

Beiträge

Gerard Sloyan

Biblische und patristische Motive für den kirchlichen Amtszölibat

Das Alte Testament

Die Entstehung der Zölibatsverpflichtung für die christlichen Amtsträger gründet auf der für die jüdischen Priester geltenden Vorschrift der Bibel, sich vor der Ausübung des Kultusdienstes zeitweilig der geschlechtlichen Betätigung zu enthalten, und ein ähnliches Tabu galt für die Teilnehmer an einem heiligen Krieg. Petrus Lombardus nimmt an, daß zwischen dem aaronitischen Priestertum der hebräischen Schriften und dem christlichen Priestertum ein ungebrochener Zusammenhang bestehe.¹ Der Kompilator, der das «Supplementum» zur «Summa theologica» des Aquinaten zusammengestellt hat, setzt dies ebenfalls voraus.² Diese Überlieferung, die nicht ursprünglich ist, geht nur bis ins dritte Jahrhundert zurück.

Nach der Darstellung des Neuen Testaments ist die Institution des Priestertums in Christus radikalisiert worden. Die Solidarität des Priestertums in Israel wurde zur Solidarität des Geistes im Leben der Kirche. «Eine der wahrhaft revolutionären Behauptungen und Charakteristiken der frühen Kirche», schreibt Bischof Robinson, «bestand in dem, was sie den <gemeinsamen Besitz>, die *koinonía* des Heiligen Geistes nannte. Bis dahin war das <Heilige> als das <Ungemeine> definiert worden – und <das Heilige> war die Sphäre des Priesters. Mit der Verallgemeinerung des Heiligen kam es zur Verallgemeinerung des Priestertums.»³

Das Hauptcharakteristikum der führenden Klasse in Israel war der «Geist»-Besitz – wie z. B. im Fall der sieben weissagenden Ältesten (Nm 11, 25). Mose mußte gottesfürchtige und vertrauenswürdige Männer ernennen, die ihm beim Richteramt beistehen sollten (vgl. Ex 18, 21; Dt 34, 9). Der Priesterbericht über diese Ernennung ist viel ausführlicher und hat Josua in allem, was er zu tun hatte, dem Priester Eleazar unterstellt (vgl. Nm 27, 15–23).⁴

Die Unterscheidung zwischen Priester und Laie in Israel ist fast ausschließlich ein Zug der Priesterschriften (vgl. Ex 29, 33; 30, 33). Der Priester bewohnt eine sakrale Sphäre. Kein Laie darf von der geweihten Nahrung essen, die dem Priester als Opfergabe zukommt (vgl. Lv 22, 10–16). Wer dies tut, wird unrein (Vers 6). Ein «Zustand der Unreinheit» macht Nachkommen Aarons untauglich, sich den heiligen Opfergaben zu nahen. Biblischer «Aussatz», jeder Körperfluß, jeder Kontakt mit einem Leichnam, mit etwas Ansteckendem oder einem «Kriechtier» und jeder Samenerguß macht einen Priester rituell unrein bis zum Abend und bis er in Wasser gebadet hat (vgl. Lv 22, 4–7).

Ein Priester galt als heilig und geweiht kraft seines Tuns. Er war «ausgesondert» (vgl. Nm 8, 14; Dt 10, 8; 1 Chr 23, 13) – entsprechend dem Ursinn der Wortwurzel *kadash*.⁵ Er hatte die profane Welt verlassen und war in den sakralen Bereich eingetreten. Er hatte auf sakralem Boden zu schreiten, mit sakralen Gegenständen zu hantieren und Opfergaben zu essen.⁶

Angehörige des Priesterstammes in Israel unterlagen besonderen Einschränkungen in bezug auf die Ehe. «Sie sollen sich keine Dirne (*zanab*) zum Weibe nehmen, noch eine Geschwächte; auch eine, die von ihrem Mann verstoßen ist, sollen sie nicht nehmen; denn er (der Priester) ist seinem Gott geweiht (*kadosh*)» (Lv 21, 7).

Dieses Verbot kommt in einem Kapitel vor, das Heiligkeit damit identifiziert, daß man sich an Tabus hält, die das Berühren von Leichnamen, das Scheren des Haares und Stutzen des Bartes, das Entblößen des Hauptes und das Zerreißen der Kleider verwehren. Die Sonderbehandlung der Diener Gottes in vielerlei Dingen ist durch Vorschriften geregelt wie z. B. die, wen der «Höchste der Priester» (*ha kohen ha gadol*, Vers 10) zu heiraten hat, nämlich eine Jungfrau (Verse 13 f). Da Witwen von Priestern durch ihre erste Ehe geheiligt sind, eignen sie sich zu Heiratskandidatinnen für Priester.

Ezechiel 44 ist gänzlich dem Amt des Priesters gewidmet (vgl. Vers 23), zwischen dem Heiligen (*kodesh*) und dem Profanen (*chol*), dem Unreinen (*tameh*) und dem Reinen (*tabor*) zu unterscheiden. Heiligkeit und ihr Gegenteil, die Unreinheit, werden als physisch und mittelbar gedacht, beispielsweise in der Vorschrift, daß die Priester linnene Beinkleider und nichts Schweißförderndes tragen sollen (vgl. Ez 44, 18).

Diese Begriffe von Heiligkeit und Unreinheit sind nicht auf sittlich gut oder böse bezogen. Viel-

mehr geht es um «Stände» oder «Zustände», aus denen sich die Menschen erheben müssen, um wieder in das normale Leben einzutreten.⁷ Die verschiedenen Interdikte und Reinigungs- und Profanierungsriten leiten sich von uralten Sitten ungewissen Ursprungs her. Sie wurden in die priesterliche Gesetzgebung, den letzten Teil des Pentateuchs übernommen und mit einem neuen Sinn versehen; sie dienen nun dazu, Israel von seiner heidnischen Umwelt zu trennen. Sich zu waschen war für einen Priester der normale Weg, um sich von Unreinheit zu befreien und ungefährdet den Bereich des Heiligen zu betreten (vgl. Ex 29,4; 30,17–21; Lv 8,6; 16,4).

Zum Begriff des heiligen Krieges gehörte die Vorschrift, daß die Teilnehmer sich geschlechtlich enthalten müssen (vgl. 1 Sam 21,6). David wurde zum verzweifelten Entschluß getrieben, Urias an die vorderste Kampffront stellen zu lassen, weil er, nachdem er mit Urias' Frau geschlafen hatte, diesen frommen Krieger nicht zu veranlassen vermochte, für eine Nacht heimzugehen und so die Kampfbedingungen nicht einzuhalten (vgl. 2 Sam 11,6–15). Die Forderungen der rituellen Reinheit im Kampf beschränkten sich nicht auf den Geschlechtsverkehr. Sie erstreckten sich auch auf den nächtlichen Samenerguß, der dadurch wieder gutzumachen war, daß man sich aus dem Lager weg begab und ein rituelles Bad nahm; erst nachher konnte man wieder zugelassen werden (vgl. Dt 23,11). Dieses Verhalten wurde deswegen als erforderlich erachtet, weil die Kriege Israels als Kriege Jahwes galten. Das Feldlager mußte «heilig»-gehalten werden, damit Jahwe mit seinen Truppen kampiere (Dt 23,10–15).⁸

Die Gesetzgebung über den heiligen Krieg ist hier vermerkt worden, weil Christen die Stelle Mk 2,25 ff und Parallelen, die 1 Sam 21,2–8 zitieren, anführten, um die Auffassung zu stützen, geschlechtliche Enthaltensamkeit sei eine Vorbedingung für das Essen des heiligen (d. h. eucharistischen) Brotes. Nach dem Kontext von 1 Sam erstreckte sich die rituelle Reinheit, die David von seinen Männern behauptete, auf die ganze menschliche Betätigung und beschränkte sich nicht darauf, durch das Essen von geweihtem Brot den Hunger zu stillen.

Als Israel zu einem «Königreich von Priestern» konstituiert wird, erhält das ganze Volk den Befehl, die Kleider zu waschen und sich eine Zeitlang reinzuhalten: «Seid bereit auf übermorgen; keiner nahe sich einem Weibe!» (Ex 19,15). Dem scheint die Auffassung zugrunde zu liegen, daß der Same

wie der Schweiß oder der Monatsfluß (vgl. Lv 15, 18f) etwas Besudelndes sei. Jemand ist rituell würdig nicht sosehr deshalb, weil er sich geschlechtlich enthalten hat, sondern vielmehr deswegen, weil an seinem Leib (oder Kleid) keine Spur von geschlechtlicher Betätigung mehr zurückgeblieben ist, denn das Heilige ist der Bereich, worin die gewöhnlichen Lebensbedingungen des Menschen – mit Einschluß des Geschlechtsverkehrs – aufgehoben sind.

Philon, Josephus Flavius und Plinius der Ältere haben berichtet, daß sich gewisse Gruppen der Essenergemeinde der geschlechtlichen Betätigung und der Ehe enthielten. Diese Ansichten wurden durch die Schriftrollen von Qumran und den Befund des dortigen Friedhofs, worin sich auch Überreste von Frauen fanden, in Frage gestellt. Eine solche asketische Strenge wird von den bis jetzt veröffentlichten Texten nirgends bezeugt oder auch nur impliziert. In der Gemeinderegulierung ist nicht von Enthaltung von der Ehe die Rede. Die Damaskusrolle (sadokeitische Fragmente), die aus drei Qumranhöhlen geborgen wurde, nimmt in zwei leicht voneinander abweichenden Manuskripten die Ehe und Kindererzeugung als gegeben an.⁹

Die einzige Überraschung, die in den Buchrollen enthalten ist, ist die, daß in einer Kultur, welche das Pubertätsalter als Heiratstermin ansah,¹⁰ die Heirat bis zum zwanzigsten Lebensjahr aufgeschoben wurde. In der Kriegsrolle findet sich, wie zu erwarten stand, die Bestimmung, daß Frauen, Krüppel und Männer mit einem Gebrechen dem Lager fernzuhalten sind.¹¹ Es ist nirgends von einer Ablehnung der Ehe die Rede, so daß man sich fragen muß, ob Philon, Josephus und Plinius über diese Gruppe berichten oder über eine andere, die vom neopythagoreischen Dualismus angesteckt war.¹² Möglicherweise wirkten sich fremde, griechische oder persische Einflüsse auf diese Sekte aus, wie das bei andern jüdischen Gruppen jener Zeit der Fall war.

Jegliche Ausnahme von der jüdischen Praxis, allgemein zu heiraten, um das Geheiß der Bibel zu erfüllen: «Seid fruchtbar und mehret euch!» (Gn 1,28), wäre bemerkenswert als Hintergrund für das Neue Testament, das diesen allgemeinen Brauch anzufechten scheint. Bevor wir nun zum Neuen Testament übergehen, ist noch zu bemerken, daß die Qumranschriften geschlechtliche Enthaltensamkeit und Priestertum nicht besonders in Zusammenhang bringen, und dabei waren doch die Qumranleute eine priesterliche Sekte.

Das Neue Testament

a) Die Evangelien

Die Rabbis zur Zeit Jesu und nachher waren der Meinung, die Thora verwerfe den Zölibat. Dualistische asketische Bestrebungen waren in rabbinischen Kreisen nicht verbreitet.¹³ Wir wissen nicht warum Jesus unverheiratet blieb, können aber annehmen, daß dies dem von ihm aufgestellten Grundsatz entsprechend «um des Gottesreiches willen» war (Mt 19, 12).¹⁴ Wir wissen auch nicht, was für eine Lehre er durch seine Ehelosigkeit den Jüngern, in ihrer Gesamtheit genommen, geben wollte. Die Gutheißung der Eheinstitution, die ihm in Mk 10, 2–12 zugeschrieben wird, ist indes unmißverständlich, führt er doch Gn 1, 27 an und verbindet diese Stelle mit Gn 2, 24. Darin, daß er die Ehescheidung verwirft, steht Jesus ganz in der Linie der biblischen Gesetzeslehrer, welche die Ehescheidung gegenüber der Zeit von Mose zu erschweren begannen [Dt 24, 1 mit der Forderung, daß bei der Frau «etwas Schändliches» vorliegen müsse als Voraussetzung für ihre Entlassung, und der Protest des Maleachi (2, 13–16) gegen den verantwortungslosen Brauch der Scheidung in der Nachexilsgemeinde, wahrscheinlich zugunsten vorteilhafter Heiraten mit dem halbheidnischen Landvolk, sowie die zunehmenden Warnungen der Weisheitslehrer vor sexueller Laxheit (z. B. Spr 2, 16f; 6, 24–29; Job 31, 1, 9f; Weish 3, 13, 16; Sir 7, 19; 9, 5)].

Trotz der Lehre Jesu über den dauernden, unauflöselichen Charakter der Ehe, wodurch seine Jünger, wie berichtet wird (vgl. Mt 19, 10), in Bestürzung versetzt werden, schreibt man ihm drei Aussagen zu, die als Lob auf die Enthaltung von der Ehe aufgefaßt werden können. Zwei davon sind eschatologisch: Mk 10, 29f (Parallelstellen Mt 19, 29; Lk 18, 29b–30) und Lk 14, 26 (Parallelstelle Mt 10, 37). Der erste der drei Texte wurde in der Geschichte des kirchlichen Zölibats reichlich verwendet und ist darum wörtlich anzuführen:

«Er erwiderte ihnen: «Nicht alle fassen dieses Wort (*ou pántes chōroúsin tòn lógon tōúton*, d. h., daß eine Wiederverheiratung nach Ehescheidung Ehebruch ist), sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es gibt Eunuchen, die so aus dem Mutterleib hervorgegangen sind (*eisin gár eunoúchoi, hottines ek koíllas mètrós*), und es gibt Eunuchen, die durch Menschen zu Eunuchen gemacht worden sind (*eunouchísthēsan hypò tōn anthrōpōn*), und es gibt endlich Eunuchen, die

sich selbst um des Himmelreiches willen dazu gemacht haben (*hottines eunoúchisan beautoús diá tēn basileían ton ouranon*). Wer es fassen kann, der fasse es! (*chōrētō*)» (Mt 19, 11f).

Die hebräischen Schriften waren der Entmannung ganz abhold (vgl. Dt 23, 2, aber auch Is 56, 4ff). Der Ausdruck *eunoúchos* (hebr. *saris*) wurde zur Bezeichnung eines Mannes mit einem militärischen Auftrag oder eines Machthabers. Es ist nicht anzunehmen, daß Jesus gegen die jüdische Lehre Stellung nahm, indem er die Entmannung begünstigte, schon gar nicht im Hinblick auf die Kultpraxis in Kleinasien, die den *eunoúchos hieretés* in die Seinsweise einer Gottheit versetzte, so wie die Jungfräulichkeit das bei Frauen bezweckte. Der Evangelist läßt Jesus die Heiratssitten von damals in Frage stellen («Wer es fassen kann, der fasse es»), indem er auf ein Transzendieren der gewöhnlichen Bindung an Heim und Familie hintendiert. Es wird kein strikter Zusammenhang zwischen geschlechtlicher Enthaltensamkeit und der *basileía* hergestellt, sondern nur darauf angespielt, daß die Forderungen der Gottesherrschaft die geschlechtliche Enthaltensamkeit als weise erscheinen lassen.

Die Aussage von Mt 19, 11f ist sichtlich mit den beiden andern Stellen verwandt (Mk 10, 29f und Parallelen; Lk 14, 26 und Parallelen), die ebenfalls auf Verzicht abzielen. An der ersten dieser beiden Stellen sagt Jesus: Wer sein Heim, seine Geschwister, seine Eltern, seine Kinder oder sein Eigentum «um meinertwillen und um des Evangeliums willen» verläßt, wird das Hundertfache empfangen in diesem Leben und in der künftigen Welt das ewige Leben. Daß bei Lukas auch noch vom Verlassen der «Frau» die Rede ist (18, 29), mag eine Hinzufügung sein, was sich aber nicht beweisen läßt; seine Version und die von Mk/Mt sind literarisch voneinander unabhängig. Auf jeden Fall verlangt die Nachfolge Jesu harten Verzicht, sogar das Zerreißen der Familienbände.

Das gleiche besagt die zweite Reihe von Parallelstellen. Wiederum steht bei Lukas allein «seine Frau» (14, 26), was vielleicht der literarischen Tradition entspricht, der er folgt, oder dann eine bewußte Hinzufügung sein mag.

Es läßt sich keine besondere Klasse ausmachen, an die sich die obigen Aussagen richten würden. Mt 19, 10 steht innerhalb eines Gesprächs mit den «Jüngern»; diejenigen, die um der Sache Gottes willen auf das Geschlechtliche verzichten, sind «einige» (*hottines*). In Mt 10, 37 ist das Subjekt «Wer immer... liebt» (*ho philōn*); in Lk 14, 26

«jemand» (*tis*). Mk 10,29 und Lk 18,29 sind negativ gefaßt: «niemand», Mt 19,29 positiv: «jeder». Wer die Formgeschichte kennt, weiß, daß dem «Petrus sagte» bei Lk (18,28) keine Bedeutung beizumessen ist, und daß «die Jünger» bei Mt nicht mit den Zwölfen zu identifizieren sind. Kurzum, was Jesus über die «Eunuchen um des Reiches willen» (Mt 19,12) sagt, sagt er zu jedermann. Die Antwort von einzelnen wird bestimmen, an wen sich die Stelle richtet. Es wird eine Zeit kommen, da die an ihn Glaubenden zwischen ihm und der Familie oder Freunden zu wählen haben.

Im Auferstehungslogion Mk 12,24ff (Parallelstellen Mt 22,29f; Lk 20,34ff) lassen die beiden ersten Evangelisten Jesus die gewöhnliche pharisäische Ansicht über die Auferstehung des Leibes teilen, wonach das Leben dann ganz anders sein wird, als wir es hier kennen. An einer andern Stelle (14,14) scheint es Lukas daran gelegen zu sein, den Eindruck zu korrigieren, den das Wort von der «Auferstehung der Toten» machen könnte; er spricht von der «Auferstehung der Gerechten». Die nähere Bestimmung in Lk 20,35: «die aber, welche gewürdigt worden sind (*hoi de katakaiōthentes*), jener Welt und der Auferstehung von den Toten teilhaft zu werden», ist wahrscheinlich eine fromme passive apokalyptische Schreibweise. Die Auferstandenen werden wie Unverheiratete sein (Vers 35) und nicht mehr dem Tod verfallen (Vers 36). Wiederum lautet der Bericht so, daß Jesus der gewöhnlichen Lehre der Pharisäer entsprechend über die Unterschiede spricht, die das Leben nach der leiblichen Auferstehung charakterisieren.

b) Paulus

Ob Paulus verwitwet oder nie verheiratet war oder ob er seine Frau «um des Gottesreiches willen» verlassen hat, läßt sich unmöglich ausmachen.¹⁵ Offensichtlich hat er eine persönliche Vorliebe für das Unverheiratetsein. Paulus hält das geschlechtliche Leben der Verheirateten nicht sosehr für besudelnd, sondern vielmehr für ablenkend; es ist damit eine starke Beanspruchung gegeben, die das Gebetsleben beeinträchtigen kann, da eben die Ehe von dem, was des Herrn ist, abhält (vgl. 1 Kor 7,5.32.34). Der Traktat «Berakoth» (2,5) hält den Neuverheirateten aus dem von Paulus angegebenen Grund von der Verrichtung des *Sbema* dispensiert.

Diejenigen, die die Frage in 1 Kor 7,1 (viele Ehegatten möchten sie in Anführungszeichen set-

zen) zu stellen scheinen, sind daran zu erinnern, daß sie es sind, die eine Spannung in die Ehe hineinbringen, indem sie sich der «ehelichen Pflichten» enthalten (Vers 3). Das Zugeständnis, das Paulus macht, wird mit dem Wort «außer» eingeleitet; die geschlechtliche Enthaltensamkeit ist somit eine Konzession gegenüber den aszetisch eingestellten Korinthern, da eben an einer Ehe jeweils zwei beteiligt sind und nicht bloß einer.

Der für unser Problem entscheidende Satz ist Vers 7a: «Ich wünschte freilich, daß alle Menschen wären wie ich.» Barrett ist der Ansicht, daß das «*thelō*» des Paulus hier nicht wie oben übersetzt werden sollte, sondern als «ich wünsche», da er sich für gewöhnlich des Imperfekts bedient, wenn er einen Wunsch für unerfüllbar hält.¹⁶ Das, was nach dieser Ansicht Paulus absolut und für alle wünscht, ist Keuschheit, nicht Ehelosigkeit, wie aus dem nächsten Satz hervorgeht: «Doch jeder hat eine eigene Gabe von Gott, der eine diese, der andere jene» (Vers 7b). Paulus kann nicht von Keuschheit und Unkeuschheit behaupten wollen, sie beide seien Gaben Gottes. Er will in erster Linie für alle die Gabe (*charisma*) eines keuschen Verhaltens und sodann unterscheidet er zwischen dessen ehelosen und ehelichen Formen.

Paulus preist offensichtlich Ehelosigkeit und Ehe nicht in gleichem Maß, aber vor allem belobt er die Gabe des Gehorsams gegenüber Gott, der Selbstbeherrschung. Obwohl er dankbar ist für die Form, die diese Gabe bei ihm angenommen hat, ist er sich bewußt, daß gewisse andere Menschen sich selbst täuschen könnten, wenn sie annähmen, sie hätten die Gabe der Enthaltensamkeit. Die Gutheißung, die Paulus dem wahrscheinlich von den Korinthern stammenden Satz erteilt: «Es ist für den Mann gut, keine Frau zu berühren», wird sehr genau bestimmt. Paulus befürchtet, diese Auffassung könnte diejenigen, die diese Gabe nicht haben – gewisse verheiratete Enthusiasten in der Gemeinde von Korinth –, überfordern, und vermutet, sie könnte zu einem ungerechten Verhalten in der Ehe führen.

Was die Verheirateten betrifft, die nachträglich das Empfinden bekommen, daß sie der Ehe nicht bedürfen, so gebietet ihnen Paulus im Namen des Herrn, entweder beieinander zu bleiben oder sich wieder miteinander zu versöhnen (Verse 10f). Er wünscht, «das Edle» zu fördern, das, was dazu beiträgt, «ohne Ablenkung dem Herrn anzugehören» (Vers 35). Zwei Dinge können dies beeinträchtigen: das «Brennen» (Vers 9), d. h. das Aufgezehrwerden von ungestillter Begierde und das

Hineingeraten in neue Sorgen, indem man seinen Lebensstand wechselt (Vers 32). Paulus ist der festen Überzeugung, daß es unweise ist, «geteilt» zu sein (*meméristai*, Vers 33) infolge der Pflichten, die die Ehe mit sich bringt. Als ein vertrauenswürdiger Ratgeber hält er es in der gegenwärtigen Zeit der Bedrängnis für gut, bei seinem Stand zu bleiben (vgl. Vers 26).

Der Gedanke an die «gegenwärtige Bedrängnis» (*enestōsan anágkēn*) scheint der Hauptfaktor zu sein, der hinter der Überzeugung des Paulus steht, man solle Sklave bleiben (Vers 21), verheiratet bleiben (Vers 27), Jungfrau bleiben (Verse 25f; 36). Der Gedanke an die Kürze der Zeit (Vers 29) beherrscht sein ganzes Denken über den Wechsel des Lebensstandes. Auch hat Paulus, der entschieden an die Ehe glaubt, eine langgehegte persönliche Vorliebe, die diese hintansetzt (Verse 27 und 33). Es ist nicht einfach so, daß Paulus anders lehren würde, wenn er nicht die Wiederkunft des Herrn erwarten würde, sondern er schätzt sein Charisma des «Ungeteilteins» und preist es entschieden, auch ganz abgesehen von der Parusie. Doch er sagt: «In bezug auf die Jungfrauen (die Jungfrauen der Verse 36ff?) habe ich vom Herrn kein Gebot empfangen» (Vers 25). Was die Gründe für seine Bevorzugung der Ehelosigkeit für ihn persönlich betrifft, so bringt Paulus diese nie direkt mit seiner Sendung als Apostel in Zusammenhang. Diese Berufung mag einen Grund mehr bilden, für seine Gabe dankbar zu sein, aber er stellt den Zusammenhang nicht her. Er wendet sich an die Korinther im allgemeinen, nicht an Mitapostel. Auch bringt er weder in diesem noch in einem andern auf uns gekommenen Brief Ehe und Herrenmahl miteinander in Verbindung.

Paulus stellt einmal die rhetorische Frage, ob allein er und Barnabas nicht das Recht hätten, «eine Schwester als Frau mitzuführen (*adelphēn gynaika periagein*) wie die andern Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas» (1 Kor 9, 5). Das normale Verhalten von Mitaposteln ist in seinen Augen ganz richtig; er fühlt sich ihnen gegenüber nicht benachteiligt. Die Kommentatoren nehmen allgemein an, daß *adelphē* hier eine Glaubensschwester, d. h. eine Christin bezeichnet, und *gynē* eher eine Ehefrau als eine sonstige Frau. Wie wir sehen werden, setzten die frühen Kirchenväter voraus, Paulus spreche hier von unverheirateten Frauen als von Gefährtinnen bei der Verbreitung des Evangeliums. Wenn Paulus zu Beginn dieses Abschnitts fragt: «Bin ich nicht frei?» (1 Kor 9, 1), so will er damit betonen, daß es nicht besagen will,

er besitze nicht seine Freiheit, wenn er diese seine Freiheit aus Liebe und Dienstbereitschaft einschränkt.

c) Die Pastoralbriefe und die Apokalypse

In bezug auf die Bischöfe, Diakone und Presbyter wird in den Briefen an Timotheus und Titus (1 Tim 3, 2. 12; Tit 1, 6) gefordert, daß der Amtsträger in allen diesen drei Fällen nur «der Mann einer Frau» (*miās gynaikōs anēr*) sei. Nach Ansicht einiger Exegeten ist damit gemeint, daß er im betreffenden Zeitpunkt monogam sein müsse, nach Meinung anderer, daß er nur einmal verheiratet und auch nicht sukzessiv polygam sein dürfe durch eine Wiederverheiratung nach der Entlassung oder dem Tod der Gattin. Der Satz meint wahrscheinlich das, was er sagt: «einer einzigen Frau Mann», d. h. ein Ehemann, der im Ruf der Treue steht. Daß diese Stellen eine Wiederverheiratung nicht verbieten, scheint sich klar aus dem zu ergeben, was Paulus in 1 Kor 7, 8f und 39 die Christen im allgemeinen lehrt, wo die Wiederverheiratung als etwas Selbstverständliches gestattet wird.

In 1 Tim 5, 11f schimmert etwas von der späteren Abneigung der Kirche vor Zweitehen durch, weil sie darin einen Vertrauensbruch erblickt: Jüngere Witwen reihe nicht in den Witwenstand ein, «denn wenn sie im Widerspruch gegen Christus wollüstig geworden sind, wollen sie heiraten, wodurch sie unter das Urteil fallen, daß sie das frühere Gelöbniß gebrochen haben.» Es wird hier ein Gelübde gegenüber Christus (als ihrem Bräutigam? Christus als die Gemeinde verstanden?) angenommen. Der Rat, der hier gegeben wird, widerspricht dem des Paulus in 1 Kor 7, 25–31, wo vorausgesetzt wird, daß das Ende der Welt unmittelbar bevorstehe, liegt aber in der Linie der Ansicht des Verfassers, daß alles Geschaffene gut ist, wenn es mit Danksagung genossen wird (1 Tim 4, 3f).

Der theologisch versierte Verfasser des Hebräerbriefes sagt nichts über eine Teilhabe einer Klasse von Kultpriestern am Priestertum Christi. Der Brief bestreitet immer wieder, daß zwischen Christus und den irdischen Priestern, die unter dem Gesetz tätig sind, eine Gemeinsamkeit bestehe (vgl. 8, 4f). Infolgedessen gibt es keine Vorschriften in bezug auf die rituelle Heiligkeit christlicher Priester. Das Argument, das sich aus dem Hebräerbrief ergibt, ist ein *argumentum ex silentio*. Es besagt: Da das in jeder Hinsicht vollkommene Priestertum Jesu Christi seine Teilhaber in einem ethischen Sinn heiligt, bedarf es für sie keiner Bemühungen um rituelle Reinheit mehr.

An der einzigen Stelle, worin von der Ehe die Rede ist, fordert der Brief auf, sie in Ehren zu halten und Unkeuschheit und Ehebruch zu meiden (13,4).

Aus dem Kontext von Offb 14,4 mit dem Bild des Berges Sion erhellt, daß der Verfasser der Geheimen Offenbarung Psalm 2 in einem christlichen Sinn auslegt. Die hundertvierundvierzigtausend jungfräulichen Menschen, die zuvor nach Stämmen aufgezählt worden waren (Offb 7,4–8), entsprechen einer militärischen Mannschaftsliste wie der von 1Chr 4–7; aus ihren weißen Gewändern und den Palmzweigen in ihren Händen (7,9) läßt sich darauf schließen, daß sie Blutzengen sind. Die Symbolik ergibt sich aus den Bestimmungen für den heiligen Krieg (vgl. Dt 20; 23,9f; Lv 15,16). In dieser Kriegerklasse werden «die Erstlingsfrüchte der Menschheit für Gott und das Lamm» erblickt (14,4; vgl. 24,22; Lv 23,15–22; 1Kor 15,20.23; Röm 8,23). Sie sind losgekauft worden, indem sie ihr Leben Gott zum Opfer dargebracht haben in «der Eröffnungszeremonie eines großen Erntedankfestes». ¹⁷ J. Jeremias vermutet, daß das Eunuchenwort von Mt 19,12 vielleicht «eine Apk 14,1–5 nahestehende Spätbildung» ist. ¹⁸

Die Kirchenväter

Wenn wir uns nun der nachbiblischen Entwicklung zuwenden, finden wir einen Satz im Brief des hl. Ignatius an Polykarp, worin mißbilligt wird, daß ein Mensch, der enthaltsam (*'en 'agneia*) lebt, sich brüstet: «Wenn jemand zur Ehre des Fleisches des Herrn in Keuschheit zu bleiben vermag, so bleibe er es ohne Selbstruhm. Rühmt er sich, so ist er verloren, und wird er bekannter gemacht als der Bischof, so ist er dem Verderben verfallen» (5,2f). Eine falsche Übersetzung könnte den Sinn nahelegen: «Und wird er (infolge seiner Enthaltamskeit) für mehr angesehen als der Bischof...» ¹⁹ Das Passiv von *gignoskō* – *gnōsthe* – wird indes nie im Sinn von «hochgeachtet werden», sondern immer im Sinn von «bekanntgemacht werden» verwendet. ²⁰ Deshalb wird nicht ein Vergleich intendiert, worin ein verheirateter Bischof in ungünstigem Licht erschiene.

Gewisse Texte des 2. Jahrhunderts beziehen sich auf verheiratete Männer unter den Amtsträgern der Kirche; so u.a. der Brief Polykarps an die Philipper (11,4) und die Schrift «Adversus haereses» (1,13,5) des Irenäus. Zu der gleichen Zeit entschieden sich einzelne Kleriker wie Melito, Bischof von Sardes († um 175), zum zölibatären Leben und wurden deswegen in Ehren gehalten. ²¹

Die enkratitische Denkströmung und der gnostische Dualismus machten während der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts Fortschritte und verbündeten sich miteinander. Unter den Anhängern des Enkratismus (*'egkráteia* – Selbstbeherrschung) findet sich Tatian der Assyrer, der die Ehe im Gefolge Marcions gänzlich verwarf. ²² Dem pythagoreischen Philosophen Sextus werden gewisse Aussagen, Moralmaximen und Lebensregeln zugeschrieben, die von der Ehe abraten. ²³ Rufinus von Aquileia († 410) übersetzte sie später aus dem Griechischen ins Lateinische und schrieb sie irrtümlicherweise dem Papst Sixtus († 258) zu – eine bedeutungsvolle Verwechslung! Clemens von Alexandrien († vor 215) berichtet von Nikolaos, einem der Diakone von Apg 6,5, dieser sei keineswegs so sexuell ungebunden gewesen, wie die Sekte behauptete, die sich nach ihm als ihrem angeblichen Gründer nannte, sondern habe seine Frau «in den Kreis der Apostel gestellt – ein Beweis dafür, daß er der Leidenschaft Lebewohl sagte; das Wort «Man muß das Fleisch verachten» war seinem Verzicht auf heiß ersehnte Genüsse entsprungen. Nach meiner Meinung wollte er dem Befehle des Erlösers entsprechend nicht zwei Herren dienen, der Sinnlichkeit und dem Herrn.» ²⁴ Clemens führt gegen die Enkratiten die Apostel an, von denen man weiß, daß sie verheiratet waren, unter ihnen Petrus und Philippus (wobei dieser mit dem Evangelisten Philippus verwechselt wird), und sagt: «Paulus trug kein Bedenken, in einem seiner Briefe sich an seine Frau zu wenden, welche er, um im Dienste freier zu sein, nicht überall bei sich hatte.» ²⁵

Clemens nimmt zu Unrecht an, die Anrede «mein echter Jochgenosse» (*gnesie sýzyge*) von Phil 4,3 bezeichne die Frau des Paulus – wenigstens liegt kein Textzeugnis vor, das die korrekte feminine Form *gnesia* aufweisen würde. Er schreibt, wenn Paulus mit seiner Frau zusammengelebt hätte, so hätte er denjenigen, die enthaltsam zu leben wünschten, Ärgernis gegeben. ²⁶

Wie kann jemand, fragt Clemens, das Zeugungswerk anprangern, wenn doch die Kirche von einem Bischof geleitet werden soll, der «seinem Haus gut vorzustehen weiß», und wenn die Vereinigung «mit bloß einer Ehefrau» ein Heim dem Herrn wohlgefällig macht? Gryson nennt Clemens denjenigen unter den frühen Kirchenvätern, der die positivste Haltung zur Ehe einnimmt und keine größeren Forderungen stellt als Paulus. ²⁷

Die «Didascalia apostolorum» (erste Hälfte des 3. Jahrhunderts) setzt voraus, daß für das Bischofs-

amt verheiratete Männer oder Witwer in Frage kommen, und betont die Kriterien, die nach dem Timotheusbrief ein guter Familienvater aufweisen soll (2 Tim 2, 2–4).

Zu einer eindeutigen Haltungsänderung kommt es mit den Schriften eines Tertullian († nach 220), Hippolyt († 235) und Origenes († 253/54). Alle drei sind der Klerikerehe abhold – Tertullian in seiner späteren, montanistischen Periode der Ehe überhaupt. Ohne Beweise dafür anzuführen, spielen alle darauf an, daß die Klerikerehe weit verbreitet ist, und alle weisen darauf hin, daß Gesetze bestehen, die diese verbieten – eine Behauptung, die sich aus andern Quellen nicht erhärten läßt. Tertullian preist die «vielen» Angehörigen der verschiedenen «ordines ecclesiastici» (Bischöfe, Presbyter, Witwen), welche Enthaltensamkeit üben, die Ehe mit Gott vorziehen und ihrem Leib wieder die frühere Würde zurückgeben, indem sie jegliche Begierde ertöten.²⁸ Tertullian läßt in seiner Argumentation durchblicken, daß Bischöfe unter nur einmal verheirateten Männern oder auch (*aut etiam*) – was somit für gewöhnlich nicht der Fall ist – unter jungfräulichen Männern gewählt werden.²⁹ Gegenüber denen, die sich ein weiteres Mal verheiraten möchten, sagt er, Paulus habe nicht geheiratet, obwohl ihm dies freigestanden wäre (1 Kor 9, 5), und habe uns damit aufgefordert, seinem Beispiel zu folgen.³⁰ Die Frauen, welche die Apostel begleiteten, waren nur ihre Dienerinnen, nicht aber ihre Ehefrauen. Wie hätte der Herr die Apostel aussenden können mit dem Auftrag, «die Heiligkeit des Leibes» zu predigen, ohne daß sie verpflichtet gewesen wären, selbst das gute Beispiel dafür zu geben?³¹ Tertullian führt das Verbot an, das zweimal verheiratete Männer nicht zum kirchlichen Vorsteheramt und zweimal verheiratete Frauen nicht zur Aufnahme in den Witwenstand zuläßt, wobei er als Grund angibt: «Denn vor Gott darf nur ein reiner Altar aufgestellt werden.»³² Er denkt sich sogar einen angeblichen Leviticustext aus, um seine Ansicht zu stützen: «Sacerdotes mei non plus nubent», der in der Bibel nirgends zu finden ist.³³ Ein Laie sollte nicht ein zweites Mal heiraten, weil dies Priestern verboten ist. Doch obschon Tertullian die Absetzung gewisser Priester erwähnt, die ein zweites Mal geheiratet haben, muß er zugeben, daß viele solche der Eucharistiefeyer weiterhin vorstehen, ohne sich dessen zu schämen.³⁴

Hippolyt empfand es als anstößig, daß Papst Calixtus Männer, die ein zweites oder drittes Mal geheiratet hatten, zu allen drei kirchlichen Ord-

nungen zuließ.³⁵ Origenes geht von der Einstellung seines Vorgängers an der Katechetenschule von Alexandrien, Clemens, ab und will die Priester des Neuen Bundes von jeder Vaterschaft ausgeschlossen wissen mit Ausnahme der geistlichen Vaterschaft wie die des Paulus.³⁶ Er wünscht nicht, daß sie Kinder erzeugen, weil er die geschlechtlichen Beziehungen als etwas Unreines und Unziemliches empfindet, wovon Christen «nach dem Vorbild vollkommener Priester» sich gänzlich enthalten.³⁷ Diejenigen, die Liebeswonnen genießen, sind «irgendwie im Zustand des Verderbens und der Unreinheit».³⁸ Jungfräuliche und nur einmal verheiratete Menschen sowie diejenigen, die in der Keuschheit verharren, sind «die Kirche Gottes». Nach ihnen kommen diejenigen, die gerettet werden, weil sie Christus anrufen, die aber nicht der einst von ihm gekrönt werden.³⁹ Seine Lieblingstexte sind Ex 19, 15; 1 Sam 21, 5 und 1 Kor 7, 5. Er verwendet sie, um seine Ansichten über Geschlechtlichkeit und Ehe zu stützen, die nicht aus der Bibel, sondern aus andern Quellen geschöpft sind (darunter findet sich die Idee, daß der Logos unser Schierling sei, d. h. ein Anaphrodisiacum, wie es die heidnischen Priester auf ihre Geschlechtsteile auflegten).⁴⁰

In Berichten aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts und aus dem frühen 4. Jahrhundert über die Verfolgungen unter Decius, Diokletian und Maximian ist oft von verheirateten Bischöfen und Priestern die Rede.⁴¹ Obschon die entgegengesetzte Tradition stark sein mag, so wird doch nichts von ihr erwähnt. Der Mißstand, daß Kleriker mit «geistlichen Bräuten» zusammenleben, findet sich in dieser Periode und wird streng gerügt.⁴² In diesen Jahrzehnten blüht die Lehre der Manichäer; Reichsgesetze suchen sie zu unterdrücken. Man kann nicht sagen, die Hochschätzung der Ehe sei in christlichen Kreisen aufgenommen. Arnobius der Ältere, ein Rhetoriker von Numidien, der sich als Erwachsener bekehrt hatte, nennt die geschlechtliche Vereinigung «foeditas ista coeundi»⁴³ und «obscentitas coeundi».⁴⁴ Die Verbündung der Kräfte des stoischen, pythagoreischen, neuplatonischen und manichäischen Denkens macht den berühmten Canon 33 der Synode von Elvira (300 oder 303 v. Chr.) verständlich, der Bischöfen, Priestern, Diakonen und allen im kirchlichen Dienst stehenden Klerikern «in totum» untersagt, mit ihren Frauen ehelich zu verkehren und Kinder zu zeugen.⁴⁵

Die Bestimmung «in totum» weist darauf hin, daß dieser Punkt eine Geschichte hatte und daß die

teilweise Enthaltensamkeit, die vielleicht in Geltung war, nun der vollständigen Platz machen müsse. Ein weiterer Canon, 27, setzt fest, daß zwar die Schwester oder jungfräuliche Tochter eines Bischofs oder eines andern Klerikers bei diesen leben darf, aber keine fremde Person.⁴⁶

Der Hauptgrund, der um die Wende zum 4. Jahrhundert zugunsten des Klerikerzölibats vorgebracht wurde, war der, daß die Geschlechtlichkeit etwas Erniedrigendes an sich habe und diejenigen, die sich auf sie einlassen, unrein mache. Diese Unreinheit wird nicht sosehr als sittliche, sondern mehr als rituelle Unreinheit aufgefaßt im Sinn einer «Unziemlichkeit», «Ungehörigkeit». Diese Auffassung wurzelte in der immer dürftigeren Auffassung der Ehe in christlichen Kreisen.⁴⁷

Isidor von Pelusion († um 435), ein ägyptischer Mönch, pries die Jungfräulichkeit, weil sie den Menschen den Engeln gleich mache, während dieser in der Ehe sich nur wenig von Tieren unterscheide. Für ihn war kein Werk Gottes so glänzend wie das Vereintsein von Priestertum und Jungfräulichkeit in einer Person. Wenn Priester von der Keuschheit abkämen, verlören sie ihre Würde.⁴⁸ Eusebius von Cäsarea behauptete, daß Mönche, weil sie geheiligt (*hierōmenois*) seien und sich selbst dem Dienste Gottes (*therapeian*) geweiht hätten, während der Ausübung ihrer heiligen Funktion (*hierourgian*) sich des ehelichen Verkehrs enthalten sollten.⁴⁹ Seiner Meinung nach sollten Lehrer und Prediger des Wortes «von allen Banden und jeder Art von Beziehungen losgelöst sein».⁵⁰ Die alten Patriarchen hätten ihre Kinder früh gezeugt – vor ihren großen Theophanien, nach denen sie den ehelichen Verkehr aufgegeben hätten.⁵¹

Epiphanius von Salamis machte geltend, daß die Kirche es stets als passend angesehen habe, daß diejenigen, die den Gottesdienst feiern, durch nichts abgelenkt werden sollten (*aperispástous*), so daß sie ihre geistlichen Funktionen freien Geistes vollziehen könnten. Wenn Paulus sogar wollte, daß die Laien eine Zeitlang zum Gebet frei seien, «um wieviel mehr schreibt er das dann vor für Priester!»⁵²

Gregor von Nazianz der Jüngere (sein Vater war Bischof dieses Bistums) beklagt es – obwohl er selbst ehelos lebt –, daß es Leute gibt, die sich weigern, von verheirateten Priestern die Taufe zu empfangen: «Das wäre doch schrecklich, wenn ich in eben dem Moment, da ich gereinigt werde, unreinigt würde!»⁵³

Gewisse gesetzliche Bestimmungen des 4. Jahr-

hunderts erteilen Diakonatskandidaten die Erlaubnis zu heiraten, falls diese befürchten, sie könnten infolge ihrer Schwäche nicht enthaltsam bleiben. Die Canones des Timotheus von Alexandria geben auf die Frage, ob ein Ehepaar kommunizieren dürfe, nachdem es in der Nacht zuvor ehelichen Verkehr hatte, die Antwort (Can. 5): «Sie dürfen dies nicht unmittelbar darnach tun, denn der Apostel lehrt...» – und hier wird 1 Kor 7, 5 angeführt, wo davon die Rede ist, sich eine Zeitlang voneinander zu trennen, um dem Gebet zu obliegen.⁵⁴ Canon 13 führt den gleichen Vers an und sagt dann: «Man muß Enthaltensamkeit üben an Samstagen und Sonntagen, da man an diesen Tagen Gott ein geistliches Opfer darbringt.»⁵⁵ Da diesbezüglich für Klerus und Laienschaft die gleiche Disziplin galt, ist es klar, weshalb im Osten, wo die Eucharistie nicht täglich gefeiert wurde, ein verheirateter Klerus möglich blieb. Der Westen mit seiner andern liturgischen Praxis kam mit der Zeit auch zu einer andern Disziplin.

Die Entwicklung im Westen wurde hauptsächlich von Päpsten und Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts wie Damasus, Siricius, Hieronymus und Ambrosiaster beeinflusst. Diese bringen keine neuen Gründe vor und führen keine weitem Bibestellen an, außer daß sie Texte wie «Ihr jedoch seid nicht im Fleische, sondern im Geiste» (Röm 8,9) ohne weiteres auf den Klerus anwenden.

Das Dekretale, das Papst Damasus als Antwort auf einige von diesen gestellte Fragen an die Bischöfe Galliens übersandte, spiegelt die ganze Geisteshaltung seiner Zeit wieder. Nach einem Gespinst aus Texten wie 1 Kor 7, 29, Röm 13, 14 und 1 Kor 7, 7 wird die präsumierte Praxis der Priester Israels angeführt, wonach sie ein Jahr lang innerhalb des Tempelbezirkes lebten, um rein zu sein, und sich um ihre Familien überhaupt nicht kümmerten (spätere Päpste wiederholten diese irriige Annahme, deren Ursprung unbekannt ist). Götzendiener, «die ihren gottlosen Kult praktizierten und den Dämonen Opfer darbrachten», auferlegten sich Enthaltensamkeit von Frauen und von gewissen Speisen.⁵⁶ «Solche, die sich in den Dienst von Kreaturen stellen, indem sie das Zeugungswerk vollziehen, mögen wohl dem Namen nach Priester sein, aber sie sind dessen unwürdig... Das Mysterium Gottes kann solchen Männern nicht anvertraut werden, die «befleckte Ungläubige» (vgl. Tit 1, 15) sind und deren Leib von Unreinheit und Unenthaltensamkeit beschmutzt ist... Doch der Priester oder Diakon erdreistet sich, sich zu erniedrigen und den Tieren gleich zu werden.»⁵⁷ Auf

Papst Damasus geht ebenfalls das Empfinden zurück: «Commixtio pollutio est – Die geschlechtliche Vereinigung ist eine Verunreinigung.» Vom Thema der rituellen Reinheit war oft die Rede in dieser Zeit, in der dem Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons das ganze Kultuserbe des römischen und israelitischen Priestertums und Opferwesens aufgebürdet wurde.

Schlußfolgerung

Aus den erwähnten Gegebenheiten ergibt sich der Schluß, daß der Klerikerzölibat sich (als Teilzölibat) im Osten und (als Ganzzölibat) im Westen entwickelt hat als Ausdruck einer in der Kirche auf gekommenen Sicht, die der Geschlechtlichkeit

und Ehe abhold war. Die Entwicklung ging weiterhin unabhängig von den einschlägigen biblischen Aussagen vor sich. Der Grund lag vielmehr darin, daß man allgemein die eheliche Hingabe als etwas Besudelndes ansah – ein Argument, das dazu angetan war, sich auf den Vorsteher des Kults zu konzentrieren. Hätte man diese Ansicht auf alle Verheirateten ausgedehnt, so hätte man die Kirche mit dem gnostischen Dualismus belastet. Die Kirche blieb scheinbar, wenn auch nicht tatsächlich, biblisch orientiert, indem man viele Aussagen des Paulus über Ehe und Enthaltensamkeit unrichtig auslegte und den Ausdruck «Fleisch» (*sárx*) – der im Neuen Testament Widerstand gegen den Gottesgeist (*pneûma*) besagt – mit dem ehelichen Verkehr identifizierte.

¹ Sent. IV, d. 24, 9.

«Heilig wird diejenige Ordnung (*ordo*) genannt, die irgendeine Tätigkeit in bezug auf etwas Konsekriertes ausübt. Und in diesem Sinn sind bloß drei Ordnungen heilig, nämlich das Priestertum und das Diakonat, die mit dem Leib Christi und dem konsekrierten Blut [zu tun haben, und das Subdiakonat, das mit konsekrierten Gefäßen zu tun hat. Und deswegen ist für sie Enthaltensamkeit angezeigt, damit diejenigen, die mit Heiligem umgehen, auch heilig und rein seien]» (Summa theol., Supplementum q 37 a 3 corp. art.).

³ John A. T. Robinson, 'The Priesthood of the Church: On Being the Church in the World' (Westminster, Philadelphia 1960) 76.

⁴ Vgl. Joseph Blenkinsopp, *Celibacy, Ministry, Church* (Herder & Herder, New York 1968) 106.

⁵ Gesenius-Richardson, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Clarendon Press, Oxford 1952) sub verbo, 348.

⁶ Roland de Vaux, *Ancient Israel* (McGraw-Hill, New York 1961) 348.

⁷ Ebd. 460.

⁸ Ebd. 259.

⁹ DR A, VII. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1968) 103 ff.

¹⁰ MR, I, Ebd. 119.

¹¹ WR, VII, Ebd. 133.

¹² Vgl. Matthew Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Scribner's, New York 1961) 29, Anm. 1, wo S. Kraus, *Talmudische Archäologie II*, 23 zitiert wird.

¹³ Vgl. Allan Lazaroff, *Bahya's Asceticism against its Rabbinic and Islamic Background: The Journal of Jewish Studies* (1971) 33: «Für die Rabbis war die Verheiratung eine unbedingte Pflicht. Es ist bloß ein Beispiel eines unverheirateten Rabbis bekannt. In T. Jeb(amoth) 8,4 wird uns berichtet, daß Ben 'Azzai unverheiratet blieb. Er rechtfertigte diese Haltung mit den Worten: «Meine Seele bleibt der Torah treu; es bleibt keine Zeit zum Heiraten; möge die Welt von andern am Dasein erhalten werden.» Von andern Rabbis wurde er streng getadelt.» Vgl. auch Joh. Schneider, *eunouchos*: G. Kittel (Hg.), *Theol. Wörterb. z. N. T. II*, 763–767.

¹⁴ Die Annahme, daß Jesus unverheiratet war, wurde neulich angegriffen von William Phipps, *Was Jesus Married?* (Harper & Row, New York 1970) 239. Seine Ausführungen wurden von der Kritik abgelehnt. Phipps habe eigentlich nur die Frage aufgeworfen und mehr von den kulturellen Gegebenheiten her als aufgrund eines Beweises aus den Evangelien eine bejahende Antwort insinuiert.

¹⁵ Vgl. J. Jeremias, *War Paulus Witwer?*: *Zeitschr. f. neutest. W.* 25 (1926) 310 ff.; *Nochmals: W. P. W.?* 28 (1929) 321 ff, worin die Antwort vertreten wird, Paulus sei Witwer gewesen. Ph. Ménoud neigt zu der Ansicht, Paulus habe sich zur Zeit seiner Bekehrung von seiner jüdischen Frau getrennt. Vgl. *Mariage et célibat, selon saint Paul: Revue de Théologie et de Philosophie*, 3. Serie 1 (1951) 21–34. Für einen jüdischen Mann scheint die Verheiratung obligatorisch gewesen zu sein. Vgl. Billerbeck II, 372.

¹⁶ C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Scribner's, New York 1968) 158.

¹⁷ G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (Harper & Row, New York 1966) 180.

¹⁸ Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. I. Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971) 215.

¹⁹ James A. Kleist, *The Epistles of St. Clement of Rome and Ignatius of Antioch: Ancient Christian Writers 1* (Newman, Westminster, Md. 1946) 98.

²⁰ So J. B. Lightfoot und A. D'Alès nach dem Zitat in Roger Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique* (J. Duculot, Gembloux 1968) XI und 228.

²¹ Vgl. Eusebius, *Kirchengeschichte* 5, 24, 5: «Melito, der Eunuch (eunoûchon), welcher stets im Heiligen Geiste wandelte.» H. Leclercq hält «Eunuch» für einen Titel wie «Bischof und Martyrer»: *Art. Célibat: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie* 2, 2808.

²² Vgl. Eusebius 4, 29, der Irenäus, *Adv. haer.*, Buch 1 anführt.

²³ Ins Englische übersetzt von F. C. Conybeare, *The Ring of Pope Yustus* (London 1910).

²⁴ *Miscellanea (Stromata)* 3, 4, 25 f, zitiert bei Eusebius 3, 29.

²⁵ Ebd. 3, 6, 52 f, zitiert bei Eusebius 3, 30.

²⁶ Ebd. 3, 18, 108; 3, 12, 79.

²⁷ Gryson aaO. 13.

²⁸ *De exhortatione castitatis* 13, 4.

²⁹ Ebd. 11, 2.

³⁰ Ebd. 11, 2.

³¹ *De monogamia* 8, 4–7.

³² *Ad uxorem* 1, 7, 4.

³³ *De exhortatione castitatis* 7, 1.

³⁴ *De monogamia* 12, 3.

³⁵ *Katà pásôn hairéseôn* 9, 12, 22.

³⁶ *Homilía peri Leuitikou* 4, 6.

³⁷ *Katà Kélsou* 7, 48.

³⁸ *Tómos peri Matthaíou* 17, 35.

³⁹ *Homilíai peri Louká* 17.

⁴⁰ Vgl. Anm. 40 oben.

⁴¹ Vgl. Gryson aaO. 22–26.

⁴² Ebd. 36–38; vgl. Eusebius, Kirchengeschichte 7, 30, 13.

⁴³ Contra Nationes 4, 19.

⁴⁴ Ebd. 3, 9.

⁴⁵ Denz.-Schönm. 119.

⁴⁶ Ebd. 118.

⁴⁷ Eine umfassende Dokumentation über diesen Wandel wird gegeben in Bernard Lohkamp, *Cultic Purity and the Law of Celibacy: Review for Religious* 30 (March 1971) 199–217, namentlich S. 200, Anm. 9. Lohkamp beweist, daß kultische Reinheit der Hauptfaktor in der Entwicklung des Klerikerzölibats war. Von Papst Johannes XXIII. an gaben Verlautbarungen wie die des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Papstes Paul VI. die kultische Reinheit überhaupt nicht mehr als Grund für das zölibatäre Leben des Priesters an.

⁴⁸ Ebd. 3, 75 (bei Gryson aaO. 51).

⁴⁹ Euaggelikē apódeixis 1, 8, 1–3.

⁵⁰ Ebd. 1, 9, 14–15.

⁵¹ Ebd.

⁵² Panáriori 59, 4, 1–7.

⁵³ Lógos 4, 26.

⁵⁴ Ioánnou 2, 242f. Zitiert bei Gryson aaO. 123.

⁵⁵ Ioánnou 2, 248f.

⁵⁶ Franz Cumont schreibt in seinem Werk «Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum» (Leipzig-Berlin ²1914) 48–49: «An erster Stelle machten sich diese

Religionen anheischig, den Seelen ihre verlorene Reinheit wieder zu verschaffen... Diese Riten... hatten nach der Meinung der Gläubigen die Wirkung, den Eingeweihten zu erneuern, ihn wiederzugebären zu einem unbefleckten und unvergänglichen Leben... Die Enthaltbarkeit, welche verbliche Mächte daran hindert, sich vermittelst der Nahrung in unseren Körper einzuschleichen, die Keuschheit, welche den Menschen vor jeder Befleckung und jeder Schwäche bewahrt, sind Mittel geworden, um sich von der Herrschaft der Geister zu befreien und die Gnade des Himmels wiederzugewinnen.»

⁵⁷ Papst Damasus, Dekretale an die Bischöfe Galliens 2, 5–6, zitiert bei Gryson aaO. 129 ff.

Übersetzt von Dr. August Berz

GERARD SLOYAN

geboren am 13. Dezember 1919 zu New York (USA), wurde 1944 zum Priester ordiniert. Er hat am Priesterseminar von Newark (Darlington) und an der Katholischen Universität von Amerika (Washington) studiert und das Bakkalaureat in den freien Künsten, das Lizentiat in Theologie und das Doktorat in Philosophie erworben. Er ist Professor für das Neue Testament an der Temple University und veröffentlichte u. a.: *Secular Priest in the New Church* (1967); *Speaking of Religious Education* (1968).

Demetrios Constantelos

Klerikerehe und -zölibat in der orthodoxen Kirche

In der orthodoxen Kirche gibt es verheiratete und unverheiratete Kleriker. Die meisten Presbyter und Diakone sind verheiratet, während alle Bischöfe – mit Ausnahme einiger Witwer – zölibatär sind.

Die orthodoxe Kirche von heute begünstigt und praktiziert den Wahlzölibat. Doch das Kirchengesetz verlangt und der Praxis entspricht es, daß derjenige, der in das Priestertum einzutreten gedenkt, sich vor der Ordination entscheiden muß, ob er der Kirche als verheirateter oder zölibatär lebender Mann zu dienen wünscht. Sobald ein Entschcheid getroffen ist, erwartet man vom Betroffenen, daß er ihn respektiert und in dem gewählten Lebensstand verbleibt. Nach der Ordination darf man sich nicht mehr verheiraten, und ein Priester, der seine Frau durch deren Tod oder durch die Scheidung der Ehe verlor, darf kein weiteres Mal mehr heiraten. Wenn Witwer zum Bischofsamt er-

wählt werden, sind es für gewöhnlich nur solche, die keine Kinder haben oder deren Kinder bereits erwachsen sind.

Welches sind die theologischen Voraussetzungen, die dazu beigetragen haben, daß sich in der orthodoxen Kirche diese Praxis entwickelt hat? Die Antwort ist die, daß die Kirche sowohl Ehe als auch Jungfräulichkeit (die mit dem Zölibat identifiziert wird: Zölibat ohne jungfräuliches, reines Leben ist, wenigstens theoretisch, undenkbar) als heilige Stände anerkennt. Die Ehe ist ein Mysterium der Kirche; sie ist ein ehrenhaftes Sakrament, worin Gott selbst sein Schöpfungs- und Entwicklungswerk weiterführt durch die gegenseitige Bejahung, Liebe und Vereinigung zweier verschiedengeschlechtlicher Menschen, die im Schöpfungswerk zusammenwirken. Die Ehe ist nicht ein Vertrag, sondern eine heilige, kreative Funktion, das Aufgehen zweier Personen in einem zweifaltigen Sein – ein neuer Adam.

Während die Ehe in Ehren steht als eine natürliche, gottgegebene Institution, wird die Jungfräulichkeit oder der Zölibat als ein die Natur übersteigender Stand, als eine besondere Gabe angesehen, die Gott einigen wenigen verleiht. Denn «nicht alle fassen dies, wohl aber die, denen es gegeben ist... Wer es (den Zölibat) fassen kann, fasse es» (Mt 19, 10–12). Wenn ein Priesterkandi-