

# STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 9

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs  
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK<sup>2</sup> und IATG richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung, Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Udo Borse, D-5357 Swisttal-Straßfeld

Prof. Dr. Edouard Cothenet, 30 Rue Porte-Jaune, F-18000 Bourges

Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstraße 17, A-4040 Linz

Prof. Dr. Hans Hübner, Nikolausberger Weg 5b, D-3400 Göttingen

Prof. I. H. Marshall, Univ. of Aberdeen, King's College, Aberdeen AB9 2UB

Prof. Dr. Alexander Sand, Postfach 2148, Universitätsstraße 150, D-463 Bochum-  
Querenburg

Prof. Dr. Josef Zmijewski, Kirchstraße 3, D-6400 Fulda

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1984. Alle Rechte vorbehalten. – Gefördert vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt  
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

## INHALTSVERZEICHNIS

ALEXANDER SAND	
Überliefern und Bewahren. Zum Traditionsverständnis Jesu und der urchristlichen Gemeinden . . . . .	5
JOSEF ZMIJEWSKI	
Neutestamentliche Weisungen für Ehe und Familie . . . . .	31
EDOUARD COTHENET	
Le baptême selon S. Matthieu . . . . .	79
ALBERT FUCHS	
Versuchung Jesu . . . . .	95
HANS HÜBNER	
Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1 Kor 1,18–31	161
UDO BORSE	
„Tränenbrief“ und 1. Korintherbrief . . . . .	175
I. HOWARD MARSHALL	
Faith and Works in the Pastoral Epistles . . . . .	203
REZENSIONEN . . . . .	219

## Neutestamentliche Weisungen für Ehe und Familie\*

In seinem Apostolischen Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute mit dem Titel „Familiaris Consortio“<sup>1</sup> vom 22. November 1981 erklärt Papst Johannes Paul II in Art. 3 u. a.: „Die Kirche weiß aus dem Glauben um den Wert von Ehe und Familie in ihrer ganzen Wahrheit und tiefen Bedeutung; deshalb fühlt sie sich erneut gedrängt, das Evangelium, die ‚Frohbotschaft‘, allen ohne Unterschied zu verkünden, besonders aber jenen, die zur Ehe berufen sind und sich auf sie vorbereiten, sowie allen Eheleuten und Eltern der Welt. Sie ist tief davon überzeugt, daß nur die Annahme des Evangeliums die volle Verwirklichung aller Hoffnungen schenkt, die der Mensch mit Recht in Ehe und Familie setzt“. Mit diesen Worten verdeutlicht der Papst ein Grundanliegen, das er mit seinem Schreiben verfolgt: Er will allen, namentlich denen, die es besonders angeht, erneut das Evangelium in bezug auf Ehe und Familie verkünden, aus der Glaubensüberzeugung heraus, daß das sich von Jesus Christus herleitende, in den Schriften des NT niedergelegte, von der Kirche je neu zu verkündende und von allen Gläubigen zu bezeugende Evangelium – und nur dieses – „den Wert von Ehe und Familie in ihrer ganzen Wahrheit und tiefen Bedeutung“ erkennen läßt und deshalb auch nur die Annahme des Evangeliums all das erfüllen kann, was sich der Mensch von Ehe und Familie erhofft.

In der Tat atmet dieses Schreiben allenthalben den Geist des Evangeliums. So werden immer wieder Stellen aus der Heiligen Schrift, insbesondere aus dem NT zitiert, die für den jeweils zur Debatte stehenden Diskussionspunkt relevant erscheinen. Detaillierte Ausführungen zu bestimmten Texten der Schrift oder gar eine zusammenhängende Darlegung der biblischen Weisungen zum Themenkomplex „Ehe und Familie“ sucht man indes vergebens, was aber nicht verwundern darf, geht es doch dem Papst in diesem Schreiben nicht um die exegetische bzw. bibeltheologische Problematik, sondern um ein pastorales Ziel, nämlich darum, „vor der Menschheit die lebendige Sorge der Kirche für die Familie zu bekunden und geeignete Weisungen für einen erneuerten pastoralen Einsatz in diesem so grundlegenden Bereich menschlichen und kirchlichen Lebens zu geben“ (Art. 2).

Immerhin mag aber der zu Anfang zitierte Hinweis des Papstes auf die grundlegende Bedeutung des Evangeliums einem Exegeten Anlaß genug sein, sich ein wenig genauer – und für den Exegeten heißt das immer: anhand konkreter Texte – mit den – eine bestimmte Sicht von Ehe und Familie widerspiegelnden – Weisungen des im NT enthaltenen „Evangeliums“ für Ehe und Familie zu befassen.<sup>2</sup> Bewußt ist hier von „Sicht“ und „Weisungen“ und nicht von „Lehre“ die

---

\* Dem Aufsatz liegt eine Vorlesung des Verfassers beim Kontaktstudium der Theol. Fakultät Fulda im Wintersemester 1983/84 zugrunde, das unter dem durch „Familiaris Consortio“ inspirierten Gesamthema „Ehe und Familie in der Welt von heute: Theologische Grundlagen – Probleme – Orientierungen“ stand.

<sup>1</sup> Die deutsche Übersetzung des Schreibens, aus der auch im folgenden zitiert wird, findet sich in Heft 33 der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Schriftenreihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“.

<sup>2</sup> Bezüglich der bisherigen exegetischen Beiträge zur Thematik, die allerdings in der Regel das Thema „Familie“ ausklammern und sich auf Ausführungen über die „Ehe“ im NT beschrän-

Rede, denn eine ntl. „Lehre“ von Ehe und Familie (oder auch nur von Ehe) im Sinne einer theoretisch-abstrakten Systematik gibt es nicht.<sup>3</sup> Auch das berühmte Kap. 7 des 1. Korintherbriefes enthält in diesem Sinne keine „Lehre“, sondern nur Weisungen, die aus der Sicht des Glaubens Antworten auf bestimmte Anfragen der Gemeinde geben wollen, also aus der konkreten Situation heraus zu erklären sind.<sup>4</sup>

Daß es eine ausgesprochene „Ehelehre“ im NT nicht gibt, hat seinen Grund: „Als eine nach alttestamentlichem Denken trotz ihres Charakters als göttliche Stiftung ‚im Wesen zivile, privatrechtliche Einrichtung‘ (J. Haspecker), als ein im Alten Testament ‚weltlich Ding‘ (F. Horst) beansprucht die Ehe an sich auch im Neuen Testament kein besonderes Interesse. Sie wird im allgemeinen nur dann zur Sprache gebracht, wenn sogenannte Grenzfälle, wenn Irregularitäten zur Debatte stehen, wenn vor Unzucht gewarnt, wenn vom Ehebruch abgemahnt, ja wenn die Ehescheidung verboten wird. Gerade die gelegentlichen Äußerungen legen aber – da sie der Diskussion der Grenzfälle angehören – die Grundlagen der Ehe in neutestamentlicher Sicht bloß; aus ihnen können wir – allerdings nur im Kontext des Glaubensverständnisses des Neuen Testaments – die neutestamentliche Weisung für die Ehe erfragen.“<sup>5</sup>

Selbstverständlich ist es nicht möglich, in einem einzelnen Beitrag auf alle ntl. Texte einzugehen, die Äußerungen zur anstehenden Problematik enthalten. Es gilt, sich auf einige Schwerpunkte zu beschränken. Näherhin soll es in einem ersten größeren Teil (I) darum gehen, anhand einiger relevanter Texte aus den synoptischen Evangelien Jesu Weisungen für die Ehe (samt dem dahinter stehenden Eheverständnis) und deren Adaption durch die Urkirche bzw. die Evangelisten in den Blick zu nehmen; sodann sollen in einem zweiten kleineren Teil (II) wichtige ntl. Weisungen behandelt werden, die das (in „Familiaris Consortio“ einen breiten Raum einnehmende)<sup>6</sup> Problem des Zusammenlebens in der Gemeinschaft einer christlichen Familie betreffen.

---

ken, sei u. a. verwiesen auf die ausführlichen Literaturhinweise bei G. Schneider, Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments, in: TThZ 80 (1971) 65–87, hier 65, Anm. 1; J. Michl, Ehe, III, in: LThK, <sup>2</sup>III, Sp. 677–680, hier 679f; K. Niederwimmer, γαμέω κτλ., in: EWNT, I, Sp. 564–571, hier 564f.

<sup>3</sup> Vgl. Schneider, aaO. 65.

<sup>4</sup> Zu Recht betont H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung (AthANT, 52), Zürich – Stuttgart 1967, 165, daß es „darum im höchsten Grade verhängnisvoll und auch unverantwortlich“ ist, „wenn trotz der Situationsbezogenheit aller Aussagen versucht wird, auf Grund von 1. Kor 7 eine systematische Ehelehre aufzubauen“.

<sup>5</sup> R. Pesch, Die neutestamentliche Weisung für die Ehe, in: BiLe 9 (1968) 208–221, hier 208.

<sup>6</sup> Vgl. bes. die Art. 15 und 21–27 dieses Schreibens.

*I. Jesu Weisungen für die Ehe nach den synoptischen Evangelien**Einführende Bemerkungen*

Jesu Einstellung zur Ehe, wie sie sich in den synoptischen Evangelien widerspiegelt, muß man auf dem Hintergrund seiner gesamten Reich-Gottes-Verkündigung sehen.

Nur so wird verständlich, daß Jesus, der als der Bringer und Künder der Gotte Herrschaft selbst (wie auch schon sein Vorläufer, Johannes der Täufer) ehelos lebt, die Menschen, die in einer Ehe stehen, immer wieder dazu auffordert, „die Bereitschaft für den die Parusie des Menschensohnes u. das Gericht kündenden Ruf Gottes“<sup>7</sup> nur ja nicht zu verlieren (vgl. z. B. Lk 14,20; Mt 24,38f; Lk 17,27).<sup>8</sup> Die Ehe ist eben für Jesus „eine vorläufige Lebensform, sie wird in ihrer gegenwärtigen Gestalt keinen Raum in der künftigen Welt haben (Mk 12,25). Der Verzicht auf sie kann darum etwas Großes sein“.<sup>9</sup> Mehrfach wird denn auch auf jene große Möglichkeit hingewiesen, „um des Reiches Gottes willen eine Ehe aufzugeben (Lk 18,29f) oder von vornherein auf sie zu verzichten (Mt 19,12)“.<sup>10</sup>

Auf dem Hintergrund der Reich-Gottes-Verkündigung wird ebenfalls verständlich, warum Jesus sich bemüht, auch die Ehe, die er durchaus positiv, nämlich als „eine vom Schöpfer verfügte Grundordnung menschlicher Gemeinschaft“,<sup>11</sup> sieht, in ihrer Gottes Willen entsprechenden Gestalt „einer unauflösl., gottgewirkten Einheit v. einem Mann mit einer Frau“<sup>12</sup> zur Geltung zu bringen: Auch das gehört zu der das kommende Gottesreich herbeiführenden Tätigkeit Jesu, daß er wie in allem so auch in diesem Punkt dem (durch Menschensatzung oft verzerrten) Willen Gottes zum Sieg verhilft.

---

<sup>7</sup> *Michl*, Ehe, Sp. 677.

<sup>8</sup> Zu Lk 17,27 vgl. u. a. *J. Zmijewski*, Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums (BBB, 40), Bonn 1972, bes. 461–464.

<sup>9</sup> *A. Auer*, Ehe, in: HThG, I, 240–251, hier 244.

<sup>10</sup> *Michl*, Ehe, Sp. 677.

<sup>11</sup> *Auer*, Ehe, 244.

<sup>12</sup> *Michl*, Ehe, Sp. 677.

*Einzelbeispiele**Das Streitgespräch über die Ehescheidung Mk 10,2–9:*

Ein beredtes Beispiel dafür findet sich in der Perikope *Mk 10,2–9*, die in sekundärer Form auch *Mt 19,3–9* überliefert ist und die man als eine Kronstelle für das Eheverständnis Jesu und der Urkirche bezeichnen kann. Es handelt sich um ein Streitgespräch, das Jesus mit Pharisäern über die Erlaubnis der Ehescheidung führt und das bei *Mk* den folgenden *Wortlaut* hat:

„<sup>2</sup>Und Pharisäer kamen herbei und fragten ihn, um ihn zu prüfen: Ist es dem Mann erlaubt, (seine) Frau zu entlassen? <sup>3</sup>Er aber antwortete ihnen: Was hat euch Mose geboten? <sup>4</sup>Sie aber sagten: Mose hat gestattet, einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen. <sup>5</sup>Da sagte Jesus zu ihnen: Auf eure Herzenshärte hin hat er euch dies Gebot aufgeschrieben. <sup>6</sup>Von Anfang der Schöpfung an aber – da schuf er sie als Mann und Weib. <sup>7</sup>Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen, <sup>8</sup>und werden die zwei zu einem Fleisch werden. Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. <sup>9</sup>Was nun Gott verbunden (gepaart) hat, das soll der Mensch nicht trennen“.

Das *mk* Streitgespräch ist nach einem auch im jüdisch-rabbinischen Bereich anzutreffenden *Schema* aufgebaut:<sup>13</sup> Auf eine öffentliche Frage der Gegner (V.2) gibt Jesus eine öffentliche Antwort (V.3–9), hier des näheren aufgeteilt in eine Gegenfrage Jesu (V.3), eine entsprechende Erwiderung der Gegner (V.4) und eine abschließende Stellungnahme Jesu (V.5–9), welche die Fragesteller zum Schweigen bringt, da sie „ganz im Bereich ihres Verständnisses“<sup>14</sup> bleibt. Wie in anderen Fällen wird auch hier in den (später noch zu behandelnden) *VV.10–12* eine Jüngerbelehrung angehängt, bestehend aus Jüngerfrage (V.10) und Antwort Jesu (V.11f), die, obwohl privat, doch erst die eigentliche und voll befriedigende Erklärung zu dem anstehenden Problem bietet.

Die Anfrage, von der das Streitgespräch seinen Ausgang nimmt, lautet: „Ist es dem Mann erlaubt, seine Frau zu entlassen?“ (V.2). Zwei Dinge fallen an dieser Fragestellung vorab auf: 1. Es wird hier nicht nach einem „Gebot“ gefragt, d. h. nach dem, was unbedingt Gültigkeit hat, weil dahinter Gottes eigener Wille steht, sondern nach einer „Erlaubnis“, „also nach einer gesetzlichen Bestimmung, die eine bestimmte Handlungsfreiheit einräumt, die einen bestimmten Vorteil gewährt“.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Vgl. dazu *D. Daube*, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 141–150.

<sup>14</sup> *H. Zimmermann*, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart <sup>6</sup>1978, 119.

<sup>15</sup> *Pesch*, *Weisung*, 213.

2. Die Frage ist einseitig auf den Mann zugespitzt: Ist *ihm* eine Ehescheidung erlaubt oder nicht?

Um die genannten Auffälligkeiten an dieser Frage sowie die darauf erfolgende Antwort Jesu zu verstehen, erscheint es angebracht, sich die damalige jüdische Scheidungspraxis zu vergegenwärtigen, die dem Mann — aber auch nur ihm —<sup>16</sup> die Ausstellung eines Scheidebriefes unter bestimmten Umständen und unter Beachtung genau festgelegter Formalitäten gestattete, wobei der eigentliche Zweck des Scheidebriefes die „Freierklärung der Frau“ war, „die bei der Wiederheirat vor dem Vorwurf des Ehebruchs bewahrt werden sollte“.<sup>17</sup>

Der entsprechende Text aus der Tora, auf den man sich dabei stützte, war der Abschnitt *Dtn 24, 1–4*, an den ja auch im vorliegenden Streitgespräch (vgl. V.4) ausdrücklich erinnert wird. Es heißt an der genannten Stelle des Dtn: „Wenn ein Mann eine Frau geheiratet hat und ihr Ehemann geworden ist, sie ihm dann aber nicht gefällt, weil er eine ‚schändliche Sache‘ an ihr entdeckt, und er ihr dann einen Scheidebrief ausstellt, ihn ihr übergibt und sie aus seinem Haus fortschickt, und wenn sie dann sein Haus verläßt, hingeht und die Frau eines anderen Mannes wird, und wenn dann auch der andere Mann sie nicht mehr liebt, ihr einen Scheidebrief ausstellt, ihn ihr übergibt und sie aus seinem Haus fortschickt, oder wenn der andere Mann, der sie geheiratet hat, stirbt, dann darf sie ihr erster Mann, der sie fortgeschickt hat, nicht wieder nehmen, daß sie seine Frau werde, nachdem sie für ihn unrein geworden ist. Denn das wäre eine Greuel vor Jahwe, und du sollst über das Land, das Jahwe, dein Gott, dir zum Erbbesitz geben wird, keine Schuld bringen“.

Wie deutlich erkennbar ist, handelt der Dtn-Text nicht allgemein von der Ehescheidung, sondern nimmt „einen sehr speziellen Rechtsfall“<sup>18</sup> in den Blick: Es geht um die „Unmöglichkeit der Wiederverheiratung mit einer Frau, die von ihrem Manne schon einmal geschieden war“.<sup>19</sup> Immerhin wird hier aber die Ehescheidung (wie auch in *Dtn 22, 19.29*) „als bestehende Rechtssitte vorausgesetzt“,<sup>20</sup> jedoch nur für den Mann — im Judentum galt nämlich die Ehe juristisch als eine „sachenrecht-

<sup>16</sup> Vgl. *E. Lövestam*, Die funktionale Bedeutung der synoptischen Jesusworte über Ehescheidung und Wiederheirat, in: *SNTU 2* (1976) 19–28, hier 24.

<sup>17</sup> *R. Pesch*, Das Markusevangelium, II (HThKNT, II/2), Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>1980, 123; vgl. *P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I, München <sup>7</sup>1978, 304; ferner den Exkurs „Ehescheidung und Wiederverheiratung“ bei *J. Gniska*, Das Evangelium nach Markus, II (EKK, II/2), Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1979, 76ff.

<sup>18</sup> *Pesch*, Weisung, 209.

<sup>19</sup> *G. v. Rad*, Das fünfte Buch Mose — Deuteronomium (ATD, 8), Göttingen 1964, 107; vgl. *H. Junker*, Das Buch Deuteronomium (EB, 1), Würzburg 1955, 513.

<sup>20</sup> *Junker*, aaO.

liche Größe“ und „die Frau als Besitz des Mannes“.<sup>21</sup> Ferner wird die Bedingung genannt, unter welcher der Mann einen Scheidebrief ausstellen konnte. Näherhin wird in V.1 „die Scheidung davon abhängig gemacht, daß der Ehemann an seiner Frau kein Gefallen mehr findet, weil er an ihr ‚etwas Schandbares‘ (erwath dabar) entdeckt“.<sup>22</sup> Da der hebräische Ausdruck ‚erwath dabar‘ (= „eine schändliche Sache“) als solcher „völlig unbestimmt“<sup>23</sup> war — er konnte „sowohl etwas moralisch Schandbares, als auch etwas physisch Widerwärtiges bezeichnen“ —,<sup>24</sup> verwundert es nicht, daß es noch zur Zeit Jesu in der juristisch-theologischen Diskussion, wie sie vornehmlich in den Rabbinenschulen vonstatten ging, die unterschiedlichsten Ansichten darüber gab, was unter ‚erwath dabar‘ zu verstehen sei,<sup>25</sup> ob etwa eine direkte Verfehlung der Frau oder nur etwas an ihr Abstoßendes. Die rigoristische Schule des Rabbi Schammai z. B. faßte den Begriff ‚erwath dabar‘ sehr eng und ließ nur die schwere sittliche Verfehlung der Frau, d. h. Unzucht bzw. Ehebruch als Scheidungsgrund gelten.<sup>26</sup> Demgegenüber gestattete die laxer Richtung der Schule des Rabbi Hillel die Scheidung schon bei einem geringfügigen Anlaß; und Rabbi Hillel selbst war frivol genug zu sagen: Schon wenn eine Frau das Essen anbrennen läßt, ist das eine „schändliche Sache“, und der Mann kann sie entlassen,<sup>27</sup> wobei natürlich zu beachten ist, „daß das Kochen zu den wichtigsten Frauenpflichten gehörte“<sup>28</sup> und deren Vernachlässigung leicht als „passiver Widerstand der Frau“<sup>29</sup> gedeutet werden konnte. Selbst der berühmte Rabbi Aqiba († 135 n. Chr.) vertrat den laxen Standpunkt der Hilleliten, ja er erklärte eine Ehescheidung sogar dann für berechtigt, wenn sich die Neigung des Mannes einer Frau zuwandte, die ihm besser gefiel als seine bisherige Frau.<sup>30</sup> Neben diesen beiden Extremen gab es zahlreiche Zwischenpositionen. Erwähnt sei nur noch die (bereits in dem einen oder anderen älteren Targum anzutreffende) Ansicht, wonach einerseits als einziger Scheidungsgrund die Übertretung eines Gebotes durch die Frau anerkannt, andererseits aber das, was unter „Übertretung eines Gebotes“ zu verstehen sei, wiederum sehr weit interpretiert wurde. So heißt es im Mischnatraktat Ketubbot VII,6: „Folgende

<sup>21</sup> *Gnilka*, Mk, II, 76.

<sup>22</sup> *Gnilka*, aaO. 72.

<sup>23</sup> *Billerbeck*, Kommentar, I, 312.

<sup>24</sup> AaO.

<sup>25</sup> Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei *Billerbeck*, aaO. 313ff.

<sup>26</sup> *Billerbeck*, aaO. 313.

<sup>27</sup> Vgl. *Billerbeck*, aaO.

<sup>28</sup> *Gnilka*, Mk, II, 77.

<sup>29</sup> AaO.

<sup>30</sup> Vgl. *Billerbeck*, Kommentar, I, 313.315.

Frauen sind durch Scheidebrief zu entlassen, aber ohne Auszahlung der Hochzeitsverschreibung: die, welche das Gesetz Moses und das jüdische Recht übertritt. Was ist (in diesem Zusammenhang) mit dem Gesetz Moses gemeint? Wenn z. B. die Frau ihrem Mann Unverzehntetes zu essen gibt, oder wenn sie ihn den Beischlaf vollziehen läßt während ihrer Menstruation (ohne dem Mann zu sagen, daß sie unrein sei), oder wenn sie nicht die Teighebe absondert, oder wenn sie Gelübde auf sich nimmt und sie nicht hält. Was ist mit jüdischem Recht gemeint? Wenn sie mit aufgelöstem Haar ausgeht, wenn sie auf der Straße spinnt, wenn sie mit jedem beliebigen redet. Abba Schaul (um 150) sagte: Auch die, die des Mannes Eltern in seiner Gegenwart schimpflich behandelt. R. Tarphon (um 100) sagte: Auch eine Schreierin. Was ist eine Schreierin? Die, welche in ihrem Hause (vertraulich mit ihrem Manne) redet, und ihre Nachbarn vernehmen ihre Stimme“.<sup>31</sup>

Der Überblick zeigt: Man war sich zur Zeit Jesu durchaus darüber einig, daß es bei Vorliegen einer „schändlichen Sache“ für den Mann die Möglichkeit der Entlassung seiner Frau gab; umstritten war nur, *was* man unter einer „schändlichen Sache“ zu verstehen habe. Um so mehr muß es dann aber auffallen, daß hier bei Mk (im Unterschied übrigens zu der Mt-Fassung) Jesus nicht gefragt wird, *wann* eine „schändliche Sache“ vorliegt, unter welchen Umständen also die Scheidung erlaubt sei, sondern ob sie *überhaupt* erlaubt sei. Wie ist diese ins Grundsätzliche gehende Formulierung zu erklären?

Hier wird man zunächst darauf hinweisen können, daß es bei der Ausformung der Perikope in der Urkirche nahelag, die Frage in V.2 von vornherein der nachfolgenden radikalen, grundsätzlichen und als Weisung des Herrn für das eigene Verhalten maßgebenden Antwort, die wenigstens „in ihrem Kernbestand“<sup>32</sup> auf Jesus selbst zurückgehen dürfte,<sup>33</sup> anzupassen.<sup>34</sup> Insofern kann man sagen: Die so formulierte „Prüfungsfrage setzt . . . Jesu Scheidungsverbot bzw. die in der frühen Kirche als Scheidungsverbot rezipierte provokative Lehre Jesu voraus“.<sup>35</sup> Das braucht nun freilich keineswegs zu bedeuten, daß die hier formulierte Frage nur — um es mit R.

<sup>31</sup> Zitiert nach *Billerbeck*, aaO. 316; vgl. *R. Mayer* (Hg), *Der Talmud* (Goldmanns Klassiker, 980), München <sup>5</sup>1980, 495.

<sup>32</sup> *J. Ernst*, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1981, 287.

<sup>33</sup> An der Historizität des gesamten Streitgesprächs hält u. a. *Baltensweiler*, *Ehe*, 51ff fest.

<sup>34</sup> Vgl. *Gnilka*, Mk, II, 70: „Die gegnerische Frage, prinzipiell auf ein Ja oder Nein ausgerichtet, bereitet die radikale Antwort Jesu schon vor“; ferner *R. Pesch*, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg - Basel - Wien 1971, 23; *ders.*, *Weisung*, 211; auch *J. Schmid*, *Das Evangelium nach Markus* (RNT, 2), Regensburg 1958, 186; *P. Hoffmann*, *Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung*, in: *Conc* 6 (1970) 326–332, hier 327.

<sup>35</sup> *Pesch*, Mk, II, 122.

Schnackenburg auszudrücken — „fingiert ist, um der Szene einen passenden Rahmen zu schaffen“.<sup>36</sup> Es erscheint durchaus möglich, daß Pharisäer Jesus tatsächlich so radikal gefragt haben,<sup>37</sup> etwa weil „sie schon von seiner anderen Einstellung Kenntnis hatten und ihn herausfordern wollten, der klaren Regelung des mosaischen Gesetzes zu widersprechen“,<sup>38</sup> oder weil sie an jene radikaleren Eheauffassungen dachten, wie sie damals bestimmte jüdische Gruppen, etwa die Leute von Qumran, durchaus vertreten haben.<sup>39</sup>

Wie dem auch sei — interessant ist, wie Jesus auf diese Frage reagiert. Er antwortet nicht einfach mit Ja oder Nein, sondern er „geht einen längeren Weg“<sup>40</sup> und stellt zunächst eine Gegenfrage, die sich auf das (nach Mk 7,10.13 für ihn eindeutig als Weisung Gottes geltende) Gebot des Mose, also auf die Tora, bezieht: „Was hat euch Mose geboten?“ (V.3). Diese Frage zeigt einerseits, daß das hier zwischen Jesus und den Pharisäern (bzw. auf der Ebene der Urkirche: zwischen Christen und Juden) zur Debatte stehende Problem durchaus „zunächst auf dem Boden der gemeinsamen Bindung an den durch Mose vermittelten Gotteswillen beantwortet werden soll“,<sup>41</sup> deutet andererseits aber auch schon an, welche tiefe Kluft zwischen den Fragestellern und Jesus besteht. Jesus fragt hier ja nicht wie sie nach einer „Erlaubnis“ bzw. danach, „wie man innerhalb des Erlaubten möglichst viel für sich herauschlagen könne“,<sup>42</sup> sondern nach dem verbindlichen „Gebot“, nicht nach „dem ‚Dürfen‘ des Mannes“, sondern nach dem „im Willen Gottes grundgelegte(n) ‚Müssen‘“. <sup>43</sup> „Das aber ist eine ganz andere Frage als die nach einer Erlaubnis. Die Frage nach einer Erlaubnis ist eine Frage vom Menschen her an Gott, im Grunde eine eigensüchtige, eben eine ‚gesetzliche‘ Frage. Die Frage nach Gottes Gebot ist eine Frage von Gott her auf den Menschen hin — eine demütige Frage. Wer nach der Erlaubnis fragt, will etwas für sich; wer nach dem Gebotenen fragt, ist bereit, nach dem Willen anderer zu leben. Jesu Gegenfrage ist also keineswegs eine Angelegen-

<sup>36</sup> R. Schnackenburg, Die Ehe nach dem Neuen Testament, in: *ders.*, Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München 1971, 414–434, hier 417.

<sup>37</sup> Vgl. Baltensweiler, Ehe, 52; anders urteilen E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD, 1), Göttingen 1978, 109; Hoffmann, Jesu Wort, 327 u. a.

<sup>38</sup> Schnackenburg, Ehe, 417.

<sup>39</sup> Vgl. dazu u. a. Pesch, Weisung, 212f; Gnilka, Mk, II, 77.

<sup>40</sup> Pesch, Freie Treue, 23.

<sup>41</sup> Pesch, Mk, II, 122.

<sup>42</sup> Schweizer, Mk, 109. Nach K. H. Schelkle, Ehe und Ehelosigkeit im Neuen Testament, in: *ders.*, Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments, Düsseldorf 1966, 183–200, hier 185 begnügen sich die Frager „mit dem Minimum“.

<sup>43</sup> Ernst, Mk, 288.

heit geschickter Taktik, Jesus läßt sich gar nicht erst auf die Ebene gesetzlicher Spekulation um Scheidebrief und Scheidungserlaubnis ein, auf der es etwas zu taktieren gäbe. Jesu Gegenfrage reißt die Kluft menschlicher Haltungen auf; sie sind gekennzeichnet durch die Stichworte ‚Erlaubnis‘ und ‚Gebot‘ oder menschlich verstandenes Gesetz und Gotteswille“.<sup>44</sup>

Die Antwort der Pharisäer (V.4) bestätigt die Verschiedenheit der Perspektiven. Denn trotz der Frage Jesu nach dem *Gebot* sprechen die Pharisäer auch jetzt noch von der *Erlaubnis*: „Mose hat *gestattet*, einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen!“ Die Pharisäer bleiben sich also treu. Gegenüber Jesus, der „nach dem freien, gewissenhaften, Gottes Willen (und dem Wohl der Mitmenschen, konkret: der Ehefrau) verpflichteten Verhalten“ fragt,<sup>45</sup> zielen sie einseitig auf eine „gesetzliche Dispens“,<sup>46</sup> auf die „Zugeständnisse und Privilegien des Mannes“.<sup>47</sup> So ist zu verstehen, daß sie sich hier 1. nur auf jene Stelle Dtn 24,1 berufen, aus der sie ein solches Privileg für den Mann bezüglich der Ehescheidung glauben herauslesen zu können – andere Stellen, die z. B. in bestimmten Fällen eine Entlassung der Frau ausdrücklich verbieten (z. B. Dtn 22,13–21.29), bleiben unberücksichtigt – und daß sie dabei 2. geflissentlich übersehen, daß auch in Dtn 24 die Ausstellung eines Scheidebriefes immerhin zum Schutz der Frau an eine bestimmte Bedingung geknüpft wird, wie ja überhaupt der Scheidebrief seiner ursprünglichen Intention nach einen „Schutz für die entlassene Frau darstellte, da sie durch die Urkunde ihre Ehre und Handlungsfreiheit behielt“.<sup>48</sup>

Aber gerade dies zeigt nun, wie berechtigt der Vorwurf ist, den Jesus zu Beginn seiner endgültigen Erwiderung ausspricht: „Auf eure Herzenshärte hin hat er euch dies Gebot aufgeschrieben“ (V. 5). Es fällt auf, daß Jesus nach wie vor – jetzt konkret im Blick auf Dtn 24,1 – von einem *Gebot* spricht, d. h. – nach seinem Verständnis – von einer Weisung *Gottes* für den Menschen. Schon von daher wie auch aufgrund des gesamten Aufbaus,<sup>49</sup> vor allem aber bei Berücksichtigung der damals allgemein anerkannten „Autorität des Mose als Gesetzgeber“<sup>50</sup> kann wohl kaum die Rede davon sein, daß Jesus hier, wie oft gesagt wird, (nun doch) ein Zugeständnis

<sup>44</sup> Pesch, Weisung, 213; vgl. ders., Freie Treue, 24.

<sup>45</sup> Pesch, Mk, II, 123.

<sup>46</sup> Pesch, Freie Treue, 24.

<sup>47</sup> Ernst, Mk, 288.

<sup>48</sup> R. Schmackenburg, Das Evangelium nach Markus, II (Geistl. Schriftlesung, 2/2), Düsseldorf 1971, 78; vgl. Schweizer, Mk, 109; Schelkle, Ehe und Ehelosigkeit, 185.

<sup>49</sup> Darauf verweist zu Recht Schweizer, Mk, 109.

<sup>50</sup> Ernst, Mk, 288.

macht,<sup>51</sup> indem er durch den Hinweis auf die „Herzeshärte“ die Bestimmung des Dtn zwar nicht anfight, wohl aber als eine nachträgliche Konzession des Mose<sup>52</sup> – dazu noch „eine nicht gerade ehrenvolle“ –,<sup>53</sup> erklärbar aus der damaligen Situation heraus bzw. auch als Konsequenz einer damals im Judentum schon längst vor-handenen Gewohnheit, entschuldigt<sup>54</sup> oder gar kritisiert.<sup>55</sup>

Wäre indes derartiges tatsächlich Jesu Absicht, dann würde er spätestens jetzt – wie vorher schon die Gegner – von einer „Erlaubnis“ reden (vgl. die Parallelfassung Mt 19,8). Statt dessen aber spricht er weiterhin von „Gebot“, nicht, weil nun einmal „diese Erlaubnis Teil einer gesetzlichen Bestimmung ist“,<sup>56</sup> sondern weil es sich für ihn tatsächlich um ein Gebot handelt, und zwar keineswegs, wie etwa K. Berger meint, um ein „falsches Gebot“<sup>57</sup> bzw. „Gegengebot“,<sup>58</sup> das bereits „einen Kompromiß mit dem Götzendienste des Volkes“<sup>59</sup> darstellt, sondern um ein solches, hinter dem *Gottes* Wille steht.

So wird nun auch die Wahl des Begriffs „Herzeshärte“ (*σκληροκαρδία*; vgl. Dtn 10,16; Jer 4,4; Sir 16,10 LXX)<sup>60</sup> verständlich, mit dem schon im Judentum wesentlich der Ungehorsam und Abfall des Volkes vom (ursprünglichen) Willen Gottes gemeint ist.<sup>61</sup> Der Hinweis auf die „Herzeshärte“, mit der hier das Gebot

<sup>51</sup> So zu Recht *Pesch*, Weisung, 214; *ders.*, Freie Treue, 25; *Schweizer*, Mk, 109 u. a.

<sup>52</sup> *Schmid*, Mk, 186: „nachträgliche Dispens“.

<sup>53</sup> So *E. Klostermann*, Das Markusevangelium (HNT, 3), Tübingen <sup>5</sup>1971, 99.

<sup>54</sup> So z. B. *Schmid*, Mk, 186.

<sup>55</sup> Dies ist z. B. die Position von *K. Berger*, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im alten Testament, I (WMANT, 40), Neukirchen. 1972, bes. 508–575; vgl. *ders.*, Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mk 10,5, in: ZNW 61 (1970) 1–47. Nach Berger geschieht hier durch Jesus eine „direkte Abrogation eines mosaischen Gesetzes“ (Hartherzigkeit, 44), handelt es sich bei diesem doch bereits um einen „Abfall von der Schöpfungsordnung“ (Gesetzesauslegung, I, 543) und damit vom „ursprünglichen Gottesgesetz“ (aaO. 542). Auch nach *Gnilka*, Mk, II, 72 geht es hier um „Gesetzeskritik“.

<sup>56</sup> So *E. Haenchen*, Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen; Berlin <sup>2</sup>1968, 339.

<sup>57</sup> *Berger*, Hartherzigkeit, 44.

<sup>58</sup> *Berger*, Gesetzesauslegung, I, 542.

<sup>59</sup> AaO. 538.

<sup>60</sup> Zum Begriff vgl. die bei *P. Fiedler*, *σκληροκαρδία κτλ.*, in: EWNT, III, Sp. 606ff, hier 606f angegebene Literatur.

<sup>61</sup> *Pesch*, Mk, II, 123; *Fiedler*, aaO. 607. Nach *Berger*, Gesetzesauslegung, I, 538 bezeichnet das Wort näherhin den „Abfall“... von der Ordnung der Natur und besonders in bezug auf sexuelle Gebote“ sowie „im Zusammenhang mit Gesetzen des Moses... den Abfall des Volkes zum Götzendienste an das goldene Kalb“.

von Dtn 24 in Verbindung gebracht wird, ist dann aber eben „nicht resigniertes Zugeständnis“,<sup>62</sup> „nicht . . . Konzession an die Schwachheit der Juden“,<sup>63</sup> sondern *Anklage*,<sup>64</sup> die dieses Gebot gerade *als Gebot*, d. h. als eine vom Willen Gottes getragene Forderung erhebt. Dahinter steht wohl die Vorstellung, die in etwas anderer Form auch z. B. im Römerbrief<sup>65</sup> des Apostels Paulus begegnet,<sup>66</sup> daß das mosaische Gesetz ein Ankläger bzw. „Belastungszeugnis“<sup>67</sup> gegen die Juden ist. Allerdings trifft die Anklage hier eigentlich nicht die Juden insgesamt, auch eigentlich nicht die damalige Generation am Sinai, erst recht nicht Mose selbst,<sup>68</sup> sondern, wie dies auch sonst bei den Verstockungsaussagen im Mk-Ev der Fall ist (vgl. z. B. Mk 4,11f; 6,52 u. ö.), die konkreten Zuhörer Jesu, also die jetzige Generation. „Auf eure Herzenshärte hin“ ist demnach wörtlich zu verstehen. Gesagt sein soll dann wohl nicht, *wegen* der (damals schon bestehenden und bis jetzt andauernden) Verstocktheit der Juden habe Mose — dieser nachgebend, „mit Rücksicht auf sie“ —<sup>69</sup> das Gebot aufgeschrieben.<sup>70</sup> Vielmehr hat die *πρός*-Wendung (*πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*) hier verschiedene andere Nuancen. Näherhin soll mit ihr das *Ziel*<sup>71</sup> umschrieben werden, das dieses Gebot gerade „*im Hinblick auf*“<sup>72</sup> die jetzige Generation hat; und dieses Ziel besteht darin, daß das Gebot — weil es Ausdruck des lebendigen, immer gültigen Willens Gottes ist — ein Zeugnis *gegen*<sup>73</sup>

<sup>62</sup> Schweizer, Mk, 109.

<sup>63</sup> Schnackenburg, Mk, 78.

<sup>64</sup> So u. a. Pesch, Weisung, 215; ders., Freie Treue, 25; ders., Mk, II, 122; Schweizer, Mk, 109; Ernst, Mk, 288; vgl. auch H. Greeven, Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe, in: ZEE 1 (1957) 109–125, hier 114f; ders., Ehe nach dem Neuen Testament, in: NTS 15 (1968/69) 365–388, hier 377f.

<sup>65</sup> Vgl. z. B. Röm 3,19f; 5,20; 7,1–13.

<sup>66</sup> Vgl. Pesch, Weisung, 214: „wir spüren eine Nähe zu Paulus“.

<sup>67</sup> Ernst, Mk, 288; Schnackenburg, Mk, 78.

<sup>68</sup> So aber Berger, Gesetzesauslegung, I, 541; vgl. ders., Hartherzigkeit, 1.

<sup>69</sup> So übersetzen das *πρός* c. Acc. u. a. Haenchen, Weg, 335; Klostermann, Mk, 98.

<sup>70</sup> Das aber meint z. B. Berger, Gesetzesauslegung, I, 541f, für den dieses mosaische Gebot bereits „Ausdruck der Hartherzigkeit des Volkes ist“ (aaO. 542).

<sup>71</sup> Zum finalen Sinn von *πρός* vgl. Greeven, Aussagen, 114; ders., Ehe, 377f. Nach Greeven ist die Herzenshärte „das Ziel, das er (Mose) treffen will, nicht der Ort, von dem er herkommt“ (Ehe, 378).

<sup>72</sup> So das Verständnis von *πρός* etwa bei Gnilka, Mk, II, 72, Anm. 17; vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin <sup>5</sup>1971, Sp. 1409.

<sup>73</sup> So die Wiedergabe von *πρός* u. a. bei Schnackenburg, Ehe, 418; ders., Mk, 76; Schweizer, Mk, 108; Greeven, Aussagen, 114; vgl. Baltensweiler, Ehe, 48, der in diesem Zusammenhang (Anm. 14) auf die bedeutungsähnliche Wendung *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* („zum Zeugnis gegen sie“) in Mk 1,44; 6,11 hinweist.

deren Verstocktheit, eine „dauernde Anklage“<sup>74</sup> darstellt. Gerade dadurch, daß „sie sich auf das Institut des Scheidebriefs, eine Schutzbestimmung für die Frau, im Interesse männlicher Willkür, . . . berufen, verraten die Fragesteller ihre Hartherzigkeit, d. h. ihre Gesetzlosigkeit, ihren Abfall von Gottes Willen“,<sup>75</sup> und so wird in der Tat das Gebot, das sie (obwohl es das ja gar nicht ist) „als Erlaubnis interpretieren und somit atomisierend auseinander- und vom Willen Gottes losreißen“,<sup>76</sup> zum „Gericht wider sie“.<sup>77</sup>

Was aber ist der zu beachtende Wille Gottes in bezug auf die anstehende Problematik „Ehe und Ehescheidung“? Diese grundsätzliche Frage beantwortet Jesus in den folgenden Sätzen (V.6–9), und zwar bewußt anhand dessen, was das gleiche mosaische Gesetz, die Tora, darüber sagt.<sup>78</sup> Wenn Jesus im folgenden zwei Genesis-Stellen (Gen 1,27 und 2,24) zitiert,<sup>79</sup> dann also nicht, um Schöpfungs- und Gesetzesordnung gegeneinander auszuspielen,<sup>80</sup> und auch nicht, um „Deuteronomium mit Genesis“ zu „schlagen“,<sup>81</sup> sondern um im Gegenteil zu belegen, daß das Gesetz, die Tora, selbst den Schlüssel dafür an die Hand gibt, wie man ein solches Einzelgebot wie das in Dtn 24 sinnvoll – und das heißt: auf den Willen Gottes hin und zum Besten des Menschen – zu interpretieren hat.

„Von Anfang der Schöpfung an aber“ – sagt Jesus zunächst in Anspielung auf Gen 1,27 – „schuf Gott sie“<sup>82</sup> als Mann und Weib“ oder, wie ἄρσεν καὶ θῆλυ genauer wiederzugeben ist: „männlich und weiblich“.<sup>83</sup> Bewußt wird hier zunächst an die Schöpfungs-Tat Gottes erinnert. Er hat die Zweigeschlechtlichkeit und damit auch die Geschlechtsverschiedenheit des Menschen geschaffen; sie ist also „Gottes Setzung“ und „natürliche Gegebenheit“.<sup>84</sup> Da es sich aber bei beiden (Mann und

<sup>74</sup> Schweizer, Mk, 109.

<sup>75</sup> Pesch, Mk, II, 123.

<sup>76</sup> Pesch, Weisung, 215.

<sup>77</sup> Schweizer, Mk, 109.

<sup>78</sup> Vgl. Pesch, Freie Treue, 25f: „Jesus führt . . . das Zeugnis der Tora, Mose selbst, für seine Auslegung der Tora, für sein Verständnis des Mose ins Feld“.

<sup>79</sup> Zur Auslegungsgeschichte der beiden Stellen im Judentum vgl. Berger, Gesetzesauslegung, I, 521–533.

<sup>80</sup> Vgl. aber etwa Gnilka, Mk, II, 73, nach dessen Ansicht hier „der ursprüngliche Gedanke Gottes gegen das sekundär hinzugetretene Gebot“ steht.

<sup>81</sup> So Klostermann, Mk, 99.

<sup>82</sup> In der LXX-Fassung von Gen 2,27 steht der Singular: αὐτόν = „ihn“, d. h. den Menschen.

<sup>83</sup> Vgl. Pesch, Weisung, 215; ders., Freie Treue, 26.

<sup>84</sup> Schweizer, Mk, 110.

Frau) um das eine und gleiche Genus „Mensch“ handelt, hat Gott damit zugleich 1. die nach Einheit und Vereinigung strebende „Anziehungskraft“<sup>85</sup> der Geschlechter und 2. die (nicht biologische, sondern personale) Gleichheit von Mann und Frau geschaffen.<sup>86</sup> Schon damit ist einer Vielehe ebenso der Boden entzogen wie einer Minderbewertung der Frau. Freilich: Wenn hier an die Schöpfungs-Tat Gottes erinnert wird, dann richtet sich der Blick nicht nur auf eine „Urordnung“, wie sie vielleicht jetzt nicht mehr besteht. Es heißt eben nicht: „Am Anfang (ἐν ἀρχῇ) schuf er sie . . .“, sondern: „Von Anfang an (ἀπ’ ἀρχῆς) . . .“! Diese „etwas verkürzende Formulierung“<sup>87</sup> will sagen, „daß es nie anders war“<sup>88</sup> und deshalb auch in der *Gegenwart* so ist: „Gott schafft *den Menschen* immer als Mann und Weib“.<sup>89</sup> Die Schöpfungstat Gottes ist nie zu Ende! Insofern geht es hier dann aber eigentlich nicht um eine bloße Belehrung über die menschliche Natur als solche,<sup>90</sup> sondern es geht letztlich um den jeweils konkreten Menschen, um das, was *Gott* an ihm tut und von ihm will, aber auch – und das darf nicht übersehen werden – um das, was der *Mensch* als geschichtliches Wesen seinerseits dem Willen Gottes gemäß tut und tun soll.

So ist nun auch zu verstehen, daß Jesus den Hinweis auf die Schöpfungs-Tat Gottes aus Gen 1,27 mit dem Wort Gen 2,24 verbindet: „Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen, und werden die zwei zu einem Fleisch werden“ (V.7.8a). Damit wird einerseits auf den mit der göttlichen Schöpfungs-Tat mitgegebenen Schöpfungs-Willen hingewiesen: Gott verbindet mit der Erschaffung von Mann und Frau „den Willen . . ., daß die Eheleute zu einer unlöslichen Einheit werden“.<sup>91</sup> Diese „gottgewollte Folge (ἐνεκεν τοῦτο) der Schöpfungstat Gottes“<sup>92</sup> wird andererseits als ein *menschliches* Tun gesehen: Der „Mensch“ – mit ἄνθρωπος ist hier (anders als in der LXX) nicht nur der „Mann“ gemeint, sondern, wie auch die „gezielte Auslassung“<sup>93</sup> der in Gen 2,24 LXX stehenden Wendung καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ („und wird seinem Weibe anhan-

<sup>85</sup> Haenchen, Weg, 339.

<sup>86</sup> Vgl. dazu W. Trilling, Im Anfang schuf Gott. Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel, Freiburg i. Br. 1965, 67f.

<sup>87</sup> Schweizer, Mk, 110.

<sup>88</sup> AaO. 109.

<sup>89</sup> Pesch, Weisung, 215.

<sup>90</sup> So zu Recht auch Pesch, aaO.

<sup>91</sup> Schnackenburg, Mk, 78.

<sup>92</sup> Pesch, Mk, II, 124.

<sup>93</sup> Pesch, aaO.

gen“) beweist,<sup>94</sup> in der Tat der „*Mensch*“, also Mann und Frau in gleicher Weise – bemüht sich *selbst* um das Einswerden der Geschlechter. Das geschieht dadurch, daß er „Vater und Mutter verläßt“. Damit folgt er keineswegs nur einem dumpfen Trieb – weil nun einmal die „Kraft der . . . Bindung der beiden Geschlechter aneinander . . . so groß“<sup>95</sup> ist –; vielmehr ist seine Handlungsweise Erfüllung des „Schöpfungsauftrag(s)“<sup>96</sup> und damit selbst ein Handeln in schöpferischer und verantwortlicher Freiheit! Der Mensch gibt damit die bisherigen Bindungen und Sicherheiten seiner Familiengemeinschaft auf, die bekanntlich „in den damaligen Verhältnissen die Menschen viel fester als heute umschloß und ihnen Geborgenheit gab“,<sup>97</sup> und geht „eine neue Bindung . . ., damit auch eine neue Haftung“ ein.<sup>98</sup> Diese „neue Bindung“, die zugleich „neue Haftung“ ist, wird zum Abschluß des Zitats mit den Worten umschrieben „und die zwei werden zu einem Fleisch werden“ (V.8a). Das Wort *σάρξ* (hebr. *basar*) ist hier nicht in einem abwertenden Sinn gemeint (etwa Fleisch als Gegensatz zu Geist), sondern ist – atl.-jüdischer Vorstellung durchaus entsprechend – Terminus für den Leib des Menschen sowie darüber hinaus für den ganzen Menschen (in seiner „leiblichen Existenz“).<sup>99</sup> Das „Zu-einem-Fleisch-Werden“ meint demnach durchaus die leibliche Vereinigung, die geschlechtliche Verbindung, meint darüber hinaus aber umfassender das in Liebe und Treue sich manifestierende personale Einswerden in der ehelichen Gemeinschaft überhaupt.<sup>100</sup> Mit anderen Worten: „Die Personalität des Menschen ist anerkannt, die in der ehelichen Gemeinschaft nicht zuerst die Befriedigung des Geschlechtstriebes, sondern die Bindung von Person zu Person, die personale Erfüllung des Menschen in der Begegnung und Gemeinschaft mit dem Partner zu sehen erlaubt“.<sup>101</sup>

So läßt sich nun auch die Folgerung verstehen: „Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch“ (V.8b). Deutlicher kann nicht ausgesprochen werden, wie *eng*, ja *unlösbar* die personale Einheit zwischen Mann und Frau in der Ehe ist. Kein Wunder, ist sie doch, wie wir sahen, in der Schöpfungstat und im Schöpfungswillen *Got-*

<sup>94</sup> Doch vgl. die Textvarianten zu dieser Stelle.

<sup>95</sup> *Schmid*, Mk, 187.

<sup>96</sup> *Gnilka*, Mk, II, 73.

<sup>97</sup> *Schnackenburg*, Mk, 78.

<sup>98</sup> *Pesch*, Weisung, 216.

<sup>99</sup> Vgl. *A. Sand*, *σάρξ*, in: EWNT, III, Sp. 549–557, bes. 550.

<sup>100</sup> Vgl. *Ernst*, Mk, 289: „Die Betonung liegt . . . auf dem Moment der Einheit, die den ganzen Menschen, mit Leib und Seele, einbezieht“; ferner *Baltensweiler*, *Ehe*, 50: „Das Ein-Fleisch-Werden meint mehr als nur die körperliche Vereinigung. Mann und Frau gehören auch über den Körper hinaus noch zusammen“.

<sup>101</sup> *Schnackenburg*, Mk, 79.

tes verankert, etwas „was Gott verbunden hat“ (V.9a). Dies ist keineswegs nur so zu verstehen, daß Gott generell „die beiden Geschlechter füreinander geschaffen“ hat,<sup>102</sup> sondern – da Gottes Schöpfungstat und -wille ja stets *lebendige* Größen sind – durchaus auch in dem Sinne, daß Gott die *konkrete* Ehe begründet.<sup>103</sup> Er paart Mann und Frau, spannt sie gleichsam unter ein Joch,<sup>104</sup> d. h. verbindet sie als Paar in der Ehe zu einer untrennbaren Einheit. Der hier zum Ausdruck kommende Gedanke, daß Gott der eigentliche „Ehestifter“<sup>105</sup> ist, der die Eheleute zusammenfügt, „ist dem Judentum ein geläufiger Gedanke“.<sup>106</sup> Manche Rabbinen entwickelten sogar die geradezu naturalistische Vorstellung, seitdem Gott in sechs Tagen Himmel und Erde fertiggestellt habe, sei er damit beschäftigt, die Ehepaare zusammenzubringen, und dies sei „so schwer wie das Spalten des Schilfmeeres“. Auch meinte man, durch eine Himmelsstimme werde kundgetan, wer wem in der Ehe gehören solle.<sup>107</sup> Selbstverständlich sind solche naturalistischen Vorstellungen nicht haltbar. Aber die Grunderkenntnis bleibt – und „Jesus macht mit dieser Erkenntnis völligen Ernst“ –,<sup>108</sup> daß in der Tat Ehen „im Himmel“ (d. h. bei Gott) geschlossen werden, insofern Gott selbst es ist, der Mann und Frau zur ehelichen Einheit verbindet.

Wenn dies aber gilt, dann kann – im Hinblick auf die hier zur Debatte stehende Problematik – das Urteil nur lauten: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen“ (V.9)! Das klingt wie ein apodiktischer Rechtssatz, ist aber doch mehr als ein solcher,<sup>109</sup> und zwar aus zwei Gründen: 1. Jesus argumentiert hier ja eigentlich nicht auf der juristischen Ebene, bei der es um Erlaubtheit bzw. Nichterlaubtheit, um Geltung und Dispens eines Gesetzes geht, er argumentiert auch nicht vom Naturgesetz her, sondern er argumentiert *theologisch*, stellt ein „theologische(s) Postulat“<sup>110</sup> auf, indem er die Ehescheidung als Widerspruch gegen den Willen Gottes erklärt.<sup>111</sup> 2. Jesus will seine Zuhörer gerade aus der Enge gesetzlichen

<sup>102</sup> So etwa *Haenchen*, Weg, 340.

<sup>103</sup> Vgl. *Baltensweiler*, Ehe, 50, Anm. 20a.

<sup>104</sup> So die ursprüngliche Bedeutung von συζευγύναι.

<sup>105</sup> *Schnackenburg*, Mk, 79.

<sup>106</sup> *Pesch*, Freie Treue, 28; vgl. *Baltensweiler*, Ehe, 50.

<sup>107</sup> Belege s. bei *Billerbeck*, Kommentar, I, 803f; vgl. ferner *Berger*, Gesetzesauslegung, I, 536f; *Baltensweiler*, Ehe, 50f.

<sup>108</sup> *Baltensweiler*, aaO. 50.

<sup>109</sup> Nach *Berger*, Gesetzesauslegung, I, 557 ist V.9 „am besten als weisheitlicher Mahnspruch zu charakterisieren, dem im Hebr ein Prohibitiv entsprechen würde“.

<sup>110</sup> *Hoffmann*, Jesu Wort, 330.

<sup>111</sup> Vgl. *Gnilka*, Mk, II, 74: „Das Verbot der Ehescheidung wird gerade nicht aus einem naturhaften Vorgang, sondern dem Willen des frei verfügenden Gottes abgeleitet“; ferner *Bal-*

Denkens heraus- und an „die *Wirklichkeit* der Ehe“<sup>112</sup> heranzuführen und sie zugleich zu einer positiven, d. h. humanen Handlungsweise in bezug auf die Ehe anleiten. R. Pesch drückt es so aus: „Jesu Antwort . . . prangert die Herzensstarre, die Unmenschlichkeit des Menschen an. Die Ehe ist auf Bindung und Haftung hin geschaffen, auf Einheit hin; wer sich mit einer Erlaubnis solcher Bindung und Haftung entziehen will, handelt wider Gottes Willen, handelt unmenschlich. Der Mensch soll aber nach Gottes Willen menschlich leben, d. h. nach der Weisung Gottes für die Ehe: im Blick auf deren Einheit leben, seine Bindung und Haftung *todernst* nehmen“.<sup>113</sup>

### *Jesu Worte über Ehebruch und Ehescheidung:*

Die im Streitgespräch Mk 10,2–9 erkennbar werdende *Grundhaltung* Jesu (wie ebenso der Urkirche) in bezug auf die Ehe spiegelt sich deutlich wider in jenen beiden innerhalb der synoptischen Evangelien überlieferten Einzellogien, die man als Stellungnahmen zum sechsten Gebot in Form kasuistischer Rechtssätze ansehen kann, da sie vom Ehebruch bzw. von der Ehescheidung als Ehebruch handeln.

#### *1. Das Logion vom Ehebruch*

Das Logion vom Ehebruch ist Mt 5,27f überliefert und hat folgenden *Wortlaut*:

„Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau anblickt, um sie zu begehren, hat mit ihr schon Ehebruch begangen in seinem Herzen“.

Das Logion gehört im jetzigen mt Kontext in die Reihe der fünf Antithesen der Bergpredigt (5,21–48), in denen an Einzelbeispielen gezeigt wird, worin sich das (in 5,20 erwähnte) περισσευειν („Überströmen“) der Gerechtigkeit des Christen (d. h. die Liebe) im Gegenüber zum Gesetzesdenken der Schriftgelehrten und Pharisäer zeigt. Näherhin bildet das Logion, das durch das Doppellogion vom Ausreißen des Auges und vom Abhauen der Hand (5,29f) ergänzt wird, die zweite Antithese, die – wie die erste (5,21f) und vierte (5,33–37) – in dieser Form bereits in der Tradition

---

*tensweiler*, Ehe, 51: „Jesus führt die Möglichkeit der Scheidung ad absurdum, durch den Aufweis der Größe des Schöpferwillens Gottes“.

<sup>112</sup> Hoffmann, Jesu Wort, 330.

<sup>113</sup> Pesch, Weisung, 217; vgl. *ders.*, Freie Treue, 28f.

der Urkirche ausgebildet worden ist und auf ein authentisches Jesuswort zurückgehen dürfte.<sup>114</sup>

Jesus nimmt hier Stellung zum sechsten Gebot des Dekalogs: „Du sollst nicht ehebrechen“ (Ex 20,14). Schaut man sich die Auslegungsgeschichte des sechsten Gebots im Judentum an,<sup>115</sup> dann stellt man fest, daß der Ehebruch im AT fast nur unter sozialem, im Rabbinismus unter juristischem Aspekt gesehen und beurteilt wird. Es fehlt weitgehend die *moralische* Bewertung.<sup>116</sup> Nach *atl.* Gesetzesauffassung bedeutet Ehebruch das Eindringen des Mannes in die Ehe eines anderen.<sup>117</sup> Die Frau gehörte ja zum „Eigentum“, das man unrechtmäßigerweise weder besitzen noch begehren darf (vgl. das neunte Gebot Ex 20,17). Darum begeht die (verheiratete bzw. verlobte) Frau immer Ehebruch, wenn sie sich einem anderen Mann hingibt, der Mann aber nur, wenn er sich eine verheiratete oder verlobte Frau zu eigen nimmt.<sup>118</sup> Freilich werden später innerhalb des AT und des Spätjudentums auch andere Stimmen laut, die dem Wort Jesu ziemlich ähnlich klingen. So heißt es Job 31,1: „Mit meinen Augen habe ich einen Bund geschlossen, und wie hätte ich lüstern nach einer Jungfrau blicken sollen“? Oder Sir 26,11: „Hüte dich davor, wolüstigem Auge nachzugehen, und wundere dich nicht, wenn es sich dann an dir vergeht“! Oder PsSal 4,4: „Seine (= des Unheiligen) Augen sind auf jedes Weib ohne Unterschied gerichtet, seine Zunge lügt (selbst) beim eidlichen Vertrag“. Der *Rabbinismus* ist bemüht, den Dekalog gleichsam als Bestimmungen eines Strafgesetzbuches auszulegen; deshalb haben auch alle Ausdeutungen des sechsten Gebots bei den Rabbinen rein formal juristischen Charakter und bestimmen eigentlich nur, „in welchem Fall und in welcher Weise der Ehebruch mit dem Tode zu bestrafen

<sup>114</sup> Vgl. dazu u. a. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT, 29), Göttingen 91979, 144; D. Lübrmann, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT, 33), Neukirchen 1969, 54; E. Lobse, „Ich aber sage euch“, in: ders. (Hg), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (= Fs. J. Jeremias), Göttingen 1970, 189–203, hier 189. Vgl. ferner die Stellungnahme von G. Strecker, Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48 par), in: ZNW 69 (1970) 36–72, hier 39–43.

<sup>115</sup> Vgl. dazu Billerbeck, Kommentar, I, 294–298.

<sup>116</sup> Allerdings weist Lövestam, Bedeutung, 22 zutreffend auf den *religiösen* Aspekt hin: Ehebruch bedeutete im Alten Israel auch „Auflehnung gegen den Gott des Bundes und war daher etwas, was das gesamte Bundesvolk anging“.

<sup>117</sup> Dies wurde später auf den „Nächsten“, den jüdischen Volksgenossen, eingeschränkt. Vgl. Billerbeck, Kommentar, I, 297.

<sup>118</sup> Vgl. Greeven, Ehe, 381; F. Hauck – S. Schulz, πόρνη κτλ., in: ThWNT, VI, 579–595, hier 584f; S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 117f; Lövestam, Bedeutung, 21f.

sei“.<sup>119</sup> Jedoch gibt es auch hier vereinzelt Worte, die dem Sinn des Wortes Jesu nahekommen, wenn sie etwa fordern, man solle „auch nicht mit dem Auge und nicht im Herzen“ ehebrechen.<sup>120</sup> Aber der strengen Theorie stand zumeist eine sehr laxen Praxis gegenüber (vgl. Röm 2,22).<sup>121</sup>

Dazu stellt nun Jesu Wort in der Tat eine Antithese dar, deren *Radikalität* sich 1. darin zeigt, daß Jesus Gottes Gebot „radikal verschärft“,<sup>122</sup> indem er den „Tatbestand“ des Ehebruchs auch schon bei einem begehrliehen Anblick einer Frau gegeben sieht; 2. darin, daß er auf die ‚radix‘, d. h. die Wurzel für gut und böse hinweist: das Herz des Menschen. Ähnlich wie Jesus in dem bereits besprochenen Streitgespräch das „harte“ Herz verurteilt, so hier das böse Herz, durch dessen Entscheidung der Ehebruch bereits vollzogen wird, auch wenn es (noch) nicht zur Tat selbst kommt. Gleichzeitig macht er damit *positiv* klar, wie man auch in diesem Fall zu handeln hat, wenn das Handeln wirklich menschlich (human) sein und Gottes Willen entsprechen soll. „Herz“ (καρδία) meint nach biblischem Verständnis nämlich nicht nur die Gesinnung – Jesus gibt hier keineswegs *allein* „die Gesinnung als das entscheidende Prinzip der Moral“<sup>123</sup> aus –, „Herz“ meint vielmehr die „personale Mitte“ des Menschen, in der Leib und Seele, Tat und Gesinnung noch eine ursprüngliche Ganzheit und Einheit bilden, in der alle Entscheidungen fallen, in der es besonders aber zur Begegnung des Menschen mit Gott kommt.<sup>124</sup> In bezug auf das sechste Gebot heißt das: Man erfüllt es nur dann in humaner, Gottes Willen entsprechender Weise, wenn man *ganz und ungeteilt*, in Gesinnung *und* Tat, sich gegen den Ehebruch, d. h. *positiv*: *für die eheliche Treue* entscheidet.

Man kann sich vorstellen, was diese Forderung Jesu damals in einer Umwelt bedeutete, in der der Mann seiner Ehefrau durchaus untreu werden konnte und dies das „Eigentum eines anderen“<sup>125</sup> verletzte. Jesus lehnt mit seinem Wort die falsche (und doppelte) Moral ab, die dem Mann nicht nur mehr „Rechte“ als der Frau zuerkannte, sondern vor allem einen klaren Verstoß gegen Gottes heiligen Willen darstellte. Für Jesus gilt: Auch der Mann „ist zur absoluten Treue gegen seine Frau verpflichtet“.<sup>126</sup>

<sup>119</sup> Billerbeck, Kommentar, I, 297.

<sup>120</sup> Belege s. bei Billerbeck, aaO. 299ff.

<sup>121</sup> Siehe dazu die Belege bei Billerbeck, Kommentar, III, 109.

<sup>122</sup> Haenchen, Weg, 59.

<sup>123</sup> J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (RNT, 1), Regensburg 1959, 101.

<sup>124</sup> Vgl. P. Hoffmann, Herz (biblisch), in: HThG, I, 686–690, bes. 687; A. Sand, καρδία, in: EWNT, II, Sp. 615–619, bes. 616; auch Strecker, Antithesen, 51f.

<sup>125</sup> Schmid, Mt, 100.

<sup>126</sup> Haenchen, Weg, 338.

Wenn dies aber so gilt, dann ist eigentlich *alles*, was dieser absoluten Treue zuwiderläuft, als *Ehebruch* zu werten, auch und vor allem die Entlassung einer Frau durch den Mann, die „Trennung“ bzw. Scheidung.<sup>127</sup>

## 2. Das Logion von der Ehescheidung als Ehebruch

Daß für Jesus in der Tat „die Ehescheidung dem Ehebruch gleich“<sup>128</sup> und deshalb radikal abzulehnen ist, läßt sich aus dem Logion von der Ehescheidung als Ehebruch entnehmen, das viermal in den synoptischen Evangelien überliefert ist: Mt 5,32; 19,9; Mk 10,11f; Lk 16,18 (vgl. dazu noch 1 Kor 7,10f). Es fällt allerdings schwer, den ursprünglichen, auf Jesus selbst zurückweisenden Wortlaut des Logions zu bestimmen, da sich die vier Fassungen zwar formal in etwa entsprechen – es handelt sich jeweils um ein Gesetzeswort,<sup>129</sup> das (mit Ausnahme von Mt 19,9) „zwei kasuistische Doppelsätze“<sup>130</sup> umfaßt –, aber in der Einordnung, in der konkreten Ausformulierung und vor allem im Inhalt zum Teil stark divergieren. „Dieser merkwürdige, scheinbar widerspruchsvolle Tatbestand läßt nach ihrem Verhältnis zueinander fragen, sowohl unter dem Gesichtspunkt der Überlieferungsgeschichte wie unter dem der Auffassung von der Ehescheidung, die sich darin geltend macht“.<sup>131</sup> Die Frage kann näherhin nur mit Hilfe einer sorgfältig vergleichenden literarkritischen Analyse der vier Fassungen und einer ebenso sorgfältigen traditions- und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung beantwortet werden.

### a) Analyse und Vergleich der vier Fassungen des Logions:

Mt bringt das Logion zum ersten Mal in Mt 5,32, also innerhalb der Bergpredigt. Es bildet dort zusammen mit 5,31 die dritte Antithese, die als solche wahrscheinlich erst vom Evangelisten selbst ausgeprägt worden ist.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> Vgl. R. Laufen, Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums (BBB, 54), Königstein/Ts. - Bonn 1980, 348f: „Wenn aber . . . Jesus bereits den begehrenden Blick als Ehebruch bezeichnet, so ist erst recht die real vollzogene Ehescheidung als Ehebruch anzusehen“.

<sup>128</sup> Greeven, Ehe, 381.

<sup>129</sup> Bultmann, Geschichte, 140 u. a. Doch vgl. G. Dellling, Das Logion Mark. X, 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament, in: NT 1 (1956) 263–274, hier 263, der das Logion dem Inhalt nach eher als „eine konkret formulierte grundsätzliche Äußerung über die Unlösbarkeit der Ehe“ bezeichnen will. Greeven, Ehe, 376 nennt das Logion einen „Maschal“.

<sup>130</sup> H.-Th. Wrege, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (WUNT, 9), Tübingen 1968, 67.

<sup>131</sup> Dellling, Logion, 264.

<sup>132</sup> Vgl. u. a. Bultmann, Geschichte, 143; Baltensweiler, Ehe, 113; Pesch, Freie Treue, 44.

Der *Text* von 5,32 lautet:

(ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι)	„(Ich aber sage euch:)
πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ	Jeder, der seine Frau entläßt
– παρεκτὸς λόγου πορνείας –	– unberücksichtigt bleibt die ‚schändliche Sache‘ –,
ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι·	macht, daß mit (bzw. von) ihr die Ehe gebrochen wird;
καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ,	und wer (bzw. wenn er) eine Entlassene heiratet,
μοιχᾶται.	begeht (er) Ehebruch“.

Hier werden zwei Sachverhalte als Ehebruch bezeichnet: die Entlassung einer Frau und die Heirat einer Entlassenen durch einen Mann.

Dieser Fassung am nächsten kommt nun freilich nicht, wie man vermuten möchte, die zweite Mt-Version in 19,9, sondern *Lk 16,18*. Das lk Logion steht nicht nur in einem ähnlichen Kontext – wie Mt in seiner Bergpredigt geht es auch Lk in 16,16–18 darum, mit Hilfe von Worten aus der Logienquelle Q die „Dialektik von Gültigkeit und Ungültigkeit des Gesetzes“<sup>133</sup> angesichts der in Jesus angebrochenen Gottesherrschaft darzulegen –, sondern er weist auch deutliche Übereinstimmungen mit Mt 5,32 in Formulierung und Inhalt auf.

Das lk Logion hat folgenden *Wortlaut*:

πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει,
καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.
„Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch;
und wer eine von ihrem Mann Entlassene heiratet, begeht Ehebruch“.

Auch hier findet sich wie in Mt 5,32 im ersten Satz die generalisierende Wendung πᾶς ὁ . . . („Jeder, der . . .“); auch hier wird neben der Entlassung einer Frau die Heirat einer Entlassenen durch den Mann angesprochen. Allerdings wird dabei nicht die Entlassung als solche, sondern die durch die Wiederheirat (καὶ γαμῶν ἑτέραν) „unwiderruflich“<sup>134</sup> gemachte Entlassung als Ehebruch (und zwar eindeutig auf seiten des Mannes) bezeichnet.

Dies ist zwar auch im Logion *Mk 10,11f* der Fall. Gleichwohl gehen die beiden eben besprochenen Fassungen bei Mt und Lk nicht auf diese Quelle zurück, da sie gerade in dem, worin sie übereinstimmen, gegen Mk stehen, dessen Version sich auch sonst von den beiden genannten unterscheidet. So bringt Mk das Logion in einem anderen Kontext, nämlich im Rahmen eines Jüngergesprächs (10,10–12), das sich an das schon behandelte Streitgespräch Mk 10,2–9 anschließt. Zudem führt

<sup>133</sup> *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 354.

<sup>134</sup> *Greeven*, Ehe, 382; *Schneider*, Jesu Wort, 84.

er neben der Entlassung der Frau durch den Mann und dessen Wiederheirat als zweites nicht, wie dies übereinstimmend bei Mt 5,32 und Lk 16,18 der Fall ist, die Verheiratung des Mannes mit einer geschiedenen Frau an, sondern spricht in V.12 – in deutlicher Parallelisierung der Tatbestände – von der Entlassung des Mannes durch die Frau und deren Wiederheirat.

Der *Wortlaut* bei Mk ist folgender:

ὁς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ'αὐτήν·  
καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται.

„Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch an ihr; und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, begeht sie Ehebruch“.

Bleibt noch *Mt 19,9* zu besprechen. Der *Text* lautet:

(λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι)

ὁς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ  
– μὴ ἐπὶ πορνείᾳ –  
καὶ γαμήσῃ ἄλλην,  
μοιχᾶται.

„(Ich aber sage euch):

Wer seine Frau entläßt  
– auch nicht bei Unzucht (soll man sie entlassen) –  
und eine andere heiratet,  
begeht Ehebruch“.<sup>135</sup>

Da diese Version fast wörtlich mit dem ersten Satz des mk Logions (Mk 10,11) übereinstimmt und zudem wie bei Mk im Zusammenhang mit dem Streitgespräch über die Ehescheidung steht (vgl. Mt 19,3–9) – näherhin bildet es jetzt dessen unmittelbaren Abschluß, hinter dem allerdings noch ein sekundärer Anhang folgt (19,10–12) –, kann wohl kaum daran gezweifelt werden, daß diese zweite Mt-Fassung auf Mk zurückgeht.

Wir haben es demnach aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer *Doppelüberlieferung* aus der Logienquelle Q und der mk Tradition zu tun. Mt 5,32 und Lk 16,18 dürften näherhin auf die (von ihnen neben Mk gemeinsam benutzte) Logienquelle zurückgehen, Mt 19,9 auf die aus der mk Tradition stammende und Mk 10,11 überlieferte Fassung.

## b) Rekonstruktion der Q-Fassung:

Als nächsten Schritt gilt es, aus Mt 5,32 und Lk 16,18 die vorgegebene *Q-Fassung* zu ermitteln, um diese mit der Mk-Fassung vergleichen und mit Hilfe des Vergleichs dann die beiden zugrunde liegende Urform des Logions ermitteln zu können.

<sup>135</sup> Die längere Lesart mit dem Zusatz „und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch“ dürfte trotz relativ guter Bezeugung (u. a. B C\* W und der Koine-Text) sekundäre Angleichung an Mt 5,32 sein.

Feststehen dürfte, daß die Passagen, in denen die beiden Fassungen (Mt 5,32 und Lk 16,18) gegen Mk übereinstimmen, aus Q stammen. Keinem Zweifel unterliegt es ferner, daß die (gemeinhin als „Ehebruchs-“ oder „Unzuchtsklausel“ bezeichnete) Parenthese in Mt 5,32 *παρεκτὸς λόγου πορνείας* redaktionell ist, „da ein ähnlicher Zusatz . . . sich auch in Abweichung von der Mk-Vorlage in Mt 19,9 findet“.<sup>136</sup> Die nur bei Lk begegnende Wendung in der zweiten Vershälfte „(eine) von ihrem Mann (Entlassene)“ kann ohne Schwierigkeiten „als lukanischer Zusatz erklärt werden“.<sup>137</sup> Wie aber steht es mit der nur bei Lk anzutreffenden Wendung „. . . und eine andere heiratet“ (*καὶ γαμῶν ἑτέραν*)? Bei ihr könnte es sich um eine – noch nicht in Q stehende – redaktionelle Angleichung des Lk an die ihm bekannte, von ihm aber nicht übernommene Mk-Version handeln (vgl. dort das *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*).<sup>138</sup> Hätte Mt seinerseits den Zusatz in Q vorgefunden, dann hätte er ihn aller Wahrscheinlichkeit nach übernommen, wie er ja auch in 19,9 den gleichen Zusatz aus Mk 10,11 übernommen hat. Das Gegenargument, Mt habe den schon in Q stehenden Zusatz in 5,32 aus redaktionellen Gründen weggelassen und bewußt „aus dem Logion über den Ehebruch (= Wiederheirat nach der Entlassung) ein Wort über die Ehescheidung (Entlassung) gemacht“,<sup>139</sup> da er das Thema „Ehebruch“ schon in der zweiten Antithese (5,27f) behandelt habe, überzeugt nicht, geht es Mt doch gerade in seiner hier vorliegenden dritten Antithese darum, das vorher in der zweiten bezüglich des Ehebruchs Gesagte auf die Ehescheidung anzuwenden, d. h. auch diese, ja gerade sie, als *Ehebruch* zu qualifizieren. Im übrigen erweist sich die bei Lk, aber auch schon bei Mk durch den Zusatz „und eine andere heiratet“ gegebene Differenzierung zwischen Scheidung und Wiederverheiratung bereits als deutliche Anpassung an *spätere* Verhältnisse, entspricht sie doch mehr der monogamen hellenistischen Eheordnung, nach der erst die neue Heirat eine Trennung unwiderruflich macht, als der im Prinzip polygamen jüdischen Eheordnung,<sup>140</sup> in der durch eine zweite Heirat die erste Ehe keineswegs gebrochen wurde.<sup>141</sup> Die kürzere Fassung des Mt ist demnach wohl die ursprünglichere. Bleibt noch die Frage zu klären, ob die bei Mt anzutreffende, merkwürdig „umständlich“<sup>142</sup> klin-

<sup>136</sup> Schulz, Q, 117, mit Anm. 165 (Lit.).

<sup>137</sup> Schneider, Jesu Wort, 70.

<sup>138</sup> So u. a. Schulz, Q, 117; vgl. auch Greeven, Ehe, 384f; Schneider, Jesu Wort, 70, Anm. 7.

<sup>139</sup> Laufen, Doppelüberlieferungen, 345.

<sup>140</sup> Zur Polygamie im Judentum vgl. Baltensweiler, Ehe, 27–31.

<sup>141</sup> Vgl. Baltensweiler, aaO. 63; Greeven, Ehe, 382; Pesch, Freie Treue, 11f; ders., Mk, II, 125.

<sup>142</sup> E. Lohmeyer - W. Schmauch, Das Evangelium des Matthäus (KEK, Sonderband), Göttingen <sup>3</sup>1962, 129, Anm. 1.

gende Formulierung „(er) macht, daß mit (bzw. von) ihr die Ehe gebrochen wird“ (ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι) oder die einfachere Aussage bei Lk „(er) bricht die Ehe“ (μοιχεύει) ursprünglicher ist. Man wird letzteres annehmen dürfen. Jedenfalls entspricht es zweifellos der Grundintention des Logions als einer Stellungnahme zu dem ganz auf den Mann ausgerichteten jüdischen Eherecht, wenn das Logion nicht, wie es bei Mt der Fall ist, auf den Ehebruch der Frau abhebt, sondern darauf, „daß der Mann, der seine Frau entläßt . . . , dadurch selbst Ehebruch begeht“.<sup>143</sup> Es ist zu beachten, daß ja auch der zweite Satz („und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch“) auf das Verhalten des *Mannes* abzielt. Im übrigen könnte die mt Formulierung hier durch die mk (Mk 10,11: μοιχᾶται ἐπ’ αὐτῆν = „... begeht Ehebruch an ihr“) veranlaßt sein.

Berücksichtigt man alle diese Erwägungen, dann kann man für die Q-Vorlage etwa folgenden *Wortlaut* annehmen:

πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μοιχεύει,	
καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν μοιχεύει.	
„Jeder, der seine Frau entläßt,	begeht Ehebruch;
und wer eine Entlassene heiratet,	begeht Ehebruch“.

Es handelt sich um einen zweigliedrigen Satz mit streng parallelem Aufbau, wie er für viele Sprüche der Logienquelle charakteristisch ist.<sup>144</sup>

### c) Die Urform des Logions:

Ist dies nun aber schon als die *Urform* des Jesuslogions anzunehmen? Zur Beantwortung dieser Frage muß man, wie oben angedeutet, nunmehr die Mk-Fassung in die Betrachtung miteinbeziehen, wobei es zuerst zu klären gilt, wie die *von Mk benutzte Vorlage* ausgesehen haben mag.

Geht man davon aus, daß nicht nur der schon bei Lk besprochene Zusatz „... und eine andere heiratet“ in V.11, sondern auch die Aussage von V.12 eine „Applikation . . . auf hellenistische Rechtsverhältnisse“<sup>145</sup> darstellt — eine Scheidung durch die Frau, wie sie hier vorausgesetzt ist, war „in Palästina nicht möglich“<sup>146</sup> ja

<sup>143</sup> Schmid, Mt, 103.

<sup>144</sup> Belege s. bei Laufen, Doppelüberlieferungen, 578, Anm. 19.

<sup>145</sup> Pesch, Mk, II, 125. Auch Dellling, Logion, 266 vermutet für V.12, „daß hier der Kernsatz auf die heidenchristliche Situation angewendet wird“; vgl. ferner Hoffmann, Jesu Wort, 327; Lövestam, Bedeutung, 23f.

<sup>146</sup> Dellling, aaO. 266.

„undenkbar“ —,<sup>147</sup> dann ergibt sich für die *vor-mk Traditionsstufe* folgender einzeiliger Satz:

ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.

„Wer seine Frau entläßt, begeht Ehebruch an ihr“.

Damit kommen wir schon an die *Urform* des Jesuswortes heran,<sup>148</sup> und zwar aus folgendem Grund: Einerseits findet sich die gleiche Aussage auch in Q (dort allerdings bereits durch eine zweite sekundär erweitert); andererseits ist die in der mk Tradition bezeugende *Form* des konditionalen Relativsatzes (ὃς ἂν . . .) für derartige kasuistische Rechtssätze als ursprünglicher anzusehen als das generalisierende „Jeder, der . . .“ (πᾶς ὁ . . .), wie es sich in Q findet.<sup>149</sup>

Gibt nun aber der Satz in dieser Form Jesu eigene Auffassung adäquat wieder, wovon wir ausgehen dürfen, dann erhellt, wie provozierend diese Aussage in der jüdischen Umwelt sein mußte.<sup>150</sup> Jesus stellt ja ein Zweifaches heraus: 1. Auch der Mann kann die Ehe brechen, und zwar keineswegs nur die fremde, sondern durchaus seine eigene, d. h. er „kann der eigenen Frau gegenüber zum Ehebrecher werden . . .: die *einseitige* Bindung der Frau an ihren Mann wird zur *gegenseitigen* Bindung der beiden Gatten. Ihre gleichberechtigte Partnerschaft in der Ehe ist insofern aufgewiesen“.<sup>151</sup> 2. Jesus qualifiziert — und das ist als das eigentlich „Neue gegenüber der jüdischen Anschauung“<sup>152</sup> anzusehen — die „Ehescheidung als *Ehebruch*“.<sup>153</sup> Und zwar ist sie das nach Jesus keineswegs erst dann, wenn die Scheidung, wie es im Judentum fast selbstverständlich war,<sup>154</sup> zur Wiederverheiratung geführt hat, sondern *von Anfang an!* So entspricht es jener Auffassung von Ehebruch, wie sie in der zweiten Antithese Mt 5,27f zum Ausdruck kommt. „Ebenso wie Ehebruch im Herzen seinen Ursprung hat, bevor er begangen wird (Mt 5,28),

<sup>147</sup> J. B. Bauer, ἀποστάσιον, in: EWNT, I, Sp. 339f, hier 340.

<sup>148</sup> Auch B. Schaller, Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung, in: E. Lobse (Hg), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (= Fs. J. Jeremias), Göttingen 1970, 226–246, hier 236f geht von einem *einzeiligen* Satz als *Urform* aus; näherhin sieht er Mk 10,11/Lk 16,18a (also eine Fassung, die bereits den Zusatz „und eine andere heiratet“ aufweist) „als ursprünglich allein überlieferten Spruch“ an; dabei weist er darauf hin, daß der Einzelspruch in ähnlicher Formulierung auch bei Hermas (Mand, IV, 1,6) begegnet; vgl. ferner Delling, Logion, 265.273, Anm. 1.

<sup>149</sup> Vgl. Laufen, Doppelüberlieferungen, 347.

<sup>150</sup> Pesch, Freie Treue, 18: „Jesu Spruch ist eine Provokation, kein Rechtssatz“.

<sup>151</sup> Hoffmann, Jesu Wort, 326.

<sup>152</sup> Baltensweiler, Ehe, 61.

<sup>153</sup> Baltensweiler, aaO.

<sup>154</sup> Vgl. Baltensweiler, aaO. 62; Delling, Logion, 271; Laufen, Doppelüberlieferungen, 350.

so geschieht er bereits in dem Augenblick, da der Mann seine Frau mit schuldhafter Absicht entläßt. Denn Jesus beurteilt das Tun nicht nach seiner äußeren Übereinstimmung mit dem Gesetz wie die Pharisäer, sondern nach der inneren Absicht des Herzens“.<sup>155</sup> Man sieht deutlich: „Der Ehebruchbegriff Jesu ist nicht juridischer, sondern sittlicher Art“,<sup>156</sup> auch wenn er sich hier „paradoerweise gerade in einem kasuistischen Rechtssatz“<sup>157</sup> zum Ausdruck bringt.

Warum aber ist für Jesus Ehescheidung gleich Ehebruch, d. h. Verstoß gegen das sechste Gebot und damit gegen den Willen Gottes? Die Antwort lautet: weil sie Bruch der (nach Mk 10 die Konsequenz aus der gottgewollten Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe darstellenden) *Treue* ist! Nicht zufällig heißt es in diesem Satz: „(er) begeht Ehebruch *an ihr* (d. h. an seiner eigenen Frau)“. Damit spricht Jesus „von *der* Grundhaltung der Ehe überhaupt, der Treue. Treue ist ihrem Wesen nach Wahrhaftigkeit, Vertrauen, ja Glauben. Im Horizont der Verkündigung Jesu meint Glauben an den anderen Menschen den Glauben an Gottes Möglichkeiten für den anderen Menschen, die Jesus dem Menschen zusagt. Zu solchen Zusagen Jesu gehören etwa gerade auch Vergebung der Schuld und Solidarität, ungesetzliches, aber frei gutwilliges Verhalten, kurzum, immer wieder Liebe . . . Jesu Weisung für die Ehe übersteigt somit weit die Frage von erlaubt und unerlaubt, die immer auf die ‚Scheidung‘, das Trennen und Sondern aus ist“.<sup>158</sup>

d) Die späteren Ausformungen des Logions und ihre Interpretation der Intention Jesu:

Nehmen wir von hier aus noch einmal die *späteren Ausformungen* des Logions in der Urkirche bis hin zu den Evangelien in den Blick und fragen wir dabei vor allem nach ihrem Verhältnis zur ursprünglichen Intention Jesu!

Schon die Tatsache, daß dieses Jesuswort überhaupt – und sogar noch mehrfach – in der Urkirche überliefert worden ist, zeigt: Offensichtlich diente das Wort den Christen als „autoritative Norm“<sup>159</sup> für ihre eigene Praxis. Gewiß: Man erweiterte schon bald das Logion, paßte es den geänderten Verhältnissen an, legte es wohl auch, wie die schon bei Mk zu findende Differenzierung zwischen Ehescheidung

<sup>155</sup> J. Moingt, Ehescheidung „auf Grund von Unzucht“ (Matth 5,32/19,9), in: J. David – F. Schmalz (Hgg), *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*, Aschaffenburg 1969, 178–222, hier 208.

<sup>156</sup> *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 349.

<sup>157</sup> AaO. 351.

<sup>158</sup> *Pesch*, Weisung, 218.

<sup>159</sup> *Laufen*, aaO. 351.

und Wiederheirat anzudeuten scheint, kasuistisch aus.<sup>160</sup> Jedoch ist dies nicht unbedingt als eine „Erweichung des ursprünglichen Wortes“ anzusehen.<sup>161</sup> Jedenfalls interpretieren *alle* Fassungen das Jesuswort durchaus sachgemäß als *absolutes Scheidungsverbot* (auch wenn dabei dann mehr die im juristischen Sinne durch die Wiederverheiratung vollendete Scheidung im Blick ist) und behalten, wie der folgende Überblick zeigen wird, die „ursprüngliche Radikalität“<sup>162</sup> der Intention Jesu nicht nur bei, sondern verdeutlichen sie noch gegenüber der Tradition auf unterschiedliche Weise durch entsprechende Zusätze, ja verstärken sie durch das Mittel der Verschärfung.

In Q etwa wird das Jesuswort, das ursprünglich wohl lediglich vom Ehebruch eines Mannes in bezug auf seine eigene Ehe sprach, nicht nur sachgerecht – und durchaus jüdischen Ehevorstellungen entsprechend – durch den Hinweis auf den Ehebruch eines Mannes in bezug auf eine fremde Ehe ergänzt und so „eine Lücke in die Argumentation ausgefüllt“,<sup>163</sup> sondern es ist wahrscheinlich dort schon, wie Lk 16,16–18 zeigen, mit zwei anderen Logien zu einer Einheit zusammengefügt,<sup>164</sup> bei der es „um die Gültigkeit des Gesetzes und die Auslegung des Gesetzes durch Jesus geht“.<sup>165</sup> Das erste Logion (Lk 16,16 = Mt 11,12) spricht von der mit Johannes dem Täufer eingetretenen Zeitenwende und dem gegenwärtigen Bedrängtwerden der Gottesherrschaft; das zweite (Lk 16,17 = Mt 5,18) betont die bleibende Gültigkeit des Gesetzes; das dritte schließlich (Lk 16,18 = Mt 5,32) handelt vom Verbot der Ehescheidung.

<sup>160</sup> Doch vgl. *Laufen*, aaO.: „Daß es im Sinne einer Differenzierung zwischen Ehescheidung und Wiederheirat kasuistisch ausgelegt wurde, ist nicht sehr wahrscheinlich“.

<sup>161</sup> So aber *Baltensweiler*, Ehe, 69; vgl. auch *Schaller*, Sprüche, 245f, der meint, die Urkirche sei „mit der Umformung des Wortes Jesu gegen die Ehescheidung in ein Wort gegen die Wiederheirat dem von Jesus gerade abgelehnten kasuistischen Denken wieder verfallen“.

<sup>162</sup> *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 351.

<sup>163</sup> *Baltensweiler*, Ehe, 63. *Delling*, Logion, 268 bezeichnet diese Ergänzung als „eine bedeutsame Weiterführung, die die Unvereinbarkeit der Scheidung mit dem Schöpferwillen Gottes in einer neuen Konsequenz deutlich macht“.

<sup>164</sup> Doch ist dies in der Forschung umstritten. Nach *Baltensweiler*, Ehe, 80 z. B. ist zumindest „zu erwägen, ob nicht Lukas die V.16–18 bereits in seiner Quelle in dieser Zusammenstellung vorgefunden und sie hier einfach als ein Ganzes eingeschoben hat“. Nach *Hoffmann*, Jesu Wort, 327 läßt sich dagegen der Kontext des Wortes in Q „nicht mehr ermitteln“. Vgl. zur Diskussion *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 352.585, Anm. 61 und 62.

<sup>165</sup> *Schnackenburg*, Ehe, 415; vgl. *H. Schürmann*, „Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst...“, in: BZ 4 (1960) 238–250, bes. 246f; *Schneider*, Jesu Wort, 75f.

Die Komposition, die als das Werk des Q-Redaktors anzusehen ist, dürfte so zu verstehen sein: Mit Johannes dem Täufer hat eine neue Epoche der Heilsgeschichte begonnen, die sich von der durch „Gesetz und Propheten“ bestimmten Zeit, d. h. der Zeit des Alten Bundes, abhebt, weil sie die Zeit der Königsherrschaft Gottes ist. Das bedeutet nicht, will das zweite Logion sagen, daß das Gesetz als ganzes abgetan wäre; als Ausprägung des Willens Gottes bleibt es vielmehr unverbrüchlich bestehen. „Nicht das Gesetz als solches ist also abgetan, sondern nur seine gottfeindliche Verabsolutierung und den Gotteswillen verkehrende Auslegung“.<sup>166</sup>

Und eben dafür bietet das dritte Logion, das von der Ehescheidung und vom Ehebruch, ein anschauliches Beispiel.<sup>167</sup> Im Gegensatz zur jüdisch-pharisäischen Gesetzesauslegung, welche die Ehescheidung aufgrund von Dtn 24,1 erlaubt und so mit Hilfe des Gesetzes den Gotteswillen umgehen zu können glaubt, wird hier das Ehescheidungsverbot Jesu als maßgeblich hingestellt, dem es dabei um nichts anderes geht als darum: in der mit ihm anbrechenden Zeit der Königsherrschaft Gottes dessen Willen zum Sieg zu verhelfen.<sup>168</sup> Dieses neue Gesetzesverständnis macht sich auch in der Formulierung des Q-Logions bemerkbar, dadurch nämlich, daß die ursprüngliche *Form* des kasuistischen Rechtssatzes (ὁς ἂν ...) aufgegeben und durch die generalisierende Wendung πᾶς ὁ ... ersetzt wird. Auf diese Weise erfährt die ursprüngliche Fassung des Logions eine nicht unerhebliche Verschärfung.

Eine Verschärfung liegt auch bei der *Mk-Fassung* des Logions (10,11f) vor. Sie kommt auf eine doppelte Weise zustande: einmal dadurch, daß Mk das Gebot Jesu an die Umwelt seiner Leser angleicht (vgl. bes. V.12), zum anderen dadurch, daß er das Logion als Jüngerbelehrung an das Streitgespräch über die Ehescheidung (10,2–9) anschließt und es so in den Zusammenhang von Kap. 10 einordnet. Durch die Angleichung des Logions an die Umwelt seiner Leser will Mk zum Ausdruck bringen, daß das Gebot Jesu nicht nur auf den palästinensischen Raum beschränkt ist, sondern *uneingeschränkte* Geltung auch für die Heidenchristen innerhalb des Imperium Romanum hat.<sup>169</sup> Mit der Anfügung des Logions an das Streitgespräch (10,2–9) wird das Ehescheidungsverbot Jesu als die unausweichliche Folge jenes dort entwickelten grundsätzlichen Gedankens charakterisiert, der an dem Gottes Willen

<sup>166</sup> *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 355.

<sup>167</sup> *J. Ernst*, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1977, 468 nennt das Logion eine „aktualisierende Anwendung der Grundsatzworte von V.17“; *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1963, 324 spricht ähnlich von einem „Anwendungswort“.

<sup>168</sup> Vgl. *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 355f.

<sup>169</sup> Die Verschärfung besteht hier also in der universalen Ausweitung des Geltungsbereichs des Jesusgebots.

entsprechenden „Maßstab der unaufhebbar gültigen ersten Ehe orientiert ist“.<sup>170</sup> Mit der Einordnung der gesamten Einheit (Streitgespräch und Jüngerbelehrung über die Ehe) in den Rahmen von Kap. 10 (näherhin 10,2–45) schließlich will Mk auf den existentiellen Bezug aufmerksam machen, den diese Anweisung Jesu für den in seiner Nachfolge stehenden Christen besitzt.

Es darf nämlich „angenommen werden, daß der Evangelist Markus das in den Versen 2–31 und 35–45 des zehnten Kapitels seines Evangeliums Mitgeteilte in dieser Zusammenstellung bereits übernommen hat“.<sup>171</sup> Dabei handelt es sich neben der Perikope über Ehe und Ehescheidung (V.2–12) um folgende Einzelstücke: die Kindersegnung (V.13–16), die Geschichte vom Reichen (V.17–31) und die Bitte der Zebedäussöhne um die ersten Plätze im Gottesreich (V.35–45). Diese Komposition ist als eine Art christlicher Katechismus zu verstehen, der mit den urkirchlichen „Haustafeln“ (d. h. den die Ordnung in einer Haus- und Familiengemeinschaft betreffenden Mahnungen)<sup>172</sup> vergleichbar ist, will er doch den Christen Anweisungen geben zu den Themen „Ehe“, „Kinder“, „Armut und Reichtum“, „Macht und Dienen“ und damit „eine Art Lebensordnung“ für die Christen sein, „in der für sie wichtige Fragen des menschlichen Zusammenlebens geregelt werden“.<sup>173</sup> Bemerkenswert ist nun aber, daß Mk in diese vorgegebene Komposition redaktionell die dritte Leidensankündigung eingefügt hat (10,32–34), in der der Nachfolgedanke eine bedeutende Rolle spielt (vgl. bes. V.32.33a). Damit will Mk offensichtlich zum Ausdruck bringen: Es genügt nicht, die hier zusammengestellten Anweisungen Jesu zu den einzelnen Bereichen (Ehe, Kinder usw.) zu kennen, es kommt vielmehr darauf an, sie konkret in der *Nachfolge* Jesu zu verwirklichen.<sup>174</sup> *Nachfolge* Jesu aber ist nach Mk wesentlich „das Folgen auf dem Weg Jesu in das Leiden und in die Auferstehung“.<sup>175</sup> Wie das zu verstehen ist, läßt sich so erläutern: „Der Maßstab des Handelns, den der erhöhte Herr seiner Gemeinde gibt, ist mit dem der Menschen (vgl. 8,33) nicht vereinbar. So kommt es notwendig zum Konflikt, in dem sich der

<sup>170</sup> K.-G. Replöh, Markus – Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums (SBM, 9), Stuttgart 1969, 181.

<sup>171</sup> H. Zimmermann, Jesus Christus – Geschichte und Verkündigung, Stuttgart <sup>2</sup>1975, 24; vgl. ders., Methodenlehre, 163ff; H.-W. Kuhn, Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT, 8), Göttingen 1971, 146–191.

<sup>172</sup> Zu den Haustafeln s. die Ausführungen in Teil II dieses Aufsatzes.

<sup>173</sup> Kuhn, Sammlungen, 173.

<sup>174</sup> Vgl. Replöh, Markus – Lehrer der Gemeinde, 173–210; Zimmermann, Jesus Christus, 269.

<sup>175</sup> Zimmermann, aaO. 269.

Christ durch treue Nachfolge seines Herrn bewähren muß. Diese Nachfolge führt mit Jesus in das Leiden, aber auch in die Auferstehung“.<sup>176</sup>

Lk bringt in 16,18 nicht nur eine „Kombination“<sup>177</sup> zwischen Q und Mk, insofern er deren Vorstellungen über die Scheidung als Ehebruch miteinander verbindet — nach Lk ist es ja so, daß vom Mann „sowohl durch Scheidung mit Wiederheirat als auch durch Heirat einer Geschiedenen das 6. Gebot übertreten wird“ —,<sup>178</sup> sondern auch, insofern er deren Grundintentionen übernimmt und mit seinen eigenen verbindet.

So bringt Lk *mit* Q das Logion nicht nur im gleichen engeren Kontext, also innerhalb jener Einheit (16,16–18), bei der es um die Gesetzesproblematik geht, sondern ergänzt diese Einheit im weiteren Kontext des Kap. 16 durch andere Traditionsstücke, die nach seiner Ansicht mit dem gleichen Grundthema, der Gesetzesproblematik, zu tun haben, nämlich solche Stücke, bei denen es um Reichtum und Besitz geht (vgl. 16,1–8.9–13.19–31). Für Lk, den „Evangelisten der Armen“, ist eben „das rechte Verhältnis zu Reichtum und Besitz einer der zentralen Punkte, in denen sich die richtige Auslegung des Gesetzes bewähren und realisieren muß“.<sup>179</sup> Jedoch sind die beiden Einzelthemen „Ehe“ und „Besitz“ nicht nur durch die umfassendere Gesetzesproblematik verbunden, sondern haben nach Lk auch unmittelbar etwas miteinander zu tun. Mit G. Schneider ist darauf hinzuweisen, daß gerade durch die Einschaltung der aus Mk stammenden Wendung „und eine andere heiratet“ das Logion bei Lk gegenüber Q „noch stärker gegen das egoistische Besitzenwollen des Mannes“ zielt.<sup>180</sup>

Damit trifft sich Lk nun auch wiederum *mit* Mk, bei dem ja, wie schon ausgeführt, die Anweisungen Jesu zu Ehe und Ehescheidung (10,2–12) in einer vorgegebenen Komposition stehen, in welcher auch das Thema „Besitz und Besitzverzicht“ eine Rolle spielt (vgl. Mk 10,17–31), bei deren redaktioneller Bearbeitung es Mk selbst aber vor allem auf den Gedanken der *Nachfolge Jesu* — im Sinne des Folgens auf seinem Weg — ankommt. Lk bringt auf seine Weise den gleichen Gedanken zum Ausdruck, indem er das Ehescheidungslogion samt den anderen thematisch zusammenhängenden Stücken in Kap. 16 in den größeren Rahmen des „Reisebe-

<sup>176</sup> *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 360.

<sup>177</sup> *Berger*, Gesetzesauslegung, I, 568; vgl. *Pesch*, Freie Treue, 56.

<sup>178</sup> *Berger*, aaO.

<sup>179</sup> *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 352; vgl. *P. Hoffmann*, Studien zur Theologie der Logionquelle (NTA NF, 8), Münster 1972, 54f.

<sup>180</sup> *G. Schneider*, Das Evangelium nach Lukas (ÖTK, 3/2), Gütersloh - Würzburg 1977, 339.

richts“ (9,51–19,27) einfügt, der von dem „Weg“ Jesu nach Jerusalem handelt, einem „Weg“, auf dem ihn seine Jünger begleiten (9,51f.57 u. ö.).

Auch *Mt* bringt in 5,32 das Grundanliegen Jesu in seiner Radikalität durch das Mittel der Verschärfung zum Ausdruck. So bedeutet es schon eine Verschärfung, daß er das aus *Q* übernommene Logion in den Kontext seiner Antithesen stellt,<sup>181</sup> bei denen es um die „überströmende“ Gerechtigkeit der Jünger Jesu gegenüber der jüdisch-pharisäischen Gesetzesfrömmigkeit geht.<sup>182</sup> Näherhin bildet es, wie schon erwähnt, zusammen mit *V.31* die dritte Antithese. Diese lautet im Zusammenhang: „Es ist ferner gesagt worden: ‚Wer seine Frau entläßt, soll ihr einen Scheidebrief geben‘ (*Dtn* 24,1). Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt – unberücksichtigt bleibt die ‚schändliche Sache‘ (= Unzucht) –, macht, daß mit (bzw. von) ihr die Ehe gebrochen wird; und wer (bzw. wenn er) eine Entlassene heiratet, begeht (er) Ehebruch“.

Indem *Mt* das Schriftzitat aus *Dtn* 24,1 und das Gebot Jesu in die antithetische Form kleidet und der Bestimmung des *Dtn* das mit „Ich aber sage euch“ eingeleitete Wort Jesu entgegenstellt, bringt er noch deutlicher, ja radikaler die Intention zum Ausdruck, die wir bereits in der *Q*-Redaktion finden konnten: Jetzt, in dieser Zeit der mit Jesus angebrochenen Gottesherrschaft, deren „Ordnung“<sup>183</sup> gerade die Bergpredigt darlegen will, gilt nicht mehr die im mosaischen Gesetz enthaltene Erlaubnis der Ehescheidung – in diesem Sinne wird hier in der Tat eine atl. Weisung „außer Kraft“ gesetzt –,<sup>184</sup> sondern das dem Willen Gottes entsprechende Wort Jesu; dieses löst dabei aber nicht die Tora als solche ab; es „führt vielmehr vom Wortlaut des Mose-Gesetzes auf seine eigentliche Intention zurück“<sup>185</sup> und ist gerade „als Ausdruck des lebensfördernden Liebeswillens Gottes“<sup>186</sup> durchaus „Gebot“, freilich nicht Gebot im Sinne eines juristischen, positivistischen Gesetzes! Das zeigt die Formulierung: Der mit Jesus „redet überhaupt nicht von der juristischen Form, sondern allein von der Sache der Ehescheidung“,<sup>187</sup> und zwar in einer

---

<sup>181</sup> Vgl. *Pesch*, *Freie Treue*, 47: „In der zweiten (Ehebruch) und dritten (Ehescheidung) Antithese wird das sechste Gebot verschärft“.

<sup>182</sup> Vgl. *Hoffmann*, *Jesu Wort*, 329; *Pesch*, aaO. 46.

<sup>183</sup> *Zimmermann*, *Jesus Christus*, 158.

<sup>184</sup> *Schweizer*, *Mt*, 66.

<sup>185</sup> *Schulz*, *Q*, 119; vgl. *Strecker*, *Antithesen*, 55.

<sup>186</sup> *Pesch*, *Freie Treue*, 15.

<sup>187</sup> *Lohmeyer-Schmauch*, *Mt*, 129.

Weise, die wiederum gegenüber Q, aber auch den anderen Fassungen eine Verschärfung darstellt: Als einziger bringt Mt – damit die ursprüngliche Intention Jesu voll und ganz treffend – schon die Entlassung einer Frau, „die bloße Scheidung – ohne Wiederheirat mit einer anderen Frau, wie sie überall sonst als Voraussetzung hinzutritt“ –,<sup>188</sup> mit Ehebruch in Verbindung.

Allerdings ist die Formulierung merkwürdig: „Wer seine Frau entläßt, *macht*, daß mit (bzw. von) ihr die Ehe gebrochen wird“. Diese Formulierung hängt mit der „rejudaisierenden“<sup>189</sup> oder besser: „historisierenden“ Absicht zusammen, die Mt hier (und ähnlich auch in Kap. 19) verfolgt. Er setzt ja das Wort Jesu der bisherigen jüdischen Rechtspraxis des Scheidebriefes entgegen, mit dem einerseits der Mann (und nur er) eine Frau entlassen konnte, der es andererseits aber auch der Frau ermöglichen sollte, eine neue Ehe einzugehen, ohne des Ehebruchs bezichtigt werden zu können. Demgegenüber stellt das Jesuslogion in der mt Fassung ein Zweifaches heraus, was „dem üblichen Denken . . . radikal widerspricht“:<sup>190</sup> 1. wird gesagt, daß die *Frau* – trotz des Scheidebriefes – des Ehebruchs schuldig wird, und zwar keineswegs nur dann, wenn sie wieder heiratet – von Wiederheirat der Frau ist hier (jedenfalls ausdrücklich) ja nicht die Rede –; 2. wird darauf abgehoben, daß auch der *Mann* schuldig wird, und zwar nicht nur in bezug auf eine fremde Ehe, sondern auch in bezug auf die eigene, nicht erst, wenn *er* wieder heiratet oder wenn er, wie dies im Nachsatz ausgesagt ist, seinerseits eine Geschiedene (deren erste Ehe ja noch fortbesteht) heiratet,<sup>191</sup> vielmehr schon, wenn er seine eigene Ehefrau entläßt. Die Schuld des Mannes ist dann zwar nicht juristischer Art, wohl aber *moralischer* Art; sie besteht nicht darin, daß er *selber* die *Tat* des Ehebruchs begeht, sondern darin, daß er seine Ehefrau zum Ehebruch *treibt* (ποιεῖ). Das aber „ist so schlimm wie Ehebruch“<sup>192</sup> selbst!

Man sieht: Auch Mt interpretiert in 5,32 die aus der Tradition (Q) übernommene Weisung Jesu durchaus sachgemäß. Er erkennt, daß Jesu Wort über Ehescheidung und Ehebruch „nicht die Promulgation eines neuen Gesetzes, sondern ein eindringlicher Ruf zu freier Treue“<sup>193</sup> ist. In der Tat kommt hier „die Treue gegen die eigene Frau und die eigene Ehe zu entscheidenden und regulierenden Worten, und

<sup>188</sup> Greeven, Ehe, 382.

<sup>189</sup> Vgl. Schaller, Sprüche, 236; Gnilka, Mk, II, 75 u. a.

<sup>190</sup> Delling, Logion, 267.

<sup>191</sup> Nach Greeven, Ehe, 382 ist im Nachsatz wohl an den gleichen Mann gedacht wie im Vordersatz. Man hat καὶ ὃς ἕαν dann nicht zu übersetzen: „und wer . . .“, sondern „und wenn er . . .“ (vgl. aaO. 384).

<sup>192</sup> Lohmeyer-Schmauch, Mt, 129, Anm. 1.

<sup>193</sup> Pesch, Freie Treue, 16.

ihr Motiv ist nicht nur die Anklage gegen den Mann, sondern mehr noch die Sorge um die Frau<sup>194</sup> als die „Schutzlose“<sup>195</sup> und daher Schutzbedürftige. Gerade in der mt Fassung des absoluten Scheidungsverbots Jesu klingt jener „alte prophetische Gedanke“ auf, „der eine Scheidung zum Verrat stempelt, weil Gott der Zeuge des Ehebundes ist (Mal 2,15)“.<sup>196</sup>

Aber handelt es sich bei Mt 5,32 überhaupt um ein *absolutes* Verbot? Ist nicht die Parenthese im ersten Satz: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, der in 19,9 die ähnliche Parenthese *μη ἐπὶ πορνείᾳ* entspricht, als *Ausnahme* zu verstehen? In der Tat deuten die allermeisten Exegeten die Parenthese im Sinne einer Ausnahme bzw. Einschränkung, also exklusiv. Ihrer Meinung nach soll die Wendung *παρεκτὸς λόγου πορνείας* besagen: Ehescheidung ist verboten — *ausgenommen im Fall von Unzucht*, wobei unter „Unzucht“ (*πορνεία*) dann Verschiedenes verstanden wird: Hurerei bzw. sexuelles Fehlverhalten im eigentlichen Sinn<sup>197</sup> oder ehewidriges Verhalten,<sup>198</sup> Ehebruch,<sup>199</sup> eheliche Untreue,<sup>200</sup> andauernde Untreue,<sup>201</sup> (sexueller) Treuebruch;<sup>202</sup> aber auch das ‚matrimonium nullum‘<sup>203</sup> bzw. die verbotene oder illegitime Ehe,<sup>204</sup> d. h. namentlich das „Heiraten in den Lev 18 verbotenen Verwandtschaftsgraden“, <sup>205</sup> das auch im Aposteldekret Apg 15,20.29 mit *πορνεία* gemeint

<sup>194</sup> Lohmeyer-Schmauch, Mt, 130.

<sup>195</sup> Schweizer, Mt, 76.

<sup>196</sup> Lohmeyer-Schmauch, Mt, 130.

<sup>197</sup> So z. B. A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5,31.32 und 19,3–9, in: MThZ 20 (1969) 118–129, hier 128; Schneider, Jesu Wort, 81.

<sup>198</sup> So u. a. Schaller, Sprüche, 234f (mit Berufung auf Sota 5,1; vgl. 1,5 und 4,2).

<sup>199</sup> Pesch, Freie Treue, 46f u. a.

<sup>200</sup> Hoffmann, Jesu Wort, 329; vgl. auch etwa G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus (FRLANT, 82), Göttingen <sup>3</sup>1971, 132; J. B. Bauer, Bemerkungen zu den mattäischen Unzuchtsklauseln (Mt 5,32; 19,9), in: J. Zmijewski - E. Nellesen (Hgg), Begegnung mit dem Wort (= Fs. H. Zimmermann) (BBB, 53), Bonn 1980, 23–31, hier 23.

<sup>201</sup> Schweizer, Mt, 75; A. Kretzer, Die Frage: Ehe auf Dauer und ihre dauernde Trennung nach Mt 19,3–12, in: Biblische Randbemerkungen (= Fs. R. Schnackenburg), Würzburg 1974, 218–230, hier 220.

<sup>202</sup> Lövestam, Bedeutung, 21.

<sup>203</sup> P. Gaechter, Das Matthäusevangelium, Innsbruck - Wien - München 1963, 183.

<sup>204</sup> Vgl. z. B. J. Bonsirven, Le divorce dans le Nouveau Testament, Paris - Tournai - Rom 1948, 46; J. B. Bauer, Ehe, in: BThW, <sup>3</sup>I, 234–242, hier 236.

<sup>205</sup> Baltensweiler, Ehe, 101; vgl. Pesch, Weisung, 212.

sein könnte, oder die nicht-sakramentale Ehe<sup>206</sup> usw.<sup>207</sup> Hinter dieser Ausnahmeregelung (Unzuchts- oder Ehebruchsklausel) sieht man dann zumeist eine von Mt selbst<sup>208</sup> eingebrachte Anpassung an die Situation bzw. Praxis seiner (judenchristlichen) Gemeinden, die „das generelle Verbot Jesu mit dem Rechtsempfinden der jüdischen Tradition“ ausgleichen wolle,<sup>209</sup> „eine flexible Handhabung der Scheidungspraxis“ intendiere<sup>210</sup> bzw. darum bemüht sei, „die Forderung Jesu in der Praxis anwendbar zu machen“.<sup>211</sup>

Dazu ist ein Zweifaches zu bemerken: 1. Die Antithese muß „im Licht der These gelesen werden“,<sup>212</sup> also von V.31 her. Dort aber wird an die jüdische Praxis des Scheidebriefs gemäß Dtn 24,1 erinnert (was eine Anpassung an Mt 19,3–9 sein könnte), die dem Mann gestattete, seine Frau bei Vorliegen von ‚erwath dabar‘ zu entlassen; und wir haben ja bereits darauf hingewiesen, daß es schon im Judentum umstritten war, was damit gemeint sei. Nun ist die hier stehende Wendung *λόγος πορνείας* zwar nicht Übernahme des LXX-Textes von Dtn 24,1 – in der LXX wird ‚erwath dabar‘ mit *ἄσχημον πράγμα* übersetzt –, läßt sich aber dennoch ohne weiteres als (aramäisierende) Übersetzung von ‚erwath dabar‘ ins Griechische verstehen, meint also in der Tat jene Dtn 24,1 angesprochene „schändliche Sache“, wie immer man diese dann auch näher interpretieren mag.<sup>213</sup> 2. Schon weil Mt das Ehescheidungsverbot in die Antithesen mit ihren radikalen Forderungen eingefügt hat, erscheint die Annahme nicht sehr plausibel, daß er mit dem Einschub tatsächlich eine Einschränkung angeben will.<sup>214</sup> Die Wendung dürfte also nicht exklusiv, sondern

<sup>206</sup> So z. B. J. Sickenberger, Zwei neue Äußerungen zur Ehebruchsklausel bei Matthäus, in: ZNW 42 (1949) 202–209, hier 208.

<sup>207</sup> Vgl. zu den verschiedenen Deutungen auch *Schnackenburg*, Ehe, 419f. 433f.

<sup>208</sup> So die meisten Ausleger. Doch vgl. *Sand*, Unzuchtsklausel, 128, nach dessen Ansicht Matthäus die beiden Ausnahmebestimmungen in 5,32 und 19,9 bereits in seiner „Sondertradition“ vorgefunden hat.

<sup>209</sup> So etwa K. *Niederwimmer*, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT, 113), Göttingen 1975, 44. Auch nach G. *Bornkamm*, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament, in: *ders.*, Geschichte und Glaube, I. Gesammelte Aufsätze, III (BEvTh, 48), München 1968, 56–59, hier 57 gleicht Matthäus das Wort Jesu an die jüdische Lehre an.

<sup>210</sup> *Strecker*, Antithesen, 54.

<sup>211</sup> *Hoffmann*, Jesu Wort, 329; vgl. *Strecker*, Weg, 132; *Pesch*, Freie Treue, 47.

<sup>212</sup> *Pesch*, Freie Treue, 46.

<sup>213</sup> Vgl. *Schneider*, Jesu Wort, 80: „die matthäische Formulierung erinnert . . . an Dt 24,1“; ferner *Greeven*, Ehe, 379; *K. Staab*, Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäusevangelium, in: ZKTh 67 (1943) 36–44, hier 41.43.

<sup>214</sup> Vgl. *Schnackenburg*, Ehe, 434: „Ferner stört die matthäische Unzuchtsklausel, wenn man sie als echte Ausnahme vom Verbot der Ehescheidung versteht, die Tendenz der Bergpredigt, die sittlichen Forderungen Jesu zu radikalisieren“.

*inklusive* zu verstehen sein!<sup>215</sup> Das immer wieder angeführte Gegenargument, es sei „aus sprachlichen Gründen“ unmöglich, die Parenthese in 5,32 (und 19,9) „anders als im ausschließlichen, einen Ausnahmefall nennenden Sinn zu verstehen“,<sup>216</sup> ist unbegründet. Das Wort *παρεκτός* (wörtlich: „außerhalb“) kann nicht nur meinen „außer“ (im Sinne einer Ausnahme von der Regel), sondern auch „draußen“, „fern von“ und (im übertragenen Sinne) „unerwähnt“ (d. h. außerhalb der Diskussion; vgl. 2 Kor 11,28; Did 6,1).<sup>217</sup>

So ist die von uns gewählte Übersetzung der Parenthese in 5,32: „unerwähnt (= außerhalb der Diskussion) bleibt die „schändliche Sache““ (da sich nämlich eine solche Diskussion angesichts des *absoluten* Scheidungsverbots erübrigt) keineswegs eine „gewaltsam“ vorgenommene Interpretation,<sup>218</sup> sondern erscheint als die einzig sachgemäße. Sie hat zudem den Vorteil, daß man, wenn man ihr folgt, von dem Bemühen befreit ist, die Mt-Fassung mehr oder weniger gekünstelt mit der rigorosen Forderung Jesu ausgleichen, zumindest aber abschwächen zu müssen, indem man die Klausel lediglich im Sinne der „Trennung von Tisch und Bett“ ausdeutet.<sup>219</sup>

Ob unsere Interpretation von 5,32 richtig ist, muß die zweite Mt-Fassung in 19,9 erweisen, die dort innerhalb des von Mk (10,2–9) übernommenen Streitgesprächs über die Ehescheidung steht (Mt 19,3–9).

Nun zeigt ein Vergleich zwischen den Fassungen des Gesprächs bei Mk und bei Mt, daß letzterer 1. den Aufbau der Perikope verändert<sup>220</sup> und 2. das Streitgespräch – und zwar „wenig geschickt“ –<sup>221</sup> mit einem angehängten Jüngergespräch verbunden hat (V.10–12), in dessen Mittelpunkt der sogenannte Eunuchenspruch (V.11f)

<sup>215</sup> So auch die bei *Baltensweiler*, Ehe, 90, Anm. 31 aufgeführten Autoren; vgl. ferner *H. Zimmermann*, *μη ἐπὶ πορνείᾳ* (Mt 19,9) – ein literarisches Problem. Zur Komposition von Mt 19,3–12, in: *Cath 16* (1962) 293–299, hier 299 (zu Mt 19,9).

<sup>216</sup> *Schmid*, Mt, 103; vgl. auch *Delling*, *Logion*, 269; *Baltensweiler*, Ehe, 90, Anm. 31; *Bornkamm*, Ehescheidung, 56.

<sup>217</sup> Vgl. *Zimmermann*, *Methodenlehre*, 247. Zu 2 Kor 11,28 vgl. auch *J. Zmijewski*, *Der Stil der paulinischen „Narrenrede“* (BBB, 52), Köln - Bonn 1978, 268.

<sup>218</sup> So aber der Vorwurf von *Bornkamm*, Ehescheidung, 56.

<sup>219</sup> So die „klassische kirchliche Auslegung, die auf Hieronymus zurückgeht“ (*Schneider*, *Jesu Wort*, 81). Vgl. *Bauer*, Ehe, 236.

<sup>220</sup> Vgl. dazu u. a. *Zimmermann*, *μη ἐπὶ πορνείᾳ*, 293ff; *ders.*, *Methodenlehre*, 117–120.242–247; *Baltensweiler*, Ehe, 84ff; *Schnackenburg*, Ehe, 416; *Hoffmann*, *Jesu Wort*, 328; *Pesch*, *Freie Treue*, 49f.

<sup>221</sup> *Zimmermann*, *μη ἐπὶ πορνείᾳ*, 295.

steht.<sup>222</sup> Beides hängt wesentlich miteinander zusammen. D. h.: Mt hat um des „Anhangs“ willen das Streitgespräch gegenüber Mk weitgehend umgestaltet. Bei ihm ist es (anders als bei Mk) in der Tat „ein schriftgelehrter Disput, ein wirkliches Streitgespräch über eine Gesetzesfrage“,<sup>223</sup> nämlich über die Scheidungsgründe.<sup>224</sup>

Näherhin nimmt bei ihm das Gespräch seinen Ausgang von der Frage der Pharisäer, ob es erlaubt sei, seine Frau *aus jedem Grund* (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν) zu entlassen (V.3). Es ist klar: Der Streit geht hier um die rechte *Auslegung* von Dtn 24,1.<sup>225</sup> Die an Jesus gerichtete Anfrage kann man also so umschreiben: Sagt die Stelle in der Tora, daß jeder beliebige Grund hinreichend zur Ehescheidung ist – wie es bekanntlich die Hilleliten annehmen –, oder muß man ein strengeres Maß anlegen und darf nur *einen* Grund gelten lassen – wie es bei den Schammaiten geschieht?<sup>226</sup> Was ist maßgebend: jeder Grund oder nur Unzucht (bzw. Ehebruch)? Auf diese Frage soll Jesus offenbar eine klare Antwort geben und dadurch – darin besteht das „Versucherische“ –<sup>227</sup> sich für *eine* Lehrmeinung entscheiden (was ja automatisch zur Folge hätte, daß er sich die Anhänger der anderen Schule zu Gegnern machte).

Wie reagiert Jesus darauf? Er verweist in seiner Antwort (anders als es bei Mk der Fall ist) sofort (in V.4f) auf die Schrift, wo zu lesen ist, daß Gott von Anfang an die Menschen als Mann und Weib erschaffen hat (Gen 1,27) und die Zwei *ein* Fleisch werden (Gen 2,24).<sup>228</sup> Daraus wird die Folgerung gezogen: „Was nun Gott

<sup>222</sup> Vgl. zu diesem Spruch u. a. J. Blinzler, Εἰσὶν εὐνοῦχοι. Zur Auslegung von Mt 19,12, in: ZNW 48 (1957) 254–270; ders., „Zur Ehe unfähig . . .“ Auslegung von Mt 19,12, in: ders., Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze, I (SBB), Stuttgart 1969, 20–40; A. Sand, Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus (SBS, 109) Stuttgart 1983.

<sup>223</sup> Schnackenburg, Ehe, 416, Anm. 4.

<sup>224</sup> So zutreffend Schneider, Jesu Wort, 82.

<sup>225</sup> So u. a. auch Schweizer, Mt, 248; Bornkamm, Ehescheidung, 57, Anm. 4.

<sup>226</sup> Eine andere Auffassung vertritt Baltensweiler, Ehe, 86: „Trotz der fachmännischen Formulierung der Frage nach dem Scheidungsgrund, geht es nicht um eine Diskussion, ob Hillel oder Schammai im Recht ist“. Wenn Sand, Unzuchtsklausel, 125 meint, es sei „durch nichts zu beweisen, daß Matthäus durch den Einschub ‚aus jedem Grund‘ in die Diskussion zwischen der Schule Hillels und der Schule Schammais eingreifen wollte“, so ist dies nur zum Teil richtig: Matthäus will zwar nicht selbst in den Streit „eingreifen“, etwa indem er sich für die strengere Auslegung des Schammai entscheidet, wohl aber „historisiert“ er.

<sup>227</sup> Lohmeyer-Schmauch, Mt, 281.

<sup>228</sup> Wie Pesch, Freie Treue, 50 richtig bemerkt, bezieht Matthäus Gen 2,24 übrigens „wieder auf den Mann, weil auch der abschließende Bescheid Jesu (V.9) nur vom Mann spricht (anders Mk 10,11f)“.

zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen“ (V.6b). Die Gegner geben sich mit dieser Antwort nicht zufrieden, sondern schlagen mit der gleichen Waffe zurück: Es steht ja auch geschrieben, daß Mose *geboten* hat, einen Scheidebrief auszustellen und die Entlassung zu vollziehen (V.7). In seiner Entgegnung auf diesen Einwurf weist Jesus darauf hin, Mose habe „auf ihre Herzenshärte hin“ *erlaubt*, die Frauen zu entlassen (V.8a), um sogleich wieder auf den Anfang, die Schöpfungsordnung, zurückzulenken (V.8b) und der Gesetzesbestimmung Dtn 24,1 seine eigene (mit dieser Schöpfungsordnung übereinstimmende) Forderung entgegenzustellen: „Ich aber sage euch: Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch“ (V.9). Damit wird der Streit der Rabbinen beiseite geschoben und gesagt: Jetzt ist nicht mehr die „schändliche Sache“ von Dtn 24,1 maßgebend – wie immer man sie auch auslegen mag –, jetzt gilt mein Wort: *Jede* Entlassung einer Frau ist Ehebruch! Warum? Weil die Ehe etwas ist, „das direkt aus Gottes Händen hervorgeht“.<sup>229</sup>

In den letzten Satz eingefügt stehen die Worte  $\mu\eta\ \epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$ . Für jeden, der dem Gedankengang bis hierhin gefolgt ist, dürfte einsichtig sein, daß mit ihnen nicht das wieder umgestoßen werden kann, was vorher aufgerichtet worden ist. Das aber wäre der Fall, wenn sie den Sinn hätten, der ihnen fast allgemein beigelegt wird: „außer wegen Unzucht (bzw. Ehebruch)“.

Deshalb scheint die folgende Erklärung näher zu liegen: Mit der von jeder der beiden Schulmeinungen unabhängigen Aussage Jesu ist eine deutliche Antwort auf die Frage gegeben, ob *jeder* Grund zur Ehescheidung ausreiche, und damit die Auffassung der Hilleliten zurückgewiesen, von welcher Fragestellung das Streitgespräch ja seinen Ausgang genommen hatte (V.3). Mit der Parenthese in V.9  $\mu\eta\ \epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$  wird nun auch die Meinung der Schammaiten für nichtig erklärt, die aufgrund der Auslegung „schändliche Sache“ = Unzucht (bzw. Ehebruch) diesen Tatbestand als Grund für die Ehescheidung gelten ließen. Demnach wäre zu übersetzen: „auch nicht bei Unzucht (bzw. Ehebruch)“.

Sprachlich ist diese Übersetzung durchaus möglich.<sup>230</sup> Im Griechischen kann in unabhängigen Sätzen das Wort  $\mu\eta$  prohibitiv gebraucht werden, um einen verneinenden Wunsch oder eine Warnung auszudrücken.<sup>231</sup> Dazu gehören auch abgerissene Wendungen ohne Verbform, wie das etwa der Fall ist in Mt 26,5 par Mk 14,2: „Nur ja nicht ( $\mu\eta$ !) am Fest (sc. wollen wir gegen ihn vorgehen)“ oder in Joh 18,40: „Nicht diesen ( $\mu\eta\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ ), sondern den Barabbas (wollen wir frei haben)“. Um eine

<sup>229</sup> Baltensweiler, Ehe, 85f.

<sup>230</sup> Gegen Dellling, Logion, 269; Baltensweiler, Ehe, 90, Anm. 31.

<sup>231</sup> Vgl. Bauer, Wörterbuch, Sp. 1022f.

solche abgerissene Wendung dürfte es sich auch hier handeln, wobei (wie schon in den angeführten Beispielen) das vorhergehende Verb zu ergänzen ist, also: „auch nicht (bzw. nur ja nicht) bei Unzucht (Ehebruch) soll man sie entlassen!“

Daß diese Erklärung auch sachlich geboten ist, ergibt sich schon aus der redaktionellen Einleitung des Spruchs (V.9a): Mt stellt – ähnlich wie in 5,32 – Jesu Weisung *antithetisch* (mit „Ich aber sage euch“) dem mosaischen Gebot – das er Jesus selbst deshalb zuvor (in V.8) im Unterschied zur Mk-Fassung als bloße „Erlaubnis“ charakterisieren läßt –<sup>232</sup> gegenüber. Die Unbedingtheit dieser Weisung Jesu wird noch durch ihre Stellung am Ende des Streitgesprächs unterstrichen.

Die Umgestaltung des Gesprächs bei Mt geschieht nun aber – wie schon erwähnt – wesentlich wegen des in den Schlußversen (10–12) als Jüngerbelehrung angehängten Eunuchenspruchs, der sich schon vom Schema des Streitgesprächs her als Zusatz erweist und ursprünglich mit der Ehescheidungsfrage nichts zu tun hat. Auf diesen Schlußversen „liegt das Hauptgewicht des ganzen Gesprächs („Achtergewicht“).<sup>233</sup> Insofern sind sie dann aber „nicht als Anhang oder als ‚Nachgespräch‘ zu verstehen“.<sup>234</sup> Vielmehr kommt in ihnen „nach dem Vorläufigen und Unvollkommenen das Eigentliche und Endgültige“ zur Sprache, daß nämlich „das ‚Charisma‘ der Ehelosigkeit größer ist als die Ehe“.<sup>235</sup> So ist zu verstehen, „daß die eigentliche Aussage Jesu in der Ehescheidungsfrage bei Mt auf die Ebene der Diskussion mit den Gegnern gedrängt ist, um der Aussage über die Ehelosigkeit Platz zu machen: Nicht mehr (wie bei Mk) ist die Entscheidung Jesu in der Frage der Ehescheidung von ausschlaggebender Wichtigkeit, sondern sein Wort über das ehelose Leben. Alles, was vorher im Streitgespräch über die Ehescheidung gesagt wird, hat die Aufgabe, auf dieses Wichtige hinzulenken und es vorzubereiten“.<sup>236</sup>

Mt hat das Streitgespräch um des „Anhangs“ willen aber nicht nur weitgehend umgestaltet, sondern es auch ähnlich wie das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl Mt 22,1–14 „historisiert“.<sup>237</sup> Ähnlich wie in dem genannten Gleichnis wird auch hier ein Abriß der Heilsgeschichte gegeben: Mt stellt an den Anfang die Schöp-

<sup>232</sup> Die Ansicht von *Schneider*, Jesu Wort, 83, Matthäus habe gegenüber Markus „den feinen Unterschied zwischen Erlaubtheit und Konzession an den Menschen einerseits und Gebot und Forderung Gottes andererseits . . . offensichtlich nicht gesehen“, ist insofern unzutreffend.

<sup>233</sup> *Zimmermann*, Methodenlehre, 245.

<sup>234</sup> AaO.; vgl. *Blinzler*, „Zur Ehe unfähig . . .“, 33.

<sup>235</sup> *Zimmermann*, aaO.

<sup>236</sup> Ebd.

<sup>237</sup> Zu Mt 22,1–14 vgl. u. a. *W. Trilling*, Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1–14, in: BZ 4 (1960) 251–265; ferner *Zimmermann*, Jesus Christus, 110–120.

fungsordnung bezüglich der Ehe (V.4ff); es folgt der Hinweis auf die Ordnung des mosaischen Gesetzes, die im mt Verständnis (etwas anders bei Mk!) der ursprünglichen Ordnung nicht mehr entspricht (V.7f). Mit „Ich aber sage euch“ schließt sich Jesu Weisung an, der einerseits in bezug auf die Ehe den ursprünglichen Willen des Schöpfers wieder zur Geltung bringt (V.9), andererseits dann aber denen, die es „fassen“ können (vgl. V.12), die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen als das der Ehe gegenüber noch höhere Gut verkündet (V.10–12).<sup>238</sup> Die Hinzufügung von κατὰ πᾶσαν αἰτίαν in V.3 und von μὴ ἐπὶ πορνείᾳ in V.9 entspricht ebenfalls dem Bemühen um „Historisierung“, insofern die erste Wendung, wie dargelegt, die Ausdeutung von Dtn 24,1 durch die Hilleliten, die zweite die der Schammaiten widerspiegelt. Wichtig aber ist eben, daß *beide* Auslegungen als *falsch* zurückgewiesen werden: Ehescheidung ist *grundsätzlich* verboten! Es gibt keine Ausnahmeregelung! Eine solche würde ja auch der Aussageabsicht widersprechen, die Mt mit seiner gesamten Komposition in 19,3–12 verfolgt: „Wenn die Ehelosigkeit als ein so hohes Gut verkündet werden sollte (V.12), dann mußte im vorausgehenden Gesprächsteil die Ehe ebenfalls als etwas sehr Großes herausgestellt werden“.<sup>239</sup> Wenn aber die Ehe als etwas durchaus Großes gesehen ist, dann dürfte es auch von daher unwahrscheinlich sein, daß die mt Parenthese in V.9 einen Ausnahmefall konstruieren will.<sup>240</sup> Gerade durch ihre *absolute Unauflöslichkeit* erhält die Ehe ihren letzten Sinn und Wert, der nur noch durch den „höheren“ Wert der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen überboten wird.

Man sieht: Auch bei Mt – ja gerade bei ihm – wird die Ehe dem menschlichen Willen entzogen und ganz Gottes Willen unterstellt. In diesem Willen Gottes, wie Jesus ihn verkündet, ist die Ehe so fest verankert und begründet, daß niemand die Macht hat, sie aufzulösen. Die Bestimmung des alten Gesetzes, wie sie in Dtn 24,1 ihren Ausdruck gefunden hat, wird nach Mt dadurch beseitigt und aufgehoben, daß – wie es die Bergpredigt lehrt – in der „neuen Schöpfung“ der Basileia das Herz des Menschen mit all seinen Entscheidungen unmittelbar an den Willen Gottes gebunden und darin geborgen wird. Damit wird die Basileia Gottes zum Maß für die christliche Ehe, wie sie ebenso auch Maß für das der Ehe gegenüber „höhere“ Gut ist: die Ehelosigkeit (19,10–12).

<sup>238</sup> Vgl. dazu *Sand*, Reich Gottes, 47: „Das Verbot, eine Frau zu entlassen und eine andere zu heiraten, ist . . . generell; der Verweis auf den freiwilligen Eheverzicht betrifft dagegen nur bestimmte Menschen. Die in der Matthäusgemeinde geübte Askese ist also nicht Rücksichtslosigkeit als Lebensprinzip“.

<sup>239</sup> *Zimmermann*, Methodenlehre, 247.

<sup>240</sup> So auch die Folgerung von *Zimmermann*, aaO.

*Zusammenfassend* ist festzuhalten: Alle Ausformungen des Logions sprechen ein *absolutes Scheidungsverbot* aus. Sie behalten damit die Radikalität der Intention Jesu bei und verdeutlichen sie auf unterschiedliche Weise den von ihnen in den Blick genommenen Menschen, die dadurch „mit dem radikalen Anspruch auf unverbrüchliche Treue gegenüber Gott und seinem Willen“<sup>241</sup> konfrontiert und aufgerufen werden, unter den konkreten Bedingungen, unter denen sie stehen, diesem Anspruch gemäß zu leben und zu handeln.<sup>242</sup>

## II. Zu den ntl. Weisungen für das Zusammenleben in der christlichen Familie

### Einführende Bemerkungen

Nach dem Zeugnis des NT setzte die Missionstätigkeit der Urkirche in der Regel bei den Familien, Sippen bzw. „Häusern“ an. Öfter wird hervorgehoben, daß die Bekehrung eines einzelnen die ganze Familie zum Glauben führte, zu der damals neben den Eltern und Kindern auch die Diener (Sklaven) und im Haus lebenden Verwandten gehörten.<sup>243</sup> Es bildeten sich dadurch zunächst *Hausgemeinden* heraus. So ist etwa Apg 11,14 vom Haus des Kornelius die Rede, Apg 16,15 von dem der Lydia, Apg 16,31.34 von dem des Kerkermeisters in Philippi; Apg 18,8 spricht vom Glauben des Krispus und seines ganzen Hauses; 1 Kor 1,16 erwähnt Paulus, daß er das Haus des Stephanas getauft hat. Den Philemonbrief richtet der Apostel außer an Philemon selbst, die Schwester Apphia und Archippus auch an die Gemeinde im Haus des Philemon (V.2). Das 2 Tim 1,16 und 4,19 genannte „Haus“ des Onesiphoros hat man sich wohl ebenfalls als eine solche christliche Hausgemeinde vorzustellen.

<sup>241</sup> Lövestam, Bedeutung, 28.

<sup>242</sup> Das Gesagte gilt auch für die (hier nicht näher behandelte) paulinische Version 1 Kor 7,10f, bei der der Apostel – ähnlich wie Markus – auf eine Tradition zurückgreift, „in der Jesu Wort hellenistisch-römischen Rechtsverhältnissen angepaßt ist“ (Hoffmann, Jesu Wort, 329). Zu 1 Kor 7 vgl. u. a. Baltensweiler, Ehe, 150–196, bes. 187–191 (zu 7,10f); Bornkamm, Ehescheidung, 57f; Greeven, Ehe, 385ff; Schnackenburg, Ehe, 420.423–426.430–433; Pesch, Weisung, 219f; ders., Freie Treue, 60–67; Schneider, Jesu Wort, 72f; Niederwimmer, Askese, 80–124, bes. 98ff (zu 7,10f).

<sup>243</sup> Vgl. O. Michel, οἶκος κτλ., in: ThWNT, V, 122–161, hier 132f; J. Goetzmann, Haus, bauen, in: TBLNT, <sup>5</sup>I, 636–645, hier 639.

In diesen Hausgemeinden, die – schon damals – den „Grundstock“<sup>244</sup> für die größere Ortsgemeinde abgaben,<sup>245</sup> spielte sich dementsprechend das religiös-christliche Leben weitgehend ab. Man versammelte sich in den „Häusern“ zum Brotbrechen, d. h. zur Eucharistiefeyer (Apg 2,46); die „Häuser“ waren (wie der Tempel) Stätten der christlichen Verkündigung (Apg 5,42; 20,20).

Angesichts der großen Bedeutung, die Haus und Familie „als die kleinsten natürlichen Einheiten“ besaßen, „von denen aus die Gemeinde als Ganzes aufgebaut“ wurde,<sup>246</sup> verwundert es nicht, daß man nach Weisungen für die christliche Gestaltung einer solchen Lebensgemeinschaft, wie sie die Familie (das „Haus“) nun einmal war, fragte. Nun gab es aber keine *direkten* Weisungen des Herrn, die sich auf das Zusammenleben in der Familie bezogen; es handelte sich hier um eines der vielen Probleme und Fragen, in bezug auf die man – ähnlich wie es Paulus in 1 Kor 7,25 gestehen muß – ein Gebot vom Herrn nicht hatte.<sup>247</sup> Gleichwohl gelangte man zu normativen Weisungen auch in dieser Frage, und zwar vor allem auf eine zweifache Weise:

Die *erste Weise* haben wir bereits kennengelernt, als wir über die Mk 10 zugrunde liegende Komposition sprachen. Wir sahen: Man stellte mehrere, ursprünglich selbständige Perikopen zu einer neuen Einheit zusammen, und zwar das Gespräch über Ehe und Ehescheidung (V.2–12), die Perikope von der Kindersegnung (V.13–16), die Geschichte vom Reichen (V.17–31) und die Perikope von der Bitte der Zebedäussöhne um die ersten Plätze (V.35–45), und erhielt so eine Art christlichen Katechismus, aus dem man in der Tat – wenigstens indirekt – Weisungen Jesu für das Zusammenleben in Ehe und Familie entnehmen konnte. So konnte man z. B. in der Perikope von der Kindersegnung, die an sich eine „Zeichenhandlung“<sup>248</sup> in bezug auf das Gottesreich darstellt, die „betonte Hochwertung“<sup>249</sup> der Kinder durch Jesus erkennen und daraus ihre Bedeutung für die christliche Familie ableiten. So konnte man aus der Perikope über Macht und Dienen (V.35–45) nicht nur eine „Demutsregel“<sup>250</sup> für die Gemeindeleiter heraushören, sondern durchaus

<sup>244</sup> Goetzmann, aaO. 639.

<sup>245</sup> Dies gilt auch heute noch; insofern ist es nur zu begrüßen, daß „Familiaris Consortio“ ausführlich auf die Bedeutung der Familie als einer „Ecclesia domestica“ eingeht (s. bes. die Art. 49–62).

<sup>246</sup> Michel, aaO. 133.

<sup>247</sup> Vgl. Zimmermann, Jesus Christus, 25.

<sup>248</sup> Ernst, Mk, 291; vgl. Zimmermann, Methodenlehre, 155.

<sup>249</sup> A. Oepke, παῖς, in: ThWNT, V, 636–653, hier 647.

<sup>250</sup> Pesch, Mk, II, 161.

auch eine besondere Hochschätzung des Sklavenstandes durch den, der von sich sagt, daß er als Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (vgl. V.45).

Die *andere Weise*, zu normativen Weisungen für das Zusammenleben in der Familie zu gelangen, war die: Man übernahm einfach gebräuchliche Formen der Paränese aus der Umwelt und erfüllte sie mit christlichem Geist. So ist es vor allem bei den sogenannten *Haustafeln* in der ntl. Briefliteratur der Fall. Darunter versteht man, wie schon in anderem Zusammenhang angedeutet, jene aneinandergereihten Mahnungen, welche „die Ordnung des Lebens im Haus und das Verhältnis des Hauses zur Umwelt beschreiben“.<sup>251</sup> Ansätze zu solchen christlichen Haustafeln finden sich schon in den authentischen Paulusbriefen (vgl. z. B. Röm 13 oder 1 Kor 7); aber in „ausgeprägter Form“<sup>252</sup> begegnen sie erst in den späteren Briefen (vgl. Eph 5,22–6,9; Kol 3,18–4,1; 1 Tim 2,8–15; Tit 2,1–10; 1 Petr 2,13–3,12). Die ntl. Haustafeln halten sich (wie ähnlich übrigens auch die Tugend- und Lasterkataloge und die Pflichtenkataloge) „offenbar an ein in der paränetischen Tradition der Urkirche vorgegebenes Schema, das wiederum aus der stoischen Philosophie . . . und der jüdisch-hellenistischen Ethik . . . übernommen ist“.<sup>253</sup> Dabei ist ein Zweifaches festzustellen:

1. Das übernommene Schema wird von Fall zu Fall modifiziert. „Während Eph 5,22–6,9 und Kol 3,18–4,1 in derselben Reihenfolge die Frauen, Männer, Kinder, Väter, Sklaven und Herren angesprochen werden, wendet 1 Tim 2,8–15 sich an die Männer und Frauen, Tit 2,1–10 an die alten Männer und alten Frauen, an die jungen Frauen und jungen Männer und an die Sklaven, 1 Petr 2,13–3,12 schließlich werden die Pflichten gegenüber dem Staat, den Sklaven, den Frauen und den Männern dargelegt“.<sup>254</sup>

2. Die Verchristlichung geschieht auf verschiedene Weise, etwa durch bloße Hinzufügung der Formel „im Herrn“ (so vor allem im Kol), aber auch dadurch, daß die aufgeführten Weisungen bewußt eine „Begründung aus dem Gedankengut des christlichen Glaubens“<sup>255</sup> erhalten; so wird auf das Vorbild Christi hingewiesen:

<sup>251</sup> K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (HThKNT, XIII/2), Freiburg - Basel - Wien <sup>5</sup>1980, 96; vgl. Zimmermann, Methodenlehre, 171 (mit Literaturangaben in Anm. 130).

<sup>252</sup> J. Ernst, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (RNT), Regensburg 1974, 231.

<sup>253</sup> Zimmermann, Methodenlehre, 171f; vgl. Schelkle, aaO. 96; J. Gnilka, Der Kolosserbrief (HThKNT, X/1), Freiburg - Basel - Wien 1980, 214.

<sup>254</sup> Zimmermann, Methodenlehre, 172; vgl. Schelkle, aaO. 97f.

<sup>255</sup> K. Staab, Die Thessalonicherbriefe. Die Gefangenschaftsbriege (RNT, 7), Regensburg <sup>5</sup>1969, 100.

Eph 5,22–33 etwa im Blick auf die Beziehung von Mann und Frau in der Ehe, 1 Petr 2,18–25 im Blick auf das Verhalten der Sklaven gegenüber ihren Herren.<sup>256</sup>

### *Die Haustafel Kol 3,18–4,1*

Als Beispiel für eine ntl. Haustafel sei im folgenden der Abschnitt *Kol 3,18–4,1* näher vorgestellt; es handelt sich um die Haustafel, die wahrscheinlich die älteste ist, älter jedenfalls als die des Eph.<sup>257</sup>

#### *Der Wortlaut:*

„<sup>18</sup>Ihr Frauen, ordnet euch den Männern unter, wie es sich im Herrn gehört. <sup>19</sup>Ihr Männer, liebt die Frauen und werdet nicht bitter gegen sie. <sup>20</sup>Ihr Kinder, gehorcht den Eltern in allem; denn das ist gut so im Herrn. <sup>21</sup>Ihr Väter (Eltern), reizt eure Kinder nicht auf, damit sie den Mut nicht verlieren. <sup>22</sup>Ihr Sklaven, gehorcht in allem euren leiblichen Herren, nicht in Augendienerei, um Menschen zu gefallen, sondern in Herzenseinfalt den Herrn fürchtend. <sup>23</sup>Was immer ihr tut, wirkt es von Herzen für den Herrn, nicht für Menschen, <sup>24</sup>im Wissen darum, daß ihr vom Herrn den Lohn des Erbteils empfangen werdet. Dem Herrn Christus dient. <sup>25</sup>Denn wer Unrecht tut, wird empfangen, was er an Unrecht getan hat, und da gibt es kein Ansehen der Person. <sup>1</sup>Ihr Herren, gewährt euren Sklaven, was recht und billig ist, im Wissen darum, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt“.

#### *Struktur und Aufbau:*

Struktur und Aufbau des gesamten Abschnitts sind „klar“;<sup>258</sup> sie lassen sich folgendermaßen beschreiben: „In drei Gruppen werden je Frauen und Männer, Kinder und Eltern, Sklaven und Herren einander gegenübergestellt. Immer beginnt der Satz mit dem Vokativ der angeredeten Personen, gefolgt vom Imperativ. Im ersten Glied wird er jeweils mit einem Hinweis auf den ‚Herrn‘ begründet. Im zweiten Glied folgt dies nur bei der Mahnung an die Herren, während die an die Eltern anders begründet und die an die Männer nur durch einen weiteren Imperativ ergänzt wird. Die Mahnung an die Sklaven ist schon in V 22 stärker ausgebaut, vor allem aber in VV 23–25 durch einen allgemeinen Hinweis auf das Gericht, bei dem man freilich fragen kann, ob er sich nicht schon an die Herren oder an beide Grup-

<sup>256</sup> Vgl. G. Harder, Haustafel, in: BHH, II, Sp. 661f, hier 662.

<sup>257</sup> Vgl. Staab, aaO. 100; Gnilka, Kol, 205; R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (EKK, X), Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1982, 246.

<sup>258</sup> Gnilka, Kol, 204.

pen zusammen wendet“.<sup>259</sup> Bemerkenswert ist, daß in dieser Haustafel<sup>260</sup> — durchaus im Unterschied zu den hellenistischen Vorbildern — auch Frauen, Kinder und Sklaven als Adressaten erscheinen, ja daß sie als die jeweils gesellschaftlich Schwächeren immer zuerst (also vor den Männern, Vätern bzw. Herren) genannt werden.<sup>261</sup>

### *Einzelklärung:*

Zunächst werden in V.18 die *Frauen* angesprochen. Als ihre „Tugend“ bzw. „Pflicht“ wird die *Unterordnung* (ὑποτάσσεισθαι) unter den Mann genannt. Nach J. Ernst hält sich diese Mahnung „an die im Judentum und in der Antike gesellschaftlichen Strukturen“.<sup>262</sup> Das Wort „untertan“ gehe „von einem ausgeprägten Autoritätsdenken aus“.<sup>263</sup> Es zeige sich, daß das NT „das Verhältnis der Geschlechter zunächst völlig unkritisch nach dem ‚geltenden Recht‘ gesehen und bewertet“ habe.<sup>264</sup> So erscheine hier ja auch „als Begründung lediglich das blasse ‚weil es sich so gehört‘“, d. h.: „Man beruft sich . . . auf das, was üblich ist und was die Tradition vorschreibt“.<sup>265</sup> Diese Ausführungen erweisen sich indes als nicht ganz zutreffend. So muß man doch wohl beachten, daß der hier stehende Ausdruck ὑποτάσσεισθαι „einen unterschiedlichen Sinn in den jeweiligen Zusammenhängen annehmen kann, im ganzen aber wenig mit dem Klang von ‚Unterordnung‘ zu tun hat, der sich uns aufdrängt“.<sup>266</sup> Nach E. Kähler handelt es sich um einen Ordnungsbegriff, der „nur in einem allerletzten Sinn . . . etwas mit Gehorsam zu tun“ hat.<sup>267</sup> Die „Unterordnung“, die hier von den Frauen verlangt ist, wird denn auch bewußt von dem „Gehorsam“ (ὑπακούειν) der Kinder (V.20) und der Sklaven (V.22) unterschieden (doch vgl. auch 1 Petr 2,18; 3,1). Außerdem gilt zu beachten, daß durch den Zusatz „im Herrn“ ein Bezug auf den christlichen Glauben hergestellt wird. Gemeint ist dann aber letztlich jenes „freiwillige Sicheinordnen, wie es Christus selbst gegen-

<sup>259</sup> E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (EKK), Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1976, 164.

<sup>260</sup> Nach *Gnilka*, Kol, 205 „wäre es angemessener, von Ständetafel zu reden“.

<sup>261</sup> Vgl. *Gnilka*, Kol, 216.

<sup>262</sup> *Ernst*, Briefe, 235.

<sup>263</sup> AaO.

<sup>264</sup> Ebd. unter Hinweis auf Stellen wie 1 Kor 14,34; Tit 2,5; 1 Petr 3,1.

<sup>265</sup> Ebd.

<sup>266</sup> *Schnackenburg*, *Ehe*, 427.

<sup>267</sup> E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Schriften*, Zürich - Frankfurt 1960, 201.

über dem Vater übt (1 Kor 15,28)“.<sup>268</sup> Dieses „freiwillige Sicheinordnen“ verträgt sich durchaus mit dem Ideal der liebenden Partnerschaft zwischen Mann und Frau in der Ehe.

Das bestätigt sich in der Mahnung an die *Männer* (V.19): Sie sollen ihrerseits die Frauen lieben und nicht gegen sie „bitter“ werden. Das Wort „Liebe“ ist hier keineswegs „nur im Sinn der konventionellen Freundlichkeit des Herrn zu seinem Diener zu verstehen“;<sup>269</sup> es begegnet hier vielmehr (mit ἀγαπᾶν) „das gleiche Wort, das für Paulus neben Glaube und Hoffnung die Mitte der christlichen Lebenshaltung ist“<sup>270</sup> und das überhaupt im NT jenes von Christus gegebene „neue Gebot“ bezeichnet, das das ganze Gesetz zusammenfaßt (vgl. dazu Stellen wie Mk 12,28–34; Joh 13,34; 15,12; Röm 13,9f; Gal 5,14; 6,2; Jak 2,8)<sup>271</sup> und gerade nach Kol „die wichtigste Eigenschaft des neuen Menschen ausmacht (vgl. 1,4.8.13; 2,2; 3,12)“.<sup>272</sup> Liebe, wie sie hier vom Mann seiner Frau gegenüber gefordert wird, ist also nicht mehr und nicht weniger als die „Unterstellung unter das Gesetz Christi“<sup>273</sup> und hat, wie es der Epheserbrief verdeutlicht, ihr Vorbild in der Liebe Christi zur Kirche (Eph 5,25.29). Diese Liebe soll sich konkret darin zeigen, daß die Männer gegen ihre Frauen nicht „bitter“ werden. Gemeint ist: Die Männer sollen sich nicht von der πικρία („Erbitterung, Groll“) gegenüber den Frauen beherrschen lassen, sollen nicht zornig und gereizt sein, sondern „Nachsicht“ üben, auch „gegenüber etwa vorhandenen Schwächen“.<sup>274</sup> Man merkt schon hier, „wie sehr der Blick für den anderen, besonders für den Schwächeren entscheidend“<sup>275</sup> für das Zusammenleben in einer christlichen Gemeinschaft wie der Ehe und Familie erscheint.

Dies ergibt sich auch aus den folgenden Sätzen, in denen es um das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern geht. Zunächst wird in V.20 an die *Kinder* die Aufforderung gerichtet: „Gehorcht den Eltern in allem; denn das ist gut so im Herrn!“ Bemerkenswert ist, daß hier überhaupt „die Kinder angesprochen, also als volle

<sup>268</sup> Schweizer, Kol, 164; vgl. Käbler, Frau, 156.179.201f. Dagegen betont Gnilka, Kol, 217: „Es ist nicht möglich, dem ὑποτάσσεσθαι einen christlichen Rang abzugewinnen“.

<sup>269</sup> Ernst, Briefe, 235.

<sup>270</sup> Ernst, aaO.

<sup>271</sup> Zu Jak 2,8 vgl. u. a. J. Zmijewski, Christliche „Vollkommenheit“. Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes, in: SNTU 5 (1980) 50–78, bes. 74f.

<sup>272</sup> Gnilka, Kol, 218.

<sup>273</sup> W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961, 260.

<sup>274</sup> Staab, Gefangenschaftsbriefe, 101.

<sup>275</sup> Schweizer, Kol, 162.

menschliche Personen angesehen werden“,<sup>276</sup> denn ein „Kind genoß in der Antike durchaus nicht jene Wertschätzung, die man ihm heute zukommen läßt“. <sup>277</sup> Bemerkenswert ist ferner, daß die Mahnung 1. zu einem Gehorsam „in allem“ ergeht (vgl. die andere Formulierung Eph 6,1ff, wo das vierte Gebot zitiert wird)<sup>278</sup> und daß sie 2. wieder eine christliche Begründung erhält („es ist gut so, im Herrn“). Beides hängt zusammen. Die Forderung an die Kinder, den Eltern unbedingten (keineswegs unkritischen!) Gehorsam entgegenzubringen, entspricht im Grunde wieder dem Vorbild Christi selbst, der „sich selbst erniedrigte und gehorsam wurde bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8). So gesehen, ist diese Forderung an die Kinder keineswegs so anstößig, wie man es zunächst vielleicht empfinden mag, sondern zeigt im Gegenteil die große Wertschätzung der Kinder, die als „sittlich verantwortlich(e)“<sup>279</sup> und vollwertige Glieder der Gemeinde gesehen werden.<sup>280</sup> Gerade weil sie „voll zur Gemeinde gehören“, sollen sie „ihr Verhalten vom Willen des Herrn bestimmen lassen“<sup>281</sup> und seinem Beispiel folgen!

Umgekehrt wird in V.21 an die *Eltern*, speziell an die *Väter* (πατέρες!) die Mahnung gerichtet: „Reizt eure Kinder nicht auf, damit sie den Mut nicht verlieren“! Auch diese an die „Verantwortung“<sup>282</sup> der Erzieher appellierende Mahnung ist nicht selbstverständlich für eine Zeit wie der damaligen, da die patria potestas „uneingeschränkt“ war und „oft mißbraucht“ wurde.<sup>283</sup> Sie zeugt „von pädagogischem Scharfblick“,<sup>284</sup> „in fast modern psychologischer Weise“<sup>285</sup> wird hier vor der Gefahr gewarnt, daß das Kind durch eine „selbtherrliche Erziehung“<sup>286</sup> den (Lebens-)Mut oder – um moderne Schlagwörter zu gebrauchen – sein Selbstwertgefühl einbüßt und in seiner Selbstverwirklichung Schaden leidet. Statt dessen wird

<sup>276</sup> Schweizer, Kol, 165.

<sup>277</sup> Ernst, Briefe, 236; vgl. Gnilka, Kol, 219: „Die Antike erblickt im Kind vor allem das Unfertige, Kindische. Es gilt als wankelmütig, unentschlossen und zu einer ersten Beschäftigung kaum fähig“. Auch im Alten Testament und im Judentum ist das allgemeine Urteil über das Kind „überwiegend negativ“ (Oepke, παῖς, 644).

<sup>278</sup> Die Mahnung erscheint damit „an die folgende Sklavenweisung in V 22a angeglichen“ (Gnilka, Kol, 219).

<sup>279</sup> Gnilka, Kol, 220.

<sup>280</sup> Vgl. Oepke, aaO. 648.

<sup>281</sup> Schnackenburg, Eph, 267.

<sup>282</sup> Ernst, Briefe, 246.

<sup>283</sup> Ernst, aaO.; vgl. G. Schrenk, πατήρ A, in: ThWNT, V, 946–959, hier 949ff.

<sup>284</sup> Staab, Gefangenschaftsbriefe, 101.

<sup>285</sup> Schweizer, Kol, 166.

<sup>286</sup> AaO.

gleichsam eine „lieberriche Behutsamkeit“<sup>287</sup> in der Erziehung der Kinder gefordert,<sup>288</sup> was ja letztlich wieder jener Grundhaltung der Liebe entspricht, die im Umgang von Christen in der Gemeinschaft der Familie überhaupt bestimmend sein muß und gerade den „Schwächeren“ gegenüber zur Geltung kommen sollte.

Zu diesen „Schwächeren“ gehören auch die Sklaven. An sie und ihre Herren richten sich die nächsten Mahnungen (3,22–4,1). Zuerst werden die *Sklaven* angesprochen (V.22–25). Die Mahnung an sie „läuft zunächst der an die Kinder völlig parallel“.<sup>289</sup> Auch sie werden zum Gehorsam (nämlich gegenüber ihren leiblichen, d. h. irdischen Herren) aufgerufen (V.22a). Dann jedoch wird, wie schon erwähnt, die Paränese stark ausgebaut, was vielleicht damit zusammenhängt, daß in 4,9 der aus dem Philemonbrief des Apostels Paulus bekannte Sklave Onesimus als einer der Überbringer des Briefes vorgestellt wird.<sup>290</sup> Immer wieder wird in den VV.22b–25 der Blick auf jenen „höheren“ Herrn, Jesus Christus, gelenkt, dem „die Sklaven genauso wie die Freien . . . verpflichtet sind“.<sup>291</sup> Die Sklaven sollen „den Herrn fürchten“ (V.22b), sie sollen „von Herzen für den Herrn, nicht für Menschen“ wirken (V.23), sie sollen darum wissen, daß sie von *diesem* Herrn einst den (ihnen auf Erden vielleicht vorenthaltenen) Lohn empfangen (V.24a; vgl. V.25), kurz gesagt: Sie sollen – und zwar gerade als Sklaven – dem Herrn Jesus Christus dienen (V.24b). „Das ist einerseits eine klare Weisung, in den gegenwärtigen Verhältnissen zu verbleiben, andererseits aber auch ein richtungweisendes Wort, das ihrem Leben einen ganz neuen Sinn gibt: Christus ist jetzt euer Herr, euer ganzes Leben ist Dienst vor ihm“.<sup>292</sup> Etwas „Befreiendes“<sup>293</sup> liegt in diesem an die Sklaven gerichteten Wort; denn es „nimmt ihrer Gehorsamspflicht alles Sklavische und gibt ihr einen Adel, der nicht von dieser Welt ist. Es klingt hier der Gedanke an, den Paulus in 1 Kor 7,22 noch deutlicher ausgesprochen hat: ‚Der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn; ebenso ist der (im Herrn) berufene Freie ein Sklave Christi‘“.<sup>294</sup>

---

<sup>287</sup> E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon (KEK), Göttingen 1964, 157.

<sup>288</sup> Vgl. *Gnilka*, Kol, 221: „Es ist nicht unrichtig zu sagen, daß sie (die Haustafel) die väterliche Liebe als Erziehungsprinzip zur Geltung kommen lassen möchte“.

<sup>289</sup> *Schweizer*, Kol, 166.

<sup>290</sup> Vgl. *Schweizer*, Kol, 167; *Ernst*, Briefe, 235.

<sup>291</sup> *Ernst*, aaO. 236.

<sup>292</sup> *Ernst*, aaO. 237.

<sup>293</sup> *Schweizer*, Kol, 167.

<sup>294</sup> *Staab*, Gefangenschaftsbriege, 101.

So kann dann auch in 4,1 umgekehrt den *Herren* eingeschärft werden, den Sklaven zu gewähren, was „recht und billig“ ist, im Wissen darum, daß auch sie noch einen Herrn über sich haben, vor dem sie ihr Handeln verantworten müssen: den himmlischen Herrn. Hier wird dem Sklaven nicht nur sein Recht (τὸ δίκαιον) eingeräumt, sondern auch die ἰσότης: die „Gleichheit“ bzw. „Billigkeit“. <sup>295</sup> Damit ist hier „nicht soziale Gleichstellung gemeint“ <sup>296</sup> – der Sklave bleibt als Sklave seinem irdischen Herrn untergeben –, sondern jene schon Kol 3,11 angesprochene „Gleichberechtigung“ aller vor Gott in Jesus Christus, die deshalb „zu einem Handeln führen muß, bei dem der Stärkere sich nicht sein Recht mit Gewalt nimmt, sondern im Gegenteil das Recht des Schwachen schützt“ und alle „in gleicher Weise an den Lasten tragen, die getragen werden müssen“. <sup>297</sup> Damit ist nun aber im Grunde „die Sklaverei schon innerlich überwunden“, <sup>298</sup> mag sie dann als soziale Institution auch noch eine Zeitlang weiterbestehen.

Die Mahnungen, die hier allgemein in bezug auf das Verhältnis „Herr-Sklave“ ausgesprochen werden, stimmen ihrem Sinn nach übrigens genau mit jenen konkreten Bitten überein, die Paulus im schon erwähnten Philemonbrief an den Herrn des von ihm zum Christentum bekehrten Sklaven Onesimus richtet. Philemon, der Freund und Mitchrist des Apostels, soll seinen Sklaven, der ihm entlaufen war und nun von Paulus, wie es der Rechtsordnung entspricht, wieder zurückgeschickt wird, so aufnehmen wie ihn (= Paulus) selbst (V.17) und ihn als den behandeln, der er ist: „nicht mehr nur als Sklaven, sondern viel mehr als geliebten Bruder“ (V.16). Man beachte: Paulus fordert keineswegs direkt die Freilassung des Sklaven, wohl aber macht er Philemon darauf aufmerksam, daß er im Falle dieses Sklaven sich um jene „brüderliche Liebe“ bemühen soll, „die sich als Konsequenz für die Christen aus ihrem Brudersein ἐν κυρίῳ ergibt und sich im konkreten Verhalten zueinander bewähren muß“. <sup>299</sup> Paulus ist offensichtlich davon überzeugt, daß dort, wo zwei Christen brüderlich miteinander umgehen, die natürlichen Standesunterschiede zweitrangig werden. Es spielt dann keine Rolle mehr, wer jemand ist, ob Herr oder Sklave. Auch wenn der Herr weiter Herr und der Sklave weiter Sklave bleibt, so

<sup>295</sup> Vgl. G. Stäblin, ἴσος κτλ., in: ThWNT, III, 343–356, bes. 355f; T. Holtz, ἴσος, in: EWNT, II, Sp. 493ff.

<sup>296</sup> T. Holtz, aaO. Sp. 495.

<sup>297</sup> Schweizer, Kol, 169.

<sup>298</sup> Staab, Gefangenschaftsbriefe, 101.

<sup>299</sup> J. Zmijewski, Beobachtungen zur Struktur des Philemonbriefes, in: BiLe 15 (1974) 273–296, hier 290.

werden sie doch einen Weg zur Lösung finden, die ihrem Verhältnis der Bruderschaft in Christus entspricht.

### *Zusammenfassung*

Es steht gewiß „außer Zweifel, daß es sich bei den Weisungen der Haustafel nicht um absolute, zeitlos gültige Gesetze handeln kann, welche situationsbedingte gesellschaftliche Ordnungen für immer sanktionieren wollen“;<sup>300</sup> es handelt sich primär um *pragmatische* Anordnungen. Gleichwohl haben sie, da sie aus dem Geist Jesu Christi erwachsen, für alle Zeiten verbindlichen Charakter, stellen sie doch ein *Modell* dar, an dem ablesbar ist, worauf es im Zusammenleben von Christen in einer Haus- bzw. Familiengemeinschaft (ja in jeder Gemeinschaft) *grundsätzlich* entscheidend ankommt, nämlich darauf, daß jeder sein Verhalten nach dem Willen und Vorbild Jesu Christi ausrichtet und sich um eine brüderliche Liebe bemüht, die es vermeidet, „kleinlich Grenzen zu ziehen“,<sup>301</sup> die Rücksicht auf die „Schwächeren“ nimmt und alle als gleichberechtigte und gleichwertige Partner behandelt, kurz: „in Wort und Tat Ausdruck jenes Liebestromes“ ist, „der von Gott her durch Jesus Christus in Schöpfung und Erhaltung der Welt eingeströmt ist und in den Geschöpfen Gottes als Liebe füreinander weiterströmen will“.<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> Ernst, Briefe, 233.

<sup>301</sup> Schweizer, Kol, 170.

<sup>302</sup> Schweizer, Kol, 170f.