

Ehe und Familie im Zeugnis des Neuen Testaments

Gerd Häfner

Das Neue Testament ist ein Dokument der Vielfalt. Dies zeigt sich auch im Zusammenhang der Aussagen, die in ihm zu Ehe und Familie zu finden sind. Der folgende Beitrag kann deshalb nur Schlaglichter auf das Thema werfen, die diese Vielfalt exemplarisch beleuchten. Dazu wird zum einen die Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien betrachtet; zum andern soll in den Blick genommen werden, wie sich Paulus zum Thema äußert und welche Akzente im Einflussbereich paulinischer Tradition in der Zeit nach dem Tod des Apostels gesetzt wurden.

1. Jesustradition

Die Jesusüberlieferung bietet einen spannungsreichen Befund. Einerseits finden sich Aussagen, die auf den Schutz und die Bewahrung der Ehe ausgerichtet sind; andererseits zeigen nicht wenige Sprüche und Szenen familienkritisches Potential.

a) Die Antithese vom Ehebruch in Mt 5,27f. zielt in erster Linie nicht darauf, entwürdigende „lüsterne Blicke“ auf Frauen zu verurteilen. Wörtlich übersetzt lautet der Spruch: „Jeder, der eine Frau ansieht, *um sie zu begehren*, hat schon die Ehe gebrochen mit ihr in seinem Herzen.“ In dieser Formulierung zeigt sich eine Anspielung auf das Dekalog-Gebot in Ex 20,17: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten, du sollst *nicht begehren die Frau deines Nächsten*, noch seinen Knecht, noch seine Magd, weder sein Rind noch sei-

nen Esel, noch irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.“ Die Antithese spricht also nicht allgemein von Frauen, sondern von *Ehefrauen*. Sie warnt davor, mit den Augen in die Ehe eines anderen Mannes einzudringen. Damit setzt sie die patriarchale Sicht der Ehe voraus, nach der die Ehefrau zum Besitz des Mannes gehört. Für diese Einschätzung spricht auch die einseitige männliche Perspektive. Derjenige, der die Frau eines anderen begehrt, verletzt die Ehe des anderen Mannes, dessen Besitzrechte. Ginge es darum, die Verletzung der eigenen Ehe anzuprangern, wäre die Beschränkung auf die Perspektive des Mannes schwer zu erklären.

Das Anliegen, die Ehe zu schützen, prägt auch die Absage an die Ehescheidung, deren ursprüngliche Form wohl in Mt 5,32 begegnet – abzüglich der eingeschobenen Klausel („außer im Fall von Unzucht“): „Jeder, der seine Frau entlässt, macht, dass sie zum Ehebruch verleitet wird; und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch.“ Auch hier wird die patriarchale Sicht der Ehe vorausgesetzt, da von den Möglichkeiten ausgegangen wird, die allein dem Mann gegeben waren. Allerdings lehnt Jesus ab, was nach der Tora des Mose erlaubt ist: die Frau aus der Ehe zu entlassen. Angesprochen wird der verheiratete Mann, dem die Konsequenzen einer Entlassung seiner Frau klar gemacht werden. Er ist verantwortlich dafür, dass Ehebruch geschieht. Nur dies wird betont; das Verhalten des Mannes, der seine Frau entlässt, wird nicht selbst Gegenstand einer rechtlich fassbaren Beurteilung. Und umgekehrt gilt: Diejenigen, deren Tun in rechtlich fassbaren Kategorien beschrieben wird – die entlassene Frau und der sie heiratende Mann: sie brechen die Ehe –, sind nicht unmittelbar angesprochen. Sinn ergibt der Ausspruch nur, wenn vorausgesetzt ist, dass die Entlassung der Frau, anders als in der Tora des Mose, die Ehe nicht aufhebt. Der Mann hat also in der Sicht Jesu über das Bestehen seiner Ehe kein Verfügungsrecht.

Wie bei der Antithese vom Ehebruch geht es Jesus zuvörderst kaum darum, die Stellung der Frau in der Ehe zu verbessern. Im Vordergrund steht nämlich nicht deren Benachteiligung, sondern das Bestehen einer Ehe, das der Mann nicht aufheben kann. Dennoch: Wenn Jesus die Ehescheidung als Weg zum Ehebruch darstellt, ist *faktisch die Ehefrau nicht mehr verfügbarer Besitz des Mannes*, den er behalten oder wegschicken könnte, wie es ihm beliebt. Entscheidend ist für Jesus wohl der Horizont der endgültigen Initiative Gottes zugunsten der Menschen, die er in seiner Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes verkündet. Der Zuwendung Gottes muss das Verhältnis der Menschen zueinander entsprechen – und dies wird verweigert, wenn der Mann seine Frau entlässt.

Möglicherweise hat Jesus bei dieser Sicht der Ehe besonders seine Nachfolgegemeinschaft im Blick, zu der wahrscheinlich auch Ehepaare gehörten. Nachfolge soll nicht als Rechtfertigung für den Ausstieg aus einer schwierigen Ehe dienen; die Bindung bleibt auch dann bestehen, wenn sich der Ehepartner bzw. die Ehepartnerin der Jesusbewegung nicht anschließt.¹

b) Das familienkritische Potential der Jesusüberlieferung kann in dreifacher Hinsicht entfaltet werden. (1) Die mögliche *Konkurrenz zwischen Familie und Nachfolge* lässt sich zunächst anhand von Lk 9,57–62 beschreiben. In diesem Abschnitt hat der Evangelist in einer Szene, die am Beginn des Weges Jesu nach Jerusalem spielt, drei Nachfolgeworte zusammengestellt. Jüngerschaft wird hier verbunden mit Unbehaustheit und Heimatlosigkeit (9,58). Die Familie erscheint metaphorisch als Bereich des Todes, den der Jünger hinter sich lassen muss (9,60) – ohne dass ihm dafür ein Aufschub gewährt würde (9,62; anders bei der Berufung Elisas in 1 Kön 19,19–21).

Dieser aus der Jesusnachfolge resultierende Bruch mit den familiären Bindungen wird in einem Spruch aus der Matthäus und Lukas gemeinsamen Quelle grundsätzlich gefasst: „Wer seinen Vater und seine Mutter nicht hasst, kann nicht mein Jünger sein. Und wer seinen Sohn und seine Tochter nicht hasst, kann nicht mein Jünger sein“ (Lk 14,26 par. Mt 10,37).² Mit „hassen“ ist keine emotionale Regung gemeint. Entweder geht es im Sinne einer vergleichenden Wertung um ein Nachordnen (so Mt 10,37); oder es drückt sich in dem Verb der Gedanke aus, dass den genannten Personen das ihnen eigentlich Zustehende verweigert wird.³

(2) Angesichts der großen Bedeutung, die der Zugehörigkeit zu Familie und Clan im orientalischen Milieu zukam, überrascht nicht, dass in der Jesusüberlieferung auch die Konsequenz des dargestellten Bruches zum Thema wird: *der Konflikt in der Familie aufgrund der Bindung an Jesus*. Hierher gehört das Wort Jesu, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Mt 10,34). Es ist Niederschlag der Erfahrung, dass der Anschluss an Jesus Familien spalten kann (die Parallele in Lk 12,51 schafft Klarheit in diesem Sinn). Die Fortsetzung entfaltet denn auch im Rückgriff auf Mi 7,6 die Entzweiung, die Jesu Wirken zwischen einzelnen Familienmitgliedern hervorruft. In apokalyptischen Schriften erscheint das Zerbrechen der familiären Gemeinschaft als ein Moment der endzeitlichen Not. Als eine Station auf dem Weg zur Vollendung kommt solche Spaltung auch in der Endzeitrede zur Sprache (Mk 13,9-13). Auch wenn es sich um einen apokalyptischen Topos handelt, ist diesen Aussagen der Erfahrungshintergrund nicht durchweg zu bestreiten.

(3) Diese Einschätzung wird bestärkt durch die Beobachtung, dass die *Distanz Jesu zur eigenen Familie* überliefert ist. In Mk 3,21 heißt es, dass die Verwandten Jesu ausge-

zogen seien, um ihn zu fassen, weil sie ihn für verrückt hielten. Die Szene findet ihre Fortsetzung in der Ankunft von Mutter und Brüdern. Sie lassen Jesus, der im Haus ist, rufen (3,31) – ein Ruf, auf den Jesus mit dem Verweis auf seine neue Familie reagiert: diejenigen, die ihn hören und den Willen Gottes tun (3,34f.). Abgesehen von dieser Szene, in der es zu keinem Kontakt kommt, schweigen die synoptischen Evangelien von der Familie Jesu, wenn sie von dessen öffentlichem Wirken erzählen. Erst für die Zeit nach Ostern ist eine positive Beziehung bezeugt (Apg 1,14; s.a. 1 Kor 9,5; Gal 1,19).

c) Diejenigen, die ihren Besitz und ihre primären sozialen Bindungen hinter sich lassen, gewinnen in der Gemeinschaft der Jesusnachfolger eine neue Familie. Ausdrücklich wird zugesagt, bereits „in dieser Welt“ Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker hundertfach zu erhalten (Mk 10,30), und dies heißt: Es wird an eine reale Gemeinschaft gedacht, nicht nur ein Bild für die Heilsvollendung gebraucht. Man kann von hier aus eine Linie zu der Familienmetaphorik in urchristlicher Sprachtradition ziehen: Die Glaubenden sind Brüder und Schwestern, wie nicht nur häufig in der Briefliteratur zu lesen ist, sondern auch in dem Evangelium, das am deutlichsten die Adressierung an eine bestimmte Gemeinde erkennen lässt: im Matthäus-Evangelium.

2. Paulus

Als eigenes Thema erscheinen Ehe und Familie in den unumstritten echten Paulusbriefen streng genommen nur in 1 Kor 7, wo Paulus auf Fragen aus der Gemeinde von Korinth eingeht. Allerdings lassen sich auch aus manchen Bemerkungen Rückschlüsse ziehen, die für unsere Frage von Bedeutung sind.

a) Unabhängig von der Frage, ob Paulus in 1 Kor 7,1 mit dem Satz „Es ist gut für einen Menschen, eine Frau nicht zu berühren“ eine Parole aus der korinthischen Gemeinde zitiert oder selbst formuliert, ergibt sich eindeutig, dass Paulus die *ehelose Lebensweise favorisiert*. Er wünscht, dass alle seien wie er selbst, nämlich unverheiratet (7,7; s.a. 7,8; s.a. die Aussagen zu den Jungfrauen und zu den Witwen in 7,26; 7,40). Der Vorbehalt gegen die Ehe ist zum einen in der nur noch kurzen Zeitspanne bis zur Vollendung begründet. In ihr sollen die, die Frauen haben, so leben als hätten sie keine (7,29). Zum andern verweist Paulus auf die ungeteilte Sorge für den Herrn, die nur den Unverheirateten möglich sei (7,32–34). Dieser Vorbehalt gegen die Ehe mag, neben den Tendenzen zur Enthaltksamkeit bei den Adressaten, dazu beigetragen haben, dass die Ehe sehr einseitig unter dem Aspekt des Geschlechtsverkehrs gesehen (7,2) und sicher keine angemessene Ehelehre vorgetragen wird. Negativ gewertet wird die Ehe aber nicht. Paulus sieht, dass die Fähigkeit zu sexueller Enthaltksamkeit nicht allen gegeben ist (7,7). „Besser ist es zu heiraten als zu brennen“ (7,8). So hält er auch ausdrücklich fest, dass Ehe in keinem Fall Sünde sei (7,28; 7,36). Am prägnantesten ist die Sicht des Paulus wohl zusammengefasst in dem Satz, mit dem er die Ausführungen zu den Jungfrauen abschließt: „Wer seine Jungfrau heiratet, handelt gut, und wer nicht heiratet, wird besser handeln“ (7,38). Dieser Vorbehalt gegen die Ehe ist in der neutestamentlichen Briefliteratur eine Eigenheit des Paulus. Auch die unter seinem Namen in späterer Zeit verfassten Briefe führen diese Linie nicht fort (s. u. 3.).

b) In 1 Kor 7 befasst sich Paulus auch mit dem Fall, dass sich Eheleute trennen. Die Weisung Jesu gegen die Ehescheidung greift er ausdrücklich auf („sage nicht ich, sondern der Herr“), wendet sie aber nur auf Ehen zwischen Glaubenden an. Auffälligerweise dominiert in den Wei-

sungen die Perspektive, die sich auf das Handeln der *Frau* richtet. Dieses Ungleichgewicht ist wohl damit zu erklären, dass Paulus vor dem Hintergrund konkreter Gegebenheiten in der korinthischen Gemeinde formuliert. Anders als in der Jesusüberlieferung der Evangelien wird die Folge einer erneuten Heirat, nämlich der Ehebruch, nicht benannt. Paulus beschränkt sich auf die Weisung, dass sich Eheleute nicht trennen sollen. Wenn er in 7,11 von der Möglichkeit einer dennoch geschehenen Trennung spricht, dann wohl nicht, um eine künftige Abweichung von der Weisung zuzugestehen („wenn sie sich aber doch *trennt* [...]“), sondern um bereits gegebene Fälle zu bedenken („wenn sie sich aber *getrennt hat* [...]“). Die Weisung, unverheiratet zu bleiben oder sich mit dem Mann zu versöhnen, bestätigt, dass das Scheidungsverbot Jesu ernst genommen wurde, auch wenn sich die Formulierung nicht direkt an Jesusworte der synoptischen Tradition anlehnt.

Die Jesusüberlieferung beantwortete aber nicht alle Fragen, die sich in den frühen christlichen Gemeinden stellten. Auf die Ehen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden wendet Paulus das Jesuswort zur Scheidung ausdrücklich nicht an (7,12–16: „sage ich, nicht der Herr“). Sollte sich der nichtgläubige Teil trennen wollen, dann muss sich der gläubige dem nicht entgegenstellen. Paulus versteht also das Jesuswort „nicht gesetzlich [...], als sei seine Geltung auf Biegen und Brechen durchzusetzen, und sei es auch um den Preis einer Fiktion oder eines auf Kosten des Glaubens ausgehandelten *modus vivendi*“⁴. Dass eine solche Trennung eine erneute Heirat ermöglicht, sagt Paulus nicht. Das *privilegium paulinum* des kanonischen Eherechts schreibt die Vorgabe aus dem 1. Korintherbrief ebenso kreativ fort wie Paulus das Jesuswort zur Ehescheidung. Dessen Impuls zur Aufrechterhaltung der Ehe nimmt Paulus allerdings auf, wenn er die Vorstellung ansteckender Heiligkeit ins Spiel

bringt: Glaubende müssen nicht fürchten, durch einen ungläubigen Ehepartner mit der Sphäre des Unreinen, Unheiligen in Berührung zu kommen; umgekehrt geht von ihnen eine heiligende Kraft auf den ungläubigen Ehepartner aus. Ehe und Familie müssen nicht im Sinne eines geschlossenen Milieus rein gehalten werden, sondern können ein Ort sein, an dem Glaube und Unglaube einander begegnen.

c) Allerdings ist auch belegt, dass Familien einen Kern der Gemeinde bilden, also ganze Häuser (im Sinne einer Sozialstruktur) den Glauben angenommen haben. Paulus nennt das „Haus des Stephanas“, dessen Bekehrung die korinthische Gemeinde initiierte (1 Kor 16,15; s.a. 1,16). Offensichtlich hat sich diese Familie besonders engagiert für die Gemeinde. In der Zeit, in der noch keine Amtsstrukturen entwickelt sind, erwächst aus solchem Einsatz auch der Anspruch auf Anerkennung durch die Gemeinde (16,16). Das Ehepaar Priska und Aquila wird von Paulus begrüßt samt der „Gemeinde in ihrem Haus“ (1 Kor 16,19; Röm 16,3–5), der Brief an Philemon ist auch an die „Gemeinde in deinem Haus“ adressiert. Zwar bezeichnet „Haus“ in dieser Wendung ein Gebäude; aber wenigstens im Fall von Priska und Aquila ist klar, dass auch die soziale Größe „Familie“ sachlich eingeschlossen ist. In der ersten christlichen Generation können Familien also eine bedeutende Rolle für den Aufbau christlicher Gemeinden gespielt haben.

3. Zur Entwicklung nach Paulus

Paulus hat sich nicht grundsätzlich zu den Beziehungen in den sozialen Kerngrößen Ehe und Familie geäußert. Dies ändert sich in der nachpaulinischen Literatur – gerade dort, wo man sich ausdrücklich auf Paulus beruft und unter seinem Namen Briefe schreibt: im Kolosser- und Epheserbrief und in den Pastoralbriefen.

a) In den beiden erstgenannten Schreiben finden sich sogenannte „Haustafeln“⁵: Texte, die das angemessene Verhältnis innerhalb der Sozialstruktur „Haus“ beschreiben (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9). Sie berücksichtigen in einer *Dreierreihe* nur die Konstellationen, die den Hausherrn betreffen: Geregelt wird die Beziehung zwischen Mann und Frau, Vater und Kindern sowie Herr und Sklaven. Ein zweites Kennzeichen der Mahnungen ist die *Gegenseitigkeit*. Angesprochen werden nicht nur diejenigen, die sich unterordnen und gehorchen sollen; auch der Hausherr wird zu einer angemessenen Ausfüllung seiner Rolle ermahnt. Beide genannten Kennzeichen finden sich auch in der antiken Ökonomie, also jener Literatur, die sich mit der Ordnung des Hauses als Sozial- und Wirtschaftsgemeinschaft befasst. Die neutestamentlichen Haustafeln bezeugen in sozial-ethischer Hinsicht jene Mittelposition, die für die Ökonomie-Literatur kennzeichnend ist: „Die institutionellen Herrschaftsverhältnisse innerhalb des Hauses werden nicht infrage gestellt, aber dadurch abgemildert, daß vom Hausherrn verlangt wird, seine Herrschaftsbefugnis unter Rücksicht auf das ‚Wohl der Beherrschten‘ auszuüben.“⁶

So steht in der Haustafel des Kolosserbriefs die Aufforderung zu Unterordnung und Gehorsam immer voran, ihr folgt aber jeweils eine Mahnung an die Adresse des Hausherrn: Er soll seine Frau lieben und ihr gegenüber nicht bitter werden (3,19), die Kinder nicht entmutigen (3,21), die Sklaven gerecht behandeln (4,1). Inhaltlich wird nichts ausgeführt, was sich spezifisch christlicher Tradition verdanken könnte. Allein die *Motivation* zum dargelegten Verhalten enthält solche Elemente. Die Wendung „wie es sich ziemt im Herrn“ (3,18) besagt kaum mehr, als dass die geforderte Unterordnung der Frauen unter ihre Männer mit dem Bekenntnis zu Christus in Einklang steht. Im Blick auf das Verhältnis von Herr und Sklave scheint der irdische

Herr einerseits durch den Aufruf, ihm wie dem Herrn zu dienen, in geradezu sakralisierte Position zu rücken; andererseits wird seine Herrschaft relativiert durch den Hinweis, dass auch er einem Herrn im Himmel untersteht (4,1).

Im Epheserbrief wird im Grunde dieselbe Position eines „moderaten Patriarchalismus“⁷ vertreten, allerdings ein viel höherer Aufwand für die spezifisch christliche Begründung der Weisungen getrieben. Dies gilt in erster Linie für die Aussagen zum Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe. Das Verhältnis von Über- und Unterordnung ist der Ausgangspunkt für die Beziehung, die zwischen Ehe und Ekklesiologie hergestellt wird. Die asymmetrische Relation von Christus und Kirche hat ihr Pendant in der asymmetrischen Relation von Mann und Frau in der Ehe, ausgedrückt in der Metapher vom Haupt und der Aufforderung zur Unterordnung (Eph 5,23f.). Auch in der Gegenüberstellung von „lieben“ und „fürchten“ zeigt sich die Ungleichheit von Mann und Frau in der Ehe: Männer sollen ihre Frauen lieben, Frauen ihre Männer fürchten (5,33). Am Verhältnis von Christus und Kirche betont der Verfasser des Epheserbriefes allerdings nicht die Differenz zwischen beiden Größen, sondern die durch Liebe gekennzeichnete Beziehung. Die Überordnung Christi dokumentiert sich nicht in der Ausübung von Herrschaft, sondern in der Liebe bis zur Selbsthingabe (5,25). Auch die Leibmetaphorik lässt sich für den *Primat der Beziehung* auswerten. Wahrscheinlich steht im Hintergrund der Aussage, dass die Männer ihre Frauen wie den eigenen Leib lieben sollen (5,28), die Vorstellung von der Erschaffung der Frau aus dem Mann nach Gen 2; diese Vorstellung begründet wohl auch die Rede vom Mann als Haupt der Frau.⁸ Was im Blick auf die Schöpfung wachgerufen wird, lässt sich aber auch auf Christus und die Kirche beziehen. Wie jeder für den eigenen Leib sorgt, so tut es auch Christus für die Kirche, seinen Leib und die einzelnen

Glieder an ihm (5,29f.). Der Gedanke mündet in ein Zitat von Gen 2,24, das auf der Ebene der Schöpfungsaussage die gegenseitige Anziehung der Geschlechter erklärt. Wenn der Verfasser des Epheserbriefs dieses Schriftwort auf Christus und Kirche deutet (5,32), dann streicht er den Ursprungssinn nicht durch; es kommt ihm ja darauf an, das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe und die Verbindung von Christus und Kirche aufeinander zu beziehen. Wenn die Ehe unter Glaubenden auf diese Weise christologisch-ekklesiologisch gedeutet wird, kommt den Eheleuten die Aufgabe und Befähigung zu, „ihr gegenseitiges Verhalten am Vorbild Christi und der Kirche zu orientieren“⁹.

Aus heutiger Sicht betrachtet, hat sicher auch dieser Text seine Grenzen. Die Deutung der Ehe als Abbild der Beziehung von Christus und Kirche ist unter heutigen Verstehensbedingungen nur in modifizierter Form rezipierbar: indem Mann und Frau in der Ehe dieselbe Rolle zugeschrieben und ihre gegenseitige Liebe als Abbild der Liebe Christi zur Kirche gesehen wird. Damit kommt das Anliegen des Epheserbriefes nicht unter die Räder. Der Brief will ja in erster Linie nicht das Verhältnis von Über- und Unterordnung festschreiben; dieses Verhältnis war einfach die damals selbstverständliche Realität. Von ihr geht die Haustafel aus und bestimmt innerhalb dieses Rahmens die Beziehung von Mann und Frau, sofern sie zu Christus gehören. Die Art und Weise, in der in Eph 5,21–33 die Überordnung des Mannes nach dem Vorbild Christi entfaltet ist (Liebe bis zur Selbsthingabe), hat im Übrigen das Potential, das hierarchische Gefälle letztlich zu zerstören. Und gemessen an späteren Zeugnissen ist der Aspekt der Gegenseitigkeit in der Haustafel des Epheserbriefes (auch im Blick auf das Verhältnis zu den Kindern: Eph 6,1–4) durchaus profiliert.

b) In den Pastoralbriefen (1/2 Tim, Tit) verstärkt sich jedenfalls die Asymmetrie in den Beziehungen, die Ehe

und Familie nach Auffassung des Autors kennzeichnen sollen. Dass die diesbezüglichen Aussagen in Verbindung mit der angestrebten Gemeindeordnung stehen, zeigt sich deutlich in 1 Tim 2,11–15. In diesem Abschnitt wird das Verhältnis von Männern und Frauen primär nicht im Blick auf die Ehe bestimmt, sondern auf das Handeln *in der Gemeinde*. Frauen sollen „lernen in Stille, in aller Unterordnung“ (2,11). Wenn es heißt, sie dürften nicht über einen Mann herrschen, dann ist in erster Linie nicht die Beziehung zum Ehemann gemeint. Der Sachzusammenhang wird durch das Verbot des Lehrens gebildet (2,12); und da für die Pastoralbriefe Gemeindeleitung wesentlich durch Lehre geschieht, werden hier Frauen von leitenden Funktionen ausgeschlossen. Ihnen kommt allein die Rolle in Haus und Familie zu (2,15). Die Tendenz, die Zahl der Gemeindegewitwen klein zu halten, jüngere Frauen abzuweisen und auf ihre familiäre Aufgabe zu verpflichten (1 Tim 5,3–16), fügt sich in dieses Bild. Innerhalb der Familie gelten klare Hierarchien: Frauen sollen sich ihren Männern unterordnen (Tit 2,5).

Das primäre Interesse an der Gemeindeordnung bestätigt sich, wenn wir die Rolle des Familienvaters betrachten. Sie wird nicht im Rahmen einer Haustafel bestimmt, sondern im Zusammenhang der Anforderungen, die ein Gemeindeleiter (der Episkopos) erfüllen muss (1 Tim 3,1–7). Er muss sich in seiner Aufgabe als *pater familias* bewährt haben: Er muss seinem Haus gut vorstehen können (3,4), also in der Lage sein, die Strukturen von Über- und Unterordnung durchzusetzen. Dadurch erweist der Episkopos seine Kompetenz zur Gemeindeleitung (3,5). Die Leitmetapher von der Kirche als „Haus Gottes“ (3,15) hat ihre Entsprechung in der Etablierung von hierarchischen Strukturen, die das antike Haus prägten. Nur durch diese ekklesiologische Linse fällt der Blick auf Ehe und Familie, diese werden

nicht zum eigenständigen Thema. Deshalb fehlt auch das Element der Gegenseitigkeit, das die Beziehungen der einzelnen Gruppen im Haus in den Haustafeln kennzeichnet (s. Abschnitt a).

Warum kam es zu dieser einseitigen Betonung und Stärkung der Asymmetrie? Angesichts der genannten Einbindung in gemeindestrukturelle Fragen ist die Antwort nicht in Positionen zu Ehe und Familie zu suchen. Diese Positionen ergeben sich vielmehr aus dem, was der Verfasser im Blick auf die Gemeinde für angemessen hält. Gemeinde soll so gestaltet sein, dass der Verkündigung des Evangeliums keine unnötigen Hindernisse in den Weg gestellt werden. Die Gefahr, dass „draußen“ die Lehre oder das Wort Gottes gelästert wird, erscheint gerade im Zusammenhang der Missachtung der gängigen Rollenmuster.¹⁰ Wenn Frauen auf ihre untergeordnete Rolle in Haus und Familie eingeschworen werden, dann geschieht dies aus Rücksicht auf die akzeptierten Wertmaßstäbe im Umfeld der Pastoralbriefe. Sie werden übertragen auf die Gemeinde und die Familie, damit nicht die Verkündigung Gottes, „der will, dass alle Menschen gerettet werden“ (1 Tim 2,4), in Misskredit kommt. Nicht in der konkreten Rollenzuschreibung, wohl aber in deren *Begründung* können die Pastoralbriefe Impulse auch in der heutigen Situation geben. Diese Begründung zeigt nämlich, dass die Normierung der Beziehungen in Ehe und Familie Rücksicht nehmen muss auf Vorstellungen, die den Adressaten des Evangeliums in ihrer jeweiligen Zeit plausibel erscheinen.

Anmerkungen

¹ Vgl. M. Ebner, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007, 122.

² Rekonstruktion nach: P. Hoffmann/C. Heil (Hrsg.), *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe*, Darmstadt/Leuven 2014, 97.

- ³ In diesem Sinn *M. Ebner*, *Jesus* (s. Anm. 1), 119. Auf ein Nachordnen deutet z. B. *J. Gnilka*, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThKNT Suppl.bd. 3), Freiburg i. Br. 1990, 172.
- ⁴ *W. Schrage*, *Der erste Brief an die Korinther, 2. Teilbd.: 1 Kor 6,12–11,16* (EKK VII/2), Solothurn/Neukirchen-Vluyn 1995, 109.
- ⁵ Der ähnliche Text in 1 Petr 2,18–3,7 muss hier unberücksichtigt bleiben.
- ⁶ *M. Wolter*, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (ÖTK 12), Gütersloh/Würzburg 1993, 197f.; mit Bezug auf *Aristoteles*, *Polit.* III,6 (1279a5).
- ⁷ Die Formulierung stammt von *M. Wolter*, *Brief* (s. Anm. 6), 200, der damit die antike Ökonomik und die Haustafel des Kolosserbriefs charakterisiert.
- ⁸ Vgl. *M. Gielen*, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (Bonner Biblische Beiträge 75), Frankfurt a. M. 1990, 249–253, 278–280.
- ⁹ Vgl. ebd., 314.
- ¹⁰ Tit 2,5 zu Frauen (s.a. 1 Tim 5,14); 1 Tim 6,1 zu Sklaven (s.a. Tit 2,9f.).