

---

# Römisches Recht und Unrecht in der Predigt der Alten Kirche

Wolfram Kinzig<sup>1</sup>

»Omnis iurista est inimicus Christi, quia iactat iustitiam operum.« Das berühmte Diktum Luthers<sup>2</sup> wirkt heute noch nach. Beim Thema Recht sträuben sich schnell die Nackenhaare des Theologen, des evangelischen zumal – und das nicht erst seit Rudolf Sohms berühmter These, das Kirchenrecht stehe mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch, da das Wesen der Kirche geistlich, das des Rechts weltlich sei.<sup>3</sup> Auch wenn Sohms These, wenn ich recht sehe, heute theoretisch als überwunden gelten kann,<sup>4</sup> so ist die damit angezeigte Spannung zwischen Theologie und Recht unverändert virulent. Ja, die Behauptung steht nach

1. Das Folgende wurde auf dem Berliner Kongreß in der Sektion Kirchengeschichte in verkürzter Form vorgetragen. Es handelt sich dabei gleichzeitig um meine Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn am 6. 12. 1996. Für unermüdliche Hilfe bei der Literaturbeschaffung danke ich Herrn cand. theol. Klaus Beckmann, Herrn PD Dr. Markus Vinzent (Berlin) bin ich für manchen guten Rat verpflichtet.
2. WA TR I, 605,27 f. (Nr. 1217). Zu Luthers juristischen Kenntnissen und seinem Verhältnis zum Recht (das trotz aller kritischen Äußerungen sehr differenziert zu beurteilen ist) vgl. jetzt zusammenfassend Christoph Strohm, *Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts*, in: *Gerhard Rau/Hans-Richard Reuter/Klaus Schlaich (Hg.), Das Recht der Kirche, Bd. II: Zur Geschichte des Kirchenrechts, Gütersloh 1995 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 50)*, 115-173, bes. 124-151 mit ausführlichem Forschungsüberblick.
3. *Rudolf Sohm*, *Kirchenrecht, Bd. I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892 (Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft 8), 1: »Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch. [...] Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich«. Ähnlich X, 459, 700. Sohm hat die These später abgeschwächt. Vgl. dazu *Peter Landau*, *Sakramentalität und Jurisdiktion*, in: *Rau/Reuter/Schlaich*, *Das Recht der Kirche* (s. Anm. 2), 58-95, hier 61 ff.
4. Zusammenfassend hierzu z. B. *Peter Krämer/Herbert Frost*, *Art. Kirchenrecht*, in: *StL*, Bd. III, 7. Aufl., 1987, Sp. 435-447, 442 f.; *Jean Gaudemet/ Martin Honecker*, *Art. Kirchenrecht*, in: *TRE*, Bd. XVIII (1989), 713-749, 730; *Adolf Martin Ritter*, *Hans von Campenhausen* und *Adolf von Harnack*, *ZThK 87* (1990), 323-339, bes. 331 ff.; *Ralf Dreier*, *Art. Recht, Rechtstheorien*, in: *EKL*, 3. Aufl., Bd. III, 1992, Sp. 1445-1455, bes. Sp. 1453 f.; *Landau*, *Sakramentalität* (s. Anm. 3). Zum allgemeinen kirchengeschichtlichen Hintergrund der Debatte um Sohm vgl. *Joachim Mehlhausen*, *Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland (19. Jahrhundert)*, in: *Rau/Reuter/Schlaich*, *Das Recht der Kirche* (s. Anm. 2), 193-271, 198-201 mit weiterführender Literatur 200, Anm. 16. Eine ähnliche These von der »agiuridicità« oder gar »antiagiuridicità« des Christentums wurde übrigens auch in der italienischen Forschung vertreten. Vgl. den Überblick bei *Blondo Biondi*, *Il diritto romano cristiano*, 3 Bände, Mailand 1952-54, Bd. I, 70-89.

wie vor im Raum, es gebe weder eine protestantische Rechtslehre, noch finde eine wirkliche Konfrontation von Theologie und Rechtswissenschaft statt.<sup>5</sup> »Recht« riecht nach dem Sieg des Buchstabens über den Geist, nach Kasuistik wider evangelische Freiheit, kurzum: nach Gesetz versus Evangelium.

Dieses weitverbreitete Mißtrauen gegenüber dem Recht ist – historisch gesehen – verständlich, aber – ebenfalls historisch gesehen – ist es unberechtigt und auch sachlich unangemessen. Denn mit der Rechtfertigungslehre gehört ja ein Begriff aus dem Rechtsleben gewissermaßen zum Urgestein evangelischen Selbstverständnisses. Die evangelische Theologie erklärt ein gesetzliches Verständnis des Handelns Gottes am Menschen für überwunden, aber sie tut dies in Begriffen, die ebenfalls der Rechtssphäre entnommen sind. Dieses Paradox findet sich natürlich nicht erst bei Luther, sondern bereits bei Paulus. Luthers Rechtfertigungslehre ist bekanntlich nicht zuletzt Paulusexegese.<sup>6</sup>

Im folgenden möchte ich einen kleinen Ausschnitt aus dem komplexen Verhältnis von Theologie und Recht näher beleuchten, und zwar das Verhältnis der *Prädict* der Alten Kirche zum *römischen* Recht.<sup>7</sup>

5. Vgl. *Hans Dombois*, *Naturrecht und christliche Existenz*, Kassel 1952, 4f.: »Eine wirkliche Konfrontation von Theologie und Rechtswissenschaft hat noch nicht stattgefunden. Tiefverwurzelte Hemmungen der evangelischen Theologie machen sich hier bemerkbar. Zunächst erdrückt schon eine tiefgründige und scharfsinnige Exegese durch ihr Übermaß den systematischen Trieb. Sodann zeigen sich an Stelle der abgelehnten kirchlichen Tradition die ›traditiones humanae negativae Protestantium‹, die oft genug in einfachen Rationalismus auslaufen. Schließlich sind von einem gewissen erkenntnistheoretischen Ansatz her weite Bereiche der Erkenntnis ausgeschaltet und abgeschnitten – nämlich alles, was Phänomenologie, Lehre von Gestalt und Struktur heißt. Wer den scholastischen Idealismus bekämpfen will, sollte zunächst im eigenen Hause dessen Widerbild, den Nominalismus, vertilgen.« Ferner *Ernst Wolf*, *Zum protestantischen Rechtsdenken*, in: *ders.*, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, Bd. II, München 1965, 191-206, 191: »Eine protestantische Rechtslehre gibt es nicht oder besser: noch nicht; und noch genauer: noch nicht wieder – denn ein sehr beachtlicher Ansatz zu ihr ist im Denken der Reformatoren zu finden! Luther und Calvin waren ja auch Rechtsdenker. Eine evangelische Rechtslehre ist heute – vielleicht – im Werden.« Die These ist wiederaufgenommen bei *Friedo Ricken/Falk Wagner*, *Art. Naturrecht*, in: *TRE*, Bd. XXIV, 1994, 132-185, 179.
6. Zum forensischen Charakter der paulinischen wie der reformatorischen Rechtfertigungslehre vgl. *Wilhelm Dantine*, *Recht aus Rechtfertigung. Ausgewählte rechtstheologische und kirchenrechtliche Aufsätze*, Tübingen 1982 (*Jus Ecclesiasticum* 27); *Hans Hübner/Hermann Deuser*, *Art. Rechtfertigung, Rechtfertigungslehre*, in: *EKL*, 3. Aufl., Bd. III, 1992, Sp. 1455-1486.
7. Ich habe die Literatur in den folgenden Fußnoten auf ein Minimum reduziert, da ich derzeit eine Bibliographie zum Verhältnis der Alten Kirche zum römischen Recht vorbereite.

## I.

Bevor wir uns diesem Thema des näheren zuwenden, sei ein Sachverhalt in Erinnerung gerufen, der grundlegend für das rechte Verständnis der Einstellung der altkirchlichen Theologen zum Recht ist. Wenn heute evangelische Theologie und Jurisprudenz institutionell wie inhaltlich zwei streng geschiedene Bereiche sind, die voneinander kaum etwas wissen und dementsprechend die Prediger im allgemeinen von juristischen Dingen wenig verstehen, so hat dies in der Alten Kirche keine Parallele, im Gegenteil: Viele der berühmten Theologen und Kirchenführer hatten eine rhetorische, und das heißt auch: eine – wenigstens rudimentäre – juristische Bildung.<sup>8</sup> Juristische Grundkenntnisse gehörten zur Allgemeinbildung, wie man sie beim Rhetor erwarb, dazu.<sup>9</sup> Nicht wenige Rhetoren

8. So hat Jean Gaudemet vermutet, die Kirchenväter hätten sich ihre Rechtskenntnisse erworben »probablement auprès des rhéteurs plus que dans les »écoles de droit« und durch die tägliche Praxis erweitert (Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle, Mailand 1978 [Ius Romanum medii aevi I,3, b], 165). Zur Bildung und sozialen Herkunft des höheren Klerus nach der Konstantinischen Wende, die je nach Region beträchtlich differieren konnten, vgl. *Peter Stockmeier*, Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike, MThZ 27 (1976), 217-232; *Werner Eck*, Der Einfluß der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. u. 5. Jahrhundert, Chiron 8 (1978), 561-585; *Charles Pietri*, Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric, MEFR 93 (1981), 417-465 (*non vidi*); *Werner Eck*, Der Episkopat im spätantiken Africa: Organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen, HZ 236 (1983), 265-295, bes. 284 ff.; *Rita Lizzi*, Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d. C.), Rom 1987 (Filologia e Critica 53), 8f. (mit Hinweisen auf weitere Literatur); *Rita Lizzi*, Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C.), Como 1989 (Biblioteca di Athenaeum 9), bes. 28-36; *Alexander Demandt*, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr., München 1989 (HAW III/6), 447 sowie allgemein *Peter Brown*, Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire, Madison, Wisconsin/London 1992 (The Curti Lectures 1988), 118-158. Zur sozialen wie rechtlichen Stellung des Klerus im spätantiken Imperium vgl. den Überblick bei *Maria Rosa Cimma*, *L'episcopalis audentia* nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano, Turin 1989, 24-30 mit Literaturangaben sowie Lizzi, Vescovi e strutture, a. a. O.
9. Vgl. für die Zeit der römischen Republik Cic., or. 1,185-203; 3,133 sowie *M. L. Clarke*, Higher Education in the Ancient World, London 1971, 114f. Für die spätere Zeit *S. F. Bonner*, Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire, Liverpool 1949, bes. 45-48, 84-131; *Henri-Iréné Marrou*, Erziehung im klassischen Altertum. Hg. von Richard Harder, München 1957, 417-423; *G. W. Bowersock*, Greek Sophists in the Roman Empire, Oxford 1969, 56f.; *George A. Kennedy*, Greek Rhetoric under Christian Emperors (A History of Rhetoric Bd. III), Princeton, New Jersey 1983, 6-19; überscharf differenzierend: *Peter Wolf*, Vom Schulwesen der Spätantike. Studien zu Libanius, Baden-Baden 1952, 77-83. Allerdings ist hinzuzufügen, daß es sich nur um Grundkenntnisse gehandelt haben dürfte. Vgl. *Fritz Schulz*, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft, Weimar 1961, 128f. mit Belegen aus rhetorischen Handbüchern, in denen zwar betont wird, der Redner müsse eine gründliche Kenntnis des *ius civile* besitzen, dürfe darin aber auch nicht zu weit gehen, damit die rhetorischen Qualitäten darunter nicht litten. Wie das in der Praxis aussah, macht eine Bemerkung des Hieronymus über sein eigenes Studium deutlich: »Aliquoties cum adolescentulus Romae controversias declamarem et ad vera certamina fictis me litibus exercerem, currebam ad tribunalia iudicum, et

praktizierten ja auch als Anwälte, ohne je eine juristische Hochschule besucht zu haben.<sup>10</sup>

Doch nicht nur von ihrem Werdegang her waren den Bischöfen der Antike juristische Gedankengänge vertraut. Auch in ihrer praktischen Arbeit bedurfte es eines nicht ganz unbeträchtlichen Rechtswissens. Dabei ist hier gar nicht einmal in erster Linie des sogenannten »Bischofsgerichtes« (*episcopale iudicium*) als Folge der »kaiserlichen Synodalgewalt« zu gedenken, das Konstantin ins Leben ruff, handelte es sich dabei doch in jedem Falle um ein relativ selten vorkommendes Verfahren.<sup>11</sup> Vielmehr ist daran zu erinnern, daß den Bischöfen spätestens seit Konstantin ein Teil der regulären Rechtspflege oblag, nämlich in Form der sog. *audientia episcopalis*.<sup>12</sup> Danach konnten Bischöfe anstelle der staatlichen Gerichtshöfe bestimmte Rechtsfälle als oberste Instanz schlichten.

disertissimos oratorum tanta inter se videbam acerbitate contendere, ut omissis saepe negotiis in proprias contumelias verterentur et ioculari se invidem dente morderent« (in Gal. 2, 11-13 [PL 26,365A]). Vgl. auch die drastische (und sicher rhetorisch überzeichnete) Beschreibung bei Amm. Marc. 30,4,8-22. Ähnlich Greg. Thaum., or. in Orig. 5,58-62: Auf die rhetorische folgte eine juristische Grundausbildung, ebenfalls bei einem Rhetor. Unter den Bischöfen des vierten Jahrhunderts hatte Ambrosius möglicherweise eine juristische Fachausbildung im engeren Sinne. Er war zunächst als *advocatus* am Hofe des italischen *Praefectus praetorio in Sirmium* tätig (vgl. Paulin., v. Amb. 5). Zum Problem vgl. F. Holmes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 Bde., Oxford 1935, Bd. I, 9 ff., 20, 58 ff.; Bd. II, 492 mit Anm. 3, 557; Angelo Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, 2. Aufl., Mailand 1960, 27 ff., 100 ff.; Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley etc. 1994 [The Transformation of the Classical Heritage 22], 37 f.). Unter den Theologen des zweiten Jahrhunderts wären zu nennen: Tertullian und Minucius Felix (in beiden Fällen unsicher und umstritten).

10. Vgl. dazu Wolf, Schulwesen (s. Anm. 9), 77-83. Zu den fließenden Übergängen zwischen Jurisprudenz und Rhetorik in der juristischen Praxis vgl. Wolfgang Kunkel, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, 2. Aufl., Graz etc. 1967 (Forschungen zum römischen Recht 4), 325 ff. mit dem Literaturnachtrag 414. Zur schwierigen Frage nach Einflüssen der Rhetorik auf die Jurisprudenz, namentlich in der Zeit der Römischen Republik, und der Diskussion um die diesbezüglichen Thesen von J. Stroux vgl. A. Arthur Schiller, *Roman Law. Mechanisms of Development*, Den Haag etc. 1978, 570-577; Franz Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur I*, München 1988 (Rechtsgeschichte des Altertums III/1,1), 662-675. Ferner etwa Fabio Lanfranchi, *Il diritto nei retori Romani. Contributo alla storia dello sviluppo del diritto romano*, Mailand 1938 (R. Università di Roma/Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Romano, dei Diritti dell'Oriente Mediterraneo e di Storia del Diritto 4); Richard M. Honig, *Humanitas und Rhetorik in spätrömischen Kaisergesetzen (Studien zur Gesinnungsgrundlage des Dominats)*, Göttingen 1960 (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien 30) und Alexander Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle 1930 (erw. Nachdr. Aalen 1967) (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 7,2), VIII-X für die spätere Zeit. Allgemein Leopold Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953 (Österreichische Akademie der Wissenschaften/Denkschriften der Gesamtakademie 2), 234-265 (ältere Literatur dort Anm. 1).
11. Vgl. dazu zuletzt Adolf Martin Ritter, *Reich und Konzil*, in: *Rau/Reuter/Schlaich*, *Das Recht der Kirche* (s. Anm. 2), 36-57.
12. Vgl. zur Diskussion dieser im einzelnen äußerst umstrittenen Rechtspraxis die m. W. neueste ausführlichere Stellungnahme bei Cimma, *L'episcopalis audientia* (s. Anm. 8). Natürlich darf man hier nicht unzulässig verallgemeinern. In vielen Fällen scheinen sich die

Während die Frage, wie sich die römische Rechtspflege unter dem Einfluß der Christianisierung des Reiches verändert hat, schon Gegenstand einer umfangreichen (und kontroversen!) Forschungsdiskussion ist und auch das Verhältnis von säkularem und kirchlichem Recht die Aufmerksamkeit der Rechtshistoriker gefunden hat<sup>13</sup>, ist der Einfluß der juristischen Grundausbildung wie die Praxis episkopaler Rechtspflege auf die Art, wie die Kirchenväter *Theologie* treiben, bislang nur ganz unzureichend untersucht. *Daß* es einen derartigen Einfluß gegeben hat, ist ganz unbestreitbar und läßt sich schon an der einfachen Tatsache erkennen, daß der Titel eines der umfangreichsten apologetisch-propädeutischen Werke der lateinischen Literatur, der *Institutiones* des Laktanz, nach Aussage des Verfassers von ihm in Anlehnung an ebenso bezeichnete juristische Handbücher gebildet wurde.<sup>14</sup> Doch wie sah dieser Einfluß im einzelnen aus?

Unsere Unsicherheit in der Beantwortung dieser Frage mag nicht zuletzt daran liegen, daß – wie Reinhart Staats unlängst betont hat –, »wir Theologen [...] mangels Sachkenntnis dazu [neigen], die römisch-rechtlichen Aspekte westlicher Patristik unterzubewerten«, wobei allerdings sogleich hinzugefügt sei: Ob das nur für die *westliche* Patristik gilt, wäre erst noch zu klären!<sup>15</sup> Insbesondere hat man die große Mehrzahl der christlichen Quellen, die uns aus der Spätantike überkommen sind, unter diesem Aspekt überhaupt noch nicht in den Blick ge-

Bischöfe nach dem Vorbild staatlicher Magistrate auf die Expertise juristisch geschulter Beisitzer verlassen zu haben (vgl. dazu A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, 3 Bde., Oxford 1964 [Nachdr. 1986], Bd. I, 480 f.; Bd. III, 134 [Anm. 21 f.]). Daß in der Praxis Mißbräuche vorkamen, verwundert nicht. Auch darin gleichen die Bischofsgerichte den weltlichen Pendanten. Vgl. dazu jetzt Karl Leo Noethlichs, Art. Bestechung (Bestechlichkeit), in: RAC Suppl. (im Druck), Abschnitt C III g 4 mit zahlreichen Beispielen. (Ich danke Herrn Kollegen Noethlichs dafür, daß er mir Fahnenabzüge seines RAC-Artikels zugänglich gemacht hat.)

Zur kirchlichen Gerichtsbarkeit in der Alten Kirche allgemein vgl. Gerhard Thür/Peter E. Pieler, Art. Gerichtsbarkeit, in: RAC, Bd. X, 1976, Sp. 360-492, 466-488; Albert Stein, Art. Gerichtsbarkeit, Kirchliche, in: TRE, Bd. XII, 1984, 497-506, 497 f.

13. Für Literaturangaben darf ich summarisch auf die oben in Anm. 7 genannte Bibliographie verweisen.
14. Vgl. inst. 1,1,12: »Et si quidam prudentes et arbitri aequitatis *Institutiones* ciuilibus iuris compositas ediderunt, quibus ciuiliu dissidentium lites contentionesque sopirent, quanto melius nos et rectius *Diuinas Institutiones* litteris persequemur, in quibus non de stillicidiis aut aquis arcendis aut de manu conserenda, sed de spe, de uita, de salute, de immortalitate, de Deo loquemur, ut superstitiones mortiferas erroresque turpissimos sopiamus?« (Monat 34,71-36,79). Ferner Gaudemet, *Le droit romain* (s. Anm. 8), 54; Antonie Wlosok in: Reinhart Herzog (Hg.), *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München 1989 (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 5), 390.
15. Reinhart Staats, Kanon und Kapitaldelikte. Zwei Grundbegriffe im Gesetzesverständnis westlicher Patristik, in: Wolfgang Sellert (Hg.), *Das Gesetz in Spätantike und frühem Mittelalter*. 4. Symposium der Kommission »Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart«, Göttingen 1992 (AAWG.PH III/196), 28-46, 31. Der sich in dem von Sellert herausgegebenen Aktenband an Staats' Beitrag unmittelbar anschließende Vortrag von Spyros N. Troianos über »Das Gesetz in der griechischen Patristik« (47-62) weist darauf hin, daß auch die frühchristliche Theologie des Ostens in dieser Hinsicht unterschätzt wird.

nommen, eben die Predigten. Dabei waren Predigten – neben Briefen – das wichtigste Kommunikationsmedium in der Spätantike überhaupt. Ihr Einfluß auf die öffentliche Meinung – obwohl schwierig zu quantifizieren und bislang wenig erforscht<sup>16</sup> – kann wohl kaum überschätzt werden.

Ich möchte im folgenden die Rezeption juristischer Termini in der Predigt der Alten Kirche unter zwei Aspekten beleuchten. In einem ersten Schritt sei danach gefragt, wie die Alte Kirche die Konkurrenz zwischen dem göttlichen Recht, wie sie es der Schrift des Alten wie des Neuen Testaments entnahm, und dem säkularen Recht des römischen Imperiums wahrgenommen und bewältigt hat. Einer der Punkte, an denen diese Konkurrenz virulent wird, ist das Eherecht, besonders die Frage von Ehebruch und Ehescheidung. Er soll darum im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Sodann möchte ich zweitens zeigen, wie altkirchliche Prediger juristische Begriffe dazu benutzt haben, ihre eigene Theologie zu formulieren, und zwar wiederum am Beispiel des Eherechts.

## II.

Wer die klassischen Darstellungen des römischen Rechts aus der Feder von Rechtshistorikern liest, könnte bisweilen den Eindruck bekommen, das kaiserzeitliche und spätantike Imperium Romanum sei ein geordneter Rechtsstaat in unserem Sinne gewesen. Dieser Eindruck beruht darauf, daß die großen Rechts-corpora mit ihren eindringenden, die meisten Wechselfälle des Lebens eines durchschnittlichen römischen Bürgers normierenden und regulierenden Vorschriften und Verboten suggerieren, in diesem Staat habe eine hohes Maß an Rechtssicherheit geherrscht. Erst die neuere und neueste sozialgeschichtliche Forschung von kirchen- wie »profan«historischer Seite hat das Augenmerk verstärkt auf die Differenz zwischen Rechtstheorie und praktischer Umsetzung gerichtet, eine Differenz, die gerade in der hier betrachteten Epoche immer größer

16. Zur gesellschaftspolitischen Funktion der antiken Predigt vgl. erste Überlegungen bei *Andreas Spira*, Volkstümlichkeit und Kunst in der griechischen Väterpredigt des 4. Jahrhunderts, JÖB 35 (1985), 55-73; *Andreas Spira*, The Impact of Christianity on Ancient Rhetoric, in: StPatr, Bd. XVIII/2, 1989, 137-153, bes. 140f.; *Averil Cameron*, Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse, Berkeley etc. 1991 (Sather Classical Lectures 55); *Brown*, Power and Persuasion (s. Anm. 8). Die Quellen sind noch nicht einmal gründlich hinsichtlich der Frage untersucht worden, wie sich die Predigthörer soziologisch zusammensetzten. Vgl. die Hinweise bei *Jean Bernardi*, La prédication des Pères cappado-ciens. Le prédicateur et son auditoire, Montpellier 1968 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier 30), bes. 33-41, 48-54, 335-370 u. ö.; *Ramsay MacMullen*, The Preacher's Audience (AD 350-400), JThS 40 (1989), 503-511; *Lizzi, Vescovi* (s. Anm. 8), 124-132; *Alexandre Olivar*, La predicacion cristiana antigua, Barcelona 1991 (BHer.TF 189), 761-770. Zum zunehmenden Einfluß der Rhetorik im christlichen »Diskurs« vgl. auch den Überblick bei *Wolfram Kinzig*, The Greek Christian Writers, in: *Stanley E. Porter* (Hg.), Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, Leiden 1997, 633-670.

wird. Es wird zunehmend deutlich, daß die römische Gesellschaft der Kaiserzeit in steigendem Umfang von Korruption zerfressen war.<sup>17</sup> Dies gilt nicht zuletzt für die Gerichtshöfe. Das Recht war in hohem Maße käuflich; bestechliche Richter verhökerten nicht selten ihre Urteile für das höchste Gebot.<sup>18</sup> Wenig Beachtung hat bisher die Tatsache gefunden, daß unsere Quellen, die diese Korruption ans Licht zerrten und geißeln, vor allem im vierten und fünften Jahrhundert Predigten der Kirchenväter sind.<sup>19</sup> Warum ist das so? Der Niedergang der paganen öffentlichen Rede koinzidierte mit dem Aufstieg der christlichen öffentlichen Rede. Die Kritik an den Sitten, an öffentlichen wie privaten Mißständen verlagerte sich von den Straßen und Plätzen in die Kirchen, literarisch gesprochen: von der stoischen oder kynischen Diatribe in die Predigt. Sicher: *Eine* der Funktionen christlicher Homiletik seit der Konstantinischen Wende bestand darin, wie Averil Cameron unlängst wieder nachdrücklich betont hat, »nicht mehr die Revolution zu predigen« (hatte sie das zuvor?), statt dessen bürgerliche Tugenden einzuüben und somit die Verträglichkeit der neuen Staatsreligion mit den herrschenden Verhältnissen zu demonstrieren. Die sich im Laufe des vierten Jahrhunderts, angefangen von Laktanz und Eusebius, herausbildende christliche Kaiserpanegyrik war natürlich instrumental für die »Durchsetzung einer dauerhaften christlichen politischen Ideologie«.<sup>20</sup>

17. Vgl. hierzu jetzt *Noethlichs*, Bestechung (s. Anm. 12), mit der einschlägigen Literatur. Zusätzlich wären zu nennen etwa *Otto Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. II, 2. Aufl., Stuttgart 1921, 101 ff., 330 ff.; *Dudden*, St. Ambrose (s. Anm. 9), Bd. I, 103-106; *Andreas Alföldi*, A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash Between the Senate and Valentinian I, Oxford 1952, 28-47; *Wolfgang Schuller*, Grenzen des spätrömischen Staates: Staatspolizei und Korruption, ZPE 16 (1975), 1-21; *Wolfgang Schuller*, Probleme historischer Korruptionsforschung, Der Staat 16 (1977), 373-392; *Ramsay MacMullen*, Judicial Savagery in the Roman Empire, Chiron 16 (1986), 147-166; *Paul Veyne*, Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Frankfurt a.M. etc. 1988 (Theorie und Gesellschaft 11), 441-632; *Ramsay MacMullen*, Corruption and the Decline of Rome, New Haven/London 1988; *Demandt*, Spätantike (s. Anm. 8), 243 f., 250, 252-254; *Detlef Liebs*, Das Gesetz im spätrömischen Recht, in: *Sellert*, Gesetz (s. Anm. 15), 11-27, 23-27; *Henry Chadwick*, Art. Humanität, in: RAC, Bd. XVI, 1994, Sp. 663-711, Sp. 697 f.
18. Beispiele bei *MacMullen*, Corruption (s. Anm. 17), 87-93, 132-135 und allg. 122-170; *Noethlichs*, Bestechung (s. Anm. 12), Abschnitt C III e 2. Ferner *Schuller*, Grenzen (s. Anm. 17), 9.
19. Vgl. etwa die Aufstellung bei *Noethlichs*, Bestechung (s. Anm. 12), Abschnitt C III e 2. Daneben haben sich selbstverständlich auch hochgestellte Heiden und Christen für Opfer von Justizirrtümern und -mißbräuchen eingesetzt (Beispiele bei *MacMullen*, Corruption [s. Anm. 17], 93 mit Anm. 120). Entscheidend ist in unserem Zusammenhang jedoch die Öffentlichkeit der Kritik.
20. Vgl. *Cameron*, Rhetoric (s. Anm. 16), 130: »In these first generations of imperial support, Christians no longer preached revolution; on the contrary, we can observe a natural and powerful impulse toward demonstrating Christianity's compatibility with the political system of the empire. A realignment of Christian discourse toward the new political situation was essential, in particular if the degree of support shown by individual emperors toward the church was to be turned to ideological advantage. Just as the apocryphal literature of the second and third centuries had a serious evangelizing role, so too did the panegyrics and works of political

Aber das war nur die eine Seite: Gleichzeitig wurde die *παρρησία*, die »freimütige Rede« in hellenistischer Zeit das Prärogativ der Philosophen,<sup>21</sup> zum Kennzeichen episkopaler und monastischer Freiheit und Souveränität im Umgang mit der weltlichen Obrigkeit.<sup>22</sup> Dies dürfte – diese bislang noch nicht durch eine einschlägige Untersuchung erhärtete Vermutung sei hier erlaubt – zum einen eine Folge der zunehmenden Christianisierung des Römischen Reiches nach Konstantin sein, wodurch die philosophische Straßenpredigt oder der moralisierende Massenvortrag des »Konzertphilosophen« alten Stils allmählich ihr Publikum verloren.<sup>23</sup> Doch werden wir heute immer stärker gewahr, wie langsam dieser Prozeß der Christianisierung eigentlich gewesen ist und daß er mit der Proklamation des nizanischen Christentums als Staatsreligion unter Theodosius I. im Jahre 380 (CTh 16,1,2) keineswegs abgeschlossen war. Er ist also m. E. nicht ausreichend, um zu erklären, warum – sieht man einmal von Ausnahmeseiteerscheinungen wie Libanius und Themistius ab<sup>24</sup> – öffentliche Kritik an Mißbräuchen und Übelständen im spätantiken römischen Staat in erster Linie von den Christen geäußert wurden. Ich denke, *ein* wesentlicher Grund wird auch darin gelegen haben, daß die Sakraisphäre des Gotteshauses, der Kirche, einen speziellen Schutz darstellte.<sup>25</sup> Die steigende Macht der Bischöfe gab ihnen die Freiheit, in einer Weise in aller Öffentlichkeit an der Obrigkeit (und das heißt natürlich auch:

theory in the fourth century and later; far from being just »empty rhetoric«, they were essential instruments in the wider establishment of a lasting Christian political ideology.« Vgl. auch Lizzi, Vescovi (s. Anm. 8), bes. 179-187 sowie den Überblick bei Hans Armin Gärtner, Art. Imperium Romanum, in: RAC, Lieferung 136, 1996, Sp. 1142-1198, 1176-1178, 1184-1187 mit zahlreichen weiteren Literaturhinweisen.

21. Vgl. Erik Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von *παρρησία*, in: Wilhelm Koepf (Hg.), Reinhold-Seeberg-Festschrift, Bd. I: Zur Theorie des Christentums, Leipzig 1929, 283-297; Ramsay MacMullen, Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire, Cambridge, Mass. (= London) 1966, 46-94; Johannes Hahn, Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit, Stuttgart 1989 (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 7), 41f., 165-171, 182-191, 206f.; Brown, Power (s. Anm. 8), 61-70. Zur späteren Zeit auch Richard Lim, Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity, Berkeley etc. 1995 (Transformation of the Classical Heritage 23), bes. 60-69.
22. Vgl. Brown, Power (s. Anm. 8), 103-117, 139-142 u. ö. Soziologische Überlegungen zum Verhältnis des römischen Kaisers zu seinen Untertanen bei Veyne, Brot und Spiele (s. Anm. 17), bes. 446-462.
23. Vgl. zu diesem Aspekt der philosophischen Tätigkeit jetzt Hahn, Philosoph (s. Anm. 21), 86-99, der aber die spätantiken Verhältnisse nicht mehr untersucht. Der Begriff des »Konzertphilosophen« ebd., 92. Hahn betont, die »Bedeutung solcher philosophischer Vorträge in der Öffentlichkeit« könne »nicht hoch genug eingeschätzt« werden. Sie müsse, »neben der Unterrichtung von Schülern, als zweiter wesentlicher Aspekt der Tätigkeit eines Philosophen verstanden« werden (96).
24. Und selbst was Libanius anbetrifft, meint Peter Brown: »The fact that Libanius' most telling attacks on officials took place after they had fallen from power and their replacements had indicated that a character assassination would be welcome remains a peculiarly disagreeable aspect of his career« (Power [s. Anm. 8], 62). Zu Themistius ebenda, 68f.
25. Dies wird etwa an der Übertragung des Asylrechts auf die Kirchen bzw. der Entwicklung der Theorie eines speziellen Kirchenasyls im 4. Jahrhundert deutlich. Vgl. dazu die kontroverse



an der Gruppe, die – im Unterschied zu heute – die ökonomischen Ressourcen kontrollierte) Kritik zu üben, die unter anderen Umständen ein riskantes Spiel mit dem Feuer darstellte. Es ist nicht möglich, diesen Problemkomplex hier ausführlicher darzustellen, auch wenn eine zusammenfassende Darstellung des Konfliktes zwischen Bischof und Obrigkeit, gerade was die nachkonstantinische Kirche angeht, m. W. noch aussteht.<sup>26</sup> Hier mag es genügen, zwei berühmte Beispiele in Erinnerung zu rufen, nämlich Ambrosius (ca. 339-397, Bischof von Mailand seit 374) und Johannes Chrysostomus (ca. 350-407, Bischof von Konstantinopel seit 398). Beide bewegten sich in nächster Nähe zur politischen Macht, und beide

Diskussion bei *H(enri) Leclercq*, Art. Droit d'asile, in: DACL IV/2, 1921, Sp. 1549-1565 (mit epigraphischen Zeugnissen); *E. Herman*, Art. Asile dans l'église orientale (Le droit d'), in: DDC, Bd. I, 1935, Sp. 1084-1089; *L.-R. Misserey*, Art. Asile en occident, in: ebenda, Sp. 1089-1104; *L(eopold) Wenger*, Art. Asylrecht, in: RAC, Bd. I, 1950, Sp. 836-844; *Hans Wilßmann/Zeev W. Falk/Peter Landau*, Art. Asylrecht, in: TRE, Bd. IV, 1979, 315-327; *Georg May*, Art. Asyl, Asylrecht, III. Historisch, in: LThK, Bd. I, 3. Aufl., 1993, 1117f.; *Anne Ducloux*, Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV<sup>e</sup>-milieu du V<sup>e</sup> s.), Paris 1994 (De l'Archéologie à l'Histoire).

26. Zur Thematik allg. – die sich weder in der Kritik an staatlichem Handeln oder allgemeiner an der paganen Romidee noch in Sozialkritik erschöpft, sondern beides umfaßt: Kritik an staatlicher und ökonomischer Macht! – vgl. neben der klassischen Studie von *Harald Fuchs*, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, 2. Aufl., Berlin 1964 (der auch das Christentum berücksichtigt) z. B. *Jonas Palm*, *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund 1959 (SHVL 57); *Jean-Michel Hornus*, *Politische Entscheidung in der Alten Kirche*, München 1963 (BEvTh 35); *MacMullen*, *Treason* (s. Anm. 21) bes. 90-93, 151-162, 236-241 u. ö.; *David Daube*, *Gewaltloser Frauenwiderstand im Altertum*, Konstanz 1971 (Konstanzer Universitätsreden 47); *ders.*, *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh 1972 (Daube geht allerdings auf das Christentum nahezu gar nicht und auf Rom nur am Rande ein); *Robert M. Grant*, *Christen als Bürger im Römischen Reich*, Göttingen 1981 (Sammlung Vandenhoeck); *Peter Stockmeier*, Art. Herrschaft, in: RAC, Bd. XIV, 1988, Sp. 877-936, bes. Sp. 929-934; *Gärtner*, *Imperium Romanum* (s. Anm. 20), Sp. 1168-1175, 1175-1178, 1184-1187, 1188-1195. *Werner Schäffe* behandelt nur den frühchristlichen Widerstand innerhalb des vor-konstantinischen Christentums (Frühchristlicher Widerstand, in: ANRW, Bd. XXIII/1, 1979, 460-723). Speziell zur christlichen Sozialkritik vgl. aus der neueren Diskussion *Adolf Martin Ritter*, *Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen »Armenfrömmigkeit« und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa*, ZKG 86 (1975), 1-25; auch in: *Adolf Martin Ritter*, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, 283-307; *Eric Osborn*, Art. Eigentum, IV. Alte Kirche, in: TRE, Bd. IX, 1982, 414-417; *Maria-Barbara von Stritzky*, Art. Grundbesitz II (ethisch), in: RAC, Bd. XII, 1983, Sp. 1196-1204, 1200-1204; *Manfred Wacht*, Art. Gütergemeinschaft, in: RAC, Bd. XIII, 1986, Sp. 1-59, 26-59; *Manfred Wacht*, Art. Güterlehre, in: RAC, Bd. XIII, 1986, Sp. 59-150, 106-150; *Adolf Martin Ritter*, *Frühes Christentum – Das Beispiel der Eigentumsfrage*, in: *Stephan H. Pfürtnner/Dieter Lührmann/Adolf Martin Ritter*, *Ethik in der europäischen Geschichte*, Bd. I: *Antike und Mittelalter*, Stuttgart etc. 1988, 116-133; *Adolf Martin Ritter*, *Zwischen »Gottesherrschaft« und »einfachem Leben«*. *Diq Chrysostomus*, Johannes Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft, JAC 31 (1988), 127-143; auch in: *Ritter*, *Charisma und Caritas* (a. a. O.), 309-330; *Adolf Martin Ritter*, *John Chrysostom as an Interpreter of Pauline Social Ethics*, in: *William S. Babcock (Hg.)*, *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas 1990, 183-192, 360-369, jeweils mit weiterer Literatur. Bibliographische Hinweise, v. a. zur allgemeineren Thematik »Kirche und Staat«, auch bei *Wolfram Kinzig*, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994 (FKDG 58), 442, Anm. 2.

haben sich nicht gescheut, eben diese politische Macht im konkreten Einzelfall in ihren Predigten *coram mundo* in aller Schärfe zu kritisieren, wenn sie durch sie das *Proprium christlicher Lehre und Existenz* gefährdet sahen.<sup>27</sup>

Abgesehen von dieser in zahlreichen Quellen zu belegenden Kritik am *Mißbrauch* des Rechts durch die staatliche Gewalt läßt sich in den Homilien und *sermones* der Kirchenväter auch eine Tendenz zur Kritik des Rechts selbst beobachten. Diese Rechtskritik findet sich bereits bei vorchristlichen Schriftstellern, wenn auch charakteristischerweise nur punktuell, wie der Rechtshistoriker Dieter Nörr in einer eindringenden Studie vor einigen Jahren dargestellt hat.<sup>28</sup> Leider verzichtet Nörr weitgehend darauf, die Fortsetzung dieser paganen Auseinandersetzung mit Entartungen des römischen Rechts durch Christen v. a. unter den geänderten religionspolitischen Rahmenbedingungen des 4. und 5. Jahrhunderts näher zu betrachten. Eine solche zusammenfassende Darstellung, die ein dringendes Desiderat der Forschung ist<sup>29</sup>, kann hier natürlich nicht geleistet werden. Daß die Christen auch in diesem Punkt schon zu einem frühen Zeitpunkt pagane Traditionen fortsetzen, läßt sich bereits bei Tertullian erkennen, der in seiner Auseinandersetzung mit den fragwürdigen juristischen Grundlagen der Christenverfolgung ausruft:

»Wie viele Gesetze habt ihr noch zu bereinigen, ohne daß ihr es wißt! Denn Gesetze empfiehlt weder die Zahl ihrer Jahre noch der Rang ihrer Schöpfer, sondern allein ihre Gerechtigkeit, und deshalb werden sie, wenn sie als ungerecht erkannt sind, mit Recht verurteilt, mögen sie auch selbst verurteilen« (apol. 4,10).<sup>30</sup>

27. Vgl. zu Ambrosius zuletzt *McLynn, Ambrose* (s. Anm. 9); zu Johannes Chrysostomus *J. N. D. Kelly, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, London 1995. Zu einem anderen Konflikt, an dem sich deutlich die gestiegene Macht des Bischofs ablesen läßt, nämlich dem zwischen Bischof Synesius und dem Praeses der Pentapolis, Andronicus, vgl. *Lizzi, Il potere episcopale* (s. Anm. 8), 85-111.
28. Vgl. *Dieter Nörr, Rechtskritik in der römischen Antike*, München 1974 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse/Abhandlungen NF 77).
29. Vgl. aber die Hinweise bei *Otto Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der Alten Kirche*, Paderborn 1914 (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland/Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 24), passim; *Biondi, Il diritto* (s. Anm. 4), Bd. I, 28-41 und passim; *Gaudemet, Le droit romain* (s. Anm. 8), bes. 26f., 41-44, 62-70, 94, 148-164 u. ö. und *Troianos, Gesetz* (s. Anm. 15). Auch die in meiner oben Anm. 7 genannten Bibliographie zu einzelnen christlichen Autoren angeführte Literatur bietet hierfür reiches Material.
30. »Quot adhuc vobis repurgandae latent leges! quas neque annorum numerus neque conditorum dignitas commendat, sed aequitas sola, et ideo, cum iniquae recognoscuntur, merito damnantur, licet damnent« (Becker 72; Übersetzung Becker, leicht verändert). Zur vorliegenden Stelle in ihrem Verhältnis zur stoischen Tradition vgl. *Jean-Claude Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, 242-246; *Kinzig, Novitas* (s. Anm. 26), 240f. Zur Benützung der *aequitas* als rechtskritischer Kategorie in der zeitgenössischen Rhetorik wie Jurisprudenz vgl. *Lanfranchi, Diritto* (s. Anm. 10), 95-108; *Nörr, Rechtskritik* (s. Anm. 28), 34-40 bzw. 112-120. Tertullian geht indessen in der Schroffheit, in der er *ius civile* und *aequitas* einander gegenüberstellt, über die nichtchristlichen Zeitgenossen weit hinaus! Vgl. *Nörr, ebd.*, 120, Anm. 118. Zur christlichen Rechtskritik im 3. Jahrhundert, »die eine deutliche Ten-

Ich möchte indessen im folgenden diese Linien nicht weiter ausziehen, sondern mich – wie bereits eingangs angedeutet – auf ein Beispiel beschränken, und zwar auf das Beispiel des Ehebruchs und – damit eng verknüpft – der Ehescheidung.<sup>31</sup> Der Widerstand der Kirchenväter gegen das römische Recht entzündete sich dabei an zwei Punkten: erstens an der Tatsache, daß der Ehebruch in den einschlägigen Gesetzen mit zweierlei Maß gemessen wurde, indem nämlich der Ehebruch des Mannes nahezu straflos blieb, während die ehebrecherische Frau zeitweise drakonische Sanktionen zu gewärtigen hatte. Die christlichen Schriftsteller betonten demgegenüber durchweg die Gleichheit von Mann und Frau in der Ehe und begründen dies (nach dem Vorbild Christi in Mt 19,3-12) schöpfungstheologisch von Gen 2,24 (»Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden *ein* Fleisch.«) her.<sup>32</sup> Der zweite Punkt

denz zur Herabsetzung der gesamten römischen Rechtsordnung hat«, vgl. die zusammenfassenden Bemerkungen ebenda, 89f. (das Zitat 88).

31. Zu Praxis und Theorie der Ehe und Ehescheidung in der Alten Kirche vgl. aus der neueren Literatur v. a. L. *Godefroy*, Art. Mariage, II. Le mariage au temps des pères, in: DThC, Bd. IX, 1927, Sp. 2077-2123; *Engbert Jan Jonkers*, Invloed van het christendom op de romeinsche wetgeving betreffende het concubinaat en de echtscheiding, Diss., Wageningen 1938; *Francesco Delpini*, Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V, Turin 1956 (Scriniurn Theologicum 5); *B(ernhard) Kötting*, Art. Digamung, in: RAC, Bd. III, 1957, Sp. 1016-1024; *A(lbrecht) Oepke*, Art. Ehe I (Institution), in: RAC, Bd. IV, 1959, Sp. 650-666; *G(erhard) Dellling*, Art. Ehebruch, in: RAC, Bd. IV, 1959, Sp. 666-677; *ders.*, Art. Ehescheidung, in: RAC, Bd. IV, 1959, Sp. 707-719; *ders.*, Art. Eheschließung, in: RAC, Bd. IV, 1959, Sp. 719-731; *Victor J. Pospishil*, Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching, New York 1967 (*non vid.*); *Henri Crouzel*, L'Église primitive face au divorce du premier au cinquième siècle, Paris 1971 (ThH 13); *Kurt Niederwimmer*, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Göttingen 1975 (FRILANT 113); *Giovanni Cereti*, Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva, Bologna 1977 (Collana studi e ricerche 26); *Elisabeth Herrmann*, Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz, Frankfurt a.M. etc. 1980 (Europäisches Forum 2), 93-115, 281-289; *Henri Crouzel*, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung, V. Alte Kirche, in: TRE, Bd. IX, 1982, 325-330; *Maria-Barbara von Stritzky*, Art. Hochzeit I, in: RAC, Bd. XV, 1991, Sp. 911-930; *David G. Hunter*, Marriage in the Early Church, Minneapolis 1992 (Sources of Early Christian Thought); *Phillip Lyndon Reynolds*, Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods, Leiden etc. 1994 (VigChr.S 24); *Jens-Uwe Krause*, Witwen und Waisen im Römischen Reich, Bd. I: Verwitwung und Wiederverheiratung, Stuttgart 1994 (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 16); *Hans-Wolfgang Strätz*, Art. Ehe, Ehesakrament, VIII. Rechtshistorisch, in: LThK, 3. Aufl., Bd. III, 1995, Sp. 475-479 (mit weiterer Literatur); *J. E. Grubbs*, Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation, Oxford 1995 (*non vid.*). Archäologisches und epigraphisches Material bei *H(enri) Leclercq*, Art. Mariage, in: DACL, Bd. X/2, 1932, Sp. 1843-1982.
32. So Laktanz, Inst. 6,23 (dazu *Delpini*, Divorzio [s. Anm. 31], 64; *Crouzel*, L'Église primitive [s. Anm. 31], 111f.; *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 123f.); *Ambr.*, de Abr. 1,4,25 (dazu *Crouzel*, L'Église primitive [s. Anm. 31], 264; *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 122); *Hier.*, ep. 77,3 (dazu *Delpini*, Divorzio [s. Anm. 31], 71; *Dellling*, Ehescheidung [s. Anm. 31], Sp. 715f.; *Crouzel*, L'Église primitive [s. Anm. 31], 291-294; *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 124f.); *Theodoret*, comm. in I Cor. 7,3 (PG 82,272B-C; dazu *Crouzel*, L'Église primitive [s. Anm. 31], 209f. mit falscher Stellenangabe) und die in Anm. 35 erwähnten sowie die im Haupttext eingehender diskutierten Quellen. Zum Konflikt zwischen menschlichem und gött-

war das Rechtsinstitut der Ehescheidung als solches. Das römische Recht stand in diesem Punkt die gesamte Kaiserzeit hindurch in direktem Widerspruch zur christlichen Lehre, insofern es – trotz eines eigentümlichen »Hin und Her« in den Einzelheiten – die Ehescheidung grundsätzlich gestattete.<sup>33</sup> Christlicherseits verwies man hierzu auf das eindeutige Gebot des Herrn selbst in Mt 5, 31 f. oder auch Mt 19, 6<sup>34</sup>. Eine Ausnahme war – ebenfalls unter Berufung auf Herrenworte (Mt 5, 32; 19, 9) – allenfalls dann möglich, wenn es sich um einen eklatanten Fall von Ehebruch handelte.<sup>35</sup>

Die christlichen Schriftsteller bedienten sich nun unterschiedlicher Argumentationsstrategien, um mit diesen beiden Problemen fertig zu werden. Blicken wir auf die Situation im Osten, da die Rechtskritik der griechischsprachigen christlichen Schriftsteller bislang besonders vernachlässigt worden ist. Die regelrechte und ungemilderte Verdammung der staatlichen Gesetzgebung findet sich zwar relativ selten, läßt sich aber doch an ein paar markanten Beispielen belegen. Am unverblümtesten äußert sich in diesem Punkt Gregor von Nazianz in seiner Rede über Mt 19, 1-12 (or. 37).<sup>36</sup> Die Predigt, denn darum handelt es sich hier<sup>37</sup>, fällt in

lichem Recht in diesem Punkt vgl. *Cereti*, Divorzio (s. Anm. 31), 147-165, bes. 159-164; *Reynolds*, Marriage (s. Anm. 31), 121-155.

33. Zu den Einzelheiten vgl. *Ernst Levy*, Der Hergang der römischen Ehescheidung, Weimar 1925, bes. 96-136; Corbett, *Percy Ellwood*, The Roman Law of Marriage, Oxford 1930 (Nachdr. 1969), 218-248 (zu Scheidungsbeschränkungen vgl. bes. 243-248); *Max Kaser*, Das römische Privatrecht, 2 Bände, 2. Aufl., München 1971/75 (HAW III,3,1/2), Bd. I, 81-83, 325-328; Bd. II, 174-179 (das Zitat Bd. II, 176); *Susan Treggiari*, Roman Marriage. *Iusti coniuges* from the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford 1991, 435-482.
34. Vgl. Mk 10, 2-12; Lk 16, 18.
35. So etwa – in *ausdrücklichem* Gegensatz zum römischen Eherecht – Lact., epit. 61,8 (dazu *Crouzel*, L'église primitive [s. Anm. 31], 122; *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 123); Ambr., comm. in Luc. 8,5 (dazu *Delpini*, Divorzio [s. Anm. 31], 65; *Delling*, Ehescheidung [s. Anm. 31], Sp. 715; *Crouzel*, L'église primitive [s. Anm. 31], 261; *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 126f.); *ders.*, de Abr. 1,7,59 (dazu *Crouzel*, L'église primitive [s. Anm. 31], 264f.; *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 126-131); Bas. Caes., ep. 188, can. 9 (dazu *Delpini*, Divorzio [s. Anm. 31], 84-88; *Crouzel*, L'église primitive [s. Anm. 31], 138f.); Chrom. Aqu., tract. 10,1 (dazu *Delpini*, Divorzio [s. Anm. 31], 68f.; *Delling*, Ehescheidung [s. Anm. 31], Sp. 715; *Crouzel*, L'église primitive [s. Anm. 31], 277-279); Aug., nupt. et conc. 1,11 (dazu *Delling*, Ehescheidung [s. Anm. 31], Sp. 716; *Crouzel*, L'église primitive [s. Anm. 31], 334-336; *Cereti*, Divorzio [s. Anm. 31], 163f.; *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 127-131); *ders.*, de bono coniugali 8 (dazu *Crouzel*, L'église primitive [s. Anm. 31], 328; *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 128f.); Greg. Magn., reg. epp. 11,27 (dazu *Reynolds*, Marriage [s. Anm. 31], 140, 142). Vgl. ergänzend auch die Quellen oben Anm. 32.
36. Zu Gregor vgl. *Bernhard Wyß*, Art. Gregor II (Gregor von Nazianz), in: RAC, Bd. XII, 1983, Sp. 793-863; *Justin Mossay*, Art. Gregor von Nazianz (gest. 390), in: TRE, Bd. XIV, 1985, 164-173. Die Rede ist neu ediert von Claudio Moreschini/Paul Gallay, Grégoire de Nazianze – Discours 32-37. Introduction, texte critique et notes par C. M., traduction par P. G., Paris 1985 (SC 318), 270-319; ebd., 48-61 auch eine Analyse. Zum Folgenden vgl. ferner *Delpini*, Divorzio (s. Anm. 31), 88f.; *Bernardi*, Prédication (s. Anm. 16), 216-226; *Crouzel*, L'église primitive (s. Anm. 31), 151-156.
37. Vgl. auch Moreschini bei *Moreschini/Gallay*, Grégoire de Nazianze (s. Anm. 36), 48: »une véritable homélie«. Es handelt sich um die einzige exegetische Predigt, die wir aus seiner Feder besitzen; vgl. S. Wyß, Gregor II (Anm. 36), 798.

seine Zeit als Bischof von Konstantinopel (380/81).<sup>38</sup> Unter den Zuhörern sitzt kein geringerer als Kaiser Theodosius I. persönlich.<sup>39</sup> Die Frage der Pharisäer an Jesus, ob man sich von seiner Frau aus jedem beliebigen Grunde scheiden lassen dürfe (Mt 19, 3), bezieht sich nach Gregor auf die Zucht (σωφροσύνη) innerhalb der Ehe (§ 6). Von dieser Zucht hätten die meisten Menschen falsche Vorstellungen. Dies lasse sich daran erkennen, daß im Falle eines Ehebruchs die Frau bestraft werde, der Mann hingegen nicht. Die Feststellung Gregors entspricht der juristischen Situation in klassischer Zeit. So durfte nach der von Augustus erlassenen *Lex Iulia de adulteriis* der Mann gemeinsam mit dem *paterfamilias* der beim Ehebruch ertappten Frau diese vor Gericht bringen und unter bestimmten Voraussetzungen sogar töten.<sup>40</sup> Nach einem konstantinischen Gesetz von 331 (CTh 3,16,1) war dem Mann die Scheidung wegen Ehebruchs der Frau erlaubt, der Frau umgekehrt hingegen nicht. (Sie konnte sich nur wegen *homicidium*, Giftmischerei [Zauberei] oder Grabschändung von ihrem Mann scheiden; Ehebruch war ausdrücklich ausgeschlossen.)<sup>41</sup> Gregor verurteilt diesen Zustand auf das schärfste:

»Ich billige diese Gesetzgebung nicht, ich kann den Brauch nicht gutheißen. Die Gesetzgeber waren Männer, deshalb richtet sich die Gesetzgebung gegen Frauen, zumal sie auch die Kinder in die Gewalt (ἔξουσίαν) der Väter gestellt haben und dabei zuließen, daß der schwächere Teil unberücksichtigt (ἀθεράπευτον) blieb« (§6, Z. 8-12 [Moreschini/Gallay 284]).

38. Zur Datierung (zwischen 27. 11. 380 und 10. 6. 381) vgl. Moreschini in *Moreschini/Gallay, Grégoire de Nazianze* (s. Anm. 36), 48 mit weiteren Literaturhinweisen.

39. Vgl. §23.

40. Vgl. *Corbett, Marriage* (s. Anm. 33), 127-146; *Kaser, Privatrecht* (s. Anm. 33), Bd. I, 323; *Treggiari, Roman Marriage* (s. Anm. 33), 282-288; *Reynolds, Marriage* (s. Anm. 31), 122. Der Verweis Crouzels auf kappadozischen Brauch (L'église primitive [s. Anm. 31], 153f.) ist unnötig und auch insofern unverständlich, als die Predigt ja in Konstantinopel gehalten wurde.

41. Allerdings ist dieses Gesetz möglicherweise durch Kaiser Julian (361-363) wieder aufgehoben worden (behauptet von Ps.-Aug., *quaest. vet. et nov. test.* 115; bezweifelt etwa von *Gaudemet, Le droit romain* [s. Anm. 8], 102f.; vgl. auch *Otto Heggelbacher, Vom römischen zum christlichen Recht. Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster*, Freiburg/Schweiz 1959 [Arbeiten aus dem Juristischen Seminar der Universität Freiburg Schweiz 19], 57, Anm. 4), so daß hier gerade für die fragliche Zeit eine Lücke klafft, da die nächsten sicheren Quellen bezüglich der einschlägigen gesetzlichen Regelungen im Osten des Reiches erst mit der Einführung des Codex Theodosianus im Jahr 438 wieder einsetzen. Vgl. zum Ganzen *Corbett, Marriage* (s. Anm. 33), 244; *Delpini, Divorzio* (s. Anm. 31), 117-119; *Kaser, Privatrecht* (s. Anm. 33), Bd. II, 172, 176f.; *Cereti, Divorzio* (s. Anm. 31), 65f.; *Reynolds, Marriage* (s. Anm. 31), 49f., 126-131; ferner *Gillian Clark, Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford 1993 (Taschenbuch 1994), 21f., 35f. Zu den mit dem römischen Scheidungsrecht verbundenen »double standards« vgl. etwa *Treggiari, Roman Marriage* (s. Anm. 33), 299-309.

Gregor bezieht sich hier keinesfalls auf jüdisches bzw. rabbinisches Recht, wie die rhetorische Gestaltung der Stelle (es handelt sich um eine fiktive Rede Jesu) nahelegen könnte. Zur jüdischen Ehescheidung vgl. *Delling, Ehescheidung* (s. Anm. 31), Sp. 709; *D(avid) L. L(ieber) B(en)-Z(ion) (Benno) Sch(ereschewsky)*, Art. *Divorce*, in: *EJ*, Bd. VI, 1971, Sp. 122-137; *Cereti, Divorzio* (s. Anm. 31), 45-50; *Zeev W. Falk*, Art. *Ehe/Eherecht/Ehescheidung*, III. *Judentum*, in: *TRE*, Bd. IX, 1982, 313-318.

Gregor kritisiert also nicht nur die ungerechte Behandlung der Frau im Falle eines Ehebruchs, sondern auch ihre Benachteiligung im Vormundschaftsrecht, konnte doch nach römischem Recht allein der Vater die spezifisch römische Form der Hausgewalt, die *patria potestas*, ausüben.<sup>42</sup>

Gregor stellt dem die göttlichen Bestimmungen der Schrift gegenüber, wobei er sich auf das vierte Gebot nach der Fassung von Dt 5, 16 (LXX: »Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der Herr, dein Gott, befohlen hat, damit es dir gut gehe!«), auf Ex 21, 17 und auf Sir 3, 9 (LXX 3, 11) beruft. Er resümiert:

»Beachte die Gleichbehandlung in der Gesetzgebung (ὁρᾶτε τὸ ἴσον τῆς νομοθεσίας)! Ein einziger Schöpfer von Mann und Frau, ein einziger Staub für beide, ein einziges Bild, ein einziges Gesetz, ein einziger Tod, eine einzige Auferstehung. Wir sind gleichermaßen aus Mann und Frau entstanden. Eine einzige Pflicht schulden die Kinder denen, die sie gezeugt haben« (§ 6, Z. 19-23 [Moreschini/Gallay 284]).

Beide, Mann und Frau, haben – so Gregor weiter – gesündigt; beide werden darum auch von Christus gerettet. Christus stammt zwar von David ab, doch läßt sich daraus keine Vorzugsstellung des Mannes ableiten, ist er doch von einer Jungfrau geboren worden. Schriftstellen wie Gen 2, 24 und Eph 5, 28-33 sichern diese Argumentation zusätzlich exegetisch ab (§ 7).

Erst jetzt kommt Gregor auf das Thema von Scheidung und Wiederheirat zu sprechen. Eph 5, 31 f. mit seiner Betonung der Einheit von Mann und Frau, die in der Verbindung von Christus und der Kirche abgebildet ist, bietet ihm dafür den Ausgangspunkt. Die Wiederheirat ist schon deshalb verboten, da es ja dann auch zwei (oder mehr) Christusse und Kirchen geben müsse. Die Scheidung ist nun aber eine Voraussetzung für die Wiederheirat. Auch hier werden von ihm Gesetz und Gebot Christi antithetisch einander gegenübergestellt:

»Das Gesetz gewährt die Scheidung (τὸ ἀποστάσιον) aus jedem Grunde; Christus aber gewährt sie nicht aus jedem Grund, sondern er gestattet lediglich, daß man sich von der Hure (τῆς πόρνῆς) trennt, alle anderen Fälle aber befiehlt er philosophisch zu ertragen« (§ 8, Z. 10-12 [Moreschini/Gallay 288]).

Gregor läßt wohl bewußt offen, ob sich ὁ νόμος auf das alttestamentliche Scheidungsrecht (Dt 24, 1) bezieht oder auf die römische Gesetzgebung.<sup>43</sup> In jedem Falle wird deutlich, daß das Gesetz Christi, wie es Mt 19 zu entnehmen ist, alle anderen Normen aufhebt.

Solch deutliche Kritik an den bürgerlichen Gesetzen, die der Nazianzener übri-

42. Vgl. Kaser, *Privatrecht* (s. Anm. 33), Bd. I, 60-65, 341-345; Bd. II, 202-221. Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei Theodoret, *comm. in I Cor. 7, 3* (PG 82,272C): "Ἄνδρες γὰρ ὄντες οἱ θετικότες τοὺς νόμους, τῆς ἰσότητος οὐκ ἐφρόντισαν, ἀλλὰ σφίσι συγγνώμην ἀπένευμαν. Dazu auch Crouzel, *L'église primitive* (s. Anm. 31), 209 f. mit falscher Stellenangabe.

43. So richtig Crouzel, *L'église primitive* (s. Anm. 31), 155.

gens nicht nur in dieser Predigt übt,<sup>44</sup> findet sich auch bei anderen Autoren. Asterius, der Bischof von Amaseia (\* ca. 340, † nach 400)<sup>45</sup>, kommt in einer Predigt zur selben Perikope (Hom. 5)<sup>46</sup> u. a. auf das »Gesetz der Zucht« (τῆς σωφροσύνης ὁ νόμος) zu sprechen, das in der Ehe für beide, Mann und Frau, gleichermaßen gelte. Asterius fährt fort:

»Die aber, die sich an die Gesetzgeber dieses Lebens halten, gestehen den Männern straflos die Freiheit zur Hurerei zu. Sie sind<sup>47</sup> gestrenge Richter und Lehrer, wenn es um die Würde (σεμνότητος) der Frau geht, lechzen dabei aber völlig zügellos nach einem Körper um den anderen, anderer Ärzte, wie das Sprichwort sagt, (doch selbst) übersät mit Tausenden von Geschwüren.«<sup>48</sup> (hom. 5,12,1).

Nach Asterius' Auffassung trägt also die offizielle Ehegesetzgebung zu einer Doppelmoral bei, die an die Frauen hohe moralische Anforderungen stellt, während sie den Männern straflos Seitensprünge gestattet. Diese *double standards*, so führt Asterius weiter aus, würden damit begründet, daß bei untreuen Frauen die Gefahr bestehe, »daß sie fremde Erben (κληρονόμους ἄλλοτριους) in die Häuser und Familien bringen« könnten, bei Männern hingegen nicht. Es ist dem Amasener Bischof natürlich ein Leichtes, derartig fadenscheinige Ausflüchte durch den Hinweis darauf zu widerlegen, daß die untreuen Ehemänner zwar nicht in das eigene Haus, wohl aber in das anderer Männer und Väter Unheil und Verzweiflung brächten.

Ist also die landläufige Begründung für die bestehende Doppelmoral bereits hinfällig, so kann sich der Christ auch nicht einfach auf die bestehende Gesetzgebung berufen. Asterius weist auch diese Legitimation für die eheliche Untreue ab. Das Gesetz Gottes stehe über dem der Menschen, weil es allein bei sorgfältiger Beobachtung die Rettung am Tage des Gerichtes gewährleisten könne:

»Wenn sich aber einige an die Gesetze der Römer halten und der Auffassung sind, die Hurerei sei straffrei, begehen sie einen schweren Irrtum, denn sie wissen nicht, daß Gott Gesetze erläßt, die auf eines zielen, die Menschen aber etwas anderes bestimmen. Höre, wie Mose den Willen Gottes verkündet und gegen die Hurer bittere Anklagen vorbringt [vgl. Lev 24, 11; Dt 22, 22]! Höre, wie Paulus sagt: »Gott richtet die Unzüchtigen und Ehebrecher« [Hebr 13,4]! Die anderen (Gesetzgeber)<sup>49</sup> aber werden dir im Augenblick der Vergeltung nicht zur Rettung ausreichen, son-

44. Vgl. ep. 144 und dazu *Crouzel*, *L'église primitive* (s. Anm. 31), 156; *Cereti*, *Divorzio* (s. Anm. 31), 160, Anm. 19 sowie unten Anm. 65. An anderer Stelle betont er, das christliche Gesetz beruhe auf freiwilliger Zustimmung, nicht auf Zwang; vgl. hom. 12,5.

45. Zu ihm vgl. *F. van der Meer/G. Bartelink*, *Zestien Preken van Asterius, Bisschop van Amaseia. Vertaald en ingeleid*, Nijmegen 1976, 1-40; *Wolfgang Speyer*, *Art. Asterios v. Amaseia*, in: *RAC Supp. I*, 1986, Sp. 626-639. Der Text bei *C. Datema*, *Asterius of Amaseia, Homilies I-XIV*. Text, Introduction and Notes, Leiden 1970, 45-52.

46. Vgl. zum Folgenden auch *Delpini*, *Divorzio* (s. Anm. 31), 96f.; *Crouzel*, *L'église primitive* (s. Anm. 31), 160-164.

47. Ich interpungiere Z. 31 (Datema): ἔξουσίαν βαρεῖς μὲν ...

48. Ein offenbar auf Euripides zurückgehender Ausspruch (Frg. 1086 Nauck: ἄλλων ἱατρὸς αὐτὸς ἔλκεσιν βρῶων); vgl. *Datema*, *Asterius* (s. Anm. 45), 233.

49. Der Bezug von οἱ δὲ ἄλλοι ist nicht ganz klar. *Crouzel*: »législateurs?« Gemeint sind vermutlich die ἄνθρωποι von Z. 11, also die Römer als Gesetzgeber.

dern zitternd und schwitzend werden sie vergehen. Unweise und ohne Bildung wird dir Platon erscheinen, der Gesetzesgelehrte, erbärmlich aber jener strenge Ton und geschwunden die Macht bei allen Gesetzgebern, wenn sie sehen, wie die in ihre Körper Verliebten (τούς σωμαεραστάς) zerrissen werden, denen sie in übler Weise die Freiheit dazu eingeräumt haben. Gewiß haben die, die die anderen nicht daran hinderten, das Vergehen zuerst auf sich selbst zurückgeleitet, und sie werden sich gegenüber einer doppelten Anklage verantworten müssen, nämlich dessentwegen, was sie selbst begingen, wie auch dessentwegen, daß sie die Zügellosigkeit anderer zugelassen haben. Die also mit ihren Frauen so geordnet wie möglich zusammenleben wollen, mögen die eigene Lebensweise ihren Ehegatten zur Lehre werden lassen, auf daß sie von Hause aus zum Guten angespornt werden« (5,12,4-6).

Wiederum wird also die Unvereinbarkeit der bürgerlichen Gesetze mit dem Gesetz Gottes, wie es der Schrift des Alten wie des Neuen Testaments zu entnehmen ist, festgestellt. Mehr noch: Asterius zufolge begünstigen die bürgerlichen Gesetze geradezu die Untreue und Unzucht des Mannes! Neu ist hier gegenüber Gregor der Verweis auf das Jüngste Gericht als der Augenblick, an dem sich die Legitimität und demgemäß auch die Verbindlichkeit der göttlichen und die Machtlosigkeit der bürgerlichen Gesetze erweisen wird.

Dieser Gedanke kehrt auch wieder in einer Predigt des Johannes Chrysostomus zu I Kor 7, 39f., jener Stelle also, an der Paulus zwar grundsätzlich die Ehelosigkeit von Witwen favorisiert, ihnen aber doch die Wiederheirat gestattet, solange dies »im Herrn« (μόνον ἐν κυρίῳ) geschehe. In der Ausgabe Montfaucons, wie sie bei Migne nachgedruckt ist, trägt die Predigt die Überschrift *De libello repudii* (PG 51,217-226), und in der Tat geht es hier eigentlich weniger um die Wiederverheiratung von Witwen als um das Problem der Ehescheidung.<sup>50</sup> Für Johannes ist unzweifelhaft, daß Paulus hier nicht seine eigene Ansicht, sondern die Christi selbst wiedergibt (§ 1, 217). Johannes preist dann aber nicht etwa die Vorzüge der Ehe, wie man dies vielleicht erwarten könnte, sondern weist zunächst darauf hin, daß eine gute Ehe keine Selbstverständlichkeit sei, daß sie sich vielmehr für diejenigen, die die Ehe nicht recht »gebrauchten«, zu einer Quelle häuslichen Unfriedens und Ärgernisses entwickeln könne (§ 1, 217f.). Damit ist er beim Thema, nämlich der Ehescheidung, die für viele seiner Zuhörer offenbar eine legitime christliche Option ist. Johannes ist sich auch durchaus bewußt, daß das, was er im folgenden zu sagen hat und was er als Gesetz Christi bezeichnet, in Gegensatz zu den bürgerlichen Gesetzen steht, verspricht aber, diesen Gegensatz (ἀντινομία) aufzulösen (§ 1, 218). Den ersten Worten des Apostels in 1 Kor 7, 39 (»eine Frau ist gesetzlich gebunden, solange der Mann lebt« – γυνὴ δέδεταί νόμῳ

50. Vgl. zu dieser Homilie auch *Delpini*, *Divorzio* (s. Anm. 31), 94-96; *Crouzel*, *L'église primitive* (s. Anm. 31), 194-200. Zur Ehelehre des Chrysostomus allgemein vgl. *Pietro Rentinck*, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Rom 1970 (AnGr 178/B,29), 251-280. Die Erlanger Habilitationsschrift von *Martin George*, *Die Ehe in der Antike und in der Alten Kirche* (Bd. 2 zu Johannes Chrysostomus), ist leider noch nicht publiziert.



ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς<sup>51</sup>) entnimmt der Prediger die grundsätzliche Unauflöslichkeit der Ehe, und zwar auch bei juristisch einwandfreier Scheidung mittels Scheidebrief (βιβλίον ἀποστασίου) und Auflösung der ehelichen Lebensgemeinschaft. Die Frau, die »zu einem anderen Mann geht« (πρὸς ἄλλον ἀπέλθη), ist als Ehebrecherin (μοιχαλῖς) anzusehen (§ 1, 218). Dabei vergleicht Johannes die Situation der Frau in der Ehe mit der einer Sklavin, die durch die Kette des göttlichen Gesetzes an ihren Mann gebunden sei und erst durch dessen Tod die Freiheit wiedererlange (§ 1, 218f.). Umgekehrt darf der Mann aber aus demselben Grund die Frau nicht verstoßen (ἐκβάλλειν<sup>52</sup>). Eine Wiederverheiratung der Frau ist – nach den Worten des Apostels – nur bei Tod des Mannes zulässig (§ 1, 219). Und auch hier muß man genau auf den Wortlaut achten: Der Apostel hat eine Wiederheirat nur *zugelassen*, nicht *befohlen*.

In diesem Zusammenhang wehrt Johannes ausdrücklich den Einwand ab, die »draußen« geltenden, d. h. bürgerlichen Gesetze (von Johannes als οἱ παρὰ τοῖς ἔξωθεν κείμενοι νόμοι oder auch als οἱ τῶν ἔξωθεν νόμοι bezeichnet<sup>53</sup>) erlaubten die Scheidung mittels *libellus repudii*,<sup>54</sup> indem er zum einen darauf verweist, daß Gott am Jüngsten Tage nicht nach den bürgerlichen, sondern nach seinen Gesetzen richten werde – eben diesen Gedanken hatten wir bereits bei Asterius vernommen.<sup>55</sup> Darüber hinaus stelle auch das römische Recht die Scheidung unter Strafe, woraus erkennbar werde, daß es diese Sünde nur »unwillig« (ἀτηδῶς) toleriere (§ 1, 219).<sup>56</sup> Deshalb gehe auch die Frau, die die Scheidung einseitig vollzogen habe, »ihres Vermögens völlig verlustig« (γυμνὴν καὶ ἔρημον χρημάτων); ebenso könne der Mann im entsprechenden Falle dies nur unter »Beeinträchtigung seines Vermögens« (τῆ ζημίᾳ τῆς οὐσίας) tun (§ 1, 219). Damit spielt Johannes möglicherweise auf das bereits erwähnte, von Konstantin 331 erlassene Gesetz an (CTh 3,16,1), demzufolge die Frau bei unbegründeter Scheidung ihre Mitgift (*dos*) verlor, die ja eigentlich dazu diente, »die Versorgung der Frau nach beendeter Ehe zu sichern,«<sup>57</sup> während der Mann im entsprechen-

51. Ich zitiere die Textfassung des Johannes, die identisch ist mit dem Mehrheitstext und hier etwas von der des Nestle-Aland abweicht (Einfluß von Röm 7, 2).
52. Zur Bezeichnung der einseitigen Scheidung mit diesem Begriff vgl. Levy, Ehescheidung (s. Anm. 33), 106.
53. Ähnlich auch in der vorangehenden Predigt In illud: Propter fornicationes uxorem (1 Kor 7, 2) 4 (PG 51,213) oder in der folgenden Homilie Quales ducendae sint uxores 2 (PG 51,226) und sonst.
54. Dieser Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Recht findet sich bei Chrysostomus auch sonst, etwa in In illud: Propter fornicationes uxorem (1 Kor 7, 2) 4 (PG 51,213f.; dazu Crouzel, L'Église primitive [s. Anm. 31], 192-194), in hom. 5,2 in 1 Thess. 4, 8 (PG 62,425; dazu Crouzel, L'Église primitive [s. Anm. 31], 193, Anm. 75) oder auch in hom. 12, 4 in I Cor. (PG 61,102).
55. Ähnlich auch in Quales ducendae sint uxores 1f. (PG 51,226f.; dazu Crouzel, L'Église primitive [s. Anm. 31], 201f.); virg. 52,7.
56. Anders in virg. 52,7: Der ehebrecherische Mann entgeht hier auf Erden der gesetzlichen Strafe, während er die Frau im selben Fall vor Gericht zeren und hinrichten lassen kann!
57. Kaser, Privatrecht (s. Anm. 33), Bd. I, 333; vgl. auch Bd. II, 185.

den Fall die *dos* der Frau herausgeben mußte (und darüber hinaus nicht wieder heiraten durfte).<sup>58</sup>

Der Verstoß gegen die eindeutige Bestimmung Christi in Mt 5, 32 werde am Tage des Jüngsten Gerichts geahndet werden. Dort nütze auch eine Berufung auf die bürgerlichen Gesetze (τοὺς παρὰ τῶν ἕξωθεν κεκίμενους νόμους) nichts,

»sondern notwendigerweise werden sie schweigend und gefesselt in das Feuer der Hölle abgeführt, zusammen mit den Ehebrechern und denen, die fremden Ehen Unrecht zugefügt haben. Denn sowohl der, der sich ohne Grund, nämlich den des Ehebruchs, geschieden hat, als auch der, der die Verstoßene ehelicht, während ihr Mann noch lebt, wird zugleich mit der Verstoßenen bestraft« (§ 3, 222).

Auch für Chrysostomus sind also in Fragen von Ehebruch und Ehescheidung die bürgerlichen Gesetze mit den Geboten Gottes unvereinbar. Letztere haben höhere Verbindlichkeit, weil allein nach ihnen am Tage des Gerichts geurteilt werden wird.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß alle drei hier exemplarisch ausgewählten Autoren, Gregor von Nazianz, Asterius von Amaseia und Johannes Chrysostomus, den Konflikt zwischen staatlichem Recht und kirchlicher Lehre dahingehend auflösen, daß sie die Superiorität des göttlichen über das weltliche Gesetz statuieren.<sup>59</sup> Am behutsamsten geht dabei Johannes Chrysostomus vor, indem er zusätzlich noch eine Konvergenz zwischen beiden Normsystemen zu konstruieren versucht, wobei er geflissentlich unterschlägt, daß CTh 3,16,1 die einvernehmliche Scheidung unverändert gestattete und auch die einseitige Scheidung prinzipiell erlaubte, auch wenn die Zahl der Scheidungsgründe deutlich reduziert wurde.

Wir müssen noch einmal auf den Sitz im Leben dieser Äußerungen zurückkommen: In den meisten Fällen handelt es sich um Predigten. Den Hörern wurde demnach mit teilweise drastischen Worten eingebleut, daß eine Scheidung, weil gegen das göttliche Gesetz gerichtet, grundsätzlich verboten sei. Dies bedeute-

58. Vgl. Corbett, Marriage (s. Anm. 33), 244; Kaser, Privatrecht (s. Anm. 33), Bd. II, 176; Reynolds, Marriage (s. Anm. 31), 49f. Die Verfügungsfreiheit des Mannes über das *Dotalgut* war ohnehin eingeschränkt; vgl. Kaser, Privatrecht (s. Anm. 33), Bd. I, 333f.; Bd. II, 185. Sicher ist dieser juristische Hintergrund der Äußerung des Chrysostomus allerdings nicht; vgl. oben Anm. 41. Crouzel stellt m. E. die Argumentation des Chrysostomus auf den Kopf, wenn er schreibt: »Certes, les lois civiles, remarque Chrysostome, punissent parfois l'homme et la femme dans le cas de répudiation [...]. Mais ces lois sont cependant en contradiction avec celles que Dieu a portées, selon lesquelles les chrétiens seront jugés, parce que elles prescrivent de donner un certificat de répudiation et de renvoyer, l'écrit permettant le remariage à celle qui le possède« (L'église primitive [s. Anm. 31], 196). Chrysostomus will doch gerade umgekehrt zeigen, daß auch die weltlichen Gesetze etwas Richtiges sehen, wenn sie die einseitige Scheidung bestrafen!

59. Vgl. bereits Orig., c.Cels. 1,1; 5,37. 40; 8,26. Lukas Vischer, Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor. 6, 1-11. Rechtsverzicht und Schlichtung, Tübingen 1955 (BGBE 1), 21-43 bietet Beispiele aus der exegetischen Literatur zu 1 Kor 6, 1-11, wo sich ähnliche Feststellungen finden.

te aber faktisch, daß der oder die normale Gläubige sich in seiner Lebenspraxis zwei teilweise miteinander konkurrierenden Normsystemen gegenüber sah. Diese Konkurrenz mußte auf die Dauer für die Gläubigen zu erheblichen Konflikten führen, da die staatliche Gesetzgebung seit Konstantin ja grundsätzlich ebenfalls für sich in Anspruch nahm, sich an den Maßstäben der christlichen Lehre zu orientieren.<sup>60</sup> Die Tatsache, daß die Kirchenväter sich ständig veranlaßt sahen, das Scheidungsverbot in ihren Predigten zu wiederholen,<sup>61</sup> scheint denn auch darauf hinzudeuten, daß in der Praxis gegen eines der beiden Normsysteme verstoßen wurde, und zwar in der Regel gegen das kirchliche.

Seltsamerweise wird das Problem der Berufung des staatlichen Gesetzgebers auf christliche Normen und der daraus entstehende direkte Widerspruch zu dem von den Kirchenvätern proklamierten göttlichen Recht bei diesen selbst, soweit ich sehe, nirgends thematisiert. Woran liegt das? Ich möchte mit aller gebotenen Vorsicht vermuten, daß man kirchlicherseits auch noch lange nach der konstantinischen Wende das bürgerliche Recht für grundsätzlich pagan erachtete. Dies ist nicht unbedingt verwunderlich, liegt die klassische Phase der römischen Rechtsentwicklung, die für die folgenden Jahrhunderte grundlegend und maßgebend gewesen ist, dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion um ein Jahrhundert und mehr voraus.<sup>62</sup> Das hat die Kirche auch noch zu Ende des vierten Jahrhunderts deutlich gesehen, obgleich die kaiserliche Propaganda seit Konstantin immer wieder die Christianisierung des Rechts herausgestrichen hat.<sup>63</sup> Darauf weist nicht nur die bei Chrysostomus so häufig begegnende Bezeichnung des bürgerlichen Rechts als »äußerlicher« Gesetze<sup>64</sup> hin, sondern auch der Satz des Hieronymus:

»Die Gesetze der Kaiser sind das eine, die Gesetze Christi das andere. Papinian befiehlt eine Sache und unser eigener Paulus eine andere« (ep. 77,3).<sup>65</sup>

60. Vgl. *Troianos*, Gesetz (s. Anm. 15), 56f., 60ff.; *Reynolds*, Marriage (s. Anm. 31), 147ff. Vgl. auch unten Anm. 63.

61. Man vgl. nur die große Zahl der bei *Crouzel*, *L'église primitive* (s. Anm. 31) versammelten Quellen!

62. Jonkers etwa bezweifelt daher auch einen Einfluß des Christentums auf die römische Gesetzgebung in der Frage der Ehescheidung; vgl. *Invloed* (s. Anm. 31), bes. 166-190.

63. Vgl. *Biondi*, *Il diritto* (s. Anm. 4), Bd. I, 128-135; ebenda, 124-128 auch ein Forschungsüberblick über die ältere Literatur; *Albrecht Dihle*, Art. Gerechtigkeit, in: *RAC*, Bd. X, 1978, Sp. 233-360, Sp. 336-343. Ferner oben Anm. 60.

64. Vgl. oben S. 423. Völlig richtig schreibt daher *Crouzel* in Bezug auf Chrysostomus: »Les lois du dehors: sont donc les lois païennes, même quand elles sont promulguées et mises en œuvre, depuis Constantin, par des empereurs chrétiens« (*L'église primitive* [s. Anm. 31], 196).

65. »Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus, alius Paulus noster praecipit« (*Hilberg* II,39,3-5). Vgl. dazu *Leclercq*, *Marriage* (Anm. 31), Sp. 1859; *Crouzel*, *L'église primitive* (s. Anm. 31), 291-294; *Reynolds*, *Marriage* (s. Anm. 31), 124f. Ferner *Greg. Naz.*, ep. 78: Εἰοὶ νόμοι Ῥωμαίων, εἰσὶ δὲ καὶ ἡμέτεροι. Ἄλλ' οἱ μὲν ἄμετροι καὶ πικροὶ καὶ μέχρις αἵματος προϊόντες, ἡμῖν δὲ χρηστοὶ καὶ φιλόανθρωποι καὶ μὴ συγχωροῦντές τι τῷ θυμῷ χρησθῆαι κατὰ τῶν ἀδικούντων (*Gallay* [GCS] 69,2-4); ep. 144,4: τὸ ἀποστάσιον, ὃ τοῖς ἡμετέροις ἀπαράσεκται πάντως νόμοις, κἂν οἱ Ῥωμαίων ἐτέρωσ κρινώσι (*Gallay* [GCS] 106,14-16).

Um so mehr fällt auf, daß man kirchlicherseits nicht energischer darauf gedrungen hat, *ius publicum* und *ius divinum* – zumindest was die Scheidungsfrage anbetrifft – zu harmonisieren.<sup>66</sup> Eine Ausnahme stellt jene afrikanische Bischofsynode dar, die in einem nicht ganz sicher zu datierenden Synodalbeschuß (er stammt entweder von 402 oder – wahrscheinlicher – von 407) an dem grundsätzlichen Verbot einer Wiederverheiratung Geschiedener festhielt und gleichzeitig auf Erlaß eines kaiserlichen Gesetzes in dieser Frage drang<sup>67</sup> – bekanntlich ohne Erfolg.

### III.

Auch wenn demnach die frühchristlichen Theologen den weltlichen Gesetzen äußerst kritisch gegenüberstehen konnten, sobald sie der christlichen Lehre zuwiderliefen, so läßt sich daraus doch keine *grundsätzlich* ablehnende Haltung gegenüber dem Recht ableiten. Ja mehr noch, in ihren Predigten lassen sich allenthalben Termini und Denkfiguren nachweisen, die unmittelbar aus der Rechtssphäre in die Theologie eingedrungen sind. Als Beispiel diene hierfür wiederum das Eherecht.

Die Vorstellung von der Kirche als der Braut Christi begegnet bekanntlich bereits im Neuen Testament (v. a. 2 Kor 11, 2; Eph 5, 22-32).<sup>68</sup> Zum Problem mußte die-

66. Reynolds führt dieses Phänomen auf die Überlegenheit des göttlichen gegenüber dem menschlichen Gesetz zurück: »We need not be surprised that the Latin Fathers rarely protested against the Roman law of divorce. They only needed to point out that the law to which they adhered was superior« (Marriage [s. Anm. 31], 151). Wieso hat die Kirche dann aber nicht mehr dafür getan, daß das göttliche Gesetz im christlichen Reich auch in die Praxis umgesetzt werde?

67. »Placuit ut, secundum euangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito, alteri coniungatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur; quod si contempserint, ad paenitentiam redigantur. In qua causa legem imperialem petendam promulgari« (CChr.SL 149, 218 1230-1234 [Nr. 102]). Der Ort der Bischofsynode sowie das Datum sind unklar; vgl. *Charles Munier*, *Concilia Africae* a. 345 – a. 525, Turnhout 1974 (CChr.SL 149), XXVII: Karthago 407; ebd. XXVI: 325 und 366: Milevis 402, can. 17. Ferner *Crouzel*, *L'église primitive* (s. Anm. 31), S 312f.; *Karl Baus/Eugen Ewig*, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, Erster Halbbd.: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, Freiburg etc. 1973 (Nachdr. 1985; HKG 2), 413; *Cereti*, *Divorzio* (s. Anm. 31), 190; *Reynolds*, *Marriage* (s. Anm. 31), 151f.; 213, Anm. 2.

68. Zum Folgenden vgl. v. a. *Josef Schmid*, Art. Brautschaft, heilige, in: RAC, Bd. II, 1954, Sp. 528-564 (mit Hinweisen auf die ältere Literatur); *Othmar Perler*, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XI), Freiburg, Schweiz 1960 (Par. 15), 37-62; *Michel Aubineau*, *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople – Homélie Pascales (Cinq Homélie inédites)*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, Paris 1972 (SC 187), 134-136 (Anm. 14f.); *Marguerite Harl*, *Cadeaux de fiançailles et contrat de mariage pour l'épouse du «Cantique des Cantiques» selon quelques commentateurs grecs*, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 243-261; *Niederwimmer*, *Askese* (s. Anm. 31), 186-198; *Franz Dünzl*, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen

ses Bild dann werden, wenn es darum ging, das Verhältnis Gottes bzw. Christi zur Kirche im Unterschied zur Synagoge zu beschreiben, gab es doch bereits eine alte, zuerst wohl bei dem Propheten Hosea zu belegende Tradition, die Israel diesen Ehrenplatz an der Seite Jahwes zuschrieb (Hos 2, 21 f.; vgl. auch Jes 61, 10; 62, 5; Ez 16). Dieses Problem wurde teilweise dadurch umgangen, daß man die Synagoge, also Israel bzw. das Judentum (in der Alten Kirche wird in diesem Punkt bekanntlich nicht unterschieden), zur Mutter des Bräutigams Christi ernannte, »die diesen an seinem Hochzeitstag mit Dornen gekrönt hat«. <sup>69</sup> Einige Schriftsteller der Alten Kirche wählten indessen eine andere Möglichkeit: Sie nahmen zwei sukzessive Ehen Christi an, und zwar zuerst mit der Synagoge und anschließend mit der Kirche. Voraussetzung hierfür war die Vorstellung, daß Christus sich im Zusammenhang der Passion von der Synagoge geschieden habe, um die Kirche zu heiraten. Zu dieser Deutung sah man sich legitimiert durch die Erwähnung des »Scheidebriefes« (βιβλίον ἀποστασίου) in der LXX-Version von Jer 3, 8 (vgl. auch Jes 50, 1; in Dt 24, 1.3 wird der »Scheidebrief« im Zusammenhang der »tatsächlichen« Ehescheidung nichtmetaphorisch verwendet): In Jer 3, 6-11 beschreibt der Prophet das Verhältnis des (ehemaligen) Nordreichs Israel zu Jahwe als das von Mann und Frau. Israel beging Unzucht, worauf Jahwe Israel den Scheidebrief (v. 8 [LXX]: βιβλίον ἀποστασίου) gab und (so muß man den Text wohl verstehen) statt dessen Israels Schwester Juda zur Frau nahm. Obwohl diese das Schicksal Israels mit angesehen hatte, beging sie ebenfalls Ehebruch »mit Holz und Stein« (v. 9 [LXX]: καὶ ἐμοίχευσεν τὸ ξύλον καὶ τὸν λίθον). Darauf stellt Gott – der griechischen Übersetzung zufolge – fest: »Israel hat seine Seele gerechtfertigt im Vergleich mit dem treulosen Juda« (v. 11 [LXX]). Durch die Erwähnung eines juristischen terminus technicus des hellenistischen Scheidungsrechtes nicht nur in der Septuaginta, sondern dann auch im Neuen Testament (Mk 10, 4 par. Mt 19, 7; vgl. 5, 31 – hier wiederum ausschließlich nichtmetaphorisch unter Bezug auf Dt 24, 1) stand der Weg zu einer juristischen Interpretation offen, zumal der »Scheidebrief« im nachklassischen römischen Recht als Scheidungsurkunde zunehmend anerkannt war. <sup>70</sup> Diese Interpretation läßt sich m. W. erstmals in den Jeremiahomilien des Origenes <sup>71</sup> belegen. Origenes widmet Jer 3, 6-11 eine ganze Predigt (Nr. 4) <sup>72</sup>, in

1993 (BGBE 32), passim, bes. 263-272, 380-383; ferner die bei *Wolfram Kinzig*, Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5, 1 in den Psalmenhomilien des Asterius und in der Alten Kirche, Heidelberg 1990 (AHAW.PH 1990/2), 78, Anm. 266 angegebene Literatur.

69. Zitat und Belege bei *Schmid*, Brautschaft (s. Anm. 68), Sp. 550f.

70. Vgl. *Levy*, Ehescheidung (s. Anm. 33), 104-130; *Corbett*, Marriage (s. Anm. 33), 236 ff.; *Kaser*, Privatrecht (s. Anm. 33), Bd. II, 179; *Kinzig*, Erbin (s. Anm. 69), 25, Anm. 69.

71. Zu Origenes vgl. *Nautin*, Pierre, Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977 (Christianisme antique 1); *Rowan Williams*, Art. Origenes (ca. 185/86-ca. 253/54)/Origenismus, in: TRE, Bd. XXV, 1995, 397-420.

72. Der Text bei *Pierre Husson/Pierre Nautin*, Origène – Homélie sur Jérémie. Édition, introduction, tradition et notes, Bd. I: Homélie I-XI, Paris 1976 (SC 232), 254-277.

der er zunächst eine literale Auslegung bietet und die Verse (historisch korrekt) auf Nord- und Südreich deutet (41 [Husson/Nautin 254-260]). Origenes bleibt jedoch – wie dies seine Art ist – hierbei nicht stehen, sondern fügt eine ungleich längere geistliche Interpretation der Stelle an.<sup>73</sup> Dabei identifiziert er Israel mit den Juden, Juda hingegen mit dem »Volk aus den Nationen« (§2, Z. 19-21: Εἰ νοεῖς τοὺς δύο τούτους λαούς, τὸν ἀπὸ τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τὸν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ...). Gott, so fährt Origenes fort, habe Israel verstoßen und ihm einen Scheidebrief gegeben. Diese Praxis nun hält er für erklärungsbedürftig, und so fügt er an, daß es gemäß Dt 24, 1 dem Ehemann der ehebrüchigen Frau erlaubt gewesen sei, diese durch Abfassung eines Scheidebriefes zu entlassen und eine andere zu heiraten – eventuell ein Hinweis darauf, daß um 242 in Cäsarea, dem mutmaßlichen Abfassungsdatum und -ort dieser Predigt,<sup>74</sup> die Praxis der Beurkundung einer Scheidung noch unbekannt war.<sup>75</sup> Origenes fährt jedoch nicht so fort, daß er triumphalistisch ohne weiteren Kommentar der Kirche den Platz an der Seite Gottes zuwiese. Vielmehr ist ihm die Hochzeit Gottes mit Juda, also »mit der Kirche aus den Völkern«, Anlaß zu einer ersten Bußpredigt angesichts der Sündhaftigkeit der Christen, die die der Juden noch übertreffe. Überraschenderweise wird von ihm dann die Rechtfertigung Israels in Jer 3, 11(LXX) mit Röm 11, 25f. in Verbindung gebracht und eschatologisch ausgelegt:

»Die wahrhafte Bekehrung besteht also darin, die alten Dinge [vgl. Röm 11, 11] zu lesen, die Gerechtfertigten zu kennen, sie nachzuahmen, jenes zu lesen, die Getadelten zu sehen, sich davor in acht zu nehmen, sich nicht (selbst) jenen Tadel zuzuziehen, die Bücher des neuen Bundes zu lesen, die Worte der Apostel, sich nach dem Lesen all dies ins Herz zu schreiben und danach zu leben, damit nicht auch uns der Scheidebrief gegeben werde, sondern wir das heilige Erbe antreten dürfen und Israel, wenn die Fülle der Völker gerettet worden ist, dann mit ihr eingehen darf. Denn wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, dann wird ganz Israel gerettet werden [vgl. Röm 11, 25f.], und es wird eine einzige Herde sein, ein einziger Hirte. [Joh 10, 16], der (uns) lehrt, Gott, den Allmächtigen, in sich, Christus Jesus, zu verherrlichen ...« (4, 6, Z. 18-30 [Husson/Nautin 274-276]).

Es läßt sich an diesem Schlußsatz sehr schön erkennen, wie Origenes hier das durch den alttestamentlichen Text vorgegebene Bild von der Scheidung und Wiederheirat Gottes bzw. Christi verläßt, um nicht zu Schlußfolgerungen zu gelangen, die von der Schrift her nicht mehr gedeckt wären. Denn der eschatologische Eingang Israels in die »heilige Erbschaft« läßt sich mit den erbrechtlichen Konsequenzen einer Ehescheidung (die nämlich – zumindest nach römischem Recht – zum Verlust des Anspruchs auf den Pflichterbtteil führte<sup>76</sup>) nicht vereinbaren. Das uneingeschränkte Festhalten an Röm 11, 25f. entspringt der profun-

73. Vgl. zur folgenden spirituellen Auslegung auch *Henri Crouzel*, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris/Brügge 1963 (Museum Lessianum. Section théologique 58), 15-44, wo die hier zu besprechende Stelle aber nicht behandelt wird.

74. Vgl. dazu Nautin in: *Husson/Nautin*, *Origène* (s. Anm. 72), 15-21; *Nautin*, *Origène* (Anm. 71), 401-405, 411.

75. Vgl. oben Anm. 70.

76. Vgl. *Kaser*, *Privatrecht* (s. Anm. 33), Bd. I, 701; Bd. II, 507.

den Reflexion über Israels Stellung im göttlichen Heilsplan, die bei Origenes auch anderswo zu beobachten ist.<sup>77</sup>

Ein anderer Ausweg aus demselben Dilemma findet sich in dem wenige Jahre später<sup>78</sup> ebenfalls in Cäsarea verfaßten Matthäuskommentar (14, 16-25, bes. 17. 19f.) bei der Auslegung von Mt 19, 3-12. Hier<sup>79</sup> weist Origenes darauf hin, daß das vom Herrn angeführte Zitat aus Gen 2, 24 von Paulus in Eph 5, 31 f. auf Christus und die Kirche angewendet wird. Christi erste Frau sei die Synagoge gewesen. Von dieser Frau habe Christus sich geschieden. Die dadurch sofort entstehende Frage, ob das Scheidungsverbot in Mt 19, 6 denn nicht gerade auch für Christus gelte,<sup>80</sup> umgeht Origenes unter Hinweis darauf, daß hier ein eindeutiger Fall von Ehebruch von seiten der Synagoge vorliege, die Synagoge sich also eher von Christus geschieden habe als umgekehrt.<sup>81</sup> Wie aus Jes 50, 1 hervorgehe, habe Christus überhaupt keinen Scheidebrief ausgestellt.<sup>82</sup> Gemeinsam mit dem *πονηρός*, mit dem sie die Ehe gebrochen habe, habe die Synagoge dem Herrn nachgestellt und ihn getötet. (Origenes zitiert Lk 23, 18.21.<sup>83</sup>) Anstelle der Synagoge wurde nun die Kirche Christi Ehefrau. Über den Zeitpunkt dieser zweiten Eheschließung herrscht bei Origenes offenbar einige Verwirrung.

77. Vgl. etwa hom. 54 in Hier. (dazu Nautin in *Husson/Nautin*, Origène [s. Anm. 72], 164). Weitere Belege bei *Heinz Schreckenberg*, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1. - 11. Jh.), 3. Aufl., Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1995 (EHS.T 172), 234. Zur Stellung des Origenes zu den Juden vgl. *Nicholas R. M. de Lange*, Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine, Cambridge etc. 1976 (University of Cambridge Oriental Publications published for the Faculty of Oriental Studies 25), passim, bes. 75-87 (de Lange geht aber, wenn ich recht sehe, auf die vorliegende Passage wie überhaupt auf Origenes' Interpretation von Röm 11, 25f. nicht ein); *Giuseppe Sgheri*, Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene, Mailand 1982 (Studia Patristica Mediolanensia 13; *non vidl*).

78. *Nautin*, Origène (s. Anm. 71), 375f., 381; verfaßt im Jahre 249. Vgl. zum Folgenden auch *Crouzel*, Virginité (s. Anm. 73), 42f.; *ders.*, L'église primitive (s. Anm. 31), 76-89; *Cereti*, Divorzio (s. Anm. 31), 206-215. Der Text bei *Erich Klostermann*, Origenes Werke, Bd. X: Origenes Matthäuserklärung, Bd. I: Die griechisch erhaltenen Tomoi, Leipzig 1935, 318-348. Deutsche Übersetzung mit Kommentar bei *Hermann J. Vogt*, Origenes - Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, 3 Bde., Stuttgart 1983-93 (BGL 18/30/38), Bd. II, 54-68, 80-90.

79. Comm. Mt. 14, 17.

80. Zur Problematik des Bildes angesichts der origeneischen Eheparänese vgl. *Crouzel*, Virginité (s. Anm. 73), 148-152 und 1971, 74-93. Man hat tatsächlich daraus schließen wollen, Origenes habe die Wiederverheiratung schuldlos geschiedener Ehemänner zugelassen! Vgl. die Belege bei *Crouzel*, L'église primitive (s. Anm. 31), 78f. mit Anm. 31.

81. Ἐκεῖνη [sc. die Synagoge] οὖν ἑαυτὴν ἀπέστεισε μᾶλλον ἢ ὁ ἀνὴρ αὐτὴν ἀπέστειλεν ἀπολύσας (comm. Mt. 14, 17 [Klostermann 325, 20-22]). Ob damit eine Berufung auf Mt 19, 9 vorliegt (Christus darf sich als verlassener Ehemann von seiner Frau scheiden und wieder neu verheiraten), ist zweifelhaft (so etwa *Cereti*, Divorzio [s. Anm. 31], 208). Möglicherweise denkt Origenes an eine einseitige Scheidung von seiten der Frau.

82. Vgl. auch 14, 19: Μεμνημένοι δὲ τῶν ἀνωτέρω ἡμῖν λελεγμένων εἰς τὸ τοῦ Ἰησοῦ περι τοῦ βιβλίου τῆς ἀποστασίας ἤπτον φήσομεν ὅτι ἑαυτὴν ἀπέστεισεν ἀνδρὸς τοῦ Χριστοῦ ἢ μήτηρ τοῦ λαοῦ, μὴ λαβοῦσα τὸ τῆς ἀποστασίας βιβλίον (Klostermann 329, 9-15).

83. Vgl. auch comm. Mt. 14, 19, wo auch noch Mt 27, 25 herangezogen wird.

Hier betont er, durch die Inkarnation selbst habe sich Christus mit der Kirche verbunden. Der Ehebruch der Synagoge vollzieht sich also nicht erst – wie man zunächst meinen könnte – durch den Herrenmord, sondern bereits in der Geschichte Christi mit Israel vor der Inkarnation.<sup>84</sup> Der Mord Christi ist erst Konsequenz des Ehebruchs und setzt offenbar die Scheidung der Synagoge von Christus voraus. Die zweite Ehe Christi mit der Kirche hingegen ist – wie Origenes nachdrücklich betont – völlig unauf löslich. »Nachdem Gott seinen Sohn und die Kirche so verbunden hat (durch die Heilsökonomie der Inkarnation) ist ein neuer Abfall, wenn diese Heilsgeschichte zu ihrer Vollendung gekommen ist, nicht mehr möglich.«<sup>85</sup>

Erst später habe Christus, so Origenes weiter<sup>86</sup>, der Synagoge den Scheidebrief ausgestellt. Er fährt fort:

»Der Sache nach (*δυνάμει*) gab nämlich das Neue Testament, als es die aus den Heidenvölkern in das Haus dessen rief, der seine frühere Frau verstoßen hatte, den Scheidebrief (*τὸ βιβλίον τοῦ ἀποστασίου*) der früheren (Frau), die sich von ihrem Mann, dem Gesetz und dem Wort (*νόμου καὶ λόγου*), geschieden hatte. Deswegen auch hat er sich von ihr geschieden und eine andere geheiratet (um so zu sagen) und der ersten den Scheidebrief in die Hände gegeben [Dtn 24, 1]; deswegen können sie nicht mehr tun, was ihnen gemäß dem Gesetz aufgetragen ist, nämlich wegen des Scheidebriefes« (comm. Mt. 14, 19; Übers. Vogt).

Beweis für die Scheidung Christi von der Synagoge, so Origenes weiter, sei die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und – damit verbunden – des durch das Gesetz vorgeschriebenen Tempelkults, das Verschwinden der Propheten usw. Nun führt Origenes die Hinrichtung Christi als Scheidungsgrund an. Zum Zeitpunkt der Zerstörung des Tempels habe er der Synagoge den Scheidebrief ausgestellt und die Kirche »aus den Völkern« zur Frau genommen. Hier wird der erneute Eheschluß also anders als zuvor offenbar in die Zeit nach Tod und Auferstehung verlegt. Die Synagoge hingegen wandte sich einem anderen Mann zu, dessen genaue Identität Origenes offenläßt. (Er erwägt als Alternativen Barabas als Darstellung des Teufels oder »irgendeine schändliche Macht«.<sup>87</sup>) Origenes unterscheidet also offenbar zwischen dem Vollzug der Scheidung, die er der untreuen Synagoge anlastet, und der Ausstellung des Scheidebriefes durch den betrogenen Ehemann. Diese Argumentation ist nur dann recht verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es nach römischem Recht – im Gegensatz zum jüdischen<sup>88</sup> – einer Urkunde nicht bedurfte, um eine Ehe rechts-

84. Zur Frage einer präexistenten Verbindung von Christus und Kirche vgl. die (teilweise differierenden) Ausführungen bei *Crouzel*, *Virginité* (s. Anm. 73), 17-24; *ders.*, *L'église primitive* (s. Anm. 31), 79f. und *Vogt*, *Origenes* (s. Anm. 78), Bd. II, 84-86 (Anm. 63-67).

85. Vgl. *Vogt*, *Origenes* (s. Anm. 78), Bd. II, 86 (Anm. 68).

86. Vgl. comm. Mt. 14, 19.

87. ... εἴτε Βαραβᾶν τὸν ληστὴν χαρὶ λέγειν τὸν ἄνδρα (*ὄντα τροπικῶς τὸν διάβολον*) εἴτε τινὰ δύναμιν πονηράν ... (14, 19 [Klostermann 332, 4-6]).

88. Der jüdische Scheidebrief (hebr. *šep̄ær k<sup>o</sup>řtut*; vgl. Dt 24, 1, 3; Jes 50, 1; Jer 3, 8) war Dispositivurkunde. Vgl. *Levy*, *Ehescheidung* (s. Anm. 33), 113f.; *Lieber/Schereschewsky*, *Divorce*



gültig zu scheiden. Mehr noch: Folgt man Max Kaser, so ist »die Schriftform, der Scheidebrief, [...] in dieser Periode noch ungebräuchlich.«<sup>89</sup> Gleichwohl lassen sich in Ägypten und Palästina/Syrien, dem Gebiet also, in dem Origenes zu Hause ist, Abstandsschriften, die eine *bereits zuvor* vollzogene Scheidung beurkunden, bereits seit der Ptolemäerzeit belegen.<sup>90</sup> Die Praxis entstammt lokalem Volksrecht. Um nichts anderes handelt es sich bei Origenes: Das Ausstellen einer derartigen Urkunde wird notwendig, weil Christus eine zweite Frau, eben die Kirche, heiraten möchte und nachweisen muß, daß er von der ersten rechtsgültig geschieden worden ist.

Wiederum bedient sich also die Exegese juristischer Begrifflichkeiten. Gleichzeitig ist aber erneut zu konstatieren, daß bei Origenes diese juristischen Begrifflichkeiten nicht die theologische Argumentation steuern, daß sie bei ihm nur illustrative Funktion haben. Immer wieder weist er darauf hin, daß es sich bei der Ehe Christi mit Synagoge und Kirche um eine bildliche Redeweise handelt.<sup>91</sup> Aber Origenes geht noch weiter: Er betont, daß auch die zweite Ehe der Synagoge keinen Bestand haben wird.<sup>92</sup> Um nun in seiner Argumentation schriftgemäß zu bleiben und an der eschatologischen Rettung Israels gemäß Röm 11,25f. festzuhalten, stellt er die bemerkenswerte These auf, Christus werde am Ende die auch von ihrem zweiten Mann verstoßene Synagoge erneut heiraten. Dies ist nun aber, wie Origenes keineswegs verschweigt, ein klarer Bruch israelitisch-jüdischen Rechts, insofern gemäß Lev 21, 14 ein Priester keine »Dirne« oder »Verstoßene« zur Frau nehmen darf, und, so muß man wohl ergänzen, was dem Priester verboten ist, ist *a fortiori* dem Hohenpriester Christus auch verboten. Origenes löst dies dadurch, daß er einerseits darauf hinweist, daß sich in diesem Punkt im Alten Testament selbst eine Entwicklung beobachten läßt, insofern nämlich Gott dem Hosea aufträgt, sich eine »Unzuchtsfrau« zu nehmen (Hos 1,2), was zu Lev 21,14 in Widerspruch stehe. (Vorausgesetzt ist hier also wiederum, daß Hosea als Prophet priesterliche Würde zukommt.) Dies wird nun noch durch Rekurs auf das Wort vom Menschensohn, der über dem Sabbat steht (Mt 12,8), und unter Hinweis auf die zeitliche Begrenzung des jüdischen Zeremonialgesetzes, wie sie in Hebr 9,10 ausgesprochen wird, auch vom Neuen Testament her abgesichert: Die Geschichte Gottes mit seinem Volk macht Gesetzesänderungen nötig; es entspricht völlig dieser heilsgeschichtlichen Entwicklung, wenn Christus sich demnach die Synagoge, der er ein neues Herz ge-

(s. Anm. 41), Sp. 125: »... there is no divorce other than by way of the husband delivering to his wife – and not vice versa – a bill of divorcement ...«; Falk, Ehe (s. Anm. 41), 315.

89. Kaser, Privatrecht (s. Anm. 33), Bd. I, 327. Vgl. auch Treggiari, Roman Marriage (s. Anm. 33), 446-458.

90. Vgl. dazu ausführlich Levy, Ehescheidung (s. Anm. 33), 104-130.

91. Vgl. die einschränkenden Formulierungen ἴν' οὕτως ὀνομάσω (14,17 [Klostermann 325,10]; 14,19 [329,26]), δυνάμει [14,19 [329 19]].

92. Origenes erwägt in 14,19f. verschiedene Auslegungen von Dt 24,1-4. Vgl. dazu Vogt, Origenes (s. Anm. 78), Bd. II, 60, Anm. 78f.

schenkt hat (Jes 39, 39 [LXX]), »zum angenehmen Zeitpunkt und am Tage des Heils« (Jes 49, 8), wiederum zur Frau nimmt und so die Juden errettet. Die weitere Auslegung, in der Origenes Dt 24, 1-4 auch individuell auf die menschliche Seele und deren Ehe mit ihrem jeweiligen Schutzengel auslegt (14, 21), können wir hier außer Betracht lassen. Es bleibt festzustellen, daß man in der Tat wird darüber streiten können, ob die Wahl des von Origenes herangezogenen Bildes besonders glücklich ist. (Henri Crouzel hat es »bien peu satisfaisante« genannt.<sup>93</sup>) Die »Inkohärenz« jedoch, die Crouzel Origenes wiederholt vorwirft,<sup>94</sup> ist durch das Bemühen des Alexandriners verursacht, in seinen theologischen Aussagen schriftgemäß zu bleiben.

Dies ist bei späteren Autoren anders. Hier entwickelt das Bild von der Braut-schaft in Zusammenhang mit der Ehescheidung eine Eigendynamik, die nun die theologische Rede zu steuern beginnt und nicht mehr umgekehrt. Dadurch schlägt der Text in Legalismus um. Dies läßt sich sehr schön an dem Homileten Asterius zeigen, der wohl ein etwas jüngerer Zeitgenosse des gleichnamigen Bischofs von Amaseia ist. Wir besitzen aus seiner Feder eine Sammlung von 31 Psalmenhomilien (einschließlich einer Reihe von Osterpredigten).<sup>95</sup> Schon seit längerem ist den Gelehrten Asterius' großes Interesse an juristischen Dingen aufgefallen.<sup>96</sup> Am deutlichsten tritt dieses Interesse in seiner Auslegung von Psalm 5, 1 (LXX: εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς κληρονομοῦσης· ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ) hervor.<sup>97</sup> Asterius legt nämlich das Verhältnis Christus – Juden/Synagoge – Christen/Kirche konsequent juristisch aus: Christus hatte zunächst die Juden als Erben eingesetzt, die sich dieses Erbes jedoch nicht als würdig erwiesen; daraufhin wurden sie von Christus enterbt, und an ihrer Statt erbten die Christen das Himmelreich. Daneben spricht Asterius auch von der Ehe Christi mit der Synagoge als erster und der Kirche als zweiter Frau (v. a. in Hom. 8, 1-7). Die Synagoge betrog ihren Ehemann und brachte das Erbe durch; da löste dieser die Ehe mittels Scheidebrief auf (Asterius beruft sich in diesem Zusammenhang aus-

93. Crouzel, *Virginité* (s. Anm. 73), 43.

94. Vgl. Crouzel, *L'église primitive* (s. Anm. 31), 80f.: »On voit à quelle incohérence on s'expose si on oublie le genre littéraire de l'exégèse allégorique – comme un parabole on ne peut la presser dans tous ses détails – pour en tirer des conclusions relevant du sens littéral.« Ähnlich bereits 79 und *Virginité* (s. Anm. 73), 42.

95. Vgl. zum Forschungsstand Wolfram Kinzig, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms*, Göttingen 1990 (FKDG 47); Kinzig, *Erbin* (s. Anm. 68); Wolfram Kinzig, *Asterius Sophista oder Asterius Ignotus? Eine Antwort*, *VigChr* 45 (1991), 388-398; Wolfram Kinzig, *Bemerkungen zur Psalmexegese des Asterius*, in: *J. van Oort/U. Wickert* (Hg.), *Christliche Exegese zwischen Nicäa und Chalcedon*, Kampen 1992, 104-131; Wolfram Kinzig, *Art. Asterius, Homilet*, in: *LThK*, Bd. I, 3. Aufl., 1993, Sp. 1101.

96. Für eine Liste der juristischen und administrativen Fachausdrücke vgl. die Einleitung zu meiner demnächst in der »Bibliothek der griechischen Literatur« erscheinenden kommentierten Übersetzung der Psalmenhomilien.

97. Vgl. Kinzig, *Erbin* (s. Anm. 68), 26-29, 34-39.

drücklich auf Jer 3, 8) und nahm die Kirche zur Frau. Daraufhin ging die Synagoge vor Gericht, um die Rechtmäßigkeit dieser zweiten Ehe anzufechten. Asterius zeigt sich dabei so gut über das nachklassische römische Erb- und Eherecht informiert, daß es uns möglich wird, Lücken in unserem Wissen über diese Periode der Rechtsentwicklung zu ergänzen.<sup>98</sup> Ich habe diese Exegese an anderer Stelle bereits ausführlich dargestellt.<sup>99</sup> Es genügt daher, hier auf zwei Punkte aufmerksam zu machen: Auch nach Asterius dient die Scheidung Christi von der Synagoge und die nachfolgende Heirat mit der Kirche den Christen als Mahnung dazu, ein gottgefälliges Leben zu führen und sich der – unverdient erworbenen – Erbschaft als würdig zu erweisen.<sup>100</sup> Anders als bei Origenes jedoch werden von ihm die juristischen Aspekte und Begrifflichkeiten – römischem Recht folgend – noch ausgebaut und somit das Brautschaftsbild konsequent juridisiert. Dies führt einerseits zu einer größeren bildlichen wie begrifflichen Präzision. Doch geht dies auf Kosten der Schriftnähe. Denn die aus Röm 11, 25 f. gespeiste Hoffnung auf eine eschatologische Restitution der Juden, an der Origenes ja nur unter Wechsel der Bildebene festhalten konnte, kommt bei Asterius nicht mehr in den Blick. Die Synagoge ist und bleibt von Christus geschieden. Die antijüdische Tendenz in der *interpretatio Christiana* von Jer 3, 8, von Origenes durch Rekurs auf Röm 11, 25 f. abgefangen, wird von Asterius durch konsequente Heranziehung juristischer Kategorien deutlich verstärkt.

Verfolgen wir diese Tradition noch ein wenig weiter in die frühbyzantinische Zeit hinein, so läßt sich die Juridisierung der Theologie auch bei dem in der Mitte des 6. Jahrhunderts anzusetzenden Homileten Leontius von Konstantinopel beobachten, der vermutlich von Asterius beeinflusst ist.<sup>101</sup> In der ersten der beiden von ihm überlieferten Osterhomilien (CPG 7891; Hom. 6 [Aubineau]<sup>102</sup>; Hom. 8 [Datema/Allen]<sup>103</sup>) insistiert Leontius in einer stark antijüdisch geprägten Passage darauf, daß die Auferstehung des Herrn am dritten Tage bereits im Alten Testament prophezeit worden sei:

»Warum bedenkt ihr nicht lieber die Schrift (τὰς γραφάς)? Hat denn der Herr etwa erst bei der Inkarnation (ἐν τῇ ἐνανθρωπήσει) gesprochen: »Nach drei Tagen werde ich auferweckt?« Hört von ihm, ihr Juden, daß er vor langer Zeit durch den Propheten Zephania die zukünftige Auferstehung im voraus bekannt gemacht und vorhergesagt hat, auf daß ihr erkennt, daß es sich nicht um eine

98. Vgl. bereits *Elliv Skard*, Asterios von Amaseia und Asterios der Sophist, SO 20 (1940), 86-132, 118.

99. Vgl. *Kinzig*, Erbin (s. Anm. 68).

100. Vgl. bes. Hom. 7 und dazu *Kinzig*, Erbin (s. Anm. 68), 38 f.

101. Zum genauen Nachweis vgl. *Kinzig*, Erbin (s. Anm. 68), 96-102. Zu Leontius vgl. *Cornelis Datema/Pauline Allen*, *Leontii Presbyteri Constantinopolitanae Homiliae*, Turnhout/Leuven 1987 (CChr.SG 17), 37-54; *Pauline Allen/Cornelis Datema*, *Leontius, Presbyter of Constantinople – Fourteen Homilies*. Translated, introduced and annotated, Brisbane 1991 (Byzantina Australiensia 9; non vid).

102. Bei *Aubineau*, *Homélie Pascales* (s. Anm. 68), 368-384.

103. Bei *Datema/Allen*, *Homiliae* (s. Anm. 101), 259-267.

Neuheit, sondern um eine alte Entscheidung (βράβευμα)<sup>104</sup> handelt. Hört, wie er durch den Propheten Zephanja zur Versammlung der Nationen (τὴν τῶν ἐθνῶν συναγωγὴν) spricht. (Denn es ist gut, bei der Auferstehung die Umstände der Auferstehung darzulegen.) Was also hat der Herr zur Versammlung aus den Nationen (πρὸς τὴν τῶν ἐθνῶν συναγωγὴν) (gesprochen)? Der jüdischen Versammlung (τῇ ἰουδαϊκῇ συναγωγῇ) hat er den Scheidebrief gegeben und der (Versammlung) aus den Nationen einen Ehegütervertrag aus Gnade (προϊκῶον χάριτος) diktiert: »Erwarte mich, spricht der Herr, am Tage meiner Auferstehung zum Zeugnis; denn mein Licht (gilt) für die Versammlung der Nationen (εἰς συναγωγὴν ἐθνῶν)« (Zeph 3,8)« (Hom. 8 [Datema/Allen], Z. 122-136 = Hom. 6[1; Aubineau], §5 [Z. 1-13 mit anderer Interpunktion]).

Auch hier wird also das Verhältnis Synagoge-Christus bzw. Kirche-Christus in Termini beschrieben, die nicht ausschließlich dem Alten Testament (βιβλίον ἀποστασίου), sondern auch dem zeitgenössischen Eherecht (προϊκῶον) entnommen sind.<sup>105</sup> Auch hier verstärkt diese Juridisierung den Antijudaismus der Predigt, insofern sie unterstreicht, daß es für die verstoßene Synagoge kein Zurück mehr geben kann.<sup>106</sup>

#### IV.

Wir stehen somit, mindestens was die Frage des Eherechts anbetrifft, einem eigenartigen Paradox gegenüber: Einerseits konstatieren die Väter einen unmittelbaren Gegensatz zwischen dem *ius divinum* und dem *ius publicum*, den man durch die Überordnung des ersteren über das letztere aufzulösen sucht: Im Gegensatz zum *ius publicum* kann nach göttlichem Recht die Ehe nicht geschieden werden. Auf der anderen Seite kann man in ekklesiologischen Argumentationen auf die Ehebestimmungen des römischen Rechtes zurückgreifen, um das Verhältnis zwischen Christus und Israel einerseits und Christus und der Kirche andererseits zu beschreiben; ja, man geht so weit, Christus die Möglichkeit der Ehescheidung zuzugestehen, die ihm eigentlich nach göttlichem Recht verwehrt

104. Zur Wortbedeutung von βράβευμα (Entscheidung eines Schiedsrichters beim Wettkampf) vgl. Henry George Liddell/Robert Scott/Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9. Aufl., Oxford 1940 (Nachdr. 1985) (einschließlich dem Revised Supplement von P[eter] G. W. Glare, Oxford 1996) und Francisco R. Adrados (Hg.): *Diccionario Griego-Español*, bisher erschienen: Bd. I-IV, Madrid 1980-94, ss.vv. sowie Aubineau, *Homélie pascales* (s. Anm. 68), 394 (Anm. 29). Das Substantiv findet sich – im Unterschied zum gängigen Verb βραβεύω – sonst offenbar nur noch einmal bei Sophokles, *Fr.* 317 (Pearson). Auch die einschlägigen Datenbanken (*Thesaurus Linguae Graecae*, CD ROM D; *Duke Papyri auf der CD ROM Nr. 6 des Packard Humanities Institute*) bieten keine weiteren Belege.

105. Die schwierigere Frage, ob das προϊκῶον, der Ehegütervertrag, nur im herkömmlichen Provinzialrecht oder auch im römischen Recht zulässig war, kann hier nicht weiter erörtert werden. Die mittlerweile zusammengetragenen Quellen scheinen auf letzteres hinzudeuten. Vgl. dazu Harl, *Cadeaux* (s. Anm. 68), bes. 257-261 und Kinzig, *Erbin* (s. Anm. 68), 23 mit Anm. 65.

106. Ähnlich auch Nilus, *ep.* II,181: Διότι κατὰ τοὺς λόγους τῶν προφητῶν ἡ συναγωγὴ αὐτῶν βιβλίον ἀποστασίου λαβοῦσα ἐκβέβληται ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ ὡς μοιχαλὶς καὶ πρὸς ἄλλοτριούς ἀνδρας ἐκμαιομένη. τούτεστι τοὺς δαίμονας (PG 79,294B-C).

sein müßte, um diese Doppelbeziehung Christus-Israel bzw. Christus-Kirche begrifflich zu fassen. Dabei verschwimmen Sach- und Bildebene zunehmend, so daß man, was die Aufnahme der juristischen Begrifflichkeiten angeht, eigentlich nicht mehr von »Bildern«, »Vergleichen« oder »Metaphern« sprechen kann: Mindestens für Asterius und Leontius scheint es sich dabei um Heilstatsachen zu handeln.

Es gibt somit Anzeichen dafür, daß der Ausbildung eines Kirchenrechts eine Juridisierung der Theologie parallel geht. (Inwiefern hier ein Zusammenhang besteht, bedarf noch genauerer Prüfung.) Damit rückt ein bislang unterschätzter Aspekt der Begegnung zwischen Christentum und griechisch-römischer Kultur ins Blickfeld. Die Christen machen ihre Theologie nicht nur dadurch gesprächsfähig, daß sie Begrifflichkeiten und Theoreme der griechischen Philosophie adaptieren (und sie in diesem Prozeß auch mit neuem Inhalt füllen) – die Rhetorisierung der Theologie führt auch zu einer Adaption rechtlicher Kategorien, die innerhalb der paganen Redekunst ja aufgrund von deren forensischer Funktion immer eine prominente Rolle gespielt hatten. Wichtige Stationen dieser Entwicklung sind im Westen – in je eigener Weise – Tertullian, Laktanz, Ambrosius, der Ambrosiaster, Hieronymus und Augustin.<sup>107</sup> Was den Osten anbetrifft, wären noch genauere Untersuchungen anzustellen, wobei sicher Autoren wie Origenes sowie die großen Theologen des »goldenen Zeitalters« der Patristik im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit stehen müßten.

Wenn sich also einstweilen über Art und Umfang dieser Juridisierung noch nichts Definitives sagen läßt,<sup>108</sup> so deuten die vorgeführten Beispiele doch bereits in eine bestimmte Richtung. Danach erweist sich der Prozeß der Verrechtlichung der Theologie als durchaus ambivalent. Auf der einen Seite erlaubt die Rezeption juristischer Begrifflichkeiten und Techniken eine exaktere, ja ich meine auch: emphatischere Darstellung theologischer Sachverhalte. So läßt sich etwa die Radikalität des Taufgeschehens, die Abwendung von der Welt und die Zuwendung zu und, wenn man so will, Auslieferung an Christus im Taufakt mit juristischen Vorstellungen und Begrifflichkeiten sehr nachdrücklich darstellen. Die frühen Christen haben dies durchaus gesehen: Der liturgische Akt der Apotaxis bzw. der Abrenuntiation, also die feierliche Absage an den Teufel und seine Mächte, die bereits seit dem 2. Jahrhundert bezeugt ist, sowie deren Pendant, das Taufgelöbnis bzw. die Syntaxis, die Übereignung an Christus, die – vor allem im Westen

107. Vgl. zur Literatur die oben Anm. 7 genannte, in Vorbereitung befindliche Bibliographie.

108. So steht nach wie vor die Vermutung Walter Selbs im Raum, derzufolge die Rezeption von Rechtsbegriffen durch die Theologie im Erbrecht nicht sehr umfangreich gewesen sei (W[alter] Selb, Art. Erbrecht, JAC 14 (1971), 170-184, 182). Schon die Untersuchungen Josef Fellelmays (Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen, München 1979 [Minerva-Fachserie Theologie]; ders., Art. Hereditas, in: RAC, Bd. XIV, 1988, Sp. 626-648) lassen daran erhebliche Zweifel aufkommen (vgl. auch die Bemerkungen bei Fellelmayr, Tradition, 3 ff.).

– später durch das Bekenntnis des Glaubens zum Ausdruck gebracht wurde – diese beiden Taufriten wurden von den Vätern immer auch als juristische Akte verstanden und dementsprechend mit Begriffen aus dem Vertrags- bzw. dem Schuldrecht beschrieben.<sup>109</sup> Und trifft es nicht genau den Kern der Sache, nämlich der Gnadenhaftigkeit des Handelns Gottes in Christus, wenn schon der Verfasser des Kolosserbriefes (2, 14) davon spricht, daß Gott in Christi Tod am Kreuz den »Schuldschein wider uns ausgelöscht« hat, »der sich mit seinen Satzungen gegen uns wandte« (... ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμᾶς χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν ...<sup>110</sup>)? Hier kommt es – wie ich meine – zu einer theologischen wie sprachlichen Präzisierung und Betonung des uns in Christus zugewendeten Heils.

Doch das ist nur die eine Seite dieses Rezeptionsprozesses. Inhaltlich gesehen, geht damit nämlich an einigen zentralen Punkten durchaus auch eine nicht unbedenkliche Simplifizierung im Sinne eines Legalismus einher, der der urchristlichen Theologie, ja noch dem Denken eines Origenes, wenn ich recht sehe, weitgehend fremd ist. Diese im Laufe der Zeit sich verstärkende Tendenz zur Legalisierung wird gerade an dem oben ausgeführten Beispiel aus dem Eherecht

109. Zahlreiche Belege etwa bei *Jean Daniélou*, *Catéchèse pascale et retour au paradis*, *Maison-Dieu* 45 (1956), 99-119, 105-113. Vgl. ferner *Hans Kirsten*, *Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien*, Berlin 1960; *Georg Kretschmar*, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in: *Leit.* 5, Kassel 1970, 1-347, 42-45, 72, 96-100, 127f., 181-186, 201, 231, 286; *Bruno Kleinheyer*, *Sakramentliche Feiern I: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg 1989 (Gottesdienst der Kirche 7/1), 46-48, 71 f., 83f. Eine zusammenfassende Darstellung des Verhältnisses von Recht und Liturgie in der Alten Kirche ist ein weiteres Desiderat der Forschung. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß auch die Vorstellung von einer Versiegelung in der Taufe juristische Züge trägt (vgl. dazu *Franz Josef Dölger*, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911 [SGKA 5/3-4], 175-179; *J. Ysebaert*, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen 1962 [Graecitas Christianorum Primaeva 1], 204-226, 245-253, 284-288, 390-421 u. ö.; *Jean Daniélou*, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963, 165-179; *Gottfried Fitzer*, *Art. σφραγίς κτλ.*, in: *ThWNT*, Bd. VII, o. J. [1964], 939-954; *Erich Dinkler*, *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 85-91, 109-113; *G. W. H. Lampe*, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, 2. Aufl., London 1967, 5 ff., 270f. u. ö.; *Hansjörg auf der Maur*, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* [TThSt 19], Trier 1967, 17f. [mit Anm. 35] und 37; *Gerardus Q. Reijners*, *Das Wort vom Kreuz. Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei Origenes*, Köln/Wien 1983 [Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 13], 148-187; *Erich Dinkler/Erika Dinkler-von Schubert*: *Art. Kreuz*, I. Teil: *K[reuz]* vorikonoklastisch. In: *RBK*, Bd. V [Lieferungen 33/34], 1991, Sp. 1-219, 12f.), oder an die *Etymologie des Wortes sacramentum erinnert* (dazu mit umfassendem Literaturüberblick *René Braun*, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2. Aufl., Paris 1977 [EAug], 435-443, 714f.; weitere Literatur bei *Hermann Josef Sieben*, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik* [1918-1978], Berlin/New York 1980 [BPatr.S 1], s. v.).

110. Die grammatikalische Konstruktion und, damit zusammenhängend, der Sinn von *Χειρόγραφον* und *δόγμα* sind allerdings umstritten. Man vgl. die Kommentare.

deutlich: Hier hat die Rezeption rechtlicher Termini eine Verstärkung der antijüdischen Tendenzen zur Folge.<sup>111</sup> Demgegenüber bleibt festzuhalten: Die Beziehung Gottes bzw. Christi mit Israel auf der einen und der Kirche auf der anderen Seite eignet sich nicht dazu, im Sinne der doch relativ simplen Verfahrensweisen beschrieben zu werden, die das römische Recht für die Ehescheidung vorsah. Ich möchte vorsichtig vermuten, daß die Rhetorisierung der Predigt zu einer Beschleunigung dieses Rezeptionsprozesses und damit auch zu deren Legalisierung beigetragen hat. In dem Maße, in dem sich die Bischöfe aus der Oberschicht rekrutierten,<sup>112</sup> wuchs ihr Bildungsstand, auch was ihre Kenntnis des römischen Rechts anbetrifft.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich für heutige evangelische Theologie ein zweifaches: Unsere Verkündigung und Rede von Gott wird sich gerne juristischer Vergleiche, Metaphern, Analogien und Bilder bedienen, wenn es darum geht, bestimmte theologische Sachverhalte zu erläutern, zu exemplifizieren und auch zu präzisieren. Wenn indessen nicht mehr das Evangelium unserer theologischen Sprache die grammatikalischen Regeln vorgibt, sondern wenn, um die Terminologie Dietrich Ritschls zu gebrauchen,<sup>113</sup> Axiome, die dem forensischen Bereich entnommen sind, in Theologie und Verkündigung Steuerungsfunktion übernehmen und sie nunmehr die christliche Rede von Gott regulieren anstatt umgekehrt, kurz: wenn Theologie und Verkündigung in Legalismus umschlagen, dann wird es höchste Zeit, sie einer Sprachprüfung zu unterziehen.

111. Ähnliches läßt sich bei der Rezeption erbrechtlicher Kategorien, v. a. der zunehmenden Juridisierung des Begriffs der διαθήκη (in der LXX bekanntlich Übersetzung von hebr. יְקָרָה), in der altkirchlichen Theologie beobachten. Vgl. dazu Kinzig, Erbin (s. Anm. 68), passim; ders., Novitas (s. Anm. 26), bes. 524 f.

112. Vgl. dazu oben Anm. 8.

113. Vgl. Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, 2. Aufl., München 1988, 142; vgl. auch 21.