

# Eheverzicht im Neuen Testament und in der Frühkirche

Von Heinz Kruse, Tokio

Bei der Fülle von Veröffentlichungen zum Zölibat ist es fast Vermessenheit, zu diesem Thema noch etwas Beachtliches sagen zu wollen, zumal im engen Rahmen eines Artikels. Wenn es hier dennoch versucht wird, so geschieht es aus dem Eindruck heraus, daß die übliche Argumentation, von tendenziösen Verdrehungen ganz abgesehen, sich am Wesentlichen vorbeibewegt und fast immer nur periphere Gesichtspunkte geltend macht, wenn es darum geht, die Vorzüglichkeit (Lichtseiten) oder die Verwerflichkeit (Schattenseiten) des Zölibats zu erweisen. Oft sind es rein kirchenrechtliche Gründe (»nur kirchliches Disziplargesetz«, »erst im 4. Jahrhundert entstanden«, »auf falscher Begründung beruhendes Gesetz«, usw.) oder Nützlichkeitsabwägungen (»frei für die Arbeit am Reiche Gottes«, »apostolische Verfügbarkeit«, bzw. umgekehrt, »die segensreichen Wirkungen, die vom Pfarrhaus des verheirateten Priesters ausgehen würden«, »Sicherung des Priesternachwuchses«, usw.) oder hygienisch-medizinische Rücksichten (»Neurose erzeugend«, bzw. »gesunde Entwicklung zur Reife und Liebesfähigkeit«, usw.) oder eine scheinbare Sorge um die Reinerhaltung des Christentums (»fremden Denksystemen entstammend«, »aus manichäischem Dualismus entsprungen«, »stoische Ataraxie-Forderung«, »apokalyptisches Asketentum«, usw.) oder philosophisch-pädagogische Motivierungen (»Verkümmerung menschlich-sozialer Fähigkeiten«, bzw. »Förderung der Selbstbeherrschung«, »Ausbildung starker Persönlichkeit«), kurz, es sind fast immer sehr natürliche, vernunftgemäße, diesseitig-weltliche Gründe, die für oder wider den Eheverzicht geltend gemacht werden, und nur selten aus den Glaubensquellen der Offenbarung gewonnene Einsichten.

Da waren die Rabbiner des Spätjudentums (bis heute) viel theologischer eingestellt. Sie begründeten ihre Verwerfung der Ehelosigkeit mit dem Willen Gottes nach Gen 1,28 »Seid fruchtbar und mehret euch!«, indem sie aus dem Schöpfungswort (das auch an Fische und Vögel gerichtet ist, Gen 1,22) ein Befehlswort und eine Moralvorschrift herauslasen und Ehe mit Kindererzeugung zu einer der wichtigsten Pflichten des Mannes machten<sup>1</sup>, ganz gleich, welche Folgen dies haben könnte, ob es angenehm oder beschwerlich, belohnend oder hinderlich sei, ob bevölkerungspolitisch wünschenswert oder nicht. Die biblisch begründete (Ps 127, 3–5) Hoffnung auf reichen Kindersegen ist denn auch das normale jüdische Ideal geblieben.

---

<sup>1</sup> Vgl. Strack-B. II, 372f; z.B. »Jeder Mensch, der keine Frau hat, ist kein Mensch«, R. Eleazar (um 270 n. Chr.).

## I. Jüdischer Eheverzicht im Neuen Testament

Von hier aus gesehen wäre die Haltung der bedeutendsten ntl. Persönlichkeiten (von Jesus selbst hier zunächst abgesehen) völlig unjüdisch gewesen, denn sie sind, vorgängig oder unabhängig vom Beispiel oder der Lehre Jesu, und offenbar auch unabhängig von einander, freiwillig ehelos geblieben: Johannes der Täufer (wohl auch der Apostel), Maria (die Mutter Jesu) und Paulus.

Am klarsten liegt der Fall beim Täufer, obwohl die ntl. Quellen gänzlich darüber schweigen. Niemand bezweifelt, daß der strenge Büsser sein Leben lang und vorsätzlich ehelos blieb. Lukas verstärkt diesen Eindruck noch durch den Hinweis, daß Johannes *von Jugend an* in der Wüste lebte (Lk 1,80). Das klingt utopisch, denn die Wüste ist kein Aufenthalt für Kinder, aber wenn wir bei Josephus lesen, daß die Essener (am Toten Meer!) fremde Kinder »noch im zarten Alter« aufnahmen, um daraus ihren Nachwuchs heranzubilden (BJ II 8,2 [120]), so scheint es nicht undenkbar, daß Johannes bei ihnen seine Kindheit verbracht, dann aber sich von ihnen getrennt hat und ein selbständiger Einsiedler wurde. Dort in Qumran konnte er das ehelose Leben aus nächster Nähe kennen und schätzen lernen. Später wandelte er in den Spuren Elias<sup>2</sup>, von dem jüdische und christliche Tradition annahm, daß er ehelos lebte<sup>2</sup>. Immerhin ist auffällig, daß keiner der Evangelisten noch Josephus<sup>3</sup>, seine Ehelosigkeit für erwähnenswert gehalten hat, obwohl sie über seine Bußwerke (Kleidung, Nahrung) ins einzelne gehen. War sie so selbstverständlich? Es kann sehr gut sein, daß Einsiedler und Ehelose im ersten Jahrhundert gar nicht so selten waren, wie es moderne Zölibatss pessimisten annehmen. Josephus selbst erzählt, daß er selbst in jungen Jahren bei einem Einsiedler in die Lehre ging (s. u.), und sein Fall scheint nichts Einmaliges gewesen zu sein.

Über die Jungfräulichkeit Mariens besteht eine unübersehbare Literatur, mit der wir uns hier nicht auseinandersetzen können. Nur soviel möge festgestellt werden, daß Lukas Maria sicherlich mehr zuschreiben will als eine einige Monate vor der geplanten Hochzeit zufällig noch vorhandene Unberührtheit, wenn er sie sagen läßt: »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?«<sup>4</sup>. Es wäre ja eine höchst nichtssagende und überflüssige Einrede gewesen, wenn sie weiter nichts hätte sagen sollen als »Ich wohne ja noch nicht mit meinem Mann zusammen«<sup>5</sup>,

<sup>2</sup> Vgl. Ginzberg, L. *The Legends of the Jews*, VI 316 »Elia never married, and therefore nothing is said in Scripture concerning his family«, mit Belegen. Ferner Aphrahat, *Dem.* VI, 5 und 13; Ps Clemens, *ad Virg.* I, 6,5. Auch von Mose wurde angenommen, daß er sich nach seiner Berufung des ehelichen Verkehrs enthalten habe, vgl. A. Steiner, *Warum lebten die Essener asketisch?* in: *BZ* 15 (1971), 1–28 (10).

<sup>3</sup> Vgl. *Antiq.* 18,5,2; *BJslav.* 2,7,2 und 2,9,1; V. Istrin, *La prise de Jérusalem I*, (1934), S. 134 und 146.

<sup>4</sup> Hier begeben wir uns auf ein Gebiet, auf dem scharf geschossen wird, und nicht immer mit sauberer Munition. Die Klage Laurentins ist bezeichnend dafür und spricht für sich: »Ce chapitre (seines Buches 'Structure de Luc I–II' über die Jungfräulichkeit Mariens) n'existe que dans l'édition française. L'opinion dominante l'a censuré dans l'édition allemande. Ainsi se font les consensus«: L. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ* (1982), S. 492.

<sup>5</sup> Was höchstens in zwölf Monaten fällig gewesen wäre, wahrscheinlich aber in viel kürzerer Zeit. Die normale Wartezeit zwischen Verlöbnis/Eheschluß und Hochzeit/Heimführung betrug ein Jahr, *Str.-B.* II, 394.

zumal der Engel ja keinen Zeitpunkt für die Empfängnis andeutet: »Siehe, du wirst empfangen...« (Lk 1, 31, ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ, »futurum indeterminatum«). Wenn Lukas sagen wollte, was die Gegner der »Gelübdetheorie« voraussetzen<sup>6</sup>, nämlich daß nur die jungfräuliche Empfängnis vor der geplanten Hochzeit ausgesagt werden soll, im übrigen aber Maria fest entschlossen war, ihre eheliche Pflicht am geplanten Termin zu erfüllen, so hätte er es gar nicht bis zu dieser Einrede kommen lassen, sondern den Engel schon klar sagen lassen müssen: »Siehe, du wirst, *noch bevor deine Hochzeit gehalten wird*, empfangen...«. Wenn der Engel jedoch, trotz des bekannten Verlöbnisses ganz unbestimmt und allgemein sagt »Du wirst empfangen;...«, so wird vorausgesetzt, daß Maria trotz allen Verlöbnisses eben *nicht gewillt* war zu empfangen. Dieser Logik kann man nicht ausweichen durch die unbewiesene und unwahrscheinliche Annahme, daß Lukas einem sklavisch wörtlich übersetzten hebräischen Text folgt, wo das »noch« (in der Einrede Mariens) angeblich meist unausgedrückt bleibt<sup>7</sup>. Lukas denkt und schreibt griechisch für griechische Leser, und da ist das »noch« (οὐπω) zum Verständnis unentbehrlich, wenn es gemeint ist. Schürmann verlangt, daß es sonst heißen müßte »daß ich keinen Mann erkennen *werde*«, eine pedantische Genauigkeit, die gespreizt wirkt. Laurentin verweist treffend auf moderne Wendungen wie »Ich rauche nicht, ich trinke nicht«, wenn grundsätzliche Ablehnung gemeint ist<sup>8</sup>.

Wie man sich auch dreht und windet, man kommt nicht darum herum, daß Lukas Maria einen vorsätzlichen Entschluß zur Jungfräulichkeit zuschreiben will (und auf diesen Willen kommt es an, nicht auf das, was etwa geschehen ist) und das trotz des bestehenden Verlöbnisses. Es müssen ihm also Fälle geläufig gewesen sein, wo Verlobte das zusätzliche Abkommen getroffen hatten, sei es für immer, sei es bis auf Widerruf eines Teiles, auf den Gebrauch der ehelichen Pflichten zu verzichten. Ist das undenkbar? Man braucht sich nur vorzustellen, daß ein Mann (die Ehe ging immer vom Manne aus, die Frau wurde nicht viel gefragt) an einem enthaltsamen Leben (wie dem des Täufers oder der Essener, s.u.) Gefallen fand, aber nicht gewillt war, ein Büberleben in der Wüste zu führen. Andererseits stand er unter dem sozialen Druck: Ein Jude muß heiraten. So wird er nach einem gleichgesinnten Mädchen Ausschau gehalten haben. Damit wäre also unschwer eine »Josephs-Ehe« zustande gekommen, ganz abgesehen davon, ob mit oder ohne Zusammenleben unter einem Dach<sup>9</sup>. Ob dieses Abkommen ein doppelseitiger Vorsatz oder ein förmliches gegenseitiges Versprechen zweier Menschen oder ein Gott gemachtes Versprechen (Gelübde) war, läßt sich natürlich von unsern Quellen her nicht ausmachen. Es fragt sich aber, ob eine solche Neigung zum Eheverzicht, und zwar im jüdischen Raum, ohne Rücksicht auf Gott (»um Gottes willen«) sich entwickeln

<sup>6</sup> Vgl. J.-B. Bauer, *Monstra te esse matrem, Virgo singularis!* Zur Diskussion um Lk 1,34, in: MThZ 9 (1958), 124–135; H. Schürmann, *Lukasevangelium* (1968), S. 49–52; dort weitere Lit.

<sup>7</sup> Vgl. Bauer, aaO. 125–128; und M. Zerwick, »...quoniam virum non cognosco«, in: VD 37 (1959), S. 212 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Schürmann, aaO. S. 50, Anm. 72; also γνώσομαι? und Laurentin, aaO. S. 492.

<sup>9</sup> Bei den »Syneisakten« lag kein Eheverhältnis vor. Eventuelle Unenthaltsamkeit wurde also als Unzucht gewertet.

kann und möglich ist, und darum hat die seit Gregor von Nyssa und Augustinus traditionelle »Gelübde-Theorie« ein durchaus solides Fundament. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Trifft die obige Annahme einer »Josephs-Ehe« zu<sup>10</sup>, so hätten wir zugleich mit Maria ein weiteres Beispiel jüdischer (vorchristlicher) Ehelosigkeit gewonnen, das des stillen Zimmermanns von Nazareth, Joseph. Eine Abhängigkeit dieser beiden vom Beispiel des Täufers läßt sich nicht wahrscheinlich machen, da, wie wir sehen werden, noch genug andere jüdische Beispiele vorhanden waren. Auch hier haben die Evangelisten (Mt, Lk) es nicht für nötig befunden, eine Motivierung dieser »unjüdischen« Haltung zu erwähnen. Was in Korinth vielleicht auf die Empfehlung des Paulus (s. u) zurückgehen könnte, muß hier auf eine allgemeine Tendenz der Zeit zurückgeführt werden. Aber vielleicht wäre auch die paulinische Empfehlung ohne diese Tendenz gar nicht zustande gekommen (er beruft sich nicht auf die Lehre Jesu, sondern auf »seine Meinung«: 1 Kor 7,25).

Wieder anders liegen die Verhältnisse bei Paulus, der sehr wahrscheinlich schon vor seiner Bekehrung ehelos lebte, obwohl er längst das nötige Alter (18–20 Jahre) dafür gehabt hätte. Jedenfalls hatte er die Rabbiner-Laufbahn eingeschlagen und das Gesetzesstudium zum Abschluß gebracht (vgl. Apg 22,3), sonst hätte ihn die rabbinische Inquisition nicht mit Haftbefehl und -vollmachten nach Damaskus geschickt<sup>11</sup>. Es ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, daß die Rabbinerschüler allgemein von der Erfüllung des Heiratsgebotes bis zum Abschluß ihres Studiums oder überhaupt während des Gesetzesstudiums dispensiert gewesen wären<sup>12</sup>. Das einzige bekannte Beispiel dieser Art ist Simon ben 'Azzai, einer der großen Gelehrten der zweiten Tannaiten-Generation (um 110 n. Ch.), dem seine Ehelosigkeit zum Vorwurf gemacht wurde. Er begründete sie: »Was soll ich tun? Mein Herz hängt an der Torah! Möge die Welt durch andre erhalten werden!« (TosJeb 8,4 [250]). Daß ihm wegen dieser Haltung die Ordination verweigert worden sei (er führt den Titel Rabbi nicht), ist willkürliche Annahme. Eher dürfte hinter dieser Tradition eine stille Bewunderung des Mannes stehen, der aus Liebe zum Gesetz

<sup>10</sup> Ich habe in VD 29 (1948), 344–350 zu beweisen versucht, daß in 1 Kor 7, 36–38 unmöglich ein Vater-Tochter-Verhältnis vorliegen kann, sondern eben nur eine »Josephs-Ehe«. Diese unterscheidet sich wesentlich von der Vorstellung G. Dellings in ThWb V, 835,5–8 »Es handelt sich um Mädchen der Gemeinde, die sich mit einem Manne zu einer Hausgemeinschaft zusammengeschlossen hatten, um in ihr in wirtschaftlicher Unabhängigkeit das christlich-asketische Lebensideal zu verwirklichen«, d. h. Syneisakten-Verhältnis. Handelte es sich um zwei alleinstehende zur Ehelosigkeit entschlossene Menschen verschiedenen Geschlechts, die sich zusammentun *wollen*, so könnte Paulus nicht sagen »*seine* Jungfrau«, denn eine solche Frau gehört dem Mann in keiner Weise zu; wird aber die Verbindung als schon bestehend betrachtet (die sich zusammengetan *haben*, also Syneisakten, als Institution vorausgesetzt), so ist nicht einzusehen, wie Paulus trotz des gegenseitigen Versprechens und der Bereitschaft zur Enthaltsamkeit auf Seiten des Mädchens, nur wegen der Unbeherrschtheit des Mannes zur Ehe raten kann. Der Mann sollte dann vielmehr ein anderes Mädchen suchen, das zur Ehe bereit ist. Es besteht also ein Verlöbniß mit einer noch nicht heimgeführten Jungfrau.

<sup>11</sup> Was aber nicht besagt, daß er ordiniertes Rabbi gewesen wäre, denn das normale Ordinationsalter betrug 40 Jahre; vgl. Str.-B. II, 652; Sota 22b.

<sup>12</sup> Vgl. G. F. Moore, Judaism II (1958), S. 120, Anm. 1 nach Tos. Bekorot 6,10; Yoma 72b; Menahot 110a; Kiddušim 29b.

(und das heißt doch letztlich, aus Liebe zu Gott) auf Frauenliebe verzichtete (vgl. 2 Sam 1,26). Vielmehr scheint er in frühem Alter, eben vor der Ordination, gestorben zu sein. Aber sein Beispiel erregte Aufsehen und kann daher nicht das Normale gewesen sein, wenigstens zu seiner Zeit. Das Torahstudium des Paulus fällt aber in eine viel frühere Zeit, die weniger eng dachte. Lukas schildert ihn als »Eiferer Gottes« (Apg 22,3) und großen Gelehrten (Apg 26,24: »Paulus, du bist von Sinnen! Das viele Studieren bringt dich um deinen Verstand!«), was gut zu der Begründung ben 'Azzais passen würde (»Ich habe keine Zeit zum Heiraten«), die freilich nicht die höchste ist. Er selbst weist wiederholt auf sein Beispiel der Ehelosigkeit hin (1 Kor 7,7 und 8; er habe das Charisma der Ehelosigkeit), was nicht den Eindruck macht, als hätte er dies Charisma erst nach seiner Bekehrung bekommen.

J. Jeremias hat sich bemüht zu zeigen, daß Paulus zur Zeit des ersten Korintherbriefes (56/57) Witwer gewesen sein müsse, aber seine Gründe schlagen nicht durch<sup>13</sup>. Viel hängt für diese Frage ab von der Auslegung von 1 Kor 9,5, über die immer noch kein Konsens besteht: Was heißt ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν? Die von J. B. Bauer vorgelegte Lösung befriedigt nicht<sup>14</sup>. Zunächst ist ihm recht zu geben, daß der ursprüngliche Paulus-Text *gynaikas* hieß, »Frauen mit sich führen«, also im Plural, wie es bei Tertullian<sup>15</sup> und unabhängig von ihm bei Aphrahat<sup>16</sup> vorausgesetzt ist. Daß Tertullian dies an den ersten beiden Stellen mit »uxores (circumducere)« übersetzt (an der dritten Stelle hat er es zu »mulieres« verbessert), beweist nicht, daß er meinte, die Apostel hätten ihren Entschluß, alles zu verlassen, nach der Himmelfahrt Jesu wieder rückgängig gemacht und ihre *Ehefrauen* wieder zu sich genommen. Er scheint vielmehr angenommen zu haben, daß die Apostel wohl das *Recht* dazu gehabt hätten, aber keinen Gebrauch davon machten.

Im übrigen ist diese Annahme und die erste Übersetzung Tertullians irrig – es müßte »mulieres« heißen. Soll das griechische Wort für Frau, γυναῖκα, Ehefrau heißen, so muß es (wie im Deutschen) das Pronomen (und im Griechischen den bestimmten Artikel) bei sich haben: »Haben wir (Paulus und Barnabas) etwa nicht das Recht, *unsere* Frauen (τὰς γυναῖκας ἡμῶν) mitzuführen, wie auch die übrigen Apostel und (sogar) die Brüder des Herrn und Kephas (es tun)?« Da das Pronomen fehlt, wird vorausgesetzt, daß es sich um andere Frauen handelt als um die eigenen. Dies hat die kirchliche Zensur des 4. Jahrhunderts zu verdeutlichen gesucht durch Änderung in den Singular und Zufügung von »Schwester«, d. h. Christin. Paulus setzt im Kontext (1 Kor 9,5) tatsächlich voraus, daß Petrus und die Apostel nicht nur das Recht hatten, sondern auch davon Gebrauch gemacht haben, auf ihren Reisen Frauen offenbar zur Bedienung mitzuführen.

<sup>13</sup> Vgl. E. Fascher, »Zur Witwerschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Kor 7«, in: ZNW 28 (1929), 62–69; ferner E. Stauffer, in ThWbNT I (1933), 650 Anm 25.

<sup>14</sup> J. B. Bauer, *Uxores circumducere* (1 Kor 9,5), in: BZ 3 (1959), 94–102.

<sup>15</sup> Exh. Cast 8,3 (um 204, wohl noch vormontanistisch); Monog. 8,5 (um 217); Pud. 14,11 (um 220).

<sup>16</sup> Dem. VI,5 ed. Parisot S. 265 (verfaßt 337). Dort wird (vielleicht als Paulustext gemeint) hinzugefügt: »was sich freilich nicht gehört noch recht ist« (*ellâ lâ lam yâ'ê w-lâ zâdeķ*).

Wir wissen zu wenig über die Reisegewohnheiten des jüdischen Altertums, um sagen zu können, daß Frauenbegleitung (nicht: Zusammenwohnen!) gegen die Sitten verstoßen hätte, zumal die verwandtschaftlichen Beziehungen der Reisebegleitung nicht jedem Beobachter bekannt waren. Jesus ließ sich jedenfalls von Frauen bedienen und begleiten<sup>17</sup>. Außerdem waren die Apostel zur Zeit des 1. Korintherbriefes alle im vorgeschrittenen Alter und wahrscheinlich auch ihre Begleitung (Diakonissen, »Witwen«), so daß die Gefahr des Skandalums nicht allzu groß gewesen sein dürfte<sup>18</sup>. Ein Beweis für eine Ehe des Paulus kann also aus dieser Stelle nicht gewonnen werden. Aber trotz aller Unwahrscheinlichkeit läßt sich auch die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Paulus zu der anderen Kategorie der Ehelosen gehörte, die uns weiter unten beschäftigen wird, die der übrigen Apostel.

Außer diesen ntl. Beispielen vorchristlicher Enthaltensamkeit dürfen wir aber ein zeitgenössisches außerbiblisches im jüdischen Raum nicht außer acht lassen, das sicherlich weithin die religiöse Atmosphäre beeinflusst und mitbestimmt hat: die Essener. Die Identität der Qumran-Gemeinde mit den vor allem durch Josephus Flavius, Philon und dem älteren Plinius bekannten Essenern wird heute kaum noch in Zweifel gezogen. Aber während Josephus und Philon diese als die Blüte des Judentums hinzustellen bemüht sind und auch sie selbst sich dafür hielten<sup>19</sup>, versuchten viele moderne Autoren sie als »Sektierer«, »Synkretisten«, Randerscheinungen«, usw. abzutun und ihren Gesetzesifer herunterzuspielen (»Tora-Fanatiker«)<sup>20</sup>. Als einer der Beweise hierfür (wenn nicht der zugkräftigste) gilt die Stellung der Essener zur Ehe. Zwar ist auffallend wenig darüber aus ihren eigenen Schriften zu entnehmen, wenn man nicht die häufige aber vieldeutige Forderung nach »Reinheit« so deutet, aber erstens besitzen wir davon nur Fragmente und zweitens könnten sie Gründe gehabt haben, darüber zu schweigen (s. u.). Jedenfalls besteht kein Grund, an den diesbezüglichen Angaben der antiken Autoren zu zweifeln.

Für diese war das Auffallendste an den Essenern ihre Ehelosigkeit: »Gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum«, beschreibt sie Plinius in seinem Telegrammstil<sup>21</sup>. Er

<sup>17</sup> Mt 27,55; Lk 8,3; Bauer dekretiert, daß dies ein provozierendes Skandalum war, das nicht nachgeahmt werden dürfe, aaO. (Anm. 14), S. 96.

<sup>18</sup> Manche Autoren meinen, es hätte am wenigsten Anstoß erregt, wenn Petrus seine einstige Frau mitgenommen hätte und nicht irgend eine andre. Ich möchte eher das Gegenteil annehmen: Gerade die Mitchristen hätten schweren Anstoß daran genommen, weil es für sie bedeutet hätte, daß Petrus sein herrliches Bekenntnis »Herr, wir haben alles verlassen...« zurückgenommen habe. Jede andere Frau war da weniger verdachterregend als seine Ehefrau.

<sup>19</sup> Vgl. D. Flusser, der darauf hinweist, daß in der chiffrierten Sprache der Essener die eigene Gruppe als »Haus Juda« bezeichnet wird, die Pharisäer als »Ephraim« und die Sadduzäer als »Manasse«. »Qumran«, (WdF 410), Darmstadt 1981, »Pharisäer, Sadduzäer und Essener im Pescher Nahum«, S. 121–166 (144).

<sup>20</sup> Immer wieder werden sie als »Sekte« den Pharisäern und Sadduzäern gegenübergestellt, während bei Josephus alle drei als αἵρεσις bezeichnet werden (z. B. Vita 10), was also etwa mit »Richtung« oder »Gruppe, Partei« übersetzt werden muß. Auch bei D. Flusser, aaO. 121 ff.

<sup>21</sup> »Ein einsames Volk, das erstaunlichste in aller Welt, ohne Frau, ohne Liebe, ohne Geld, mit Palmen als den einzigen Gefährten«, Nat. Hist. V, 17 (aus den 70er Jahren des ersten Jahrhunderts).

kann sich eine solche Lebensweise nicht anders erklären als aus »Lebensüberdruß« (poenitentia vitae). Auch bei Josephus ist die Ehelosigkeit das erste, was er von den Essenern mitteilt<sup>22</sup>. Sein Bericht ist um so wertvoller, als er sie aus eigener Erfahrung kannte. Mit 16 Jahren habe er (so am Anfang seiner Selbstbiographie) alle drei Richtungen des Judentums (Sadduzäer, Pharisäer, Essener) kennen lernen wollen, um sich für die beste entscheiden zu können. Drei Jahre lang habe er dazu bei einem äußerst strengen Einsiedler mit Namen Bannus, der den Essenern wohl nahe stand (häufige Waschungen) und wohl auch in der Nähe von Qumran, sicherlich ehelos, lebte, eine Art Noiviziat durchgemacht. Mit 19 Jahren habe er sich aber dann doch für die Pharisäer entschieden. Daß er als Priestersohn überhaupt mit dem Gedanken liebäugelte, Essener zu werden, zeigt zur Genüge, wie man damals in Priesterkreisen von der angeblichen Ehepflicht dachte, und andererseits, wie wenig die Essener für ihren Priesternachwuchs auf Nachkommen aus den eigenen Reihen angewiesen waren<sup>23</sup>. Bekanntlich war auch Johannes der Täufer ein Priestersohn.

Josephus weiß aber auch von einer Gruppe Essenern, die verheiratet waren, und von solchen, die nicht in Qumran lebten, sondern »in jeder Stadt«<sup>24</sup>. Das braucht keine Gegnerschaft zu den vorigen einzuschließen; es wird eine angegliederte Gruppe sein (vgl. die »dritten Orden« der katholischen Bettelorden). Die führende Gruppe waren jedenfalls die der Ehelosen, die wohl gewöhnlich (wenn nicht auf Reisen) in Qumran lebten, von Josephus und Philon übereinstimmend auf 4000 beziffert. Leider wissen wir nichts über die Motivierung ihrer Ehelosigkeit, denn die diesbezüglichen Angaben der antiken Autoren<sup>25</sup> sind nicht ernst zu nehmen. Meist wird heute angenommen, daß die auffallende Hochschätzung des Priestertums in Qumran dazu geführt habe, die rituelle Reinheit (sexuelle Enthaltbarkeit) der Priester während des Tempeldienstes (nur zweimal eine Woche im Jahr!) auf das ganze Leben auszudehnen. Aber wenn man bedenkt, daß gerade die Priester sonst sehr auf Nachkommenschaft bedacht waren<sup>26</sup> und daß die Essener wegen ihrer Feindschaft mit den jerusalemer Priestern niemals Gelegenheit oder Aussicht hatten, Priesterdienst im Tempel zu verrichten, kann dieser Grund kaum ausschlaggebend gewesen sein.

A. Marx und andere möchten die Wurzel ihrer Ehelosigkeit in der bei ihnen beliebten Kampf-Symbolik erblicken<sup>27</sup>. Die Vorliebe für militärische Terminologie

<sup>22</sup> BJ II, 8,2 (entstanden in den Jahren 75–79).

<sup>23</sup> Gegen H. Hübner, Zölibat in Qumran? in: NTS 17 (1971), 153–167 (164).

<sup>24</sup> BJ II,8,4 (124); Philon, Apol. (bei Eusebius, Praep. Ev. VIII,11,1): »Sie bewohnen viele Städte Judäas, auch viele Dörfer und viele menschenreiche Siedlungen.«

<sup>25</sup> Vgl. Plinius, aaO. (Anm. 21); Josephus, BJ II,8,2 (121); Philon bei Euseb. Praep. VIII,11,14 ff; womöglich von den Essenern selbst (als Ablenkungsmanöver) verbreitet, s. u.

<sup>26</sup> »Auch bei den Juden hat ja das Gefühl, daß der Geschlechtsverkehr levitisch verunreinige, niemals zu einer Verwerfung der Ehe geführt«, W. Bauer, in: Pauly-Wiss. RESuppl. IV,428,52.

<sup>27</sup> A. Marx, Les racines du célibat essénien, in: RevQum 7 (1970), 323-342 (idéologie du combat«, S. 342); ähnlich F. M. Cross, Jr., The Ancient Library of Qumran, NYork 1961, S. 98; E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute, Bern 1959, S. 15; Steiner aaO. (Anm. 2), S. 24, vgl. die Zusammenstellung verschiedener Motivierungen bei Marx, S. 336 f.

bei den Essenern ist in der Tat auffallend. Aber ist das alles nur figürlich (typologisch) gemeint? Wenn man die berühmte Kriegsrolle liest, wird man den Eindruck nicht los, daß hier ein sehr realer, wenn auch phantastischer Krieg vorbereitet wurde. Ich möchte daher annehmen, daß die Essener ein gut getarnter Zelotenbund (Geheimbund) gewesen sind, also nicht »verhinderte Militaristen« (Stauffer aaO. 15), sondern verkappte, die sich ständig bereit halten wollten für den plötzlich hereinbrechenden »Tag des Herrn«, den großen messianischen Endkampf gegen die Heiden, und darum ehelos lebten. Wie gut ihnen die Tarnung gelungen ist, wenigstens aus der Ferne gesehen, kann man bei Philon lesen, der sie für das friedfertigste Volk von der Welt hält<sup>28</sup>. In die gleiche Richtung weist ihre Esoterik und Arkandisziplin. Nach Josephus lassen sie die Eintretenden (wahrscheinlich erst vor dem Eintritt in die vierte und letzte Stufe ihres Bundes) »schauerliche Eide schwören... nichts den Außenstehenden zu verraten, auch wenn sie bis zu Tode gefoltert würden«<sup>29</sup>. Das würde auch erklären, weshalb in ihren eigenen Schriften das Thema Ehe und Ehelosigkeit, das bei den Außenstehenden so sehr im Vordergrund steht, geflissentlich nicht berührt wird. Da der messianische Endkampf biblisch gut fundiert ist<sup>30</sup>, erübrigt es sich auch, für die essenische Ehelosigkeit nach fremden Einflüssen zu suchen<sup>31</sup>.

Es ist bezeichnend, daß die Essener die Ehe nicht abwerten oder ablehnen, noch eine Neigung zu allgemeiner Mißachtung des Leiblichen durchblicken lassen. Josephus sagt von ihnen ausdrücklich, daß sie die Ehe nicht allgemein abschaffen

<sup>28</sup> Quod omnis probus liber sit, 78 (vielleicht ebenso Ablenkungsmanöver wie die seichte Begründung der Ehelosigkeit, vgl. Anm. 25); andererseits lesen wir bei Josephus, BJ II,8,7 (125), daß sie »wegen der Räuber« bewaffnet auf Reisen gingen; BJSIv I, § 136 »Auch der Kriegerstand ist ihnen bekannt«.

<sup>29</sup> BJ II,2,7 (139,141).

<sup>30</sup> Vgl. etwa Joel 3–4; Hag 3; Hag 2, 21–22; Zach 9–11; sowie Str.-B. IV, 873.

<sup>31</sup> Vgl. A. Dupont-Sommer, Das Problem der Fremdeinflüsse auf die jüdische Qumransekte, dt. in »Qumran« aaO. (Anm. 19), 201–224. Meist wird »iranischer Dualismus« dafür geltend gemacht, ein Mißbrauch des Wortes »Dualismus«, das für den kosmologischen Dualismus reserviert bleiben sollte. Gewiß gab es im Fernen Osten (Indien) das berühmte Beispiel eheloser »Mönche«, das dem Plinius unbekannt gewesen zu sein scheint (s.o. Anm. 21), aber sonst im Westen bekannt war; vgl. H. Kruse, Buddhist Influence on Essenism, in: Proceedings of the IX Intern. Congress for the History of Religions 1958, Tokyo 1960, S. 123–128. Vielleicht hat sogar Josephus selbst auf die Ähnlichkeit der buddhistischen Mönche mit den Essenern hingewiesen, nämlich wenn meine Vermutung zutrifft, daß statt des sinnlosen Δακῶν τοῖς πλείστοις zu lesen ist Σακῶν τοῖς ποδίοταις: »Die Lebensweise der Essener ist durchaus nicht verschieden, sondern ganz ähnlich der Lebensweise jener (indischen) Saken, die man Buddhisten nennt« Antiq. 18,1,5 (22), vgl. VT 9 (1959), 31–39. Die Struktur der buddhistischen Gemeinde (*sangha*) ähnelte insofern der der Essener (und Manichäer), als die enthaltsamen Mitglieder (*bhikku*, »Mönch«) die eigentliche Hauptgruppe bildeten, neben einer angegliederten Gemeinde von verheirateten Laien (*upāsaka*). Die Selbstverpflichtung zur Ehelosigkeit entsprach dem ersten der vier »großen Verbote« (*cattāri akaranīyāni*, Mahāvagga I,78, in: Vinaya Texts, SBE 13 (1882), S. 234 f; vgl. H. Oldenburg, Buddha, Stuttgart 1923, S. 308), ist aber nicht als Eid oder Gelübde zu denken (eine Bindung an Gott ist im atheistischen Buddhismus unmöglich), sondern als Vorsatz und konnte durch Rücktritt in den Laienstand jederzeit wieder rückgängig gemacht werden. Ferner stand den Mönchen ein weiblicher Zweig (»zweiter Orden«) von Nonnen (*bhikkūni*) zur Seite, was für Qumran nicht nachweisbar und auch ganz unwahrscheinlich ist. Ähnlichkeit besagt aber durchaus noch keinen wirklichen Einfluß, der ganz undenkbar ist, zumal die buddhistische Motivation (Erstrebung der Begierdefreiheit und des Nirvana) in Qumran unbekannt war und der Voraussetzungen entbehrte. An Zahl haben die buddhistischen Mönche die von Qumran sicherlich bei weitem übertroffen.



möchten, sondern nur für sich selbst darauf verzichten. Wohl teilen sie die allgemein jüdische Geringschätzung der Frau wegen ihrer Charaktereigenschaften<sup>32</sup>, aber dieser Grund allein würde niemand zu ständigem Eheverzicht veranlaßt haben. Wenn wir annehmen, daß der ausschlaggebende Grund für die Essener die Bereitschaft zum »Heiligen Krieg« gewesen sei, so brauchen damit andere Gründe sekundärer Art nicht ausgeschlossen zu sein (s.u.).

## II. Christlicher Eheverzicht im Neuen Testament

Der erste Teil sollte dazu dienen, den historischen Hintergrund zu erstellen für Jesu eigenes Beispiel und Lehre, denen wir uns jetzt zuwenden möchten. Entgegen der verbreiteten Ansicht, daß es ganz unjüdisch und unvorstellbar gewesen sei, öffentlich für die Ehelosigkeit als Ideal im Judentum einzutreten, scheint es also in den letzten Jahrhunderten des zweiten Tempels ganz normal gewesen sein, daß ideal gesinnte junge Leute, womöglich aus ganz verschiedenen Gründen, sich zu dieser Lebensweise entschlossen, die später (vielleicht *wegen* der essenischen und christlichen Begeisterung für Ehelosigkeit) in pharisäisch-rabbinischen Kreisen verpönt wurde. Andererseits war aber auch im vorexilischen Israel die Ehe das Normale, um nicht zu sagen das einzige Ideal (Gen 28,3 bis Qoh 9,9). Der Umschwung im Denken muß parallel verlaufen sein mit dem Aufkommen des Glaubens an die Auferstehung (Jenseits) und der damit zusammenhängenden Bereitschaft zum Martyrium, die wir seit der Religionsverfolgung des 2. vorchristlichen Jahrhunderts beobachten können. Solange außer dem diesseitigen Leben keine Hoffnung sichtbar wurde, war ein so tief einschneidender Verzicht wie der auf das Leben oder die Ehe psychologisch unvollziehbar<sup>33</sup>. Gerade damals und im Zusammenhang mit den religiösen Freiheitskriegen scheint sich der Essenerbund gebildet und von den (vorexilisch denkenden) Sadduzäern getrennt zu haben. Es ist aber durch nichts gefordert, daß die neue jenseitige Ausrichtung auf die Essener beschränkt gewesen wäre. Beim Auferstehungsglauben sehen wir denn auch die Pharisäer gegen die Sadduzäer auf der Seite Qumrans stehen.

Die Ehelosigkeit Jesu, die nur von frivolen Ignoranten bezweifelt wird, ist im Neuen Testament mit keinem Wort erwähnt. Daß er sich frei dafür entschied und sie zehn Jahre lang als Zimmermann in Nazareth schweigend durchgehalten hat, bevor ihm sein rastloses Wirken für das Gottesreich gar keine Zeit für eine Ehe ließ, ist in sich eine wichtige Lehre (vgl. Ign. Eph. 15,1: »Was er schweigend getan, ist des Vaters würdig«) und muß auf anderen triftigen Gründen beruhen als auf der »pragmatischen Motivierung«. Natürlich kommt auch die »kultische Motivierung«

<sup>32</sup> »Zügellosigkeit«: »keine hält ihrem Manne die Treue« (BJ II,8,2 [121]). Vgl. Qoh 7,26–28; Sir 9,1–9; ähnlich Philon bei Eusebius Praep. VIII, 11, 14–17; rabbinische Belege bei A. Oepke, ThWbNT I,782.

<sup>33</sup> Wie sehr gut von R. H. Charles darlegt wurde, vgl. *Religious Development between the Old and the New Testaments*, London 1914, S. 96–133: »It is difficult to exaggerate the importance of this revolution in Jewish thought on the nature of the after-life«, S. 122.

(wegen des heiligen Tempel- oder Kriegsdienstes) bei ihm nicht in Frage. Bevor wir in der Suche nach der Motivierung rein spekulativ vorgehen, müssen wir den einzigen kanonischen Text untersuchen, in dem Jesus selbst zum Eheverzicht Stellung nimmt, und diesen mit dem entsprechenden Paulustext vergleichen.

Ersterer ist der sogenannte Eunuchenspruch, der nur bei Mt (19,12) überliefert ist, aber vielleicht doch zu »Q« gehört hat (falls Lukas ihn als unpassend ausließ). An seiner Echtheit ist nicht zu zweifeln; dafür ist er zu anstößig. Wir können uns eine detaillierte redaktionsgeschichtliche Analyse schenken, weil diese von J. Blinzler vorbildlich geleistet wurde<sup>34</sup>. Danach ist der Spruch, wie etwa die Logien des Thomas-Evangeliums, ursprünglich als isoliertes Herrenwort ohne Kontext überliefert und erst von Mt durch die Jüngereinrede mit dem Vorhergehenden verknüpft worden: »Wenn es so mit (den Pflichten von) Mann und Frau steht, ist es besser, nicht zu heiraten.« Dadurch gewinnt der *māšāl* von den drei Eunuchenarten erheblich an Klarheit, besonders wenn man bedenkt, daß »Eunuch« nicht jeden Ehelosen bezeichnet, sondern nur jemand, der zur Ehe aus irgend einem Grunde nicht *befähigt* ist. Blinzler macht es nämlich sehr wahrscheinlich, daß Jesus nicht von sich aus das anstößige und verächtliche Wort Eunuch (aram. *sārisā*) gewählt hat, sondern eine beleidigende Bemerkung der Gegner gegen seine Jünger aufgegriffen hat: »Ihr bezeichnet meine ehelos lebenden Nachfolger (und mich?) verächtlich als Eunuchen. Nennt sie immerhin so. Sie sind ja in der Tat in gewissem Sinne Eunuchen, es ist ihnen wirklich unmöglich, ein eheliches Leben zu führen. Aber sie sind Eunuchen ganz besonderer Art. Es gibt nämlich ...« (Blinzler, aaO. 269f), und es folgt die Beschreibung der drei Arten. Wenn Jesus in dieser Weise ein Schimpfwort der Gegner in aller Demut einsteckt (es gilt ja auch von ihm selbst), dann muß der Vergleich mit den eigentlichen Eunuchen auch ein reales Fundament haben: Auch die »sich selbst zu Eunuchen gemacht haben« müssen infolgedessen in irgendeinem übertragenen, aber wahren Sinn eheunfähig sein, sonst würde der Vergleich im wesentlichen hinken.

Bis hierhin bin ich Blinzler dankbar gefolgt. Aber in seiner Erklärung dieser »Eheuntauglichkeit« (wie er es nennt) enttäuscht er. Er beschreibt in sehr schönen Worten (S. 262f), wie die Frohe Botschaft vom Reiche Gottes die von ihr Ergriffenen mit so großer Freude und Hingabe erfüllt, daß sie »gar nicht mehr anders *können*« als sich ihm ausschließlich zu widmen. Das wäre also eine modern übertreibende psychologisierende Redeweise, ähnlich der des ben 'Azzai (»Mein Herz hängt an der Torah!«), mit Betonung des Gefühls. Man könnte sie die »emotionale Motivierung« nennen. Aber es muß ja noch die Bedingung erfüllt sein, daß diese Menschen *sich selbst* zu Eunuchen *gemacht haben*, also das aktive Moment, während die Emotion passiv von außen (eben vom Reiche Gottes her) an sie herantritt. Ein Eunuch ist einer, der den ehelichen Verkehr nicht (mehr) vollziehen *kann*, auch wenn er es gerne möchte (vgl. Sir 30, 20). Der bloße Entschluß oder Vorsatz, ehelos zu bleiben, kann so etwas nicht bewirken. Die buddhistischen Mönche, die jederzeit, wenn (die Begeisterung nachließ und) sie

<sup>34</sup> J. Blinzler, Εἰσὶν εὐνοῦχοι. Zur Auslegung von Mt 19,12, in: ZNW 48 (1957), S. 254–270.

wollten, wieder in den Laienstand (Ehstand) zurücktreten konnten (s. o. Anm. 31), könnten nicht mit Eunuchen verglichen werden, auch wenn sie zeitweise noch so fest entschlossen hinter ihrem Verzicht standen; denn wenn sie wollten, waren sie jederzeit frei und fähig zur Ehe. Bei Jesus und seinen Jüngern muß es daher anders gelagert gewesen sein: Sie konnten nicht mehr zurück, auch wenn sie es (später einmal) gewünscht hätten. Eine solche Selbstbindung kann aber nur als ein Gott (oder Jesus) gemachtes Versprechen (oder wenn man es so nennen will, Gelübde) verstanden werden. Es folgt also, daß die Jünger Jesu sich irgendwie (formaliter oder aequivalenter) mit der Nachfolge Jesu zur Ehelosigkeit verpflichteten<sup>35</sup>. Nur so hat es Sinn zu sagen: »Sie haben sich selbst zu Eunuchen *gemacht*«. Denn von Selbstentmannung (vgl. Origenes) ist keine Rede. Das wäre aber dann nicht mehr weit von einem »Amtszölibat« entfernt.

Jesus leitet das Gleichnis (denn das ist es) mit den Worten ein: »Nicht alle fassen dieses (Wort), sondern nur die, denen es (von Gott) gegeben ist«. Es handelt sich nicht so sehr um ein *Verstehen von Gründen*<sup>36</sup>, sondern um die Gnade des *Könnens* (oder »Fassens«, wie bei einem Gefäß, das nur eine begrenzte Menge faßt). Dasselbe meint Paulus mit seinem Wort vom »Charisma«: »Ich wünschte, alle Menschen wären so wie ich (ehelos), aber jeder hat seine eigene Gnadengabe, der eine so, der andere so« (1 Kor 7,7).

Da es sich um das Charisma eines freien Willensentschlusses handelt (das Problem, wie Gott den freien Willen bewegt, brauchen wir hier nicht zu erörtern), muß das Vorhandensein des Charismas mit Sicherheit erkennbar sein. Das Vorhandensein eines unerforschlichen Charismas würde uns nicht viel nützen, zumal auch der Ehstand ein Charisma ist, nur ein (objektiv) geringeres (»so oder so«). Jeder Mensch hat sich zu entscheiden, und wenn auch die Präsumtion für die Ehe steht (das Charisma der Ehelosigkeit soll ja so außerordentlich selten sein), so könnte der (vielleicht doch nicht so seltene) Fall eintreten, daß jemand das Charisma der Jungfräulichkeit zwar von Gott zugedacht bekommen hätte, es aber verschlampt oder unbenutzt liegen läßt, weil er die Kriterien nicht beachtet. Im übrigen sind die von H.-J. Vogels apriori deduzierten Folgerungen unannehmbar. Danach müßte man das Charisma von Geburt (oder Empfängnis) an haben oder nicht haben; auch weiß niemand mit Sicherheit, ob er es hat oder nicht; vor allem aber ist es unerbittbar<sup>37</sup>. Es ist also praktisch mit den Naturanlagen identisch. Das wäre aber mit dem traditionellen Begriff von Gnade nicht gut vereinbar, die immer eine freie Gabe Gottes ist, auf die man zwar keinen Anspruch hat, die man aber erbitten und erstreben, hegen und pflegen kann (»Strebet nach höheren Charismen!<sup>38</sup>), die

<sup>35</sup> Möglicherweise schließt die Formel »Ich will dir folgen, *wohin du auch gehst*« Mt 8,19 par und Apg 14,4 dies ein. Vgl. den ähnlich gelagerten Fall freiwilliger Armut: Apg 5,4.

<sup>36</sup> Wie H. J. Vogels gut erklärt (in seinem Buch: *Pflichtzölibat: Eine kritische Untersuchung*, München 1978, S. 25 ff).

<sup>37</sup> Vogels, aaO. 21–35. Seine Erklärung des Charismas als »Fähigkeit zur Verwirklichung der Eheunfähigkeit«, wie er es nennt (S. 27), enthält überhaupt kein aktives Moment mehr; sie erübrigt sich auch bei der Annahme der von Blinzler (s. o.) gegebenen Erklärung.

<sup>38</sup> 1 Kor 12,31; vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6.

jederzeit gegeben werden kann, aber auch durch eigene Schuld wieder verloren gehen kann. Warum sollte das Charisma des freiwilligen Eheverzichts so selten und dazu noch unerkennbar sein? Wenn es einen Ehepessimismus gibt, ist der Zölibatspessimismus heutzutage doch viel häufiger. Ich meine, von extremen und klaren Fällen abgesehen, kann jeder von sich annehmen, daß er das Charisma hat<sup>39</sup> oder wenigstens die Möglichkeit, es zu erwerben, durch Gebet, Selbstdisziplin, Pflege höherer Interessen, usw. Wenn einer darüber in Neurose verfällt (bei Paulus: Pyrose, 1 Kor 7,9), so ist das zwar ein Anzeichen, daß er das Charisma nicht hat, aber nicht, daß er es nie gehabt hätte<sup>40</sup>. Die Tatsache, daß es *Motive* (und zwar noch andere als »Reinheits-Motive«) für die christliche Ehelosigkeit gibt, zeigt schon zur Genüge, daß es sich nicht um eine rein mechanisch wirkende, schicksalhafte Gegebenheit handelt.

Es lohnt sich, den Motiven nachzugehen, die Paulus (1 Kor 7,26–35) für den Eheverzicht angibt, oder andeutet. Er will hier zwar auf die Anfrage der Korinther wegen des sehr speziellen Falles der Verlobten antworten (s.o. Anm. 10), für den keine Weisung des Herrn vorlag, aber was er als seine Meinung vorlegt.

Die Empfehlung der Ehelosigkeit, ist im wesentlichen mit der Lehre Jesu identisch. Als Motiv wird zunächst hervorgehoben die »gegenwärtige Notlage« (1 Kor 7,26). Was damit gemeint ist, wird in V. 28 ausgeführt: Die Verheirateten werden »Bedrängnis im Fleische« haben, d. h. Not im materiellen Leben, die ihnen Paulus ersparen möchte (vgl. 32a), also wohl die Sorge um die Ernährung der Familie, um die Erziehung der Kinder, um Gesundheit und leibliches Wohl. Man kann nicht sagen, daß Paulus damit die höchsten Beweggründe angeschlagen hätte. Ehelosigkeit wäre dann also das sorglose, bequemere Leben. Paulus fühlt wohl selbst, daß dieser Grund nicht recht zu seinen sonstigen hohen Anforderungen paßt. Darum fügt er schnell eine Erklärung bei: »(Versteht mich recht:) Ich meine dies: Die Zeit ist kurz. So bleibt also nur, daß auch die Verheirateten so leben als wären sie unverheiratet...« (V. 29). Die Kürze der Zeit braucht nicht unbedingt auf die in weiten Kreisen sicherlich noch verbreitete (aber um 56/57 schon abklingende) »Naherwartung« gemünzt zu sein. Das Menschenleben ist in jedem Falle kurz (»Unsere Jahre schwinden dahin wie ein Hauch«, Ps 90,9) verglichen mit dem, was zu leisten wäre (Eph 5,16). Es lohnt sich nicht, für diese kurze Zeit so viel Energie zu verschwenden. Man könnte das die »eschatologische Motivierung« nennen.

Aber Paulus bleibt dabei nicht stehen. »Der Unverheiratete sorgt für die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefallen könnte« (32b). Also doch kein sorgloses Leben?! Aber die Sorge um die Sache des Herrn ist wichtiger, vordringlicher, als die um eine Familie, meint Paulus. Das kommt also wohl darauf hinaus, was Jesus die Sorge um das »Reich Gottes« nannte (Mt 19,12; Lk 18,29). Dem Reiche Gottes

<sup>39</sup> Auf die Kriterien verstehen sich die Seelenführer: der Geheilte von Mk 5,19 hatte es jedenfalls nicht.

<sup>40</sup> Nach Vogels hat man den Eindruck, daß ein Priesterkandidat, auch wenn er 25 Jahre alt ist, sich gar kein Urteil bilden kann, ob er das Charisma hat oder nicht. Erst wenn die Neurose eingetreten ist (mit 40?), ist sein Nicht-Vorhandensein klar. Als ob Neurose keine anderen Ursachen haben kann, als den (treu bewahrten?) Zölibat.

ist durch Eheverzicht am besten gedient. Das wäre dann eine Art »pragmatischer Motivierung« (zweckbedingt): Der Mensch kann nicht leicht zwei Herren dienen, dem Reiche Gottes und der eigenen Familie; das Wichtigere geht vor. Ob dies nun das höchste und stärkste Motiv für den Eheverzicht ist, bleibt dahingestellt. Sicherlich wird es bis heute immer wieder geltend gemacht, besonders für die, welche dem Reiche Gottes berufsmäßig dienen wollen (Zölibat als notwendiges Übel). Einem Aktivisten wie Paulus lag dies Motiv wohl besonders nahe, und seine (fleischlich gesinnten, 1 Kor 3,3) Korinther waren wahrscheinlich für höhere Gründe nicht ansprechbar<sup>41</sup>.

Paulus gibt sich aber mit diesem Motiv noch nicht zufrieden. Er deutet, wenn auch nur ziemlich kurz, ein weiteres an in V. 32b: »wie er dem Herrn gefallen könne«. Das soll doch wohl nicht nur (tautologisch) besagen, daß er mit seiner Reich-Gottes-Arbeit dem Herrn gefallen möchte, denn der Rat der Ehelosigkeit ist allgemein und nicht nur auf die Arbeiter im Weinberg des Herrn oder auf die Kleriker beschränkt. Vielmehr gefällt der Unverheiratete dem Herrn durch den Verzicht als solchen mehr als der Verheiratete. »Der Verheiratete möchte... seiner Frau gefallen, die verheiratete Frau möchte ihrem Manne gefallen« (33–34). Es ist also die gleiche Liebe, mit der sich Mann und Frau einander zu gefallen und der Gegenliebe würdig zu machen suchen, wenn der Ehelose sich bemüht, dem Herrn zu gefallen. Es scheint demnach zwischen ihm und dem Herrn eine Art Eheverhältnis zu bestehen, das eine konkurrierende Liebe zu den Geschöpfen ausschließt oder doch zurückgedrängt und abwertet: ein Mensch, der Gott und Gattin zugleich lieben wollte, wäre geteilt (μεμέρισται 7,34).

Paulus hat von dieser »Liebesmotivierung« nur andeutungsweise gesprochen (vgl. Eph. 5,32 das »große Geheimnis«), aber tatsächlich steht das Bemühen, dem »Herrn zu gefallen«, hinter all seinem Tun und Lassen. Der Begriff der Gottgefälligkeit ist einer der elementaren Theologumena bei Paulus<sup>42</sup>. Gott gefallen wollen ist der letzte Grund aller Gottesliebe und in sich keiner weiteren Begründung mehr fähig noch bedürftig. Es ist immer mit Verzicht verbunden, denn alle guten Werke bestehen in letzter Analyse, auch wenn sie auf positive Ziele gerichtet sind, in Selbstverleugnung und Verzicht auf eigenen Gewinn und Genuß um Gottes willen (»geistige Opfer«), meist in der sinnhaft-leiblichen Sphäre, aber auch im geistigen Bereich (z. B. Verzicht auf Ehre). Echte Liebe und Bemühung um Gottgefälligkeit sieht von Vergeltung oder Verdienst ab, obwohl dies unvermeidlich und unabtrennbar mit dem Verzicht verbunden ist. Das Maß des göttlichen Wohlgefallens entspricht dabei der Größe des Verzichtes. »Tantum proficies quantum tibi ipsi vim intuleris«<sup>43</sup>. So gesehen steht der Verzicht auf die Ehe, eben weil sie ein so

<sup>41</sup> War also für Paulus die Ehe ein »notwendiges Übel«? E. Stauffer in ThWbNT I, 605,1. Der 7,2 genannte Grund zur Vermeidung von Unzuchtssünden könnte zu einer solchen Vermutung Anlaß geben. Aber seine positive Wertung der Ehe (9.38 besonders, wenn man Eph 5, 22–33 hinzunimmt) verbietet eine solche Annahme. Die Ehe war allerdings für ihn »der Güter höchstes nicht«.

<sup>42</sup> Von den 35 Vorkommen von ἀρέσκω und Ableitungen (areskia, (eu-) arestos, euaresteio finden sich fast alle auf Gott bezogenen (bis auf Joh 8,29 und 1 Joh 3,22) bei Paulus (einschl. Hbr.).

<sup>43</sup> Imitatio Christi I,25,52; vgl. III, 56,1; breit ausgeführt in den Kapiteln über die Kreuzesliebe II, 11 und 12.

hohes Gut ist, höher als der Verzicht auf äußeren Besitz (freiwillige Armut, Almosen), auf Nahrung (Fasten) und was auf sonst noch von altersher an »Bußwerken« getan wurde<sup>44</sup>, aber in derselben Kategorie. Auch Opfer waren wohl ursprünglich im besten Fall (soweit nicht die *do-ut-des*-Gesinnung vorherrschte) Verzichtleistungen, »um Gott zu gefallen«<sup>45</sup>, und Paulus scheint in Rom 12,1 (»Bringt eure *Leiber* als ein lebendiges, heiliges und *gottgefälliges* Opfer dar!«) vor allem an den Eheverzicht, der damit zart angedeutet ist, gedacht zu haben. Daß Gott von Opfern keinen Nutzen hat, war in Israel von jeher klar. Wenn man Gott (*ceteris paribus*) in gleichem Maße »aus ganzem Herzen« lieben könnte durch den Gebrauch der Ehe wie durch den Verzicht auf die Ehe (wie Vogels, aaO. 55, u. a. es darstellen, aus Besorgnis, nur nichts gegen die Ehe zu sagen), so würde alle Empfehlung der Ehelosigkeit auf einem großen Irrtum beruhen. Daß mancher Verheiratete aus verschiedenen Gründen Gott näher stehen kann als mancher Ehelose, der es auf andern Gebieten fehlen läßt, bedarf kaum der Erwähnung.

Wenn wir von hier aus zurückblicken auf die erwähnten Fälle von Eheverzicht, die weder auf Jesu Anregung zurückgehen noch (»pragmatisch«) um des Gottesreiches oder anderer Zwecke willen geleistet wurden, einschließlich Jesu selbst (vor seinem öffentlichen Auftreten), und über deren Motivierung wir nichts erfahren<sup>46</sup>, so bleibt weiter gar nichts anderes übrig als anzunehmen, daß sie letztlich und in der Hauptsache aus Gottesliebe hervorgegangen sind. Damit finden sie ihre notwendige und hinreichende Begründung. Was bei allen Verzichtleistungen in Israel stillschweigend vorausgesetzt wurde, daß Gott daran Gefallen findet, bedurfte eben keiner Erwähnung. Jedenfalls waren es keine »gewagten mönchischen Kraftleistungen«<sup>47</sup> oder »asketische Akrobatik« oder »stoischer Leistungsstolz«<sup>48</sup>, sicher auch keine buddhistische Selbstverleugnung zum Zwecke der Selbsterlösung. Hinter dieser Motivierung treten alle pragmatischen Begründungen (auch die gleich noch zu erwähnende) als sekundär zurück.

Die Beziehung von Gottesliebe und Entsagung, Verzicht, Kreuz, Leiden, Prüfungen und allem, was damit zusammenhängt (Bußwerke, »Aszese«), ist dem natürlich-logischen Denken unzugänglich, dem Liebenden aber ohne weiteres klar. »Da amantem et sentit quod dico«. Es ist bezeichnend, daß Philon als Beweggrund für die Ehelosigkeit der Essener (nicht die Begeisterung für den endzeitlichen Kampf oder sonst pragmatische Motive, die er nicht ahnt), sondern in erster Linie die

<sup>44</sup> Vgl. Ex. 34,28; Ri 20,26; Num 6,1–8 (Nasirat), usw. Die sog. Fastenrolle (Rießler S. 346 f) mußte eigens die Tage im Jahr aufzählen, an denen *nicht* gefastet werden durfte. Wie sehr solche Bußwerke (von Billerbeck als »Werkgerechtigkeit« abgetan, Str.-B.II 747) in dem angeblich »askesefeindlichen Judentum« verbreitet waren, bezeugt u. a. die Baraita von den 300 Nasiräern zur Zeit des Hohenpriesters Simon b. Schetah (90–70 v. Chr.), GenR 91 (57b), vgl. Str.-B.II 755.

<sup>45</sup> Vgl. Gen 4,4 »Gott hatte Gefallen an dem Opfer Abels«, eigentlich »blickte auf das Opfer« (hbr. *šā'á*).

<sup>46</sup> »Über die Gründe seines Eheverzichtes wissen wir schlechterdings nichts«, E. Stauffer, aaO. (Anm. 27) S. 84.

<sup>47</sup> Stauffer in ThWbNT I, 651,6 was immer der Verfasser sich dabei gedacht hat.

<sup>48</sup> Der Gebrauch von Fremdwörtern weist fast immer auf Ablehnung oder Reserve, vgl. Zölibat, Dualismus, Enkratismus, Rigorismus, Askese (besonders mit »k«), Apokalyptik, usw.

Gottesliebe nennt: »Für ihre Gottesliebe liefern sie zahlreiche Beweise: Die das ganze Leben hindurch ununterbrochen bewahrte Keuschheit (ἀγνεία = Ehelosigkeit)...«<sup>49</sup>. Das ist für ihn, den Juden, die naheliegendste Erklärung, die auch durch unsere Annahme nicht ausgeschlossen wird.

Noch eine weitere Motivierung wird von Paulus angedeutet, wenn er auf sein Beispiel hinweist (1 Kor 7,7). Das Beispiel hat die Kraft des Zeugnisses. Wie die freiwillige Hingabe des Lebens für Gottes Sache das Zeugnis *kat' exochēn*, eben das Martyrium ist, weil sie nur sinnvoll geleistet werden kann, wo der Glaube an das ewige Leben lebendig ist, so ist der Verzicht auf das nächst dem Leben höchste Gut, das Recht auf die Ehe, eine Art kleinen Martyriums im ursprünglichen Sinne des Wortes, eines Zeugnisses für den Ernst des persönlichen Glaubens. Die Glaubwürdigkeit einer Überzeugung hängt eben zum großen Teil davon ab, wieviel »Opfer« der Überzeugte dafür zu bringen gewillt ist<sup>50</sup>. Paulus weist bekanntlich oft auf sein Beispiel hin, besonders wo es sich um seine Entbehrungen und Entsagungen, seine Kreuzesliebe handelt<sup>51</sup>, weil er weiß, daß er damit nur das Beispiel Jesu widerspiegelt. Wenn Jesus selbst zum Kreuztragen eingeladen hat<sup>52</sup>, so hat er wahrscheinlich in erster Linie an seinen Eheverzicht gedacht, denn seine Hingabe in den Tod wird er kaum allgemein anderen zugemutet haben: »Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert«<sup>53</sup>. Wer meint, der Eheverzicht müsse bequem und leicht sein, kann hier keine Stütze finden. Er ist vor Gott um so mehr wert, je mehr er Kreuz vom Kreuze seines Sohnes ist, und um so höher wird auch sein Zeugniswert sein. Ehelosigkeit ohne Verzicht wäre wertlos.

Die enkratitische Motivierung, wonach die Ehe als solche unrein und deshalb zu meiden und sündhaft sei (»Reinheits-Motiv« bei Vogels, aaO. 19. 50. 102 und passim), wäre häretisch und ist in den kanonischen Schriften nicht nachweisbar, obwohl im Alten Testament auch gesetzlich gebotene Enthaltensamkeit zuweilen Reinheit genannt wird (z.B. Lev 22,3; 1 Sam 21,6) und dadurch die Ehe als verunreinigend hingestellt scheint. Es handelt sich eben um kultische Reinheit für gewisse Formen von heiligem Dienst (in Tempel oder Krieg), nicht um in sich unmoralische Handlungen. Man kann nicht sagen, daß die gesamte Reinheits-Gesetzgebung des Judentums *eo ipso* gegen das Naturgesetz verstoßen habe oder auf falschen Voraussetzungen beruhte und daher niemand im Gewissen verpflichtet hätte. Wenn sie im Neuen Bund nicht mehr gilt, so verdanken wir das Christus, nicht der besseren Einsicht in die Natur der Dinge. Eine Reinheits-Motivierung des

<sup>49</sup> Probus 84: Τοῦ μὲν οὖν φιλοθέου δείγματα παρέχονται μυρία. τὴν παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἀγνείαν... Mit Recht bemerkt Laurentin (Structure et théologie de Luc I–II [1957], S. 187): »Non seulement Philon rattache la pratique essénienne de la continence à l'amour de Dieu, mais c'est la première preuve qu'il en donne, celle sur laquelle il insiste le plus.«

<sup>50</sup> Das gilt natürlich auch für den Eheverzicht der Buddhisten. Seitdem dieser in Japan weithin aufgegeben wurde, hat der Buddhismus an Glaubwürdigkeit stark verloren.

<sup>51</sup> Vgl. 1 Kor 4,16; 11,1; 1 Thess 1,6; 2 Thess 3,7.9; Phil 3,17.

<sup>52</sup> Man braucht keine »Gemeindetheologie« dafür haftbar zu machen, da Jesus an das Beispiel Isaaks angeknüpft haben kann; vgl. TargGen 22,6.

<sup>53</sup> Mt 10,38; Lk 14,27; vgl. Mk 8,34 par.

christlichen Zölibats im kultischen Sinne wäre durchaus denkbar. Warum sollte die Kirche den Priesterdienst nicht in gleicher Weise durch symbolische Formen vom profanen Bereich absetzen dürfen wie die Synagoge? Oder ist der Unterschied von profan und heilig überhaupt abgeschafft? Wenn das Neue Testament an einer einzigen Stelle dieses Motiv antönen läßt (Apk 14,4; dazu s. u.), so ist das also kein »Rückfall in den Judaismus«<sup>54</sup>.

### III. Verwirklichter Eheverzicht in der Frühkirche

Soviel Beispiel und Empfehlung der Ehelosigkeit konnte auch im Umkreis Jesu nicht ohne Wirkung bleiben, und ihre Wirkung im urkirchlichen Raum zeigt rückwirkend, wie stark die Empfehlung gewesen sein muß. Darum soll im dritten Teil dieser Arbeit auf einige Fälle von Eheverzicht hingewiesen werden, die auf Jesu Einladung zurückgehen.

Da ist zunächst das Beispiel der Apostel. Da alle Zwölf im erwachsenen, wenn nicht gereiften Alter (also 20–40) zur engeren Nachfolge Jesu berufen wurden (der jüngste scheint Johannes gewesen zu sein, vgl. Joh 20,4,8), so ist es wahrscheinlich, daß alle verheiratet waren<sup>55</sup>, aber sicher ist es nur bei Simon Petrus, der wohl auch der älteste war. Von Johannes weiß eine alte Tradition, daß er sein Leben lang jungfräulich blieb<sup>56</sup>. Wenn von Petrus als Sprecher der Zwölf bei allen

<sup>54</sup> Der von Vogels (aaO. 40) als »eine einzige Schmähung der ehelichen Pflichten« bezeichnete Brief des Papstes Siricius vom Jahre 385 (Denz. 89) wendet sich nicht gegen die Ehe als solche (der Ausdruck *turpi coitu* bezieht sich auf unehelichen Verkehr, nicht auf die Ehe), sondern gegen illegitimen Geschlechtsverkehr, genau wie das Alte Testament die Nicht-Beobachtung der priesterlichen Reinheitsvorschriften als illegitim und unrein ansieht, ohne die Ehe als solche zu bemäkeln (vgl. Lev 22). Solche Dokumente muß man allerdings mit den nötigen Voraussetzungen (gar nicht zu reden von Wohlwollen) lesen, um sie zu verstehen. Daß der neue Denzinger den Brief abgesetzt hat, ist ein bedauerliches Zugeständnis an die herrschende Meinung (vgl. Anm. 4). »Ainsi ce font les consensus!« Das Buch von N. Baumert, Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (FzB 47), Würzburg 1984, kam mir zu spät in die Hände. Ich möchte aber wenigstens nachträglich kurz dazu Stellung nehmen. B. steht unter dem modernen Trend, Ehe und Ehelosigkeit als gleichwertige Formen der Frömmigkeit hinzustellen. Um das in 1 Kor 7 nachzuweisen, ist er genötigt, dem Text und seiner herkömmlichen Auslegung in vielen Punkten Gewalt anzutun. So werden alle der Ehe günstigen Aussagen hochgespielt, die Empfehlungen des Eheverzichts (B. spricht immer nur von Ehelosigkeit) dagegen abgewertet. Auf einzelnes kann ich hier leider nicht eingehen. Natürlich kann er nicht leugnen, daß Paulus in einigen Fällen die Ehelosigkeit empfiehlt (auf S. 190 wird allerdings gesagt, daß Paulus darauf ausgeht, die sittliche Erlaubtheit der Ehelosigkeit zu verteidigen!), nämlich wenn ein junger Mann von sich aus den (charismatischen, aber doch wohl angeborenen) Antrieb dazu spürt. Nach einer Motivierung zu fragen erübrigt sich dabei; das hätte ja auch ebenso wenig Sinn wie bei der Ehe. Jeder soll eben jenen Platz wählen, wo er »leichter, schöner und mit weniger Mühe beim Herrn sein kann: der eine in der Ehe, der andere in der Ehelosigkeit« (S. 310). Das scheint mir ein schweres Mißverständnis des ganzen Kapitels und des christlichen Eheverzichts zu sein. Christentum ohne Kreuz?

<sup>55</sup> Man hat mit guten Gründen vermutet, daß Nathanael bar Tolmai der Bräutigam der Hochzeit von Kana gewesen sei, vgl. A. Zechner, Wer hat bei der Hochzeit von Kana geheiratet? Linz 1979, und Joh 2,1; 21,2.

<sup>56</sup> Die Belege bei Th. Zahn, *Acta Joannis*, Leipzig 1880, S. 200 ff, besonders der Monarchianische Prolog zu Johannes »*Virgo virgini Virginem commendavit*«. Daß Judas Thaddäus und Philippus verheiratet waren (Vogels, aaO. 69), ist nicht so sicher, weil die Identitäten mit den bei Eusebius (Kg III 20,1–5 und 31,2–3) genannten Personen zweifelhaft sind, vgl. LThK<sup>2</sup> V, 1154 f und VIII,466.



Synoptikern der Ausspruch überliefert ist: »Siehe, wir haben alles verlassen« (Mk 10,28 par), so ist damit nicht nur eine unverbindliche zeitbegrenzte Bereitschaft zur Nachfolge und Mitarbeit ausgesprochen, sondern ein Versprechen endgültiger Trennung von Familie und Besitz nach dem Beispiel Jesu. Das wird auch nicht entkräftet durch den Hinweis, daß Jesus doch die Ehescheidung (auf grund von Gen 2,24; Mt 19,6) verboten habe und auch Paulus sagt: »Der Mann soll seine Frau nicht fortschicken« (1 Kor 7,11). Eine formelle Ehescheidung hat eben nicht stattgefunden (also kein Scheidebrief!), sondern es wird vorausgesetzt, daß auch die Frauen, wie es bei der damaligen Stellung der Frau im Judentum nicht anders zu erwarten war, dem Wunsch und Vorbild des Mannes folgend christgläubig wurden und auf den Gebrauch der ehelichen Rechte verzichteten. Leider wissen wir nicht im geringsten, was für Schwierigkeiten das in manchen Fällen mit sich gebracht haben wird (Versorgung der Kinder, usw.) und wie sie gelöst wurden. Aber es ist kein Zweifel, daß das Logion vom Lohn der Nachfolge (Mk 10,29) ursprünglich auch die Ehefrau mitenthielt, und nicht etwa erst der »ehfeindliche« Lukas dies Wort eingefügt hat (Lk 18,29). Eher wird man später an der »hundertfachen Vergeltung«, – ob in diesem Leben oder im Jenseits, ist unsicher, – unberechtigten Anstoß genommen haben (es scheint zu Mk 12,25 par nicht zu passen) und die »Frau« in Mk/Mt ausgelassen haben. Aber außerdem ist die Ehefrau im Begriff »Familie« (οἰκία) schon mit enthalten, und auch die Trennung von den Kindern ohne Trennung von der Frau ist kaum denkbar<sup>57</sup>.

Was ist nun aus diesen »verlassenen« Frauen und Kindern geworden? Wir erfahren nichts darüber. Wiederverheiratung war nicht möglich (von Jesus untersagt) und außerdem beiderseits unerwünscht. Wir sahen auch schon, daß die Apostel nach der Auferstehung Jesu nicht wieder zu Familie und Besitz zurückkehrten. Sie fühlten sich gebunden und dem Herrn verpflichtet. Dennoch muß die Versorgung der so getrennten Familien ein nicht geringes Problem für die Urgemeinde von Jerusalem gewesen sein. Denn die Männer waren ja nicht von der Pflicht entbunden, für ihre Familie zu sorgen<sup>58</sup>. Jesus selbst sorgt noch im Todeskampf für seine alleinstehende Mutter (Joh 19,26 f).

Aber vielleicht läßt sich doch etwas darüber erfahren. In Apg 2, 44 f lesen wir: »Alle Gläubigen wohnten beisammen und hatten alles gemeinsam; sie verkauften ihren Besitz und verteilten den Erlös unter alle nach dem Bedürfnis jedes einzelnen.« Es sind fast dieselben Worte, mit denen Josephus die Essener beschreibt (BJ II, 8,3 [122]). Es waren also nicht nur die Zwölf, sondern *alle*, die da klösterlich zusammenlebten und sicher auch, wie die Qumran-Essener, ehelos. Dieses »alle« ist freilich als Übertreibung verdächtig, da hinterher Petrus (Apg 5,4) im Fall des

<sup>57</sup> Stauffer hat Schwierigkeiten, sich den »Einzug der vielen Ersatzfrauen« vorzustellen (aaO. 80), als ob die Vergeltung »in gleicher Münze« zu erfolgen hätte. Was sollten dann etwa 100 Mütter? Im übrigen verrät er uns für die Echtheitsfrage sein erstaunliches Rezept der Quellenscheidung: »Die antiqumranischen Elemente der Evangelien gehen auf Jesus zurück, die philoqumranischen stammen aus der Urgemeinde« (aaO. 16).

<sup>58</sup> Das wäre ein Analogo zu dem von Jesus gerügten Brauch der Synagoge gewesen: »Korbän, d.h. gottgeweiht, soll sein, was du von mir an Unterstützung fordern könntest«, Mk 7,11; Mt 15,5.

Ananias voraussetzt, daß dieser seinen Besitz unbeschadet seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde hätte behalten können. Er würde dann auch nicht an dem ehelosen Gemeinschaftsleben teilgenommen haben – wieder analog zu den Essenern (und Buddhisten), denen eine Gruppe verheirateter »Laien« zugehörte. Über das Zahlenverhältnis läßt sich nichts genaues ausmachen, aber die Ehelosen dürften die Mehrzahl ausgemacht haben, sonst hätte sich Lukas nicht zu seinem »alle« verstiegen. Diese bildeten zweifellos die tonangebende »Hauptgruppe«. Eheverzicht und Besitzverzicht bedingen sich praktisch gegenseitig und sind auch ganz gleich motiviert. Die Bezeichnung Ebioniten (»Arme«) für eine spätere, schismatisierende Gruppe der Judenchristen geht hierauf zurück. Paulus wird vom Apostelkonzil auferlegt, daß »sie der Armen gedenken sollten« (Gal 2,10); gemeint ist die Urgemeinde von Jerusalem. Daraus geht aber auch hervor, daß, soweit wir wissen, an anderen Orten dieser Eifer der ersten Christen keine Nachahmung gefunden hat, jedenfalls nicht in den heidenchristlichen Gemeinden. Nur die palästinischen Gläubigen standen noch unter dem unmittelbaren Eindruck des Jesus-Ereignisses. Es führt auch keine gerade Linie von dort zu den ersten Mönchsklöstern (Zönobiten). Im Osten wie im Westen finden wir zuerst überall das Einsiedlertum.

Das gemeinsame Leben der Urgemeinde war aber sicherlich nach Geschlechtern getrennt, denn ein Zusammenleben von Männern und Frauen unter Eheverzicht ist eine Utopie, die später zu dem unseligen Syneisaktentum führte. Anders als in Qumran muß es daher neben dem männlichen auch einen weiblichen »Orden« gegeben haben, denn nur hier waren die Bekehrten Erwachsene, während bei den Essenern gewöhnlich Kinder (d. h. Knaben, jedenfalls Unverheiratete) aufgenommen wurden (BJ II 8,2 [120]) oder doch unter der jüdischen Gesetzgebung die Ehescheidung leicht war.

Noch in den ersten Jahren machte sich eine Schwierigkeit bemerkbar, die nicht leicht zu erklären ist. Im 6. Kapitel der Apg beklagen sich die »Witwen« der griechisch redenden (aus der Diaspora kommenden) Neuchristen, sie würden bei der Verpflegung gegenüber den Einheimischen benachteiligt. Das führte zur Ernennung von nicht weniger als sieben hauptamtlich mit der Beköstigung der Witwen betrauten Diakone, darunter sogar einen Heidenchristen. Vorher wurde diese Arbeit von den Aposteln (»nebenamtlich«) geleistet. Woher in so kurzer Zeit diese Menge von Witwen, und dazu noch griechisch sprechender?<sup>59</sup> Die Lage wird verständlich, wenn wir annehmen, daß es sich um die getrennten Ehefrauen der

<sup>59</sup> Die Identität dieser Witwen und der Grund ihrer Notlage werden von den Kommentatoren wenig zum Thema gemacht. Da die »Hellenisten« hier doch wohl ausländische (überall griechisch sprechende) Juden sind, die anlässlich ihrer Pilgerfahrt nach Jerusalem sich zum Christentum bekehrt hatten, können die Fälle, wo der Ehemann auf der Pilgerfahrt gestorben war (alleinstehende Witwen sind nicht zur Pilgerfahrt verpflichtet) wohl nur selten gewesen sein. Der »Tischdienst« ist auch nicht als Zubereitung der Speise oder Bedienung bei Tisch gemeint (das konnten die Witwen selbst), sondern als Besorgung und Verteilung der Lebensmittel. Dafür allein waren sieben Männer nötig. Vgl. G. Schneider, Apg I (1980), S. 406 ff.

ehelos lebenden männlichen Neuchristen handelt<sup>60</sup>. Für sie waren die Gatten »gestorben«; sie selbst waren damit »Witwen«, die sich nicht wieder verheirateten durften noch wollten, wahrscheinlich oft noch mit unmündigen Kindern (vgl. 1 Tim 5,4), für die ebenfalls gesorgt werden mußte. Die Verantwortung für den Unterhalt lag bei den (getrennten) Männern, die sicher auch das Ihrige getan haben werden, aber das Ganze verlangte eine Umorganisation nach dem damaligen sozialen Gefüge, das alleinstehende Frauen nicht zuließ, zumal die von auswärts Gekommenen in Jerusalem nicht leicht Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten fanden, ganz abgesehen von den Sprachschwierigkeiten. Wir müssen dann damit rechnen, daß, wo in den paulinischen Briefen von Witwen die Rede ist, (nicht nur sondern auch) solche getrennt lebenden hilfsbedürftigen Frauen gemeint sein können; denn wenn auch anderswo keine größeren Gemeinschaften von Ehelosen bestanden, einzelne Fälle von solchen, die Jesu Rat befolgten, wird es sicher überall und nicht selten gegeben haben. Die getrennten Männer konnten sich schon eher selbst helfen. Wenigstens für Smyrna ist die Existenz solcher uneigentlichen »Witwen« klar bezeugt, denn Ignatius grüßt eigens die »Witwen genannten Jungfrauen« (Smyrn. 13,1).

Das führt uns auf die Ursprünge des klerikalen Zölibats. Von Zölibatspessimisten wird immer wieder hervorgehoben, daß nach 1 Tim 3,2 und Tit 1,6 der Bischof (Presbyter) »eines Weibes Mann« (μᾶς γυναικὸς ἀνὴρ) sein soll (das Gleiche gilt für den Diakon nach 1 Tim 3,12), daß er also verheiratet sein müsse<sup>61</sup>. »Qui nimium probat, nihil probat«, könnte man sagen. Was Paulus für sich beansprucht und anderen als Ideal empfiehlt, das natürliche Recht auf die Ehelosigkeit, sollte ausgerechnet den Vorstehern der Gemeinden versagt gewesen sein? Der Sinn kann doch nicht sein, daß sie verheiratet sein *müssen* (zumal dann höchstens Polygamie untersagt würde) und daß jemand, der sein Leben lang nach Jesu Rat ehelos gelebt hätte und weiter so leben wollte, vom Presbyterat ausgeschlossen gewesen wäre. Das wird nicht viel besser, wenn man erklärt, es sei gemeint, diese vorbildlichen Vorsteher sollten nur aus solchen gewählt werden, die vor ihrer Ernennung nicht mehr als einmal verheiratet waren (weil die Wiederverheiratung als Zeichen von Unenthaltbarkeit galt), also *höchstens eines Weibes Mann*, im übrigen aber an der Ehepflicht (δεῖ, 1 Tim 3,2) festgehalten wird. Die einzige Erklärung, die dem Text gerecht wird, ist doch die der katholischen Tradition, daß die genannte Wahlbedingung zwar besteht, im übrigen aber mit

<sup>60</sup> Die Männer waren vielleicht zum großen Teil zu ihrem Beruf in ihr Ursprungsland zurückgekehrt, auch wenn sie auf die Ehe verzichteten, während die so getrennten (nicht immer bejahrten) Ehefrauen es vorzogen, in Jerusalem zu bleiben. Die einheimischen »Witwen« dagegen hatten ihre Ehemänner immer in der Nähe. Erst später wird man, wegen schlechter Erfahrungen, das Mindestalter der organisierten »Witwen« auf 60 heraufgesetzt haben: 1 Tim 5,9.

<sup>61</sup> R. Gryson beruft sich ausdrücklich gegen die katholische Tradition auf »gute Exegeten« dafür, daß damit »vorbildliche Ehemänner« (des maries exemplaires) gemeint seien. »Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle«, Gembloux 1970. S. 1.

großer Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird, das der Bischof nach dem Beispiel der Apostel von seiner Frau getrennt, also ehelos (agamos) lebt<sup>62</sup>.

Dem steht nicht entgegen, daß er seine Kinder gut erziehen oder dem eigenen Hause gut vorstehen solle (auch das kann sich freilich auf die Vergangenheit beziehen). Da meist »Ältere«<sup>63</sup> zu Vorstehern gewählt wurden, brachten sie regelmäßig eine Familie mit. Soweit die Kinder unverheiratet waren und ehelos bleiben wollten, gehörten sie zum Haushalt des Bischofs; die Gattin dagegen, obwohl auch sie zweifellos ehelos bleiben wollte, hatte getrennt zu leben, wegen der oben beim Fall des Petrus genannten Gründe<sup>64</sup>.

Die Angabe, daß einzelne Bischöfe und andere Kleriker verheiratet waren, ist daher zweideutig und von Fall zu Fall zu prüfen, ob damit nicht bloß gemeint ist, daß sie nicht aus den Reihen der Ehelosen, sondern aus denen der Verheirateten hervorgegangen sind, im übrigen aber während ihrer Amtsführung enthaltsam lebten. Daß einer der frühchristlichen Bischöfe *nach* seiner Wahl und Weihe, also während seiner Amtsführung legitimerweise Kinder gezeugt hätte, scheint in keinem Fall eindeutig nachweisbar zu sein, sonst hätte sich der gründliche Gryson das Fündchen nicht haben entgehen lassen<sup>65</sup>. Es ergibt sich also mit großer Wahrscheinlichkeit die Richtigkeit der These Cochini, daß schon seit der Zeit der Apostel eine Art Verpflichtung auf Ehelosigkeit (nicht bloß der freie Vorsatz) für Kleriker bestand, also ein »Zölibatsgesetz«. Auf bloßen »guten Willen« läßt sich eine Institution nicht gründen, noch die auffallende Einmütigkeit darauf zurückführen.

Es waren aber keineswegs nur Kleriker, die aus religiösen Gründen und um des Berufes willen auf die Ehe verzichteten. Wenn noch um 200 ein Minucius Felix schreiben konnte: »Die *meisten* (Christen) erfreuen sich ständiger Jungfräulichkeit eines unversehrten Leibes, ohne sich dessen zu rühmen«<sup>66</sup>, so mag das eine fromme Übertreibung sein, aber eine Grundlage muß dafür vorhanden gewesen sein. Ähnliches erwähnt Athenagoras in seiner Bittschrift an Kaiser Marc Aurel (177): »Man kann unter den Unseren aber auch viele finden, Männer und Frauen, die bis ins höchste Alter unverheiratet bleiben, in der Hoffnung, sich dadurch inniger mit Gott zu verbinden« (Suppl. 33). Man beachte die Motivierung. Ganz ähnlich

<sup>62</sup> Oder jedenfalls es ihm freisteht, so zu leben; eine Zölibatspflicht ist an diesen Stellen allerdings nicht ausgesagt. So versteht auch Tertullian das Wort »monogamia«: Tertius gradus superest monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiat, Exh. Cast. I,4 vgl. noch Monog. 8,4.

<sup>63</sup> πρεσβύτερος entspricht hbr. *zākēn* = 60 Jahre, vgl. Aboth V,21.

<sup>64</sup> Vgl. Anm. 18. So ergibt sich, daß der Canon 27 des vielgeschmähten Konzils von Elvira (um 300) nur einen uralten allgemeinen Brauch durch ein Gesetz absichern wollte, nachdem der Eifer der apostolischen Zeit erlahmt war. Can. 27: »Episcopus, vel quilibet alius clericus, aut sororem aut filiam virginem dicatam Deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit«, DS 118. Ähnlich can 3, von Nizäa (325), vgl. C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, S. 210 ff.

<sup>65</sup> Viel Material bei R. Gryson (Anm. 61) und C. Cochini (Anm. 64). Man muß schon bis zum Ende des 5. Jahrhunderts gehen und ausgerechnet zu den askesefreudigen Orientalen (Nestorianern), um Eheverkehr für die Kleriker (Bischöfe) legitimiert zu finden; vgl. Cochini, aaO. 155 f.

<sup>66</sup> »Plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur«, Octavius 31,5; Floril.Patr. VIII, 52.

Tertullian in seinem Apologeticum (um 198): »Manche halten die ganze Macht dieser Verirrung noch viel sicherer durch jungfräuliche Enthaltbarkeit von sich fern; als Greise sind sie noch (rein) wie die Kinder«<sup>67</sup>.

Das mußte auch den Nicht-Christen auffallen, wie die Essener dem Plinius. Bekannt ist das Zeugnis des großen Arztes Galen (129–199): »Wir sehen, daß die Leute, die man Christen nennt, ihren Glauben auf Mythen gegründet haben; und doch werden von ihnen manchmal Werke vollbracht, die den Werken großer Philosophen gleichkommen. Daß sie wegen des Sterbens nicht traurig werden, ist eine Tatsache, die wir manchmal erleben, ebenso ihre Enthaltbarkeit vom ehelichen Verkehr. Denn es gibt Leute unter ihnen, Männer und auch Frauen, die sich ihr ganzes Leben lang vom ehelichen Verkehr enthalten haben«<sup>68</sup>. Bezeichnenderweise wird auch hier der Eheverzicht neben das Martyrium gestellt, denn das ist mit dem »Sterben« gemeint. Die positive, bewundernde Wertung eines Arztes vom Kaliber Galens, der von der Motivierung nichts verstand, spricht für sich.

Daß die Enthaltung von der Ehe in der frühen Kirche nichts typisch Klerikales und Amtsbedingtes war, wird noch deutlicher, wenn wir einen Blick auf die Anfänge der ostsyrischen Kirche werfen. »Die Begeisterung für geschlechtliche Enthaltbarkeit ist so gut wie allgemein in der syrischen Welt,« faßt R. Murray seinen Überblick zusammen<sup>69</sup>. Dabei betont er, daß er dabei enkratitische Richtungen (Tatian, Markion, usw.) geflissentlich außer acht läßt, vorausgesetzt, man läßt dem Wort »enkratitisch« seinen eigentlichen Sinn als Häresie, d. h. nicht nur Geringschätzung, sondern Verurteilung und Verwerfung der Ehe<sup>70</sup>.

Das geht so weit, daß A. Vööbus es wahrscheinlich machen konnte, daß in der frühen syrischen Christenheit das Gelöbnis des Eheverzichts Taufbedingung gewesen sei<sup>71</sup>. Er beruft sich besonders auf die 7. Homilie Aphrahats, wo er ältere »liturgische« Texte zitiert vermutet, die solch eine Bedingung zu stellen scheinen<sup>72</sup>. Was man dort liest, sind (nicht unbedingt liturgische, sondern) homiletisch-typolo-

<sup>67</sup> »Quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri«, Apol. IX, 19 (CC.SL I 105). Athenagoras, Suppl. 33, ed. Schwarz 43,27.

<sup>68</sup> Nur arabisch bei verschiedenen Schriftstellern erhaltenes Zitat, vgl. R. Köbert, in: *Orientalia* 25 (1956), S. 404–409.

<sup>69</sup> »The enthusiasm for sexual asceticism is all but universal in the Syrian world«, R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, S. 11.

<sup>70</sup> Murray selbst bezeichnet freilich die syrischen Thomas-Akten (um 220 nach Chr.) als enkratitisch, obwohl dort in Kap. 55–56 grundsätzlich ein legitimer Gebrauch des Geschlechtsverkehrs vorausgesetzt wird. Wenn in Kap. 130 Judas ganz unenkratitisch versucht, Mygdonia zu überreden, ihrem Gatten willfährig zu sein, aber ihre Liebe zu Jesus dann doch größer ist, so ist das wohl als Ausnahmefall und eine Art »Privilegium Paulinum« gedacht: Der gläubige Teil soll nicht durch den unnachgiebigen ungläubigen Teil »geknechtet« sein, 1 Kor 7,15; das Gute darf das Bessere nicht hindern. Ein Zusammenleben mit beiderseitiger Enthaltbarkeit (»Josephsehe«) wird gestattet, Kap. 131. Es handelt sich um die in der Urkirche sicherlich nicht seltenen Konflikte von Mischehen ideal gesinnter Christen, nicht um eine allgemeine Ablehnung der Ehe.

<sup>71</sup> A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm 1951; vgl. auch seine »History of Ascetism in the Syrian Orient I. The Origin of Ascetism«, Louvain 1958, S. 90–95.

<sup>72</sup> Im übrigen gilt aber, daß auch Verheiratete zur Kirche gehören: »Aphrahat's homilies leave no doubt that during his period married people belonged to the Church.« aaO. S. 49.

gische Anwendungen atl. Kriegertexte (Ri 7, 2–8 Gideon) auf die Taufbewerber, bei Aphrahat »Büßer« genannt. Wer keinen Mut zur Enthaltbarkeit hat, soll von der Taufe zurücktreten. Vööbus übersieht allerdings den Satz: »Wer seinen Sinn auf die Ehe gerichtet hat, möge *vor* der Taufe heiraten« (VII, 20 Parisot S. 345). Es scheint also der Brauch geherrscht zu haben, daß Verheiratete (wahrscheinlich erst im hohen Alter) sich taufen lassen konnten, aber schon Getaufte nicht heiraten durften, was zwar eine ungebührliche Einschränkung christlicher Freiheit ist, aber nicht die Kirche auf die Ehelosen beschränkt. Außerdem wurden wohl auch die gläubigen »Büßer« schon zur Kirche gezählt, obwohl sie zu den Sakramenten nicht zugelassen waren: ähnlich wie die »Gottesfürchtigen« (bekehrten Heiden) im Judentum irgendwie zur Synagoge gehörten, ohne die Beschneidung empfangen zu haben. Zu dem erwähnten Brauch wird wohl auch die rigorose Bußdisziplin (nur *eine* Buße nach der Taufe) Anlaß gegeben haben, da man annahm, daß der eheliche Verkehr, wenn auch nicht *per se* und immer, so doch häufig Gelegenheit zur Sünde werden könne.

Im übrigen waren die Enthaltbaren der syrischen Kirche ein eigener »Stand« (syr. *kyāmā*, auch im Sinne von »Bund«, hebr. *brît*) innerhalb der Kirche. Die »Söhne/Töchter des Bundes« (syr. *bnai/bnāt kyāmā*) lebten als »Einsame« (syr. *ihîdāyê*) bei ihren Eltern (Angehörigen) oder in kleinen Gruppen (nicht als Klöster zu denken und meist nach Geschlecht getrennt, vgl. Dem. VI, 4), mit Besitzrecht. Die Zönobiten des Westens haben von diesen syrischen »Einsamen« wohl nur ihren Namen »Mönche« bezogen<sup>73</sup>. Aphrahat widmet den Einsamen eine eigene Homilie (Dem. VI), in der auffallend viel figurliche Kampf-Terminologie verwendet wird. Auf die Ähnlichkeit mit Qumrantexten (vgl. auch die Stellung der Ehelosen als Elite-Gruppe der Kirche; es fehlen aber die Beziehungen zum realen eschatologischen Kampf) ist man schon früh aufmerksam geworden. Daniélou will daraus die Herkunft der judenchristlichen Kirche Syriens aus der Essener-Bewegung herleiten. Aber so wenig wie Johannes der Täufer, Jesus und Paulus Essener waren, waren es auch die Syrer, obwohl sie ihr Christentum im wesentlichen, besonders in den vom Westen abweichenden Zügen, ohne stärkere »Hellenisierung« über die Adiabene aus Palästina empfangen zu haben scheinen. Wieder zeigt sich, wie stark das palästinische Judentum des ersten und zweiten Jahrhunderts, von dem späteren »normativen« Judentum abweichend, pluralistisch gewesen sein muß. Daß die Begeisterung für die Ehelosigkeit gerade hier leicht zu Überspanntheiten führen konnte (vom abfälligen Reden über die Ehe in den Thomasakten bis zur enkratitischen Verwerfung der Ehe als Unzucht (πορνεία) bei Tatian, ist

<sup>73</sup> Das syrische Wort *ihîdāyâ* »Einsamer« (μόναχος) ist eine Übersetzung aus dem Syrischen, nicht umgekehrt) hat seine Entsprechung im Aramäischen (*yhidā' ā*) und könnte in dieser Bedeutung auf Jesus zurückgehen. Wir haben uns im 2. Teil auf die kanonischen Schriften beschränkt. Wenn man die Agrapha der apokryphen Schriften hinzunähme, würde man auf nicht wenige Jesus-Worte zu unserm Thema stoßen, die mit großer Wahrscheinlichkeit echt sind, aber weil allzu kühn, nicht in den Kanon aufgenommen wurden. Hier sei nur auf das Wort *μόναχος* hingewiesen, das an drei Stellen des koptischen Thomas-Evangeliums unübersetzt in griechischer Form erscheint, Log 16,49,75 (vgl. aber auch Log. 4,22,23,61); z.B. Log 75: »Jesus sprach: Es stehen viele vor der Türe, aber (nur) die Einsamen (MMONAXOC) werden eingehen ins Brautgemach.«

begreiflich. Dies auf iranischen Dualismus zurückführen zu wollen, entbehrt jedoch jeder geschichtlichen Grundlage<sup>74</sup>.

Wie bewundernd man in der Urkirche von der Ehelosigkeit dachte, zeigt schließlich ganz unmißverständlich die Vision der 144 000 männlichen (14,4) »Jungfrauen« in Apk 14, 1–5 (zu unterscheiden von den Berufenen aus Israel in 7,4). Sie stehen dem Opferlamm (Christus) besonders nahe, auf dem Tempelberg des irdischen, aber neuen Sion. Sie bedeuten weder die Gesamtkirche noch die Martyrer (diese in 6,9), wohl auch keine Elite-Truppe für den heiligen Krieg (Sickenberger), sondern eher die mit dem Stirnblatt (Ex 38,36) ausgezeichnete Priesterschaft des Neuen Bundes (was G. Delling »Kultpersonal« nennt, ThWbNT I 484,25), kultisch reine Opferer und makellose Opfergaben (ἀπαρχή, Weihegabe) zugleich, deren Opfer (Eheverzicht) Zeugniswert hat (»keine Lüge in ihrem Munde«). Sie allein verstehen sich auf die liturgischen Texte (14,3). Die Verwendung des Wortes μολύνω (»mit Frauen nicht *befleckt*«) knüpft an den atl. Begriff der Unreinheit (ṭum'â Lev 22,3) an und enthält keine Abwertung der Ehe. Ihre Sonderstellung verdanken sie dem Lamme (»sie wurden erkauft«), also einem Charisma. Man sieht, wir sind nicht so weit entfernt von einer Art (de facto) Amtszölibat. Es sind natürlich nicht *alle* Ehelosen der Kirche<sup>75</sup>.

Der Überblick sollte zeigen, daß der Zölibats-Optimismus der Urkirche weit stärkere Ausmaße hatte, als man nach vielen modernen Darstellungen annehmen müßte, wo die Tendenz deutlich wird, die Belege herunterzuspielen. Man empfand die Zumutung des Eheverzichts nicht als Zwang. An Motivierungen der Enthaltsamkeit ist nicht viel überliefert. Allen genügte eben die Begeisterung für Jesus, sein Beispiel und seine Empfehlung.

<sup>74</sup> Eheverzicht bei Laien ist aber durchaus nicht auf den syrischen Orient beschränkt. Daniélou (Théologie, S. 431) weist hin auf Stellen in den Johannes-Akten (63; Bonnet 181), im Hirten des Hermas (Vis. II,2,3), im 2. Klemensbrief (XII, 2–5). Wir können uns mit diesem Hinweis begnügen.

<sup>75</sup> Die obigen Ausführungen wollten sich nur mit dem gelebten Eheverzicht beschäftigen, nicht mit dem Zölibats-Gesetz. Aber da die beiden Themen nicht ganz beziehungslos sind, ergeben sich auch einige Folgerungen für die Gesetzgebung. Zu den von Vogels (aaO. 106–117) gegen die kirchliche Zölibatsgesetzgebung vorgebrachten (4) Gründe wäre zu sagen:

1. Es gibt kein göttliches »Recht« auf das Priestertum, weder für Verheiratete noch für Unverheiratete, das über die Kirche hinweg Geltung hätte. Mit anderen Worten, Gott hat der Kirche volle Freiheit gegeben, Bedingungen für das Priestertum festzulegen, sowohl für die Norm als auch für Ausnahmefälle.
2. Was die Apostel taten, ist wie oben erklärt zu interpretieren. Außerdem entspricht es den Forderungen der Pionierzeit, nicht der Zeit der kirchlichen Vollreife.
3. Es gibt keinen Beweis für die Seltenheit des Charismas der Ehelosigkeit. Es gibt aber auch kein absolut sicheres (certitudine fidei) Kriterium für das Charisma. Die Kirche muß die Vollmacht haben, hinreichende Kriterien zu bestimmen, weil es solche gibt und man sie nicht ignorieren darf.
4. Die Beweise für ein angebliches *ius divinum* für Amtsträger auf eine Ehefrau beruhen auf Irrtum (s. o.), aber selbst wenn es ein solches Recht gäbe, könnte man freiwillig darauf verzichten. Die Ungleichheit des westlichen und östlichen Kirchenrechts ist ein Zugeständnis (Paulus: συγγνώμη 1 Kor 7,6) wegen Ausnahme-Voraussetzungen im Osten.