

konia 2 (1967) 81–91; ders., Hoffnung, in: Sacramentum Mundi II, Freiburg 1968, 725–735; ders., Kirche als Trägerin der Revolution? in: Diakonia 4 (1969) 158–168; H. Lübke, Herrschaft und Planung, die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Die Frage nach dem Menschen, hrsg. von H. Rombach, Freiburg 1966, 188–211; J. B. Metz, Gott vor uns, statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren, Beiträge zu seinem Werk, hrsg. von S. Unseld, Frankfurt 1965, 227–241; ders., Religion und Revolution, in: Neues Forum 14 (1967) 13–17; ders., Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft, in: Die neue Gemeinde (Festschrift Th. Filthaut), hrsg. von A. Exeler, Mainz 1968, 247–260; J. Moltmann, Die Revolution der Freiheit, in: EvTh 27 (1967) 595–616; ders., Hoffnung und Planung, in: Merkur 19 (1965) 609–622; ders., Theologie der Hoffnung, München 1966, Theologie der Revolution, 12. Heft der EvTh 27 (1967) 629–686; R. P. Wolff – B. Moore – H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, edition suhrkamp 181, Frankfurt 1967; Vatikanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, dazu den Kommentar von P. Pavan, in: LThK – Das Zweite Vatikanische Konzil II 704–748.

Josef Blank

Prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu

Der folgende Beitrag behandelt die eng begrenzte Frage, wie sie der Titel ausweist. Dabei erfahren wir, daß Ehelosigkeit im Alten wie im Neuen Testament nur als prophetisch-eschatologische Ausrichtung auf die prophetische Verkündigungsaufgabe bzw. auf das anbrechende Reich Gottes positiv bewertet wurde, während das kultische Sexualtabu um der kultischen Reinheit willen zeitlich begrenzte sexuelle Enthaltensamkeit und die Erfüllung weiterer Reinheitsvorschriften verlangte. Durch Jesus und dann durch Paulus wurde die kultisch-magische Reinheitsvorstellung als belanglos verworfen. Allerdings hielt es Paulus um der nahen Parusie willen für besser, nicht zu heiraten. Das Eigentliche von Ehe und Ehelosigkeit läßt sich seit Jesus nicht mehr durch juristische Bestimmungen erreichen. red

1. Altes Testament: kein Raum für Ehelosigkeit

Im Alten Testament wie in der alttestamentlich-jüdischen Frömmigkeit hat die Ehelosigkeit keinen oder nur einen äußerst beschränkten Raum. Der Mensch, als Mann und Frau, ist von Gott geschaffen, beide sind einander zugeordnet. Die bekannte jahwistische Erzählung von der Erschaffung der Frau aus der Seite des „Menschen“ Adam in Gn 2,18-25 schildert in einer tief sinnigen Weise dieses Angewiesensein des Mannes auf die Frau als sein Gegenüber: „Nicht gut ist's“ – das heißt, es ist nicht sinnvoll und segensreich –, „daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine

Unbefangenheit zur Sexualität

Hilfe machen, im Gegenpart“. Und nun schildert der Bericht, wie Gott dem Adam die Tiere vorführt, und Adam gibt ihnen einen Namen. Er redet die Tiere an, aber von diesen kommt ihm keine Antwort. Es scheint mir höchst aufschlußreich, daß dieser biblische Bericht über die Zugehörigkeit von Mann und Frau nicht beim biologisch-sexuellen Unterschied ansetzt, sondern bei der Sprache, beim Sprechenkönnen. Die alttestamentlich-biblische Anthropologie denkt „ganzheitlich“ vom Menschen; sie kennt keinen Leib-Seele-Dualismus. Der Begriff „Seele“, *nefesch*, bedeutet im alttestamentlichen Sprachgebrauch nicht den Gegensatz zum Leib, zum materiellen Teil des Menschen, sondern die menschliche Lebenskraft, wie sie im Ganzen des menschlichen Lebens sich äußert. Dazu gehört auch die menschliche Sexualität, die im Alten Testament ganz selbstverständlich hingenommen und von der auch mit größter Unbefangenheit gesprochen wird. Allerdings kommt es im Rahmen einer patriarchalischen Gesellschaftsstruktur nicht zur Auffassung einer praktischen Gleichberechtigung der Frau — obwohl man vielleicht von Ansätzen dazu im Grundsätzlichen sprechen kann. Auch die Eheauffassung macht geschichtliche Veränderungen durch, wenn man etwa an die Vielweiberei der Patriarchen, oder gar im Stil eines orientalischen Harems bei König Salomon denkt. Doch setzt sich im allgemeinen die Monogamie als die Normalform durch; sie scheint bei der israelitischen Familie vorzuherrschen, im nachexilischen Judentum ist sie wohl das übliche. Kinderlosigkeit der Ehefrau war anscheinend öfter ein Grund, weshalb man sich eine Nebenfrau nahm. Ehescheidung war vorgesehen, und zwar als Scheidung des Mannes von seiner Frau mit Hilfe eines Scheidungsbriefes; die Frau konnte sich dagegen nicht scheiden lassen. Kinderreichtum gilt nach dem Alten Testament als Segen Gottes, Kinderlosigkeit dagegen als Schmach. So zeichnet Psalm 128 das Bild des frommen, von Jahwe gesegneten Menschen. Er darf den Erfolg seiner Arbeit genießen, und seine Frau, die dem fruchtbaren Weinstock gleicht, an dem die saftigen Trauben hängen, bekommt viele Kinder. Wo solche Ideale herrschen, da ist für Ehelosigkeit eigentlich kein Raum.

Die dem Propheten Jeremias gebotene Ehelosigkeit

Ein, allerdings wichtiges, Gegenbeispiel ist der Prophet Jeremias, der kurz vor der Zerstörung Jerusalems im 6. Jahrhundert vor Christus wirkte. Jeremias muß um seines prophetischen Auftrages willen, den er von Jahwe bekommen hat, ehelos bleiben: „Es erging an mich das Wort Jahwes also: Eine Frau sollst du dir nicht nehmen, und keine Söhne und Töchter haben an diesem Ort!“ (Jer 16,1).

Man kann die Ehelosigkeit des Propheten Jeremias psycho-

logisch so erklären, daß es ihm unter dem Druck seiner prophetischen Gesichte und unter der Last, die sein Beruf ihm auferlegte, innerlich unmöglich war, an Ehe und Geselligkeit zu denken. War er doch beauftragt, dem Volk von Juda das unmittelbar bevorstehende göttliche Strafgericht anzukündigen. Seine Ehelosigkeit hängt also unmittelbar mit seiner Botschaft und seiner Wirksamkeit als Prophet zusammen; andere Propheten vor ihm waren verheiratet gewesen. Jeremias empfand persönlich dieses Schicksal als eine drückende Last. Darüber hinaus hat seine Ehelosigkeit wie seine Kinderlosigkeit die Bedeutung eines „Zeichens“; sie gehört zu den prophetischen „Symbolhandlungen“. Und zwar ist sie ein Zeichen des Gerichts; mit seiner ganzen Existenz soll der Prophet darauf hinweisen, daß Gott den Untergang Israels beschlossen hat. Das setzt allerdings voraus, daß die Ehelosigkeit des Propheten als etwas ganz Ungewöhnliches, Sonderbares verstanden wurde. Sie hat keine positive, sondern eine negative Bedeutung; der Prophet hatte sie nicht frei ergriffen, sie war ihm von Jahwe zugemutet worden, als Teil seiner prophetischen Existenz. Mit seiner prophetisch-zeichenhaften Ehelosigkeit weist Jeremias am meisten auf die neutestamentliche Ehelosigkeit voraus. An eine Verallgemeinerung dieses prophetischen Schicksals konnte natürlich nicht gedacht werden.

Die zeitweilige,
kultisch-rituelle
sexuelle Enthaltsamkeit

Von dieser „prophetisch-existentiellen“ Ehelosigkeit muß man die kultisch-rituelle, also magisch-tabuhafte sexuelle Enthaltsamkeit unterscheiden, wie sie im AT zeitweilig, nicht absolut, von der Priesterschaft verlangt wird. Diese klare Unterscheidung ist im Hinblick auf unser Problem besonders wichtig. „In der Vorstellungswelt der Alten sind das Unreine und das Heilige zusammengehörige Begriffe. Sie enthalten beide eine geheimnisvolle, Schrecken erregende Kraft, die durch Berührung wirkt und in Bann versetzt. Das Unreine und das Heilige sind gleichermaßen unberührbar, und wen sie treffen, der wird selbst unberührbar . . . der Priester muß seine Kleider wechseln nach dem Opfer, das ihn heilig gemacht hat. Es handelt sich weder um physische noch moralische Befleckung, . . . sondern es sind Zustände, aus denen man heraustreten muß, um in das normale Leben zurückzukehren“¹. In Lev 21-22 werden die besonderen Reinheitsvorschriften für die Priesterschaft aufgeführt. Die Priester „sollen ihrem Gott heilig sein und den Namen ihres Gottes nicht entweihen; denn sie haben die Feueropfer des Herrn, die Speise ihres Gottes, darzubringen; darum sollen sie heilig sein“ (Lev 21,6). Nach diesen

¹ R. de Vaux, Lebensordnungen II S. 312.

Kultisch-rituelle
Ehelosigkeit der Essener

Vorstellungen ist der alttestamentliche Priester durch seine Beziehungen zum kultischen Bereich in einer besonderen Weise der Sphäre der „Heiligkeit Jahwes“ zugeordnet, aus diesem Grund auch besonderen, rituellen Reinheits- und Heiligkeitsbestimmungen unterworfen. Er unterliegt im AT besonderen Ehe-Gesetzen. Zu den Reinheitsvorschriften gehört auch die sexuelle Reinheit, schon von einer unfreiwilligen nächtlichen Pollution. Vor allem für die Darbringung der Opfer, ihre „Reinheit“ und Gültigkeit, ist diese priesterlich-magische Reinheit gefordert. Geschlechtliche Enthaltsamkeit finden wir im Spätjudentum, zur Zeit Jesu und der Urkirche, besonders bei der Gruppe der Essener, diesem ordensähnlichen Verband, den wir durch die Qumran-Texte genauer kennengelernt haben². Die Ehelosigkeit scheint von den Vollmitgliedern des Ordens praktiziert worden zu sein, während die Oblaten der Qumran-Gemeinde verheiratet waren, freilich unter einem verschärften Ehe-Recht. Die Gründe für die Ehelosigkeit der Qumranleute liegen einmal in der weitgehend priesterlichen Herkunft der Gemeindeglieder, es handelt sich um eine radikalisierte Form der priesterlichen Heiligkeit und Reinheit. Außerdem hat die Ehelosigkeit einen gewissen eschatologischen Charakter. Die Gemeinde lebt in einer intensiven Naherwartung des bevorstehenden Endes. Sie hält sich bereit für die große eschatologische Vernichtungsschlacht der Gottesfeinde, die als „heiliger Krieg“ verstanden wird. Zum Ritual des „heiligen Krieges“ gehört aber die sexuelle Reinigung, die Enthaltsamkeit im Sinne des religiösen Sexual-Tabus. Entscheidend bleibt allerdings, daß die geschlechtliche Enthaltsamkeit der Essener ganz deutlich ihre Wurzeln im kultisch-rituellen Heiligkeits-Tabu hat, daß es sich dort nicht um eine prophetisch-existentielle Ehelosigkeit handelt, wie sie Jeremias kennzeichnet.

Auf diese prophetisch-existentielle Ehelosigkeit stoßen wir allerdings im Neuen Testament, und zwar bei Johannes dem Täufer und bei Jesus. Hier steht die Ehelosigkeit deutlich im Zusammenhang mit einer eschatologischen Botschaft.

Was zunächst Johannes den Täufer betrifft, so berichten die neutestamentlichen Texte durchweg von der asketischen Lebensweise des Täufers, daß er ein Gewand aus Kamelhaar und einen Ledergürtel trug, und daß er sich von Heuschrecken und wildem Honig nährte (vgl. Mk 1, 6). Seine geschlechtliche Askese wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, sie ergibt sich aber zweifellos aus seiner Lebens-

² Vgl. H. Braun, *Radikalismus I* S. 40, die dort angegebene Diskussion.

weise. Bei Johannes dürfte, ähnlich wie beim Propheten Jeremias, die Ehelosigkeit in enger Verbindung mit seiner Gerichts- und Bußpredigt stehen. Wer, wie er, der Auffassung ist, das Gericht stehe unmittelbar bevor, die Axt sei schon an die Baumwurzel gelegt, der hat für die Ehe keine Zeit mehr. Der sieht seine Aufgabe nur noch darin, den Zeitgenossen den drängenden Ernst der Stunde klar zu machen und sie zur Bußtaufe zu bewegen. Hier also steht die Ehelosigkeit wieder ganz im Dienst der Botschaft, die der Prophet zu verkünden hat. Die mit der Bußtaufe verbundene Reinigung ist bei Johannes zweifellos nicht magisch-rituell verstanden, sondern sie erfolgt zusammen mit einem Sündenbekenntnis, als „Taufe der Umkehr zur Sündenvergebung“ —, sie hat eine ethisch-religiöse Bedeutung. Das unterscheidet sie von der kultischen Reinheitsauffassung.

2. Neues Testament: Die prophetische Ehelosigkeit Jesu

Beim „historischen Jesus“ (im Sinne der heutigen Exegese) liegen die Dinge grundsätzlich ähnlich wie beim Täufer. Wir müssen uns von dem Gedanken lösen, als hätte die metaphysische Gottessohnschaft die Ehe bei Jesus verhindert oder gar von vornherein ausgeschlossen. Dem NT sind solche Gedanken gänzlich fremd. Die priesterliche, kultisch-magische Reinheitsvorstellung, in welcher das Sexual-Tabu seinen Ort hat, wird — und dies ist wichtig — von Jesus nicht nur nicht geteilt, sondern sogar ausdrücklich als völlig belanglos verworfen. Die Auffassung Jesu lautet: „Nichts, was von außen in den Menschen kommt, kann ihn unrein machen; sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht den Menschen unrein“ (Mk 7, 15). Dieses Jesuswort bedeutet eine grundsätzliche Stellungnahme zu dem gesamten kultisch-magischen Reinheitskomplex, der damit ohne Zweifel als erledigt gilt. Die alttestamentlichen Sexualtabus sind davon mitgetroffen. Positiv sagt Jesus: Entscheidend ist allein die innere Reinheit, die Reinheit vor Gott; „Selig sind, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8). Dies ist der radikal neue Reinheitsbegriff, den Jesus einführt. Welche Fehlentwicklungen und Fehlhaltungen hätte man sich sparen können, wenn man diese grundsätzliche Erklärung Jesu ernstgenommen hätte! Reinheit ist primär keine Frage der Sexualität, sondern der menschlichen Wahrhaftigkeit im ganzen — das ist in diesem Herrenwort zumindest mitgemeint.

Vom priesterlichen, sexuellen Heiligkeitstabu her läßt sich nach dem NT also die Ehelosigkeit Jesu nicht erklären oder begründen. Sie muß vom prophetisch-existentialen Typus her verstanden werden, das heißt vom eschatologischen Verkündigungsauftrag her, von der Botschaft Jesu vom

Das „Reich Gottes“
als restlos erfüllende
Gabe

nahen Gottesreich her. Weil Jesus von der Heilswirklichkeit der nahen Gottesherrschaft überzeugt und ganz durchdrungen ist, weil die Verkündigungsaufgabe ihn ganz und gar beansprucht, darum hat Jesus für die Ehe keine Zeit. Weder hat Jesus die Ehe verworfen noch hat er, genau besehen, ein Jungfräulichkeitsideal gepredigt, das höher steht als die Ehe. Sondern er hat seine Zeit, seine menschliche Lebenszeit, radikal einer Sache zur Verfügung gestellt, die ihn auch total in Anspruch genommen hat, nämlich der Sache des Reiches Gottes. Daraus hat Jesus kein Gesetz gemacht. Es war sein Weg. Irgendwelche sexuellen Verklemmungen haben dabei nicht mitgespielt; es gibt bei Jesus keine Abwertung der Sexualität, auch keine Verachtung oder Minderung der Frau. Was bei einem jüdischen Rabbi undenkbar ist, finden wir bei Jesus: er hat Frauen in seiner Gruppe, und er hat sich öffentlich von einer Prostituierten anfassen lassen (vgl. Lk 7, 36–50). Ansonsten finden sich bei Jesus keine besonderen asketischen Neigungen; man hat ihn vielmehr als „Fresser und Säufer“ beschimpft (vgl. Lk 7, 31–35). In Jesu Ehelosigkeit findet man eher Züge einer inneren Überlegenheit und Freiheit, der Großzügigkeit und der Freude; wenn man doch von Askese sprechen will, dann ist sie eher das Zeichen oder das Ergebnis einer strahlenden und gewinnenden Liebe, als das Produkt von Kampf und Unterdrückung. Das Doppelgleichnis vom „Schatz im Acker“ und von der „kostbaren Perle“ (Mt 13,44–46) gibt vielleicht einen Hinweis auf den Hintergrund der Ehelosigkeit Jesu. Wer das „Reich Gottes“ als letzte, beglückende Gabe erfährt, als das restlos erfüllende Glück, so daß er alles andere dafür hergibt, der mag aus einer solchen Grunderfahrung heraus sogar auf Ehe und Familie verzichten. Doch eben dies ist Freiheit, Geheimnis, kein Gesetz. Von diesem Kontext her wird auch das Bildwort von den „Eunuchen um des Reiches Gottes willen“ verständlich, das Matthäus überliefert und der Perikope von Ehe und Ehescheidung angehängt hat (vgl. Mt 19,1–12). Obgleich der Spruch zum Sondergut des Matthäus gehört, wird es sich wohl doch um ein echtes Herrenwort handeln; wir gehen einmal von dieser Hypothese aus. Es handelt sich um einen *maschal*, um ein Bildwort mit paradoxen, rätselhaft erscheinenden Zügen, die durch die Schlußwendung: „Wer es fassen kann, der mag es fassen“ noch unterstrichen werden. Das wörtliche Verständnis des Bildwortes als eine Anforderung zur Selbstkastration kommt sicher nicht in Frage, obgleich es dafür in der Person des bedeutenden altkirchlichen Theologen Origenes ein berühmtes Beispiel gibt. Das Bildwort geht von der damals möglichen Erfahrung aus:

Untauglich zur Ehe

es gibt Kastraten, die sind so von Geburt an, und andere, die werden von Menschen verstümmelt. Und es gibt solche, die haben „um des Himmelreiches willen“ eine kastratenhafte Existenz gewählt.

Nach Baltensweiler³ knüpft der Spruch an die rabbinische Einteilung der Eunuchen an, die sich auf tatsächlich Entmannte bezieht. Der Spruch arbeitet mit einer Steigerung: schlimm ist nach Jesu Meinung die angeborene Eunuchie, noch schlimmer die einem Menschen von anderen zugefügte, am schlimmsten aber ist die Selbstverstümmelung — und das Paradoxe liegt darin, daß Jesus diesen letzten Fall der Eunuchie gutheißt. Jesus will anscheinend sagen, daß es Menschen gibt, bei denen die Freude über das Reich Gottes und das Überwältigtsein von dieser Botschaft so groß waren, daß sie gar nicht mehr heiraten konnten und deshalb zur Ehe eigentlich nicht mehr taugten. Die Botschaft vom Reich Gottes hat sie vollständig absorbiert und ihr Denken, Dichten und Trachten restlos erfüllt. Wahrscheinlich nimmt Jesus in dem Eunuchenwort eine Schmäherung auf, die man gegen ihn und manche der Jünger Jesu gerichtet hatte. Vielleicht hat man Jesus und den Jüngern, die ehelos lebten, tatsächlich den Vorwurf gemacht, sie seien Eunuchen; man wollte sie damit ausdrücklich diskreditieren. Auf diesen Vorwurf antwortet der Spruch: Ja, wir sind „Eunuchen — um des Himmelreichs willen“. „Jesus redet nicht von Ehelosigkeit oder Eheverzicht, sondern von *Eheuntauglichkeit*. Er sagt seinen Gegnern, daß er und seine Jünger so von der Realität des Himmelreichs gepackt werden, daß sie zur Ehe ‚untauglich seien‘“⁴. „Um des Himmelreichs willen“ zeigt, daß es sich um die eschatologische Begründung handelt, um die existentielle Betroffenheit vom nahen Heil. Nicht als Gesetz ist das gemeint, sondern weit eher als eine enthusiastische Angelegenheit, als ein begeistertes Interesse, das man einem Nichtinteressierten gar nicht recht klarmachen kann. Darauf zielen die Rahmenverse: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur jene, denen es gegeben ist“, und: „Wer es fassen kann, der mag es fassen“. Während der erste Rahmenvers ursprünglich sein wird, ist der Schlußvers wohl eine paränetische Aufforderung. Die Intention jedoch ist deutlich: Diese Eheuntauglichkeit läßt sich weder gebieten noch allgemein fordern; sie ist „gegeben“, nämlich durch Gott, und zwar als eine unfaßliche Gabe. Genau dies bezeichnet man als „Charisma“.

³ Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, 1967, S. 106 f.

⁴ Ebd. 109.

Die apostolisch-
existentielle
Ehelosigkeit des
Paulus

Um prophetisch-existentielle, oder richtiger apostolisch-existentielle Ehelosigkeit im Dienst der Missionspredigt des Evangeliums an die Heidenvölker handelt es sich auch beim Apostel Paulus. Warum Paulus vor seiner Bekehrung, als Pharisäer und Rabbinenschüler nicht geheiratet hat, läßt sich nicht ausmachen. Möglicherweise hat dabei mitgespielt, daß Paulus wohl nicht ganz gesund war, vielleicht sogar schwer belastet, man hat schon an Epilepsie gedacht, aber das ist nicht erwiesen. Daß er unter Krankheit zu leiden hatte, wissen wir von ihm selber (vgl. Gal 4, 13 f; 2 Kor 12,7-9). Nach seiner Berufung zum Heidenapostel hat Paulus nicht mehr an eine Heirat gedacht, darüber hinaus seine Ehelosigkeit positiv verstanden, als Möglichkeit, ganz dem Evangelium und seinen Gemeinden zur Verfügung stehen zu können. Im 9. Kapitel des 1. Korintherbriefes weist Paulus ausdrücklich darauf hin, daß er an sich das Recht hätte, verheiratet zu sein und von der Gemeinde unterhalten zu werden: „Haben wir nicht das Recht auf Speise und Trank? Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Ehefrau mitzuführen, genauso wie die übrigen Apostel, die Herrenbrüder und Kephas? Oder haben nur ich und Barnabas nicht das Recht, nicht zu arbeiten?“ (1 Kor 9, 3–6). Im weiteren Verlauf des Textes begründet Paulus, weshalb er, aus Freiheit, auf diese Rechte verzichtet. Für ihn ist der Dienst am Evangelium eigentlich kein Ruhmestitel, sondern „mir ist ein Zwang auferlegt, wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigen würde“ (1 Kor 9, 16). Irgend-eine *gesetzliche* Verpflichtung jedoch leitet Paulus aus seinem eigenen Status nicht ab; die Freiheit des Evangeliums läßt verschiedene Möglichkeiten zu.

Von diesem paulinischen Grundsatz der im Evangelium begründeten Freiheit her ist auch der Abschnitt über die „Jungfrauen“ 1 Kor 7, 25–40 zu beurteilen. Paulus sagt, daß er hinsichtlich der Jungfrauen kein „Gebot des Herrn“ habe – im Gegensatz zur Ehe, sondern seine Meinung vortrage als einer, der aufgrund der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes Vertrauen verdiene (1 Kor 7, 25). Anscheinend hat Paulus das Eunuchen-Logion nicht gekannt, da er sich nicht darauf beruft; übrigens ein Hinweis, daß man dieses Logion in der Urkirche auch nicht als verpflichtendes Herrengebot weitergegeben hat. Paulus hält den Status des Nicht-verheiratet-seins für gut, „wegen der gegenwärtigen anstehenden Not“ (V. 26). Paulus meint, daß es wegen der bevorstehenden Parusie und der Drangsalszeit unmittelbar vor dem Ende geraten sei, die Ehelosigkeit der Ehe vorzuziehen. An einer Änderung des sozialen Status ist Paulus nicht interessiert; da das Ende nahe bevorsteht, ist eine Veränderung der sozia-

len Verhältnisse ohnedies uninteressant. Gleichwohl läßt Paulus die Entscheidung grundsätzlich offen. Wie sehr der paulinische „Rat“ im eschatologischen Denken des Apostels verankert ist, zeigt der folgende Abschnitt: „Das aber sage ich euch, Brüder, die Frist ist nur noch kurz bemessen. In Zukunft müssen auch die, die Frauen haben, so sein, als hätten sie keine; und die da weinen, als weinten sie nicht . . .“ (1 Kor 7, 29 ff).

Eschatologische Distanz zu den Gegebenheiten der Welt

Das eschatologische Verständnis des nahe bevorstehenden Endes, der nur noch kurz bemessenen Frist, stellt nach Paulus das ganze Leben und alle Verhältnisse in eine betonte Vorläufigkeit und Relativität. Die Haltung des „als ob nicht“ gilt demnach allgemein; zu allen Gegebenheiten der Welt sollen die Glaubenden eine gewisse Distanz gewinnen, das Vorläufige nicht für das Endgültige und Absolute nehmen, „denn die Gestalt dieser Welt vergeht“. Demgegenüber gewinnt die „Sache des Herrn“ die ausschlaggebende Bedeutung, weil sie nicht zu den vorläufigen Dingen dieses Äons gehört, sondern das Bleibende für Gegenwart und Zukunft ist. Paulus verwirft die irdischen Gegebenheiten nicht als solche; aber eine letzte, absolute Geltung können sie nicht beanspruchen — die Welt kann für den Christen nicht das Absolute sein. Auch Ehe und Ehelosigkeit werden von daher beurteilt. Dabei setzt Paulus allerdings voraus, daß für beides im christlichen Raum die Bindung an den Herrn, an Christus, konstitutiv ist; es geht nur darum, wo diese Bindung ausschließlicher realisiert werden kann. Der Unverheiratete kann sich ungeteilt der Sache des Herrn widmen; die Verheirateten sind mehr zwischen der Sache des Herrn und ihrer eigenen Sache geteilt. Was nach des Paulus Meinung das „Bessere“ ist, ist nicht schwer zu erraten, er hat es deutlich gesagt: „Wer seine Jungfrau“ (= seine Braut) „heiratet, handelt gut, und wer sie nicht heiratet, der handelt besser“ (1 Kor 7, 38).

Allerdings überläßt Paulus es ganz der persönlichen Entscheidung, welchen Weg der einzelne für sich für richtig hält, auch wenn er deutliche Wertakzente setzt. K. Barth hat im Anschluß an 1 Kor 7 einige Fragen gestellt, die zu bedenken sich lohnt⁵: „Ob jenes Beste und Eigentliche in der Ehe ihn“ (den Menschen) „notwendig in Sorge verwickelt, ihm also notwendig diese Ablenkung bereitet? Die Frage steht gewiß auf des Messers Schneide. Und ob der Ehelose nun wirklich als *solcher* ein Unabgelenkter, ein für den Herrn und seinen Dienst *Freier* ist? Auch diese Frage dürfte auf des Messers Schneide stehen. Hier greift wohl nach

⁵ Vgl. K. Barth, KD III, 4 S. 163 f.

beiden Seiten eben das ein, was Paulus die Verschiedenheiten der Gabe oder der Berufung nennt. Je nachdem wird man die erste und je nachdem wird man auch die zweite Frage mit Ja oder Nein beantworten.“ Im Sinne der paulinischen Intention versteht K. Barth die eschatologische Distanz als die dem Christen generell gewährte „Freiheit des Geistes“. Aus dieser letzten, grundsätzlichen im Evangelium gewährten und gesicherten Freiheit heraus kann der Christ sich frei zur Ehe oder zur Ehelosigkeit entscheiden, je nachdem, worin er seine eigentümliche Berufung erkennt. Es gibt so wenig einen Zwang zur Ehe wie zur Ehelosigkeit. Das Letzte, Eigentümliche bei der Ehe wie bei der Ehelosigkeit läßt sich durch keine juristischen Bestimmungen mehr erreichen, also auch durch keine gesetzliche Regelung erzwingen, weil es auf Glauben, Hoffnung und Liebe beruht, die nur in der Freiheit zu haben sind und nur in ihr auch ihren rechten Sinn bekommen. Nicht nur die Verrechtlichung der Ehelosigkeit ist in der Kirche von Übel, die Verrechtlichung der Ehe ist es genauso. An dieser Stelle liegt generell der kritische Punkt. Um Mißverständnisse auszuschließen, sei noch angemerkt, daß damit keineswegs eine kirchenrechtliche Regelung überhaupt abgelehnt werden soll, aber eine sachliche Begrenzung des Kirchenrechts ist unbedingt zu verlangen und auch dringend erforderlich, und zwar aus der Einsicht heraus, daß das Recht nur den praktischen Rahmen abgeben kann, aber niemals das Wesen der Sache ausmacht. Das Recht hat lediglich eine paränetische Ordnungsfunktion, es darf aber nicht über die Menschen, ihre Freiheit und ihr Gewissen verfügen.

Helmut Weber

Nach der Strafrechtsreform

Der folgende Beitrag geht unmittelbar vom Stand der Strafrechtsreform in der BRD aus; das Problem stellt sich aber ähnlich in anderen Ländern, so daß die hier vorgelegten grundsätzlichen und pastoralen Überlegungen von allgemeinem Interesse sein und vor allem den Priestern, Bildungswerksreferenten und Gesprächsleitern zu diesen Themen eine wertvolle Hilfe darstellen dürften.

red

Die gegenwärtige Strafrechtsreform in der Bundesrepublik ist schon wiederholt Gegenstand theologischer Reflexion gewesen¹. Der Grund hierfür war die in den Reformbestre-

¹ Vgl. etwa F. Böckle, Sittengesetz und Strafgesetz, in: Wort und Wahrheit 23 (1968) 3–17; J. Listl, Strafrecht und Moral, in: Stimmen der Zeit 179 (1967) 251–267; W. Molinski, Kirche und