Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 38 (1982)
Heft: 5

Artikel: Gelebte Geschichte des christlichen Volkes : Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte

Autor: Chiovaro, Francesco

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878441

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ergebnis nicht mehr das voreingenommene Bild eines Autors sein, sondern es wird deutlich werden, wie die Gemeinde sich selbst und den Einbruch des Reiches Gottes in ihre Mitte versteht.

So wichtig alle diese Bemerkungen sind, müssen wir uns aber im klaren sein, dass die afrikanischen Kirchen nach wie vor grosse Schwierigkeiten im Blick auf den Zugang zu ihrer eigenen Vergangenheit zu überwinden haben. Ein europäischer Historiker, der über die Kirchengeschichte Afrikas arbeitete, sagte einmal: Wenn doch nur eine zuverlässige allgemeine Geschichte Afrikas vorläge, in die ich meine Information über die Mission eintragen könnte. Der afrikanische Kirchenhistoriker kann aber in der Tat nicht von dieser Basis ausgehen. Er muss die Arbeit von den Ursprüngen bis zur Gegenwart selbst leisten; er muss sich mit den Mythen, die am Anfang standen, genauso auseinandersetzen wie er eine Erklärung geben muss für die Art und Weise, wie das Evangelium aufgenommen wurde.

Glücklicherweise sind in Afrika in jüngster Zeit eine Reihe von guten wissenschaftlichen Zeitschriften entstanden. Sie sind für den afrikanischen Historiker kleine «Gefässe der Gnade». Es hängt heute nicht mehr einfach von europäischen Zeitschriften ab, ob ein Artikel veröffentlicht wird, der ja in der Tat keinem Europäer hilft, ein tieferes Verständnis seiner Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Afrikanische Kirchengeschichte ist langsam auf dem Wege, mündig zu werden.

5. Gelebte Geschichte des christlichen Volkes

Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte

Francesco Chiovaro

Die Arbeit der 33 Historiker, die gemeinsam die «Gelebte Geschichte des christlichen Volkes»[1] verfasst haben, wurde von Jean Delumeau konzipiert. Er wäre wie kein anderer qualifiziert gewesen, hier die Hauptlinien eines Versuchs – denn um einen solchen handelt es sich – darzustellen, der für all jene Historiker von Interesse sein dürfte,

[1] Histoire vécue du peuple chrétien; Toulouse, Privat, 1979, 2 Bde. (im Folgenden zitiert als Histoire I und II).

die sich darum bemühen, eines Tages zu einer Perspektive der Kirchengeschichte zu gelangen, die allen christlichen Konfessionen mehr oder weniger gemeinsam ist. Da er an dieser Tagung nicht teilnehmen konnte, vertraute er mir die Aufgabe an, dies an seiner Stelle zu tun. Die Tatsache meiner Mitarbeit an diesem Werk, vor allem aber meine häufigen Gespräche mit ihm sowie meine Teilnahme an seinen Lehrveranstaltungen im Collège de France liessen ihn wohl zur Überzeugung kommen, dass ich, wenn auch nicht am kompetentesten, so doch seinem Denken am treuesten gewesen sei.

Ich werde also zuerst versuchen, den Grundgedanken darzustellen, der am Anfang dieses Werkes steht, und ihn kurz in den allgemeinen Rahmen der Historiographie und der heutigen französischen Kultur hineinstellen. Anschliessend werde ich darlegen, wo meines Erachtens die Grenzen und die Vorteile der verfolgten Methode liegen und zwar mit spezieller Bezugnahme auf das Ziel dieser Tagung. Schliesslich werde ich, als Beispiel, meine eigenen Nachforschungen darstellen: die christliche Ehe im Mittelalter. So hoffe ich an einem konkreten Punkt die eröffneten ökumenischen Perspektiven einer Untersuchung im Bereich des gelebten christlichen Glaubens anschaulich zu machen.

Eine Arbeithypothese

Wir wollen gleich zu Beginn zugeben, dass der Titel der zwei Bände – «Gelebte Geschichte des christlichen Volkes» – ungenau, ja sogar zweideutig erscheinen kann: Kann man denn andere Geschichte schreiben als die gelebte? Doch behalten wir den Titel mindestens als Provisorium bei. Bisher wurde noch kein besserer gefunden. Lassen Sie mich aber von vornherein festhalten, dass wir unter der «Histoire vécue» nicht die Erweiterung der Serie «La vie quotidienne» verstehen;[2] ich sage das ohne jeden verächtlichen Beiton. Im Gegenteil, die Serie weist eine Reihe von Meisterwerken auf. Die Wurzeln unseres Werkes liegen anderswo.

1. *Gelebte Geschichte und Neue Geschichte (Nouvelle Histoire).* Es genügt, die Seiten der Einleitung zu lesen, um sich über diesen Punkt

[2] Es sei nur auf E. Faral, La vie quotidienne au temps de Saint-Louis, Paris 1937, und J. Carcopino, La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire, Paris 1947, hingewiesen.

Rechenschaft zu geben. Der Leitfaden der Arbeitshypothese, die Jean Delumeau zu begründen versucht, ist gekennzeichnet durch Begriffe wie «religiöses Feld» (8), «Akkulturation» (11.12.15), «Historiographie der Mentalitäten» (12), «Diachronie» (12.15), «lange Dauer» (12.15), «sukzessive religiöse Sedimentationen» (14), «religiöse Mentalität» (15). Delumeau nennt die «Neue Geschichte» nie, aber es ist offensichtlich, dass in ihr die kulturelle Matrix der Gelebten Geschichte, wie Delumeau sie versteht, zu suchen ist.

Was meinen wir mit «Neuer Geschichte»? Wir wollen uns weder auf eine unmögliche Definition, noch auf eine sterile Polemik einlassen: die «Neue Geschichte» gibt es seit 50 Jahren und sie scheint wohlauf zu sein. Die vollständigste Beschreibung ihrer Vergangenheit, ihrer Ziele, ihrer Methoden und ihrer Widersprüche, zugleich aber auch ihre stärkste Apologie liegt in dem umfangreichen, von J. Le Goff herausgegebenen Band vor, dessen Titel bezeichnenderweise «Die neue Geschichte»[3] lautet. An dieses Werk vornehmlich sind alle diejenigen zu verweisen, die sich für die aus den Annalen hervorgegangene, 1929 gegründete französische historiographische Schule interessieren.[4]

Für meinen Teil, und unter Berücksichtigung der uns hier interessierenden Perspektive, sehe ich das Hauptverdienst dieser von Marc Bloch und Lucien Febvre gegründeten Schule im Aufbrechen des starren Rahmens, der der Historiographie vom Positivismus des 19. Jahrhunderts auferlegt worden war. Unter «Neuer Geschichte» verstehe ich vor allem *eine neue Mentalität der Historiker,* die ihre Materie künftig in Offenheit für die Beiträge der anderen Humanwissenschaften mit ihren Fragestellungen, ihren Ergebnissen und Methoden angehen. Daher die Aufmerksamkeit, die namentlich der Ökonomie, der Soziologie und der Geographie, aber auch der Psychologie, der Linguistik,

[3] La nouvelle histoire, Paris 1978. Besonders die folgenden fünf Kapitel sind hilfreich, um die wesentlichen Elemente der «Neuen Geschichte» zu verstehen: J. Le Goff, L'histoire nouvelle, 210–244; E. Patlagean, L'histoire de l'imaginaire, 249–269; M. Vovelle, L'histoire et la longue durée, 316–343; Ph. Aries, L'histoire des mentalités, 402–423; K. Pomian, L'histoire des structures, 528–553.

[4] In den siebziger Jahren waren die Annalen Gegenstand mehrerer Untersuchungen, sogar ausserhalb von Frankreich: T. Stoianovich, French historical method: The Annals paradigm, Ithaca-London 1976; L. Allegra, A. Torre, La nascita della storia sociale in Francia. Dalla Commune alle Annales, Torino 1977. Andere Titel werden aufgeführt bei J. Revel, Le paradigme des Annales, in: Annales (Economies, Sociétés, Civilisations), 34 (1979), 1360–1375, und bei A. Burguiere, La naissance des Annales, ibid. 1347–1359.

der vergleichenden Mythologie und der kulturellen Anthropologie entgegengebracht wird. Ich glaube, man kann den Geist dieser Schule nicht verstehen, ohne sich das französische kulturelle Klima der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor Augen zu halten: von Blondel bis Bergson, von Durkheim bis Maus, von Martinet bis De Saussure und Benveniste, von Dumézil bis Lévi-Strauss.[5]

Die «Neue Geschichte» wurde durch die Beiträge dieser Denker wesentlich gefördert. Sie brach mit der Vorstellung, dass die Geschichte eine Art von Theaterbühne sei, deren Vordergrund durch «grosse Persönlichkeiten» besetzt ist, die systematisch «die Wirklichkeit, die er (der Historiker) erfassen will, (verbergen)...: nämlich den durchschnittlichen Menschen, welcher nicht zu denen gehört, die Schriftstücke hinterlassen haben; die banale, alltägliche Wirklichkeit, die nicht für wert erachtet wurde, aufgezeichnet zu werden».[6]

In diesem Geist hat sich die von J. Delumeau geleitete Gruppe die Frage nach dem gelebten christlichen Glauben gestellt, oder genauer: nach einer Kirchengeschichte, die hauptsächlich und vor allem *eine Geschichte der Christen* sein sollte. Welcher Art war das Selbstverständnis der Christen? Wie haben sie die evangelische Botschaft verstanden und gelebt? Welches waren die Anpassungen oder Entstellungen, denen diese Botschaft in Zeit und Raum unterworfen wurde?

2. *Gelebte Geschichte (histoire vécue) und ereignisbezogene Geschichte (histoire événementielle): eine neue Synthese.* Einer der von der neuen Geschichte bevorzugten Bereiche war die Geschichte der Mentalitäten. Wie und warum, das hat G. Duby seit 20 Jahren erklärt.[7] J. Delumeau selbst hat am Collège de France den Lehrstuhl für Geschichte der religiösen Mentalitäten im modernen Europa inne. Dieses vornehmliche Interesse am Gebiet der Mentalitäten und der Vorstel-

[5] Wäre hier auch der Marxismus zu erwähnen? Ja, antwortet G. Bois in einem Kapitel der Nouvelle Histoire, 375–393. Sein Plädoyer ist eindrucksvoll, aber zu wenig überzeugend: seine ganze Argumentation beruht auf der Annahme gewisser analytischer Prinzipien des Marxismus («in sehr unterschiedlichem Mass») seitens einiger Repräsentanten der «Neuen Geschichte» und auf der Tatsache, dass einige Historiker dieser Schule Marxisten sind. Klarer ist die Position von J. le Goff in dem in A. 3 zitierten Kapitel, 236–237.

[6] Ph. Wolff, L'étude des économies et des sociétés avant l'ère statistique, in: L'Histoire et ses méthodes, hg. von C. Samaran, Paris 1961, 861.

[7] L'histoire des mentalités, 937–965. Vgl. auch das in A. 3 erwähnte Kapitel von Ph. Ariès.

lungen hat den Vorwurf aufkommen lassen – manchmal zu Recht –, dass die Bedeutung der historischen Fakten vernachlässigt und mit den Dokumenten zu leichtfertig umgegangen wird. Und es stimmt, dass einige, die sich auf die «Neue Geschichte» berufen, manchmal mit Geringschätzung von der ereignisbezogenen Geschichte reden – jede kulturelle Bewegung erzeugt eben eine Mode als ihr Nebenprodukt. Dieser Umstand ist aber gewiss kein Fehler, den man den Meistern der neuen Schule zur Last legen kann, am allerwenigsten J. Delumeau, der gezeigt hat, welchen Gewinn man aus dem Umgang mit den Fakten ziehen kann, um die Verhaltensweisen und die Mentalitäten zu studieren.[8] Ich muss hinzufügen, dass die von der «Neuen Geschichte» üblicherweise untersuchten Fakten nicht immer dieselben sind wie die, die das narrative Gerüst der traditionellen Geschichte darstellen, und dass der Zugang zu denselben Ereignissen sich mit einer unterschiedlichen Blickrichtung vollzieht. Darin liegt eine mögliche Zweideutigkeit.

Wie dem auch sei, «Die Gelebte Geschichte des christlichen Volkes» hat jede mögliche Zweideutigkeit aus dem Wege zu räumen versucht durch die deutliche Hervorhebung des wörtchens «Gelebte». Dabei ging man jedoch von der Voraussetzung aus, dass mit diesem Partizip Perfekt nicht die sonderbare oder gelehrte Anekdote gemeint ist, sondern die Verhaltensweisen, die geistige Einstellung (auch sie ist ein historisches Faktum), die Reaktionen jeder Art gegenüber einer Botschaft, welche für den Christen göttlich, also in ihrem Ursprung unwandelbar, gleichzeitig aber historisch ist, also der Veränderung unterliegt in ihrer Formulierung, in ihrer Interpretation und – was noch wichtiger ist – in den Verhaltensweisen, die sie hervorruft.

3. *Das Einklammern der Institutionen und der Theologie.*

«Die Darstellung, die wir hier vorlegen, beruht auf einer Entscheidung, die sich aus der Arbeit einer Gruppe von Forschern ergeben hat. Sie haben seit 15 Jahren, einzelne unter ihnen sogar länger, die Vergangenheit des Christentums unter gewissen Prämissen untersucht. Das vorliegende Werk spiegelt die Veränderung in ihren Hauptanliegen und ihren Interessenschwerpunkten wider. Sie richten ihr Augenmerk weniger auf die grossen Persönlichkeiten, die Dogmen und die Institutionen der Kirche – lange Zeit der sichtbarste Teil des christlichen Eisberges –, sondern auf das, was P. Bourdieu das ‹religiöse Feld› genannt hat. Denn die ‹Heilsgüter›, d. h. insbesondere die Gesten, Riten und Texte, sind Gegenstand einer kollektiven Nachfrage und nicht nur eines Angebotes. Sie werden produziert und verbreitet, ebensosehr aber verlangt, konsumiert und reproduziert. Es besteht also so etwas wie ein ‹geistlicher Markt›; die religiöse Geschichte besteht aus

[8] La peur en Occident. XIVe–XVIIIe siècles: une citée assiégée, Paris 1978.

‹Investitionen› – auch sie geistlicher Art –, bestimmt für gewisse Menschengruppen. Die einen fragen danach, die anderen setzen ihnen Weigerungen entgegen oder verbergen sich hinter der Tarnung scheinbarer Annahmen. Man versteht sofort, dass die Vielfalt dieser Aspekte des gelebten Religiösen uns von den Hauptanliegen der traditionellen Historiker des Christentums wegführt, was aber nicht Geringschätzung bedeutet, denn sie haben nützliche Arbeit geleistet. Ihre Arbeiten sind uns unentbehrlich: unsere Arbeiten steuern indes die notwendige Ergänzung zu dieser Art der Forschung bei. Sie haben die Strukturen, die Hierarchie, die kanonisierte Heiligkeit, die offiziellen Theologien bevorzugt. Seither fiel es der modernen historischen Schule und der Soziologie zu, den im Schatten belassenen Bereich auszukundschaften, in dem die Alltagschristen lebten und leben, die weder Heilige noch Theologen waren und sind».[9]

Ich habe diesen Worten, die den ersten der beiden Bände der «Gelebten Geschichte des christlichen Volkes» eröffnen, nicht viel beizufügen. Alles ist klar ausgedrückt: sowohl das anspruchsvolle Programm als auch das Warum einiger Auslassungen. Dennoch drängt sich eine Beobachtung auf: Delumeau redet vom Standpunkt der Moderne aus. Ich will damit sagen, dass er als Historiker der Moderne an ein Programm denkt, das in der heutigen Zeit mit den Mitteln der heutigen Geschichtsschreibung möglich geworden ist; daher sein explizites Einbeziehen der Soziologie. Die Dinge stehen anders für die alte und mittelalterliche Geschichte. Das hat vor allem zwei Gründe. Zum einen gestattet uns die Spärlichkeit der Quellen nicht, in einer mehr als zufälligen und diskontinuierlichen Weise zu diesem erwähnten «religiösen Feld» vorzustossen. Zum andern muss man sich, wenn man es erreicht, davor hüten, allzu übereilte Folgerungen daraus zu ziehen, besonders wenn es sich um schriftliche Quellen handelt. Denn diejenigen, die schrieben, die das Monopol des Wortes besassen, waren in der Regel Geistliche, Leute also, die sich in der Institution eingerichtet hatten, ja solche, die die Rechtsordnung und die theologische Orthodoxie ex officio zu verteidigen hatten. Darum kann z. B. Edward A. Tiryakian in seinem Kapitel «Die Vereinigten Staaten als religiöses Phänomen» von Jesus Christus Superstar reden und John N. Neuman oder die Entwicklung der katholischen Hierarchie im 19. Jahrhundert leichter Hand ignorieren,[10] während diejenigen, die sich um den gelebten christlichen Glauben in der Antike oder im Mittelalter bemühen, die Dekretalen der Päpste oder die Kanones der Provinzialkonzilien und erst recht die liturgischen Bücher und die kanonischen Sammlungen

[9] Histoire I, 7–8.
[10] Histoire II, 433–458.

nicht vernachlässigen können, sondern versuchen müssen, aus diesen Zeugnissen auf den gelebten christlichen Glauben zurückzuschliessen.[11]

Vor- und Nachteile für eine ökumenische Perspektive

Dieser zweite Teil meines Vortrags ist als eine Reihe von Folgerungen gedacht, die sich aus der Schau der christlichen Geschichte ergeben, die das hier diskutierte Werk vorgeschlagen hat. Es ist kaum nötig, daran zu erinnern, dass das Vorläufige dieses Versuches sich unweigerlich auf die Folgerungen auswirkt, die ich Ihnen vorlegen werde. Auch ist die Tatsache zu unterstreichen, dass die «Gelebte Geschichte» zwar ausserhalb jeder konfessionellen Voreingenommenheit, aber auch ohne jede ökumenische Absicht konzipiert und ausgearbeitet wurde. Es wurde der Versuch gemacht, die Christen aller Lager leben zu sehen, ohne nach ihren Ausweispapieren zu fragen. Da wir die dogmatischen und institutionellen Aspekte des Christentums von vornherein ausgeklammert hatten, wären wir ohnehin nicht mehr in der Lage gewesen, ihre Gültigkeit zu verifizieren.

1. *Nachteile.* So wichtig und fruchtbar diese von allen Mitarbeitern vollzogene Ausklammerung ist, ist damit doch weder das Problem der ekklesialen Institutionen noch die Frage nach dem wahren Glauben gelöst. Das ökumenische Gespräch muss seine Aufmerksamkeit diesen Fragen zuwenden; aber zu diesem Gespräch leisten wir keinen direkten Beitrag. Hier liegt eine unbestreitbare Grenze unserer Geschichte. Das heisst nicht, dass das gesammelte Material und vor allem die verfolgte Methode keine Hilfe sein können für eine Theologie des «Volkes Gottes», wie sie im zweiten Kapitel von Lumen gentium vorgesehen ist und noch zu erarbeiten wäre.

Um dies zu tun wird zuerst durch eine Reihe von Versuchen der zweite Nachteil des Werkes aus dem Wege geräumt werden müssen: die Diskontinuität. Denn es genügt, die beiden Bände durchzublättern, um den folgenden Worten zustimmen zu können:

«Auch haben wir nicht behauptet, eine fortlaufende und vollständige *Geschichte des Volkes Gottes* abzufassen; das wird noch lange nicht zu verwirklichen sein. Denn um ein solches Projekt durchzuführen, wird man zuvor viele punktuelle Studien durchgeführt

[11] P. Riche, La pastorale populaire en Occident, in: Histoire I, 195–219.

haben müssen, die einen Zeitraum von 20 Jahrhunderten und eine sehr weite Geographie abdecken. Zugegeben, diese Monographien, in denen Ethno-Historie und Soziologie zu Worte kommen, werden heute immer zahlreicher. Aber wir sind erst bei partiellen Ergebnissen angelangt. Und zudem geben wir hier nur einige unter ihnen wieder... Wir sind uns völlig bewusst, dass sich unsere Darstellung über vieles ausschweigt. Sie ist ein Beginn und kein Abschluss, eine Folge von Essays und keine Summe».[12]

Schliesslich ist es legitim – und ich nenne damit die dritte Grenze unseres Werkes – zu fragen, ob die Geschichte des gelebten christlichen Glaubens dasselbe ist wie Kirchengeschichte. Oder kann wenigstens gesagt werden, dass die Geschichte des gelebten Glaubens der bedeutsamste Aspekt der Kirchengeschichte ist? Die Antwort hängt weitgehend davon ab, welche Bedeutung man dem Begriff «Kirche» gibt. Die Antwort auf diese Vorfrage gehört aber nicht mehr in den Bereich des Historikers, oder mindestens nicht nur in seinen Bereich, und ich ziehe es darum vor, die Frage offen zu lassen.

2. *Vorteile.* Kommen wir nun zu dem, was man als Vorteile einer Geschichte des gelebten christlichen Glaubens betrachten könnte. Ich möchte drei ökumenisch verheissungsvolle Aspekte unterstreichen, die bei der Lektüre dieser Geschichte hervorzuspringen scheinen.

Erstens möchte ich – selbst wenn es sich beim gegenwärtigen Forschungsstand um nicht mehr als ein Detail handelt – auf die Tatsache hinweisen, dass sich in einem homogenen kulturellen Kontext manchmal die konfessionellen Unterschiede in der Praxis des christlichen Lebens verlieren. So konnte beispielsweise E. A. Tiryakian von einigen der christlichen Bewegungen in den Vereinigten Staaten sagen:

«Beiläufig kann man festhalten, dass sich die ökumenische Bewegung auf zwei Stufen oder Ebenen vollzieht. Auf der ersten Stufe überschreiten die kirchlichen oder theologischen Autoritäten die alten Grenzen, um ein tieferes Verständnis der Lehren und Dogmen der andern zu entwickeln. Ich würde sagen, dass es sich hier um eine Begegnung der Eliten und akademischen Persönlichkeiten handelt. Auf der zweiten Ebene wohnen wir der Begegnung der Charismatiker bei, in deren Verlauf die Grenzen der einzelnen Glaubensgemeinschaften ebenfalls überwunden werden können in einer gemeinsamen Anerkennung des Heiligen Geistes. Diese letztgenannte Bewegung ist weit verbreitet, und ich kenne Gebetsgruppen, wo sich Laien und Geistliche auf die Initiative von Laien hin zusammenfinden».[13]

[12] Histoire I, 8–9.
[13] Histoire II, 453.

Dieses Phänomen ist weder auf die Vereinigten Staaten noch auf die zeitgenössische Geschichte begrenzt und verlangt eine Erklärung.[14] Dies führt uns zur Erörterung des zweiten und wichtigsten positiven Aspektes der «Gelebten Geschichte».

Seit den Anfängen scheint die Einheit des christlichen Volkes eher Gegenstand einer idealen, tief empfundenen Sehnsucht als eine Wirklichkeit gewesen zu sein, die einmal erreicht war und zu der man zurückkehren müsste. Mit ihrer Verwurzelung in verschiedenen Kulturen ist die christliche Botschaft dazu bestimmt – und das gilt gleichermassen für jede Botschaft –, sich notwendigen Modifikationen zu unterziehen, um lebensfähig zu sein. Diesen Prozess nennt man heute «Akkulturation». Aber jedes Phänomen von Akkulturation trägt ein Risiko in sich, das Risiko nämlich, die Botschaft zu verwässern und in wesentlichen Punkten zu verfälschen. Diese Risiko wird besonders gross durch die gegenseitige Abkapselung der traditionellen Kulturen. Es bleibt bloss zu hoffen, dass das dank den Medien einsetzende Zerbrechen der gegenwärtigen kulturellen Grenzen den Dialog und damit die Suche nach Einheit erleichtern wird.

Auf jeden Fall scheint eine der wichtigsten Funktionen der Hierarchie und der Theologen durch die ganze christliche Geschichte hindurch darin bestanden zu haben, dass sie die Macht hatten, in den gelebten Glaubensvollzug einzugreifen, um diesen oder jenen Aspekt der Akkulturation für legitim oder illegitim zu erklären. Diese Interventionen können sich ihrerseits rechtfertigen durch den Verweis auf die wahre Lehre, die die Authentizität der evangelischen Botschaft sicherzustellen hat. Theoretisch funktioniert dieses Schema einfach: den Initiativen der Basis entsprechen die korrigierenden Interventionen der leitenden Elite.

Nun lehrt uns aber die Geschichte, dass die Dinge viel komplexer sind. Denn die leitende Elite unterliegt selbst dem Prozess der Akkulturation; ihre Interventionen zielen darum nicht immer in die gleiche Richtung. Beschränken wir uns auf ein einziges Beispiel: Gegenüber gewissen volkstümlichen Manifestationen des Glaubens sind die Interventionen der französischen Geistlichkeit des romantischen, ultramon-

[14] Das erklärt beispielsweise die starke Verbreitung im katholischen Raum von J. Arndts Buch: Vom wahren Christentum, Brunswick 1606, dessen lateinische Übersetzung (De vero Christianismo, Luneburgi 1625) einen Einfluss ausgeübt hat, der dem der Imitatio vergeichbar ist.

tanistischen 19. Jahrhunderts nicht mehr dieselben wie die des aufklärerischen, gallikanischen 18. Jahrhunderts.[15]

Ja noch mehr: Manchmal gewinnt man den Eindruck, dass sich die Basisbewegungen schlussendlich der hierarchischen oder intellektuellen Elite aufdrängen. «Es scheint, dass die Frömmigkeit der Massen die Theologen häufig in Verlegenheit gebracht hat (G. Dragon) – beispielsweise indem sie Byzanz einen Bilderstreit aufdrängte – und dass die offiziellen Kirchen mehr Druck von seiten der Gläubigen erleiden mussten, als sie es zugegeben haben».[16] Ein ganzes Bündel von komplexen Interaktionen liegt vor, das zweifellos noch genauer untersucht werden muss als es bisher geschah, das aber bereits erkennen lässt, dass eine Theologie der Kirche als Volk Gottes sich nicht beschränken kann auf eine abstrakte Besprechung der Strukturen und der von der Hierarchie für authentisch erklärten religiösen Produkte. Der Geist weht, wo er will, und ist nicht monopolisierbar, auch nicht durch die ekklesialen Strukturen.

Der letzte positive Aspekt, den ich kurz hervorheben möchte, betrifft eine Methodenfrage. Um die «Gelebte Geschichte des christlichen Volkes» zu verwirklichen, wandte man sich an Historiker, die nicht alle Christen waren: man hat sie aufgefordert, ganz einfach ihr Handwerk als Historiker auszuüben, und es wurde nur ihre fachliche Kompetenz in Rechnung gestellt. Dass das Gesamtresultat dieser Zusammenarbeit vorläufig ist, ist offensichtlich; dass diese Geschichte noch fragmentarisch ist, unbestreitbar; aber die Durchführung dieses ersten Versuchs lehrt mindestens, dass eine neue Kirchengeschichte möglich ist. Diese ruht auf bestimmten Voraussetzungen: Erstens gilt es, die Türen zu öffnen für eine freie Konfrontation der durch Forscher verschiedener kultureller Herkunft gefundenen Ergebnisse. Zweitens geht es darum, aus dem Ghetto einer Kirchengeschichte auszubrechen, die sich fälschlicherweise für objektiv hält, aber in Wirklichkeit ein apologetisches Anliegen verbirgt, das uns veranlasst, immer wieder auf dieselben Themen zurückzukommen und andere, ebenso interessante Themen, wie vor allem die Geschichte des christlichen Lebens (die aber nicht verwechselt werden sollte mit der klassischen Geschichte der Spiritualität oder der Geschichte aussergewöhnlicher Christen) beiseite

[15] Vgl. M. Lagree, Religion populaire et populisme religieux au XIX siècle, in: Histoire II, 157–177.

[16] Histoire I, 8.

zu lassen. Drittens besteht die Aufgabe, unsere christliche Vergangenheit in ihrem Verhältnis zu den kulturellen Milieus zu studieren, in die sie hineinverwoben ist (geistige Einstellung, soziale Organisation, materielle Existenzbedingungen etc.) und die uns helfen, sie besser zu verstehen. Schliesslich geht es darum, eben diese Vergangenheit von der gegenwärtigen Beschäftigung mit dem kirchlichen Leben her zu untersuchen und zu befragen, damit Kirchengeschichte nicht bloss ein Monument der Gelehrsamkeit bleibt, sondern zu einer Unterstützung der Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie wird. In diesem Sinne kann die «Gelebte Geschichte» einen eigenständigen Beitrag zur Sache des Ökumenismus leisten.

Das impliziert einen Zugang zur christlichen Geschichte von der Basis her, so wie dies in der «Neuen Geschichte» der Fall ist. Ich meine, dass sogar die dogmatischen Formulierungen und die institutionellen Strukturen – man kann und soll sie in einer ökumenischen Geschichte nicht ausklammern – mit einbezogen werden müssten, ohne aus ihnen je zeitlose Gegebenheiten machen zu wollen. Vielmehr müsste man sie einschliessen ins Studium des christlichen Gesamtzusammenhanges. Und schliesslich brauchen wir vor allem einen neuen Blick für die Geschichte des Christentums. Die Laien, die sich in zunehmendem Masse mit der Kirchengeschichte beschäftigen und die freier sind von den theologischen und strukturellen Befangenheiten als die Geistlichen, können uns helfen, einen solchen Blick wieder zu gewinnen. Eine Geschichte, die ökumenisch sein will, kann die Laien nicht übergehen.

Die christliche Ehe

Ich komme nun zu meinem eigenen Beitrag zur «Gelebten Geschichte des christlichen Volkes», der christlichen Ehe im Mittelalter. Ich habe nicht die Absicht, Ihnen eine Zusammenfassung des ganzen Kapitels zuzumuten. Ich möchte mit Ihnen bloss einen einzigen Aspekt dieser langen Geschichte neu betrachten: die Entwicklung der Eheformen vom Altertum bis in die Moderne. Dieser Aspekt scheint mir von exemplarischer Bedeutung zu sein im Kontext der von der «Gelebten Geschichte» vorgeschlagenen historischen Vision; er eröffnet zudem einige ökumenische Perspektiven.

Es steht ausser Zweifel, dass der grösste Teil der Christen aller Zeiten ihren Glauben in der häuslichen Gemeinschaft gelebt haben.[17] Daher ist es normal, dass es der Kirche – wie jeder anderen zivilen oder religiösen Gemeinschaft – immer ein Anliegen war, eine Anzahl Regeln festzulegen, die die eheliche Verbindung betreffen. Die Ehe und die Sexualität sind seit jeher das bevorzugte Feld sozialer Reglementierung gewesen, weil das Überleben der Gesellschaft von ihnen abhängt. Andererseits wurde die Ehe während Jahrhunderten mit der Etikette der «natürlichen Institution» versehen; sie wurde als etwas Absolutes, fast ausserhalb der Geschichte Stehendes betrachtet, und zwar nicht nur von Christen. Daher die Notwendigkeit, diese Institution einer strengen historischen Analyse zu unterwerfen.

Warum gerade das Mittelalter? Weil meiner Meinung nach – und ich werde das im folgenden erklären – das Mittelalter, genauer das 11. und 12. Jahrhundert, den Wendepunkt in der Geschichte der Ehe im Westen darstellt. Hier lassen sich das Aufkommen und die Fixierung der die Ehe betreffenden Regeln beobachten, die durch viele Jahrhunderte hindurch in Geltung bleiben sollten und auch heute noch fast intakt sind, obwohl sie von vielen radikal bestritten werden.

1. *Vielfalt der Formen ehelicher Verbindung (Altertum und Hochmittelalter).* Die christliche Antike und das Hochmittelalter haben keine hierarchischen Interventionen gekannt, die das Wesen der ehelichen Verbindung definiert hätten.[18] Unabhängig vom sakralen Wert, der der Paarbildung beigemessen wurde, und der rituellen Manifestationen, die im Zusammenhang mit ihr auftreten konnten, scheint das in Kraft stehende Prinzip gewesen zu sein: «Die Christen verheiraten sich wie alle anderen auch»;[19] d.h., wie Johannes Chrysostomus erklärt, gemäss den Gesetzen der irdischen Stadt.[20] Daraus ergibt sich eine Vielfalt von Formen ehelicher Verbindung, die alle legitim sind aufgrund des Umstandes, dass sie durch das Gesetz oder den Brauch der Gegend, in der die Christen leben, als gültig anerkannt sind.

[17] Vgl. C. Pietri, Le mariage chrétien à Rome: IVe–Ve siècles, in: Histoire I, 105–131.

[18] Vgl. J. Gaudemet, Le lien matrimonial; les incertitudes du haut moyen âge, in: Le lien matrimonial, Strasbourg 1970, 81–105; wieder abgedruckt in: J. Gaudemet, Sociétés et mariages, Paris 1980, 185–209.

[19] A Diognète; hg. v. H.-I. Marrou, Paris 1951, 62.

[20] Homil. 16 ad populum Antiochenum; PG 49, 164.

Wenn sich die institutionelle Kirche nicht das Recht nahm, in diesem Bereich des Rechtes zu intervenieren, so heisst das nicht, dass sie gegenüber den Ehen der Gläubigen indifferent gewesen wäre. Sie verlangte von ihnen zusätzlich die Beachtung eines Moralgesetzes, das zur Rechtsordnung hinzukam und sie vervollständigte. Das ist der Sinn der Unterscheidung zwischen «Gesetzen Christi und Gesetzen Caesars».[21] Dieser Moralkodex ruhte seit den Anfängen auf drei grundlegenden Geboten: der Monogamie, der Exogamie und der Unauflösbarkeit. Auch andere Regeln umgaben die Ehe der Christen; sie vervielfachten sich durch Akkumulierung im Laufe der Zeit.[22] Noch einmal muss aber unterstrichen werden, dass diese Regeln nicht den Anspruch erhoben, die weltliche Rechtsordnung zu ersetzen. Sie hatten den Charakter pastoraler Anweisungen. Die Nichtbeachtung einer oder mehrerer von der Hierarchie diktierter Normen hatte keine Auswirkung auf die Gültigkeit der Ehe, konnte aber den vorübergehenden oder definitiven Ausschluss der Schuldigen aus dem Schosse der Gemeinschaft der Gläubigen hervorrufen.[23]

Aber verheirateten sich denn alle Christen? Das Altertum und das Hochmittelalter kannten noch andere Gemeinschaftsformen, die nicht Ehen waren: so zum Beispiel das *Kontubernium* der Sklaven, das *Konkubinat* und die *Friedelehe* oder Ehe auf dänische Art.[24] Dokumente, die sich über die Zeitspanne vom 3.–11. Jahrhundert verteilen, lassen vermuten, dass die Christen die Wahl hatten zwischen einer legitimen Ehe (iustae nuptiae), die nicht immer möglich war, und einem einfachen Zusammenleben (der Begriff Konkubinat bezeichnet verschiedene Sachverhalte: Kontubernium, Konkubinat im strengen Sinn des Wortes und germanische Friedelehe), vorausgesetzt, dass sie nicht gleichzeitig das eine und das andere praktizierten.[25] Diese auf dem

[21] Hieronymus, Epist. 77 ad Oceanum; PL 22, 691.

[22] Die kanonischen Sammlungen waren das Hauptinstrument dieser Akkumulierung. Ich habe versucht, ihre Funktion zu erklären in: F. Chiovaro, Discretio pastoralis et scientia canonica au XIe siècle, in: Studia Moralia XV, Roma 1977, 445–468.

[23] Bzgl. der Unterscheidung von Rechtsordnung und evangelischer Ordnung vgl. bereits Augustin, De nuptiis et concupiscentia, I, 10; PL 44, 420.

[24] G. Duby, Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale, Paris 1981, 47–49.

[25] Die erste Entscheidung, die in diese Richtung zu weisen scheint, ist die von Hippolyt in den Philosophumena, IX, 12, 24–25; hg. v. Wendland, Leipzig 1916, 250 (PG, 16–3, 3386–3387) Calixt zugeschriebene. Vgl. J. Gaudemet, La décision de Callixte en matière de mariage, in: Sociétés et mariage, 104–115.

ersten Konzil von Toledo 398 klar formulierte Regel war ursprünglich eine regionale pastorale Richtlinie; aber durch ihre fortwährende Wiederaufnahme durch die Provinzialkonzilien des lateinischen Mittelalters wurde sie zu einer allgemeinen Regel.[26] Zum letzten Mal erscheint sie meines Wissens 1059 auf der Lateran-Reformsynode.[27] Der Erfolg dieser Formulierung scheint darauf zurückzuführen zu sein, dass sie eine Praxis festgehalten hat, die Verbindungen zwischen Personen zuliess, die sonst zu einer erzwungenen sexuellen Enthaltsamkeit verurteilt gewesen wären.

Hier stellt sich nun ein weiteres Problem: waren diese mehr oder weniger freien Verbindungen denselben disziplinarischen Regeln unterworfen wie die legitimen Ehen? Eine eindeutige Antwort ist schwierig. Der zitierte Kanon des Konzils von Toledo ist vor allem eine Bekräftigung des Prinzips der Monogamie; aber die Tatsache, dass er zwischen dem 4. und 11. Jahrhundert ständig wieder aufgenommen wurde, lässt vermuten, dass die Praxis des Konkubinats seitens verheirateter Männer vorkam, wie sie ja auch andernorts als in den höheren Schichten der Gesellschaft verbreitet bezeugt ist.[28] Die Regel der Exogamie wurde vermutlich strikter eingehalten, wenn man nur an die Abscheu denkt, die der Inzest hervorrief.[29] Das Prinzip der Unauflöslichkeit hingegen war absolut undurchführbar. In diesem Sinne sieht man Papst Leo I. intervenieren und sich in einem Dekretale, das zu einem der am häufigsten zitierten Texte in den kanonischen Sammlungen werden sollte, klar und deutlich äussern.[30]

Wir fassen zusammen. Von den Anfängen bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts stellt man eine Vielfalt von Formen eheähnlicher Verbindung fest gemäss den Gegenden, in denen sich das Christentum ausgebreitet hat. Im Westen, im Einflussbereich des römischen und germanischen Rechts, steht man anderen Formen von Lebensgemeinschaft gegenüber, die nicht Ehen sind, die aber von der Kirche toleriert werden. Die pastorale Haltung der Kirche besteht darin, den Christen in einem objektiv schwierigen Kontext die Prinzipien der evangelischen Moral in Erinnerung zu rufen, ohne dabei zu behaupten, eine

[26] Can. 17; hg. v. Bruns, I, 206.

[27] Can 12; Mansi, XIX, 899 und 910.

[28] G. Duby, op. cit. (A. 24).

[29] Die Gründe für die zunehmende Ausweitung des Inzest-Begriffs bleiben unklar, vgl. Histoire I, 236–238.

[30] Epist. 167, 4–6; PL 54, 1204.

rechtliche Definition eines christlichen Ehemodells aufzustellen. Gerhard von Cambrai drückt diese Situation 1025 trefflich aus, wenn er die Ehe der Gläubigen humanae consuetudinis lex definiert:[30] ein Gesetz menschlicher Sitte, d.h. eine von Gott gewollte, aber von der Gesellschaft selbst zu regelnde Notwendigkeit des sozialen Zusammenlebens.

2. *Das kanonische Modell als einziges Modell christicher Ehe.* Ein Jahrhundert später redet Hildebert von Lavardin im Jahre 1124 von der Ehe bereits als von einer Institution der himmlischen Stadt: ein Sakrament, das grösste der Sakramente.[32] Was war geschehen?

Verschiedene historische Voraussetzungen, die ich hier nicht im Detail darstellen kann, scheinen die Kirche – zuerst die Kanonisten und Theologen – veranlasst zu haben, die Ehe der Gläubigen näher zu bestimmen. Zu diesen Voraussetzungen gehören: der Zerfall des weltlichen Rechtssystems aufgrund der feudalen Revolution; das Vorhandensein von Fürstbischöfen in den Strukturen der neuen sozialen Organisation; die Reform und Zentralisierung der Kirche; die zunehmende Nachfrage nach Segnungen und Riten von Seiten der Gläubigen usw. Tatsache ist, dass – in kaum 50 Jahren – ein neues Ehemodell entsteht; es nimmt in drei untereinander verbundenen Phasen allmählich Gestalt an, wobei die drei Phasen nicht streng chronologisch aufeinander folgen: rechtliche Definition der ehelichen Verbindung; exklusive kirchliche Gerichtsbarkeit über die Ehen der Gläubigen ; Einreihung der Ehe unter die Hauptzeichen des Glaubens.

Die Bemühung um eine neue Definition der ehelichen Verbindung beginnt mit den Arbeiten des Anselm von Lucca und vor allem Yvo von Chartres, um mit Petrus Lombardus und Gratian einen Abschluss zu finden, nachdem die Schulen von Laon, von Hugo von St. Viktor und von Peter Abaelard das Ihre dazu beigetragen haben.[33] Diese Entwicklung führt zu einer genial einfachen Lösung – der Konsenstheorie.

[31] Mansi, XIX, 450.

[32] Mansi, XXI, 307.

[33] G. Le Bras, La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille, in: Dict. de Théol. Cath. IX (Paris 1927) 2044–2317; H. Portmann, Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11. und 12. Jahrhunderts, Roma 1938; F. Salerno, La definizione del matrimonio canonico nella dottrina giuridica e teologica dei secoli XI–XII, Milano 1965; G. Fransen, La formation du lien matrimonial au moyen âge, in: Le lien matrimonial, Strasbourg 1970, 106–126.

Diese neue Theorie räumt mit allen von den vorangehenden Rechtssystemen geforderten Formalitäten radikal auf. Das bedeutet vor allem die Abschaffung der Vielfalt von Eheformen. Sie werden zwar weiterhin praktiziert, werden aber mehr und mehr in den Bereich des blossen Brauchtums verbannt und behalten rechtliche Bedeutung höchstens noch für den Aspekt der Erbfolge. Da die neue Theorie der ehelichen Verbindung nur noch die gegenseitige Willenskundgebung fordert, ist – und darin liegt eine weitere bedeutende Konsequenz – das Konkubinat in allen seinen Formen eine Unmöglichkeit geworden; seine Praxis ist mit dem kanonischen System nicht mehr vereinbar.

Diese Definition und ihre praktischen Implikationen müssen nun durchgesetzt werden. Und das kann nicht ohne Gerichtsbarkeit, und zwar nicht ohne exklusive Gerichtsbarkeit in dieser Sache, geschehen. Die Verlautbarungen in diese Richtung beginnen um 1080[34] aufzutauchen. Aber man muss bis 1139[35] warten, um eine klare und unzweideutige Erklärung der exklusiven Zuständigkeit der Kirche in Sachen Ehe zu finden. Anlass dafür ist die Angelegenheit der Priesterehe. Die gregorianische Reform hatte den Zölibat der Priester zu einem ihrer Pfeiler gemacht. Aber in der Praxis waren die Ergebnisse spärlich: Priesterehen waren zwar verboten, hatten aber dennoch rechtliche Gültigkeit. Um mit diesem Problemkreis fertig zu werden, mussten die Priesterehen für illegitim, zu Nicht-Ehen erklärt werden. Sie wurden nun mit dem von nun an verbotenen Konkubinat gleichgesetzt. Um dies zu erreichen, war es nötig, dass die Kirche in dem Moment, in dem sie das neue Modell vorlegte, auch ihre Zuständigkeit für die Ehen der Gläubigen erklärte. Dies geschah mit den Kanones 7 und 8 des II. Laterankonzils. Mit einem Schlag wurden die pastoralen Regeln der kirchlichen Disziplin zu Rechtsnormen, die allein Gültigkeit hatten für die Ehen der Gläubigen. Die Zeiten müssen für diese Richtungsänderung reif gewesen sein, denn unter den vielen Fällen von Widerstand gegen die Anwendung der kanonischen Regeln in Familienangelegenheiten finden wir nicht eine grundsätzliche Bestreitung der kirchlichen Kompetenz im ehelichen Bereich.

Besiegelt wurde diese Änderung durch das Einfügen der Ehe in die Liste der sieben Sakramente. Die Ehe, auch die der Christen, hatte seit

[34] Can. 2, Mansi, XX, 556.

[35] Conciliorum Oecumenicorum decreta; hg. v. Istituto per le scienze religiose di Bologna, 1962, 174.

jeher einen heiligen Charakter gehabt. Damit war aber etwas anderes gemeint als mit der Sakramentalisierung der Ehe. So paradox die Behauptung klingt, ist sie wohl doch zutreffend: die Einreihung der Ehe unter die Sakramente hatte zur Voraussetzung eine gewisse Entsakralisierung der ehelichen Verbindung selbst. Die Eheleute, die sich gegenseitig das Jawort geben, sind nicht mehr auf Zeremonien und andere Ausdrucksformen des Heiligen angewiesen, um ihre Verbindung einzugehen. Anwesenheit des Priesters, kirchliche Trauung und Segnungen gehören weder zur Definition der ehelichen Verbindung noch zu derjenigen ihrer Sakramentalität. Das gegenseitige Jawort, von Laien ausgesprochen, genügt, um das Sakrament, das Zeichen des Glaubens, zu begründen. Indem dieses Jawort zum Sakrament erklärt wird, wird es der Zuständigkeit der hierarchischen Kirche, ihren Regeln und Gerichten unterstellt.

3. *Neuere Perspektiven.* Hier endet mein Beitrag. Die folgende Geschichte ist beser bekannt: Einpflanzung des kanonischen Modells im Bereich der westlichen Christenheit; Anerkennung des Prinzips der exklusiven Kompetenz der Kirche; Export dieses Modells in die für den Katholizismus gewonnenen Gebiete zur Zeit der grossen geographischen Entdeckungen.

Aber im gleichen Moment, in dem dieses Modell in neuen Territorien Wurzeln zu schlagen beginnt, erfährt es verschiedentlich Bestreitung im alten Europa. Für die Reformation hört die Ehe auf, ein Sakrament zu sein, behält aber ihren heiligen Charakter bei. Im 17. und 18. Jahrhundert interessieren sich auch die weltlichen Regierungen für die «Grundzelle der Gesellschaft» und fordern ein Interventionsrecht ausserhalb der kirchlichen Kontrolle. Im 19. Jahrhundert erhebt fast überall der Staat den Anspruch auf die exklusive Zuständigkeit für die Eheschiessung der Bürger und setzt sich in diesem Bereich an die Stelle der Kirche. Eine Ordnung der doppelten Eheschliessung setzt sich in ehemals christlichen Ländern durch; in anderen Ländern wird die kirchliche Eheschliessung vom Staat anerkannt, der den kirchlichen Amtsträgern den Status eines Zivilstandsbeamten ad casum verleiht. Dies ist möglich, weil die Struktur der kanonischen Ehe ohne entscheidende Änderungen in die Rechtsordnung des Staates übergegangen ist.

In jüngster Zeit ist die überlieferte Form der christlichen Ehe durch zwei weitere Entwicklungen erschüttert worden. Die in den industrialisierten Ländern aufkommende Ablehnung jeglicher zivilen oder

kirchlichen Einmischung in Angelegenheiten der Ehe: das Zusammenleben ohne Trauschein nimmt zu, und in einigen Ländern wird solches Zusammenleben gesetzlich anerkannt. Die erweiterten Scheidungsmöglichkeiten führen dazu, dass die Ehe de facto ein zweites Mal eingegangen werden kann. Sie wird dadurch zur freien Erfahrung. In den neu christianisierten Ländern fordert man zunehmend den Respekt für die überlieferten Regeln in Sachen Ehe. Das kanonische Modell – selbst in seiner weltlichen Version – wird vielerorts als Importprodukt empfunden, das sich nicht brauchen lässt, weil es nicht mit den Wertsystemen übereinstimmt, die die autochthonen Kulturen bestimmen. Von verschiedener Seite wird die vorbehaltlose Anerkennung einer Eheordnung gefordert, die – ich weiss nicht warum – «natürliche Ehe» genannt wird, die aber nichts anderes ist als die alte, auf dem Recht der Gewohnheit beruhende Ehe, die früher von der Kirche als gültig und legitim anerkannt wurde.

Was kann man aus diesem Exkurs zu einem speziellen Aspekt des gelebten christlichen Glaubens lernen? Beim gegenwärtigen Stand der historischen Forschung würde ich die folgenden Folgerungen ziehen:

- Nichts steht der Einführung einer christlichen Eheordnung im Wege, nach der die Kirchen die Legitimität der Ehen vorbehaltslos anerkennen, die von den Christen nach den Normen der zivilen Gesellschaft geschlossen wurden, in der sie leben.
- Das Recht, Bestimmungen über die Gültigkeit ehelicher Verbindungen festzulegen, steht dieser Gesellschaft zu.
- Die den realen Situationen der Gläubigen angepassten kirchlichen Regeln können wie in früheren Jahrhunderten als pastorale Richtlinien verstanden werden. Sie werden zur Verwirklichung des evangelischen Ideals in der häuslichen Gemeinschaft darum wirksamer beitragen, weil die Kirche dann nicht durch das Halseisen einer rechtlichen Ordnung belastet ist und ihr Zeugnis nicht länger entstellt wird durch die Komplikationen, die mit kirchlichen Eheprozessen so oft verbunden sind.

In diesen drei Punkten scheint mir eine Übereinstimmung der christlichen Konfessionen erreichbar zu sein. Es bleibt die Sakramentalität als trennendes Moment. Aber ich will ja auch nicht behaupten, dass die Geschichte, und sei es die Geschichte des gelebten christlichen Glaubens, die einzig mögliche Plattform des Ökumenismus sei.