste Gerichtshof einen seltsamen, geradezu unbegreiflichen Standpunkt in Ehetrennungsfragen der Nichtkatholiken im Staate eingenommen hat, und von diesem seinem Standpunkte auch den Text des §. 115 a. b. G. B., in welchem die unüberwindliche Abneigung als Ehetrennungsgrund angeführt erscheint, auf eine sonderbare Weise interpretiert. In dieser Beziehung ist der Oberste Gerichtshof schon soweit gegangen, daß er im Monate Mai 1905 im Plenarsenate eine Entscheidung desselben Gerichtshofes vom 6. Dezember 1904, Z. 18088, deren Eintragung in das Judikatenbuch beschlossen, und in welcher ausgesprochen war, daß unüberwindliche Abneigung nur dann Trennungsgrund im Sinne des §. 115 a. b. G. B. ist, wenn sie beiderseitig ist, und daß das Gericht, bevor es einem solchen Trennungsbegehren stattgibt, vorher eine vorläufige Scheidung von Tisch und Bett obligatorisch vorschreiben müsse, — aufgehoben hat. Es wurde nämlich bei der Beratung über einen im Revisionszuge vorgelegten Rechtsfall wegen Trennung einer Ehe zwischen orthodox-orientalischen Christen aus unüberwindlicher Abneigung, in einem vom Präsidium des Obersten Gerichtshofes einberufenen Plenarsenate, (aus fünfzehn Mitgliedern) beschlossen

noch die übrigen bürgerlichen Gesetzbücher, welche die Ehetrennungsgründe für Angehörige derselben Kirche behandeln²⁰.

Soll wegen eines von dem Kirchenrechte der orthodox-orientalischen Kirche anerkannten Ehetrennungsgrundes die Trennung einer Ehe ausgesprochen werden, so ist sowohl nach den kirchlichen als nach den bürgerlichen Gesetzen das bezügliche Verfahren mit Vorsicht durchzuführen und das richterliche Urteil nicht zu übereilen, sondern es sind alle Umstände genau zu prüfen und die Versöhnung, sowie der friedliche Ausgleich zwischen den Ehegatten wiederholt zu versuchen. Es kann sonach erst dann, wenn alle Versuche zu einer Wiedervereinigung der Ehegatten fruchtlos geblieben sind und ein gerechtfertigter Ehetrennungsgrund vorliegt, das richterliche Urteil gefällt werden. Über das diesbezügliche gerichtliche Verfahren wurde bereits gehandelt (§. 147, II. III.).

(Plenissimarbeschuß von 2. Mai 1905, Z. 2591), die vorerwähnte im Judikatenbuch eingetragene Entscheidung zu beseitigen und die Eintragung folgender Rechtssätze in dasselbe Buch verfügt: a) „Für den Trennungsgrund der unüberwindlichen Abneigung nach §. 115 a. b. G. B. ist nicht erforderlich, daß die Abneigung eine beiderseitige ist. b) Zur Bewilligung der Ehetrennung wegen unüberwindlicher Abneigung ist der im §. 115 a. b. G. B. vorgesehene Versuch einer vorläufigen Scheidung von Tisch und Bett nicht obligatorisch“. Diese, vom Plenarsenate des Obersten Gerichtshofes gefällte Entscheidung ist nunmehr für alle künftige Zeiten in Fragen der Trennung wegen unüberwindlicher Abneigung der zwischen den orthodox-orientalischen Christen geschlossenen Ehen, in Österreich verbindlich, und ist hiedurch der endlose Weg den Ehetrennungen auch *ohne jeden sachlichen Grund* eröffnet worden. Wir haben diese Entscheidung des Obersten Gerichtshofes ihrer Seltsamkeit wegen verzeichnet, und bedauern nur, daß dieses Gericht so wenig das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche berücksichtigt. Wir haben dieselbe aber auch als unicum dieser Art verzeichnet, denn in keinem europäischen Staate sind ähnliche Rechtssätze zu finden.

²⁰ Ἀκατάλλακτον μίσος (unüberwindliche Abneigung) wird als Ehetrennungsgrund in einer Entscheidung der Synode von Konstantinopel im Monate Dezember des Jahres 1315 erwähnt (Acta Patr. Const. I, 28—29). Diese Synodal-Entscheidung bezeichnet *Zhishman* (Eherecht. S. 788, Anm. 2) ganz zutreffend als „durch keine kanonische Satzung gerechtfertigt“. *J. Hadschits* hat in seiner bereits erwähnten Abhandlung (S. 39) das *odium implacabile* als eine Ehetrennungsursache *juxta disciplinam orthodoxae ecclesiae orientalis* sicherlich mit Rücksicht darauf angeführt, weil auf Grund des §. 115 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches in der Metropolie von Karlowitz sich die Praxis ausgebildet hat, Ehen auch wegen dieser Ursache zu trennen, nicht aber deshalb, weil dieser Trennungsgrund durch die *disciplina orthodoxae ecclesiae* vorgeschrieben ist.

§. 202.

Die Rechtswirkungen der Ehetrennung.

Die Rechtswirkungen der Ehetrennung beziehen sich einerseits auf die getrennten Ehegatten selbst, und andererseits auf die in der Ehe erzeugten Kinder.

Die Trennung löst in jeder Beziehung die eheliche Verbindung und versetzt die Ehegatten in jenes Verhältnis, in welchem sie sich vor der Eheschließung befanden. Die vermögensrechtlichen Angelegenheiten werden in den orientalischen Patriarchaten von der zuständigen kirchlichen Obrigkeit, in den übrigen autokephalen Kirchen von der staatlichen Obrigkeit im Sinne der bezüglichen Vorschriften geregelt¹. Nach der ausgesprochenen Ehetrennung hören die wechselseitigen Rechte und Verbindlichkeiten der Ehegatten auf; sie sind daher in der Lage, eine neue Ehe zu schließen². In dieser Beziehung wird von der kompetenten Obrigkeit entschieden und hiebei auf die Beschaffenheit des Ehetrennungsgrundes, sowie darauf Bedacht genommen, welchen Teil das Verschulden trifft. Nach der 22. Novelle Justinians wurde dem schuldigen Teile die Eingehung einer neuen Ehe erst dann gestattet, wenn nach erfolgter Ehetrennung fünf Jahre verflossen waren. Diese Bestimmung wurde auch in der kirchlichen Praxis angewendet, wobei jedoch auch die kanonischen Vorschriften über die Bußzeit, welche gewisse Ehetrennungsgründe nach sich ziehen, berücksichtigt werden. Erst nach Ablauf dieser Zeit, und wenn angenommen werden kann, daß der betreffende Teil seine Schuld abgebußt habe, wird ihm die Wieder-

§. 202. ¹ §§. 1264—1266 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches. Für die ältere Zeit *Zhishman*, Eherecht, S. 792—795, und *Zachariae*, Geschichte des griechisch-römischen Rechts, S. 64 u. ff.

² In *Serbien* gestattet der §. 102 des bürgerl. Gesetzbuches „die Scheidung vom gemeinsamen Leben“ als Übergangsmaßregel vor der Kundmachung der Trennung. Auch der §. 11 des Synodal-Statuts in *Griechenland* gestattet τὸν ἀπὸ τραπέζης καὶ κοίτης χωρισμὸν (*separatio quoad mensam et thorum*). Dies ist auch im *Patriarchate von Konstantinopel* nach den §§. 512—517 der neuen Gerichtsinstruktion (ὁδηγία) 1899 gestattet. Auf die Bemerkung, daß dies ein abendländischer, der morgenländischen Kirche fremder Gebrauch sei, antwortet *Theotoka* folgendermaßen: „Die Scheidung von Tisch und Bett, welche bei uns gebräuchlich ist, erscheint nur als eine provisorische, der Trennung vorbeugende Maßregel, welche von der in der abendländischen Kirche bestehenden Scheidung ganz verschieden ist. Das Wesen dieser Maßregel besteht bei uns in Folgendem: Hat das kompetente kirchliche Gericht alle Mittel zur Aussöhnung der Ehegatten erfolglos angewendet, so bestimmt dasselbe zuerst 15 Tage zum neuerlichen Versöhnungsversuch. Verstreicht auch diese Frist fruchtlos, so verfügt das Gericht die provisorische Scheidung (χωρισμός) auf 3, 6 und 9 Monate (im Bedarfsfalle auch bis zu drei Jahren), bestimmt den Aufenthaltsort der Ehegatten und verpflichtet den Mann, eine bestimmte Summe für den Lebensunterhalt der Frau und der Kinder auszusetzen“. Θεοτόκα Νομολογία. Seite 284 in der Anmerkung.

verheiratung gestattet³. Dieser Grundsatz gilt für alle Ehetrennungsgründe, mit Ausnahme des Ehebruches, welcher den schuldigen Teil von der Wiederverheiratung für immer ausschließt⁴; dem anderen unschuldigen Teile steht das Recht zu, eine neue Ehe zu schließen, wenn jene Erfordernisse vorhanden sind, welche für jede gesetzliche Eheschließung vorgeschrieben sind.

Die Wiederverheiratung getrennter Ehegatten wird von dem Gesetze nicht nur gestattet, sondern dasselbe empfiehlt vielmehr den Ehegatten, sich zu versöhnen und die Ehe zu erneuern⁵. Wird die eheliche Gemeinschaft erneuert, so ist alles dasjenige zu beobachten, was nach dem Gesetze bei Schließung einer Ehe beobachtet werden muß⁶.

Die aus einer getrennten Ehe stammenden Kinder werden dem unschuldigen Teile überlassen, vorausgesetzt, daß die kompetente Obrigkeit es nicht ratsamer erachtet, eine andere Anordnung zu treffen. Die Erziehungskosten müssen vom Vater bestritten werden, ohne Rücksicht darauf, ob er der schuldige oder unschuldige Teil ist; wenn er arm ist, die Mutter aber das erforderliche Vermögen besitzt, so geht diese Verpflichtung auf die Mutter über. Die Entscheidung hierüber gehört zur Kompetenz jener Obrigkeit, welche die Ehetrennung ausgesprochen hat.

³ Nomok. IX, 2. XIII, 2 (Ath. Synt. I, 178. 276). In neuerer Zeit wird in einzelnen autokephalen Kirchen, der menschlichen Schwäche nachgebend, und um dem gesetzwidrigen Konkubinat überhaupt entgegenzutreten, auch jenem Ehegatten gestattet eine neue Ehe einzugehen, welcher durch seinen Ehebruch die Trennung der ersten Ehe verschuldet hat, wobei eine solche Person vor der neuen Eheschließung, nach dem Grade ihres Verschuldens und der an den Tag gelegten Reue, nach dem Ermessen des geistlichen Gerichtes und im Sinne der diesbezüglichen kanonischen Vorschriften, der kirchlichen Buße unterworfen wird. Siehe z. B. den Ukas der russischen Synode vom 18. März 1904, N. 1599, und Art. 240 des Konsistorial-Statuts (bezw. Art. 20 des Synodal-Statuts) in *Montenegro*.

⁴ Siehe die Synodal-Entscheidungen des Erzbischofs *Dem. Chomatenus* in Angelegenheiten der Ehetrennung im Cod. Monac. 62, welche *Zhishman* im Eherecht S. 733. Anm. 4. S. 735. Anm. 2. u. a. anführt. Vergl. die neueste diesbezügliche Synodal-Entscheidung für die russische Kirche, welche in der vorhergehenden Anmerkung angeführt erscheint. Für die ältere Praxis siehe *T. Barsow*, „Über die Wirkungen der Ehetrennung im Falle des Ehebruches“. St. Petersburg. 1882.

⁵ Vergl. Nomok. XIII. 2 (Ath. Synt. I, 274 u. ff.).

⁶ Für die *Karlowitzer Metropole* siehe die Synodal-Entscheidung vom 29. September 1884, Nr. 7. Siehe §. 118 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches. In *Serbien* findet nach der Synodal-Entscheidung vom 16. November 1899, Nr. 32 keine Trauung statt, wenn die getrennten Ehegatten das frühere Eheleben fortsetzen wollen; dieselben empfangen nur nach der betreffenden Buße vom Priester, welcher das vorgeschriebene Gebet verrichtet, den Segen. Für *Bulgarien* siehe die Synodal-Entscheidung vom 1. November 1897, Nr. 1661; für *Montenegro* Art. 240 des Konsist.-Statuts von 1. Jänner 1904.

VI. Die außergewöhnlichen Ehen.

§. 203.

Die zweite und die dritte Ehe.

Die *erste Ehe* (πρῶτος γάμος), d. h. die eheliche Verbindung, welche ein Jüngling mit einer Jungfrau eingegangen ist, wird als regelmäßig, ordnungsmäßig und als fromm (εὐτάκτος καὶ ὁσίος) bezeichnet. Dies ist die Lehre der heiligen Schrift, der Väter und Lehrer der Kirche, welche jenen eine besondere Achtung zuteil werden lassen, die im Falle der Verwitwung die körperliche Enthaltbarkeit beobachten und keine neue Ehe schließen¹. Daher wird die *zweite Ehe* (δευτερογαμία) als Nachsicht (συγγώρησις) gegen die menschliche Schwäche und als etwas außergewöhnliches angesehen. Vom Standpunkte dieser Nachsicht wird den Christen die zweite Ehe gestattet². Die Gestattung der zweiten Ehe ist jedoch an gewisse Beschränkungen gebunden, welche dartun, daß die Kirche die körperliche Unenthaltbarkeit verwitweter Personen nicht billigt. Diesbezüglich bestimmen die Kanones, daß: 1) derjenige, welcher eine zweite Ehe eingehen will, die betreffende Buße erdulden müsse³; 2) die zur zweiten Ehe schreitenden Personen nicht ebenso getraut werden können, wie dies bei der ersten Ehe der Fall ist, sondern es ist hierbei eine besondere Akoluthie zu beobachten⁴; 3) der Priester dem Hochzeitsmahle der ἄγαμοι nicht beiwohnen dürfe⁵; 4) die ἄγαμοι zu den höheren Weihen nicht zugelassen werden dürfen⁶.

Die Strenge, welche die Kirche hinsichtlich der Digamie bekundet, ist bezüglich der dritten Ehe eine noch größere. Basilius der Große sagt in seinem 4. Kanon, daß diejenigen, welche die Grenze der zweiten Ehe überschreiten, nicht würdig seien, die Bezeichnung Mann und Frau zu führen, denn die dritte Ehe sei der Polygamie (πολυγαμία)

§. 203. ¹ I. Kor. 7, 8; *Epiphan.*, haer. XLVIII, 9; *Chrysost.*, de monandria.

² Kor. 7, 8. 39—40. Röm. 7, 3; *Clem. Alex.*, Strom. III, 12. *Athenag.*, Suppl. pro Christ. cap. 33; *Greg. Naz.*, Orat. 31. Nomokanon XIII, 2 (Ath. Synt. I, 275). Weder das römische noch das alte deutsche Recht haben die zweite Ehe gutgeheißen. Siehe *Dr. J. Unger*, Die Ehe in ihrer welthistorischen Entwicklung (Wien, 1880). S. 170 ff.

³ Laod. I. Kan.; Basil. d. Gr. 4. Kan.; Johannes des Fasters περὶ ἀγαμῶν καὶ τριγάμων (Ath. Synt. IV, 438).

⁴ Nikephorus von Konstantinopel 2. Kan. (Ath. Synt. IV, 427); Nicetas von Heraclea 1. Antwort (ib. V, 441). Siehe im Euchologion „Akoluthie bei der zweiten Ehe“.

⁵ Neoc. 7. Kan. und Kommentar *Balsamons* zu diesem Kanon (Ath. Synt. III, 81). Erwähnte Antwort des Nicetas von Heraclea.

⁶ 17. 18. apost. Kanon; Basil. d. Gr. 12. Kanon; Sendschreiben des Nikephorus Chartophylax (Ath. Synt. V, 399). Nomokanon I, 23. IX, 29 (ib. I, 59. 211). *Blastares*. Γ, 4 (ib. VI, 155—156); Nomok. zum Euchologion. Kan. 182.

oder der verwerflichen Unzucht (*αεκολασμένη πορνεία*) gleichzustellen. Nach dem 50. Kanon desselben heiligen Vaters ist die dritte Ehe eine Entehrung der Kirche (*ρόπασμα τῆς ἐκκλησίας*). Da jedoch die dritte Ehe von der griechisch-römischen Gesetzgebung seit den ältesten Zeiten gestattet war und die Christen von dieser Erlaubnis Gebrauch machen wollten, so hat auch die Kirche, um einem größeren Übel vorzubeugen, die dritte Ehe gestattet, unterwarf aber diejenigen, welche die dritte Ehe zu schließen beabsichtigten einer fünfjährigen Kirchenbuße⁷. Die Synode von Konstantinopel vom Jahre 920 erließ in dieser Beziehung folgende Anordnung: *a)* Wenn jemand 40 Jahre alt ist, keine Kinder besitzt und zur dritten Ehe schreitet, so soll er durch fünf Jahre vom Abendmahle ausgeschlossen werden; *b)* wenn jemand in einem Alter von 40 Jahren Kinder hat, so ist ihm die dritte Ehe nicht gestattet; *c)* ist jemand erst 30 Jahre alt und besitzt er Kinder aus früheren Ehen, so soll er wenn er die dritte Ehe schließt, durch vier Jahre des Abendmahles nicht teilhaftig sein; *d)* ist jemand 30 Jahre alt und kinderlos, so kann ihm die dritte Ehe gestattet werden; er muß sich jedoch der betreffenden Kirchenbuße unterziehen und *e)* der Priester, welcher diese Vorschrift verletzt, wird der siebenjährigen Kirchenbuße unterworfen⁸.

Die *vierte Ehe* (*τετραγαμία*) ist in der morgenländischen Kirche untersagt (§. 188. I, 8).

§. 204.

Die Mischehen.

Nach der neueren Terminologie versteht man unter der Mischehe (*γάμος μικτός*) die eheliche Verbindung zweier, verschiedenen christlichen Konfessionen angehörender Personen. Mit Rücksicht auf den im §. 178 dargelegten religiösen Zweck der Ehe und im Hinblick auf die Notwendigkeit, daß die Ehegatten sich in der Pflege religiöser Gefühle unterstützen und in diesem Sinne gemeinsam auch auf ihre Kinder einwirken, was jedoch in einer Familie, in welcher Mann und Frau nicht eines Glaubens sind, untunlich erscheint, hat die Kirche die Mischehen niemals gutgeheißen und hält auch dermalen an diesem Standpunkte fest. Wenn aber auch die Kirche eine Mischehe nicht guttheißt, so muß sie diese doch dulden; denn Mischehen wurden seit den ältesten Zeiten der Kirche geschlossen und standen unter dem Schutze der bürgerlichen Gesetze. Zur Verhütung eines größeren Übels und um Ärgernisse hintanzuhalten, mußte die Kirche in außergewöhnlichen Fällen solche Ehen gestatten, wobei sie dafür Sorge trug, daß der orthodoxe Charakter der Familie, welche aus einer Mischehe entstanden

⁷ *Mein* Kommentar zum 4. und 50. Kanon Basilius d. Gr. „Pravila“ II, 354. 403.

⁸ *Τόμος τῆς ἐνώσεως* vom Jahre 920. Siehe über diesen *Τόμος* Seite 115 Anmerkung 3 dieses Buches.

ist, wenigstens im Wesentlichen erhalten werde, und die Kinder in der Lehre der orthodoxen Kirche erzogen werden. Dem Einflusse der Kirche ist es zu verdanken, daß die ältere römische Gesetzgebung in diesem Sinne modifiziert wurde, und daß durch Kaiser Justinianus neue diesbezügliche Gesetze erlassen wurden. Wenngleich nur jene Ehe als vollkommen gesetzlich anerkannt wird, welche zwischen zwei Personen derselben Konfession geschlossen worden ist, so wird in Ausnahmefällen die Mischehe gestattet; nur müssen die einer solchen Ehe entstammenden Kinder in der orthodox-orientalischen Kirche getauft und nach ihren Grundsätzen erzogen werden. In eventuellen Eheprozessen muß der, der orthodox-orientalischen Kirche angehörende Ehegatte dem nichtorthodoxen Ehegatten gegenüber alle Vorteile genießen¹.

Hiedurch war jedoch nicht jede Mischehe unterschiedslos gestattet. Es wurde zwischen der Ehe orthodoxer Christen und Häretikern und jener orthodoxer Christen und Schismatikern unterschieden. Über die Ehen der orthodoxen mit häretischen Christen enthält der 72. Trullanische Kanon folgende Bestimmung: „Es soll keinem orthodoxen Manne gestattet sein, mit einer Häretikerin die Ehe zu schließen, und auch nicht einer orthodoxen Frau mit einem Häretiker. Sollte aber solches geschehen, so ist die Ehe als ungültig zu betrachten und dieselbe als eine nichtige aufzulösen. Denn das was unvereinbar ist, darf nicht vermengt werden; das Lamm nicht mit dem Wolfe und das Volk der Sünder nicht mit der Gemeinde Christi vereinigt werden. Wer diese Vorschrift verletzt, soll aus der Kirchengemeinde ausgeschlossen werden. Wenn Ungläubige, bevor sie noch zur Gemeinschaft der Orthodoxen gehörten, durch die gesetzliche Ehe sich verbanden und dann der eine Teil das Gute erwählend, sich dem Lichte der Wahrheit bekannte, der andere Teil aber, welcher seinen Blick den göttlichen Strahlen nicht zuwenden wollte, im Irrtume verblieb, so sollen sie sich, wenn der ungläubigen Frau das Leben mit dem gläubigen Manne, und umgekehrt dem ungläubigen Manne mit der gläubigen Frau gefällt, nicht trennen nach den Worten des göttlichen Apostels: *denn der ungläubige Mann wird geheiligt durch die gläubige Frau, und die ungläubige Frau wird geheiligt durch den gläubigen Mann*“². Durch diesen Kanon werden die kanonischen Vorschriften in dieser Frage aus früherer Zeit³

§. 204. ¹ Nov. CIX. 1. Nov. CXV. c. 3. §. 14. Cf. Basilic. I. 1, 55; XXXV. 8, 36. Nomokanon XII, 2. 13 (Ath. Synt. I, 262. 271). *Μὴ λαμβανέτω Ἰουδαῖος Χριστιανὴν, μήτε Χριστιανὸς Ἰουδαίαν, μήτε αἰρετικὸς καὶ ἀλλότριος τῆς πίστεως κατὰ τινὰ πρόφασιν Χριστιανοῖς πρὸς γάμον συναπτέσθω.* Blastares. Γ, 12 (Ath. Synt. VI, 175).

² Siehe *mein* Kommentar zu diesem Kanon. „Pravila“. I, 557—560.

³ Laod. 10. 31; Karth. 21; IV. allgem. Konzil 14. Kan. und *mein* Kommentar. „Pravila“. I, 362. II, 75. 91. 155.

bestätigt und erneuert und jede Ehe zwischen einer orthodoxen Person und häretischen Christen mit Ausnahme jenes Falles, welchen der Apostel Paulus in der früher angeführten Stelle erwähnt, verworfen⁴. Die Frage, was unter der Häresie zu verstehen sei und wen die Kirche als Häretiker betrachtet, wurde bereits der Erörterung unterzogen⁵.

Das kanonische Recht der morgenländischen Kirche beurteilt dagegen die Ehen orthodoxer Christen mit Schismatikern in anderer Weise. Die Kirche gestattet solche Ehen in Fällen begründeter Notwendigkeit und zur Verhütung eines größeren Übels. Es wurde bereits im §. 149, 3. erwähnt, was unter dem Schisma zu verstehen sei, und wer als Schismatiker betrachtet wird. Bezüglich der Ehen zwischen orthodoxen Christen und Schismatikern gelten folgende Normen: 1) derartige Ehen sollen mit allen Mitteln verhindert werden; erweist sich dies als unthunlich, so ist 2) dahin zu wirken, daß der schismatische Teil den orthodoxen Glauben annehme; gelingt dies nicht, so ist 3) vom schismatischen Teil die schriftliche Verpflichtung zu fordern, daß er die Bewahrung des orthodoxen Glaubens und der orthodoxen Gebräuche in der Familie nicht behindern werde und 4) daß alle einer solchen gemischten Ehe entstammenden Kinder im Geiste der orthodoxen Kirche erzogen werden⁶.

Die Frage der Mischehe zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse ist in den einzelnen Staaten durch die bürgerliche Gesetzgebung normiert, und zwar je nach der Stellung, welche die orthodox-orientalische Kirche in dem betreffenden Staate den anderen Religionsbekenntnissen gegenüber einnimmt⁷. Die diesfälligen bürgerlichen Normen werden von der Kirche insofern gewürdigt, als diese mit den kirchlichen Vorschriften über die Mischehen nicht im Widerspruche stehen. Im entgegengesetzten Falle wird die Kirche wohl die bürgerliche Giltigkeit einer Mischehe, nicht aber die Giltigkeit derselben als einer gesetzlichen kirchlichen Ehe anerkennen.

§. 205.

Die verschiedenen Arten der Ehe.

Die Kirchenrechtswissenschaft erwähnt verschiedene Arten der Ehe. Die eine Art betrachtet die Kirche als eine vollständig kanonische Ehe, wenn sie nach den kirchlichen Vorschriften geschlossen ist; die zweite

⁴ I. Kor. 7, 14.

⁵ §. 149, 2 und siehe auch 225. Anm. auf S. 559 meines Werkes „Pravila“.

⁶ Vergl. Χριστοδούλου Πρόχειρ. νομικόν, σελ. 216. Siehe bei Zhishman über die Zulässigkeit der Ehe mit Schismatikern (Eherecht. S. 524 ff.).

⁷ Siehe in Österreich das Gesetz vom 31. Dezember 1868; bezüglich der aus Mischehen stammenden Kinder das Gesetz vom 25. Mai 1868; in Griechenland das Gesetz vom 15. Oktober 1861. Vergl. hierüber Zhishman, Eherecht. S. 555 ff.

Art erklärt sie nachträglich als kanonisch, wenn das Ehehindernis beseitigt und den vorgeschriebenen Ehefordernissen entsprochen wird; der dritten Art versagt die Kirche die kanonische Anerkennung. Zu der ersten Art gehört die morganatische und die axiomatische Ehe; zu der zweiten Art die Ehe durch einen Bevollmächtigten; zu der dritten Art die Zivilehe.

1) *Die morganatische Ehe.* Als solche wird diejenige Ehe bezeichnet, welche zwischen zwei Personen verschiedenen gesellschaftlichen Standes geschlossen wird. Bei dieser Ehe genießen die Ehegatten und auch die Kinder nicht jene Rechte in Betreff des Standes und des Erbrechtes, welche sonst eine ordnungsmäßige Ehe mit sich bringt. Schon das alte römische Recht hat diese Art der Ehe nicht gutgeheißen, dieselbe aber trotzdem ebenso geduldet, wie dies späterhin durch Jahrhunderte der Fall war¹. Die Bezeichnung der Ehe als morganatische Ehe (*matrimonium ad morganaticam*) stammt daher, weil in dieser Ehe die Frau mit den Kindern sich mit der Morgengabe (*donum matutinale*)², d. h. mit jenem Teile des Vermögens des Mannes begnügen mußte, welchen sie nach der Hochzeitsnacht erhielt. Übrigens wurden diese Ehen, wenn sie nach den kanonischen Vorschriften geschlossen worden sind, als gesetzliche Ehen angesehen und jeder anderen ordnungsmäßigen Ehe gleichgestellt.

2) *Die axiomatische Ehe.* In der griechisch-römischen Gesetzgebung wurde das *ἀξίωμα ἐν ταῖς ἐπαρχίαις* als Ehehindernis angesehen, d. h. es war einem Provinzialbeamten und seinen Söhnen verboten, während der Amtsführung des ersteren sich mit einer Provinzialin zu verheiraten³. Eine solche Ehe wurde als ungesetzlich angesehen und konnte erst dann anerkannt werden, wenn der betreffende Provinzialbeamte die Provinz verließ. Das Motiv der Nichtanerkennung

§. 205. ¹ Cf. Digest. XXIII 2, 42. §. 1. Basilic. XXVIII. 5, 5: *Ὁὐκ ἔρρωται ὁ γάμος τῆς θυγατρὸς ἢ ἐγγόνης τοῦ ἀξιωματικοῦ πρὸς ἀπελεύθερον ἢ σκηνικόν, ἢ υἱὸν σκηνικοῦ ἢ σκηνικῆς. Glossa Ἐφῶβριτος γάρ ἐστιν ὁ τοιοῦτος γάμος, καὶ ἀπρεπῆς.*

² Bei *Christodulos* (erwähntes Werk, S. 223) wird diese Ehe auf Grund der *διαφορὰ κοινωνικῆς τάξεως*, als verboten bezeichnet. Im Abendlande führt diese Ehe die Bezeichnung *matrimonium ad legem Salicam*, weil sie am meisten bei den salischen Franken in Gebrauch war. Sie wird auch als Ehe *zur linken Hand* bezeichnet, um symbolisch darzutun, daß die Frau nicht in die Familie des Mannes und auch nicht in seinen vollen Schutz tritt und daß sie daher auch an seiner gesellschaftlichen Stellung nicht teilnimmt; ebenso haben auch die Kinder keinen Anspruch auf den Namen und auf den Nachlaß des Mannes.

³ Bei *Christodulos*, S. 224. Digest. XXIII 2, 38. XXXIV. 9, 2. §. 1. Basilic. XXVIII. 4, 20: *Ὁ ἐν ἐπαρχίᾳ χειρίζων ὀφφίκιον οὐ δύναται γαμεῖν τὴν ἐν αὐτῇ γεννηθεῖσαν ἢ τὴν οἰκησιν ἔχουσαν ἐκεῖ. Basilic. LX. 42, 2: Δημεύεται ἡ κληρονομία ὅτε χειρίζων τις ὀφφίκιον ἐν ἐπαρχίᾳ παρανόμως ἐξ αὐτῆς ἀγάγηται.*

lag darin, daß an dem Grundsatz der Wahrung der Interessen des öffentlichen Dienstes und der Objektivität desselben festgehalten wurde. Von diesem Gesichtspunkte haben auch die Kanonisten eine solche Ehe als eine unerlaubte betrachtet⁴. Die Kirche hat jedoch die Legalität solcher Ehen anerkannt, wenn sonst kein Ehehindernis vorhanden war.

3) *Die Ehe durch einen Bevollmächtigten* (per procuracionem). Diese Ehe liegt dann vor, wenn nicht die Braut und der Bräutigam persönlich den Konsens erklären, sondern wenn einer der beiden Teile durch einen Mandatar vertreten wird, welcher in Gegenwart von Zeugen den Ehevertrag für den abwesenden Teil unterfertigt. Das bezügliche Mandat muß schriftlich abgefaßt, alles auf die Ehe Bezug habende enthalten und von der kompetenten Obrigkeit genehmigt sein⁵. Die Kirche kann einen solchen Ehevertrag erst dann anerkennen, wenn die Eheschließenden sich persönlich dem zuständigen Seelsorger vorstellen, in Gegenwart von Zeugen ihre Einwilligung zur Eheschließung bestätigen und den kirchlichen Segen empfangen; erst dann erklärt die Kirche eine solche Ehe als kanonisch, wenn auch den sonstigen gesetzlichen Bestimmungen über die Ehe entsprochen wurde⁶.

4) *Die Putativehe* (matrimonium putativum). Diese Bezeichnung führt jene Ehe, welche im Bestande eines Ehehindernisses, welches beiden Ehegatten oder wenigstens einem derselben nicht bekannt war, geschlossen wurde. Eine solche Ehe wurde als eine kanonische und die aus derselben stammenden Kinder als legitim angesehen⁷. Wird das Ehehindernis bekannt, so ist sogleich von der kompetenten Obrigkeit die nachträgliche Dispensation der Ehe zu verlangen. In dieser Frage nimmt die Kirche einen möglichst nachsichtigen Standpunkt ein⁸. Kann aber die Dispensation nicht erteilt und die Ehe sonach nicht

⁴ *Balsamons* Kommentar zum Nomok. XIII, 2 und zum 27. Kan. Basil. d. Gr. (Ath. Synt I, 278. IV, 162).

⁵ Digest. XXIII. 1, 5. L. 14, 3. Basilic. XXVIII. 1, 3. 14. LIV. 15, 3. Der §. 76 des österreichischen bürgerl. Gesetzbuches lautet: „Die feierliche Erklärung der Einwilligung zur Ehe kann mittelst eines Bevollmächtigten geschehen; doch muß hiezu die Bewilligung der Landesstelle erwirkt, und in der Vollmacht die Person, mit welcher die Ehe einzugeben ist, bestimmt werden. Ist die Vollmacht vor der abgeschlossenen Ehe widerrufen worden, so ist zwar die Ehe ungültig, aber der Machtgeber für den durch seinen Widerruf verursachten Schaden verantwortlich“.

⁶ Kommentar *Balsamons* zum 27. Kanon Basilus d. Gr. (Ath. Synt. IV, 164).

⁷ Cod. V. 5, 4. Digest. XLVIII 5, 38. §. 7. Basilic. LX. 37, 39: Ἐπὶ τοῦ ἐν ἀρνοία γινομένου ἀθεμίτου γάμου, δίδωσι συγγνώμην φύσει καὶ ἡλικία, καὶ ἡ ἐπανόρθωσις τοῦ ἀμαρτηθέντος: καὶ μάλιστα, εἰ μήπω τις αὐτῶν κατηγορήσεν. Kommentar *Balsamons* zum 26. Trull. Kanon (Ath. Synt. II. 363).

⁸ *Blastares* Γ, 9 (Ath. Synt. VI, 168).

konvalidiert werden, dann erfolgt die Trennung der Ehe, und das hierauf geborene Kind kann nicht mehr als legitim angesehen werden⁹.

5) *Die Gewissensehe* (matrimonium conscientiae). Jene Ehe, welche insgeheim, ohne Aufgebot, an einem verborgenen Orte, jedoch vor dem Priester und vor zwei Zeugen geschlossen wurde, führte die Benennung Gewissensehe. Diese Form der Eheschließung wurde unter außergewöhnlichen Verhältnissen gebraucht, wobei zu bemerken ist, daß derartige Ehen nicht in das Trauungsbuch der Pfarre sondern in ein eigenes hiefür bestimmtes Buch eingetragen wurden¹⁰. Die Gewissensehen werden von der Kirche nicht anerkannt, da die Ehe öffentlich in der Kirche geschlossen werden muß, und die geheimen Ehen (λαθρογαμία) von den Kanones der morgenländischen Kirche verworfen werden¹¹ (§. 186).

6) *Die Zivilehe* (mariage civil) ist ein Produkt des Glaubens- und des sozialen Kampfes, welcher im westlichen Europa im XVI. Jahrhundert begann und seinen Kulminationspunkt in der französischen Revolution erreichte. Diese Ehe wird unabhängig von der Kirche vor einem Staatsbeamten geschlossen. Die kirchlichen Aufgebote entfallen; dagegen erfolgen diese in der Form einer Kundmachung. Für die Eheschließung selbst gelten die von der weltlichen Obrigkeit vorgeschriebenen Bestimmungen. Die Zivilehe ist fast in allen Staaten Westeuropas eingeführt und ist in den meisten derselben *obligatorisch*, d. h. es wird nur diese Ehe als gesetzlich anerkannt. Im Königreiche Rumänien und in Ungarn besteht auch für die Angehörigen der morgenländischen Kirche die obligatorische Zivilehe. In einigen westlichen Staaten ist die Zivilehe eine *fakultative*, d. h. es ist den Eheschließenden freigestellt, entweder die Zivilehe oder die kirchliche Ehe, welche auch die zivilrechtlichen Wirkungen nach sich zieht, einzugehen. In Österreich besteht die *Notzivilehe*, welche jene Personen eingehen können, welchen die Kirche wegen bestimmter kanonisch normierter Eehindernisse die Eheschließung nicht gestatten kann. Solche Personen können eine Zivilehe schließen, falls keine bürgerlichen Hindernisse vorhanden sind (§. 147 III). Die unabhängig von der Kirche geschlossene Zivilehe wird von der letzteren im Sinne der dogmatischen und kanonischen Lehre über die Ehe als *nicht bestehend* angesehen. Von der Kirche wird nur jene Ehe anerkannt, welche nach den in den Kanonensammlungen

⁹ Kommentar *Balsamons* zum 13. Kan. des Theophilus v. Alexandria (Ath. Synt. IV, 352).

¹⁰ *Schulte*, Eherecht (Giessen, 1855), S. 69—70.

¹¹ Das *österreichische* bürgerl. Gesetzbuch versagt solchen Ehen die Anerkennung, weil die feierliche Erklärung der Einwilligung als ein wesentliches Erfordernis für die Ehe angesehen wird. Siehe §§. 75—77 und 124 desselben Gesetzbuches.

enthaltenenen gesetzlichen Vorschriften geschlossen wird. Wollen die Ehegatten, daß die Zivilehe die Anerkennung der Kirche erlange, dann muß die Ehe auch in der Kirche geschlossen werden¹².

Viertes Kapitel.

Das genossenschaftliche Leben in der Kirche.

§. 206.

Allgemeine Übersicht.

Das genossenschaftliche Leben in der Kirche äußert sich im *Mönchtum* und in den *kirchlichen Bruderschaften*. Das Mönchtum hat den Zweck, den Menschen die Möglichkeit der tunlichsten moralischen Vervollkommnung durch Selbstbeherrschung und Erhebung des Geistes zu Gott zu bieten. Die kirchlichen Bruderschaften streben durch gemeinsames Wirken Vieler nach der Erreichung bestimmter Zwecke, welche auf die Förderung der Kirche und ihrer Institutionen, sowie auf das moralische Wohl der Gesellschaft gerichtet sind.

I. Das Mönchtum.

§. 207.

Die Bedeutung und Entstehung des Mönchtums.

Das Mönchtum ist ein Produkt des moralischen Geistes des Christentums, welcher bei einzelnen Menschen das Streben nach höherer Vervollkommnung wachruft. Das Mönchtum besitzt an sich nicht den Charakter der Notwendigkeit. In der Kirchengeschichte gab es eine Zeit, in welcher das Mönchtum nicht bestand. Der Klerus, ohne welchem das Christentum nicht gedacht werden kann, ist ein Institut des göttlichen Rechts; das Mönchtum hingegen besteht nicht auf Grund dieses Rechts und besitzt daher in der christlichen Kirche nicht jene Notwendigkeit wie der Klerus. Das Mönchtum hat in der Kirche den Charakter einer

¹² Siehe das Rundschreiben der bischöfl. Synode zu *Karlowitz* vom 17. September 1895. Über die Form der Schließung der Zivilehe in *Ungarn* siehe §§. 28—40 des XXXI ungar. Gesetzartikels vom Jahre 1894. In *Österreich* ist die Form der Schließung der Zivilehe durch Art. 2 des Gesetzes vom 25. Mai 1868 vorgeschrieben; siehe auch die Ministerialverordnung vom 1. Juli 1868 (R. G. Bl. N. 80). Über die Zivilehe im allgemeinen siehe *Zhishman*, Eherecht S. 160—165 und *Berdnikow*, Die Form der Eheschließung bei den europäischen Völkern in ihrer historischen Entwicklung (in russ. Sprache). S. 34 ff. Vergl. *Leske u. Löwenfeld*, Das Eherecht der europäischen Staaten und ihrer Kolonien. Berlin, 1904.

Verbindung von Männern, welche nach bestimmten Regeln ihr ganzes Leben Gott weihen und zur Festigung der Kirche, sowie als Vorbilder der christlichen Tugenden dienen sollen. Das Mönchtum ist auch insofern von Bedeutung, als Mönche nach wie vor zu den höchsten Kirchenämtern berufen werden.

Das Mönchtum hat sich allmählich ausgebildet. In den ältesten Zeiten der Kirche haben viele fromme Christen, um Gott zu dienen und das ewige Heil zu erlangen, sich zur völligen Unterordnung ihrer Neigung zu irdischen Gütern verpflichtet; sie enthielten sich von allem, was ihren Geist und ihr Streben nach dem gesetzten Ziele abzulenken vermochte, verließen jedoch nicht die menschliche Gesellschaft und entsagten auch nicht den Diensten, welche ihnen Gesellschaft und Kirche auferlegten. Als die Christenverfolgungen, namentlich im III. Jahrhundert, sehr große Dimensionen angenommen hatten, sahen sich viele der Frömmigkeit ergebene Christen veranlaßt, Wüsten und Gebirge aufzusuchen, um an diesen vereinsamten Orten mit größerer Freiheit Werke der Frömmigkeit verrichten und leichter den irdischen Versuchungen ausweichen zu können. Zu dieser Lebensführung veranlaßte viele Christen auch die Zügellosigkeit, welche in der Gesellschaft platzgriff, als die christliche Religion zur dominanten Religion im römischen Reiche wurde, und als sich dieser Religion viele aus den höheren Ständen mehr aus staatlichen Gründen als aus Überzeugung zuwandten. Diese Umstände bewirkten es auch, daß fromme Leute sich gänzlich an vereinsamten Orten ansiedelten und nicht mehr zur menschlichen Gesellschaft zurückzukehren dachten. *Paulus von Theben* († 340), *Pachomius der Große* († 348), *Antonius der Große* († 356), *Hilarion* († 371) und *Makarius von Egypten* († 390), nahmen unter jenen, welche sich dem Einsiedlerleben widmeten, den hervorragendsten Platz ein; sie können als die Begründer des Mönchtums bezeichnet werden. Diese Männer, welche wegen ihres heiligen Lebenswandels bekannt waren, vereinigten viele andere, den gleichen Lebenswandel anstrebende Männer um sich, so daß zur Zeit des Pachomius die Zahl derselben sieben-tausend betrug. Wegen des Einsiedlerlebens wurden sie *Anachoreten* (ἀναχωρηταί, ἔρμιται, μοναχοί, καλόγηροι) und wegen der Lebensweise *Asceten* (ἀσκηταί) genannt. Pachomius der Große vereinigte zum erstenmale in Egypten viele dieser Anachoreten in Gruppen zum gemeinsamen Leben κοινὸν βίον (vita communis); daher nannte man sie auch *κοινοβίται* (coenobitae) und bezeichnete das gemeinschaftliche Wohngebäude als *κοινόβιον* (coenobium). Solche *κοινόβια* wurden auch bald in anderen Gegenden des Orients angelegt und führten die Bezeichnung *μοναστήρια* (monasteria), in welchen mitunter bis zu hundert Mönche lebten. Im IV. Jahrhundert begannen auch weibliche Personen sich diesem Leben zu widmen und wurden für dieselben

eigene Monasterien (μοναστήρια γυναικεία) errichtet. Die μοναστήρια διπλά, in welchen unter der Leitung eines Vorstehers Mönche und Klosterfrauen untergebracht waren, wurden bald aufgehoben.

§. 208.

Die Regelung des Mönchtums.

Anachoreten gab es vor Pachomius und nach der Einführung des gemeinsamen Mönchslebens. Die Anachoreten verbrachten ihr Leben vereinsamt unter Gebeten in einer Wüste und übten sich nach ihrem Gutdünken im christlichen Streben. Besondere Regeln gab es in dieser Beziehung nicht, und es war auch die Möglichkeit ausgeschlossen, ihnen gewisse Regeln vorzuschreiben, da sie außerhalb jeder Aufsicht standen.

Anders verhielt es sich mit den *Coenobiten*, welche gemeinsam lebten, und deren Leben im Kloster, ihre wechselseitigen Beziehungen und ihre Stellung zum Klosteroberen durch besondere Regeln normiert waren. Nach Einführung des gemeinsamen Lebens (§. 207) hat *Pachomius d. Gr.* (um das Jahr 325) Regeln für seine Mönche verfaßt, deren es 194 gab. Von diesen sind 142 Regeln im engeren Sinne, während die übrigen 52 Zusätze und Erklärungen der Grundregeln sind. Alle Regeln beziehen sich auf die Gebete, den Unterhalt, auf die Beschäftigung, auf das Mönchsleben im Kloster und auf den Eintritt in die Bruderschaft des Klosters¹.

Da die Regeln des Pachomius alle Seiten des Mönchslebens nicht im einzelnen berührten, so trat die Erscheinung zutage, daß die Klosteroberen in einigen Klöstern in verschiedenen Fragen nach ihrem eigenen Ermessen vorgegangen sind, wodurch mitunter Reibungen entstanden. Um dem vorzubeugen, hat *Basilius d. Gr.* um das Jahr 362 vollständige Regeln in katechetischer Form, d. i. in Fragen und Antworten verfaßt. Es gibt deren 50 größere (ἔρορι κατὰ πλάτος) und 313 kürzere (κατ' ἐπιτομήν) Regeln, welche das klösterliche Leben normieren².

§. 208. ¹ Der *Heilige Hieronymus* hat die Regeln des Pachomius aus der griechischen in die lateinische Sprache übersetzt. Vergl. *St. Schiwietz*, Geschichte und Organisation der Pachomianischen Klöster im IV Jahrhundert (Archiv. Bd. LXXXI S. 461 u. ff. 630 u. ff. Bd. LXXXII. S. 217 u. ff. 454 u. ff. Bd. LXXXIII. S. 52 u. ff.)

² Eine lateinische Übersetzung derselben in *Migne*, Patrol. gr. ed. lat. XVIII, 477—662. Vergl. Krmčija, Kap. 61. 62. 63. 64. — In der Ausgabe von *Migne* der griechischen Väter (LX, 1066) und in der russischen Übersetzung im Hrist. Čtenije (vom Jahre 1839) sind die Mönchsregeln *Antonius d. Gr.* enthalten, welche eine große Ähnlichkeit mit jenen des Pachomius und Basilius besitzen. Allein die Regeln, welche unter dem Namen des Antonius erschienen sind, beziehen sich zum größten Teile auf das coenobitische Leben der Mönche, welches dem Antonius unbekannt war und bei seinen Anhängern nicht bestanden hat. Daher können die Regeln des

Diese Regeln wurden auf Grundlage der heiligen Schrift, der Kirchensatzungen und der Regeln des Pachomius verfaßt. Im Wesentlichen enthalten die Regeln des Basilius folgende Bestimmungen: Der Mönch muß der Welt und den Annehmlichkeiten derselben entsagen; daher darf er kein Vermögen besitzen; alle Erwerbungen desselben müssen in das Eigentum des Klosters, welchem er angehört, übergehen; er ist zu unbedingtem Gehorsam seinem unmittelbaren Oberen und allen Älteren gegenüber verpflichtet; er ist zur körperlichen Entsagung und zur Unterdrückung aller körperlichen Begierden verpflichtet und muß daher stets fasten und sich physischen Mühseligkeiten unterwerfen. Da das Ziel des irdischen Lebens des Mönches die ewige Erlösung ist, so muß er sich ganz Gott weihen, seine Gedanken stets Gott zuwenden, immer im Gebete verweilen, sich der Lektüre der heiligen Bücher hingeben und im Verkehre mit seinem Brüdern stets das Gespräch auf Gott und auf die ewige Erlösung lenken. Das strenge Festhalten an diesen Vorschriften hat der Mönch feierlich zu geloben. Dieses Gelöbniß bildet den Inhalt der Mönchsgelübde, von welchen später (§. 211) die Rede sein wird. Die Regeln des Basilius, welche vom gesamten orientalischen Mönchtum angenommen wurden, bildeten die Grundlage für die in den bedeutenderen orientalischen Klöstern verfaßten Statute oder Typika, welche von allen übrigen Klöstern angenommen wurden.

Um die Mitte des IV. Jahrhunderts gelangte das Mönchtum vom Orient nach dem Okzident, als während der Regierung des Kaisers Constantinus, *Athanasius d. Gr.* mit zwei Mönchen, Amonius und Isidorus, sich zu Rom in der Verbannung befand. Durch diese heiligen Männer wurden die Bewohner des Abendlandes mit dem Mönchtum bekannt. Das Predigen des Athanasius über die Erhabenheit des Mönchtums erweckte bei vielen im Abendlande die Liebe zu diesem Stande, obgleich das Mönchtum hier anfangs keine feste Wurzeln zu fassen vermochte. Erst als *Ambrosius von Mailand* gegen Ende des erwähnten Jahrhunderts in seinen Homilien das Mönchtum zu verherrlichen begann, und in der Nähe von Mailand ein Kloster gründete, für welches er die ihm vom Basilius d. Gr. übersendeten Mönchsregeln vorschrieb, da begann erst im Abendlande das Mönchtum festen Fuß zu fassen. In dieser letzteren Beziehung haben Hieronymus aus Dalmatien († 420) und Augustinus von Hippo († 430) sehr viel beigetragen, so daß es in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts in allen christlichen Pro-

Antonius nicht diesem zugeschrieben werden, sondern sie sind eine Kompilation aus späterer Zeit. Im Texte wurden sonach die Regeln des Antonius nicht berücksichtigt, sondern die Regeln des Pachomius als erste Grundlage für die Regelung des Mönchtums angenommen, was tatsächlich auch zutrifft.

vinzen des Abendlandes bereits Klöster gab. In allen Klöstern war das Mönchsleben durch jene Regeln normiert, welche im Kloster des Ambrosius galten, also durch die Regeln Basilius d. Gr. Die Strenge der Regeln des Basilius, welcher sich die abendländischen Mönche trotz ihrer Zuneigung zum Asketismus nur schwer anzupassen vermochten, war die Ursache, daß sich das Mönchtum im Abendlande nicht so rasch entwickelte, wie dies im Morgenlande der Fall war. Auf diesen Umstand hat der bekannte Asket des Abendlandes *Benedikt von Nursia* († 543), welcher zu Subiaco in der Nähe von Rom ein Kloster gründete, sein Augenmerk gelenkt. Nachdem er die Ursachen kennengelernt hatte, welche die strenge Observanz der Regeln des Basilius im Abendlande verhinderten, verfaßte Benedikt für sein Kloster besondere den klimatischen und sozialen Verhältnissen des Abendlandes angepaßte Regeln, in welche er in milderer Form die Vorschriften der Regeln des Basilius aufnahm. In dem von ihm später am Monte Cassino errichteten bekannten Kloster hatte er Gelegenheit die Tauglichkeit seiner Regeln praktisch zu erproben. Dieses Kloster mit den Regeln des Benedikt diente für alle anderen abendländischen Klöster bis zu Anfang des XIII. Jahrhunderts, als die neuen Mönchsorden (Franziskaner, Dominikaner etc.) ins Leben traten, als Muster. Benedikt verfaßte 73 Regeln, deren Beziehung zu jenen Basilius d. Gr. wir bereits erwähnt haben³. Nur eine Neuerung ist in diesen Regeln enthalten, worüber in den Regeln des Basilius nicht die Rede ist, d. i. der Noviziat, eine Einrichtung, die für die orientalischen Mönche erst im IX. Jahrhundert zur Norm wurde.

Die Mönchsregeln Basilius d. Gr. dienten, wie erwähnt, als Grundlage für die Klosterstatute der bedeutendsten orientalischen Klöster. Die wichtigsten Statute sind jenes von Jerusalem, das Statut des Klosters Studion und der Klöster vom Berge Athos. Das Statut von Jerusalem wurde im Jahre 561 von *Sabbas dem Gesegneten* (Σάββας ὁ ἡγιασμένος) für die Klöster Palästinas⁴, das Statut des Klosters Studion wurde von *Theodorus* dem Hegumen dieses Klosters (τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου) im Jahre 789⁵, endlich das Statut der Athosklöster um das Jahr 970 von *Athanasius* dem Gründer der Laura auf dem Athos (τῆς λαύρας τοῦ Ἀθωνοῦ) verfaßt⁶. Dem Wesen nach sind diese Statute einander gleich; nur in Einzelheiten treten Unterschiede zutage, welche durch die örtlichen Verhältnisse der betreffenden Klöster be-

³ Die neueste Ausgabe wurde von *Edm. Schmidt* (Regensburg, 1880) verfaßt.

⁴ Bei *Cotelerii Ecclesiae graecae monumenta*. III, 220.

⁵ In lateinischer Übersetzung in der Ausgabe von Migne (Putr. gr. ed. lat. LI, 1479).

⁶ Bei *Ph. Meyer*, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster (Leipzig, 1894). S. 101–140.

gründet sind. Am vollständigsten stellt sich das Statut des Klosters Studion dar, welches im XI. Jahrhundert von *Theodosius* dem Mönche des Höhlenklosters in Kiew für die dortige Laura angenommen wurde. Dieses letztere Statut wurde dann in allen russischen Klöstern eingeführt⁷. Das Statut des Klosters Studion bildet auch die Grundlage des vom Erzbischof *Sawa* für das Kloster Chilandar verfaßten Statutes sowie für die Statute aller übrigen serbischen Klöster⁸. Durch das Klosterstatut des Theodorus Studita wurde die innere Regelung des Klosterlebens in der morgenländischen Kirche für alle späteren Zeiten festgesetzt. Die besonderen heute bestehenden Statute verschiedener Klöster, sind nur durch die örtlichen und nationalen Verhältnisse begründete Modifikationen des Statutes des Klosters Studion.

Bis zum vierten allgemeinen Konzil, in welchem zum erstenmale über das Mönchtum und über seine Stellung in der Kirche verhandelt wurde, bestand das Mönchtum, als eine besondere Vereinigung frommer Menschen, unabhängig von der kirchlichen Jurisdiktion⁹. Bis zu dieser Zeit (451) hatten die Klöster eine selbständige Verwaltung und waren nur von den Klosteroberen abhängig. Auch die Befreiung von den Mönchsgelübden wurde als zulässig angesehen. Die Mönche bildeten in der Kirche einen besonderen Stand, welcher sich sowohl vom Klerus als auch von den Laien unterschied. Um die Mönche in ihren asketischen Bestrebungen nicht zu behindern, wurde den Mönchen anfangs die Erlangung der geistlichen Würde nicht gestattet; sie mußten vielmehr in der nächsten Kirche dem vom Pfarrklerus zelebrierten Gottesdienste beiwohnen. Nachdem dann später unmittelbar bei den Klöstern Kirchen errichtet wurden, erhielt in der Regel der Beichtvater des Klosters und mitunter auch der Klosterobere die Weihe zum Priester (Hieromonach), welcher den Gottesdienst in der Klosterkirche für die Bruderschaft verrichtete. Als zur Zeit des Monophysitismus von den ihre Unabhängigkeit ausnützenden, sich zu dieser Sekte bekennenden Mönchen Unordnungen in der Kirche hervorgerufen wurden, da faßte

⁷ *Makarius*, Geschichte der russischen Kirche (in russ. Sprache) IV, 166 und VII, 1. ff.

⁸ Eine kritische Ausgabe der Regeln des Klosters Chilandar wurde vom *Bischof Demetrius* verfaßt und im 31. Denkmale der königl. serbischen Akademie (vom Jahre 1898) abgedruckt. In der Einleitung zu dieser Ausgabe wird die Behauptung des russischen Professors *Dimitrijewski* angeführt, daß das Typikon des Klosters Chilandar der Hauptsache nach eine Übersetzung des Typikon des Klosters Euergetidis bei Konstantinopel sei. Vergl. das Typikon des heil. Sawa für das Kellion in Karyes in *Meyer* Op. cit. S. 184—187.

⁹ Die Kanones der Synode von Gangra vom Jahre 340 beziehen sich nicht unmittelbar auf das Mönchtum, sondern dieselben wurden gegen den asketischen Fanatismus der Anhänger des Eusthatus, des Bischofs von Sebaste erlassen. Siehe meine „*Pravila*“. II, 37—48.

das Konzil von Chalcedon den Beschluß, die Stellung der Klosterbruderschaften in der Kirche gesetzlich zu regeln und ihre Beziehung zur Kirchengewalt zu normieren. Dieses Konzil, welches das Mönchtum als eine besondere, von dem Klerus und von den Laien verschiedene Vereinigung anerkannte, erließ folgende Grundsätze: 1) Kein Kloster darf ohne die Bewilligung des kompetenten Eparchialbischofs erbaut werden; 2) alle Mönche sind in jeder Beziehung dem betreffenden Eparchialbischof untergeordnet und von demselben abhängig; dasselbe gilt von allen Klöstern, welche der Bischof streng zu beaufsichtigen hat; 3) der Mönch, welcher eines der Gelübde bricht und nicht reumütig in das Kloster zurückkehrt, verfällt dem Anathem; 4) kein Mönch darf sich mit nichtklösterlichen Angelegenheiten befassen, den Fall ausgenommen, wenn ihm dies wegen eines Bedürfnisses der Kirche vom Bischof gestattet wird; die Übertretung dieser Vorschrift wird mit der Exkommunikation bestraft¹⁰.

Im VI. Jahrhundert wurde des Mönchtum auch zum Gegenstande der staatlichen Gesetzgebung gemacht. Kaiser Justinianus erließ einige Novellen, welche sich mit dem Mönchtum und mit den Klöstern befassen und die diesbezüglichen Verfügungen des Konzils von Chalcedon eingehender darlegen¹¹. Diese Novellen wurden in den Nomokanon in XIV Titeln aufgenommen und sind daher auch gegenwärtig für alle Mönche und Klöster der morgenländischen Kirche gültig¹². Den Normen der staatlichen Gesetzgebung wurde in einigen Kanones des Trullanischen Konzils die kirchliche Sanktion zuteil¹³. Als sich die Notwendigkeit ergab, die Klosterdisziplin wieder herzustellen und zu festigen, welche zur Zeit des Bildersturmes dadurch gelockert wurde, daß infolge der Angriffe der Bilderstürmer viele Klöster entvölkert und die Mönche vertrieben wurden, da befaßte sich auch das VII. allgemeine Konzil mit dem Mönchtum¹⁴. Zur Zeit dieses Konzils lebte und wirkte auch Theodorus Studita, welcher auf Grund der Kanones desselben Konzils und anderer aus früheren Zeiten stammender Bestimmungen über das Mönchtum das von uns bereits erwähnte Klosterstatut verfaßte, welches das wichtigste Statut für das Mönchtum des Morgenlandes wurde. Hiedurch wurde die allgemeine Regelung des Mönchtums sowohl hinsichtlich der inneren als auch der äußeren Beziehungen beendet. Auch auf der neunten Partikularsynode (861) wurden einige

¹⁰ Siehe Kan. 3, 4, 7, 8, und 16 des IV. allgem. Konzils und *meinen* Kommentar. „Pravila“. I, 330 u. s. w.

¹¹ Nov. V, LXXIX, CXXIII, CXXXIII.

¹² Siehe namentlich den XI. Titel des Nomokanons.

¹³ Kan. 40—49.

¹⁴ Kan. 17—22.

Kanones erlassen, welche nur die Aufgabe hatten, einige Unzukömmlichkeiten, welche in der Klosterdisziplin beobachtet wurden, auszugleichen¹⁵.

Die bisherigen Ausführungen über die Regelung des Mönchtums gelten sowohl für die Mönche (*μοναχοί, καλόγηροι*) als auch für die Nonnen (*μονάζουσαι, καλόγηραι*), nur mit dem durch das Geschlecht bedingten Unterschiede. Das von einigen frommen Männern in den ersten Zeiten der Kirche geführte vom Weltverkehre abgeschlossene asketische Leben, wurde auch in derselben Zeit von frommen, weiblichen Personen bekundet. Als im IV. Jahrhundert begonnen wurde, Klöster für Mönche zu errichten, wurden auch Nonnenklöster ins Leben gerufen. Im Orient wird zur Zeit Antonius d. Gr. ein *παρθενών* erwähnt, in welches die Schwester des Antonius als Nonne eintrat. Im Abendlande bestand zur Zeit des Ambrosius von Mailand für Nonnen ein *sacrarium virginitatis* in Bologna.

Bis in die Zeit Pachomius d. Gr. lebten die Nonnen ebenso wie die Mönche ohne bestimmte Regeln. Die von Pachomius für die Mönche verfaßten Regeln wurden von seiner Schwester auch für die Nonnen eingeführt. Später traten an Stelle der Regeln des Pachomius für die Mönche die Regeln des Basilius, welch' letztere die Schwester des Basilius, die heilige *Makrena*, auch für die Nonnen in Anwendung brachte. Die Regeln des Basilius bildeten auch die Grundlage der Statute für die Nonnenklöster. Im Abendlande zeigte sich ein gleicher Vorgang, da die für Mönche angenommenen Regeln des heiligen Benedikt durch die heilige *Scholastica* auch für die Nonnenklöster angewendet wurden.

§. 209.

Die Organisation des Mönchtums.

Für die Mönche, welche in der morgenländischen Kirche einheitlich organisiert sind¹, gelten unterschiedslos jene Regeln, welche Pachomius dem Großen ihre Entstehung verdanken und die dann später

¹⁵ Kan. 1—8.

§. 209. ¹ In der abendländischen Literatur werden die Mönche der morgenländischen Kirche ganz unzutreffend *Basilianer* oder Mönche des *Ordens vom heil. Basilius* genannt. Der Grund hiefür liegt in Folgendem: Als im XIII. Jahrhundert im Abendlande die beiden bekannten Bruderschaften der *Franziskaner* und *Dominikaner* entstanden, wurden dieselben *ordines religiosi* genannt. Da sich diese Bruderschaften vom abendländischen Mönchtum, welches bis zu dieser Zeit bestand, unterschieden, so wurde auch dieses letztere in einen besonderen *Ordo* zusammengefaßt. Die Mitglieder desselben wurden nach dem ersten Organisator des Mönchtums im Abendlande, dem heil. Benedikt, *Benediktiner* genannt, so daß im Abendlande seit dem erwähnten Jahrhundert alle Mönche nach Orden unterschieden wurden. Gelegentlich der im XVI. Jahrhunderte erfolgten Einbeziehung der orth.-or. Klöster Süditaliens in die unierte Kirche, wurden auch die unierten Mönche in einen besonderen

durch Basilius dem Großen eine weitere Ausgestaltung erfahren. Diese Regeln haben sodann, ergänzt durch gesetzliche Vorschriften der Kirchen- und Staatsgewalt, in verschiedenen Klosterstatuten namentlich im Statute des Klosters Studion Aufnahme gefunden.

Nach dem Grade des asketischen Lebens gliedern sich die Mönche in Rhasophoren, in Mönche mit dem kleinen Ordenskleide und in Mönche mit dem großen Ordenskleide.

Rhasophoren (ῥασοφόροι, ῥασοφοροῦντες) sind jene Mönche, welche nach Zurücklegung des kanonisch vorgeschriebenen Noviziates und nach Bekundung ihrer Würdigkeit ohne Ablegung der Gelübde in den Stand aufgenommen wurden. Dieser Grad wird unter Beobachtung einer besonderen geistlichen Zeremonie, welche der Klosterobere in der Kirche in Anwesenheit der Bruderschaft ausführt, erworben. Dieser Name rührt davon her, weil die betreffenden Mönche berechtigt sind, ein besonderes Kleid (ῥάσον) zu tragen, wobei sie sich auch der Mönchskappe (καμηλαύχιον) zu bedienen haben². Die Rhasophoren sind verpflichtet, die Klosterregeln gleich den übrigen Mönchen des höheren asketischen Grades zu befolgen und sind moralisch an die Mönchsgelübde gebunden, wiewohl sie dieselben nicht abgelegt haben. Denselben ist es auch untersagt, das Mönchsgewand abzulegen und in den weltlichen Stand zurückzukehren. Dieses Verbot hat jedoch nur einen ethischen Charakter, denn nach Balsamons Bemerkung im Kommentare zum 5. Kanon der neunten Partikularsynode „geziemt es sich nicht, daß derjenige, welcher das Mönchskleid angelegt hat, heute als Mönch unter dem Volke erscheine und morgen wieder im weltlichen Gewande sich zeige; dies würde dartun, daß mit dem heiligen Stande gespaßt wird; daher soll ein solcher Mönch gezwungen werden, in seinem Kloster zu verbleiben“³. Es kann jedoch einem Rhasophoren, welcher unter allen Umständen das Kloster verlassen und in den weltlichen Stand zurückkehren will, dies nicht untersagt werden; er hat sodann auch das Recht, eine Ehe einzugehen⁴.

Die Mönche mit dem kleinen Ordenskleide (μικρόσχημοι) führen

Ordo eingereiht und erhielten nach den Regeln Basil. d. Gr., welche von diesen Mönchen beobachtet wurden, die Bezeichnung *Basilianer*. In diesem Sinne werden die orth.-or. Mönche im Abendlande Basilianer genannt. Allein in der morgenländischen Kirche gibt es gar keine Basilianer, denn das Mönchtum dieser Kirche ist einheitlich organisiert, ohne die Gliederung in verschiedene Orden. In der orthodox-orientalischen Kirchenliteratur ist diese Benennung für die gr.-or. Mönche nicht vorfindlich.

² Über die Bedeutung des ῥάσον und καμηλαύχιον siehe Archim. *Beniamin* „Neue Gesetztafel“, IV, 83. 84.

³ Ath. Synt. II, 665; vergl. auch den Artikel *Balsamons* über die Rasophoren in derselben Ausgabe IV, 497.

⁴ Kirchenrechtliche Daten hierüber bei *Zhishman*, Eherecht S. 493.

diese Bezeichnung zum Unterschiede von den Mönchen mit dem großen Ordenskleide und haben die Mönchsgelübde abgelegt. Σχήμα (Antlitz) bedeutet nach der kanonischen Terminologie die äußere Demut, welche die innere, seelische Reumütigkeit bekundet⁵. Nach dem Grade dieser Reumütigkeit wird das σχήμα μικρόν, oder μέγα genannt⁶. Bei dem betreffenden kirchlichen Akte legt der Mönch mit dem kleinen Ordensgewande die Mönchsgelübde ab und gelobt: a) daß er alles vermeiden werde, was den körperlichen Begierden entspricht; b) daß er bis zum Tode gegen jedermann gehorsam sein, und c) daß er nie nach Eigentum streben werde. Als äußeres Abzeichen erhält der Mönch mit dem kleinen Ordenskleide bei dem betreffenden kirchlichen Akte das παρακαμηλαύχιον, oder περικεφαλαίαν, und den Mantel (μανδύαν)⁷. Die Mönche mit dem kleinen Ordenskleide können nicht mehr aus dem Mönchsstande treten und sind bis zum Tode an die abgelegten Gelübde gebunden.

Die Mönche mit dem großen Ordenskleide (μηνγαλόσχημοι) oder die Mönche τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος, erlangen diesen Grad unter Beobachtung einer besonderen geistlichen Zeremonie in der Kirche, wobei sie die Gelübde der Mönche mit dem kleinen Ordensgewande in strengerer Form erneuern und als äußeres Abzeichen das κουκούλιον anstatt des παρακαμηλαύχιον, und den mit Kreuzen gezierten Mantel, ἀνάλαβον, oder παραμανδύαν erhalten⁸. Die Mönche mit dem großen Ordenskleide verpflichten sich, ihr ganzes Leben im strengen Fasten und in ununterbrochenem Gebete zu verbringen. Vom Klosteroberen kann nur jenem Mönche gestattet werden, sich dem strengeren asketischen Leben zu widmen, welcher durch dreißig Jahre sich durch strenge Beobachtung aller Mönchsregeln ausgezeichnet hat.

Dieser Art von Mönchen ähnlich sind die Anachoreten (ἀναχωρηταί), welche sich dem Einsiedlerleben unter stetem Fasten und unter Gebeten in einer vom Kloster getrennten Zelle hingeben. Bezüglich dieser Mönche bestimmt der 41. Trullanische Kanon, daß sie vor Beginn des Einsiedlerlebens ein Jahr außerhalb des Klosters zu verbringen haben, um den Beweis zu liefern, daß ihr Entschluß sich dem Einsiedlerleben zu widmen feststehe. Das einmal begonnene Einsiedlerleben kann nur über Erlaubnis des zuständigen Bischofs aus einem besonderen Grunde unterbrochen werden. Hieher gehören auch die vom 42. Trull. Kanon erwähnten Eremiten (ἐρημίται), welche ihr ganzes Leben in einer Einöde verbringen.

⁵ Kommentar des Zonaras zum 3. Kanon von Ancyra. Ath. Synt. III, 25.

⁶ Ath. Synt. II. 707.

⁷ Über die Bedeutung des Ausdruckes μανδύας, Benjamin, erwähntes Werk IV. 91.

⁸ Benjamin IV, 96, 97.

Das Mönchtum nimmt nach seinen Satzungen und nach seiner Organisation eine besondere Stellung in der Kirche ein. Die Kanones unterscheiden auch die Mönche vom Klerus und von den Laien⁹. Wenn sonach ein Mönch in den Klerus aufgenommen werden soll, so hat er, gleich einem Laien, alle hierarchischen Grade durchzumachen. Anfangs war es, wie bereits erwähnt wurde, den Mönchen untersagt, in den Klerus einzutreten. Erst als im V. Jahrhundert unmittelbar bei den Klöstern Kirchen errichtet wurden, da erhielten einzelne ältere Mönche vom Bischof die Cheirotonie behufs Verrichtung des Kirchendienstes. Als im Laufe der Zeit das Mönchtum in der Kirche und in der geistlichen Gesellschaft an Bedeutung gewann, wurden alle Mönche, welche einen wichtigeren Dienst im Kloster versahen, zu Priestern geweiht. Die zu Priestern geweihten Mönche führen die Bezeichnung Hieromonachen (*ἱερομόναχοι*); jene Mönche welche die Weihe als Diakonen erhalten haben, werden Hierodiakonen (*ἱεροδιάκονοι*) genannt; alle übrigen Mönche führen die Bezeichnung *μόναχοι*. Die Klosteroberen konnten auch nur Mönche sein, also ohne die Cheirotonie als Presbyteri¹⁰.

Die Mönche sind unterschiedslos vom zuständigen Eparchialbischof abhängig. Es kann daher nach der Lehre der morgenländischen Kirche kein Mönch gedacht werden, welcher sich nicht in die unbedingte Abhängigkeit und Unterordnung hinsichtlich des zuständigen Eparchialbischofs befinden würde, mag er auch irgendwelche hierarchische Würde bekleiden oder sonst einen Dienst versehen¹¹. Diese Bestimmung, welche im vierten Kanon des vierten allgemeinen Konzils zum Ausdruck gelangte, wurde später in allen das Mönchtum behandelnden Kanones erneuert¹². Daher ist der Bischof nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, alle Klöster und Mönche zu überwachen. Die Mönche wieder sind in Befolgung der Mönchsregeln verhalten, den Anordnungen des kompetenten Eparchialbischofs zu gehorchen und ohne die ausdrückliche gegenteilige Bewilligung des Eparchialbischofs alles zu unterlassen, was außerhalb des Rahmens der Mönchsregeln gelegen ist. Mit bischöflicher Zustimmung können die Mönche jeden Dienst in der Kirchenverwaltung verrichten. Balsamon erwähnt in seinem

⁹ IV. allgem. Konzil. 2. 8. Kan.; 81. Trull. Kanon; VII. allgem. Konzil. 5. 9. 13. Kan. u. a.

¹⁰ Balsamon erwähnt im Kommentar zum 5. Kanon von Karthago viele Hegumenen, welche die Priesterweihe nicht erhielten (*ἀνίστροι γίνονται*), welche daher nicht berechtigt waren, neue Mönche in den Stand aufzunehmen. (Ath. Synt. III, 312; vergl. auch II, 618).

¹¹ Ausgenommen hiervon sind die Mönche der Stauropegal-Klöster; siehe hierüber §. 213.

¹² Siehe die betreffenden Kanones in „Pravila“. II, 559.

Kommentar zum erwähnten Kanon von Chalcedon, daß den Mönchen die Besorgung nicht nur kirchlicher, sondern auch staatlicher und nationaler Angelegenheiten (βασιλικὰς καὶ δημοσιακὰς δουλείας) übertragen wurde, jedoch nur mit Zustimmung des zuständigen Bischofs¹³. Das Verhältnis der Unterordnung der Mönche unter die Bischöfe ist auch durch die Staatsgesetze normiert¹⁴. Nach dem 8. Kanon von Chalcedon soll jeder Mönch wegen Ungehorsams seinem Bischof gegenüber exkommuniziert und nach dem 18. Kanon desselben Konzils im Falle des Verharrens in der Unbotmäßigkeit abgesetzt werden.

§. 210.

Der Eintritt in den Mönchsstand.

Es steht jedem frei in den Mönchsstand zu treten; weder Stand, noch Beruf, noch ein begangenes Delikt bilden hiebei ein Hindernis. Der 43. Kanon des Trullanischen Konzils bezeichnet das Mönchsleben als ein Leben der Buße (ἐν μετανοίᾳ ζωῆ), und billigt es, sich diesem Leben zu widmen. Da jedoch das Leben der Mönche durch besondere Regeln normiert ist, müssen die Kandidaten des Mönchsstandes bestimmte Eigenschaften nachweisen und auch faktisch den Beweis erbringen, daß sie dieses Standes würdig sind. Die Eigenschaften des Kandidaten des Mönchsstandes prüft die kompetente Obrigkeit vor dem Eintritte desselben in das Kloster; über die Würdigkeit wird während der Prüfungszeit entschieden.

I. Die vom Kandidaten des Mönchsstandes geforderten *Eigenschaften* sind physischen und juristischen Charakters.

Zu den Eigenschaften *physischen* Charakters gehören:

a) *Das vorgeschriebene Alter.* Die Kanones unterscheiden das Alter für den Eintritt in das Kloster, zur Übung im klösterlichen Leben und zum Zwecke der Prüfung von dem Alter für das Ablegen der Gelübde. Der 40. Trullanische Kanon bestimmt, daß zum Eintritt in das Kloster das vollendete 10. Lebensjahr erforderlich ist. Als Ursache der Aufnahme in das Kloster in so jungen Jahren führt dieser Kanon den Umstand an, daß jeder angespornt werden soll, das Gute zu wählen und nicht lange darüber erwägen soll. Derselbe Kanon gestattet dies jedoch nicht dem Klosteroberen aus eigener Machtvollkommenheit und betrachtet diesen Vorgang nicht als allgemeine Norm, sondern verfügt, daß der Bischof darüber zu entscheiden habe, ob ein zehnjähriges Kind in das Kloster aufzunehmen sei, oder ob bis zu einem vorgerückteren Alter zu warten ist. Die gewöhnliche Norm in dieser Beziehung ist jene des 18. Kanon Basilius des Großen, wonach als

¹³ Ath. Synt. II, 229.

¹⁴ Justin. nov. V, 1. CXXIII, 21. CXXXI, 7.

Alter für die Aufnahme in das Kloster das 16. oder 17. Lebensjahr vorgeschrieben wird, weil hiemit das Kindesalter bereits überschritten und das betreffende Individuum sich seiner Handlungen bereits bewußt ist. Die vor diesem Alter abgegebenen Äußerungen bezeichnet Basilius als kindliche Kundgebungen (*παιδικὰς φωνάς*). Nach der erfolgten Aufnahme in das Kloster beginnt die Prüfungszeit, nach deren Beendigung der Betreffende das 19. oder 20. Lebensjahr bereits erreicht hat und in die Reihe der Rhasophoren aufgenommen werden kann, wenn ihm von dem Beichtvater das vorgeschriebene Zeugnis seiner Würdigkeit zur Einkleidung erteilt wird. Die Mönchsgelübde werden nach Analogie des 126. Kanon von Karthago von den Mönchen nach vollendetem 25. und von den Nonnen im Sinne des 15. Kanon von Chalcedon nach vollendetem 40. Lebensjahre abgelegt¹.

b) *Die normalen Geisteskräfte.* Vor Ablegung der Mönchsgelübde wird der Betreffende von der hiezu kompetenten Person darüber befragt, ob er sich hiezu aus freien Stücken entschieße, oder ob ein Zwang von irgendeiner Seite vorliege. Zur Beantwortung dieser Frage muß sich der Betreffende im Besitze normaler Geisteskräfte befinden. Daher dürfen nach den Kanones Schwachsinnige (*ῥηλιθιότατοι*), Wahnsinnige (*μανόμενοι*) und im allgemeinen Geistesranke in den Mönchsstand nicht aufgenommen werden. Die an solchen Individuen vom Klosteroberen vorgenommene Tonsur hat keine Bedeutung und der Klosterobere verfällt der betreffenden Kirchenbuße².

Was die Eigenschaften *juristischen* Charakters anbelangt, so verbieten die Kanones jene Personen in den Mönchsstand aufzunehmen, welche durch bestimmte gesellschaftliche Verpflichtungen gebunden sind. Dasselbe bestimmen auch die Staatsgesetze. Dieser Norm liegt die Erwägung zu Grunde, daß der Gottesdienst und der Kirchendienst vollständig erfüllt und durch äußere weltliche Beziehungen des Menschen nicht behindert werden sollen. Überdies soll unter der Ausrede dieses Dienstes das gesetzliche Recht des Staates und die jemandem als Staatsuntertan obliegende Pflicht nicht beeinträchtigt werden. Daher kann

a) eine verhehlte Person in den Mönchsstand nicht eintreten. Dies ist nur dann gestattet, wenn die Ehegatten diesbezüglich freiwillig

§. 210. ¹ Syntagma des *Blastares M*, 15, (Ath. Synt. VI, 390). Siehe den Kommentar des *Archim. Johann* zum 40. Trull. Kanon (II, 409—416. In der *Karlowitzer Metropolie* ist zur Ablegung der Mönchsgelübde das 24. Lebensjahr erforderlich (Mönchsregeln 1899 §. 8); in *Griechenland* das 25. Lebensjahr (Diatagma vom 28. Juli 1858); in *Rußland* das 30. Lebensjahr (O sost. IX. Art. 344) und das 25. Lebensjahr für jene, welche die Studien absolviert haben (Synodal-Ukas vom 29. Mai 1832).

² Syntagma des *Blastares M*, 15 (Ath. Synt. VI, 382).

eine Vereinbarung treffen und darauf eingehen, daß der eine oder der andere Teil in den Mönchsstand tritt³. Es ist jedoch dem betreffenden Teile nicht gestattet, gleich nach der Vereinbarung die Mönchstonsur anzunehmen, sondern es müssen wenigstens drei Monate seit dieser Zeit verstrichen sein, um das Verharren im Entschlusse wahrzunehmen und um festzustellen, ob durch diese Vereinbarung für die betreffende Familie kein Nachteil erwächst. Die solcherart vereinbarte Trennung einer Ehe gehört in die Kompetenz des in Eheangelegenheiten zuständigen Gerichtes. Wird die Ehe gesetzlich als getrennt erachtet, so bleibt es dem im weltlichen Stande verbleibenden Teile freigestellt, eine neue Ehe zu schließen⁴.

b) Minderjährige können ohne Zustimmung der Eltern oder Vormünder in den Mönchsstand nicht eintreten; ebendasselbe gilt bezüglich derjenigen, welche von den Eltern hiezu gezwungen werden⁵.

c) Die in einem öffentlichen Dienstverhältnisse befindlichen Personen, können ohne Zustimmung der kompetenten Obrigkeit in den Mönchsstand nicht eintreten; dasselbe gilt bezüglich der in gerichtlicher Untersuchung befindlichen oder hinsichtlich der mit Schulden belasteten Personen⁶.

d) Die Aufnahme in den Mönchsstand gegen Entgelt wird ebenso als Simonie aufgefaßt, wie die entgeltliche Aufnahme in den Klerus⁷.

e) Im Sinne des Armutsgelübdes bestimmt der 6. Kanon der neunten Partikularsynode, daß der Kandidat des Mönchsstandes vor dem Eintritte in das Kloster über sein Vermögen zu verfügen habe. Besitzt er Kinder, so hat er sein Vermögen nach dem Gesetze unter die Kinder zu verteilen; der etwa verbleibende Rest aber geht in das Eigentum des Klosters über. Wünscht der Betreffende, daß sein ganzes Vermögen unter seine Kinder verteilt werde, so hat auch ein gleicher Teil auf ihn zu entfallen, welcher dann in das Eigentum des Klosters übergeht. Dieselben Grundsätze gelten auch für die Eltern des Kandidaten des Mönchsstandes⁸.

II. *Die Prüfungszeit* (δοκιμασία). Vor der Aufnahme in den Mönchsstand ist der betreffende Kandidat verpflichtet, unter der Leitung eines

³ Nomokanon XIII, 4. Syntagma des *Blastares* Γ, 13 (Ath. Synt. I, 296. VI. 178).

⁴ Nov. CXXIII, 40. Syntagma des *Blastares*, erwähnte Stelle: Τὸ περιλειφθὲν πρόσωπον δόναται πρὸς ἑτέραν συζυγίαν ἐλθεῖν.

⁵ Basilius d. Gr. 18. Kanon und Kommentar hiezu.

⁶ Nomokanon IX, 32. XI, 3 (Ath. Synt. I, 222. 256).

⁷ VII. allgem. Konzil 19. Kanon. Siehe auch den 81. Kanon im Nomokanon zum großen Euchologion.

⁸ Nomokanon XI, 1 (Ath. Synt. I, 248).

erfahrenen Mönches, die Prüfungszeit durchzumachen, d. h. er muß sich die Klosterregeln gut aneignen und die aufrichtige und feste Absicht bekunden, sich dem Mönchsstande zu widmen. Die Prüfungszeit dauert drei Jahre. Diese Bestimmung, welche der 5. Kanon der neunten Partikularsynode enthält, muß streng beachtet werden, „den Fall ausgenommen, wenn eine schwere Krankheit eine Abkürzung der dreijährigen Prüfungszeit erheischt, oder wenn ein frommer Mann auch im Laiengewande ein Mönchsleben geführt hat; für einen solchen Mann ist zur vollständigen Prüfung eine Zeit von sechs Monaten hinreichend“. Der Klosterobere, welcher jemanden ohne Prüfungszeit in den Mönchsstand aufnimmt, wird nach demselben Kanon mit der Absetzung von der Stelle eines Klosteroberen bestraft⁹. Durch den zweiten Kanon der erwähnten Synode wird die Führung und Anleitung des Prüflings zur würdigen Vorbereitung für den Mönchsstand dem Kloostervorsteher übertragen. Im 2. Kanon der neunten Partikularsynode wird ein älterer Mönch erwähnt welcher den Prüfling unmittelbar zu beaufsichtigen und ihn zur genauen Erfüllung der Mönchsregeln anzuleiten hat¹⁰. Im 79. Kanon des Nomokanon zum großen Euchologion wird dieser ältere Mönch *ἀνάδοχος* genannt, welchem dieselbe Aufgabe obliegt, wie dem Paten bei der Taufe, welcher letzterer die Sorge für die christliche Erziehung des Täuflings übernimmt.

§. 211:

Die Mönchstonsur.

Die Mönchstonsur (*μοναχική ἀποκάρσις*) ist jener Akt, durch welchen der Kandidat des Mönchsstandes formell in die Bruderschaft der Mönche aufgenommen und zum vollberechtigten Mitgliede derselben wird. Dieser Akt wird feierlich nach der Vorschrift des Euchologion vorgenommen, wobei dem Betreffenden das Haupthaar in Kreuzform geschoren wird.

Das Recht zur Vornahme der Tonsur steht dem Klosteroberen, Hegumen oder Archimandriten zu¹. Hiebei hat auch jener Mönch zu

⁹ Von der Ableistung der Prüfungszeit im Kloster sind gegenwärtig im allgemeinen jene Personen enthoben, welche die theologischen Studien absolviert haben, und ebenso auch die verwitweten Geistlichen, welche in den Mönchsstand einzutreten wünschen. Siehe z. B. für *Rußland* den Synodal-Ukas vom 29. Mai 1832, N. 1789.

¹⁰ Vergl. Syntagma des *Blastares* M, 15 (Ath. Synt. VI, 382). Über diesen Vormund geschieht im 2. Kanon der IX. Partikularsynode (Ath. Synt. II, 654) Erwähnung.

§. 211. ¹ Siehe Kommentar *Balsamons* zum 14. Kanon des VII. allgem. Konzils (Ath. Synt. II, 618). Vergl. *Πράξις πρὸς μητροπολιτην παρὰ πατριάρχου διδομένη*,

intervenieren, unter dessen Leitung der Kandidat die Prüfungszeit zugebracht hat. Die Tonsur der Nonnen kann nur der Bischof vornehmen².

Bei der Tonsur der Rhasophoren ist die Zeremonie kürzer; während der betreffenden Gebete erhält der neue Mönch das *ράσον* und das *καμηλαόχιον*. Feierlicher ist die Tonsur der Mönche mit dem kleinen Ordenskleide. Der betreffende Kandidat bekennt öffentlich und feierlich, daß er aus freien Stücken ohne Zwang das heilige Gewand annehme, verspricht sodann im Kloster und im Eifer auszuhalten und legt endlich die *Mönchsgelübde* (*ἐπαγγέλματα*) a) der Keuschheit, b) des Gehorsams und c) der Armut ab.

I. Das wichtigste Gelübde, welches der Mönch vor Gott und der Kirche ablegt, ist jenes der *Keuschheit* (*παρθενία*), welches er mit seinem Gewissen verbürgt. Durch dieses Gelübde entsagt der Mönch öffentlich und feierlich allen körperlichen Genüssen im weitesten Sinne und bekräftigt durch den vor Gott abgelegten Eid das Versprechen, daß er sich unbedingt von diesen Genüssen enthalten werde, namentlich daß er stets das schwarze, bescheidene Kleid nach den Bestimmungen der Klosterregel tragen, daß er an keiner weltlichen Belustigung teilnehmen, stets ergeben und fromm sein werde, daß er während des ganzen Lebens gemäß den Klosterregeln fasten und sich bis zu seinem Tode von körperlichen Beziehungen zum weiblichen Geschlechte enthalten werde. Dieses letztere Moment bildet die Hauptgrundlage des Gelübdes. Die Kanones widmen diesem Momente die größte Aufmerksamkeit und unterziehen jene Mönche und Nonnen den größten Bußen, welche dieses Gelübde mißachten und sich der Unzucht ergeben würden. Basilius der Große bestimmt hiefür in seinem 60. Kanon eine fünfzehnjährige Buße, welche vom 44. Trullanischen Kanon auf sieben Jahre herabgesetzt wurde, jedoch, nach der Bemerkung Balsamons, nur in dem Falle, wenn der Mönch, welcher sich der Unzucht schuldig gemacht hat, dies aufrichtig bereut hat und wieder zum früheren streng mönchischen Leben zurückgekehrt ist³. Die Strenge der Kanones steigert

und ebenso *Πράξις διδομένη ἀπὸ μητροπολίτου εἰς ἐπίσκοπον* im Ath. Synt. V, 550. 558. Ist der Klosterobere verhindert, diesen Akt vorzunehmen, so besorgt dies ein vom Bischof delegierter älterer Hieromonach. Kommentar *Balsamons* zum 6. und 126. Kanon von Karthago (Ath. Synt. III, 312. 519). Ein Weltgeistlicher kann diesen Akt nicht vornehmen. Die bezügliche Norm ist im 82. Kanon des Nomokanon zum Euchologion enthalten, wo es heißt: *οὐδὲ ὁ κοσμικὸς παπᾶς κουρεύει καλόγερον*. *Pawlow* führt im Kommentar zu diesem Kanon (S. 211–213) die Entscheidung des russischen Metropoliten Cyprianus aus dem XIV. Jahrhundert an, wonach „einem Weltgeistlichen nicht gestattet ist, an einem Mönche die Tonsur vorzunehmen; denn wie kann er sie, da er sie selbst nicht besitzt, an einem anderen vornehmen?“

² 6. Kanon von Karthago. Vergl. den Kommentar des *Zonaras* zum 44. Kanon von Karthago (Ath. Synt. III, 410).

³ Ath. Synt. II, 410.

sich, wenn ein Mönch oder eine Nonne eine Ehe schließt. Die Kanones betrachten eine solche Ehe als Unzucht, und der 16. Kanon von Chalcedon verfügt für jeden Mönch und für jede Nonne im Falle des Eingehens einer Ehe, die Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft. Derselbe Kanon gestattet aber dem Bischof in solchen Fällen milder vorzugehen. Dies ist jedoch nicht so aufzufassen, daß der Bischof berechtigt sei, die Ehe eines Mönches oder einer Nonne als eine gesetzliche anzusehen, den dies würde den kanonischen Bestimmungen (15. Kanon von Chalcedon, 19. Kanon von Ancyra, 44. Trullanischer Kanon, 6. und 18. Kanon Basilius d. Gr. u. a.) zuwiderlaufen; der Bischof kann vielmehr an Stelle der Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft eine andere Buße treten lassen⁴. Balsamon führt in seinem Kommentar zum 16. Kanon der Synode von Chalcedon die Normen der griechisch-römischen Gesetzgebung an, wonach übereinstimmend mit der Doktrin der Kirche, die Ehe eines Mönches als Unzucht anzusehen ist und dieselbe nicht nur unbedingt zu trennen, sondern der Schuldige auch den schwersten körperlichen Strafen zu unterziehen ist⁵. Diese Doktrin ist im 77. Kanon des Nomokanon zum großen Euchologion folgendermaßen dargelegt: „Die Ehe des Mönches oder der Nonne ist nicht als Ehe sondern als Unzucht anzusehen. Daher sollen sie, solange die Ehe nicht getrennt wird, die Kirche nicht betreten, sondern aus der Kirchengemeinde ausgeschlossen werden. Sollte sich aber der Fall ereignen, daß sie ohne Buße sterben, so sollen sie nicht kirchlich beerdigt und keine Todenfeier veranstaltet werden, denn sie sind entfremdete Christen“⁶. Die Kanones enthalten darüber keine Bestimmung, daß der Mönch oder die Nonne nach der Tonsur nach Belieben den Mönchsstand verlassen, daß sie von den Gelübden, namentlich von dem Versprechen, den Verkehr mit dem anderen Geschlechte zeitlebens zu meiden, entbunden werden, daß sie also den Mönchsstand verlassen und eine Ehe schließen können; der Nomokanon enthält vielmehr die Bestimmung, daß der Mönch welcher das Kloster verläßt und in das weltliche Leben übertritt, gewaltsam seinem Kloster zurückgeführt werden muß, in welchem er zeitlebens für den Abfall von seinem Stande sich der Buße zu unterwerfen hat⁷.

II. Das Gelübde des Gehorsams (ὁπακωγή). Nach den Mönchs-

⁴ Siehe meinen Kommentar zum 16. Kanon der Synode von Chalcedon. „Pravila“ I, 368—369.

⁵ Ath. Synt. II, 258.

⁶ Details hierüber bei *Zhishman*, Eherecht. S. 500—505.

⁷ Nomokanon IX, 32 (Ath. Synt. I, 222). Syntagma des *Blastares M*, 15 (Ath. Synt. VI, 395). Für *Rußland*, Gesetzsammlung IX, Art. 253, 254, 255 und XIV, Art. 280; für *Österreich* §. 63 des bürgerlichen Gesetzbuches; für *Serbien* Entscheidung der bischöflichen Synode vom Oktober 1886 Z. 35 und vom September 1891 Z. 131. Vergl. Anm 3 §. 212.

regeln, welche in allen Klosterstatuten enthalten sind, ist die Gehorsamspflicht des Mönches eine absolute, so daß der Mönch seinen Willen stets jenem des Klosteroberen in jeder Beziehung unterordnen muß; er ist daher zu keiner juristischen Handlung berechtigt. In eingehender Weise behandelt Basilius d. Gr. in seinen Mönchsregeln die Pflicht des Gehorsams des Mönches seinen Vorgesetzten gegenüber, und der 2. Kanon der zehnten Partikularsynode hebt hervor, daß die Gelübde der Mönche die Pflicht des steten Gehorsams und des Lernens enthalten. Daher wird auch seitens der bürgerlichen Legislation den Mönchen das Recht aberkannt, irgendeinen staatlichen Dienst zu verrichten, oder irgendeine privatrechtliche Handlung vorzunehmen⁸. Die Unterordnung des Mönches unter seine Vorgesetzten und in erster Linie unter den Klosteroberen bringt es mit sich, daß der Mönch allen Anordnungen derselben sich unbedingt ohne Widerspruch fügen muß. Im entgegengesetzten Falle „zeigt sich“ nach dem Wortlaute des 113. Kanon des Nomokanon zum Euchologion „der Mönch als Gegner Gottes“ und wird der Bestrafung unterworfen. Selbst jene Anordnungen des Klosteroberen, welche sich dem Mönche als nicht gerechtfertigt darstellen, hat er zu befolgen; kann jedoch in einem solchen Falle beim zuständigen Bischof die Beschwerde erheben.

III. *Das Gelübe der Armut* (στενοχωρία). Durch die Entsagung der Welt und allen weltlichen Dingen, kann der Mönch kein Eigentum besitzen; es gehört vielmehr alles, was er auf irgendeine Weise erwirbt, dem Kloster. Basilius d. Gr. bezeichnet in seinen Mönchsregeln das Privatvermögen des Mönchs als Diebstahl (κλοπή), und Theodorus Studita bestimmt in seinen Bußregeln, daß der Mönch nichts eigenes im absoluten Sinne besitzen dürfe⁹. Das siebente allgemeine Konzil hat auch einen im gleichen Sinne gehaltenen Kanon (19.) erlassen¹⁰. Die neunte Partikularsynode hat im IX. Jahrhundert alle diesbezüglichen gesetzlichen Bestimmungen in einen Kanon zusammengefaßt (in den 6. Kanon) und verfügt, daß der Kandidat des Mönchsstandes vor der Tonsur über sein Privatvermögen verfügen soll. Alle Erwerbungen nach diesem Zeitpunkte aber gehören jenem Kloster, in welchem er die Tonsur empfangen hat. Die Bestimmungen dieses Kanon mit den betreffenden Vorschriften der bürgerlichen und kirchlichen Legislation wurden bis in die Gegenwart in der morgenländischen Kirche streng beobachtet¹¹.

⁸ Nomokanon IX, 37 (Ath. Synt. I, 230). Für *Österreich* §§. 192, 573, 581, 591 des bürgerl. Gesetzbuches.

⁹ 20. Bußregel; dasselbe ist auch im Statut des Klosters Studion enthalten.

¹⁰ Siehe den Kommentar des *Archim. Johann* zu diesem Kanon (II, 546—547).

¹¹ Nomokanon XI, 1. Syntagma des *Blastares* M, 15 (Ath. Synt. I, 248, VI, 395). Siehe für *Österreich* außer vielen älteren Hofdekreten die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes vom 9. Dezember 1870; für *Rußland* Gesetzbuch IX, Art. 259 und X. Art. 1223.

Eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel kann nur hinsichtlich jener Mönche gestattet werden, welche mit Genehmigung des Eparchialbischofs einen von der Klosterverwaltung unabhängigen Dienstposten außerhalb des Klosters versehen. Die diesbezügliche von Balsamon im Kommentar zum 6. Kanon der neunten Partikularsynode angeführte gesetzliche Bestimmung verfügt, daß der Mönch über die vom Klosterdienste unabhängigen Erwerbungen nach freiem Ermessen verfügen kann, wenn er beim Eintritte in den Mönchsstand dem betreffenden Kloster etwas zugewendet hat; ist dies jedoch nicht der Fall gewesen, so hat er bei seinem Ableben dem Kloster den dritten Teil des erworbenen Vermögens zu hinterlassen¹².

§. 212.

Die Wirkungen der Mönchstonsur.

Durch die Mönchstonsur wird der Kandidat formell in den Mönchsstand aufgenommen. Diesen Akt betrachten die heiligen Väter und Lehrer der Kirche als ein Sakrament (*μυστήριον*), und vergleichen ihn mit dem Sakrament der Taufe und der Ehe. Der Mönchsstand trägt gleich dem Sakrament der Taufe den Charakter der Unauslöschbarkeit an sich, und das Band des Mönchsstandes ist ebenso unlöslich, wie das Eheband unter normalen Verhältnissen. Daher bestimmte der 7. Kanon des Konzils von Chalcedon, daß derjenige, welcher sich dem Mönchsstande gewidmet hat, demselben nicht mehr entsagen dürfe; erfolgt die Entsagung trotzdem, so soll der Betreffende dem Anathem verfallen (*ἀναθεματίζεσθαι*). Diese Lehre wurde sehr eingehend von *Theodoros Studita* in seinen verschiedenen Schriften dargelegt¹. Der Nomokanon verfügt, daß der Mönch, welcher dem Stande entsagt, das Kloster

¹² Ath. Synt. II, 672. Dies ist die 5. Novelle des Kaisers Leo (886—912) abgedruckt bei *Zachariae*, Jus gr. rom. III, 73—76. — Das Eigentumsrecht der Mönche ist dormalen in den einzelnen Staaten durch besondere Gesetze normiert. Das *österreichische* Hofdekret vom 7. Juli 1827 bestimmt in dieser Beziehung Folgendes: „Kein in der Komunität lebender Ordensgeistlicher soll ein Separat-Vermögen besitzen, wovon nur *diejenigen eine Ausnahme machen*, welche entfernt von ihrem Kloster oder Stifte als öffentliche Professoren oder sonst in einer anderen Anstalt sich befinden, und in der Lage sind, eine eigene Haushaltung zu führen“. Siehe *meinen* Kommentar zum 6. Kanon der IX. Partikularsynode in „*Pravila*“ II, 279—281. Der Ukas vom 21. Februar 1766 gestattet in *Rußland* den Klosteroberen bewegliches Vermögen zu besitzen, über welches sie zu Lebzeiten oder auf den Todesfall verfügen können. Das Recht Vermögen zu besitzen, steht auch den Mönchen jener russischen Klöster zu, in welchen kein coenobitisches Leben eingeführt ist; dasselbe gilt für die Mönche der idiorrhythmischen Klöster Griechenlands, von welchen im §. 213 die Rede ist.

§. 212. ¹ Insbesondere in seinem Schreiben an den Mönch Gregorius (lib. II. ep. 165) und an die Hegumenie Euphrosina (ep. 196).

verläßt und sich dem weltlichen Leben widmet, sowohl von der Kirchen- als auch von der Staatsobrigkeit zu strafen sei, ihm das zufällig erworbene Vermögen abgenommen und er gewaltsam ($\alpha\chi\omega\nu$) in das Kloster zurückgebracht werden müsse². Die Kanones enthalten aber keine Bestimmung darüber, daß der Mönch den Austritt aus dem Mönchsstande verlangen und die Kirchenbehörde ihm dies gestatten kann. Diese Frage kann auch mit Rücksicht auf die Lehre der morgenländischen Kirche über den Charakter des Mönchsstandes in den Kanones nicht erörtert werden³.

Der Lebenswandel der Mönche muß dem Stande gemäß eingerichtet sein. Je bedeutender die Pflichten, welche jemand übernimmt, desto größer die Verantwortung im Falle der Verletzung derselben. Dieser Grundsatz bezieht sich hauptsächlich auf die Angehörigen des Mönchsstandes, welche einen von der übrigen Gesellschaft ganz verschiedenen Lebenswandel führen, und die selbst für solche Handlungen, welche bei den übrigen Gläubigen kaum beachtet werden, streng bestraft werden. Da die Mönche nach ihrem freien Willen feierlich geloben, ein frommes Leben zu führen, so muß jedes dieses Leben verletzende

² Nomokanon IX, 32. Synt. des *Blastares* M, 16 (Ath. Synt. I, 222. VI, 395). Siehe auch das 44. Kapitel der Krmčija.

³ In der *russischen* Kirche ist dem Mönche gestattet, aus dem Mönchsstande auszutreten, in den Laienstand zurückzukehren und sich zu verhehelichen. Die diesbezügliche Norm ist im 36. Art. des Konsistorial-Statutes vom Jahre 1883 und im Art. 349 des IX. Bandes der russischen Staatsgesetze Ausgabe 1886 enthalten. Bis zum April 1823 galt auch in *Rußland* die allgemeine kanonische Praxis, daß kein Mönch aus dem Stande austreten und sich sodann verhehelichen dürfe. In dem erwähnten Zeitpunkte wandte sich der Vorsteher eines Klosters in der Jekaterinoslaver Eparchie, der Archimandrit Joasaph Lebedinski, an die Synode mit der Bitte, ihm den Austritt aus dem Mönchsstande zu gestatten (I. vollständige Gesetzsammlung Z. 29. 413). Nach langer Beratung in der Synode und im Staatsrate wurde der Bitte des Archimandriten Joasaph Folge gegeben, und wurden die oberwähnten gesetzlichen Verfügungen erlassen. Das Verfahren in einem solchen Falle ist folgendes: Vorerst versucht der Klosterobere den betreffenden Mönch davon abzubringen den heil. Stand zu verlassen; bleibt dies erfolglos, so hat ein vom Bischof bestimmter Geistlicher diesen Versuch zu erneuern, und endlich hat das Konsistorium diesen Versuch vorzunehmen. Diese Versuche werden durch sechs Monate fortgesetzt, und gelingt es innerhalb dieser Zeit nicht, den betreffenden Mönch von seiner Absicht abzubringen, so erteilt ihm das Konsistorium die Erlaubnis aus dem Mönchs- und zugleich aus dem geistlichen Stande auszutreten (Siehe in *meinen* „Pravila“. I, 446—450 und 500—501). Der aus dem Mönchsstande Ausgeschiedene ist berechtigt, eine Ehe zu schließen. Diese Praxis besteht seit 80 Jahren nur in der russischen Kirche. Wir haben uns an die besten gegenwärtigen Kanonisten *Rußlands* um Aufklärung darüber gewendet, wie die erwähnte Praxis der russischen Kirche mit den diesfälligen fundamentalen Lehren der morgenländischen Kirche vereinbar ist. Aus den betreffenden Antworten ist zu ersehen, daß sie nicht in der Lage sind, die bezeichnete Praxis stichhältig zu rechtfertigen.

Vorgehen derselben streng verurteilt werden. Die Kanones bedrohen daher jedes derartige Vorgehen der Mönche mit einer Strafe, welche viel härter ist als jene, die in einem gleichen Falle über jene verhängt wird, welche sich dem Klosterleben nicht gewidmet haben⁴. Das diesfällige Entscheidungsrecht steht der Kloostervorsteherung und dem kompetenten Bischof zu⁵.

Die Mönchstonsur und die abgelegten Gelübde ziehen eine gewisse Beschränkung der Mönche in der Ausübung gewisser Rechte nach sich. So darf

a) der Mönch sich nicht mit weltlichen, militärischen, politischen, bürgerlichen und anderen ähnlichen Angelegenheiten befassen⁶. Daher können die Mönche keine Vormundschaft übernehmen⁷ und auch nicht als Zeugen in zivilrechtlichen Angelegenheiten fungieren⁸.

b) Der Mönch (Hieromonach) kann keine Ehe einsegnen⁹. Dies gilt für die im Kloster lebenden Mönche. Dagegen können die mit Zustimmung des kompetenten Bischofs im Pfarrdienste verwendeten Mönche Trauungen vornehmen und jene Sakramente verwalten, deren Verwaltung den Presbyteri zusteht.

c) Der Mönch kann nicht als Pate bei der Taufe fungieren¹⁰. Dieses Verbot ist durch den Grundsatz begründet, daß der Mönch mit der Welt nichts gemein haben dürfe und daher auch nicht imstande wäre, die kanonisch vorgeschriebene Obsorge für den Täufling zu betätigen¹¹.

§. 213.

Die Klöster.

Anfangs lebten die Mönche getrennt an einsamen vom Weltgetriebe entfernten Orten in den ihnen erbauten Zellen (κέλλιον), weshalb man sie auch κελλιώται nannte. Durch das Errichten solcher

⁴ Nomokanon IX, 29. XI, 5 (Ath. Synt. I, 210. 258).

⁵ Nomokanon XI, 4. 6 u. a. Synt. des *Blastares* M, 15 (Ath. Synt. I, 257, 258 u. a. VI, 393).

⁶ 3. u. 4. Kanon des Konzils von Chalcedon und *mein* Kommentar. „Pravila“. I, 331—339.

⁷ Syntagma des *Blastares* M, 15 (Ath. Synt. VI, 395). Vergl. §. 192 des *österr.* bürgerl. Gesetzbuches.

⁸ Erwähnte Stelle im Syntagma des *Blastares*; vergl. §§. 581 und 591 des *österr.* bürgerl. Gesetzbuches.

⁹ Kanon 84 des Nomokanon zum Euchologion.

¹⁰ 87. Kanon des Nomokanon zum Euchologion.

¹¹ Vergl. den Kommentar des *A. Pawlow* zum 84. Kanon des Nomokanon zum Euchologion (S. 215), woselbst die Verordnung des Patriarchen Gregorius V. von Konstantinopel vom Monate Mai 1806 angeführt ist, in welcher die Verfügung getroffen wird, daß weder die Hieromonachen noch die Bischöfe als Taufpaten und noch weniger als Trauzeugen fungieren dürfen.

Zellen an demselben Orte in geringen gegenseitigen Entfernungen entstand eine kleine Ansiedlung, welche nach ihrer Gestaltung *λαύρα* (vicus) genannt wurde¹ und nach der Einführung des coenobitischen Lebens die Bezeichnung *Monasterium* (*μοναστήριον*) erhielt. Es gab besondere Mönchs- und Nonnenklöster; auch gemeinsame Klöster für Mönche und Nonnen waren nicht unbekannt, allein diese letzteren wurden im VIII. Jahrhundert durch das VII. allgemeine Konzil untersagt².

Nach der Bestimmung des 4. Kanon von Chalcedon darf ein Kloster nur mit Zustimmung des zuständigen Eparchialbischofs erbaut werden. In der neunten Partikularsynode wurde diese Bestimmung erneuert, und mit dem 1. Kanon dieser Synode die Anordnung getroffen, „daß niemand ein Kloster ohne Wissen und Zustimmung des Eparchialbischofs errichten dürfe; nur wenn der Bischof zustimmt und die Bewilligung erteilt (*ἐπισκόπου συνειδότος καὶ ἐπιτρέποντος*), sowie nach Verrichtung des vorgeschriebenen Gebetes, wie dies von altersher normiert ist, soll das Kloster erbaut werden. Das Kloster selbst und alles, was zu demselben gehört, ist in das vorgeschriebene Buch einzutragen (*βρεβίω ἐγκαγράφεσθαι*), welch' letzteres im bischöflichen Archiv aufzubewahren ist“. Im Sinne dieser kanonischen Grundnorm muß derjenige, welcher ein neues Kloster erbauen will, dies dem zuständigen Bischof in dessen Gebiet das Kloster errichtet werden soll, anzeigen, welcher die Erlaubnis hiezu dann erteilt, wenn er die Überzeugung von der aufrichtigen Intention des Betreffenden ein Kloster zu erbauen gewonnen und sich versichert hat, daß den Betreffenden ein frommer Zweck ohne Schädigung anderer hiezu veranlaßt habe; wenn ferner konstatiert wurde, daß der Bauplatz geeignet ist und der Gründer die Gewähr dafür bietet, daß er das Kloster vollständig ausbauen und mit allem Erforderlichen ausstatten werde³. Nach erteilter Erlaubnis und nach Ausfertigung der betreffenden Urkunde über das Kloster und über das Vermögen desselben, wird vom Bischof bei der bezüglichen Feierlichkeit das heilige Kreuz in den Grund des neuen Klosters (*τὸ σταυροπήγιον*) eingelegt und dasselbe nach Vollendung des Baues geweiht⁴.

Das konsekrierte Kloster kann zu einer weltlichen Wohnstätte (*κοσμηκὸν καταγώγιον*) nicht umgewandelt werden, und ist das Klostervermögen stets im Eigentume des Klosters zu belassen. Die diesbezügliche Vorschrift ist im 24. Kanon des Konzils von Chalcedon ent-

§. 213. ¹ Daher wurde später ein großes Kloster mit mehreren Gebäuden *Laura* bezeichnet.

² 20. Kanon. Siehe auch *meinen* Kommentar zu diesem Kanon. „Pravila“. I, 628.

³ Siehe den 17. Kanon zum VII. allgem. Konzil und die Kommentare des *Zonaras* und *Balsamons* zu demselben Kanon im Ath. Synt. II, 625. 626.

⁴ Karthago 6. Kanon. Nomokanon III, 14. XI, 1. *Blastares*, Syntagma E, 12 (Ath. Synt. I, 117. 247. VI, 263). Siehe auch den Kommentar *Balsamons* zum 1. Kanon der IX. Partikularsynode (Ath. Synt. II, 650).

halten, und wurde durch den 49. Trullanischen Kanon sowie durch den 13. Kanon des siebenten allgemeinen Konzils erneuert. Diese Kanones normieren auch die Bestrafung desjenigen, welcher gegen diese Vorschrift handelt (*ὕποκεισθαι ἐκ τῶν κανόνων ἐπιταμίσις*)⁵.

Für die Integrität des Klostervermögens ist der Klosterobere und in erster Linie der zuständige Eparchialbischof verantwortlich. Diese Verantwortlichkeit des Bischofs ist durch die ihm von den Kanones auferlegte oberhirtliche Pflicht begründet, über alles das zu wachen, was der Kirche und den frommen Instituten gewidmet ist. Unter dem Klostervermögen versteht man alle nutzbringenden Vermögenssubstanzen (*αὐτοῦργια*) und alles bewegliche Eigentum des Klosters. Nach der Anordnung des 12. Kanon des siebenten allgemeinen Konzils hat der Klosterobere das ganze bewegliche und unbewegliche Vermögen des Klosters bei persönlicher Verantwortung gegenüber dem Eparchialbischof zu überwachen und dafür zu sorgen, daß das Klostervermögen dem Kloster erhalten bleibe und daß dasselbe nicht in weltliche Hände übergehe. Sollte sich dieser letztere Fall ereignen, so ist nach dem Gesetze alles dem Kloster zurückzuerstatten⁶.

⁵ Die Saekularisation der Klöster und Klostergüter, welche in verschiedenen Staaten in den letzten Jahrhunderten vorgenommen wurde, muß von diesem Gesichtspunkte als ein antikanonisches Vorgehen betrachtet werden. Die Kirche hatte daher einen gerechtfertigten Grund ihre Stimme dagegen zu erheben, daß die Klöster aufgehoben und die Klostergebäude zum Zwecke des Staates verwendet wurden, oder daß die Klostergüter für profane Zwecke gebraucht wurden. Dieses Vorgehen des Staates kann jedoch nur dann mißbilligt werden, wenn durch die Saekularisation das Heiligtum prophaniert wird; denn es können Fälle vorkommen, in welchen die Saekularisation gerechtfertigt sein kann. Im Nomokanon (XI, 1) und im Kommentare *Balsamons* zum 24. Kanon von Chalcedon wird erwähnt, daß aus gerechtfertigten Gründen (*ἐξ ἐλλόγων αἰτιῶν*) das Kloster und das Klostergut auch zu anderen Zwecken verwendet werden können, daß also eine Art der Saekularisation doch gestattet sei. Das Kloster oder das Klostergut kann natürlich niemals der Kirche entfremdet und in Privateigentum oder in profanes Eigentum umgewandelt werden. Können aber nach den Zeit- und Ortsverhältnissen das Kloster und das Klostergut einen größeren Nutzen dann gewähren, wenn sie zum Beispiele einer Erziehungsanstalt zugewendet werden, in welcher tüchtige Geistliche, gute Lehrer oder ein guter Nachwuchs für die schönen Künste etc. herangebildet werden, und würde diese Anstalt unter die unmittelbare Aufsicht der Kirchengewalt gestellt, dann wird ein solches Vorgehen nicht mißbilligt, denn von den Kanones wird eine solche Umwandlung der Klöster nicht berührt, sondern sie verwerfen nur die Umwandlung der Klöster in weltliche Wohnstätten (*κοσμικὰ καταγῶγια*) d. h. die Entziehung der Klöster dem Einflusse der Kirchengewalt, so daß sie ihren kirchlichen Charakter verlieren und zu weltlichen Gebäuden werden, in welchen ihr ursprüngliches Heiligtum dadurch verletzt werden könnte, daß sie in die Hände von Ungläubigen fallen und vielleicht auch zu unmoralischen Zwecken verwendet werden könnten.

⁶ Siehe den Kommentar des *Zonaras* zum 12. Kan. des VII. allgem. Konzils (Ath. Synt. II, 593) und *meinen* Kommentar zu demselben Kanon. „Pravila“. I, 616.

Es wurde bereits erwähnt, daß alle Klöster samt den Mönchen vom zuständigen Eparchialbischof abhängen und seiner Aufsicht und Jurisdiktion sowohl in den äußeren Beziehungen als auch hinsichtlich der inneren Verwaltung unterstellt sind. Der Bischof sorgt für die Erhaltung des Klostervermögens, für die Befolgung der Klosterregeln, für die Hintanhaltung von Neuerungen im Klosterleben ohne sein Wissen, für die Vermeidung von Änderungen in der Klosterverwaltung ohne seine Zustimmung. Der Bischof bestätigt die Wahl des Vorstehers und der übrigen mit verschiedenen Dienstesverrichtungen betrauten Personen; ebenso unterliegt der bischöflichen Bestätigung jeder Beschluß der Klosterbruderschaft, mag sich dieser auf die Mönche, auf die Novizen, oder auf die Verwaltung des Klostervermögens beziehen. Damit der Bischof sich persönlich die Überzeugung verschaffe, daß das Klosterstatut in jedem Kloster befolgt und die Anordnungen der Kirchenbehörde ausgeführt werden, visitiert der Bischof die Klöster persönlich, oder er entsendet einen Stellvertreter, welcher ihm über die Visitation eingehenden Bericht zu erstatten hat. Im Bedarfsfalle bestellt der Bischof einen besonderen Exarchen für die Eparchial-Klöster (ἐξάρχος τῶν μοναστηρίων), welchem die Aufgabe obliegt, die Klöster der Eparchie zu überwachen und den Bischof über die Wahrnehmungen periodisch zu informieren⁷. Im bischöflichen Konsistorium ist ein Mitglied, der Sakellarius, mit dem Referate über die Klöster betraut⁸.

Mit Rücksicht auf das Verhältnis der Klöster zum Bischof als dem Oberhaupt der betreffenden Eparchie werden die Klöster *Eparchial-Klöster* (ἐπαρχιακὰ oder ἐνοριακὰ μοναστήρια) genannt. Eine Ausnahme in dieser Beziehung bilden die *Stauropigial-Klöster* oder *Patriarchal-Klöster* (σταυροπηγιακὰ, πατριαρχικὰ μοναστήρια). Diese Klöster sind von den Bischöfen, in deren Eparchien sie sich befinden unabhängig; dieselben sind vielmehr einem Patriarchen untergeordnet. Die erwähnte Benennung rührt davon her, daß ein Patriarch das heilige Kreuz behufs Einfügung in den Grund des Klosters (σταυροπήγιον, crucis fixio) und nicht der Eparchialbischof übersendet hat. Durch diesen Vorgang wurde das Privilegium der Unabhängigkeit des Klosters dem Eparchialbischofe gegenüber durch den Patriarchen festgestellt. In den Kirchenrechtsquellen kommt für diese Art der Klöster auch die Bezeichnung *Patriarchal-Klöster* vor. In diesen Klöstern wird bei den

⁷ Siehe die Verordnung des Patriarchen Germanus von Konstantinopel vom Jahre 1247 im Ath. Synt. V, 110. In Rußland besteht für mehrere Klöster ein besonderer „Aufseher“, welcher aus der Zahl der Kloostervorsteher gewählt wird, die Aufsicht über die betreffenden Klöster führt und dem Konsistorium hierüber Bericht erstattet. Art. 119 des Konsistorial-Statuts und die „Instruktion für die Klosteraufseher“ vom 28. Mai 1828.

⁸ Siehe meine Abhandlung „Die Dignitäten“. Seite 131—132.

betreffenden Gottesdiensten nicht der Name des Eparchialbischofs, sondern jener des Patriarchen kommemoriert; die Bestellung des Klostervorstehers, die Aufsicht über die Klosterverwaltung, die Gerichtsbarkeit in Angelegenheiten der Bruderschaft gehören in die Kompetenz des Patriarchen, welcher durch seine Exarchen diese Klöster beaufsichtigt. Das Recht des Stauropegeion hat jeder Patriarch in allen Eparchien seines Kirchengebietes; der Patriarch von Konstantinopel übt dieses Recht auch außerhalb der Grenzen seines Gebietes aus⁹.

Zu den privilegierten Klöstern gehören auch die *kaiserlichen* Klöster, welche von frommen Herrschern zur Ehre Gottes gestiftet und mit allem Erforderlichen zur Erhaltung des Klosters und der Kirche sowie zum Unterhalte der Mönche ausgestattet wurden. Diese Zuwendungen wurden von den Herrschern in besonderen Urkunden festgestellt, wodurch die Klostergüter von jeder Staatsabgabe befreit waren. Für solche Klöster wurden besondere Statute erlassen, in welchen neben dem gewöhnlichen Inhalte solcher Statute noch die privilegierte Stellung dieser Klöster hervorgehoben wurde¹⁰. Die Klöster dieser Art waren dem zuständigen Bischof in geistlicher Beziehung nicht unmittelbar untergeordnet und wurden vollkommen selbständig administriert. Die Klosterverwaltung besorgte der Klosterobere mit einer bestimmten Zahl älterer Mönche, ohne hiefür jemandem Rechenschaft schuldig zu sein. Der Patriarch oder das Oberhaupt des betreffenden Kirchengebietes führte die Aufsicht darüber, daß in dem Kloster das Statut befolgt werde. Dieses Aufsichtsrecht übte der Patriarch ebenso wie bei den Stauropegiaklöstern durch einen besonderen Exarchen, welcher jährlich während der großen Fasten das Kloster visitierte. Der Patriarch war berechtigt, über Vorschlag der Klosterbruderschaft den Hegumen nach vollzogener kanonisch vorgeschriebener Prüfung zu bestellen. Überdies erteilte der Patriarch oder der von ihm delegierte Bischof die Cheirontonie den für das Kloster erforderlichen Hieromonachen¹¹.

Nach der von den Mönchen beobachteten Lebensweise werden die Klöster in *coenobitische* und *idiorrhhythmische* Klöster eingeteilt.

⁹ Kommentar *Balsamons* zum 31. apost. Kanon und das Συγγλυον des Patriarchen Germanus von Konstantinopel vom Jahre 1247 (Ath. Synt. II, 40—42. V, 110 ff.). Siehe auch den Kommentar des *Archim. Johann* zum 4. Kanon von Chalcedon (II, 268—269). In *Rußland* bestehen sieben Stauropegiaklöster, welche unmittelbar von der heiligen Synode abhängig sind (Ukase vom 19. Juni 1742, 31. August und 9. September 1832 u. a.). Vergl. §. 94. Anm. 8.

¹⁰ Siehe das Statut der Kaiserin Irene vom Jahre 1120 für das Kloster zur heil. Muttergottes bei Konstantinopel (Cotelerii Monum. eccl. gr. IV, 129—298). Vergl. Art. 10 des Statutes des Klosters Chilandar.

¹¹ Siehe die Verordnung des Patriarchen Philotheus von Konstantinopel vom 1. Jänner 1365 (Acta Patr. Constantinop. I, 448) und die Kap. 10, 11, 14, 21 des vorerwähnten Statuts der Kaiserin Irene (loc. cit. p. 168. 169. 179. 183).

Coenobitische Klöster (κοινόβια), von welchen bereits erwähnt wurde, werden ohne Rücksicht darauf, ob sie als Eparchial- oder Stauropegialklöster gelten, diejenigen Klöster genannt, in welchen die Mönche ein gemeinsames Leben führen, vom Kloster bekleidet und mit allem Notwendigen ausgestattet werden, die Mahlzeiten gemeinsam einnehmen, kein eigenes Vermögen besitzen und alle Einnahmen der Mönche in die Klosterkassa fließen. Alle Mönche sind vom Klosteroberen (Hegumen, Archimandriten), welcher von ihnen gewählt wird und von der zuständigen kirchlichen Obrigkeit bestätigt wird, abhängig.

Die *idiorrhhythmischen* (ιδιόρρυθμα) oder freien Klöster entstanden im XIV. Jahrhundert. Die ersten Klöster dieser Art wurden am Berge Athos gegründet; später sind sie auch in anderen Gegenden zu finden. Die idiorhythmischen Klöster (vom Worte ιδιόρρυθμος, sui juris) wurden durch die äußeren gesellschaftlichen Verhältnisse im Orient, und durch das Überwiegen des praktischen Geistes über den alten streng asketischen Geist bei einzelnen Mönchen ins Leben gerufen. Die Klosterregeln, die Frömmigkeit und das Gebet werden in diesen Klöstern ebenso gehalten wie in den coenobitischen Klöstern, nur das Gelübde der Armut (στενοχωρία) wird anders aufgefaßt. Jeder Mönch hat sein eigenes Vermögen, verpflegt sich in seiner Zelle mit den von ihm selbst zubereiteten Speisen, nur an Sonntagen vereinigt sich die Bruderschaft zum gemeinsamen Mahle. Die Gebete und die kirchlichen Funktionen werden gemeinsam verrichtet. Die Mönche widmen sich nach ihrer Wahl den Studien oder der handwerksmäßigen Beschäftigung und entrichten ihren Verdienst zu einem bestimmten Teil für die allgemeinen Klösterauslagen, während sie den Rest für ihren Unterhalt und für die Beschaffung der zu ihrer Beschäftigung erforderlichen Utensilien verwenden. Für den Fall des Todes hinterlassen sie in der Regel ihr Privatvermögen einem Klosterbruder. Haben sie keinem solchen zum Erben eingesetzt, so übergeht das ganze Vermögen in die Klosterkassa. Der Klosterobere wird jährlich von den älteren Brüdern in einer Versammlung der ganzen Bruderschaft gewählt. Er sorgt für den regelmäßigen Gottesdienst, für die Einnahmen und Ausgaben zur Erhaltung der Kirche, der Klostergebäude und für den sonstigen Aufwand des Klosters und unterbreitet jährlich der Bruderschaft die bezügliche Rechnung. In den idiorhythmischen Klöstern zeigt sich, was die allgemeine Einrichtung des Klosterlebens anbelangt, eine Vermengung des anachoretischen mit dem coenobitischen Leben, beiläufig in jener Art, wie dies zur Zeit der Organisierung des coenobitischen Klosterlebens durch Pachomius der Fall war¹². Die Mönche dieser Klöster vertreten das

¹² Über die idiorhythmischen Klöster siehe Meyer, die Haupturkunden. S. 57 ff. Eine gewisse Ähnlichkeit besitzt im Abendlande der Orden der Karthäuser (ordo

Prinzip des persönlichen Selbstbewußtseins über die Aufgabe des Mönchtums und daher trachten sie, durch ihre Lebensführung und durch ihre Werke sich des Standes würdig zu erweisen. Dieses Prinzip, dessen Vorteile nicht in Abrede gestellt werden können, entspricht jedoch nicht dem Grundgesetze des Mönchtums, wonach Armut und Unterordnung des eigenen Willens unter jenen des Klosteroberen die Grundbedingungen der Institution des Mönchtums bilden. Da jedoch das Leben der idiorrhhythmischen Klöster sich in der Praxis häufig der Institution des Mönchtums nachteilig erwies, wurden zu verschiedenen Zeiten Synodalverordnungen erlassen, welche gegen diese Art der Klöster gerichtet waren¹³.

Den griechischen idiorrhhythmischen Klöstern (deren es gegenwärtig sehr wenige gibt) ähnlich, sind die russischen Klöster ohne gemeinsame Lebensführung der Mönche (*neobščezitelnie*), welche in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts entstanden, als die russische Regierung zu den Klöstern gehörige Dörfer inkamerierte und als Ersatz hiefür die jährliche Entrichtung einer bestimmten Summe Geldes anordnete. Die Mönche solcher Klöster erhalten von diesen nur die Verpflegung, während sie das sonst Erforderliche selbst erwerben müssen. Über das zu Lebzeiten erworbene Gut können die Mönche nach eigenem Gutdünken verfügen und sind nicht verpflichtet, etwas hievon an das Kloster abzugeben. Hat ein Mönch zu Lebzeiten über das erworbene Gut nicht verfügt, so fällt nach seinem Tode alles jenem Kloster zu, welchem er angehört hat. Die Disziplin ist im übrigen jener gleich, welche in den coenobitischen Klöstern besteht nur mit der Abweichung, daß die Mönche nicht berechtigt sind, den Klosteroberen selbst zu wählen; dieser wird vielmehr von der kirchlichen Oberbehörde ernannt¹⁴.

§. 214.

Die innere Organisation der Klöster.

Die Klöster und Mönche sind, wie bereits dargelegt wurde, ausnahmslos in jeder Beziehung dem zuständigen Eparchialbischof, die Stauropegiaklöster dem Patriarchen untergeordnet. Die innere Verwaltung der Klöster wird vom Klosteroberen im Vereine mit der Bruderschaft nach den allgemeinen Klosterregeln und nach den in einzelnen Klöstern bestehenden besonderen Statuten besorgt.

Seit der Ausbildung des coenobitischen Klosterlebens wurde die

charthusiniensis, chartreux), welchen im XII. Jahrhundert Bruno von Köln gegründet hat. Siehe *Dubois*, La grande Chartreuse. Grenoble, 1876.

¹³ Siehe hierüber zwei Dokumente aus dem XVI. Jahrhundert bei *Meyer*, S. 212—218.

¹⁴ Gesetzbuch IX, Art. 354—363. X, Art. 1223, 1234.

Leitung des Klosters von einem besonderen Funktionär besorgt, welcher das ganze Klosterleben zu beaufsichtigen und zu leiten hatte. Dieser Funktionär wurde ἀββᾶς genannt, gleichsam als Vater den übrigen Mönchen gegenüber, welche untereinander die Bezeichnung Brüder (ἀδελφοί) führten. Hierin zeigt sich der Charakter der gegenseitigen Beziehungen der Mitglieder eines Klosters, welche förmlich eine geistliche Familie bilden, in welcher die jüngeren mit dem Klosteroberen durch die Kindesliebe und untereinander durch die Bruderliebe verbunden sind. Daher wurde ehemals das Kloster selbst als Bruderschaft (ἀδελφάτον, ἀδελφαστρία) bezeichnet. Später erhielt sich die Bezeichnung ἀββᾶς nur als Ehrentitel des Klosteroberen, und es entstand die Benennung *Hegumen* (ἡγούμενος) und *Archimandrit* (ἀρχιμανδρίτης) für Vorsteher der Mönchsklöster und Hegumenissin und Archimandritin für die Vorsteherin der Nonnenklöster. Die Benennung Archimandrit wurde den Vorstehern größerer Klöster und die Bezeichnung Hegumen den Vorstehern kleinerer Klöster beigelegt¹, ohne daß jedoch die Rechte und Pflichten derselben einen Unterschied aufzuweisen hatten². In den Kirchenrechtsquellen findet sich regelmäßig die Benennung Hegumen, weil die Zahl der Klöster, welchen Archimandriten vorstanden, viel kleiner war, als die Zahl jener Klöster, deren Vorsteher die Bezeichnung Hegumen führten, und weil überdies der Titel Hegumen die gewöhnliche Bezeichnung des Klosteroberen war, während die Benennung Archimandrit als ein privilegierter Titel nur für die Vorsteher bestimmter Klöster angewendet wurde.

Zum Klosteroberen kann nur ein Mönch bestellt werden, der sich durch strenge Frömmigkeit, musterhaften Lebenswandel und durch die Fähigkeit auszeichnet, die Disziplin unter den Mönchen und die Ordnung im Kloster mittelst seiner Autorität zu erhalten³. Auf diese Voraussetzungen ist bei der Bestellung des Klosteroberen das größte Gewicht zu legen; alle anderen äußeren Erfordernisse sind von untergeordneter Bedeutung, so daß auf Altersvorrang nach Lebensjahren oder nach dem Zeitpunkte der empfangenen Tonsur gar keine Rücksicht genommen wird; es genügt vielmehr, daß der Betreffende von allen Mönchen als der für die Stelle des Klosteroberen geeignetste angesehen werde⁴. Besitzt ein Kloster keinen für diese Stelle geeigneten Mönch, so

§. 214. ¹ *Metne* Abhandlung „Die Dignitäten“. S. 142. 144.

² „Caput monasterii *idem* est quod hegumenos siné archimandrites“. (*Beveregii* Synodikon. II. Append. pag. 108). Die Bemerkung *Meyer's* (Geschichte der Athosklöster S. 31. 37), daß der Hegumen der Vorsteher nur eines Klosters sei, während der Archimandrit als Vorsteher aller Klöster einer Eparchie fungiert, ist durch nichts gerechtfertigt.

³ Nomokanon XI, 3. Syntagma des *Blastares* M, 15 (Ath. Synt. I, 255. VI, 393).

⁴ Nomokanon XI, 3 (Ath. Synt. I, 255).

kann ein solcher aus einem anderen Kloster zum Vorsteher bestellt werden⁵.

An der Wahl des Klostervorstehers nehmen normgemäß alle Mönche des betreffenden Klosters teil. Da die Wahl von den Wählenden im vollen Bewußtsein der Verantwortung, welche sie vor Gott und vor der Kirche übernehmen, vollzogen werden muß, so besteht die Einrichtung, daß die Wähler vor der Wahl auf das Evangelium den Eid ablegen, daß sie gewissenhaft und ohne Leidenschaft wählen werden. Die Wahl wird vom Bischof bestätigt, welcher den Gewählten zum Hegumen oder Archimandriten bestellt und ihm das betreffende Dekret ausfertigt⁶. Die Klosteroberen der Stauropegialklöster ernennt der Patriarch oder die Synode⁷. In jenen Klöstern, in welchen besondere Stiftungsstatute bestehen, ist es dem Stifter gestattet, an der Wahl des Klosteroberen im Sinne der Bestimmungen des Statuts teilzunehmen⁸.

Die Rechte und Pflichten der Klosteroberen sind in dem ihnen vom Bischof bei der Inthronisation als Klosteroberen ausgefertigten Dekrete (ἔνταλμα) enthalten⁹. Die wichtigsten Pflichten des Klosteroberen sind folgende: 1) die Beaufsichtigung der genauen Erfüllung der Klosterregeln seitens der Mönche und die vom Klosteroberen selbst beobachtete, den jüngeren Mönchen als Muster dienende mönchische Lebensführung; 2) die Sorge für die Verrichtung des Gottesdienstes in der Klosterkirche nach der Kirchenordnung in Anwesenheit aller Mönche und Novizen; 3) die Einflußnahme, daß nach den Bestimmungen des Statuts die Lebensgeschichten der Heiligen täglich vorgelesen werden; 4) die Pflicht das Kloster ohne zwingenden Grund nicht zu verlassen und die Sorge dafür, daß kein Mönch ohne ausdrückliche Erlaubnis des Klosteroberen das Kloster verläßt; 5) die Visitation der Mönchszellen bei Tag und Nacht, die Beaufsichtigung der Beschäftigung der Mönche in der vom Gottesdienste nicht ausgefüllten Zeit, und die Zuweisung der für jeden Mönch passenden Beschäftigung; 6) die Abhaltung von behelrenden Vorträgen in der Mönchsversammlung und die Veranlassung des Vorlesens und Auslegens der Mönchsregeln;

⁵ 4. Kanon der IX. Synode und *Balsamons* Kommentar (Ath. Synt. II, 661).

⁶ Formularien im Ath. Synt. V, 570. 571. 573.

⁷ *Silbernagel*. S. 58. Nach Art. 65 des Gesetzes vom Jahre 1890 werden in *Serbien* die Vorsteher der Klöster erster Ordnung (es gibt deren acht) von der bischöflichen Synode gewählt und eingesetzt, die Vorsteher aller übrigen Klöster von den betreffenden Eparchialbischöfen.

⁸ Verordnungen des Patriarchen Germanus von Konstantinopel vom Jahre 1233 und 1247 und des Patriarchen Manuel vom Jahre 1250 (Ath. Synt. V, 107. 110 und 119) sowie die Verordnung des Patriarchen Philotheus vom Jahre 1365 (Acta Patr. Constantinop. I, 474).

⁹ Siehe das Dekret, welches in *meiner* Abhandlung „Die Dignitäten“ (S. 143) nach Leunclavius (Jus gr. rom. I, 438) abgedruckt ist.

7) die Beaufsichtigung der Klosterökonomie sowie die Sorge dafür, daß ohne sein Wissen nichts angeschafft oder verausgabt wird; 8) die Sorge für die ordnungsmäßige Pflichterfüllung seitens des Klosterökonom, des Ekklesiarchen und seitens der übrigen Funktionäre des Klosters und für die ordentliche Vorbereitung der Novizen für die Tonsur; 9) die jährlich wenigstens einmalige Berichterstattung an die Kirchenobrigkeit in einem bestimmten Termine über das Klosterleben und das Verhalten der Mönche sowie über die Klosterökonomie¹⁰.

Im Zusammenhange mit den erwähnten und den aus diesen letzteren entspringenden Pflichten stehen dem Klostervorsteher in seinem Kloster auch bestimmte Rechte zu. Der Klostervorsteher ist das Oberhaupt des Klosters; ihm sind alle Mönche untergeordnet und bei allen Unternehmungen an seine Zustimmung gebunden. Im Falle eigenmächtigen Vorgehens seitens der Mönche ist der Klostervorsteher berechtigt, sie nach den Mönchsregeln zu bestrafen¹¹. Neben dem Vorrang in der Gewalt und dem Ehrevorrang stehen dem Klosteroberen auch gewisse oberpriesterliche Rechte zu. Nach dem 14. Kanon des siebenten allgemeinen Konzils ist der Klosteroberere berechtigt, Mönche seines Klosters zu Anagnosten zu bestellen¹²; nach dem 17. Kanon des Nikephorus Confessor kann der Klosteroberere Mönchen auch die Würde von Subdiakonen verleihen und ihnen sonach die Weihe aller niederen Grade der hierarchia ordinis zukommen lassen¹³. Nach den Kommentatoren ist der Klosteroberere auch berechtigt, neue Mönche in den Stand aufzunehmen¹⁴.

Die Rechte des Klosteroberen sind dem Charakter der Klostergemeinschaft gemäß durch das Verhältnis desselben zu den Mönchen als Vater zu seinen Kindern bedingt. Mit Rücksicht darauf kann die Jurisdiktion des Klosteroberen im Kloster nicht in despotischer Weise und nicht ausschließlich durch seine Person allein, sondern in milder Weise im Einvernehmen mit den älteren Klosterbrüdern ausgeübt werden.

¹⁰ Vergl. für *Serbien* Art. 68 des Gesetzes vom Jahre 1890 und die Entscheidung der bischöflichen Synode vom April 1855 N. 9; für *Rußland* Synodal-Ukas vom 13. Februar 1853 Z. 183; für *Griechenland* Synodalentscheidung vom 28. Juni 1858; für die *Hermannstädter* Metropole §. 80 des Organisations-Statutes vom Jahre 1869.

¹¹ Siehe hierüber im Testamentum des Theodorus Studita (Ausgabe *Migne*) und das 16. Kapitel des Statutes des Klosters Chilandar.

¹² *Mein* Kommentar zu diesem Kanon. „Pravila“. I, 620.

¹³ „Pravila“. II, 523.

¹⁴ Ποιῖν τὴν ἀπόκασιν. Die Kanones erwähnen dieses Recht nicht ausdrücklich; allein *Balsamon* deduziert in seinem Kommentar zum 6. Kanon von Karthago (Ath. Synt. III, 312) dieses Recht aus der Analogie mit der Befugnis des Klosteroberen in seinem Kloster ohne Bewilligung des zuständigen Bischofs Anagnosten zu bestellen.

Diese Norm enthalten alle bestehenden Klosterstatute und in erster Linie das Statut des Klosters Studion, welches allen anderen Statuten als Muster diente¹⁵. Der erwähnten Norm entsprechend soll in jedem Kloster ein dem Klosteroberen beigegebener *Rat* (*βουλή*) sowohl für die geistlichen als auch für die administrativen Angelegenheiten bestehen. Derselbe ist aus dem Kloster-Vikar, dem Beichtvater, dem Ekklesiarchen und dem Ökonomen gebildet, welchen auch alle älteren Mönche, die durch einen musterhaften klösterlichen Lebenswandel bekannt sind, beigegeben werden können. Die Mitglieder des erwähnten Rates werden Räte (*σύμβουλοι*) des Klosteroberen genannt und bilden drei Senate: den Senat für die geistliche Gerichtsbarkeit, den Senat für die kirchlichen und gottesdienstlichen Angelegenheiten und endlich den Senat für die Klosterökonomie.

Zum Klostergerichte (*κριτήριο*) gehören unter dem Vorsitze des Klosteroberen: 1) der *Klostervikar*, welcher als der zweite im Kloster dem Range nach (*δευτερεύων*), oder im Statute des Klosters Chilandar als „der erste Bruder nach dem Hegumen“ bezeichnet wird¹⁶. Der Klostervikar ist der Stellvertreter des Klosteroberen in dessen Verhinderung und unterstützt den letzteren in der Erfüllung seiner Pflichten. 2) Der *Beichtvater* (*πατήρ πνευματικός*), welcher aus der Reihe der ältesten und frommsten Hieromonachen entnommen wird, hat die Beichte der Mönche vom Klosteroberen angefangen zu hören¹⁷. Ihm obliegt auch die Aufsicht über die Vorbereitung der Novizen zur Tonsur. 3) Drei oder vier ältere Mönche von musterhaftem Verhalten, welche als Mitglieder des Klostergerichtes (*ἐπιστημονάρχαι*) genannt werden¹⁸.

Der *Ekklesiarch* (*ἐκκλησιαάρχης*) hat für die innere Ordnung der Kirche und für die genaue Verrichtung der kirchlichen Dienste nach dem Typikon zu sorgen¹⁹. Demselben sind als Gehilfen beigegeben: der *Parekklesiarch*; diesem unterstehen der *Protokanonarch* und die *Kanonarchen*, welchen das Lesen der Kanones und Psalmen in der Kirche obliegt, und der *Taxiarch*, welcher die Aufgabe hat, für die Ordnung und Sauberkeit der Kirche und für die Instandhaltung alles dessen, was zum Gottesdienste notwendig ist, zu sorgen²⁰. Zur Ver-

¹⁵ Siehe das Sendschreiben des Theodorus Studita an den neugewählten Klosteroberen Nikolaus (Ausgabe *Migne*). Im 17. Kapitel des Statuts des Klosters Chilandar ist diese Norm in schöner Weise zum Ausdrucke gebracht.

¹⁶ Theodorus Studita VI. Ode; Kap. 14 des Statutes des Klosters Chilandar.

¹⁷ Kap. 7 des Statutes des Klosters Chilandar; Kap. 35 des Statutes des Bischofs Nilus; vergl. den Ukas der russischen Synode vom Mai 1722.

¹⁸ Theodorus Studita VIII. Ode.

¹⁹ Kap. 15 des Statutes des Klosters Chilandar; Kap. 23 des Statutes des Bischofs Nilus.

²⁰ Kapitel 15 des Statutes des Klosters Chilandar; Theodorus Studita X. und XI. Ode.

richtung des Dienstes in der Klosterkirche sind alle Mönche, welche die Weihe als Presbyteri empfangen haben (Hieromonachen) verpflichtet u. zw. im wöchentlichen Turnus nach der vom Ekklesiarchen und Parekklesiarchen bestimmten Reihenfolge.

Die Besorgung der Klosterökonomie obliegt unter der Aufsicht und unter Mitverantwortung des Klosteroberen dem *Ökonomen* (οἰκονόμος). Der Dienst desselben wird wie der des Ekklesiarchen für das Kloster als sehr wichtig angesehen. Es werden daher auch der Ökonom und der Ekklesiarch neben dem Klosteroberen als Hauptpersonen angesehen, ohne welche an ein ordnungsmäßiges Klosterleben nicht gedacht werden kann. Unterläßt es der Klostervorsteher für die Besetzung der Stelle eines Ökonomen zu sorgen, so unterliegt der erstere der Bestrafung und es erfolgt die Bestellung des Ökonomen durch den Bischof²¹. Dem Ökonomen obliegt die Beaufsichtigung des gesamten Klostervermögens, der Einnahmen und Ausgaben; er sorgt für die Erhaltung der vollen Integrität des Klostervermögens und hat die Aufgabe, den Übergang beweglicher oder unbeweglicher Vermögensteile in fremde Hände zu verhindern. Er verfaßt in einem bestimmten Zeitpunkte im Vereine mit dem Klostervorsteher und mit den angeseheneren (εὐλαβέστεροι καὶ πρόεχοντες) Mönchen den Voranschlag der Klostersauslagen für das ganze Jahr. Nach Ablauf jedes Jahres hat er der Klostersversammlung über die Auslagen während des Jahres sowie über die Einnahmen aus den Erträgen der Ländereien, aus frommen Oblationen und milden Gaben Rechnung zu legen. Außerordentliche Ausgaben sind an die Zustimmung des Klosteroberen gebunden. Dasselbe gilt auch hinsichtlich der Neuanschaffungen für das Kloster. Als Gehilfen bei Besorgung der Klosterökonomie sind dem Ökonomen beigegeben: 1) der *Parökonom* oder der Stellvertreter des Ökonomen, welcher den letzteren im Verhinderungsfalle zu vertreten hat. Dem Parökonom obliegt auch die Sorge für das Ikonion, woselbst die Gewänder und andere Utensilien der Mönche aufbewahrt werden. 2) *Der Ökonom der Metochien*, welchem die Verwaltung der Metochien und der bei denselben bearbeiteten Grundstücke obliegt²². 3) *Der Duchiar*, welchem die Verwaltung der Klosterkassa sowie die Empfangnahme und Ausgabe der Gelder obliegt. 4) *Der Grammatikus* oder Notar wird

²¹ VII. allgem. Konzil 11. Kanon. Siehe über die Wahl des Klosterökonomens das 15. Kap. des Statutes des Klosters Chilandar. In diesem Kapitel ist auch die für den Ökonomen erforderliche Qualifikation angegeben. Siehe auch das 18. Kap. des Statutes des Bischofs Nilus.

²² 22. Kap. des Statutes des Klosters Chilandar; Kap 24. des Statutes des Bischofs Nilus. Über den Parökonom siehe das 14. und 23. Kap. des Statutes des Klosters Chilandar; über den Ökonomen der Metochien (μετόχιον, Besitzungen unter der unmittelbaren Verwaltung des Klosters) 33. Kap. des Statutes des Klosters Chilandar.

aus der Reihe der gebildetsten Mönche gewählt; er ist der Rechnungsführer des Klosters, verwaltet das Klosterarchiv, fungiert als Schriftführer in den Sitzungen der Bruderschaft, besorgt die Amtskorrespondenz des Klosters und verwaltet die Klosterbibliothek. Außerdem obliegt ihm die Aufzeichnung aller wichtigen das Kloster betreffenden Ereignisse, weshalb er auch *ὑπομνηματογράφος*, Verfasser der Chronik genannt wird²³. Alle erwähnten Funktionäre und alle übrigen mit bestimmten Aufgaben im Kloster betrauten Mönche sind dem Ökonomen untergeordnet²⁴.

Die angeführten an der Klosterverwaltung teilnehmenden Personen sind nur in größeren Klöstern angestellt. In kleineren Klöstern mit einer geringen Anzahl von Mönchen werden die einzelnen Funktionen unter die Mönche verteilt, und auch die Novizen mit minder wichtigen Aufgaben betraut.

II. Die kirchlichen Bruderschaften.

§. 215.

Die Entstehung und der Zweck der Bruderschaften.

Die Bruderschaft (*ἀδελφοτής*) ist ein Verein von Laien, welcher die Ausübung von Werken der Andacht zum Zwecke hat und das Wohl der Kirche und der Gesellschaft anstrebt. Die Entstehung der Bruderschaften reicht in die ältesten Zeiten der Kirche zurück und kann mit den Agapen (*ἀγάπαι*) der ersten Zeiten des Christentums in Verbindung gebracht werden. Wenngleich damals Bruderschaften mit einer Organisation im heutigen Sinne nicht bestanden, so gab es doch Vereinigungen vieler, welche den Zweck hatten, den allgemeinen Bedürfnissen abzuhelpfen.

Die erste Art der Bruderschaften finden wir in der Kirche von Alexandria in der Verbindung der *παραβολάνοι*, welche für die christlichen Kranken sorgten¹. Im IV. Jahrhundert wird eine Bruderschaft unter der Bezeichnung *ἀσκητήριον* erwähnt, welche es sich zur Auf-

²³ Statut des Bischofs Nilus Kap. 19. Entscheidung des Patriarchen Mathias I. von Konstantinopel vom Jahre 1398.

²⁴ Hieher gehören: der Beschließer, der Verwalter des Mahlzeitlichen, der Strator (*στράτωρ*, equorum curator) und andere. Siehe die Kap. 31 und 33 des Statutes des Klosters Chilandar; Kap. 21—25 des Statutes des Bischof Nilus (Dieses Statut befindet sich bei *Miklošich et Müller*, Acta monasteriorum II, 426 sq.). Über die verschiedenen untergeordneten Klosterdienste siehe Theodorus Studita IX. XII—XVII. Ode, und seine Bußregeln.

§. 215. ¹ „Parabolani ex episcopi alexandrini arbitrio fiunt, qui non in dignitate constituti, vel curiales: et confectorum morbis curam gerere debent ejusque papae jussis obsequi“. Collect. const. eccles. I, 3, 18. Cod. Theod. XVI. 2, 42. 43. Cod. Just. I. 3, 18.

gabe machte, für die christliche Bestattung der Verstorbenen zu sorgen. Kaiser Constantinus hat für diese Bruderschaft eine ansehnliche Unterstützung aus dem Staatsschatze bestimmt, welche dann vom Kaiser Anastasius auf 70 Goldpfunde jährlich erhöht wurde. Kaiser Justinianus bestätigte diese Zuwendung durch eine besondere Novelle². Im Laufe der Zeit sind ähnliche Bruderschaften entstanden, welche der Hierarchie für die Erreichung des Zweckes sehr nützlich waren, namentlich als die äußeren Verhältnisse für die Kirche sich ungünstig gestalteten. Die Geschichte erwähnt verschiedene Bruderschaften, welche die Kirche bei der Verrichtung guter Werke unterstützten. Hieher gehören die Bruderschaften, welche die Beherbergung Fremder in hiezu besonders ausgestatteten Häusern (ξενοδοχεία) zur Aufgabe hatten; die Bruderschaften für die Erziehung verwahrloster Kinder (ὄρφανοτροφεία), für die Pflege der Kranken (νοσοκομεία), für die Unterstützung der Armen (πτωχοδοχεία), für die Unterstützung armer Greise (γεροντοκομεία), für die Aufnahme und Pflege der Findlinge (βρεφοτροφεία), für den Missionsdienst bei den Ungläubigen, und unter Umständen für die Verteidigung des orthodoxen Glaubens gegen die Angriffe Andersgläubigen. Die letzterwähnte Aufgabe wurde von den Bruderschaften in jenen Fällen erfüllt, in denen der rechtgläubigen Kirche eine Gefahr drohte und die Hierarchie nicht in der Lage war, den Angriffen Widerstand zu leisten³.

Die Merkmale, welche die Mitglieder der Bruderschaften von den Mönchen unterscheiden, sind folgende: 1) Die Mitglieder der Bruderschaften sind nicht zum gemeinschaftlichen mönchischen Leben verhalten; 2) bei dem Eintritte in eine Bruderschaft ist die Ablegung der Gelübde, welche für die Mönche vorgeschrieben sind, nicht erforderlich; 3) jedem Mitgliede der Bruderschaft ist der Austritt aus derselben jederzeit gestattet; kein Mitglied übernimmt irgendeine rechtliche Verpflichtung beim Eintritte; 4) gegen ein Mitglied der Bruderschaft können Zwangsmaßregeln zur Erfüllung der obliegenden Pflichten nicht ergriffen werden; dagegen steht es der Bruderschaft zu, im Sinne des betreffenden Statutes Mitglieder, welche ihrer Pflicht nicht nachkommen, auszuschließen.

§. 216.

Der juristische Charakter der kirchlichen Bruderschaften.

Die Bruderschaften können nach der auferlegten Aufgabe größer oder kleiner sein, sie können sich auf einen Ort beschränken oder sich auf mehrere Orte, mehrere Provinzen erstrecken. Die Bruder-

² Nov. LIX.

³ Dies zeigte sich bei den kirchlichen Bruderschaften im westlichen Rußland im XV. und in den folgenden Jahrhunderten.

schaften, welche sich den Missionsdienst zur Aufgabe stellen, erstrecken ihre Tätigkeit auf alle Staaten, in welchen sich eine ungetaufte zum Christentum zu bekehrende Bevölkerung vorfindet. Die Bruderschaften können entweder nur aus Laien, oder sie können sowohl aus Laien als auch aus Angehörigen des geistlichen Standes gebildet sein. Die Bruderschaften sind ohne Rücksicht auf ihre Verbreitung und Zusammensetzung von der kompetenten kirchlichen Zentralbehörde abhängig, welche letztere auch die Auflösung derselben bei Vorhandensein gerechtfertigter Gründe verfügen kann. Die Stellung und die Rechte der Bruderschaften sind durch das von der Kirchenbehörde bestätigte Statut normiert (§. 142). Ist in dem betreffenden Statute keine Ausnahme normiert, so gehört jedes Mitglied der Bruderschaft derjenigen Pfarre an, in welcher sich sein ständiger Aufenthaltsort befindet. Übrigens kann die Eparchialbehörde für einzelne Bruderschaften besondere Kirchen mit eigenen Seelsorgen bestimmen, in welchem Falle diese Kirchen einen den Pfarrkirchen ähnlichen Charakter erhalten. Die Bestätigung der mit der Leitung der Bruderschaft betrauten Personen steht dem Eparchial-Bischof zu; derselbe kann auch bei eigener Verantwortung einer Bruderschaft gestatten, mit einer andern, denselben Zweck verfolgenden Bruderschaft, auch außerhalb der Grenzen des Staatsgebietes in Verbindung zu treten, in welchem Falle er der betreffenden Staatsbehörde die Anzeige zu erstatten hat¹.

Die Konstituierung einer Bruderschaft ist unter Angabe des Zweckes und der Organisation derselben der weltlichen Behörde des betreffenden Ortes anzuzeigen. Bruderschaften, welchen die staatliche Obrigkeit keine besonderen Rechte eingeräumt hat und die von derselben auch nicht besonders genehmigt wurden, unterliegen den allgemeinen staatlichen Vereinsgesetzen. In Vermögensfragen hält sich die staatliche Obrigkeit an jene Normen, welche für jedes Privatvermögen bestehen².

Fünftes Kapitel.

Der christliche Tod.

§. 217.

Die letzte christliche Wegzehrung.

Die Kirche, welche ihre getreuen Söhne von der Geburt angefangen das ganze Leben hindurch begleitet, und ihnen ihre sie heilig machende

§. 216. ¹ Siehe für *Österreich* die kaiserl. Verordnung vom 27. Juli 1856.

² Für *Österreich* das Gesetz vom 15. November 1867; vergl. auch §. 15 des Staatsgrundgesetzes vom 21. Dezember 1867.

Hilfe angeheißen läßt, gewährt denselben auch ihren Beistand in der Stunde des Todes, damit sie als gute Christen dieses Leben beenden und würdig in das ewige Leben treten.

Durch das Sakrament der *Beichte* eilt die Kirche dem Kranken zu Hilfe, damit er alle begangenen Sünden bereue und erteilt ihm die Absolution (§. 172 II), damit er mit ruhigem Gewissen vor das göttliche Gericht treten könne. Durch die Absolution, welche die Kirche dem Kranken gewährt, erklärt sie denselben der *Eucharistie* für würdig, dieser letzten und notwendigsten Wegzehrung (τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιωτάτου ἐφοδίου), wie der 13. Kanon des ersten allgemeinen Konzils sich ausdrückt. Derselbe Kanon verfügt auch, daß die Eucharistie niemanden versagt werden könne, welcher im Zeitpunkte des Todes seine Sünden bereut¹. Dieser Gebrauch besteht in der Kirche seit dem Beginne des Christentums und wurde stets genau eingehalten².

Außer der heiligen Eucharistie hat die Kirche für ihre schwer erkrankten Söhne auf Grund der heiligen Schrift noch ein Sakrament normiert, nämlich die *letzte Ölung* (τὸ εὐχέλαιον). Zur Ausspendung dieses Sakramentes ist nach den kirchlichen Vorschriften die Anwesenheit von sieben Geistlichen erforderlich, und nur im äußersten Notfalle ist eine geringere Zahl zulässig. Vor dem Empfange der letzten Ölung hat der Kranke die Beichte abzulegen, und nach der letzten Ölung wird ihm die Eucharistie gespendet. Beim Herannahen des Todes kann die Eucharistie auch vor der letzten Ölung gespendet werden. Der letzten Ölung wird nur jener schwer erkrankte Christ teilhaftig, welcher seine Sünden bereut hat, sich sonach bei Bewußtsein befindet. Die Ausspendung dieses Sakramentes ist untunlich, wenn die betreffende Person sich weigert, die Beichte abzulegen, oder wenn sie das Bewußtsein verloren hat. Ebensowenig kann dieses Sakrament während einer Krankheit zweimal gespendet werden, mag die Krankheit von noch so langer Dauer sein. Überdies ist die Ausspendung des Sakramentes nach eingetretenem Tode verboten³.

§. 217. ¹ Vergl. 6. 22. Kanon von Ancyra; 2. Kanon von Neocäsarea; 8. Kan. von Karthago; 72. Kanon Basil. d. G.; 2. Kanon des Gregorius von Nyssa u. a. Siehe meinen Kommentar zum 13. Kanon des I. allgem. Konzils. „Pravila“. I, 216.

² In den alten Zeiten der Kirche haben die Bischöfe in den an die Presbyteri hinausgegebenen Instruktionen, denselben unter anderen wichtigen Dingen auch empfohlen, darüber zu wachen, daß niemand in der Pfarre ohne die Eucharistie sterbe. Siehe die diesfälligen Daten im Kommentar des *Beveregius* zum 13. Kanon des I. allgem. Konzils. Tom. II. Annot. p. 79—80. Siehe §. 172 Anm. 16 dieses Buches.

³ 164. Kanon des Nomokanon zum Euchologion. In der griechischen Kirche bestand die Gepflogenheit dieses Sakrament auch Verstorbenen zu spenden (ὅπερ τῶν ἐν Χριστῷ κοιμηθέντων), wengleich dies mit der dogmatischen Grundlage dieses Sakramentes nicht übereinstimmt (Jak. 5, 14. Vergl. Mark. 6, 13. Lukas. 10, 34). Dieser Vorgang wurde im XIII. Jahrhundert vom Patriarchen Nikephorus II verworfen. Siehe den Kommentar zum erwähnten Kanon im Werke von A. Pawlow.

§. 218.

Die Beerdigung der Verstorbenen.

Die Kirche geleitet jedes verstorbene Mitglied unter Gebeten bis zur letzten Ruhestätte und beerdigt dasselbe in geweihter Erde (§. 174. II.).

Das kirchliche Zeremoniell bei der Beerdigung ist im Euchologion vorgeschrieben und ist verschieden bei Laien, Geistlichen, Mönchen und Kindern. Ein besonderes Zeremoniell ist bezüglich des Trauergottesdienstes zu beobachten, wenn derselbe am Tage der Auferstehung Christi und in der Osterwoche abgehalten werden muß. Für jedes Mitglied der Kirche, welches im Frieden mit der Kirche verschieden ist, muß ein Trauergottesdienst nach dem vorgeschriebenen Ritus zelebriert werden.

Die kirchliche Beerdigung ist untersagt: 1) für diejenigen, welche der orthodox-orientalischen Kirche nicht angehören, u. zw. in erster Linie für Nichtchristen, für Häretiker und Schismatiker; 2) für Kinder christlicher Eltern, welche ohne Taufe verstorben sind; 3) für widerspenstige Sünder, welche ohne Beichte und Reue sterben, obwohl denselben eine allgemein bekannte Todsünde anhaftet und welche die Entgegennahme der Sakramente verweigern; 4) für Selbstmörder¹; 5) für die im Zweikampfe Getöteten²; und 6) für den gerichtlich zum Tode Verurteilten³. Die Leichname der erwähnten Personen dürfen vom orthodox-orientalischen Priester nicht gesegnet und auf dem geweihten orthodox-orientalischen Friedhofe nicht beigesetzt werden. Die Einsegnung des Leichnams ist auch dann verboten, wenn der betreffende Verstorbene die Verbrennung der Leiche angeordnet hat und dieselbe auch in Vollzug gesetzt werden soll⁴.

Die neuere kirchliche Gesetzgebung der einzelnen Partikularkirchen gestattet dem orthodox-orientalischen Geistlichen einen andersgläubigen Christen unter Beobachtung eines besonders vorgeschriebenen Zeremoniells einzusegnen und denselben auch auf dem orthodox-orientalischen Friedhofe zu beerdigen, wenn weder ein Geistlicher der Konfession

§. 218. ¹ 14. Kanon des Timotheus von Alexandria; 178. Kan. des Nomokanon zum Euchologion.

² 178. Kanon des Nomokanon zum Euchologion.

³ Die Staatsgesetze verfügen, daß die Leichname der zum Tode Verurteilten nur in Anwesenheit der betreffenden Kommission ohne Beteiligung anderer Personen an einem besonders hiezu bestimmten Orte zu beerdigen sind. Siehe für *Österreich* §. 404 der Strafprozeßordnung vom Jahre 1873; für *Rußland* Punkt XIII des Medizinal-Statutes S. 923.

⁴ Dieses Verbot hat im Prinzipie auch die Staatsgewalt erlassen.. Siehe für *Österreich* die Verordnungen des Ministeriums des Innern vom 5. Oktober 1891 Z. 20. 331 und vom 3. Mai 1892 Z. 9199.

des Verstorbenen noch ein Friedhof dieser Konfession im betreffenden Orte vorhanden ist. Hiezu ist jedoch die Zustimmung des Eparchialbischofs erforderlich⁵.

Bei der Beerdigung Verstorbener muß der Priester stets die Vorschriften der Sanitätsgesetze des betreffenden Staates berücksichtigen. Er darf daher die Beerdigung erst nach Ablauf der vorgeschriebenen Zeit nach dem Eintritte des Todes und nach Vornahme der gesetzlich vorgeschriebenen gerichtlich-medizinischen Todtenbeschau bewirken⁶.

Jedermann hat das Recht seine Beerdigungsstätte zu bestimmen. Ist in dieser Beziehung keine Verfügung getroffen, so erfolgt die Beerdigung auf dem zuständigen Pfarrfriedhofe. Die Beerdigung der Pfarrlinge steht dem kompetenten Pfarrer zu; erfolgt die Beerdigung außerhalb der Pfarre, welcher der Betreffende angehört, so hat der parochus proprius doch Anspruch auf die vorgeschriebene Epitachelgebühr. Derjenige Geistliche, welcher die Beerdigung in der Tat besorgt, hat auch Anspruch auf die betreffende Honorierung⁷.

Aus der in der alten Kirche üblich gewesenen Eintragung der Namen der Verstorbenen in die Dyplichen entstand die kirchliche Verfügung, daß die Geistlichkeit die Namen der in einer Pfarre Verstorbenen in besondere Bücher einzutragen habe. Dermalen nehmen die Stelle dieser Bücher die Sterbematriken ein, aus welchen die vorgeschriebenen Auszüge den kompetenten Behörden ausgefolgt werden⁸.

⁵ Siehe für *Rußland* die Ukase der heil. Synode vom 24. August 1797 und 20. Februar 1800; für *Serbien* Verordnung der bischöflichen Synode vom September 1863 Z. 23; für *Griechenland* die Synodalverordnung vom 4. Februar 1870; im Patriarchate von *Konstantinopel* die Synodalverordnung vom März 1869. In *Österreich* enthält der Art. 12 des Staatsgrundgesetzes vom 25. Mai 1868 hinsichtlich der Friedhöfe folgende Bestimmung: „Keine Religionsgemeinde kann der Leiche eines ihr nicht Angehörigen die anständige Beerdigung auf ihrem Friedhofe verweigern: 1) wenn es sich um die Bestattung in einem Familiengrave handelt, oder wenn 2) da, wo der Todesfall eintritt oder die Leiche gefunden ward, im Umkreis der Ortsgemeinde ein für Genossen der Kirche oder Religionsgenossenschaft des Verstorbenen bestimmter Friedhof sich nicht befindet“. Über das Verhalten der orth.-or. Geistlichen bei der Beerdigung eines Andersgläubigen am orth.-or. Friedhofe hat der Eparchialbischof zu entscheiden und dem Geistlichen die erforderliche Instruktion zu erteilen.

⁶ Für *Österreich* Hofdekret vom 10. April 1787 und die Ministerialverordnung vom 8. April 1857 und vom 3. Mai 1873 Z. 7080; für *Serbien* Art. 20 des Sanitätsgesetzes vom 30. März 1871; für *Rußland* Bd. XIII des Medizinal-Statutes, Art. 918.

⁷ Hiefür bestehen in jeder Partikularkirche besondere Vorschriften..

⁸ Siehe §. 125 Seite 423 dieses Buches.

§. 219.

Die Gebete für die Verstorbenen.

Die Gemeinschaft des Gebetes ist nicht allein auf die lebenden Mitglieder der Kirche beschränkt, sondern sie erstreckt sich auch auf die Verstorbenen, für deren Seelenheil Gebete verrichtet und Gottesdienste, insbesondere die Liturgie, abgehalten werden. Der Gebrauch des Gebetes und der Feier des Andenkens Verstorbener bestand bereits in der alt-testamentarischen Kirche¹, und wurde in die neutestamentarische Kirche übernommen. In den Constitutiones Apostolorum ist von der Pflicht der Gläubigen die Rede, Gebete zu erheben und Gott für die Seelen der Verstorbenen Opfer darzubringen, sowie die Verfügung enthalten, daß das Andenken an den Verstorbenen am dritten, neunten und vierzigsten Tage nach dem Ableben zu feiern sei. Insbesondere soll das jährliche Andenken an die Verstorbenen mittels des Gottesdienstes und guter Werke gefeiert werden².

Dermalen wird der Verstorbenen bei jedem Gottesdienste, insbesondere bei der Liturgie, gedacht. Außerdem hat die Kirche besondere Tage bestimmt, welche ausschließlich dem Andenken der Verstorbenen geweiht sind. Diese *Seelenämter* bestehen darin, daß für alle Väter und Brüder, welche ihr irdisches Leben auf christliche Weise beendet haben und ebenso für jene, welche plötzlich gestorben sind und für diese daher keine Todtenfeierlichkeiten abgehalten werden konnten, Gebete verrichtet werden und die Liturgie zelebriert wird³. Das Andenken an die Verstorbenen kann mit Ausnahme einiger, durch die Kirchenordnung normierter Tage, zu jeder Zeit in Verbindung mit einer längeren oder kürzeren kirchlichen Funktion gefeiert werden⁴.

Nach den Kanones der orthodox-orientalischen Kirche kann nur das Andenken jener gefeiert werden, welche in der kirchlichen Gemeinschaft gestorben sind. Für Andersgläubige war diese seit dem Beginne der Kirche verboten; die Kanones untersagen jeden Verkehr (συνεξάμεινος μόνον) mit Andersgläubigen ebenso wie mit Exkommunizierten⁵. Die Kanones der späteren Zeit enthalten sogar das strenge Verbot, die Gräber Andersgläubiger zu besuchen sowie die Gemeinschaft mit denselben nicht nur in gottesdienstlichen Angelegenheiten, sondern auch im Privatleben zu pflegen⁶. Daher kann die orthodox-

§. 219. ¹ IV. Buch Mos. 20, 29; V. Buch Moses 34, 8; I. Buch der Könige 31, 13. II. Buch der Makkabäer 12, 45.

² Const. Apost. VIII, 22.

³ Neue Gesetztafel IV. Kap. 23 und die Kirchenordnung.

⁴ Neue Gesetztafel dasselbe Kap.

⁵ 10. 45. 65. apost. Kanon und *mein* Kommentar zu den beiden letzteren Kanones. „Pravila“. I, 109. 111.

⁶ Laod. 6. 33. 37. Kan.; Timoth. von Alexandria 9. Kan.

orientalische Kirche als Repräsentantin der ewigen Wahrheit nur für jene Gebete verrichten, welche an diese Wahrheit glauben, nicht aber für jene, welche das als Wahrheit bekennen, was die orthodox-orientalische Kirche nicht als evangelische Lehre anerkennt⁷.

⁷ Wenn die Kirche die Abhaltung von Gedächtnisfeiern in der Kirche für andersgläubige Verstorbene gestattet, so geschieht dies nur in außergewöhnlichen Fällen und im Hinblick auf die Personen, für welche, über Bitten Einzelner oder Behörden, diese Gedächtnisfeiern vorgenommen werden sollen. Hierbei stützt sich die Kirche auf die allgemeine christliche Liebe und auf das analoge Vorgehen bei der Beerdigung andersgläubiger Christen auf dem orth.-or. Friedhöfe. Siehe Anm. 5, des vorigen Paragraphen.

