

zwei angegebenen Gruppen noch sieben weitere, welche die „Geschichtsdeutung“, die „Geschichtsdichtung“, die Ritterromane, die Geistliche Lyrik, die Heiligensaga und die Heiligenlegende vorstellen, und schließlich noch die Frauenmystik (Mechthild v. Magdeburg, Mechthild v. Hackeborn, Gertrud d. Gr. u. Angela v. Foligno) und die Predigt des 13. Jahrhunderts, allerdings nur mit einem einzigen Vertreter: Berthold v. Regensburg. In den Ausführungen über Abälard legt er mit Recht einen so starken Akzent auf dessen selbstbiographische Werke (vgl. 95—97). Dies wäre ein Hinweis dafür, dieses *genus litterarium*, angefangen von Augustins *Confessiones* nach dem Vorbild von *G. Misch*, den Verf. erwähnt, in seinem Werk stärker zur Geltung kommen zu lassen. Nebenbei erwähnt: auf S. 94, Mitte, sind 10 Zeilen durcheinander geraten.

Der 3. Teil stellt die Zeit zwischen 1300 und 1500 in vier Gruppen vor: I. Dichtung (Dante, Petrarca, Chaucer, Langland, Todesdichtung); II. Drama (Liturgische Spiele, Mysterienspiele, Mirakelspiele, Moralitäten); III. Mystik (14. u. 15. Jahrhundert); IV. Bußpredigt und Zeitkritik (14. u. 15. Jahrhundert) (darunter Wyclif, Hus, Savonarola). Die meisten Skizzen dieses 3. Teils sind gerade hier ausgezeichnet gelungen — besser als im 1. Teil — und stellen eine lebendige Einführung in die Zeit vor der Reformation dar. Abschließend folgen für den 1. Bd. eine Zeittafel, welche die Entstehungszeit der wichtigsten Werke, ihre Titel und Verfasser (und ihre Sprache) in chronologischer Ordnung aufführt; ferner eine umfangreiche Bibliographie, die zuerst die allgemeinen Darstellungen bietet, dann eine Aufgliederung zu den einzelnen Ländern, zu literarischen Gattungen und zu den einzelnen Autoren (letzteres v. S. 465—501!); endlich noch umfangreiche Sach- und Namenregister. So wird das Werk auch höheren Ansprüchen genügen, zumal es vom Verlag in ansprechender Weise aufgemacht ist und sich bei seinem Umfang zu einem annehmbaren Preis anbietet.

A. Grillmeier, S. J.

60 + Crouzel, Henri, *L'église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle* (Théologie historique, 13). 3° (410 S.) Paris 1971, Beauchesne. 72.— F.

Den theologisch bedeutenderen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe und den Status der wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche liefert zur Zeit ohne Zweifel die Exegese. Dort, wo die Vätertradition zu Rate gezogen wird, geschieht es meist aus zweiter Hand und deswegen recht summarisch und schematisch. Autoren, die wie *J. Pospisil* (*Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching* [London 1967]) sich ausnahmsweise direkt mit den Quellen befassen, kommen zu Ergebnissen, die erheblich von dem abweichen, was bisher als Zeugnis der Tradition gegolten hatte. Selbst ein Kenner der Patristik wie *J. Moingt* stellt die traditionelle „römische Interpretation“ der Väterzeugnisse in Frage, wenn er schreibt: „Unter den Vätern des vierten und fünften Jahrhunderts, die ausdrücklich den Fall des Ehebruchs behandeln, sprechen nur Hieronymus und Augustinus den betrogenen Gatten das Recht ab, sich wiederzuverheiraten... Alle anderen Väter derselben Zeit erlauben dem Gatten einer Frau, die Ehebruch begangen hat, nicht ihr selbst und auch nicht der Frau eines Ehebrechers, die Scheidung und Wiederverheiratung. Dabei macht der Gatte sich nicht schuldig und zieht sich keine Kirchenstrafe zu. Ambrosiaster, Epiphanius von Salamis, Basilius von Cäsarea geben ausdrücklich die Erlaubnis. Man darf dabei nicht unterstellen, daß die anderen eine einfache Trennung von Tisch und Bett befürworten, unter dem Vorwand, daß sie eine Wiederverheiratung im Unzuchtsfall nicht ausdrücklich erlauben, oder diejenigen, die sich nach einer Scheidung wiederverheiraten, des Ehebruchs anklagen“ (Ehescheidung aufgrund von Unzucht (Mt 5, 32/19, 9, in: *Jacob David/Franz Schmalz*, *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation* [Aschaffenburg 1969]; französisch: *Le divorce «pour motif d'impudicité»* [Matthieu 5, 32; 19, 9], in: *RechScRel* 56 [1968] 337—384).

Beide Autoren blieben nicht unwidersprochen. Der französische Patrologe und Moralist *H. Crouzel* unterzog zunächst das Buch des Amerikaners einer scharfen Kritik (*Nuove nozze dopo il divorzio nella Chiesa primitiva?*, in: *CivCatt* 121 [1970] 455—463. 550—561), dann den Artikel seines Mitbruders *J. Moingt* (*Les pères de l'Église ont-ils permis le remariage après séparation?* in: *BullLitEcc* 70 [1969]

3—43). Mit vorliegender Studie ergänzt nun C. seine kritische Stellungnahme zu den obengenannten Veröffentlichungen durch einen umfassenden positiven Beitrag zur Vätertradition in der Frage der Ehescheidung und Wiederverheiratung.

Die Studie zeichnet sich zunächst aus durch die Fülle des vorgelegten Materials. Ihr gegenüber erscheint die Behauptung einiger Autoren, die Textbasis sei zu schmal, als daß ein Urteil über die Lehre und Praxis der Alten Kirche in dieser Frage möglich sei, unhaltbar.

Vergleicht man das vorgelegte Material, soweit es sich unmittelbar auf die untersuchte Problematik bezieht, mit dem, was ältere Autoren (z. B. *A. Ott*, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung [Münster 1911], über die Patristik ebd. 8—133) bringen, so zeigt sich, daß die Quellen ausgeschöpft sind. Es ist kaum noch möglich, aus neuen Texten neues Licht in die vielverhandelte Frage zu bringen. Es kommt also entscheidend darauf an, die vorliegenden Zeugnisse sorgfältig zu interpretieren. Hier liegt u. E. die eigentliche Leistung der Studie. Alle herangezogenen Texte werden jeweils in ihren näheren und weiteren Kontext gestellt, was zur Folge hat, daß z. T. bedeutend nuanciertere Aussagen zustande kommen, als man sie in der neueren Literatur antrifft. Dies gilt insbesondere für *Origenes* und *Basilius von Cäsarea*. Bei letzterem kommt C. zu folgendem Ergebnis: „Basilius wird oft genannt als Anhänger einer Wiederverheiratung des Gatten nach einer Trennung aufgrund von Ehebruch seitens der Gattin. Eine solche Auslegung des Kanon 9 ist nicht gerechtfertigt: sie berücksichtigt nicht das Ziel der Briefe; es handelt sich nur um einen Erweis von Nachsicht einer Verbindung gegenüber, die für Basilius, wie es die Gegenüberstellung mit dem Kanon 46 zeigt, weiterhin Unzucht und nicht Ehe ist.“ (161).

Es gelingt C., selbst so renommierte Kronzeugen für die Praxis der Wiederverheiratung im 4. Jh. wie *Epiphanius von Salamis* (aufgrund von haer. 59) als recht zweifelhafte Kandidaten erscheinen zu lassen. Denn er zeigt, genauer gesagt, er erinnert daran, daß der entscheidende Satz in haer. 59 Ergebnis einer Konjektur ist, für die es keinerlei Stütze im Kontext gibt. Obengenannte Autoren scheinen das übersehen zu haben. Auch unter der Voraussetzung, daß sich die Konjektur (Hinzufügung eines „oder“) rechtfertigen ließe, ist nach C. der Text nicht unbedingt ein Zeugnis für eine eigentliche Wiederverheiratungspraxis der Kirche des 4. Jh. Im höchsten Falle belegt er eine Duldung (*indulgence*) wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche. Zu welchem Ergebnis kommt nun C. in der Frage der Wiederverheiratung Geschiedener für den von ihm untersuchten Zeitabschnitt, d. h. für das 1. bis 5. Jh.? — Der einzige Autor, der sich *explizit und eindeutig* für die Wiederverheiratung Geschiedener, und zwar der Männer allein, ausspricht, ist der *Ambrosiaster*, ein weiter nicht bekannter Exeget von kaum bedeutender Autorität in der vorliegenden Frage. — Diesem einzigen expliziten, eindeutigen Zeugnis für die Wiederverheiratung stehen — immer nach C. — zahlreiche Äußerungen gegenüber, die eine Wiederverheiratung, sei es der Frau oder beider Ehepartner, aufgrund von Ehebruch oder aus anderen Gründen, ablehnen. Hierhin gehören *Justin*, *Athenagoras*, *Theophil von Antiochien*, *Irenäus*, *Ptolemäus*, *Klemens von Alexandrien*, *Origenes*, *Tertullian*, die *Konzile von Elvira* und *Arles*, *Basilius von Ankyra* und *Caesarea*, *Gregor von Nazianz*, *Apollinaris von Laodicea*, *Theodor von Mopsuestia*, *Johannes Chrysostomus*, *Theodoret von Cyrus*, *Epiphanius*, *Ambrosius*, *Innozenz I.*, *Pelagius*, *Hieronymus*, der *Autor des opus imperfectum*, *Leo der Große*, *Augustin* und sein Gegner *Faustus von Mileve* (360).

Eine implizite Erlaubnis zur Wiederverheiratung, die man bei einem Teil der eben genannten Autoren vorzufinden behauptet, kann nach C. nicht überzeugend nachgewiesen werden. Die bisher gemachten Versuche, solche implizite Erlaubtheit nachzuweisen, beruhen auf zwei falschen Voraussetzungen: a) man interpretiert Aussagen, nach denen z. B. durch Ehebruch eine Ehe aufgelöst ist, ohne weiteres im Sinne der späteren kanonistischen Terminologie; b) man betrachtet die Duldung (*indulgence*) der Gemeinschaft Geschiedener durch die Kirche einfachhin als Erlaubnis zur Wiederverheiratung.

Grundsätzlich kritisiert C. bei den Autoren, mit denen er sich auseinandersetzt, eine Überstrapazierung des *argumentum e silentio*. Er läßt den Einwand nicht gelten, das Fehlen expliziter Aussagen zugunsten einer Wiederverheiratung erkläre sich aus der pastoralen Sorge, solche Aussagen könnten als eine Ermunterung zur

Ehescheidung verstanden werden und seien deswegen unterblieben: „Kann man sich einen Seelenhirten vorstellen, der, obwohl ständig mit den Eheschwierigkeiten der Gläubigen konfrontiert, in einer Zeit, in der, wie in der unsrigen, das staatliche Gesetz Ehescheidung und Wiederverheiratung erlaubte, trotzdem sich scheut, in aller Klarheit der Lehre Ausdruck zu geben, die sie von ihren Problemen befreit?“

Auch der zweite Einwand, die Wiederverheiratung werde deswegen nicht eigens erwähnt, weil sie nach Scheitern einer Ehe selbstverständlich war, weist C. zurück. Die Verfechter dieser Auffassung berufen sich im allgemeinen auf eine angeblich vom römischen Recht inspirierte Eheauffassung der alten Christen, nach der die Ehe ein Kontrakt ist, der als solcher selbstverständlich gelöst werden kann. Demgegenüber weist C. auf die der Alten Kirche eigentümliche Konzeption der Ehe hin: Die Heirat ist kein Vertrag wie andere auch, sondern ein göttlicher Akt, der Mann und Frau zu einem einzigen Fleische eint: der Mensch hat nicht das Recht, zu trennen, was Gott geeint hat. Zahlreiche Väter setzen in diesem Sinne dem staatlichen Recht das göttliche Gesetz entgegen: „Angesichts solcher Äußerungen der größten christlichen Autoritäten dieser Zeit ist es doch sehr schwierig zu behaupten, die vom römischen Recht präformierte Mentalität stelle eine Prämumption dar für die Übernahme der Wiederverheiratung seitens der Christen“ (363).

Soweit die *Väterlehre* über die Wiederverheiratung. Wie aber steht es mit der Praxis? Wie sind Kanon 8 des Konzils von *Elvira*, Kanon 10 (11) des Konzils von *Arles*, Kanon 9 des *Basilius*, ep. 159 *Leos des Großen* an Nicetas von Aquileia und andere Texte zu interpretieren? „Es ist nicht dasselbe, ob die Kirche damit einverstanden ist, daß ein Christ eine neue Ehe eingeht oder sie sogar segnet, oder ob sie aus Nachsicht gegenüber den Personen eine vor den staatlichen Instanzen eingegangene ... Verbindung, die infolge der daraus resultierenden Verpflichtungen nicht gebrochen werden kann, trotz ihres ehebrecherischen Charakters in einem gewissen Maße toleriert“ (372—373). Also in der Praxis zwar keine eigentliche Wiederverheiratung, aber Nachsicht gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen.

Worin sieht der Autor selber die Bedeutung seiner erklärtermaßen ausschließlich historischen Studie im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der Ehescheidungsdiskussion? Erstens: Da die Väter der ersten fünf Jahrhunderte mit Quasi-Einstimmigkeit die Schriftstellen Mt 5, 32 und Mt 19, 9, über deren Sinn die heutige Exegese sich nicht einig werden kann, im Sinne eines Verbots der Wiederverheiratung auslegen, erscheint es unvorstellbar, daß die Kirche eines Tages eine Wiederverheiratung zu Lebzeiten des Partners erlauben wird (382). Zweitens: Aus dem gleichen Väterzeugnis ergibt sich jedoch andererseits der Hinweis auf eine nachsichtige Haltung der Kirche gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen. (Welche konkreten Formen diese Nachsicht anzunehmen hätte — Wiederzulassung zu den Sakramenten? — dies zu bestimmen gehört nicht mehr zu der Aufgabe vorliegender Studie.)

C. erhebt einerseits nicht den Anspruch, jede einzelne seiner Textauslegungen sei unbedingt zwingend (8), andererseits ist er sich dessen bewußt, daß die Interpretation der Väterzeugnisse und Konzilskanones weitgehend abhängt von der Frage, ob die Erlaubnis zur Wiederverheiratung oder das Verbot einer zweiten Ehe zu Lebzeiten des Partners in der Mentalität der betreffenden Jahrhunderte vorausgesetzt wird (361—363). Er selbst geht von der Prämumption eines Verbots der Wiederverheiratung aus, nicht nur für die ersten beiden Jahrhunderte, für die diese Prämumption ohne jeden Zweifel zutreffend ist, sondern auch für die folgenden drei Jahrhunderte. Hier wird wohl die Kritik an seiner Studie einsetzen, und sie wird auf die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte hinweisen können, für die wohl auch C. die Möglichkeit einer Ehescheidung und Wiederverheiratung (auch im eigentlichen Sinne des Wortes) kaum wird ausschließen wollen. — Ganz gleich nun, wo die Kritik der Spezialisten ansetzen wird, eines hat C. mit seiner Studie sicher erreicht: Die Frage nach der Ehescheidungslehre und -praxis der Alten Kirche ist neu gestellt, und Behauptungen wie die folgende scheinen uns, fürs erste wenigstens, wissenschaftlich nicht mehr vertretbar zu sein: „Christen konnten in der Zeit zwischen 313 und 566 guten Glaubens meinen, die Ehe sei unauflösbar, ohne daß sie als Ketzer angesehen wurden“ (*P. Huizing*, Unauflöslichkeit der Ehe, in: *Concilium* 5 [1968] 582—587, z. St. 584).

H. - J. Sieben, S. J.