

Michael Theobald

Die Ehetheologie des Epheserbriefs (Eph 5,21–33)

Literarhistorischer Kontext und kanontheologische Relevanz

Wer die Ehetheologie des Epheserbriefs, wie sie ein uns unbekannter Autor in Kap. 5 in Grundlinien skizziert, in ihrem historischen Zuschnitt *und* in ihrer bibeltheologischen Bedeutung gewichten will, sollte das Schreiben unter folgenden Rahmenbedingungen lesen:

(a) Der Epheserbrief ist ein sog. „Pseudepigraphon“, also ein Schreiben, das nicht von Paulus selbst stammt, sondern sich seines Namens und seiner Autorität nur bedient – fälschlicherweise, aber in der guten Absicht, den Apostel zu einer späteren Zeit und unter neuen Konditionen in Kenntnis seiner literarischen Hinterlassenschaft in Form eines werdenden Corpus Paulinum „weiterzuschreiben“¹.

(b) Dieses „Weiterschreiben“ – es lässt sich auch von einer kreativen Transformation paulinischer Theologie sprechen – will im Blick auf die einzelnen Themen des Schreibens differenziert wahrgenommen werden. Was die Ehetheologie von Eph 5,21–33 betrifft, so „schreibt“ der Autor zwar seine Vorlage aus dem Brief an die Kolosser „weiter“, konkret seine „Haustafel“, aber auch dieser Brief wird von der Forschung weithin als „Pseudepigraphon“ angesehen – zu Recht, meine ich². Dabei handelt es sich beim Kol überhaupt um das erste Beispiel dieser Art von Schriftstellerei in der Tradition des Paulus. Darüber hinaus knüpft Eph 5,21–33 aber auch an die authentischen Briefe des Apostels an, allerdings weniger beim eigentlich zur Debatte stehenden Thema, der Ehe³.

1 Vgl. M. Theobald, Der Epheserbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie), Stuttgart 2008, 414–430.

2 M. Theobald, Der Kolosserbrief, ebd. 431–445.

3 Die intertextuellen Bezüge zu Paulus sind unten bei der Übersetzung von Eph 5,21–33 notiert.

(c) Der Grund dafür ist der, dass Paulus selbst zum Thema Ehe nicht allzu viel sagt, vielleicht auch nicht allzu viel zu sagen wusste, weil er hier einen „blinden Fleck“ besaß. Er war wohl zeitlebens unverheiratet⁴, weder zur Zeit des 1. Korintherbriefs (ca. 54 n. Chr.) ein Witwer⁵ noch – wie jüngst wieder behauptet wird – in einer geistlichen Ehe lebend⁶. Da er zur Zeit seiner Berufung vielleicht schon auf die 30 zugeing⁷, war seine Ehelosigkeit auch keine Konsequenz aus seinem Damaskuserlebnis, sondern stand längst vorher fest⁸. Gründe für sie sind uns nicht bekannt⁹. Später hat er seine Lebensform – wie 1 Kor 7 belegt – von seiner Christus-Beziehung neu verstanden.

- 4 J. Gnilka, Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel, Freiburg 1996, 293: „Es gibt [...] keine Anzeichen dafür, dass Paulus vor seiner Berufung zum Apostel verheiratet gewesen ist“. In F. W. Horn (Hg.), Paulus-Handbuch, Tübingen 2013, wird die Frage nach dem Familienstand des Paulus überraschenderweise nirgends berührt.
- 5 J. Jeremias, War Paulus Witwer?, in: ZNW 25 (1926) 310–312; ders., Nochmals: War Paulus Witwer?, in: ZNW 28 (1929) 321–323; Paulus sei ordinierter Rabbi (Apg 26,10) und deshalb verheiratet gewesen. Dagegen G. Strecker, Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von F. W. Horn, Berlin – New York 1995/96, 24f.
- 6 D. Trobisch, War Paulus verheiratet? Und andere offene Fragen der Paulusexegese, Gütersloh 2011, 93–99, auf der Basis von Phil 4,3; 1 Kor 7,6–9; 9,5. Anlass zu Spekulationen gibt Phil 4,3 schon seit langem: „Die früher beliebte Erklärung, dass Paulus hier seine in Philippi zurückgebliebene Frau anrede, wird heute kaum noch erwogen. Den Gipfelpunkt der Spekulation stellt Renans Auffassung dar, dass der *σύζυγος* die Lydia sei, die Paulus geheiratet habe! Paulus war nicht verheiratet, und *σύζυγε* als Anrede an die Ehefrau kommt selten vor“ (J. Gnilka, Der Philipperbrief [H ThK.NT X/3], Freiburg 1968, 167); G. Delling, Art. *σύζυγος*, in: ThWNT VII 749, verweist auf Clemens von Alexandrien, Strom. III 53,1: „In einem seiner Briefe grüßt Paulus seine Frau, die er auf seinen Reisen nur deshalb nicht mitnahm, damit sie ihn in seinem Dienst nicht behinderte“ (Eusebius, HE 3,30, zitiert diese Passage); vgl. auch Origenes, Comm. ad Romanos: PG 14, 839.
- 7 Darauf kommt, wer sich an der Chronologie von J. Becker, Paulus. Apostel der Völker, Tübingen 1989, 17–33, orientiert.
- 8 Auch H. Kruse, Eheverzicht im Neuen Testament und in der Frühkirche, in: FKTh 1 (1985) 94–116, 97f., bemerkt, dass Paulus „sehr wahrscheinlich schon vor seiner Bekehrung ehelos lebte, obwohl er längst das nötige Alter (18–20 Jahre) dafür gehabt hätte“; wenn Paulus in 1 Kor 7 „wiederholt auf sein Beispiel der Ehelosigkeit hin(weist)“, mache dies „nicht den Eindruck [...], als hätte er dies Charisma erst nach seiner Bekehrung bekommen“. Vgl. auch J. Müller-Bardoff, Zur Exegese von 1. Timotheus 5,3–16, in: G. Delling (Hg.), Gott und die Götter (FS E. Fascher), Berlin 1958, 113–133, 127.
- 9 Müller-Bardoff, Exegese (s. Anm. 8) 127, vermutet einen „radikal verstandenen Theozentrismus“ bzw. „ungeteilte Hingabe an Gott“ als Motivationshintergrund und verweist auf Essener, die die Ehe radikal ablehnten; vgl. auch unten Anm. 48.

(d) Wer auf diesem Hintergrund Eph 5 liest, ahnt die Bedeutung des Textes: Sein Autor „schreibt“ Paulus „weiter“, indem er eine paulinische Leerstelle kreativ füllt. Er entwickelt eine Ehetheologie und tut dies „im Namen des Apostels“, indem er sie seiner apostolischen Autorität unterstellt und vorgibt, sie sei von ihr gedeckt¹⁰. Wer indes die ambivalente Wirkungsgeschichte des Paulus zur Kenntnis nimmt und sieht, dass sich Paulus zum Patron zwar von Enkratiten und Ehe-losen eignet¹¹, aber nicht so sehr zu dem von Eheleuten, wird die gewagte literarische und theologische Tat des Autors des Epheserbriefs noch einmal anders würdigen.

(e) In den neutestamentlichen Kanon fanden der Epheserbrief und auch die anti-asketischen Pastoralbriefe Eingang, nicht aber Schriften, die den asketisch-enkratitischen Paulus propagierten¹². Das innere Recht dieser kanongeschichtlichen Entwicklung gründet darin, dass Paulus zwar der asketischen Position in Korinth nahe stand, die eigene Lebensoption aber nicht absolut setzte. Insofern füllt der Epheserbrief zwar eine „Lücke“ im paulinischen Denken, muss aber keine Position des Apostels widerrufen. So können Eph und 1 Kor, in dem Paulus sich zu diesen Fragen in einer Ausführlichkeit äußert wie in keinem anderen seiner Briefe, im Kanon ko-existieren und sich gegenseitig „ergänzen“. Für unsere „bibeltheologisch“ orientierte Frage nach Ehe und Ehelosigkeit ist dieser Befund von größter Bedeutung.

Wenn wir im Folgenden zunächst auf 1 Kor 7 eingehen (unter 1.), wird deutlich, inwiefern sich später sowohl Enkratiten als auch Verteidiger der Ehe auf Paulus berufen konnten. Ausgewählten enkratitischen Zeugnissen (unter 2.) stellen wir die Ehetheologie des Eph in Grundlinien gegenüber (3.). Abschließend fragen wir, was das Cor-

10 Vgl. auch U. Luz, *Der Brief an die Epheser*, in: NTD 8/1, Göttingen 1998, 107–180, 174: „Für den Paulusschüler, der unseren Brief schrieb, war es offenbar wichtig, nicht einen großen Bereich des Lebens, nämlich die Ehe, aus dem Wirkungsbereich der Gnade Christi auszuklammern. Darum musste er eine andere Ehetheologie entwerfen als sein Meister, der Apostel Paulus.“

11 Vgl. den Überblick bei W. Deming, *Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic background of 1 Corinthians 7 (SNTS.MS 83)*, Cambridge 1995, 220–225 („Paul in the history of Christian asceticism“); wichtige Studien zu Askese und Enkratitentum in der frühen Kirche zuletzt in H.-U. Weidemann (Hg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses. With an Introduction by Elizabeth A. Clark (NTOA/StUNT 101)*, Göttingen 2013.

12 Wie z. B. die Akten des Paulus und der Thekla, siehe unten Abschnitt 2.

pus Paulinum für eine heutige Theologie der Ehe und Ehelosigkeit beitragen kann¹³.

1. Abwägen, raten, ermutigen. Paulus antwortet in 1 Kor 7 auf Fragen seiner Gemeinde

Der Einsatz des Kapitels in V.1 wirft seit langem Fragen auf. Ist zu übersetzen: „Zu dem aber, was ihr geschrieben habt: ‚*Es ist gut für einen Menschen, eine Frau nicht anzurühren*‘ (das heißt: keinen Geschlechtsverkehr mit ihr zu haben)“, oder: „Zu dem, was ihr geschrieben habt, (so lautet meine Meinung:) *Es ist gut für einen Menschen, eine Frau nicht zu anzurühren*“. Im ersten Fall ist die kursiv gesetzte Maxime V.1b ein Zitat aus einem Schreiben der Korinther an Paulus¹⁴, im zweiten Falle gibt er seine eigene Überzeugung wieder¹⁵.

Wie immer man entscheidet, die Frage sollte nicht überbewertet werden¹⁶. Denn selbst wenn ein Zitat vorliegt, wofür es gute Gründe gibt¹⁷, bedeutet das ja nicht, dass man Paulus von der wiederge-

- 13 Übergreifende Studien aus jüngerer Zeit: K. Niederwimmer, Askese und Martyrium: Über Ehe, Ehescheidung, und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975; W. Loader, The New Testament on Sexuality, Grand Rapids: Eerdmans 2012; ders., Making Sense of Sex: Attitudes towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature, Grand Rapids: Eerdmans 2013.
- 14 So W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12–11,16) (EKK VII/2), Solothurn – Düsseldorf 1995, 53f.; A. Lindemann, Der erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000, 156f. – Zu möglichen Inhalten dieses Schreibens insgesamt vgl. J. C. Hurd, JR, The Origin of 1 Corinthians, London 1965, 65–74.
- 15 So N. Baumert, Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7 (FzB 47), Würzburg ²1986, 2139–46; J. Kremer, Der erste Brief an die Korinther (RNT), Regensburg 1997, 129; D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK V), Göttingen 2010, 237; H.-U. Weidemann, Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief, in: ders., Asceticism (s. Anm. 11) 21–68, 49.
- 16 G. Häfner, Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ – der neutestamentliche Befund, in: E. Garhammer (Hg.), Zölibat zwischen Charisma und Zwang, Würzburg 2011, 19–34, 26: „Sachlich hat die Frage für die Erhebung der Position des Paulus [...] kein großes Gewicht“.
- 17 Lindemann, 1 Kor (s. Anm. 14) 156f.: „Will man nicht annehmen, dass der korinthische Brief allein das Thema ‚Ehe‘ betraf (so dass Paulus gar nicht zu sagen brauchte, worauf er sich mit $\pi\epsilon\rho\iota \dots \acute{\omicron}\nu$ bezieht [...]), ist es von vornherein wahr-

gebenen Position, die uns heute fremd erscheint, „entlasten“ könnte. Im Gegenteil: Wie der Fortgang des Textes in V.7: „*Ich wünschte [...], alle Menschen wären wie auch ich*“, belegt, *teilt* er die Maxime – mit der einzigen Einschränkung, dass er sie nicht absolut setzen möchte. Denn für Eheleute, die sich zum christlichen Glauben bekehren, hätte sie ja zur Folge, dass sie auf sexuellen Verkehr fortan verzichten müssten, was die hinter der Anfrage stehenden Korinther offensichtlich meinten. Deshalb schränkt auch Paulus die Reichweite der Maxime anschließend in V.2 ein: „Wenn Ehe, dann auch Vollzug der leiblichen Gemeinschaft“¹⁸, was er damit begründet, dass fehlende sexuelle Betätigung wegen der „Unenthaltbarkeit“ der meisten Menschen (vgl. V.5e) außereheliche Praktiken begünstigen müsste¹⁹. Ist die Ehe für ihn deswegen nur „ein notwendiges Übel“²⁰? Bevor man diesen Schluss zieht, sollte man allerdings bedenken, dass er mit seinen Ausführungen nur auf eine *begrenzte Frage* reagiert, nämlich die nach „der Praktizierung der Sexualität innerhalb einer bestehenden Ehe“²¹, und längst nicht alle Aspekte bedenkt. Auch wenn sich die

scheinlich, dass die Formulierung in V.1b eine korinthische Aussage aufnimmt“; er verweist zudem auf das auffällige ἄνθρωπος V.1b (anschließend durchgängig ἀνὴρ) und bedenkt die Alternative: „Würde es sich um eine These des Paulus handeln, so wären die folgenden Aussagen (V.2 und vor allem V.3) sinnlos, weil sie die sofortige Aufhebung der Norm von V.1b enthielten“; Zeller, 1 Kor 237, nennt als Gegenargument, dass bei Annahme eines Zitats V.1 ohne Hauptsatz wäre.

18 H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (NEB), Würzburg 1984, 50.

19 Vom Kontext her ist hier vor allem an Bordellbesuche zu denken (vgl. 1 Kor 6,12–20). Eine vergleichbare Argumentation findet sich z.B. auch in Test XII Levi 9,9f.: „(9) Hüte dich vor dem Geist der Hurerei. Denn dieser wird Ausdauer zeigen und mit Hilfe deines Samens das Heilige beflecken. (10) Nimm dir selbst eine Frau, wenn du noch jung bist [...]“.

20 H. Lietzmann, An die Korinther I/II, ergänzt von W.G. Kümmel (HNT 9), Tübingen 1969, 29; ähnlich P. Lampe, Erster Korintherbrief, in: Horn (Hg.), Paulus Handbuch (s. Anm. 4) 172–185, 179: die Ehe sei „für ihn ein kleineres Übel als alle außerehelichen Formen der Sexualität, die er ‚Unzucht‘ nennt (7,2). Er geht mithin den Kompromiss ein, die Exklusivitätsthese von 6,12–20 – entweder Christus oder Sexualpartner – für den Spezialfall der Ehe aufzuweichen, um vermeintlich Schlimmeres zu vermeiden“. Zur „Exklusivitätsthese“ von 6,12–20 vgl. auch die von Weidemann, Engelsgleiche (s. Anm. 15) 50, besprochene Position von D. Boyarin.

21 Lindemann, 1 Kor (s. Anm. 14) 156; das gilt auch bei V.28: „Eheschließung ist keine Sünde – ein sehr starker Ausdruck, der sich aber erklärt, wenn die korinthischen Briefschreiber, die am liebsten den ehelichen Verkehr unterbunden sähen, die Meinung vertreten, jetzt noch neue Ehen einzugehen, würde sich doch wohl von selbst verbieten“ (Klauck, 1 Kor [s. Anm. 18] 55f.).

korinthischen Befürworter rigoroser Askese an seiner eigenen Vorliebe für die Enthaltensamkeit orientiert haben dürften²², erinnert er sie hier indirekt doch an die jüdische Hochschätzung der Ehe²³, was auch sein Hinweis auf einen Rückzug zum Gebet als einzig legitimen Grund zeitweiliger sexueller Abstinenz, der zum jüdischen Argumentationsrepertoire gehört²⁴, bestätigt (V.5).

Mithin teilt Paulus die eingangs aufgeführte Maxime²⁵, geht aber nicht so weit, sie zur christlichen Position überhaupt zu erklären. Dem steht seine Überzeugung entgegen, dass es *unterschiedliche* Berufungen gibt: „Jeder (Mensch) hat seine eigene Gnadengabe (ἴδιον ... χάρισμα) von Gott, *der eine so, der andere so*“ (V.7d.e)²⁶. Dieses Prinzip ist ihm derart wichtig, dass er es in V.17–24 – einer Art *digressio* (= Abschweifung) – hinsichtlich weiterer Handlungsfelder (Beschneidung; sozialer Status des Sklaven) vertieft. „Jeder hat sein Leben so zu führen, wie es ihm der Herr zugeteilt hat, wie Gott ihn berufen hat“ (V.17) – „jeder soll in dem bleiben, worin er berufen wurde“ (V.24)²⁷.

- 22 H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*. Kap. 5, 1–11, 1 (ÖTK 7/2), Gütersloh – Würzburg 2000, 101, etwa nimmt an, dass die Korinther das „Votum des Paulus“ – er hatte wohl schon bei seinem ersten Besuch in der Stadt Unverheirateten und Witwen zum Bleiben in der Ehelosigkeit geraten – „missverstanden“, „indem sie ihm eine Tendenz zum Grundsätzlichen gegeben haben“.
- 23 Allerdings spielen hier weder der Nachwuchs noch die göttliche Stiftung der Ehe (Gen 1f.) eine Rolle – beides jüdische Begründungen der Ehe.
- 24 Vgl. etwa Test XII Naph 8,7f.: „Denn die Gebote des Gesetzes sind zwiespältig und werden nur mit Sachkenntnis erfüllt. Denn es gibt *eine Zeit für das Zusammenkommen mit der Frau und eine Zeit der Enthaltensamkeit für sein Gebet*“. Allerdings wird die Möglichkeit, sich zu intensivem Gesetzesstudium zurückzuziehen, hier „einseitig für den Mann“ reklamiert: Klauck, 1 Kor (s. Anm. 18) 51.
- 25 Ihre Norm – „es ist *gut* für einen Menschen [...]“ – klingt in den V.8.26 und 38 nach.
- 26 V.7 sagt nicht, Ehelosigkeit und Ehe seien *χαρίσματα* (im paulinischen Sinne einer der Gemeinde nützlichen und dienenden „Gnadengabe“). Richtig Lindemann, 1 Kor (s. Anm. 14) 161: „Paulus versteht das christliche Leben insgesamt als durch Gottes *χάρισμα* bestimmt, und hier betont er nun, dass das Vorzeichen (Askese oder nicht) dabei keine Rolle spielt“. In den Charismen-Katalogen 1 Kor 12 und Röm 12 taucht die Enthaltensamkeit nicht auf.
- 27 Deshalb streitet Paulus in V.10–14 auch für den Fortbestand der Ehen – auch wegen des Herrenworts, über das er verfügt (V.10) –, abgesehen von dem in V.15f. genannten Fall: Wenn der „heidnische“ Teil nach der Konversion seines Partners oder Partnerin zur Ekklesia sich von ihm trennen will, weil er diese Entscheidung nicht mittragen will, dann soll sich der Christ bzw. die Christin „scheiden“; Näheres dazu bei M. Theobald, *Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium?*, in: ders., *Jesus, Kirche und das Heil der Anderen* (SBAB.NT 56), Stuttgart 2013, 37–58.

Auch wenn Paulus in V.2 die Ehe als „Mittel zur Kanalisierung des sexuellen Begehrens“²⁸ fordert, sollte das positive Sinnpotential für sein Verständnis von Ehe, das in V.2–4 auch enthalten ist, nicht unterschätzt werden. Konsequenter formuliert hier Paulus seine Aussagen zu Mann und Frau *reziprok* – zuerst aus der Perspektive des Mannes, dann aus der der Frau, und das gleich dreimal²⁹. Mann und Frau sind gegenseitig verpflichtete Partner, eine Überordnung des Mannes ist nicht in Sicht. Deshalb sollten sich auch die beiden, wenn überhaupt, nur aufgrund gegenseitigen Einverständnisses (ἐκ συμφώνου) zum „offenbar nächtlichen und lange anhaltenden“³⁰ Gebet trennen.

Gründe für dieses „partnerschaftliche“ Verständnis der Ehe³¹ nennt Paulus nicht. Inspiriert hat ihn vielleicht Gen 1,27³², ein Text, auf den sich auch die Parole Gal 3,18 bezieht, die im engeren und weiteren Kontext des Kapitels Spuren hinterlassen hat³³. Zum schöpfungstheologischen Grund kommt möglicherweise ein christologischer: „Keiner von uns lebt sich selber; [...] wir gehören dem Herrn“ (Röm 14,7–8), weshalb die Glaubenden auch auf Gegenseitigkeit verpflichtet sind. Die „Einschränkung“ der „Selbstbestimmung“, die bei-

28 Lindemann, 1 Kor (s. Anm. 14) 158.

29 Vgl. auch 1 Kor 7,32c–33.34; 11,11f.: „aber im Herrn ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau [...]“; zur Denkfigur der „egalitären Reziprozität“ bei Paulus vgl. M. Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 323–328; R. Zimmermann, Körperlichkeit, Leiblichkeit, Sexualität, Mann und Frau, in: Horn (Hg.), Paulus Handbuch (s. Anm. 4) 378–385, 380–385.

30 Zeller, 1 Kor (s. Anm. 15) 239.

31 Es findet sich auch bei Musionius Rufus (1. Jh.): Ein Ehepaar sollte „alle Dinge als gemeinsam ansehen und nichts als Alleinbesitz – auch nicht den Leib“; „wo jeder nur auf das Seine achtet und das des anderen unberücksichtigt lässt, [...] wird die Gemeinschaft sicher verderben“ (Diatr. 13A); vgl. Wolter, Paulus (s. Anm. 29) 328: Paulus hat „aus dem in der populären Moral vorhandenen Inventar [...] das ausgewählt, was für jede und darum auch für die christliche Gemeinschaft förderlich ist“.

32 Gen 1,27: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn als *Männliches und Weibliches* schuf er sie“. Im Unterschied zur zweiten Schöpfungserzählung mit ihrer Vor- und Überordnung Adams gegenüber Eva (Gen 2f.) beinhaltet Gen 1,27 nach frühjüdischer Anschauung die *Gleichheit* der Geschlechter.

33 Gal 3,28: „Da gibt es nicht Jude noch Griechen, da gibt es nicht Sklave noch Freier, da gibt es nicht *Männliches und Weibliches*, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“; die beiden ersten Paare sind „Matrix“ in 1 Kor 7,17–24 (Klauck, 1 Kor [s. Anm. 18] 54), ausdrücklich begreifen sie auch in 1 Kor 12,13.

den Ehepartnern in V.2–4 im Blick auf ihr eheliches Leben abverlangt wird, könnte deshalb als „Spezialfall des gegenseitigen Verhaltens der Christen“ untereinander verstanden werden³⁴.

Nun ist die *Ehelosigkeit* zwar für Paulus persönlich ein hohes „Gut“ (V.8b.c), aber er geht, wie schon angedeutet, nicht so weit, ihre *grundsätzliche* Höherwertigkeit gegenüber der Ehe zu behaupten, wozu einige Korinther neigten. Weder die (korinthische) These V.1b noch er selbst führen in V.7f. Gründe für ihre Hochschätzung an. So verwundert es auch nicht, dass die Forschung – gerade auch was die korinthische Position betrifft – unterschiedliche Erklärungen anbietet: Reinheitsvorstellungen³⁵, philosophisch motivierte Abwertung des Leibes (Kyniker)³⁶, eschatologisch begründeter Enthusiasmus³⁷. Was Paulus selbst angeht, so muss der Leser bis zum zweiten großen Teil des Kapitels – dem „über die Jungfrauen“ 7,25–38³⁸ – warten, um auf Indizien zu stoßen, die einigermaßen aussagekräftig sind. Zwei Stichworte fallen: „*gegenwärtige Bedrängnis*“ (ἀνάγκη) (V.26b) und „*Trübsal / Drangsal*“ (θλίψις) (V.28e). Sie möchte Paulus

34 So Kremer, 1 Kor (s. Anm. 15) 131.

35 Zeller, 1 Kor (s. Anm. 15) 237. „Sowohl i m jüdischen wie im griechischen Raum“ konnte das Ideal kultischer Reinheit „zeitweise oder dauerhaft Enthaltung vom Geschlechtsverkehr einfordern“; vgl. 2 Kor 6,17c nach Jes 52,11. Von „Unreinheit“ ist im Kontext der Frage nach Mischehen V.14 die Rede!

36 Deming, Paul (s. Anm. 11) 110–130.

37 So Schrage, 1 Kor (s. Anm. 14) 206, mit Verweis vor allem auf den letzten Satz des Kapitels, 1 Kor 7,40: „auch ich glaube, den Geist Gottes zu haben“, mit dem Paulus sich polemisch „gegen solche ab(setzt), die unter Berufung auf das Pneuma Gottes eine andere Meinung als er vertreten, eben von den korinthischen Pneumatikern mit ihrem Libertinismus und ihrer Askese“; ähnlich Klauck, 1 Kor (s. Anm. 18) 50: „Die präsentische Eschatologie (vgl. zu 4⁸) kann die asketischen Tendenzen verstärkt haben, denn nach einem Jesuswort sieht der Endzustand die Ehe nicht vor (Mk 12,25)“.

38 So die Überschrift in V.25; wahrscheinlich geht es um Verlöbnisse junger Frauen, wie sie im jüdischen und römischen Recht existierten und im Judentum „nahezu dieselbe Qualität wie die Ehe“ besitzen (Lindemann, 1 Kor [s. Anm. 14] 177; vgl. auch J.-K. Elliott, Paul’s Teaching on Marriage in I Corinthians: Some Problems considered, in: NTS 19 [1972–73] 219–225); der ganze Abschnitt, vor allem 7,36–38, ist aber recht schwierig; für V.36–38 wird auch die Möglichkeit *geistlicher* Verlöbnisse (beide Verlobte sind vom Ideal der Ehelosigkeit beseelt) in Betracht gezogen: vgl. Zeller, 1 Kor (s. Anm. 15) 271–275; vgl. auch seinen Exkurs: „Jungfräulichkeit in der frühen Kirche und ihrer Umwelt“ (267–271). – Im Unterschied zur Frage nach der Ehescheidung verfügt Paulus bei der zu den „Jungfrauen“ nicht über ein Herrenwort; Mt 19,12 ist ihm unbekannt (so auch Klauck, 1 Kor [s. Anm. 18] 55).

den Unverheirateten erspart sehen. Meint er damit nur „Belastungen“, die mit der Ehe normalerweise einhergehen³⁹, oder denkt er spezifisch an „die Bedrängnisse der eschatologischen Zeit“⁴⁰?

Letzteres legt die anschließende Einlage V.29–31 nahe, die erklärt, was die Stunde geschlagen hat: „Die Zeit ist zusammengedrängt“ (V.29b), d. h. die Parusie des Herrn lässt nicht mehr lange auf sich warten⁴¹ – und „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (V.31b)⁴². Entsprechend gilt es zu leben. „Die, die Frauen haben, sollen sein, als hätten sie keine [...]“ (V.29d.e)⁴³. Literarisch beeindruckend ist, wie Paulus im Zwischenstück V.29–31 für die christliche Existenz Freiheit im Verhältnis zur Welt reklamiert⁴⁴. Von den Unverheirateten spricht er erst anschließend in V.32–35: „Ich möchte aber (θέλω), dass ihr ohne Sorge seid. Der Unverheiratete sorgt sich um das, was den Herrn betrifft – wie er dem Herrn gefalle. Der Verheiratete aber sorgt sich um das, was mit der Welt zu tun hat – wie er seiner Frau gefalle, und so ist er gespalten [...]“. Hier sagt Paulus nun deutlich, *warum* und *aus welcher Erfahrung heraus* er für sich die Ehelosigkeit persönlich vorzieht: Es ist die *ungeteilte* Sorge um den Herrn, die dem Ehelosen möglich sei – ein Dem-Herrn-zu-Gefallen-Leben im ungeteilten Dienst an sei-

39 So Lindemann, 1 Kor (s. Anm. 14) 183.177, mit dem Argument: „ἀνάγκη begegnet zwar tatsächlich häufig in apokalyptischen Texten, ist aber bei Paulus kein apokalyptischer Begriff (vgl. 7,37; 9,16)“. Vom Terminus θλίψις bei Paulus gilt dies aber gewiss nicht (und er rahmt zusammen mit ἀνάγκη die Sequenz): vgl. 1 Thess 3,3f.7 (ἐπι πάση τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν), aber auch Röm 5,3; 8,35; 2 Kor 1,4; 7,4 etc.

40 Schrage, 1 Kor (s. Anm. 14) 156f.; ebenso H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (KEK V), Göttingen ²1981; Deming, Paul (s. Anm. 11) 177–197.

41 Schrage, 1 Kor (s. Anm. 14) 171.

42 Die beiden Aussagen rahmen die Einlage und signalisieren ihren eschatologischen Horizont.

43 Paulus meint wohl, dass „die eheliche Bindung nicht das Dasein als ganzes“ beherrschen soll; so Lindemann, 1 Kor (s. Anm. 14) 178; anders Kremer, 1 Kor (s. Anm. 15) 157: „Selbst wer verheiratet ist, soll also leben, als sei er nicht verheiratet bzw. ehelos. (Dies steht in gewisser Spannung zu V.3–5)“. Besagt der Vers also, die Korinther sollen auf den *leiblichen* Vollzug ihrer Ehe verzichten? Im gegenwärtigen Kontext wohl kaum. Und wenn die Einlage Paulus schon vorgegeben war, was immer wieder einmal erwogen wird?

44 Das Ideal stoisch geprägter Popularphilosophie – die Freiheit des Menschen in den Zwängen dieser Welt – wird mit herein spielen, ist aber vom eschatologisch geprägten Christusglauben her überformt. Conzelmann, 1 Kor (s. Anm. 40) 166: „Paulus rät nicht, sich in das sichere und freie Innere zurückzuziehen, sondern im Betroffensein die Freiheit durchzuhalten“.

ner Sache; *ungeteilt*, weil die Ehelosen „von der mit dem Ehestand verbundenen Sorge um den Ehepartner“ frei wären⁴⁵. Nicht, dass auch die Verheirateten sich um die Sache des Herrn kümmern, was Paulus „implizit“ konzediert⁴⁶, aber sie sind zwischen den *irdischen* Sorgen dieser *Welt* – dem Bemühen auch, dem Partner „zu gefallen“ – und der Sorge um den *Herrn* hin und her gerissen und „geteilt“. Im Klartext heißt das: Paulus sieht zwischen sich und dem Herrn „eine Art Eheverhältnis“, „das eine konkurrierende Liebe zu den Geschöpfen ausschließt“ oder doch „zurückdrängt und abwertet“⁴⁷. So kann er auch sagen, dass eine unverheiratete Frau bzw. eine „Jungfrau“ „sich um die Sache des Herrn sorgt“, „damit sie *heilig* sei sowohl am Leib als auch am Geist“ (V.34).

Sein eschatologisches Zeitbewusstsein⁴⁸ samt seinem Christusverhältnis sind es somit, die Paulus den Motivationsrahmen für sein eheloses Leben abgeben. Dazu passt, dass die Ehebegründung V.2–4 (im Unterschied zum jüdischen Verständnis) nichts über den Kinder nachwuchs verlauten lässt⁴⁹. Wenn „das Ende der Zeiten“ da ist (1 Kor 10,11), spielt die Sorge um das eigene Weiterleben in der nächsten Generation keine Rolle mehr⁵⁰.

45 Schrage, 1 Kor (s. Anm. 14) 177.

46 Ebd. 179.

47 So Kruse, Eheverzicht (s. Anm. 8) 105, der dann fortfährt: „ein Mensch, der Gott und Gattin zugleich lieben wollte, wäre geteilt“. Hierfür verweist er auch auf die in V.32 benutzte Rede vom „Gott Gefallen“: „Der Begriff der Gottgefälligkeit ist einer der elementaren Theologomena bei Paulus. Gott gefallen wollen ist der letzte Grund aller Gottesliebe“; vgl. auch Lampe, Erster Korintherbrief (s. Anm. 20) 179, mit seiner Rede von der „Exklusivitätsthese“ des Paulus in 1 Kor 6,12–20 („entweder Christus oder Sexualpartner“), sowie Weidemann, Engelsgleiche (s. Anm. 15) 50: „Die von Paulus in 1 Kor 7 gegebene *Erlaubnis* zur Ehe ist von 1 Kor 6,12–20 her durchaus überraschend“, mit Hinweis auf Niederwimmer, Askese (s. Anm. 13) 80, der zu 1 Kor 6,12–20 ausführt: „Wenn der Christ an seinen Kyrios mit Leib und Leben gebunden ist, so dass Leib und Leben dem Kyrios, und ihm allein gehören (dem Kyrios, mit dem er *ἐν πνεῦμα* ist!), so scheint doch die Möglichkeit auch der ehelichen Bindung ausgeschlossen oder mindestens fragwürdig zu sein! Welchen Sinn kann die Ehe für den haben, der mit Leib und Leben dem erhöhten Herrn angehört?“ Vgl. auch unten Anm. 62.

48 Da vieles dafür spricht, dass Paulus aus einem pharisäisch-apokalyptischen Umfeld mit gespannter Endzeiterwartung stammt, könnte sich seine Ehelosigkeit, die wohl schon vor seiner Berufung feststand, von daher erklären (vgl. auch oben Anm. 9).

49 Vgl. oben Anm. 23.

50 Im rabbinischen Judentum ist gerade dies wichtig: die Erwartung, in den Kin-

Im Blick auf das ganze Kapitel 1 Kor 7 fällt auf, in welcher ungewöhnlicher Dichte Paulus hier „ich“ sagt⁵¹, aber zugleich auch Rechenschaft über seine Sprechakte ablegt und dabei sorgfältig differenziert: zwischen seinem persönlichen „Wünschen“ und „Meinen“ (V.32.40)⁵² und den „Geboten des Herrn“ (V.25), zwischen dem eigenen Urteil und „Rat“ (V.6.40) und seinem „Gebieten“ (V.6). Charakteristisch für das Kapitel sind auch die zwischen den Alternativen abwägenden Komparative: Dies zu tun sei „gut“ (V.1b.8b.26b.c.38a), jenes aber „besser“ (V.9b.38b.40a)⁵³.

Grund für solche „Rationalität“ des Ratgebens ist seine Überzeugung, dass es bei alledem um *Menschen* mit unterschiedlichem Erfahrungshintergrund und unterschiedlicher Berufung geht. Es dürfen und können nicht alle einem einzigen Ideal unterworfen werden. Die *Freiheit* eines jeden gründet in seiner spezifischen Berufung durch Gott, der jeden an seinen unverwechselbaren Platz stellt. Dabei beeindruckt der Realismus, den Paulus an den Tag legt, z.B. dass er um die Macht der Sexualität weiß und „geradezu davor (warnt), sie zu unterschätzen“⁵⁴: „Es ist *gut* für sie (die Unverheirateten und die Witwen), wenn sie bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten; *besser* nämlich ist es zu heiraten als (vor Begierde) zu brennen“ (V.9). Kriterium für die rechte Entscheidung ist der gewonnene innere Frieden, jeder moralische oder gesetzliche Zwang ist ungut.

Wenn Paulus meint, Verheiratete seien zwischen der Fürsorge um ihren Partner und ihrer Suche, dem Herrn zu gefallen, hin und her gerissen, also „geteilt“, dann spricht er allerdings „rhetorisch verallgemeinert und zugespitzt“⁵⁵, wie jemand, „der die Sache von außen be-

deskindern dem Messias zu begegnen; TosJeb 8,4 (250) verteidigt sich der ehelose Gelehrte Simon ben Azzai mit den Worten: „Was soll ich tun? Mein Herz hängt an der Torah! Möge die Welt durch andere erhalten werden!“

51 V.7 (ὡς ἐμαυτόν).8 (ὡς καὶ ἐγώ).10a.b (ἐγώ).12a (ἐγώ).25.26.28f.29a.32.35.40.

52 Das relativiert er aber nicht als bloß *subjektives* Meinen; in V.25 präsentiert er sich als „durch das Erbarmen des κύριος ausgezeichnete ‚Vertrauensmann‘“ (Lindemann, 1 Kor [s. Anm. 14] 176).

53 W. Schrage, Zum Komparativ in der urchristlichen Ethik, in: EvTh 48 (1988) 330–345.

54 Häfner, Ehelosigkeit (s. Anm. 16) 27.

55 Schrage, 1 Kor (s. Anm. 14) 179; dazu kommt die durchaus problematische „Erotisierung“ dieses Christusverhältnisses, wie sie oben (s. Anm. 47) verdeutlicht wurde.

trachtet“⁵⁶. War er nicht mit Eheleuten wie Priska und Aquila befreundet, „die sich um anderesorgen und z. B. für Paulus den Kopf riskieren (Röm 16,3f.)“⁵⁷? Trotzdem hält er Verheiratete für „geteilt“. Für ihn, den Apostel und rastlosen Missionar, der mit dem Evangelium den Osten des römischen Reichs durchquert (Röm 15,19) und den Westen anstrebt, mag es zutreffen, dass der Dienst für den Herrn keine andere Lebensform zulässt als die, die er selbst „mit Leib und Geist“ (V.34) ausfüllte. Priska und Aquila, die auch mobil, aber nicht weniger missionarisch waren, werden das anders gesehen haben.

Halten wir also fest: Es ist die persönliche, unverwechselbare Perspektive des Paulus, seine spezifische Berufung, die es letztlich verhindert, die in 1 Kor 7,2–5 auch enthaltenen Ansätze einer Ehe-theologie, gegen die aber 1 Kor 7,32–43 stehen, aufzugreifen und weiterzudenken. Im Gedanken des reziproken Verpflichtet-Seins der Eheleute lässt Paulus immerhin ein Verständnis von Partnerschaft anklingen, das – positiv gewendet – ein „Füreinander-Dasein“ als Konsequenz und Bewahrheitung ihres Dem-Herrn-zu-Gefallen-Lebens zu erkennen gibt. Ausgearbeitet hat Paulus diesen Ansatz nicht, das sollte anderen vorbehalten bleiben.

2. Paulus – Patron der Enkratiten

Deutlichster Beleg für Paulus als Heros der Enkratiten sind die *Akten des Paulus*, wo es im Thekla-Zyklus 3,5f. heißt⁵⁸: „Und als Paulus im Hause des Onesiphoros eingekehrt war, herrschte dort große Freude; die Knie wurden gebeugt, das Brot gebrochen und das *Wort Gottes von*

56 Gnlika, Paulus (s. Anm. 4) 293.

57 Auf das Paar verweist Schrage, 1 Kor (s. Anm. 14) 179, und meint ebd. Anm. 722: „Im übrigen arbeitet auch der ehelose Apostel, um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen und für sein irdisches Leben zu ‚sorgen‘“; zu W. Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7* (MThSt 8), München 1981, 128, der erklärt: „Man darf sich um seinen Lebensunterhalt nur nicht so sorgen, wie man sich um die Sache des Herrn sorgen muss“, meint Schrage: „Man könnte das ausziehen: Man darf sich für seinen Ehepartner nur nicht so sorgen und ihm nur nicht so zu Gefallen leben wie dem Herrn“.

58 Übersetzung nach W. Schneemelcher (Hg.), *Neu Testamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II. Bd.: *Apostolisches: Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1997, 216f. (auf der Basis der griechischen Textüberlieferung unter Berücksichtigung der koptischen Parallelüberlieferung im PHeid).

der Enthaltensamkeit und der Auferstehung (ὁ λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως) verkündigt, indem Paulus sprach: Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (Mt 5,8). Selig sind, die ihr Fleisch rein bewahrt haben, denn sie werden ein Tempel Gottes werden. Selig sind die Enthaltensamen (ἐγκρατεῖς), denn Gott wird zu ihnen reden. Selig sind, die dieser Welt entsagt haben, denn sie werden Gott wohlgefallen. Selig sind die, die Frauen haben als hätten sie nicht (1 Kor 7,29), denn sie werden Gott beerben. Selig sind, die Gottesfurcht haben, denn sie werden Engel Gottes werden. Selig sind, die vor den Worten Gottes zittern, denn sie werden getröstet werden (vgl. Mt 5,4) [...]. Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen (Mt 5,7)⁵⁹, und den bitteren Tag des Gerichts werden sie nicht sehen. Selig sind die Leiber der Jungfrauen (1 Kor 7,25), denn sie werden Gott wohlgefallen, und sie werden den Lohn ihrer Keuschheit nicht verlieren [...]“. Indem die (hier umgestalteten) Seligpreisungen der Bergpredigt Paulus in den Mund gelegt werden, wird das Evangelium in das „Wort Gottes von der Enthaltensamkeit und der Auferstehung“ umgedeutet und für alle Jesus-Gläubigen zur Norm erhoben⁶⁰. Die Paulusakten sind zwar relativ spät zu datieren (zwischen 160 und 180 n. Chr.), doch ist davon auszugehen, dass rigorose Enkratiten sich schon viel früher auf Paulus beriefen. Dies gilt wohl auch von den Christen, gegenüber denen der Autor der Pastoralbriefe (zwischen 100 und 130 n. Chr.) den Anspruch erhebt, Paulus allein rechtmäßig zu vertreten. Von seinen Gegnern aber sagt er, sie würden „verbieten, zu heiraten“ (1 Tim 4,3), ohne dies näher auszuführen⁶¹. Auch seine Maßnahmen gegen das „Institut von Witwen“, das

59 Diese Seligpreisung fehlt in PHeid.

60 J. W. Barrier, *Asceticism in the Acts of Paul and Thecla's Beatitudes. The Coptic Heidelberg Papyrus as an Exegetical Text Case*, in: Weidemann (Hg.), *Asceticism* (s. Anm. 11) 163–185, vergleicht die griechische mit der koptischen Überlieferung der Seligpreisungen und gelangt zu dem interessanten Resultat, dass in jener Mt 5,7 und 8 hinzugefügt seien: „This exegetical practice of addition would have altered the theological interpretation of the text, thus making an encratite text merely strong asceticism, thus more tenable within orthodox churches. This plausible, especially with a text that was consistently being marginalized and considered ‚apocryphal‘. I am sure some scribes would have wanted to resist the marginalization of this text because of the very important data that it contained as it relates to two saints of the Church: the life of Thecla and the martyrdom of the apostle Paul“ (178).

61 Weidemann, *Engelsgleiche* (s. Anm. 15) 57: Die Rede vom „Verbieten“ könnte

er auf eine Versorgung durch die Gemeindegasse lediglich von Frauen, die mindestens 60 Jahre alt und ohne Verwandtschaft sind, reduzieren will (1 Tim 5,3–16), ist aufschlussreich: Die jungen unverheirateten Frauen, gegen die er in V.6.11–15 scharf polemisiert, könnten sich als „Jungfrauen“ (παρθέναι) verstanden haben⁶² – gemäß dem Ideal des Paulus⁶³. Der Epheserbrief, „etwa zwischen 80 und 100“⁶⁴ verfasst – ein irenisch-ökumenisches Schreiben – lässt, abgesehen von Eph 4,14, keinerlei Polemik gegen andere Paulusauslegungen erkennen, sondern konzentriert sich auf die positive Darlegung der eigenen Ehe-theologie, die er im Namen des Apostels vorlegt.

3. „Dieses Geheimnis ist groß“ (Eph 5,32). Zur Theologie der Ehe im Epheserbrief

Weil wir im Folgenden keine ausführliche Exegese des Textes Eph 5,21–33 bieten können⁶⁵, empfiehlt es sich, ihn zunächst in einer strukturierten, kolometrischen Übersetzung darzubieten und dann seine Grundlinien, die für unser Thema wichtig sind, herauszuarbeiten.

interessegeleitet sein (um zwischen die Gegner und Paulus „einen Keil zu treiben“); vielleicht propagierten sie die Ehelosigkeit (wie Paulus) nur als *Ideal*. – Wenn der Autor in 1 Tim 4,3f. mit der Feststellung kontert: „denn alles von Gott Geschaffene ist gut und nichts verwerflich, was mit Dank empfangen wird [...]“, ist „dankbar anzunehmende Schöpfungsgabe Gottes“ nach seiner Überzeugung „nicht nur die Nahrung, sondern auch die Ehe“ (H. J. Stein, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* [WUNT 2/255], Tübingen 2008, 188).

- 62 M. Tsuji, *Zwischen Ideal und Realität: Zu den Witwen in 1 Tim 5,3–16*, in: NTS 47 (2001) 92–104; 1 Tim 5,12 zufolge legten sie eine Art Treuegelöbnis ab; der „Vorwurf, sie würden ‚im Widerspruch gegen Christus wollüstig und wollen heiraten‘ (V.11), deutet an, dass eine Frau, die als Witwe gilt, nicht bzw. nicht wieder heiraten soll, weil sie eben mit Christus ‚ehelich‘ verbunden sei“ (ebd. 100). Auch das erinnert an Paulus (vgl. oben Anm. 47).
- 63 Vgl. oben Anm. 38. – Kremer, 1 Kor (s. Anm. 15) 168: Der Befehl, jüngere Witwen sollten heiraten (1 Tim 5,14), steht „buchstäblich in Widerspruch zur Empfehlung des Paulus“ in 1 Kor 7.
- 64 G. Sellin, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 58.
- 65 Vgl. aber M. Theobald, *Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche*, Würzburg 2000, 164–179.

(21) Ordnet euch *gegenseitig* (ἀλλήλοις) unter in der Furcht Christi,
 (22) die Frauen ihren Männern
wie dem Herrn
 (23) *denn* der Mann ist das Haupt der Frau⁶⁶,
 wie auch der Christus das Haupt der Kirche ist;
 er ist der Retter des Leibes.
 (24) Aber wie die Kirche sich dem Christus unterordnet,
 so (sollen sich) auch die Frauen den Männern in allem (unterordnen).

(25) Ihr Männer,
 liebt die Frauen,
 wie auch Christus die Kirche lieb gewonnen (ἠγάπησεν)
 und sich für sie hingegeben hat⁶⁷,
 (26) damit er sie heilige,
 nachdem er sie gereinigt hat durch das Wasserbad im Wort,
 (27) damit er selbst die Kirche sich herrlich bereite,
 ohne Flecken oder Runzeln oder sonst dergleichen,
 auf dass sie vielmehr heilig und makellos sei⁶⁸.

(28) So müssen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen
 Leib.
 Der seine Frau Liebende liebt sich selbst,
 (29) denn niemand hat je sein eigenes Fleisch gehasst,
 sondern er nährt und pflegt es,
 wie auch Christus die Kirche,
 (30) weil wir Glieder seines Leibes sind⁶⁹.

(31) „Deshalb wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen
 und wird seiner Frau anhängen,
 und die zwei werden ein Fleisch sein“ (Gen 2,24)⁷⁰.

(32) Dieses Geheimnis ist groß;
 ich aber beziehe es auf Christus und die Kirche.

(33) Jedenfalls auch ihr,
 einer um den anderen,
 jeder liebe seine Frau so wie sich selbst,
 die Frau aber fürchte den Mann!

66 Vgl. 1 Kor 11,3.

67 Vgl. Gal 2,20,

68 Vgl. 2 Kor 11,2.

69 Vgl. Röm 12,4f.; 1 Kor 12,12–31; außerdem 1 Kor 6,15.

70 Vgl. 1 Kor 6,16f.; dazu Weidemann, Engelsgleiche (s. Anm. 15) 50: „Bemerkenswerterweise benutzt Paulus die Anspielung auf Gen 2,24 („ein Fleisch werden“) hier, also im Kontext von 6,14–20 zur Beschreibung des Geschlechtsverkehrs mit der πόρνη [der Dirne], und nicht im Hinblick auf die Ehe in 1 Kor 7,1–9“. Der Autor des Eph versetzt das Zitat nun in den Kontext, in den allein es – biblisch betrachtet – gehört, den der Ehe.

Drei Beobachtungsreihen bieten sich an: erstens zur *Terminologie* des Autors, zweitens zur strukturellen *Gewichtung der Weisungen* an die Frauen bzw. die Männer sowie drittens zur Verzahnung der Bildgeschichte *Jesus und seine bräutliche Kirche* mit der Ehe von *Mann und Frau*, d.h. zur Analogiestruktur des Textes. Anmerkungsweise sei noch auf die Fortsetzung der „Haustafel“ in der Weisung an die Kinder und Väter verwiesen.

(1) Wie eingangs angedeutet, fußt der Autor auf dem Kolosserbrief, konkret auf der ersten Sequenz der „Haustafel“ Kol 3,18–4,1, also 3,18f.: *„Ihr Frauen, ordnet euch den Männern unter, wie es sich im Herrn gehört. Ihr Männer, liebt die Frauen und werdet nicht bitter gegen sie“*. Dies greift der Autor des Eph auf, baut seine Vorlage aber in ganz erstaunlicher Weise literarisch und theologisch aus. Auch wenn er die Terminologie des Kol beibehält – bei der Frau ist *„Unterordnung“* unter den Mann, beim Mann *„Liebe“* zu seiner Frau gefragt –, so bringt er doch beachtliche Korrekturen an ihr an bzw. rückt sie in einen Horizont, vor dem sie in einem anderen Licht erscheint.

(a) Kol 3,18 trägt nur den Frauen auf: *„ordnet euch den Männern unter“*. *„Unterordnung“* meint hier nicht den persönlichen Gehorsam dem Mann gegenüber⁷¹, sondern die soziale Einordnung in die vom *pater familias* bestimmte Hausstruktur⁷².

Anders der Autor des Eph: Er schaltet seiner Vorlage einen Satz reaktionell vor, der *beide* Geschlechter in Pflicht nimmt: *„Ordnet euch gegenseitig unter in der Furcht Christi“* (V.21). Die Zu- und Unterordnung von Mann und Frau soll also *gegenseitig* erfolgen; nicht nur wird die Frau dazu verpflichtet, die Stellung des Mannes zu respektieren, sondern auch der Mann die seiner Frau. Darüber hinaus scheint hier – über das Denken in sozialen Ordnungsstrukturen hinaus – auch die

71 Das Verb „unterordnen (ὑποτάσσεισθαι)“ ist nicht gleich „gehörchen (ὑπακούειν)“; letzteres begegnet in der Sklavenparänese (Kol 3,22; Eph 6,5). R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKK X), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1982, 251, betont, dass „Sich-Unterordnen“ ein „Ordnungsbegriff“ ist, „der eine bestimmte soziale Struktur mit sich daraus ergebenden Pflichten voraussetzt. Diese müssen aber nicht rechtlicher Art sein, sondern können auch moralisch gesehen werden [...], so dass die Unterwerfung freiwillig geschieht“.

72 Analog dazu bedeutet auch die Weisung Eph 5,33d: *„die Frau aber fürchte den Mann!“*: Sie soll ihn *„respektieren“* oder besser noch *„achten“* (Sellin, Eph [s. Anm. 64] 457), also seine institutionelle Stellung *„anerkennen“*.

gegenseitige *personale* Beziehung der beiden Eheleute stark gemacht zu werden.

Zugunsten dieser Annahme spricht ein bislang übersehener Bezug von Eph 5,21 auf Paulus⁷³. Die Umwandlung der Kol-Vorlage in eine Weisung *gegenseitiger* Unterordnung greift nämlich den genuin paulinischen Reziprozitäts-Gedanken auf, wie er typisch für 1 Kor 7,3–5 ist. Auch das von Paulus oft benutzte Stichwort „einander“/„gegenseitig“ (ἀλλήλων)⁷⁴, das gleichfalls in 1 Kor 7,5 begegnet, trifft man hier an. Die (ursprünglich sozial konnotierte) Rede von der „Unterordnung“ begegnet bei Paulus allerdings nicht.

(b) Was die an die Männer gerichtete Weisung Kol 3,19 betrifft, so schließt sich der Autor des Eph zwar, wie gesagt, an die terminologische Gewichtung des Kol an, wenn er das Verb „lieben“ (ἀγαπᾶν) für das Verhältnis des Mannes zu seiner Frau reserviert (Eph 5,25. 28. 33) und für die Frau die Verben „unterordnen“ (V.24) und „fürchten“ (33d) vorzieht⁷⁵. Aber der übergeordnete Kontext – Eph 5,1f. ist die Kap. 5f. dominierende Leitaussage, die auch die Eheweisung 5,21ff. bestimmt⁷⁶ – legt eine wechselseitige Applikation der Rede von der Liebe nahe: „Werdet also Nachahmer Gottes als *geliebte* Kinder und wandelt *in der Liebe*, wie auch Christus euch *lieb gewonnen* (ἠγάπησεν) und sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer für Gott zum angenehmen Wohlgeruch!“ Nicht nur der Mann *liebt* also seine Frau, auch umgekehrt gilt im Licht des übergeordneten Kontextes das Verhältnis der Frau zu ihrem Mann als ein „Wandeln in der Liebe“ (Eph 5,2). Als allgemein-christliches Merkmal gewinnt es für die Ehefrau im Verhältnis zu ihrem Mann seine konkrete Bestimmtheit.

73 Ansonsten registriert die Forschung durchaus den vom Eph-Autor über Kol hinaus intensivierte Anschluss an Paulus; H. Merklein spricht in diesem Zusammenhang von einer „Paulinisierung“ der Kol-Vorlage: Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 319–344.

74 Vgl. etwa Röm 1,12; 12,5; 12,16 (τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες); 13,8.19; 15,5. 7. 14; 16,16; 1 Kor 11,33; 12,25; Gal 5,13. 15. 26 u. ö.

75 Am deutlichsten wird das an der abschließenden Schlussweisung Eph 5,33.

76 Auch nach Sellin, Eph (s. Anm. 64) 438, geht es um „Transzendierung der Hausordnung [...], und zwar unter Bezugnahme auf Eph 5,1–2: Der Liebende macht sich zum dienenden Wohltäter derer, die er liebt. Die ganze Haustafel steht unter diesem Vorzeichen (vgl. 5,25).“

(2) In Kol 3,18f. sind die Weisungen an Frau und Mann gleich lang. Ansonsten sind die sich jeweils an den im Sozialgefüge des antiken Hauses untergeordneten Part richtenden Weisungen, die in allen drei Sequenzen voranstehen, weiter ausgearbeitet als diejenigen, die sich an den übergeordneten Part richten, der in allen drei Weisungen identisch ist: Es geht jeweils um den *pater familias* in seinen drei Rollen als Ehemann, Vater und Sklavenbesitzer.

Auf diesem Hintergrund fällt nun auf, dass die Weisung an die Männer in der „Haustafel“ des Epheserbriefs wesentlich länger ist als die an die Frauen. Das heißt zunächst einmal: Vor allem *die Männer* als die Hausväter im patriarchalen System werden ethisch in Pflicht genommen. *Ihnen* wird gesagt, dass ihr Verhältnis zu den Frauen von einer *hingebenden* Liebe bestimmt sein soll, die sich an keinem geringeren Maßstab zu orientieren hat als an dem der Liebe Christi selbst.

(3) Die in der Weisung Eph 5,21–33 enthaltene Ehetheologie gründet in der *Analogiestruktur* des Textes. „Zwei Aussage-Ebenen (sind) ineinander gefügt [...]: eine über das Eheverhältnis von Mann und Frau und eine über das Christus-Kirche-Verhältnis. Semantisch beeinflussen sich die beiden Ebenen gegenseitig: [1] Die Ehe dient als Bild für die Beziehung von Christus und Kirche. [2] Diese Beziehung wiederum hat einen rückkoppelnden Einfluss auf die familiäre Ethik. Der Text hat also zwei Ebenen, die oszillieren“⁷⁷. Die Vereinigung Christi mit der Kirche, die in diesem Analogieverhältnis als ein Bräutigam-Braut-Verhältnis ins Bild gebracht wird, dient als Urbild ehelicher Vereinigung; die eheliche Vereinigung ihrerseits bildet die Liebe Christi ab. Darin besteht ihr Verweis- bzw. Zeichencharakter. In dreierlei Hinsicht sei die Analogiestruktur des Textes im Folgenden expliziert: im Blick (a) auf ihre schon genannten soziologischen Voraussetzungen, (b) das Konzept von Liebe in der christologischen Bildgeschichte und (c) die daraus resultierende Zeichenkraft der Ehe, die den Kern der hier entwickelten Ehetheologie darstellt.

(a) Die Struktur des antiken Hauses mit dem *pater familias* an seiner Spitze und der Ein- und Unterordnung der Hausfrau in dieses Gefüge ist die soziologische Voraussetzung für die Möglichkeit, dass sich

77 Sellin, Eph (s. Anm. 64) 434; vgl. auch J. Ådna, Die eheliche Liebesbeziehung als Analogie zur Christi Beziehung zur Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Eph 5,21–33, in: ZThK 92 (1995) 434–465.

die beiden Aussage-Ebenen des Textes miteinander verbinden lassen. Wie der Mann im Ordnungsgefüge des Hauses der Frau hierarchisch übergeordnet ist, so gilt Gleiches auch von Christus gegenüber seiner Kirche, wobei die „Unähnlichkeit“ in diesem Vergleich bei aller ihn ermöglichenden „Ähnlichkeit“ unübersehbar ist. Wird die „Ähnlichkeit“ im Begriff des „Hauptes“ ansichtig – der Autor kann ihn sowohl auf die Vorordnung des Mannes vor seine Frau (V.21c: „der Mann ist *das Haupt der Frau*“) als auch auf die Christi vor seine Kirche beziehen (V.21d: „der Christus ist *das Haupt der Kirche*“) –, so kommt die größere „Unähnlichkeit“ zwischen beiden Relationen in V.21e zum Ausdruck: „*Er* (sc. Christus) *ist der Retter des Leibes*“. Rettung im Sinne von Heilsvermittlung ist eine eschatologische Funktion, die *ausschließlich* von Christus ausgesagt werden kann.

(b) Die Geschichte *Christus und die Kirche* ist im Licht der ehelichen Verbindung von Mann und Frau eine Geschichte der Liebe – einer hingebungsvollen Liebe eines Bräutigams, der sein elterliches Haus verlässt⁷⁸ und alles in seiner fürsorglichen Pflege tut, um sich seine Braut in aller Schönheit zu bereiten: „ohne Flecken oder Runzeln oder sonst dergleichen“, „heilig und makellos“ (V.27). Die Anspielungen auf das Taufbad – hier ein reinigendes bräutliches Bad, das, bevor es die einzelnen Gläubigen empfangen, zuerst die Gemeinschaft der Kirche als eine durch Jesu Tod von den Sünden gereinigte Gemeinschaft vor Augen führt – sind deutlich und stellen die Eheunterweisung in einen ekklesialen Kontext. Allein in diesem Kontext gewinnt die Ehe den ihr hier zugesprochenen Zeichencharakter.

Grundlegend für das Verständnis dessen, was „lieben (ἀγαπάω)“ im christologischen Sinne heißt, ist der Tod Jesu, an den das „Wasserbad im Wort“ (V.26b) und ausdrücklich V.25d erinnern und den Eph 5,2 vorweg als Leitthema in einer christologischen Formel auf den Punkt bringt: „*Der Christus hat euch geliebt und sich für uns hingegen* als Gabe und Opfer für Gott zum angenehmen Wohlgeruch“. Genau diese (aus Gal 2,20 stammende) Doppelformel greift der Autor in seiner Eheunterweisung wörtlich wieder auf, um sie in seine Bildgeschichte *Christus und die Kirche* zu verpflanzen: „Ihr Männer, liebt die Frauen, wie auch *Christus die Kirche lieb gewonnen* (ἠγάπησεν)

78 Hierzu vgl. die Deutung von V.31a (= Gen 2,24a) durch Pokorný unten in Anm. 93.

und sich für sie hingegeben hat“ (V.25). Was meint also ἀγαπᾶν? Es ist nicht einfach erwählende Liebe, ein emotionales und erotisches Hingezogen-Werden zur Frau – dies auch –, sondern vor allem ein tätiges Sich-Hingeben für die Geliebte. Höher kann die Messlatte für den Mann und seine Liebe zur Frau nicht gelegt werden!

(c) Auf der einen Seite gibt es die hierarchischen Strukturen des Hauses samt daraus resultierenden Handlungsmustern und Erwartungen an die Rollenträger, auf der anderen Seite die humane Ausgestaltung dieser Vorgaben. Philosophen wie Plutarch oder Musonius Rufus etwa bezeugen im 1. Jh. eine „Verschiebung von der hierarchischen zur symmetrischen Beziehung“ von Mann und Frau, zu einem Verständnis der Ehe als „gegenseitiges Treueverhältnis“, als eine „Gemeinschaft“, die durch wechselseitige Fürsorge bestimmt ist⁷⁹. In diesen Kontext fügt sich auch die Eheparänese Eph 5,21–33 ein, wenn sie die hierarchische Ordnung im Haus mit humanisierenden Impulsen erfüllt, überschreitet die zeitgenössischen Tendenzen aber auch. „Durch die christologische Begründung bekommt sie ein eigenes Profil und eine Tiefendimension, die Ansätze zu einer Transformation enthält“⁸⁰. Dies geschieht mittels der christologischen Bildgeschichte, die auf die Ethik einwirkt. „Die allegorisch-spirituelle Dimension des Textes bewahrt die Eheaussagen der Haustafel vor einer konservierenden Ordnungsmoral, und die Haustafelethik bewahrt die Christus-Kirche-Mystik vor einer abgehobenen transmundanen Spekulation. Die Metaphorik und Allegorik dieses Textes ist also rückgekoppelt: Die Bewegung geht von der Ethik zur Mystik und von der Mystik zur Ethik“⁸¹.

Exkurs: Alttestamentliche Vorbilder zur Analogie-Struktur des Textes bzw. zur Ehe als Bund?

Dass eine „transmundane“ oder mythische Geschichte wie in Eph 5,21–33 Urbildcharakter für die Ehe gewinnt, ist nichts Neues, son-

79 R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- geschichte und Theologie eines Bildfelds im Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT 2/122), Tübingen 2001, 339f.

80 Sellin, Eph (s. Anm. 64) 457.

81 Ebd.

dern hat Vorbilder in der Antike – etwa in den über den ganzen Orient verstreuten Traditionen von der „Heiligen Hochzeit“⁸². Für den Epheserbrief sei auf die urbildliche Verbindung von Zeus und Hera verwiesen, die vor allem auf Samos im dortigen Hera-Heiligtum alljährlich gefeiert wurde – also im Gesichtsfeld der kleinasiatischen Metropole. Sie besaß Prägekraft für die Wallfahrer, Vorbildcharakter für die Paare, die zum Heiligtum pilgerten⁸³.

Indes gibt es auch biblische Texte zur Relation JHWH – Israel etc., in denen die Analogie-Struktur von Eph 5,21–33 wenigstens strukturell vorgeprägt ist. In *Jes 62,5b*: heißt es: „*Wie der Bräutigam sich freut an seiner Braut, so freut sich dein Gott an dir*“. Thema ist die Freude Gottes am Zion bzw. Jerusalem, Bildspender dafür – um Gottes Freude zum Leuchten zu bringen – die Freude des Bräutigams an seiner Braut. *Ez 16* beschreibt das Verhältnis JHWHs zu Jerusalem in Ehemetaphorik, und zwar in Verbindung mit der Bundesvorstellung (vgl. v. a. V.60), wobei diese Verbindung im AT einzigartig dasteht und als „Innovation“ des Autors bezeichnet werden kann⁸⁴.

Strittig ist *Mal 2,14*. Nachdem das „Diskussionswort“ V.10–16 zunächst die Abwendung JHWHs von Juda und Israel konstatiert – JHWH „sieht die Gaben auf dem Altar nicht mehr an“ (V.13) – heißt es: „Ihr aber sagt: ‚Weshalb?‘ Weil JHWH Zeuge zwischen dir und der Frau deiner Jugend ist, die du betrogen hast, wo sie doch deine Gefährtin und die *Frau deines Bundes* ist“⁸⁵. Wird damit die Ehe

82 Vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957, 264–276; J. P. Sampley, „*And the Two Shall Become One Flesh*“ (SNTS.MS 16), Cambridge 1971.

83 Vgl. M. Theobald, *Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21–33*, in: K. Kertelge (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg 1990, 220–254, 226–230; das Hera-Heiligtum auf Samos, eines der ältesten griechischen Heiligtümer überhaupt, erlebte in römischer Zeit eine neue Blüte.

84 E. Reuter, *Kein Bund für Frauen. Ehebund als eine sexistische Beschreibung der Gottesbeziehung*, in: C. Dohmen / C. Frevel (Hg.), *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel* (SBS 211), Stuttgart 2007, 171–177, 176; ebd.: „Entgegen allen Erwartungen gehören Bund oder Eid und Ehe im Alten Testament nicht zusammen. Außer *Ez 16,18* wird *berit* nur *Mal 2,14* und *Spr 2,17* mit Ehe im gleichen Vers genannt. Die beiden letzten Stellen können jedoch für die Vorstellung eines ‚Ehebundes‘ nicht in Anspruch genommen werden“. Zu *Mal 2,14* vgl. aber anschließend.

85 Nach R. Kessler, *Maleachi (HThKAT)*, Freiburg 2011, 204, erinnert der Text deutlich an die Szene des Bundesschlusses zwischen Jakob und Laban *Gen 31,43–54*,

als ein „Bund“ bezeichnet? R. Kessler hält dies im jüngsten Maleachi-Kommentar im Sinne einer bindenden „Eheabsprache bzw. -abmachung“, die „für die Dauer der Ehe bestimmend war und die vermutlich der Mann mit der Frau getroffen hat“, für möglich, falls nicht in den Terminus „eine Überhöhung im Sinne der Ehe als lebenslanger, unauflöslicher, monogamer und exklusiver Zweierbeziehung“ hineingelesen wird⁸⁶. In jedem Fall bezieht sich die Wendung „Frau deines Bundes“ auf den „Bund unserer Vorfahren“ zurück, von dem eingangs des „Diskussionswortes“ in V.10 die Rede ist, wodurch die Ehefrau „im Unterschied zur ‚fremden‘ Frau“ als „die ‚richtige‘ Lebensgefährtin [...] eines jüdischen Mannes“ apostrophiert wird⁸⁷.

Mal 2,10–16 nimmt also Maß am Bundesgedanken. Gottes Bund mit seinem Volk aber erheischt nicht nur Treue zu ihm, sondern auch Treue untereinander, einen Zusammenhalt, der sich auch und gerade in der Ehe zwischen denen zeigt, die zum gleichen Gottesbund gehören. So ist der Text zumindest auf dem Weg zum Gedanken einer Analogie zwischen dem Treueverhältnis JHWHs gegenüber Israel einerseits und dem Treueverhältnis zwischen Mann und Frau andererseits. (Endes des Exkurses)

Die „Heilige Hochzeit“, die nach Eph 5,21–33 Urbild menschlicher Ehe ist, entspringt der hingebenden Liebe Christi zu den Menschen, seiner Ekklesia, die in ihrer Urbildlichkeit nun auch zum Maßstab ehelicher Liebe wird. Diese eheliche Liebe hat verschiedene Sinn-schichten, die sich nicht ausschließen, sondern zusammengehören, ja miteinander verschmelzen. Ein Leitfaden, sie aufzuschlüsseln, bieten die Schrift-Anspielungen und das Zitat von Gen 2,24.

bei der Gott die Rolle der Zeugenschaft innehat (V.49f.). Gleiches gelte auch hier: „Die Beziehung zwischen dem Mann und seiner Frau wird als [...] *berit* aufgefasst [...], für deren Einhaltung offenbar JHWH Zeuge ist“.

- 86 Ebd. 206 (im Anschluss an A. Meinhold); zu V.16 („Ja, wer hasst und infolgedessen entlässt, sagt JHWH, der Gott Israels, der deckt Gewalt auf sein Gewand [...]“) führt er aus: „Maleachi kritisiert [...] die leichtfertige Scheidungspraxis seiner Zeit, diese allerdings heftig. Der Prophet sieht sie als einen Akt der Gewalt gegen die geschiedenen Frauen an. [...] Aber er geht nicht so weit, Gott selbst eine grundsätzliche Ablehnung von Ehescheidungen in den Mund zu legen“ (214).
- 87 M.-Th. Wacker, Das Buch Maleachi. Zur Ehre Gottes, des Vaters?, in: L. Schottruff/dies. (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 21999, 376–383, 379.

Zum einen erinnern V.28 („so müssen auch die Männer ihre Frauen *lieben wie ihren eigenen Leib*; der seine Frau Liebende *liebt sich selbst*“⁸⁸) und vor allem V.33c („jeder *liebe* seine Frau *so wie sich selbst*“) an das Gebot der Nächstenliebe Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten *lieben wie dich selbst*“. Dieses Gebot, das Lev 19,34 auch auf die Fremden im Land ausdehnt⁸⁹, impliziert „eine Gleichwertigkeit der Mitmenschen mit der Bewertung der eigenen Person“, in seiner Anwendung auf die Ehe somit die „Gleichwertigkeit der Partner“⁹⁰. Es implantiert dem Text eine Dynamik, die sich dazu eignet, die in V.33 auch enthaltene hierarchische Zuordnung der Frau zum Mann von innen her zu verwandeln.

Der Autor spielt auf die Schrift aber nicht nur an, in V.31 zitiert er sie auch: „*Deshalb wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und wird seiner Frau anhangen, und die zwei werden ein Fleisch sein*“ (Gen 2,24)⁹¹. Mit der kommentierenden Feststellung: „*Dieses Geheimnis ist groß*“ (V.32a) signalisiert er zunächst die überragende Bedeutung, die der Text aus seiner Sicht besitzt⁹², um sodann seine tiefere Bedeutung – wenigstens die des letzten Kolon⁹³ – „*und die zwei werden ein*

88 Wenn es dann weiter zur Begründung heißt: „denn niemand hat je *sein eigenes Fleisch* gehasst, sondern er nährt und pflegt es“, dann klingt hier schon Gen 2 an, konkret Gen 2,23 („das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“).

89 Lev 19,34: „Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch *wie ein Einheimischer* gelten, und du sollst ihn lieben *wie dich selbst*; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott“.

90 Sellin, Eph (s. Anm. XX) 457 mit Anm. 164: „Im Anderen erkennt der Mensch immer auch sich selbst“.

91 Zur Auslegungsgeschichte dieses Verses vgl. R. Zimmermann, „... und sie werden ein Fleisch sein“. Gen 2,24 in der frühjüdischen und urchristlichen Rezeption, in: A. v. Dobbeler / K. Erlemann / R. Heiligenthal (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen – Basel 2000, 553–568.

92 Luz, Eph (s. Anm. 10) 173: „Mit dem ‚Geheimnis‘ ist als sowohl das dieser Schriftstelle gemeint und nicht das Geheimnis der Ehe, an das lateinische Übersetzer dachten, als sie das griechische Wort ‚Geheimnis‘ mit ‚sacramentum‘ übersetzten.“

93 P. Pokorný, Dies Geheimnis ist groß. Eph 5,21–33: Theologische Voraussetzungen und hermeneutische Folgen einer paränetischen Aussage. Ein Beitrag zur Begründung der christlichen Ethik, in: BThZ 19 (2002) 175–182, nimmt eine tiefere Deutung auch des ersten Kolon an, ja dieses spiele „zweifelsohne die entscheidende Rolle in der Darstellung des Geheimnisses, das mit dem Evangelium praktisch identisch ist: Das Verlassen des Elternhauses ist eine Widerspiegelung des Weges des Erlösers – des Weges, der Himmel und Erde verbindet, wie es schon in Phil 2,6–8 ausgedrückt ist“ (mit Verweis u. a. auf Theodoret von Cyrus:

Fleisch sein“ – zu benennen: „*ich aber beziehe (es)* [s.c. dieses Geheimnis] *auf Christus und die Kirche*“. Die eheliche Vereinigung ist somit ein Gleichnis für die Einheit des Christusleibes, ein sichtbares Zeichen einer größeren Wirklichkeit – oder anders gesagt: Die Schöpfungsordnung der Ehe (Gen 2,24) wird zum Bild eschatologischer Heilswirklichkeit.

Genau diese Analogie von Schöpfungs- und Heilsordnung, wie sie aus der Perspektive letzterer ansichtig wird, lässt sich auch als Verhältnisbestimmung von *Eros und Agape* lesen. Wenn die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau („ein Fleisch“) in den Horizont der in Christus am Ende der Zeiten offenbar gewordenen Liebe Gottes gerückt wird, steht damit nämlich auch deren Verhältnis zur Diskussion. H. Schlier führt dazu wie zum Verhältnis der eschatologischen Offenbarung der Liebe Christi und der menschlichen Schöpfungswirklichkeit in seinem Kommentar aus – und es lohnt sich, die ganze Passage zu zitieren: „Diese Liebe aber, also das vergangene, gegenwärtige (und zukünftige) Heilshandeln Christi für und an seiner Kirche, ist selbst nur wiederum das Offenbarwerden jener Liebe, die in dem ‚Anhängen‘ Adams an Eva vorgewiesen war. Mit anderen Worten: die Heilsliebe Jesu Christi, die er seiner Kirche erweist, ist die Bewegung, auf die die geschöpfliche Liebe in sich verweist, ist das von ihr ‚Gemeinte‘. Und umgekehrt: die Liebe des Geschöpfes zum Geschöpf ist auf diese Heilsliebe angelegt und wird in ihr zuletzt offenbar. Daraus ergibt sich – doch das wird nicht mehr in unserem Brief berührt –, dass auch die natürliche Liebe des geschichtlichen Menschen, in der ja zum Mindesten formal die geschöpfliche Liebe sich noch durchhält, der christlichen Liebe nicht nur entgegensetzen ist, sondern diese auch in jener schon vertreten wird. Auch der Eros ‚meint‘ noch die Agape. Die Agape erfüllt auch – freilich kritisch – den Eros“⁹⁴.

Dieses „kritische Erfüllen“, so könnte man Heinrich Schlier weiterdenken, meint konkret: Es ist die Liebe als gelebte Treue und gegenseitige Hingabe unter dem Vorzeichen Christi, die der ehelichen Verbindung ihre innere Richtung, auch Stabilität verleiht. Erst so wird sie auch zum Zeichen für die wirkmächtige *Gegenwart* der

„Patre relicto, coniunctus est ecclesiae; J. A. Bengel, Gnomon: „Etiam Christus Patrem quasi reliquit, et ecclesiae adhesit“ (179). Erst diese Liebe (der das Motiv der *Inkarnation* eingestiftet ist) begründe die Radikalität der Paränese.

94 Schlier, Eph (s. Anm. 82) 278f.

Liebe, Treue und Versöhnungskraft Christi in der Welt. Zu diesem Zeichen-Konzept gehört auch, dass die schöpferische Liebe als Heilskraft – entsprechend der *präsentischen* Eschatologie des Schreibens – eine gegenwärtige Wirklichkeit ist.

(4) Nach den bisherigen Ausführungen besteht Eph 5 zufolge der tiefere Sinn der Ehe nicht mehr nur in der sexuellen Gemeinschaft als solcher oder in der durch die sexuelle Gemeinschaft vermittelten Fortpflanzung, sondern zuerst und vor allem im Liebesbund der Eheleute selbst, der Abbild der Liebe Gottes zu den Menschen ist. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass die Eheparänese Teil der „Haustafel“ ist und ihre Fortsetzung in den Weisungen an die Kinder und Väter findet. In der eschatologischen Perspektive des Paulus kam der Nachwuchs praktisch nicht in den Blick⁹⁵, jetzt – im Rahmen der präsentischen Eschatologie des Epheserbriefs – wird im Kontext seines Bemühens um die ethische Gestaltung der konkreten Lebenszusammenhänge die Familie als eigene soziale Wirklichkeit neu wahrgenommen.

4. Zur Bedeutung des biblischen Zeugnisses heute – ein Ausblick

(1) So ambivalent die Wirkungsgeschichte des Paulus im Spiegel seiner Verehrer und „Schüler“ auch sein mag, an seiner Grundüberzeugung, die lautet: Es gibt *unterschiedliche Berufungen* in der Kirche, kann nicht gerüttelt werden. Diese Vielfalt ist von Gott selbst gewollt und macht den Reichtum der Kirche aus. Eine Abwertung oder Bevorzugung der einen Berufung gegenüber der anderen ist ausgeschlossen, obwohl genau dies in der Geschichte der Kirche immer wieder geschah⁹⁶.

(2) Nach dem Zeugnis des Corpus Paulinum haben *beide* Lebensformen in der Kirche ihre Heimat, die Ehe wie die Ehelosigkeit. *Beide* besitzen – im Geist des Evangeliums gelebt – auch Zeichencharakter,

95 Siehe oben Anm. 23.

96 So z. B. auf dem Konzil von Trient, Can. 10: „Heiraten ist gut, nicht heiraten ist besser“ (1543–1563; D.-H. 1810). So sagt das Paulus aber gerade nicht, obwohl das Konzil es ihm so unterstellt, ohne ihn zu zitieren; Kremer, 1 Kor (s. Anm. 15) 163: „Seine nach Art einer Maxime gebotene Antwort ist [...] nicht eine Information, sondern ein Appell“.

durch den sie aufeinander bezogen sind. Sie können – so meine ich – auch nur in dieser ihrer gegenseitigen Bezogenheit verstanden werden: Während der Ehebund die *Gegenwart* des treuen Gottes und der Liebe Christi hier und jetzt zu bezeugen vermag, ist geistliche Ehelosigkeit in der Kirche eher ein Zeichen dafür, dass „die Gestalt dieser Welt vergeht“, ihre Ordnungen vorläufig sind und erst die *Zukunft* die Erfüllung durch die Liebe Gottes und Christi bringen wird.

(3) Dass den beiden Lebensformen, die heute beide fragil und gefährdet sind, Zeichencharakter zuwächst, ist allerdings alles andere als selbstverständlich und wird auch für jede von ihnen unterschiedlich zu betrachten sein. Eine Frage lautet, ob ihr Zeichencharakter schon mit der jeweiligen Institution gegeben ist oder nicht viel eher an deren persönlicher Ausgestaltung hängt. Mag die Institution entlasten, sie steht auch in der Gefahr, den Verweischarakter des persönlichen Lebenszeugnisses zu verdunkeln.

Was die *Ehelosigkeit* betrifft, so sprechen die paulinischen Aussagen gegen eine Institutionalisierung im Sinne des Zölibatsgesetzes. Die gottgeschenkte Enthaltensamkeit „kann und darf [...] nicht zur Verpflichtung für alle gemacht werden [...]; sie wird fragwürdig, wo sie – wie in der katholischen Kirche – auf Dauer institutionalisiert oder obligatorisch mit bestimmten kirchlichen Funktionen verknüpft wird“, erklärt D. Zeller⁹⁷. Erst eine aus innerer Freiheit gelebte und aus dem Dienst am Evangelium erwachsende Ehelosigkeit mag in dieser oder jener Biographie Zeichenkraft erlangen.

Was die *Ehe* betrifft, so hat nicht schon eine über Jahre hinweg bestehende Ehe an sich Zeugnischarakter, sondern nur gelebte Treue aus dem Geist der Liebe und Versöhnung, und das in gesellschaftlichen Zusammenhängen, in denen Scheidung und Partnerwechsel heute das „Normale“ geworden sind, und unter Bedingungen, die früher so nicht gegeben waren, wenn man sieht, dass die Menschen heute immer älter werden und so auch die Ehe in den Phasen nach Familiengründung und Aufzucht der Kinder ganz eigene Probleme

⁹⁷ Zeller, 1 Kor (s. Anm. 15) 241; vgl. auch Häfner, Ehelosigkeit (s. Anm. 16) 32: „Der Weg der Kirche in dieser Frage heute ist durch den geschichtlichen Befund nicht festgelegt“; außerdem W. Thüsing, Die Intention Jesu und der Zölibat. Neutestamentliches Plädoyer für die Ermöglichung freiwilliger Ehelosigkeit von Amtsträgern, in: *Diakonia* 3 (1972) 363–277; G. Kraus, Plädoyer für die Freiwilligkeit des Zölibats lateinisch-katholischer Priester, in: *StdZ* 228 (2010) 579–588.

mit sich bringt. Gerade hier sind innere Freiheit der Partner und Seelenfrieden für das Zeugnis ihrer Treue grundlegend.

In diese Richtung geht im Übrigen auch schon Paulus, wie man an seinen Ausführungen zu den Ehen ersehen kann, bei denen der eine Partner Christ geworden ist, der andere aber die Konversion aus seiner „heidnischen“ Umwelt nicht mittragen will. Sollte es hier zu einem ernsthaften Konflikt kommen, dann ist „eine Scheidung um des Evangeliums willen [...] ein Ausdruck christlicher Freiheit. Eine Knechtung oder sklavische Bindung (δουλοῦσθαι) ist nicht des Herrn Wille“⁹⁸, meint Paulus. „Aber zum Frieden hat Gott euch berufen“ (1 Kor 7,15d), gibt er dennoch abschließend zu bedenken⁹⁹.

(4) Wenn man vom Zeichencharakter der Ehe und Ehelosigkeit im ekklesialen Kontext spricht, sollte klar sein, dass beide Lebensformen nie auf das reduziert werden dürfen, was die Menschen in ihrer Begrenzung faktisch leben und zustande bekommen, dass sie nie auf ihre „Leistungen“ begrenzt werden dürfen. Hinter den Idealen zurückbleiben, versagen, sich verfehlen – das alles bleibt Teil ihrer Wirklichkeit. Wo das ungeschönt wahrgenommen, aber auch aus dem Geist der Versöhnung Christi anerkannt und zu nie nachlassender Metanoia, Umkehr, führt¹⁰⁰, leuchtet in den konkreten Lebensumständen ein „Mehr“ auf, ein „Sinnüberschuss“, der anzeigt, dass die Menschen *aus der Zusage Christi* leben und ihre Lebensform – zeichenhaft wie fragmentarisch – auf den stets größeren Gott verweist. So mag die menschliche Treue unter dem Vorzeichen des Evangeliums Zeichen der Bundestreue Gottes werden – ob nun jemand verheiratet ist oder nicht.

98 Schrage, 1 Kor (s. Anm. 14) 110.

99 Umstritten ist, ob V.15d meint, dass diese Ehe um des inneren Friedens beendet werden soll, oder von der ganzen Passage her zu lesen ist mit der Pointe: „Gott hat die Eheleute – das bleibt bei aller Freigabe der Scheidung zu beachten – [...] zur ειρήνη berufen“ (Schrage, ebd. 111). Das Zweite liegt wegen des adversativen δέ = *aber* näher. – Zur Sache vgl. Theobald, Ehescheidung (s. Anm. 27); G. Häfner, Ehescheidung und Wiederheirat – Neutestamentliche Aspekte, in: E. Garhammer / F. Weber (Hg.), Scheidung – Wiederheirat – von der Kirche verstoßen? Für eine Praxis der Versöhnung, Würzburg 2012, 101–117.

100 Dies zu betonen, ist notwendig in einer kirchlichen Situation, in der das Scheitern bei beiden Lebensformen, wenn es offenkundig wird, von den Autoritäten immer noch äußerst unbarmherzig geahndet wird bzw., wenn es nicht öffentlich wird, nach dem bewährten Modell der doppelten Moral durch äußeren Schein kaschiert wird.