

Paul Hoffmann

Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung

Im folgenden exegetischen Beitrag¹ sollen zunächst die älteste Überlieferungsform des Ehescheidungslogions Jesu und seine inhaltliche Aussage bestimmt werden (I). Im zweiten Teil fragen wir danach, wie das Jesuswort und sein Anspruch in den verschiedenen Situationen der Urkirche ausgelegt wurden (II). In einem dritten Teil sollen die Einzelbeobachtungen auf die grundsätzliche Sachfrage hin zusammengefaßt werden (III).

I. Jesu Wort von der Ehescheidung

Sowohl in der Logienquelle (Lk 16, 18 par. Mt 5, 32) als auch im Markusevangelium (Mk 10, 11) ist ein Jesuslogion überliefert, in dem die Entlassung der Frau als Ehebruch bezeichnet wird. Der literarkritische Vergleich der Überlieferungen erlaubt den Schluß, daß die in Lk 16, 18 erhaltene Überlieferung der Logienquelle² den ursprünglichen Wortlaut des Logions zuverlässig wiedergibt: «Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch, und wer eine (von ihrem Mann: Zusatz des Lk) Entlassene heiratet, begeht Ehebruch».

Daß vor allem in Lk 16, 18 a älteste Überlieferung vorliegt, zeigt Mk 10, 11. Markus zitiert hier – literarisch unabhängig von der Logienquelle – ein Logion, das in seinem Wortlaut Lk 16, 18 a sehr ähnlich ist. Diese Doppelüberlieferung gestattet es, den ursprünglichen Wortlaut mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.³

Jesu setzt die jüdischen Gesetzesbestimmungen über Ehescheidung *und* Ehebruch voraus.⁴ Das jüdische Eherecht ist patriarchalisch und polygam. Nur der Mann hat das Recht, seine Frau zu entlassen. Die Frau kann nur in Ausnahmefällen indirekt ihre Entlassung aus der Ehe erreichen. Kontrovers war, welche Gründe die Entlassung der Frau rechtfertigen: die Schule Schammai gestattete sie nur im Fall von Unzucht, die Schule Hillels stellte sie letztlich in das Belieben des Mannes. Durch die Entlassung wird die Frau für eine

neue Eheschließung freigegeben. – Auch in der Beurteilung des Ehebruchs wurde infolge der polygamen Eheauffassung mit zweierlei Maß gemessen. Bei der Ehefrau wurde die sexuelle Beziehung zu einem zweiten Mann in jedem Fall als Ehebruch bewertet. Ein Ehemann dagegen, der sexuelle Beziehungen zu einer anderen Frau hatte, wurde dadurch seiner Frau gegenüber nicht zum Ehebrecher. Ehebruch beging er, wenn er die Rechte eines anderen Mannes verletzte⁵.

Jesu bezeichnet also ein Verhalten, das nach jüdischer Rechtsauffassung legitim war, nämlich die Entlassung einer Frau durch ihren Mann und seine Wiederheirat sowie die Heirat einer rechtmäßig von ihrem Mann entlassenen Frau als Ehebruch und damit als rechtswidrig. Zweierlei veranschaulicht er seinen Hörern durch diese provozierende Behauptung⁶: 1. Die Ehe schafft zwischen Mann und Frau eine Einheit, die durch das Gesetz nicht aufgehoben werden kann. 2. Der Mann kann der eigenen Frau gegenüber zum Ehebrecher werden (V. 18 a): die *einseitige* Bindung der Frau an ihren Mann wird zur *gegenseitigen* Bindung der beiden Gatten. Ihre gleichberechtigte Partnerschaft in der Ehe ist insofern aufgewiesen.

Gibt Jesu mit diesem Logion ein Gesetz? Um das Logion recht zu verstehen, ist es mit anderen Logien zu vergleichen, in denen sich Jesu mit dem Gesetz auseinandersetzt.⁷ Es ist so wenig Gesetz wie das Verbot des Zürnens (Mt 5, 21f), des Eides (Mt 5, 33.34a 37 vgl. Jak 5, 12) oder des Ehebruchs im Herzen (Mt 5, 27f). Jesu benutzt in diesen Logien zwar die Gesetzessprache, «verfremdet» sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehung aufzudecken, in der Gott den Menschen unmittelbar beansprucht. Er befreit diese Beziehung von der gesetzlichen Verengung und Verkürzung. In diesem Sinn ist auch das Ehescheidungswort zu verstehen. Jesu kritisiert das Gesetz und deckt die Wirklichkeit der Ehe auf, die vor dem Gesetz liegt und die durch Gesetze niemals ausreichend geschützt werden kann. Dieser Aufweis enthält eine Forderung und Verheißung; er zeigt, in welchem Maß Menschen aneinander schuldig werden, aber auch welche Chance der Erfüllung ihnen geboten ist. Das Wort ist also Norm und Kriterium für jede christliche Antwort auf die Frage der Ehescheidung. Weil es aber die *Wirklichkeit* selbst zur Sprache bringt, ist es *nicht Gesetz*. Daß es vielfältiger Auslegung bedurfte, zeigt die Geschichte der Christenheit, deren erster Phase wir uns nun zuwenden wollen.

II. Die Auslegung in der
neutestamentlichen Überlieferung

Die Auslegung, die das Logion bei Markus, Matthäus und Paulus gefunden hat, soll jeweils in einem eigenen Abschnitt erklärt werden. Wie das Logion in der Logienquelle – also in der älteren palästinensischen Christenheit – verstanden wurde, läßt sich nicht mehr ermitteln, da der Kontext des Wortes in Q unbekannt ist. Der Vergleich mit anderen Änderungen in Q gestattet allerdings die Vermutung, daß das Wort buchstäblich aufgefaßt wurde⁸; dem Christen waren Scheidung und Wiederheirat verboten. Lukas (16, 18) verstand das Logion im Sinn einer ethischen Weisung. Im Anschluß an 16, 16f veranschaulicht es seine Grundthese, daß auch in der Zeit des Evangeliums (16, 16) die Forderung des alttestamentlichen Gesetzes (16, 17) bestehen bleibt. Er mag das Ehe-logion als Beispiel gewählt haben, um gegen die sexuelle Freizügigkeit in der heidnischen Umwelt seiner Gemeinde die strenge Eheauffassung als zentralen Punkt christlicher Ethik herauszustellen (vgl. dazu Apg 24, 25 sowie Lk 8, 14).

I. Mk 10, 1–12

In Mk 10, 1–32 hat Markus selbst die drei Traditionsstücke über Ehescheidung, Kinder und Besitz unter katechetischem Gesichtspunkt zusammengeordnet. Im Anschluß an die Leidensankündigung und die Nachfolgeworte legen sie die Forderung Jesu auf die Situation der Gemeinde hin aus. Dem Streitgespräch über die Ehescheidung (10, 1–9) hat Markus selbst in einer für ihn typischen Redaktionsweise⁹ die Jüngerbelehrung im Haus angefügt. Ihre Funktion ist, durch das Ehescheidungslogion die «Lehre» Jesu für die Gemeinde des Markus zu konkretisieren.

H. Baltensweiler¹⁰ hat neuerdings die These wieder zu begründen versucht, daß das Streitgespräch eine historische Begebenheit wiedergebe. Gegen die These spricht jedoch schon die einleitende Frage. Ein Jude, für den ja die Scheidung selbstverständlich war, dürfte kaum so gefragt haben. Fragestellung und auch Aufbau des Gesprächs sind vielmehr von vornherein so komponiert, daß für die Lehrantwort Jesu eine Basis geschaffen wird. Das Zitat aus Gen 2, 24 folgt zudem wörtlich der Septuaginta; aus ihr stammt die für die Antwort Jesu konstitutive Aussage «die zwei werden ein Fleisch»; während der hebräische Text nur die Lesart «sie werden ein Fleisch»

kennt. Das Streitgespräch samt der Antwort Jesu dürfte also die Gestalt, in der es bei Markus vorliegt, höchstwahrscheinlich erst in der griechisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde erhalten haben.

Ähnlich wie im Streitgespräch über rein und unrein (Mk 7) steht auch hier gegen die alte jüdische Ordnung die neue Ordnung, die Jesus in seiner Lehre erschließt¹¹. Gegen das Scheidungsgebot des Moses (V. 4a. 5 gegen V. 4b), das nur die Herzenshärte der Juden, ihre Verstockung aufzeigt (vgl. Mk 7, 6), deckt Jesus das auf, was von der Schöpfung her gilt (v. 6–9). *ἐνεκεν τούτου* (V. 7), das in Gen 2, 24 auf die Schöpfung der Frau aus dem Mann bezogen ist, weist hier auf V. 6 zurück; die Schöpfung des Menschen als Mann und Frau (Gen 1, 27) begründet die Einheit der Ehe. Auf dem letzten Teil des Zitats, «und werden die zwei zu einem Fleisch», liegt der Akzent; deswegen wird interpretierend wiederholt: «Daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch». Durch die Zitatkombination wird diese *Einheit* auf die Schöpfungstat Gottes selbst zurückgeführt. V. 9 zieht daraus die grundsätzliche Folgerung: «Was Gott verbunden hat,¹² das soll der Mensch nicht trennen». Es geht hier nicht um Scheidung und Wiederheirat; vielmehr wird, weil der Schöpfer die Einheit einer jeden Ehe schafft, auch schon eine «Trennung» als Eingriff in Gottes Wirken dargestellt, die dem Menschen daher grundsätzlich nicht gestattet ist.

Die primär theologisch-christologische Aussage-richtung des Streitgesprächs ist zu beachten: gegen die alte jüdische Gesetzesordnung verteidigt die christliche Gemeinde mit Hilfe von Gen 1.2¹³ «Wesen» und «Anspruch» der Ehe, wie sie ihr durch Jesus erschlossen wurden. Die Folgerungen für die Gemeinde zieht Markus in der von ihm angefügten Hausszene. Die Jünger fragen Jesus nach dem Sinn seiner Lehre; Markus deutet damit an, daß Jesu Offenbarung erst dem Glaubenden erschlossen wird. Markus benutzt für die Jesusantwort jenes Logion, das uns auch aus Q bekannt ist (vgl. oben I); hier muß es allerdings in Verbindung mit dem neuen Kontext gelesen werden. Von V. 9 her fällt auf, daß in ihm nicht nur von Entlassung, sondern auch von Wiederheirat die Rede ist. Entlassung und *Wiederbeirat* sind dem Christen verboten. Das Postulat von V. 9 scheint hier aufgrund konkreter Erfahrungen in der Gemeinde modifiziert worden zu sein.¹⁴ In V. 12 wird außerdem das Logion entsprechend römisch-hellenistischen Rechtsverhältnissen erweitert.¹⁵ Auch

der Frau ist Entlassung des Mannes und Wiederheirat verboten. Diese Erweiterung zeigt zweierlei: Das Logion als wörtlich zu erfüllendes Gebot aufgefaßt; gerade deswegen mußte es aber auch den neuen Verhältnissen angepaßt werden.

2. Mt 19, 3-9: 5, 31f

Hier sind vor allem zwei Probleme zu behandeln: die matthäische Redaktion der Überlieferung, die Bedeutung der sog. Unzuchtsklauseln. Wir beginnen mit der Analyse von Mt 19, 3-9.¹⁶ Gegenüber Mk 10, 2 fällt die neue Fragestellung auf; die Pharisäer fragen: «Ist es erlaubt, *seine* Frau aus jedem Grund zu entlassen? Auch das Streitgespräch weicht in seinem Aufbau erheblich von Mk 10 ab. Jesus antwortet sofort mit dem Hinweis auf den Schöpfungswillen Gottes (Gen 1.2) und folgert daraus die unaufhebbare Einheit der Ehe. Gott wird ausdrücklich als der Schöpfer bezeichnet (V. 4), das Zitat aus Gen 2, 24 wird Gott selbst in den Mund gelegt (V. 5). Die Änderungen sollen deutlich machen, daß in der Schöpfungsordnung der Wille Gottes zur Sprache kommt. Die Pharisäer argumentieren dagegen mit dem Hinweis auf das Ehescheidungsgebot (V. 7, abweichend von Mk 10, 4); Jesus wehrt den Einwand ab, indem er Dt 24, 1 als *Zugeständnis* interpretiert (V. 8 a, abweichend von Mk 10, 4 a.5), das der ursprünglichen Intention Gottes widerspricht: «Von Anfang an aber war es nicht so» (V. 8 b: Zusatz des Matthäus). Durch diese Änderung wird die Scheidungsthora der umfassenderen Schöpfungsordnung eingeordnet; das Scheidungsgebot ist nur eine Konzession und weist als solche auf die Schöpfungsordnung als Maßstab ihrer Auslegung hin. Wieder abweichend von Markus verbindet Matthäus das Ehescheidungslogion (Mk 10, 11) direkt mit den Streitgespräch (V. 9); dadurch aber wird es zur Antwort auf die Frage, welche die Pharisäer eingangs stellten. Jesus gibt hier ähnlich wie in Mt 15, 20 b oder 12, 12 b eine Gesetzesauslegung. Seine neue autoritative Auslegung («ich sage euch aber») steht gegen die jüdische, kann sich aber auf den Willen Gottes selbst berufen. Das Streitgespräch (19, 4-8) hat also bei Matthäus eine theologisch-hermeneutische Funktion: Die Schöpfungsordnung wird in ihm nämlich als das Kriterium der Gesetzesauslegung herausgestellt, von der her die Weisung Jesu als die richtigere Auslegung des Willens Gottes bewiesen werden kann.

Der Verständnis der christlichen Halacha in V. 9 hängt davon ab, wie die in das Logion eingefügte

Unzuchtsklausel gedeutet wird. Daß die Wendungen *μη ἐπι πορνεία* und *παρεκτός λόγον πορνείας* in 5, 32 (vgl. Apg 26, 29) eine Ausnahme bezeichnen, bedarf heute keiner Diskussion mehr¹⁷; umstritten ist jedoch, worauf sie sich in ihrer Sachaussage beziehen.

Zwei Auffassungen sind vor allem verbreitet. Nach der einen Deutung meint *πορνεία* wie in Apg 15, 20.29 eine *unerlaubte Ehe zwischen Verwandten* (vgl. Lev 18). Der Sache nach geht es dann nicht um eine Ausnahme, in dem die Scheidung einer gültigen Ehe *erlaubt* wäre, sondern um die vom Gesetz *gebotene* Trennung illegitimer Ehen.¹⁸ Um diese Deutung abzusichern, suchte H. Baltensweiler¹⁹ eine Gemeindesituation zu rekonstruieren, in der die Einführung solcher Klauseln sinnvoll ist. Er denkt an judenchristliche Gemeinden; ehemals jüdischen Proselyten, die aufgrund der laxeren jüdischen Praxis illegitime Ehen geschlossen hatten (nach jüdischem Proselytenrecht galten für Proselyten die Eheverbote von Lev 18 nur begrenzt), werde von der christlichen Gemeinde die Scheidung dieser Ehen geboten, da nach christlicher Auffassung (Apg 15, 20) solche Ehen nicht erlaubt waren. Matthäus setzte mit seiner Klausel für solche Fälle Jesu Scheidungsverbot außer Kraft. Der Sache nach handle es sich nicht um eine Einschränkung des Scheidungsverbotes Jesu, sondern um eine Verschärfung des jüdischen Gesetzes, wie sie ja auch sonst für Matthäus kennzeichnend sei.

Nach der zweiten Deutung handelt es sich um die *Erlaubnis* zur Scheidung einer *gültigen* Ehe; verschiedene Ansichten bestehen nur darüber, was der Scheidungsgrund *πορνεία* bedeutet²⁰: allgemein Unzucht oder Ehebruch, «wilde, vielleicht perverse Sinnlichkeit²¹», ein voreheliches Vergehen der Frau, das sich erst in der Ehe herausstellt²² oder Prostitution²³?

Der vielfältige Sprachgebrauch von *πορνεία* läßt aufgrund des philologischen Befundes allein keine Entscheidung zu. Wir müssen daher das zweite Kriterium exegetischer Argumentation einbeziehen: den *Kontext*. Nun läßt sich nicht bestreiten, daß es in Mt 19, 3-9 allgemein um Ehescheidung, nicht aber um die nachträgliche Trennung unerlaubter Ehen geht. Der Einblick in die Redaktion des Matthäus gestattet jedoch noch genauere Folgerungen: Wenn Matthäus die grundsätzliche Fragestellung des Markus zur Frage umwandelt, ob Scheidung aus jedem Grund erlaubt sei, deutet dies auf eine bewußte Modifikation des Problems durch Matthäus hin. Der Änderung der Frage-

stellung entspricht die Änderung der Antwort in V. 9. Matthäus ist zwar in ihr an die vorgegebene Tradition gebunden; indem er aber dem Jesuslogion eine Klausel einfügt, trägt er der speziellen Problematik Rechnung, die für ihn und seine Gemeinde besteht. Er lehnt unter Bezugnahme auf die Jesustradition die Entlassung der Frau «aus jedem Grund» ab, gesteht aber mit seiner Klausel eine Ausnahme zu. Zur Erfassung des geistigen Hintergrunds der Problematik geben sowohl die Fragestellung, als auch die Klauseln selbst (besonders in 5, 32) einen Anhaltspunkt; sie beziehen sich auf die Diskussion zwischen der Schule Schammais und Hillels um die Scheidungsgründe²⁴. Von den rabbinischen Parallelen her erhalten die Klauseln einen präzisen Sinn: Im Fall der ehelichen Untreue der Frau²⁵ ist es dem Mann gestattet, seine Frau zu entlassen und zu heiraten.²⁶ Durch ihre Untreue ist nämlich, so wäre aus dem Streitgespräch zu folgern, die schöpfungsgemäße Einheit der Ehe zerstört worden.

Zu demselben Ergebnis kommt eine Analyse von Mt 5, 31f. Der Vergleich mit Lk 16, 18 zeigt, daß Matthäus das Logion aus der Logienquelle übernahm und es selbst in den antithetischen Rahmen stellte, um es den Antithesen der Bergpredigt einordnen zu können. Als alttestamentliche Vorlage nimmt er die klassische Ehescheidungsstelle Dt 24, 1 auf, übergeht allerdings die dort erwähnte Bedingung («weil er an ihr etwas Widerliches entdeckt»). So gewinnt er eine Formulierung, nach der die Entlassung ohne Einschränkung gestattet ist (analog 19, 3). Gegen dieses «Gebot» stellt Matthäus die Gesetzesauslegung Jesu. In Anpassung an Dt 24, 1 und die jüdische Praxis, die mit der Wiederheirat der Entlassenen rechnen, formuliert er V. 32 a (abweichend von Lk 16, 18 a) so, daß die Wiederheirat der Frau in den Blick genommen und dem Mann als Schuld angelastet wird: «(er) macht, daß mit ihr die Ehe gebrochen wird». Im Fall ihres Ehebruchs wird er nicht schuldig, weil sie durch ihre Tat schon zur Ehebrecherin geworden ist.

Der Kontext beider Stellen läßt es als höchst unwahrscheinlich erscheinen, daß Matthäus mit den Klauseln auf illegitime Ehen Bezug nehmen wollte; im Gegenteil – seine Redaktion bestätigt die zweite Auffassung, nach der die Klausel eine Ausnahme vom Scheidungsgebot einräumt, und zwar im Fall des Ehebruchs.

Steht diese Deutung nicht im Widerspruch zur matthäischen Gesetzesauslegung, in der es ja um eine Verschärfung der Gesetzesforderung zu ge-

hen scheint? Die Forderung der «besseren Gerechtigkeit» (Mt 5, 20), das Leitthema seiner Gesetzesauslegung in den Antithesen der Bergpredigt stellt in der Tat diese Intention klar heraus. Damit ist aber die matthäische Konzeption noch nicht ganz erfaßt; ihm geht es auch darum, die Forderung Jesu in der Praxis anwendbar zu machen.²⁷ Aus diesem Grund legt er das Verbot des Zürnens (5, 22a) durch das Verbot von Schimpfwörtern (5, 22b. c) aus; das absolute Verbot des Schwörens gestaltet er zu einer Empfehlung der Schwurformel «ja, ja» – «nein, nein» um, durch die der Gottesname nicht mißbraucht wird.²⁸ Matthäus radikalisiert also nicht nur; er ist auch zu Modifikationen bereit. Modifikationen allerdings, die – gemessen an der allgemeinen Praxis – immer noch als Überbietung der «Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten» angesehen werden müssen. Die Auslegung des Ehescheidungslogions fügt sich dieser Konzeption durchaus ein.

3. 1 Kor 7, 10 f, 12–16

In 1 Kor 7 geht Paulus auf konkrete Fragen der korinthischen Christen ein (7, 1). Aus asketischen Motiven heraus hatte man in Korinth offenbar als Ideal angesehen, Ehe und Geschlechtsverkehr zu meiden. Auch Paulus zieht in seiner Antwort – vor allem aufgrund der Erwartung, daß die Parusie des Kyrios unmittelbar bevorsteht – die Ehelosigkeit der Ehe vor. Da jedoch für ihn die Ehelosigkeit nicht Gesetz, sondern Charisma, freie Gabe Gottes ist, die nur den bindet, der sie «hat» (7, 7), bejaht er die Ehe und empfiehlt sie dem, der sie – schon aufgrund seiner Vitalität – als seinen Weg erkennt.

In diesem Kontext finden sich die Bemerkungen zur Ehescheidung²⁹. In 1 Kor 7, 10 f beruft sich Paulus gegenüber den Verheirateten auf das Gebot des Kyrios, ohne es allerdings wörtlich zu zitieren: «... der Herr gebietet, daß sich eine Frau vom Mann nicht scheiden soll... und daß ein Mann seine Frau nicht wegschicken soll». Paulus setzt wie Mk 10, 21 f eine Tradition voraus, in der Jesu Wort hellenistisch-römischen Rechtsverhältnissen angepaßt ist. In der grundsätzlichen Formulierung entspricht das Gebot Mk 10, 9, wo auch die Trennung der Gatten absolut verboten wird. Dennoch versteht Paulus dieses «Gebot» des Kyrios nicht als starre Regel. Er fügt ihm eine Glosse ein: «wenn sie (die Frau) sich aber doch scheidet (oder geschieden hat)³⁰, soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit dem Mann aussöhnen» (V. 11a).

Mag Paulus hier generell eine Ausnahme zugehen, mag er – was wahrscheinlicher ist – nur auf einen Einzelfall Bezug nehmen, in dem sich die Frau bereits vom Mann geschieden hat, in beiden Fällen modifiziert Paulus in der Auslegung das absolute Gebot, indem er die Situation eines einzelnen einbezieht.

In 7, 12–16 nimmt Paulus in eigener Autorität zu heidnisch-christlichen Ehen Stellung. Die speziellen Probleme der Gemeinde zwingen Paulus, vom «Gebot» des Kyrios her eine Regelung zu treffen, die über das «Gebot» des Kyrios hinausgeht. Wie er es macht, ist «instruktiv für das Verhältnis von Gesetz und Freiheit».³¹ Zunächst geht es um die Frage, ob solche Ehen überhaupt bestehen bleiben dürfen (V. 11–14). Wenn Paulus in V. 14 so nachdrücklich betont, daß der ungläubige Partner durch den Gläubigen «geheiligt» werde, so läßt dies auf bestimmte Vorurteile in Korinth schließen: Man hatte Angst, durch den Verkehr mit dem heidnischen Partner entheiligt zu werden.³² Die Gegenargumentation des Paulus geht von der durch Christus geschenkten Freiheit aus: Nicht der Christ verfällt in einer solchen Ehe den «bösen Weltmächten», sondern er «heiligt» seinen heidnischen Partner und stellt ihn in die Dimension der Liebe Gottes. Ein Zusammenleben ohne Furcht ist möglich. Der Christ muß sich, ja darf sich aus religiösen Gründen nicht trennen.

Bestimmend für den Christen ist die Entscheidung des ungläubigen Partners. Will dieser mit ihm zusammenleben, dann soll sich der Christ nicht scheiden. «Wenn sich aber der Ungläubige scheidet, soll er (der Ungläubige) sich scheiden. In solchen Fällen – fährt Paulus fort – ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden» (V. 15). Paulus akzeptiert die Entscheidung des heidnischen Partners, durch die die Ehesituation des christlichen Gatten verändert wurde, und bezieht sie in die Auslegung des «Gebotes» ein. Für diesen Fall folgert er, daß auch der Christ von der Bindung an seinen Partner (bzw. das Gebot) frei ist. Die Wiederheirat wird nicht ausdrücklich erwähnt. Das ist angesichts der Einstellung der Korinther zur Ehe, angesichts der Parusieerwartung des Paulus verständlich. Dennoch ist hier die Aufhebung der Bindung so grundsätzlich formuliert, daß es dem christlichen Teil tatsächlich freigestellt sein dürfte, eine zweite Ehe zu schließen, wenn er es will.³³

In 7, 15 c fügt Paulus dieser Aussage einen Hinweis auf den Frieden an, in den Gott den Christen berufen hat.³⁴ Frieden – schalom – ist von der jü-

dischen Vorstellungstradition her ein sehr gefüllter Begriff, so bezeichnet er bei Paulus umfassend das eschatologische Heil, aber auch den Frieden, der sich – von Gott her – im menschlichen Zusammenleben realisiert. Im Zusammenhang mit 7, 15 b dürfte er sich ähnlich wie in 1 Kor 14, 33 – ohne daß deswegen seine theologische Dimension aufgegeben wäre – auf das Freisein von Streit und Zwist, auf Wohlergehen und Glück beziehen.

In 7, 16–24 fügt Paulus einige Erwägungen an, in denen das Prinzip seiner Argumentation erkennbar wird: Jeder soll so «wandeln», wie es ihm der Kyrios zuguteilt, wie ihn Gott berufen hat. Die Begabung des Menschen, seine Stellung, sein geschichtlicher «Ort» sind individuell bestimmt.

Innerhalb dieser seiner Grenzen wird dem Menschen von Gott Heil, Freiheit, Liebe, neue Existenz möglich gemacht. Weil Gott bei seinem Heils Handeln diese Vorgegebenheiten akzeptiert, muß sie auch der Christ akzeptieren. Bezogen auf die Argumentation in der Frage der Ehescheidung bedeutet dies: auch Paulus akzeptiert bei seiner Auslegung die reale Lage, in der sich der Christ durch die Entscheidung seines Partners befindet und die er nicht ändern kann. In ihr spricht er ihm das Recht auf Freiheit und Frieden zu.

III. Zusammenfassung

Jesus gibt im Wort von der Ehescheidung *kein Gesetz*; er denkt vielmehr gerade gegen eine gesetzliche Verengung die *Wirklichkeit* der Ehe auf. «Da Jesus hinter die Ebene des Gesetzes zurückgreift auf den Ursprung, darf sein Wort selbst nicht wieder unmittelbar und ohne weiteres als Gesetz angesehen werden».³⁵ Daß mit der Wirklichkeit der Ehe auch ihr *Anspruch* aufgewiesen wird, ist klar. Jesu Wort will durchaus richtungweisend sein.

In Mk 10 wird (vermutlich) durch die Gemeinde jene von Jesus aufgewiesene unaufhebbare Einheit der Ehe durch Gen 1.2 – also durch die Rückführung auf die Schöpfungstat Gottes – begründet. Daraus folgt klar das theologische Postulat: «Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen». Schon die «Trennung», nicht erst die Entlassung (Scheidung) und Wiederverheiratung zerstört also die ursprüngliche Ordnung Gottes.

Dieser Anspruch der Ehe bedurfte in der christlichen Überlieferung der Konkretisierung, sollte er in der Gemeinde verwirklicht werden. Die entstehenden christlichen Gruppen brauchten klare Gebote. Das Neue Testament zeigt, daß dies in

sehr vielfältiger Weise geschah. Der Anspruch Jesu wird als ethische Weisung (vgl. Lk 16, 18 in seinem Kontext), ja sogar als gesetzliche Bestimmung (vgl. Mt 28, 19 in bezug auf Mt 19, 9 und 5, 32) aufgefaßt.

Welche Faktoren sind für diese Änderung maßgebend? Einzelne Unterschiede sind auf die verschiedenen kulturellen Voraussetzungen zurückzuführen; Jesu Anspruch mußte, sollte er überhaupt verstanden werden, unter Griechen anders artikuliert werden als unter Juden (vgl. Mk 10, 12; 1 Kor 7, 10 f gegenüber der Rejudaisierung in Mt 19 und 5, 31 f).

Entscheidender ist ein zweiter Unterschied. Bei der Auslegung jenes Anspruches kommt es zu Modifikationen, die gegenüber dem radikalen Postulat anscheinend eine Abschwächung darstellen. Offenbar ist dies jedoch ein notwendiger Vorgang, durch den man menschlicher Schuld in der Ehe Rechnung trug. Ein Vorgang übrigens, der als solcher beweist, daß die christliche Gemeinde bei aller Bindung an Jesu Wort es eben nicht als Gesetz auffaßte, sondern als Imperativ, der eine je neue Auslegung verlangt.

Diese geschah schon, als das (Bild-)Wort Jesu buchstäblich gelesen und aus ihm abgeleitet wurde, daß Entlassung und Wiederheirat verboten seien (Mk 10, 11 möglicherweise auch Q und Lk 16, 18. Paulus gibt diese Konzession in eigener Glosse 1 Kor 7, 11a). Dadurch scheint zwar theoretisch die «Unauflöslichkeit» der Ehe nicht in Frage gestellt zu werden, de facto ist aber auch hier die Ehe schon aufgehoben. Theologisch brisanter wird die Problematik durch die Ehebruchsklausel des Matthäus und durch die paulinische Lösung der heidnisch-christlichen Ehen.

Matthäus gestattet die Scheidung im Falle des Ehebruchs des einen Partners (aufgrund seines jüdischen Milieus spricht er allerdings nur von der Untreue der Frau). Dennoch stellt er die unaufhebbare Einheit der Ehe anhand von Gen 1.2 kritisch gegen die jüdische Scheidung «aus jedem Grund». Matthäus kennt offenbar auch Fälle, in

denen die Einheit der Ehe durch die Untreue des einen Partners so zerstört werden kann, daß sie de facto nicht mehr besteht und darum Wiederheirat möglich ist. Mag Matthäus hier auch von der rabbinischen Diskussion nicht unbeeinflusst sein, so leidet es doch keinen Zweifel, daß er diese Lösung als Gebot des Kyrios verstanden wissen will. Die unaufhebbare Einheit als *theologisches Postulat* steht ihm also in Spannung zu jener Einheit, die Menschen *in ihrer Geschichte* zu realisieren haben und oft nicht realisieren können.

Paulus steht vor der für die damalige Christenheit neuen Frage, wie die Scheidung heidnisch-christlicher Ehen zu beurteilen ist. Deutlich zeigt er auf, daß der Christ grundsätzlich an das «Gebot» des Kyrios gebunden ist, wenn der heidnische Teil die Scheidung nicht sucht. Wenn jedoch der andere Gatte die Scheidung will, ist der Christ nicht gebunden. Paulus akzeptiert hier die geschichtliche Situation, in die der christliche Teil durch die Entscheidung des anderen gerät. Das ist für ihn nicht nur eine Konzession, sondern setzt ein theologisches Verständnis der individuellen Situation voraus: Weil Gott in seinem Heilshandeln die individuelle Lage akzeptiert und gerade in ihr dem Christen Freiheit schenkt und ihn zum Frieden beruft, muß diese individuelle Lage auch bei der Auslegung des «Gebots» des Kyrios berücksichtigt werden. Man kann den Hinweis auf den Frieden (1 Kor 7,15) verschieden interpretieren; er zeigt m. E. jedoch auch auf, daß in jenem Konflikt von «Gebot» und «konkreter Situation» diese Berufung des Menschen zu Frieden und Glück nicht übersehen werden darf. Bei der Auslegung ist also grundsätzlich beides zur Geltung zu bringen: der Anspruch der unaufhebbaren Einheit der Ehe *und* die Situation des Menschen.

Diese Ansätze sind in der theologischen, aber auch in der kanonistischen Diskussion weiterzuführen, um auch in der heutigen Praxis kirchlichen Lebens dem Anspruch Jesu und dessen neutestamentlicher Auslegung gerecht zu werden.

¹ In den zitierten neueren Arbeiten finden sich weitere Literaturhinweise. Für die zahlreichen exegetischen Detailfragen sei auf sie verwiesen. H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament (Zürich-Stuttgart 1967); G. Dellling, Das Logion Mk 10, 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament: Nov. Test. I (1956) 263-274; H. Greeven, Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe: Zeitschrift f. evang. Ethik I (1957) 109-125; H. Greeven-J. Ratzinger-B. Schneckenburg-H. D. Wendland, Theologie der Ehe (Regensburg-Göttingen 1969); F. Hauck-S. Schulz, *πὸρνη κτλ.*: Theol. Wörterb. z. NT VI, 579-595; R. Pesch, Die neutestamentliche Weisung für die Ehe: Bibel und Leben 9 (1968) 208-221; A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3-9: Münch. Theol. Zeit-

schrift 20 (1969) 118-129; K. H. Schelkle, Ehe und Ehelosigkeit im NT: Wissenschaft und Weisheit 29 (1966) 1-15. Zur älteren exegetischen Diskussion vgl. A. Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (Münster 1911).

² Mt 5, 32a wurde durch Matthäus redaktionell bearbeitet, V. 32b bestätigt im wesentlichen den Wortlaut von Lk 16, 18b. Vgl. unten II, 3.

³ H. Baltensweiler aaO. 62, versteht «und eine andere heiratet» als kasuistischen Zusatz von Q. Dann wäre allerdings auch Lk 16, 18b als sekundär zu streichen, da hier die Wiederheirat vorausgesetzt ist. Dagegen spricht, daß die Prädikataussage («begeht Ehebruch») in ihrem Bildwert Entlassung und neue Heirat voraussetzt.

Zudem belastet der «Zusatz» die ursprüngliche Aussage nicht, denn nach jüdischem Verständnis gehören Entlassung und Ehe zusammen.

⁴ P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München 41965) I, 303ff; II, 372ff (zu Ehe und Ehescheidung); I, 294ff (zum Ehebruch).

⁵ Eine ähnliche Auffassung finden wir auch in der hellenischen römischen Umwelt, vgl. Theol. Wörtl. z. NT IV, 740f (F. Hauck).

⁶ Zur folgenden Auslegung vgl. P. H. Hoffmann, Die bessere Gerechtigkeit. Auslegung der Bergpredigt III: Bibel und Leben 10 (1969) 175–189.

⁷ Vgl. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart 1956) 96–100, H. Braun, Radikalismus... mit wichtigen Hinweisen zur Gesetzesfrage.

⁸ So wird z. B. Lk 11, 42o durch den Q-Zusatz 42b zu einer Verhaltensregel.

⁹ Vgl. Mk 4, 10–13, 34; 7, 17; 9, 28f, 33; 13, 13, 3f.

¹⁰ aaO. 51–53. E. Schneckenburg aaO. 13 möchte wenigstens V. 9 für ein «originales Jesuswort» halten. Z. G. vgl. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen 41961) 25f.

¹¹ Vgl. R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (München 1963) 53f, sowie die Markuskommentare z. St. B. besonders E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (Göttingen 1968) 114–117.

¹² «Gott stiftet nicht nur die Ehe, sondern jede Ehe»: W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus (Berlin² 1959) 204.

¹³ Zum zeitgenössischen Verständnis der Genesis-Stellen vgl. Baltensweiler aaO. 54–59 (mit Literaturhinweisen).

¹⁴ Durch den Zusatz («er bricht die Ehe in bezug auf sie») wird die theologische Reflexion des Streitgesprächs in die konkrete Regel eingebracht. Ehebruch ist die zweite Heirat, weil die eheliche Bindung an die erste Frau, die ja Gottes Werk ist, nach wie vor fortbesteht.

¹⁵ Zum hellenistisch-römischen Eherecht vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 145 Anm. 22 (Literaturhinweise).

¹⁶ Außer den Kommentaren vgl. R. Hummel aaO. 49–51; G. Strecker, Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (Göttingen 1962) 130–132.

¹⁷ Cf. H. Baltensweiler aaO. 90 Anm. 31; A. Sand aaO. 121; R. Schneckenburg, Die sittliche Botschaft des NT (München² 1962) 103–106.

¹⁸ Vgl. J. Bonsirven, Le divorce dans le Nouveau Testament (Paris 1948). Ihm haben sich verschiedene Exegeten angeschlossen, so z. B. J. B. Bauer, De coniugali foedere quid edixerit Matthaecus? (Mt 5, 318; 19, 3–9): Verb. Dom. 44 (1966) 74–78; R. Pesch aaO. 212; R. Schneckenburg aaO. 17 (bid. Anm. 15 weitere Hinweise).

¹⁹ aaO. 91–102; vgl. 98f: «Es hängt ja alles daran, ob wir uns für soeben entwickelte Deutung des Begriffs... eine historische Situation denken können».

²⁰ Ein Überblick über die Deutungen findet sich bei A. Sand aaO. 125; H. Baltensweiler aaO. 88f; F. Hauck–S. Schulz: Theol. Wörterb. z. NT VI, 583/587–590.

²¹ K. Bornhäuser, Die Bergpredigt Jesu (1923) 82.

²² A. Fridrichsen, Excerpts fornicationes cease: Svensk Exegetisk Arsbok 9 (1944) 54–58.

²³ A. Sand aaO. 127, 128.

²⁴ Die rabbinische Diskussion geht um die Deutung des Ausdrucks *erwat dabar* (irgend etwas Schändliches) in Dt 24, 1. Die Schule Schammai faßt den Ausdruck eng und gestattet die Scheidung nur,

wenn etwas Schändliches (Unzucht, Ehebruch) vorliegt, die Schule Hillel faßt den Ausdruck unter Berufung auf irgend etwas weit: «Auch wenn sie seine Speise hat anbrennen lassen», heißt es pointiert. Vgl. Billerbeck aaO. I, 313, sowie F. Hauck–S. Schulz: Theol. Wörterb. z. NT VI, 591f. G. Strecker aaO. 132 Anm. 3, betont zutreffend, daß «die sachliche Parallele zur Ehebruchsklausel in der Schule Schammai nicht für den Evangelisten, sondern für die historisch begründeten Verhältnisse seiner Gemeinde charakteristisch ist».

²⁵ Daß *πορνεία* in diesem Sinn verstanden werden kann, zeigen die von F. Hauck–S. Schulz (Theol. Wörterb. z. NT VI 583f, 587f) und H. Th. Wrege (Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt [Tübingen 1968] 68) gesammelten Parallelen. Vgl. z. B. Sir 23, 23c: *ἐν πορνείᾳ ἐροικεύθη*.

²⁶ Vgl. vor allem auch die neueren redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen zum Matthäusevangelium: G. Bornkamm: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (Neukirchen 1960) 23; G. Barth ebd. 89; G. Strecker aaO. 132; R. Hummel aaO. 51; H. Th. Wrege aaO. 69.

²⁷ Vgl. Strecker aaO. 132.

²⁸ Vgl. P. Hoffmann aaO. 181–186.

²⁹ Vgl. zum Folgenden vor allem H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 143ff (Literaturhinweise). H. Baltensweiler aaO. 187–196; H. von Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus: Aus der Frühzeit des Christentums (Tübingen 1963) 52f; W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Gütersloh 1961) 241–243; O. Merk, Handeln aus Glauben. Die Motivierung der paulinischen Ethik (Marburg 1968) 104–115.

³⁰ Der Konj. Aorist läßt beide Übersetzungen zu.

³¹ H. Conzelmann aaO. 145.

³² Vgl. vor allem J. Blinzler, Zur Auslegung von 1 Kor 7, 14 Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für J. Schmid (München 1963) 32–41, und H. Conzelmann aaO. 146–148.

³³ Der Vergleich mit der Ausdrucksweise in 7, 39 (vgl. Röm 7, 2f) *δέδεται* für die Bindung der Frau an den Mann, *ἐλευθέρω* für ihr Freisein, legt ein grundsätzliches Verständnis von *οὐ δεδούλωται* nahe.

³⁴ Der Sinn von V.16 ist umstritten; J. Jeremias, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (Berlin² 1957) 255–260, bezieht V.16 auf die mögliche Bekehrung des heidnischen Gatten: Was weißt du, ob du nicht doch... den Partner rettetest? In V.15b würde «Frieden» dann die Versöhnung der Gatten meinen. Der Gesamtzusammenhang empfiehlt es jedoch, *εἰ* (V.16) nicht als *εἰ μή* (ob nicht), sondern als «ob» zu deuten: Weißt du, ob du deinen Partner rettetest? V.16 wehrt dann missionarischen Übereifer ab. Vgl. H. Conzelmann aaO. 149 Anm. 48.

³⁵ J. Ratzinger aaO. 83.

PAUL HOFFMANN

geboren am 14. Februar 1933 zu Brünn (Tschechoslowakei), 1961 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten München und Münster. Doktorat in Theologie (1959) und Habilitation für die Exegese des Neuen Testaments (1968); seit 1969 Dozent an der Universität Münster. Er veröffentlichte u. a. Die Toten in Christus (Münster 1966); Studien zur Theologie der Logienquelle (Münster 1969/70).