

UNTERSUCHUNGEN

Die Ehe: Patristische und reformatorische Fragen*

Von Robert C. Gregg

Was ist in den Augen Gottes besser: sich zu seinen sexuellen Begierden zu bekennen und dann zu heiraten, oder aber seine Sinnlichkeit zu verleugnen und sich abzumühen, den reinen Christus nachzuahmen? Religiöse Anthropologie wird an dem Punkt konkreter, wo über die Regelung des sexuellen Lebens entschieden wird. Lassen Sie mich diesen Punkt an zwei historischen Ereignissen veranschaulichen. Im frühen 4. Jahrhundert hatte ein 22jähriger Ägypter mit Namen Amoun eine Hochzeitsüberraschung für seine Braut: er schlug vor, daß ihre Ehe jungfräulich sein solle. Sie mußte erst überredet werden; deshalb las er ihr, als sie sich in das eheliche Bett niederlegten, „aus dem Apostel“ und aus den Worten Jesu vor. Nach 18 Jahren unter dem gleichen Dach, aber in getrennten Betten, zogen sie sich in die Nitrische Wüste zurück und wurden die bedeutendsten ägyptischen Asketen.¹

Eine junge Nonne, Jeanne de Jussie, zeichnete das auf, was sie in Genf zwischen 1526 und 1535 beobachtete. Sie berichtet von einer gewissen Marie de Picardy, einst eine Äbtissin, jetzt verheiratet, „die sich an das Predigen begab und somit Menschen, die voll religiöser Hingabe waren, irreführte“.² Die Protestantin Marie versuchte Nonnen für ihr neues Leben mit Reden wie dieser zu gewinnen:

Hé pauvres créatures! Si vous savez qu'il fait bon être auprès d'un joli mari, et comment Dieu l'a agréable; j'ai longtemps été en ces ténèbres et hypocrisie où vous êtes, mais le seul Dieu m'a fais connaître l'abusion de ma chétive vie, et suis parvenue à la vraie lumière de vérité . . . et grâces au seul Dieu, j'ai déjà cinq beaux enfants, et vis salutairement.³

* Vortrag für das Symposium „Luthers Wahrnehmung des Menschen und ihre Bedeutung für die heutige Theologie“, durchgeführt vom Bonner Ökumenischen Institut am 24. – 28. Mai 1983 unter Beteiligung von Professoren der Divinity School der Duke University in Durham, N. C. (USA) und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Ich danke meiner Kollegin Dr. Elizabeth Clark (Durham) für ihre hilfreichen Anregungen sowie Herrn Kollegen Gerhard Sauter (Bonn), stud. theol. Fried-Wilhelm Kohl und Amanda Berry für ihre Hilfe beim Erarbeiten der deutschen Textfassung.

¹ Palladius, *Hist. Laus.* 8,1–5

² J. D. Douglass, *Women and the Continental Reformation*, in: *Religion and Sexism: Images of Woman in Jewish and Christian Traditions*, hg. von R. R. Ruether, New York 1974, S. 312.

³ Jeanne de Jussie, *Le Levain du Calvinisme, ou Commencement de l'heresie de Geneve*, Chambery 1661; Neuauflage Genf 1855, S. 173 f., zitiert nach J. D. Douglass, *Women and the Continental Reformation*, S. 312.

Die Schwestern reagierten auf diese unerbetene Predigt, indem sie auf ihre Ex-Schwester Marie spuckten.

Diese zwei Ereignisse lassen auf die Kräfte schließen, die in der spätrömischen und der Reformationszeit am Werk waren – Kräfte, die es wahrscheinlich, wenn nicht gar unvermeidlich machten, daß man seine Theologie und Anthropologie mit seinem Körper „wählte“. Die religiösen Überzeugungen eines Mannes oder einer Frau kamen z.B. durch eine Entscheidung für oder gegen die Ehe zum Ausdruck. Die Bekehrung des Augustin von Hippo zum katholischen Christentum hatte (notwendigerweise, wie er und seine Freunde die Sache betrachteten) die Beendigung einer Verlobung zur Folge. Die Annahme des orthodoxen Christentums bedeutete für ihn auch die Annahme der Enthaltensamkeit, der *Ascese* (Conf. 6,15; 8,1; 8,11; 9,3). Wie verhält es sich jedoch nun mit Luthers Entscheidung im Jahre 1525, zu heiraten? Ich bin geneigt, das als eine Realisierung seines theologischen Engagements anzusehen; in den Jahren vor diesem Ereignis war er sehr bedacht darauf, nichts zu predigen, was er nicht selbst praktiziert hatte.⁴

Christliche Debatten über Ehe und Ehelosigkeit tendierten immer dazu, vergleichen Auseinandersetzungen zu sein: nämlich, was besser sei, und warum, und welche biblischen Lehren das bestätigen. Meine Bemerkungen konzentrieren sich auf jene Diskussion, wie sie im späten 4. und frühen 5. Jahrhundert Gestalt annahm. Aber ich möchte auch einige Anmerkungen zu Luthers Ausführungen über die Ehe wagen, da sie in Beziehung zu diesem früheren Streit stehen, und auch zu der noch erhaltenen Literatur dieses Streites.

Luther kennt die patristischen Hauptvertreter dieses Streites gut genug, um sich eine feste Meinung gebildet zu haben, wie wir aus den „Tischreden“ wissen:

„Hieronymus ist ein rechter Gardian gewesen, hat ziemlich garstig gnug, wollt schier sagen unchristlich, von der Ehe geschrieben.“⁵

„Darumb wolt ich yhm gonnē, das er ein weyb het gehabt; sol vil ding anders geschriben haben In Aesopo certe plus est eruditionis quam in toto Hieronymo.“⁶

„Allein Sanct Augustin hat einen guten Spruch von der Ehe geschrieben, da er spricht: Wenn einer im Ehestande seyn will nicht um der Kinder, sondern um der Noth willen, darum, daß er sich ohn denselben nicht enthalten, noch keusch leben kann, dasselbige gehöret zur Vergebung der Sünden, ums Glaubens und der Treue willen des Ehestandes.“⁷

Luther kritisiert an Augustin, daß er nicht sehe, daß man ein Befürworter der Ehe „auf Grund des Glaubens an das Wort“⁸ sein könne. Jedoch nur an

⁴ Vgl. WA 10.2, 299.

⁵ WA.TR III, (Nr. 2867 b) 41,15 f.

⁶ WA.TR I, (Nr. 445) 194,14 f. 181.

⁷ WA.TR III, (Nr. 2867 b) 41,18–23.

⁸ WA.TR III, (Nr. 2867 b) 41.

einem Punkt ist er der Meinung, daß er Hieronymus ähnlicher sei als Augustin, nämlich in der Neigung zu „Wutausbrüchen“.⁹

Was hält Luther von Jovinian, dem Mönch, der sowohl von Hieronymus wie auch von Augustin angegriffen wird?¹⁰ Eine interessante Stelle findet sich in seinem Werk über Ordensgelübde von 1522. Er sagt, daß seine Gegner

„... clamabunt . . . me esse Iovinianum et opponent mihi Hieronymum adversus Iovinianum, virginitatis assertorem. Credent enim mihi Hieronymum non esse lectum, lectum autem illi satis esse putant, iudicio inter legendum non habent opus, articulus fidei est, quicquid legerint. Ego plane quid Iovinianus senserit ignoro, forte non tractavit digne hoc argumentum, confidenter autem assero nec a Hieronymo digne tractatum. Virginitatem enim nudam seorsum tractat, fidei non involvit neque superaedificat, qua ratione docendi, cum sit humana, nullum opus, nulla virtus potest sine pernicie aut periculo doceri . . . magisque premit Iovinianum autoritate quam solida eruditione . . .“¹¹

Welche Übereinstimmung, wenn überhaupt, besteht zwischen den Vorstellungen Luthers und denen Jovinians? Wir müssen zuerst die Feststellungen, die die Problematik des historischen Jovinian betreffen, kennen, die kürzlich von J. N. D. Kelly in seiner Biographie über Hieronymus zusammengefaßt wurden.¹²

393 erreichte ein Brief, in dem Jovinians Lehre beschrieben wurde, Hieronymus in Palästina. Er war ein Mönch, der unter den Christen in Rom eine bedeutende Anhängerschaft gefunden hatte. Die Leute, die Hieronymus darüber unterrichteten, fanden seine Vorstellungen und sein Verhalten alarmierend. Einst ein Verfechter einer rigorosen Askese östlicher Prägung, war er zu der Überzeugung gekommen, daß „Kasteiungen wie diese nichts mit dem wahren Christentum gemeinsam hätten. Ohne sein mönchisches Leben oder die Ehelosigkeit aufzugeben, nahm er einen normaleren und bequemeren Lebensstil an. . . ; er entwickelte einen Sinn für gutes Essen, besuchte häufig öffentliche Bäder und verkehrte freimütig mit Frauen.“¹³ In dem Moment, in dem Hieronymus zur Feder griff, war Jovinian schon als der „Epikur des Christentums“ abgestempelt. Was lehrte dieser Mann? Hieronymus berichtet darüber in vier Punkten:

- 1) „... virgines, viduas, et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, ejusdem esse meriti.
- 2) Nititur approbare eos, qui plena fide in baptisate renati sunt, a diabolo non posse subverti.
- 3) Tertium proponit, inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum, nullam esse distantiam.
- 4) Quartum quod et extremum, esse omnium qui suum baptisma servaverint, unam in regno caelorum remunerationem. . .“¹⁴

⁹ WA.TR I, (Nr. 347) 140.

¹⁰ Siehe Hieronymus, *Adversus Iovinianum*; Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* 3,13; *De nuptiis et concupiscentia* 2,15. 38.

¹¹ WA 8, 611, 7–18.

¹² J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London 1975.

¹³ J.N.D. Kelly, *Jerome*, S. 180–181.

¹⁴ Hieronymus, *adv. Iov.* 1,3.

Es ist deutlich, daß Jovinian die Wirksamkeit der Taufe betont; der Ritus der Erneuerung schütze den Glaubenden davor, vom Satan zu Fall gebracht zu werden. Nicht seine strenge Tauflehre, sondern die Konsequenzen, die er daraus ableitete, führten zu seiner schnellen Exkommunikation durch Siricius von Rom und Ambrosius von Mailand.

Obwohl Hieronymus Schrift „Adversus Iovinianum“ eine unvorsichtige Reaktion darstellt, die selbst eine Korrektur durch Augustin hervorrief, gibt sie jedoch zu erkennen, was er und zweifellos auch viele andere in der Kirche des 4. Jahrhunderts in der Darstellung des christlichen Lebens und der christlichen Hoffnung dieses Mönchs als ärgerniserregend und unorthodox empfanden. Jovinian hob Unterscheidungen auf, die innerhalb der Kirche seit langem geschätzt wurden. Er nivellierte hierarchisch geordnete Berufe und Gebräuche, indem er erklärte, daß es keine Unterschiede der Tugend, der Ehre oder des Verdienstes zwischen Jungfräulichkeit, dem Versprechen der Keuschheit von Witwen und der Ehe gebe, und auch keine zwischen Fasten und dankbarem Essen. Jovinians Aussagen, Aussagen eines gemäßigten Mönchs, rüttelten an den Grundvoraussetzungen christlicher Askese. Und doch beeinflusste er und seine Ideen die gleichen aristokratischen Kreise Roms, in denen Hieronymus für sich den Ruf eines geistlichen Führers und Ratgebers beanspruchte.¹⁵

Die zweite und dritte These Jovinians und deren Widerlegung durch Hieronymus können vor den anderen beiden kurz abgehandelt werden. Jovinian hatte behauptet, daß jene, „qui in baptisate renati sunt, a diabolo non posse subverti.“ Hieronymus wird seiner Behauptung nicht gerecht, sondern ändert das „non posse subverti“ in „non posse tentari“ um und geht dazu über, anhand biblischer Texte zu zeigen, daß Gläubige wirklich Versuchungen erleiden, sündigen und „tenemurque rei in similitudinem praevaricationis Adam“ (adv. Iov. 2,2). Hieronymus erkennt an, daß die Taufe vergangene Sünden auslöscht, aber daß sie „in futurum servare non potest, nisi baptizati omni custodia servaverint cor suum“ (adv. Iov. 2,4). Wie wir sehen werden, würde Jovinian dem nicht widersprechen, aber seine Behauptung würde in eine etwas andere Richtung gehen. Wie er sagte, bedroht der Teufel nicht jene Menschen am meisten, „qui plena fide in baptisate renati sunt“, und wenn Glieder der Kirche abtrünnig werden, deutet das nach seiner offensichtlichen Argumentation an, daß „eos aqua tantum, et non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus“ (adv. Iov. 2,1).

Hieronymus behandelt die Ansicht seines Gegners, daß dem Fasten kein Vorzug vor dem dankbaren Verzehren von Nahrung gegeben werden kann, in zwei Schritten. Zuerst geht er in einem Diskurs auf die Freiheiten und Beschränkungen im Essen, die von Philosophen und Geschichtsschreibern bekannt sind, ein und hält sein Lob für jene Beispiele nicht-jüdischer Mäßigung; Pythagoras, Sokrates und Antisthenos, noch zurück (adv. Iov. 2,14). Dann beweist er aus der biblischen Geschichte, daß das Essen von Fleisch ein

¹⁵ J.N.D. Kelly, Jerome, S. 179–194.

Zugeständnis an die Menschheit bedeutet, die in ihrer Schwachheit und Bosheit schon weit fortgeschritten war; so lange Adam fastete, blieb er im Paradies, und das Essen von Fleisch war erst nach der Sintflut erlaubt. (Ob sich Jovinian seinerseits auf Texte wie Gen 9,3f. zur Unterstützung seiner Behauptungen berufen hat, ist aus des Hieronymus Zusammenstellung seiner eigenen Belegstellen, die von Tertullian übernommen sind, nicht mehr beweisbar.¹⁶

Die Erwägung der 4. Aussage Jovinians bringt uns den brennenden Fragen näher, die er für seine Kritiker aufwarf. All jene, die in den Verpflichtungen, die sie mit der Taufe annahmen, nicht schwankend geworden sind, erwartet ein- und derselbe Lohn. An diesem Punkt können wir Jovinians Denken etwas umfassender betrachten.

Er behauptet, daß es nur eine nennenswerte eschatologische Unterscheidung gibt, und zwar die zwischen Geretteten und Verdammten, zwischen Gerechten und Ungerechten, zwischen Schafen und Böcken. Die biblische Geschichte liefert ihm seine Beweise. Zur Zeit der Sintflut gibt es für alle Gerechten mit Noah nur ein Schicksal und ein einziges Schicksal für Sünder. In der Geschichte von Sodom und Gomorrha „exceptis duobus gradibus bonorum malorumque, nulla diversitas invenitur. Qui est justus, eripitur; qui peccator, pari voratur incendio. Una salus liberatis unus interitus remanentibus.“ In diesem Zusammenhang erscheint Jovinian alles andere als nachlässig. Er fügt hinzu: „Ne paululum quidem a justitia declinandum, indicio est uxor Lot“ (adv. Iov. 2,18).

Hieronymus' Einwände konzentrieren sich besonders auf drei Bibelinterpretationen seines Gegners. Obwohl Jesus von vielen Wohnungen in seines Vaters Haus spricht, hält Jovinian das für einen Hinweis auf die vielen Kirchen in der Welt und nicht für eine Verheißung der vielen Wohnungen oder Rangstellungen im Himmelreich. Aus diesem Grund sagt Jesus, er gehe, um für seine Anhänger einen Platz, nicht Plätze, zu bereiten (adv. Iov. 2,19).

Das Gleichnis von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen redet von einem einzigen, scharfen Unterschied – fünf ohne Öl und fünf, die es bekommen hatten. Jovinian beschreibt die Klugen als solche, „quae sibi lumen bonorum operum praeparaverunt“ (adv. Iov. 2,18) und die deshalb hineingingen zur Hochzeit. Solche guten Werke bringt anscheinend das Halten des Taufgelübdes mit sich, das nach Jovinians Meinung einen einzigen Lohn zur Folge hat. Aber warum müht sich dann ein gerechter Mensch in einfachen oder schweren Zeiten ab, Gutes zu tun, wenn er keine größere Belohnung, d.h. größer als die, die andere von den Geretteten erhalten, haben soll? Jovinians Antwort lautet:

„ . . . scias hoc eum facere, non ut plus quid mereatur, sed ne perdat quod accepit“ (adv. Iov. 2,18).

¹⁶ Zur Behandlung dieses Abschnitts siehe J.N.D. Kelly, Jerome, S. 184 ff.; für Hieronymus' Abhängigkeit von Tertullians biblischen Beispielen vgl. R. Schultzen, Die Benützung der Schriften „De monogamia“ und „De ieiunio“ bei Hieronymus, „Adv. Iovinianum“ in: JDT 3, 1894, S. 485–502.

Man kann hier seine Auslegung des Gleichnisses vom Sämann vorausahnen. Als den springenden Punkt dieser Geschichte sieht er an: „in duos ordines dividit, bonae terrae et malae. . . [non] in terra mala, triplex sterilitatis varietas indicatur“ (adv. Iov. 2,18). Die Meinungsverschiedenheit zwischen Jovinian und Hieronymus über die Bedeutung des Gleichnisses vom Sämann hebt die Verbindung der 4. These des römischen Mönchs über den einzigen himmlischen Lohn mit seiner 1. These hervor, die Hieronymus in dem ganzen ersten, längeren seiner beiden Bücher „Adversus Iovinianum“, beschäftigt. Hieronymus besteht darauf, daß „centesimum et sexagesimum et tricesimum fructum ed una terra et de una exposuimus semente generari, licet multum in numero differat“ (Hier. Ep. 49,3). Er meint mehr so etwas wie Qualität oder Verdienst, da er im Folgenden erklärt, daß die „Erträge“ die heilige Jungfräulichkeit, die Keuschheit der Witwen, bzw. die Ehe bedeuten.¹⁷ Hieronymus Empörung, daß Jovinian „ausus sit perpetuae castitati matrimonium comparare“ (Hier. Ep. 49,2) verleitet ihn zu negativen Bemerkungen über die Ehe – Bemerkungen, die er später auf Grund der Unzufriedenheit seiner römischen Anhänger mäßigen mußte. Obwohl er darauf beharrt, daß er kein Manichäer ist (adv. Iov. 1,3; Ep. 49,3)¹⁸ und zugesteht, „concedo et nuptias Dei donum“ (adv. Iov. 1,8), führen Hieronymus' Vergleiche zu negativen Reaktionen. Der Unterschied zwischen Ehe und Jungfräulichkeit ist der Unterschied zwischen „non peccare et benefacere“ (Hier. Ep. 49,7), zwischen Gottes Zugeständnis an die Schwachheit und dem Leben der Engel (adv. Iov. 1,8; Ep. 49,14). Andere Stellen seines Angriffs gegen Jovinian sind eigentlich noch mehr ärgerniserregend. Er weist darauf hin, daß die Schöpfungsgeschichte nach dem zweiten Tag nicht berichtet, „Gott sah, daß es gut war“; wir sollen vielmehr daraus ersehen, daß „non esse bonum duplicem numerum, quia ab unione dividat, et praefiguret foedera nuptiarum.“ Hieronymus bemerkt auch, daß die Tiere, die paarweise in Noahs Arche gingen, unrein waren (adv. Iov. 1,16). Aber Hieronymus bemüht sich, die „dreifache Abstufung“ zu bewahren: „. . . sicut hae maioris apud deum praemii sunt quam nuptae coniugali officio servientes, ita et ipsae aequo patientur animo virginitatem sibi praeferrī“ (Ep. 48,9). Was sein Argument unterstützt und seine Auslegung kontrolliert, ist die Logik und Dynamik der *Askese*, wie Hieronymus seine höhere Berufung versteht. Christus war rein, geboren von einer Jungfrau. Seine reine Geburt ist ein Zeichen seiner Göttlichkeit, während sein jungfräulicher Lebenswandel „hoc humanae conditionis est et laboris“ (adv. Iov. 1,8). Der Lohn im Himmelreich kann also für verheiratete Gläubige, für jene, die, nachdem sie verwitwet waren, keusch lebten, und für jene, die ihr ganzes

¹⁷ Hieronymus, Ep. 49,2. Im folgenden Abschnitt bemerkt Hieronymus: „et certe multo clementioris erga coniugia fuimus omnibus paene Latinis et Graecis tractatoribus, qui centesimum numerum ad martyras referunt, sexagesimum ad uirgines, tricesimum ad uiduas. atque ita fit iuxta illorum sententiam, ut de bona terra de patris familiae semine excludantur mariti.“

¹⁸ J.N.D. Kelly, Jerome, S. 183 f.

Leben der Enthaltbarkeit verschrieben hatten, nicht der gleiche sein. Nach Hieronymus liebt Christus „plus. . . virgines. . . , quia sponte tribuunt, quod sibi non fuerat imperatum“ (adv. Iov. 1,12).

Was sollen wir nun von Jovinian halten? Moderne Analogien mögen uns dazu verleiten, ihn als einen Mönch zu betrachten, der den Forderungen und der Einzigartigkeit seines Lebens überdrüssig wurde und den Unterscheidungen, die für seinen Stand verpflichtend waren, abschwört – und doch unfähig oder nicht willens ist, diese Identität aufzugeben. Aber ich vermute, daß dies eine unfaire Beurteilung ist.

Jovinian scheint durch eine Krise hindurchgegangen zu sein, die ihn zu einer neuen Auffassung von den Möglichkeiten führte, das Heil zu erlangen. Sie enthielt sowohl die Revision seiner Vorstellungen von dem, was Gott schätzt, als auch eine Revision seiner Überzeugungen von der rechten menschlichen Antwort auf Gottes rettendes Handeln. Die verschiedenen Wege, auf denen Christen ihr Leben als sexuelle Wesen ordnen und ihre Ernährung kontrollieren, bestimmt Jovinian als *Adiaphora*. Taufversprechen, die im Glauben geleistet und gläubig befolgt werden, sichern dagegen das Heil zu, sichern den einzigen Lohn, den Gott jenen gewährt, die ihn lieben und ihm gehorchen. Kelly bemerkt, daß „Jovinians Betonung des Glaubenselementes in der Taufe und seine Überzeugung, daß die dadurch bewirkte Umwandlung eines Menschen nicht nur von der Macht der Sünde rette, sondern ein geeintes, heiliges Volk schaffe, in welchem jeder Verdienstgedanken bedeutungslos werden, seinen Auffassungen eine theologische Basis und einen inneren Zusammenhang verliehen habe.“¹⁹ Zur Unterstützung dieser Argumentation führt er Bibelstellen an, die sich für die Ehe aussprechen, wie z.B. Gen 1,28; 2,24; Mt 19,5; 1 Tim 2,14 f.; 5,14 und Hebr 13,4. Wir erfahren, daß er die Heiligkeit von verheirateten Helden und Heldinnen von Henoch über Noah, Abraham und Sara bis zu Zacharias, Elisabeth und Petrus pries. Und wir sehen aus Hieronymus' Darstellung, ebenso wie aus den Schriften Augustins, daß Jovinian es wagte, sich auf 1 Kor 7, zumindest auf die Verse 25 und 26, zu berufen. Von ihnen aus gelangt er zu zwei Gesichtspunkten. Zum einen sagt er, daß der Apostel für die Jungfrauen kein Gebot habe, keines jedenfalls, was den häufigen biblischen Aussagen zu heiraten, gleichzusetzen sei; und zum anderen stellt er fest, daß Paulus erklärt, daß es gut sei, „auf Grund der gegenwärtigen Not und nicht auf Grund des zukünftigen ewigen Lebens“ unverheiratet zu bleiben (adv. Iov. 1,12; Augustin, De sanct. virg. 13).

Wie wurde Augustin in diese Kontroverse verwickelt? Da gab es natürlich seine Rolle als Bischof und Seelsorger. In dieser Funktion begegnete er ethischen Problemen in Nordafrika, die ebenso schwierig waren wie die, die Paulus in Korinth antraf. Ein Beispiel findet sich in seiner Epistel 262 an eine Frau mit Namen Ecdicia. Diese wohlhabende Dame, zu christlicher Besserung entschlossen, drängte ihrem Gatten einen Vertrag über sexuelle Enthalt-

¹⁹ J.N.D. Kelly, Jerome, S. 181.

samkeit auf. Um ihm bei seiner Entscheidung zu helfen, begann sie ihr neues, enthaltsames Leben schon vor seiner Zustimmung. Zwei weitere fromme Handlungen folgten darauf: die Spende von Wertgegenständen an zwei wandernde Mönche und Ecdicia's symbolische Wahl eines Witwengewandes – beides ohne Befragen ihres Ehemannes. Paulus (und Augustin) hätten das Ergebnis voraussehen können. Ihr Ehemann suchte irgendwo anders seine Befriedigung, offensichtlich in dem Wunsch nach Vergeltung. Augustins Rat ist schwierig; ohne ihre Verpflichtung der Enthaltbarkeit aufzugeben, soll Ecdicia ihren Ehemann durch Entschuldigung, Liebe und angemessenen weiblichen Gehorsam wiedergewinnen. Fragen bezüglich des Wertes von Ehe und Enthaltbarkeit waren für Augustin während seiner gesamten priesterlichen und bischöflichen Laufbahn an der Tagesordnung.

Seine formalen Beiträge zu diesem Streit erschienen 400–401, als er „De bono coniugali“ und „De sancta virginitate“ schrieb. Eine Passage aus dem letztgenannten Werk legt seine Position deutlich dar:

„Alii quippe adpetendo virginitatem nuptias tamquam adulterium detestandum esse putaverunt; alii vero defendendo coniubium excellentiam perpetuae continentiae nihil mereri amplius quam coniugalem pudicitiam voluerunt. Quasi vel Susannae bonum Mariae sit humilitatio vel Mariae maius bonum Susannae debeat esse damnatio“ (de sanct. virg. 20).

Augustin baut sein bekanntes Argument für die Güter der Ehe (Nachkommen, Treue und Sakrament: de bono con. 3–4, 32) so auf, daß er Hieronymus korrigieren und auf die Anklage, daß die orthodoxen christlichen Haltungen der Ehe gegenüber manichäisch seien, überzeugender antworten kann. Zu Hieronymus' harten Worten über die Ehe und Sexualität stehen seine Bemerkungen in einem auffallenden und beabsichtigten Kontrast:

„Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta libido esse non potest. . .“ (de bono con. 18).

Dieses Thema, das schon 401 am Platze war, mußte ein Jahrzehnt später in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern eine schärfere Form annehmen. Bereits damals warnte Augustin jene Aspiranten, die eine höhere Heiligkeit erstrebten, nämlich die Jungfrauen. Nach dem Zitat von Eph 2,8–10 (V. 8b: . . . „und das nicht durch euch – Gottes Gabe ist es“) und 1 Kor 7,7 („doch jeder hat eine eigene Gabe von Gott“) bemerkt er:

„Quapropter haec prima sit induendae humilitatis cogitatio, ne a se sibi putet esse dei virgo, quod talis est, ac non potius hoc donum optimum desuper descendere a patre luminum“ (de sanct. virg. 42).

In Augustins Augen bedurfte Hieronymus' Geringschätzung der Ehe und seine große Betonung der menschlichen Anstrengung, die Lohn verdient, am meisten der Korrektur.

Aber Augustin wandte sich scharf gegen Jovinians zentrale erste These, und an diesem Punkt befand er sich in voller Übereinstimmung mit seinem

aufbrausenden ehemaligen Freund. Er nimmt eine hierarchische Skala von Gütern (oder wie er lieber sagen würde, von Gnaden) als selbstverständlich an, die von einer bewußt gewählten Sexualität in der Ehe bis zu einer Gott geweihten Jungfräulichkeit reicht. Die unverheiratete Frau genießt eine größere Heiligkeit als die verheiratete (de bono con. 13). Obwohl es keine Sünde ist, „reddere debitum coniugale“, sind jedoch jene, die sich enthalten, von höherer Vortrefflichkeit (de bono con. 6). Die Fortpflanzung, der Zweck der Ehe, wird im Himmel enden, aber „ab omni autem concubito immunitas et hic angelica meditatio est et permanet in aeternum“ (de bono con. 8).

Augustins Behandlung kontroverser Bibelstellen ist pointiert antijovinianisch. Über Joh 14,2 sagt er, daß „non impari non vivet alius alio prolixius; in multis autem mansionibus honoratur alius alio clarius“ (de sanct. virg. 26). Und die Heldinnen der Bibel werden entschieden in eine Rangfolge gebracht: „ita bonum Susannae in coniugali castitate laudamus, sed tamen ei bonum viduae Annae ac multo magis Mariae virginis anteponimus“ (de bono con. 8).

Gibt es im Himmel einen Lohn für alle? Augustin bejaht das – „cum Abraham et Isaac et Iacob recum[bere] in regno dei“ (de bono con. 35). Aber er sagt auch mit Hieronymus und mit der überwältigenden Mehrheit der westlichen Christenheit seiner Zeit „Nein“. Das ist seine eigentliche Meinung. Denn jene, die auf das Gottesreich zuströmen, „inter se distante pro meritis gloriae luce fulgentibus“ (de bono con. 35). Wenn Augustin Hieronymus kritisiert, weil dieser einen zu scharfen Keil zwischen die verschiedenen christlichen Lebensweisen und zwischen die Menschen, die sie verfolgen, treibt, so ist doch sein Widerwille gegen Jovinians Ekklesiologie und deren nivellierende Wirkung noch stärker. Als Asket, als Bischof (und als Platoniker!) muß er die Vorstellung von einer Nivellierung als unerträglich empfunden haben.

Nach über 1000 Jahren mit vielen kulturellen und geistigen „Paradigmen-Wechseln“ wurde Martin Luther ein Beteiligter eines etwas anders gelagerten Streites. Die Worte „Ehe“ und „Keuschheit“ waren die gleichen geblieben; die Phänomene und ihre Inhalte hatten sich jedoch beträchtlich geändert. Luther behauptet, daß das Zölibat in der Kirche zur Zeit Augustins nicht so korrupt gewesen sei wie zu seiner Zeit.²⁰ Als er in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts den Stand der Ehe als „eine göttliche und edle Einrichtung“ ausruft,²¹ bezieht sich jede positive Aussage auf einen negativen Zug der römisch-katholischen Kirche, besonders auf das teuflische und nicht dem Evangelium entsprechende Gelöbnis des Zölibats, das der Papst befiehlt.²² Luthers Behauptung, daß die Ehe höher als das Zölibat stehe, wäre Hie-

²⁰ J. K. Yost, „The Reformation Defense of Clerical Marriage in the Reigns of Henry VIII and Edward VI“, in: ChH 50.2, S. 152, Anm. 1.

²¹ WA 12, 94, 29: „... als eyn göttlich edles geschefte. . .“

²² WA 8, 538 ff. Vergleiche WA 10.2, 150 ff.

ronymus, Augustin oder Jovinian (oder in dieser Form sogar auch Julian von Eclanum) nicht in den Sinn gekommen.²³

Trotz allem ist es jedoch legitim, nach patristischen Einflüssen auf Luthers Auslegung von 1 Kor 7 und seine Abhandlung „Vom ehelichen Leben“ zu fragen, da er sich völlig darüber im klaren war, daß die Kirchenväter Seite an Seite mit ihm vor dem biblischen Text oder zwischen ihm und dem biblischen Text standen.

Interessanterweise taucht der Name Johan Faberi oder irgendeines anderen zeitgenössischen Verteidigers der klerikalen Enthaltsamkeit in Luthers Abhandlung über 1 Kor 7 nicht auf. Hieronymus ist sein deutlichster Gegner, denn dieser wird angeklagt, Paulus falsch zu interpretieren, wenn er (von V. 1b ausgehend: „so ist es für den Menschen gut, kein Weib zu berühren“) argumentiert, daß „als were ehn mensch besser fur Gott denn ehn ehlich mensch“.²⁴ Für Luthers Befürwortung der Ehe ist sein Glaube von grundlegender Bedeutung, daß Paulus von den Korinthern keine Enthaltsamkeit erwartete, sondern „Er acht die keuscheyt nicht so gemeyne, wie wyr bis her than haben und noch thun, sondern will sie gemeyniglich alle zur ehe verpunden haben. Und er hatt doch (als der voll des heyligen geysts war) bas de menschliche natur, art und vermugen erkennt, denn on zweyffel alle Bischoff, die nach yhm komen sind.“²⁵ Die Ehe ist eine göttliche Anordnung, da sie natürlich, notwendig, und es den Menschen sogar unmöglich ist, sich ihr zu entziehen, es sei denn, sie sind besonders beschenkte „Eunuchen um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,12), was nicht mehr als einmal in tausend Fällen vorkommt. Enthaltsamkeitsgelübde sollten jedoch nicht abgelegt oder gefordert werden. Jene, die von „fleischlichen Gelüsten“ abhängig sind, sollten heiraten. Als wichtigstes Beispiel einer solchen Person wählt Luther Hieronymus, der „die keuscheyt hoch und auff aller ferlichst preysset, bekennet, wie er seyn fleysch mit keynem fasten noch wachen habe konnen zwingen, das yhm seyne keuscheyt uber die mas ist saur worden.“²⁶

Für seinen Angriff auf die Tendenz zur Selbsterhöhung unter Mönchen und Nonnen fühlt sich Luther durch Paulus genügend gerüstet. Aber neben der Sprache des Apostels und der verschärften Kritik des Reformators an der klösterlichen Korruption und Heuchelei entdeckt man Anklänge an Augustins Warnungen bezüglich des Stolzes, der Jungfrauen in Gefahr bringt:

„Und haben also eyn hantierung aus yhrer Jungfrawschafft gemacht, das sie fur Gott wollen gewinst damit treyben. . . .²⁷ . . . machen da mitt hoffertige, unchristliche, gottlose leutt, die sich mehr auff yhren stand und werck verlassen, denn auff Christus glawben und gottis gnaden, und verachten die ehe als viel geringer, auch fur Gott, denn yhren stand, und nennen sich ‚Christus breutte‘. . .“²⁸

²³ Siehe A. Bruckner, Julian von Eclanum (TU 15.3, 1897), und P. Brown, Augustine of Hippo, London 1967, S. 381–397.

²⁴ WA 12, 99, 221; 134,27 f. und WA 8, 611.

²⁵ WA 12, 100, 32–34; 101,1 f.

²⁶ WA 12, 115, 22–25; siehe auch WA TR III, (Nr. 3777), 607.

²⁷ WA 12, 135, 36; 136,1.

²⁸ WA 12, 104, 37–39; 105,1.

Ein beliebtes Thema Augustins, die Wirkungen der Sünde Adams auf die menschliche Natur und Sexualität, herrscht nicht vor, obwohl es in beiden Schriften, die wir hier in Betracht ziehen, auftaucht. Es erscheint mehr als ein Nachtrag oder nachträglicher Gedanke am Ende der Abhandlung über die Ehe und dort als eine Form der hilfreichen Feststellung Augustins, die von Luther bewundert wurde:

... sondern ich sage, das fleysch und blutt, durch Adam verderbt, ynn sunden empfangen und geporn wirt, lautts des 50 [51]. psalm, und das keyn ehepflicht on sund geschicht, aber gott verschonet ihr auß gnaden darumb, das der eheliche orden seyn werck ist und behellt auch mitten unnd durch die sund all das gutt, das er darein gepflantz und geseget hatt.²⁹

Es hat vielleicht zu lange gedauert, bis ich zur Ausgangsfrage zurückgekommen bin. Hatte Luther trotz seiner Gegenerklärung in der Tat irgendeine Vorstellung von dem, „was Jovinian wirklich meinte“? Stellt man ihre Lehrabsichten klar heraus, sind die Unterschiede offenkundig: Jovinian trat im Blick auf den Verdienstgedanken für die Gleichheit von Ehe, Witwenschaft und Jungfräulichkeit ein, während Luther die Überlegenheit der Ehe über das Zölibat aufzeigen wollte. Die Gleichheit, die Jovinian nahelegt, ist an die eine Taufe und den einzigen himmlischen Lohn für treue Christen gebunden. Die höhere Qualität der Ehe verband Luther mit der Prüfung des Glaubens und dem Kreuz, das Gott Männern und Frauen im Familienleben auferlegt.³⁰

Aber es finden sich auch Spuren Jovinian'schen Einflusses in Luthers Argumentation. Es ist die Exegese des römischen Mönchs von 1 Kor 7,25f, mit der Luther den Kampf gegen Hieronymus (und seine zeitgenössischen papistischen Feinde) aufnimmt: Keuschheit ist ein Geschenk in dieser Welt, „in dieser gegenwärtigen Not“, aber Paulus sagt nichts darüber aus, daß sie in irgendeiner Beziehung zu dem himmlischen Lohn stehe.³¹ Luthers Berufung auf Gen 1,28 ist nicht entscheidend. Diese Stelle wäre jedem in den Sinn gekommen, der sich gegenüber denjenigen verteidigen wollte, die die Ehe abwerten. Gen 1,28 gehört jedoch zu den Texten, die, wie Hieronymus andeutet (adv. Iov. 1.5), von Jovinian herangezogen werden. Noch bezeichnender ist jedoch m.E. Luthers Verweis auf verheiratete Heilige des Alten Testaments, die gesegnet wurden (Jakob, Abraham, Isaak und Lot).³² Solch eine Auflistung von Verheirateten, die Gottes Gunst genossen, war, wie wir gesehen haben, eine bedeutsame biblische Untermauerung für Jovinian. Und noch ein anderes Moment verdient Aufmerksamkeit. Luther bemüht sich, während er die seltene und besondere Gabe der wahren Keuschheit lobt, die allgemeine und normale Begabung zu rühmen.³³ Die Ehe, als das Leben im Glauben, ist daher der sicheren Existenz von Nonnen und Mönchen vorzu-

²⁹ WA 10.2, 304,7–12.

³⁰ WA 32, 378 f. 516 f.

³¹ WA 12, 134, 30–32; 135,1 f.

³² WA 10.2, 303, 13–17.

³³ WA 12, 105.

ziehen.³⁴ Jedoch ist der Vergleich an sich wieder nicht Luthers eigentliches Anliegen. Es geht vielmehr um das, womit Jovinian traurige Berühmtheit erlangte:

„Der glaube und Christlicher stand ist so eyn frey ding, das er an keynen stand verbunden ist, sondern ist uber allen stenden, ihn allen stenden, und durch allen stenden, darumb keyn not ist, das du yrgent eynen stand an nemist odder verlasses, das du selig werdist.“³⁵

„Sihe, da sihestu, das S. Paulus keynen stand eyn seligen stand seyn lesst, on den eynigen, den Christliche stand, die andern macht er alle frey, das sie widder zur seligkeyt noch verdammis dienen von yhn selbs, . . .“³⁶

Ob Luther nun das, was Jovinian mit seinen vier Thesen beabsichtigte, völlig verstand oder nicht, er hat m.E. jedenfalls eine Reihe seiner Vorstellungen und Argumentationsweisen benutzt. Er verwendete einige dokumentierte Argumente des in Mißkredit geratenen römischen Mönchs, obwohl er wußte, daß Kritiker seine Position mit der des Jovinian verbinden konnten. Luther war jedoch ebenso wie alle anderen Verfasser seiner Zeit nicht dazu verpflichtet, alle Quellen seiner Beweisführung deutlich anzugeben. Wenn Luther seiner gedanklichen Übereinstimmungen mit Jovinian hätte anführen und verteidigen müssen, so wäre er m.E. in Schwierigkeiten geraten, nicht so sehr weil Jovinian als ein heterodoxer Mönch verrufen war, der mit den Bischöfen in Rom und Mailand in Streit geraten war, sondern eher weil er das Etikett eines ‚christlichen Epikur‘ trug. Das war nämlich gerade jene Anklage, die Luther gegen den Luxus und gegen Fleischeslust im Lager seiner Gegner richten wollte.

Die Ähnlichkeit zwischen Luther und Jovinians Gedanken in diesem Punkt ist weder zufällig noch allgemein. Es besteht eine tiefergehende und deutlichere Übereinstimmung hinsichtlich der Ehe, weil dieses Problem die Frage nach dem Wesen der Kirche aufwirft. Irgendetwas in dem Verständnis der christlichen Offenbarung führt beide zur Ablehnung einer Ekklesiologie, die gleichzeitig eine Leistungsgesellschaft verkörpert. Luther und Jovinian fühlten sich beide nicht einem Gleichheitsprinzip gegenüber verpflichtet, sondern sie teilten die Überzeugung, wie der gerechte Gott sein Volk rettet. Daher sah sich der Reformator des vierten Jahrhunderts dazu gezwungen, von der „una remuneratio in regno caelorum“ für jene zu sprechen, „qui plena fide in baptisate renati sunt“, während der Reformator des sechzehnten Jahrhunderts seine Mitchristen mit der Botschaft von der Rechtfertigung aufüttelte, mit der Gott ein Priestertum aller Gläubigen erschafft.

³⁴ WA 12, 107 f.

³⁵ WA 12, 126, 17–20.

³⁶ WA 12, 126, 33–35; 127, 1.