

Thomas Söding

Familienglück und Familienstreit

Die neutestamentliche Perspektive des Reiches Gottes

1. Theologische Fragen

Gibt es ein „Evangelium von der Familie“¹? Die Meinungen sind geteilt. Die katholischen Publikationen des 19. Jahrhunderts erfreuten sich am Bild der „Heiligen Familie“: Vater, Mutter und Kind bilden eine Einheit; das Kind steht im Mittelpunkt, der Vater wirkt als Beschützer im Hintergrund; die Mutter geht aufmerksam und hingebungsvoll, fromm und klug in ihrer Rolle auf.² Heute spötteln viele über eine Patchwork-Familie, aus der Jesus stammen soll: Der Vater sei unklar; das Kind sei angenommen; die Mutter sei zentral, werde aber einerseits verklärt, andererseits verachtet; Brüder und Schwestern aus diversen Verbindungen rundeten das bunte Bild ab.

Beide Positionen sind in einer Wolke von Kitsch verborgen. Beide enthalten aber einen Gran Wahrheit. Jesus selbst hat einerseits die Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt (Mk 10,2–12 parr.), andererseits starke Konflikte in seiner eigenen Familie erlebt (Mk 3,20f.31–35 parr.) und bei anderen vorausgesagt (Mk 13,12 parr.).

Diese Spannung ist typisch.³ Aus ihr ergibt sich, dass die Ehe eine Lebensform der Nachfolge Jesu ist und dass Kinder eine Gottesgabe sind; aus ihr ergibt sich aber auch, dass es unendlich Wichtigeres gibt als die natürlichen Bande von Geburt und Verwandtschaft, nämlich die Bindung an Gott, die neue Familien entstehen lässt, Häuser des Glaubens, offen für Männer und Frauen, Kinder und Alte, Juden und Heiden, Sklaven und Freie. Der Grund für beides ist die zentrale Bedeutung des Glaubens. Er überwindet alle irdischen Grenzen; er stiftet eine neue Gemeinschaft mit Gott und den Menschen. Er entsteht nicht aus der Zerstörung der Schöpfung und der menschlichen Kultur; aber er hat die Kraft einer radikalen

Erneuerung, die aus der Verbindung mit Gott erwächst.

In der katholischen Kirche ist die Ehe lange Zeit als Lebensform zweiter Klasse angesehen worden, deutlich hinter der Ehelosigkeit der Ordensleute und der Priester rangierend. Heute herrscht eher die Gefahr, dass die Ehe – gemeint ist die „natürliche“ Verbindung von Mann und Frau – idealisiert wird, um sie gegen homosexuelle Partnerschaften, gegen die Gender-Theorie und gegen staatliche Bevormundung in Stellung zu bringen. Auf evangelischer Seite wird die Ehe hingegen als eine von vielen legitimen Lebensformen relativiert, so dass die Frage nach ihrem spezifischen theologischen Rang und ihrer besonderen sozial-ethischen Bedeutung offenbleibt.⁴

Die römische Bischofssynode hat sich mit allgemeinen Erwägungen zur Bedeutung der Familie in der Heiligen Schrift und besonders in der Verkündigung Jesu begnügt.⁵ Sie hat erfreulich offen die Dynamiken der kulturellen Entwicklungen und die Spannweite der Positionen beschrieben, sie aber nicht unter einer theologischen Perspektive verbunden und für aktuelle Diskussion erschlossen, sondern stattdessen mehr der Notwendigkeit der Umkehr als der Freude gelingenden Lebens, dem Leid zerbrochener Beziehungen und der Sehnsucht nach einer glücklichen Familie Aufmerksamkeit geschenkt, obgleich hier das Herz der biblischen Theologie schlägt.

Das Neue Testament hat nicht schon die Antwort auf alle sozialpolitischen und pastoraltheologischen Fragen der Gegenwart parat; aber ohne die Verkündigung Jesu würde vom Problem der Ehescheidung und seinen möglichen Lösungen, von Ehelosigkeit und Sexualität, von Monogamie und Liebe nicht so gesprochen werden, wie es in der Kirche und der Gesellschaft vielfach geschieht.⁶

2. Apostolische Ehepaare

Zum Pathos der Nachfolge Jesu gehört, dass seine Jünger „alles verlassen“ haben, um mit ihm zusammen sein zu können (Mk 1,6–20 parr.), dem „Menschensohn“, der „nichts hat, wohin er seinen Kopf legen könnte“ (Mt 8,19f. par. Lk 9,57f.). Daraus leiten manche den Schluss ab, Jesus habe ein a-familiäres Ethos gelebt und gelehrt.⁷ Aber die Berufung durch Jesus hat keine Scheidungswelle ausgelöst. Schaut man zum Beispiel auf Petrus⁸, wird der Zusammenhang klar. Er war verheiratet (Mk 1,29–31 parr.). Er ist auch als Jünger Jesu verheiratet geblieben, vor wie nach Ostern. So geht es aus einer Seitenbemerkung des Apostels Paulus hervor, in der er den Korinthern erläutert, auf welche Rechte als Apostel, die ihm von Jesus Christus selbst eingeräumt werden, er verzichtet, weil er sich in voller Freiheit dem Dienst am Evangelium widmen will: „Haben wir etwa nicht das Recht, eine Schwester als Frau mitzunehmen, wie die anderen Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas?“ (1Kor 9,5). An Haushälterinnen zu denken, wäre ein klerikaler Anachronismus. Die „Schwestern“ sind die Ehefrauen, die gleichfalls zum Glauben gekommen waren. Über sie wird wenig gesprochen. Aber für die Frau des Petrus hat sich durch Jesus in ihrem Leben ebenso viel verändert wie für ihren Mann. Ihr altes Leben als Ehepaar in einer Fischereigenossenschaft am See Genezareth konnten sie ihres Glaubens wegen nach Ostern nicht mehr weiterführen. Vor Ostern hat Simon Petrus schon zeitweise seine Familie verlassen, um mit Jesus und für ihn auf Missionsreise zu gehen. Aber Jesus hat keine verbrannte Erde hinterlassen. Die Wege von Kapharnaum fort durch Galiläa und die angrenzenden Gebiete führen auch immer wieder nach Kapharnaum zurück, ins Haus der Familie, in die Petrus, gebürtig aus dem Nachbarort Bethsaida (Joh 1,44), vermutlich eingeheiratet hat. Die Dialektik kommt in einem Nachgespräch über die gescheiterte Berufung eines Reichen zum Ausdruck (Mk 10,17–31 parr.). Jesus heißt denen, die „Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder

Äcker um meinet- und um des Evangeliums willen“ verlassen haben, hundertfachen Ersatz: „Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker, wenn gleich unter Verfolgungen, und im kommenden Äon das ewige Leben“ (Mk 10,29). Der Wechsel ist so stark, dass auch die alten Beziehungen neu gestiftet werden. Bei Markus kommt ein Verlassen der Ehefrau gar nicht in den Sinn; anders steht es in der lukanischen Parallele, wo aber auch die Ehefrau neu gewonnen wird (Lk 18,29).

Aus dieser Konstellation ergibt sich, dass im Neuen Testament nicht selten von missionarischen Ehepaaren die Rede ist.⁹ Nicht alle müssen zu den Aposteln im strengsten Wortsinn gehört haben. Aber sie spielen in der Frühgeschichte der Kirche eine Schlüsselrolle. Priska und Aquila gehören dazu, die mit Paulus befreundet gewesen sind und in Rom wie in Korinth und Ephesus Verbindungen geknüpft haben (Apg 18,2–3.18–19.26–27; 1Kor 16,22; Röm 16,3–5).¹⁰ Sie haben offenbar eine treue Ehe und ein offenes Haus geführt, sie waren glaubensstark und welttoffen, so dass sie an verschiedenen Orten, in verschiedenen Kulturen Keimzellen des Glaubens haben legen und Pflanzstätten der Kirche haben bilden können.

Andronikus und Junia, die Paulus im Römerbrief grüßt, weil sie, gleichfalls jüdisch, schon vor ihm zum Christusglauben gekommen waren (Röm 16,7), sind der direkte Beleg für ein apostolisches Ehepaar, das aber in der Einheitsübersetzung von 1979 ebenso wenig als solches erkannt werden kann wie in der Lutherbibel von 1984, weil dort, wie seit dem frühen Mittelalter üblich, Junias gelesen und ein Mann in den Blick genommen wird. Die gesamte Antike hat aber eine Frau gesehen. Erst als man sich eine Frau als Apostel nicht mehr vorstellen mochte, ist eine Geschlechtsumwandlung vorgenommen worden; es wird abzuwarten sein, ob sie in der anstehenden Revision der Einheitsübersetzung und der Lutherbibel (nach dem Vorbild der Zürcher Bibel) wieder rückgängig gemacht wird.¹¹

Aus dem Ehealltag apostolischer Familien gibt es im Neuen Testament keine

Überlieferung. Die apokryphen Traditionen sind so sehr an asketischen Idealen interessiert, dass auch die Rezeptionsgeschichte wenig hergibt. Klar ist nur, dass durch den Christusglauben diese Beziehungen offensichtlich nicht zerstört, sondern eher intensiviert worden sind. Es liegt nahe, dass die eheliche Lebensform über Fragen des Alltags wie des Festtags, über Kinder und Generationenfolgen, über Arbeit und Haushalt viele Kontakte in die Umgebung hat knüpfen lassen können, die zu wichtigen Schnittstellen der Verkündigung geworden sind, aber auch zu einer realistischen, anspruchsvollen und verständlichen Theologie geführt haben.

3. Charismatischer Zölibat

Die Ehe ist dem Neuen Testament zufolge nicht ohne Alternative. Nach dem Matthäusevangelium spricht Jesus auch, in gewohnt drastischen Worten, von der Ehelosigkeit: „Nicht alle fassen das Wort, aber die, denen es gegeben ist: Einige sind Eunuchen vom Mutterleib an, andere sind von Menschen zu Eunuchen gemacht worden und einige machen sich selbst zu Eunuchen um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, fasse es“ (Mt 19,12–13). Wer Eunuche ist, hat keinen sexuellen Verkehr. Die Antike kennt Kastraten, die verstümmelt worden sind; ein berühmter Eunuch ist der äthiopische Kämmerer, den Philippus getauft hat (Apg 8,26–40). Daneben gibt es Männer, die von Geburt an impotent sind. Diejenigen, die „sich selbst zu Eunuchen um des Himmelreiches willen“ machen, leben hingegen freiwillig enthaltsam.

Der Zölibat ist eine religiöse Lebensform, die im Frühjudentum – der Prophet Jeremia liefert ein alttestamentliches Beispiel – hohe Anerkennung gefunden hat, wenn sie auch nur von wenigen gelebt worden ist.¹² Ein Beispiel scheint Johannes der Täufer geliefert zu haben, ein anderes Paulus. Häufig soll durch die Askese ein Protest gegen die Verweltlichung des Gottesvolkes eingelegt, eine Abwendung vom Diesseits und eine Hinwendung zum Jenseits demonstriert werden. Der Zölibat Jesu¹³ ist

Ausdruck seiner Liebe zu Israel, der Tochter Zion (vgl. Joh 3,29). Sie soll ihn nicht selbst, sondern die Menschen, zu denen er gesandt ist, mit dem Reich Gottes verbinden. So wie die Armut Jesu nicht seine Verachtung des Geldes oder seine Unabhängigkeit von allen materiellen Gütern demonstrieren soll, sondern sein Vertrauen auf Gott, seine Teilhabe am Leben der Armen und seine Offenheit für Gastfreundschaft, Almosen und Solidarität, spricht aus seinem Zölibat weder Hass auf Frauen noch Angst vor Frauen, sondern Liebe zu denen, die auf seinen Dienst, die Hingabe seines Lebens, angewiesen sind.

Ähnlich hat Paulus ehelos gelebt (1Kor 7,7a). Wie es scheint, muss er im Ersten Korintherbrief gegen einen Übereifer anschreiben, als seien Glaube und Sexualität, Kirche und Familie ein Widerspruch, weil sich die ganze Aufmerksamkeit der Christenmenschen auf den Glauben, das ewige Leben und die Wiederkunft Christi ausrichten solle, die bald an der Zeit wäre.¹⁴ Paulus hält dagegen: Ehelosigkeit ist ein Charisma (1Kor 7,7b). Wer diese Gnade nicht empfangen hat (sondern eine andere, z.B. verheiratet zu leben), soll sich nicht verrenken. Enthaltensamkeit mag für Eheleute für eine kurze Zeit gut sein; auf Dauer ist sie von Übel, weil sie, wie Paulus sich ausdrückt, sonst zu „brennen“ beginnen (1Kor 7,9). Freilich macht er aus seiner eigenen Vorliebe für den Zölibat keinerlei Hehl (1Kor 7,7a.31). Über die Begründung kann man streiten. Paulus denkt, dass sich Unverheiratete besser auf Gott konzentrieren können, während die Sorgen Verheirateter – notwendigerweise – gespalten seien (1Kor 7,32–35). Was Paulus hier nicht einholt, ist der Gedanke, dass die wechselseitige Sorge der Eheleute, ihre Sorge für Kinder und Eltern, gerade die wichtigste Form der „Sorge für den Herrn“ sein kann. Wendet man seinen Gedanken positiv, so ist die Möglichkeit, sich ganz für den Nächsten, für die Kirche und für Gott einzusetzen, der genuine Antrieb für den Zölibat, nicht Sexualfeindlichkeit oder Lebensüberdruß.

In der Antike und bis weit in die Neuzeit hinein war – und ist – die zölibatäre

Lebensform vor allem für Frauen attraktiv, die sich nicht auf den scheinbar naturgegebenen Patriarchalismus traditioneller Familien, nicht auf die sexuelle Unterwerfung unter den Mann und nicht auf das traditionelle Rollenbild einer Mutter – mit sehr hohem Sterblichkeitsrisiko bei einer Geburt – einlassen, sondern ihre Spiritualität und Intelligenz in anderen Sozialformen leben wollten, z.B. den später entstehenden Orden, in die allerdings viele Frauen auch gezwungen worden sind. Auf der Kehrseite steht, dass gerade der Zölibatär Jesus – wie auf andere Weise auch Paulus – für viele Frauen hoch attraktiv gewesen ist: weil er sie nicht als Sexualobjekt taxiert, aber auch nicht als Ehefrau und Mutter vereinnahmt, sondern als Kinder Gottes mit einer eigenen Geschichte gewürdigt hat. Jesus hat Frauen, die als Sünderinnen gebrandmarkt waren, so nahe an sich herangelassen, dass es vielen als unschicklich galt (vgl. Lk 7,35–50 u.ö.); er war so frei, die finanzielle und moralische Unterstützung von Frauen anzunehmen (Lk 8,1–3). Die Berührungen mit Frauen, die seine prophetische Ehelosigkeit ermöglicht hat, können im Horizont der Gottesherrschaft als Vorzeichen eines Geschlechterfriedens gelten, der nicht auf sexueller Reproduktion, sondern auf wechselseitiger Anerkennung und gemeinsamer Anbetung Gottes beruht.

Das Wichtigste ist aber die Dialektik zwischen Ehe und Ehelosigkeit. Es herrscht Wahlfreiheit. Eine Zwangsehe ist mit dem Evangelium unvereinbar; sie muss auf Liebe beruhen, wie es im Neuen Testament angelegt ist (Eph 5,31). Der Zölibat kann dann freilich ebensowenig eine Pflicht sein. Wenn die römische Tradition – anders als die anderen katholischen Kirchen – das Priestertum an das Gelöbnis der Ehelosigkeit knüpft, kann sie weder dogmatische Gründe geltend machen noch allein auf Disziplin setzen; wenn sie nicht sicherstellen kann, dass die *imitatio Christi* bis in den Verzicht auf eine Ehe hinein, auf praktizierte Sexualität und Kinder, ein Charisma ist, steht sie auf tönernen Füßen. Wenn das Charisma der Ehelosigkeit aber fehlen sollte, hätte auch die Ehe als Lebensform

der Nachfolge Jesu an Attraktivität eingebüßt, weil eine Wahlalternative fehlte.

4. Göttlicher Ehebund

Auch wenn es für Jesus unendlich Wichtigeres gibt als Ehe und Familie, nämlich das Reich Gottes, gibt es doch, folgt man den Überlieferungen der Evangelien, innerhalb des Horizontes von Gottes Reich wenigstens, was wichtiger wäre. Die Evangelien bieten die Verkündigung Jesu im Ausschnitt so, wie sie als prägnant und aktuell in Erinnerung geblieben ist.¹⁵ Die grundlegende soziale Bedeutung der Ehe und der Familie hat die Aufmerksamkeit Jesu gefunden und das Interesse der Jünger geschärft. Das 19. Jahrhundert hat zwar eine verhängnisvolle Fixierung auf das 6. Gebot entwickelt; aber die notwendige Befreiung von der Hyper-Moralisierung darf nicht verkennen lassen, dass von der Sexualität eine enorme Faszination ausgeht, die zur Versuchung wird, wenn sie nicht personal integriert wird. Die Psychologie kann das heute besser als die Theologie erklären.

Die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit richtet sich vor allem auf das Scheitern und auf mögliche Auswege aus einer Krise. Schon die Evangelien konzentrieren sich auf diese Fälle, weil Treue und Untreue von Anfang an ein riesiges Thema waren.

Darüber darf aber nicht verkannt werden, was Jesus positiv zur Ehe und Familie sagt. Seine wichtigste Äußerung wird in einem Disput überliefert, den er nach Markus und Matthäus mit Pharisäern führt (Mk 10,2–9; Mt 19,3–9). Hier wird er mit der Vorschrift der Tora (Dtn 24,1) konfrontiert, dass ein Mann, der seine Frau aus einer Ehe entlässt, ihr einen Scheidebrief ausstellen muss. Vorausgesetzt ist die Erlaubnis zur Ehescheidung; als Hauptgrund gilt Kinderlosigkeit, die regelmäßig der Frau angelastet wurde. Die Auflage eines Scheidungsbriefes schafft für sie Rechtssicherheit, auch wenn die Lage einer Geschiedenen oft prekär gewesen sein wird. Jesus kritisiert jedoch diese Praxis – nicht Mose, nicht die Rechtsform, sondern die Mentalität, die zu einer Scheidung führt: „Wegen eurer Hart-

herzigkeit hat er euch dieses Gebot geschrieben“ (Mk 10,5; vgl. Mt 19,8). Das ist ein prophetisches Urteil, dessen Pauschalität aus dem Umstand abgeleitet ist, dass die Scheidungsurkunde in der Tora erwähnt wird. Das Judentum der Zeit Jesu¹⁶ hat die Einehe geschätzt, aber eine Scheidung toleriert. Die Polygamie ist die Ausnahme, aber nicht unmöglich. Jesu Weisung steht im jüdischen Kontext seiner Zeit, gewinnt in ihm aber ein eigenes Profil.

Entscheidend ist der Rückgriff – mit Mose, dem überlieferten Autor der Tora – auf die Genesis. Dieses Verfahren ist schulmäßig, weil in der jüdischen Gesetzeshermeneutik die Schöpfungsgeschichte grundlegende Bedeutung für die gesamte Tora hat¹⁷ und die Gebote, die – wie das des Scheidebriefes – nach dem Tanz ums Goldene Kalb erlassen worden sind, nicht dasselbe Gewicht wie die früheren haben, weil sie immer auch Konzessionen an die Verführbarkeit des Volkes sind.¹⁸

Jesus kombiniert den synoptischen Evangelien zufolge beide Schöpfungserzählungen. Aus der ersten greift er die Erschaffung des Menschen als Mann und als Frau auf (Gen 1,27 – Mk 10,6 par. Mt 19,4); dadurch wird Sexualität als Wesensmerkmal des Menschen bestimmt. Aus der zweiten Schöpfungsgeschichte greift er die Ätiologie der Ehe auf, dass „ein Mann Vater und Mutter verlassen“ werde und dass „die zwei zu einem Fleisch werden“ (Gen 2,24 – Mk 10,7f. par. Mt 19,5). Dieser Zusammenhang ist entscheidend. Die Ehe ist anthropologisch darin begründet, dass der Mensch männlich und weiblich erschaffen worden ist; sie ist theologisch darin begründet, dass der sexuelle Verkehr die Geschlechtlichkeit des Menschen schöpfungsgemäß zum Ausdruck bringt. Im Stil der Zeit kann Jesus keine tiefere Begründung als die Genesis-Exegese liefern. Monotheismus und Monogamie gehören zusammen. Der „Anfang“, den Gott gemacht hat, muss auch der „Anfang“ sein, den Mann und Frau miteinander machen; dass sie ihn immer wieder neu miteinander machen können und sollen, ist eine Verheißung des Reiches Gottes, die sich an der Realität der Hartherzigkeit reibt.

Die Theozentrik könnte die Gefahr einer religiösen Überhöhung der Ehe heraufbeschwören; dagegen steht aber ihre schöpfungstheologische Grundlegung. In der Beziehung zu Gott sind Mann und Frau in der Ehe theologisch gleichgestellt, wiewohl selbst Paulus Schwierigkeiten zeigt, diesen Gedanken konsequent zu verfolgen (1Kor 11,2–16). Die jesuanische Begründung der Ehe hat das Potential, die herrschende Dominanz des Mannes, die sich auch in das Neue Testament einschreibt, zu überwinden. Wenn Gott der letzte Bezugspunkt für Männer und Frauen in der Ehe ist, gibt es immer noch ein Jenseits von Glück und Streit, von Kindern und Eltern, von Sexualität und Fürsorge – und genau so kann all das, was die moralische, soziale, somatische und psychische Bedeutung der Ehe ausmacht, ohne jede Mythologisierung auf der Erde gelebt werden – unter Gottes Himmel.

Aus der theologischen Grundlegung leitet Jesus nach Markus und Matthäus die ethische Konsequenz ab: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9 par. Mt 19,6). Im Griechischen steht für die eheliche Verbindung zwischen Mann und Frau ein Bild: das Zusammenspannen unter ein Joch, das als juristische Metapher bekannt ist. Die Ehe ist demnach ein Bund, den Gott selbst gestiftet hat. Eine Ehe wird zwar auf Erden geführt, aber im Himmel geschlossen. Weil jeder Ehebund in Gottes Hand liegt, soll er von Menschen nicht gebrochen werden. Das ist der Aufruf Jesu an seine Jünger. Um des Ernstes der Nachfolge willen, die auch das Eheleben erfasst, wird Treue zur Pflicht; sie sollte Neigung aus Liebe sein, aber die Schwäche des Fleisches (vgl. Mk 14,38) fordert ein Gebot.

Was ist, wenn es übertreten wird? Eine direkte Antwort enthält das überlieferte Gespräch nicht. Aber es gibt andere Szenen der Evangelien, die zeigen, wo sie zu suchen ist. Der Tenor ist klar: Barmherzigkeit ist nötig, Vergebung ist möglich – und soll praktiziert werden. Ein Beispiel ist die Ehebrecherin, die – nach einer sekundären Überlieferung des Johannesevangeliums –

in einem Schauprozess symbolisch zum Tode verurteilt werden soll, von Jesus aber gerettet wird: „Ich verurteile dich nicht“ (Joh 8,1–11)¹⁹. Die Frau soll nicht wegen ihrer Sünde sterben müssen, sondern mit ihr leben dürfen, weil sie von Gott vergeben wird, so dass sie ein Leben ohne Sünde führen kann. Auch die Samariterin am Jakobsbrunnen lebt in einer illegitimen Verbindung: „Fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann“ (Joh 4,17).²⁰ Jesus spricht dieses Problem, das die Kirchenväter allegorisch auf das samaritanische Schisma gedeutet haben, offen an – aber nicht, um die Frau zu verdammen, sondern um ihr aus genau dieser verfahrenen Situation heraus die Augen dafür zu öffnen, wer er ist: der „Retter der Welt“ (Joh 4,42), der den Konflikt mit den Juden überwindet und die Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ ermöglicht (Joh 4,23). Paulus verfolgt dieselbe Spur. Die Zeichen sollen auf Versöhnung stehen (1Kor 7,11). Es ist nicht notwendig, um der Heiligkeit der Familie wegen auseinanderzugehen, wenn jemand die Ehe gebrochen oder sich sonst eines schweren Vergehens schuldig gemacht hat. Es besteht immer die Möglichkeit eines neuen Anfangs, weil Gott seine schützende Hand über die Verbindung hält und Barmherzigkeit übt. Wenn eine Ehe gleichwohl nicht wieder gekittet werden kann, ist dies ein menschliches Problem, das allen an die Nieren geht.

Der Eheband hat – unter den Bedingungen der damaligen Zeit – eine rechtliche Dimension.²¹ Das Recht muss so ausgestaltet werden, dass die Monogamie geschützt wird. Von der Rechtssicherheit profitieren in der Regel die Schwächeren am meisten, in der Antike sind es die Frauen und Kinder. Freilich wäre es zu kurz gegriffen, die Ehelehre Jesu nur unter dem Aspekt der Frauenförderung zu beurteilen, weil etwa das Verbot nach Lk 16,18, eine Geschiedene zu heiraten, deren soziale Probleme nicht erleichtert. Das Recht schafft aber Handlungsspielräume für Vergebung und Erneuerung, die wichtig bleiben, wenn moralische Appelle nicht fruchten. Die Ehe bleibt bestehen, selbst wenn die Einheit des

Fleisches durch die sexuelle Verbindung mit einem oder einer anderen zerstört worden ist. Der Extremfall einer Scheidung ist damit nicht ausgeschlossen. Aber er ist als Extremfall ausgewiesen, der einer eigenen moralischen Beurteilung und juristischen Regelung bedarf.

Die katholische Ehelehre spricht von der Unauflöslichkeit der Ehe – und meint damit, dass weder der Einzelne noch die Kirche das Recht hat, etwas zu lösen, was Gott gebunden und nicht gelöst hat. Ob der Begriff glücklich ist, kann bezweifelt werden. Aber er soll die Theozentrik der Ehe sichern und sie der Definitionsgewalt des Staates wie des Einzelnen, aber auch der Kirche entziehen. Die Ehe ist eine Institution *iure divino*. Freilich sind genau deshalb Ausnahmen und Einzelfallregelungen, kulturelle Adaptionen und theologische Reformen sowohl im Eherecht als auch in der Ehemoral und im Familienbild möglich und notwendig, wie es sie in der Geschichte der Kirche immer gegeben hat und weiter gibt. Das Neue Testament zeigt nicht lediglich paradigmatisch, sondern wegweisend, wie die Treue zur Lehre Jesu mit der Vergegenwärtigung der Ehe *hic et nunc* zusammenpasst.

Die rechtliche Dimension und die moralische Bewertung folgen aus der schrifttheologischen Begründung der Ehe, die in der Liebe zwischen Mann und Frau ein Zeichen der Nähe Gottes sieht. Im Epheserbrief wird dieses Motiv aufgenommen und christologisch konkretisiert. Danach ist die eheliche Liebe – zeitbedingt vom Mann aus betrachtet, der aufgefordert wird, seine Frau zu lieben – ein Hinweis auf die Liebe Christi zur Kirche, aber auch eine besonders schöne Wirkung dieser Liebe: „Das Geheimnis ist groß. Ich sage es über Christus und die Kirche“ (Eph 5,32).²² Das griechische Wort *mysterion* wird lateinisch mit *sacramentum* übersetzt. Es hält den Raum für das Heilshandeln Gottes durch die Liebe der Eheleute offen – und öffnet dadurch zugleich die Ehe für die Hoffnung auf himmlisches Glück, dessen Vorgeschmack schon ausgekostet werden darf. Dasselbe Wort, das die Liebe Christi zur Kirche – und Got-

tes zu seinem Volk – bezeichnet, Agape, kennzeichnet auch die Liebe zwischen Mann und Frau.²³

5. Reicher Kindersegen

Von Kindern ist im Streitgespräch mit den Pharisäern nicht die Rede, wiewohl sie in der Rede von der fleischlichen Vereinigung einbeschlossen sein dürften (vgl. Gen 1,28). Aber in der folgenden Perikope ist, kaum zufällig, von Kindern die Rede (Mk 10,13–16 parr.).²⁴ Die Jünger wollen Menschen zurückweisen, die den Wunsch haben, dass Jesus ihre Kinder berührt. Jesus aber weist die Jünger ab und segnet die Kinder. Er stellt sie – wie zuvor schon (Mk 9,36f. parr.) – in die Mitte und macht sie zu Vorbildern: „Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen.“ Die theologische Aufwertung des Kindes als Kind – und nicht etwa seine Betrachtung als kleiner Erwachsener – könnte größer nicht sein.²⁵ Sie beruht nicht auf einer Verklärung der Kindheit, wie sie nach einer langen Phase der Verkennung mit der Romantik aufgekommen ist, die dann Unschuld und Unkompliziertheit auf die Kinder projiziert hat.²⁶ Bei Jesus ist nichts davon zu finden. Der Aspekt ist die Annahme: die Freude über ein Geschenk, das nicht ins Kalkül von Leistung und Gegenleistung gezogen, sondern schlicht und ergreifend entgegengenommen wird, so dass man etwas damit anfangen kann.

In dieser Linie entwickelt sich auch das Ethos des Urchristentums. Nach Paulus werden die Kinder – mögen sie auch nicht getauft worden sein, aber doch – in der Ehe „geheiligt“, heißt: mit Gott verbunden, selbst wenn nur ein Ehepartner christlich sein sollte. Der Glaube strahlt aus und steckt an. Er verbindet nicht nur die Gläubigen selbst mit Gott, sondern auch alle, die sie lieben und mit denen sie zusammenleben, es sei denn, ein Mensch weigere sich. Auch in den neutestamentlichen Spätschriften sind Kinder ein Glücksfall. Gegenüber dualistischen Tönen, die Gegensätze zwischen Fleisch und Geist aufbauen, plädieren die Pastoralbriefe für die Integration der

Schöpfungsfreude in die Gottesliebe und preisen deshalb die Mutterschaft (1Tim 2,15; vgl. 5,14) – so wie auch die Bischöfe und Diakone sich u.a. dadurch für ihren kirchlichen Beruf qualifizieren, dass sie sich als Familienväter bewährt haben (1Tim 3,4; Tit 1,6).

Allerdings hängt das Familienglück nicht an der Erfüllung des Kinderwunsches. Das wird paradoxerweise gerade an den Geschichten glücklicher Geburten klar, die nach langen Zeiten voller Verdächtigungen und Anfeindungen Frauen doch noch ein spätes Mutterglück schenken. Elisabeth ist das Paradebeispiel (Lk 1,25).²⁷ Sie wird schließlich mit Johannes dem Täufer schwanger; aber das zeigt nur, dass auch ihr bisheriges Leben ohne ein leibliches Kind von Gott gesegnet gewesen war. Kinder sind ein Selbstzweck. Sie legitimieren nicht die Ehe und die Familie; aber Ehe und Familie sind für sie offen und gewinnen durch sie Lebensfülle.

Die Kehrseite beleuchtet Matthäus, wenn er vom Kindermord in Bethlehem erzählt (Mt 2,16ff.), der dunklen Folie der Kindheitsgeschichte Jesu (Mt 1,18 – 2,23). Die historische Referenz ist zwar unsicher²⁸; aber das Ethos ist klar. Der Evangelist zitiert den Propheten Jeremia. Der Vers (Jer 31,15) gehört zu einer Komposition, die tiefstes Leid mit höchstem Glück verbindet. Die „Trostrolle“ (Jer 30–31)²⁹ setzt beim Unglück des Krieges (und des Exils) an, das aber durch Gottes Eingriff und wider alle menschliche Erwartung doch noch eine Wende zum Guten nimmt. Rachel, die Lieblingsfrau Jakobs, wird zur Symbolgestalt Israels. Sie ist ob des Leids ihrer Kinder untröstlich – und wird doch getröstet werden, so dass ihr Weinen und Klagen ein Ende nehmen kann (V. 16). Matthäus konzentriert sich auf die Klage; die Wende zur Freude bleibt im Hintergrund. Dadurch verschafft er dem Leid der unschuldigen Kinder Raum – mitten im Evangelium. Die Jesusgeschichte gibt der Trauer ihren Platz.³⁰ Sie öffnet den Horizont der Auferstehung nicht, um die Trauer über ein getötetes, ein ungeborenes, ein abgetriebenes Kind zu relativieren, sondern um zu zeigen, dass es

selbst dort noch Grund zur Hoffnung gibt, wo jede Hoffnung er stirbt: beim Tod eines Kindes.

Im Zeitalter des Imperialismus ist das Gotteswort der Genesis: „Seid fruchtbar und mehret euch!“ (Gen 1,28) als Aufruf zum Bevölkerungswachstum gedeutet worden, das die Nationen im Kampf ums Dasein stärken sollte. Die zölibatär lebenden Priester und Ordensleute galten dann als Vaterlandsverräter.³¹ Gegen diese Ideologisierung steht das Gesamtzeugnis der Bibel. Der reiche Kinderseggen, den Jesus sendet, gilt jedem einzelnen Kind. Es gibt keine Pflicht zur Reproduktion, weil Gott der Herr des Lebens ist. Aber es gibt den legitimen Wunsch nach Kindern. Die Qualität der Beziehung ist entscheidend. Bis in die Haustafeln der Briefe hinein findet sich nicht nur die – aus dem 4. Gebot abgeleitete – Gehorsampflicht der Kinder ihren Eltern gegenüber (Eph 6,1; Kol 3,20; 1Tim 3,4), sondern auch die korrespondierende Aufforderung an die (in der Antike erziehungsberechtigten) Väter, ihre Kinder nicht einzuschüchtern (Kol 3,21), sondern zu erziehen und zu fördern (Eph 6,4).

6. Bitterer Ehebruch

Wie wenig die frühe Kirche eine heile Welt gewesen ist, zeigt sich an der Häufigkeit, in der das Verbot der Ehescheidung überliefert worden ist.³² Es wird nicht nur im Streitgespräch bei Markus und in der Parallele bei Matthäus auf Jesus zurückgeführt, sondern auch in der Bergpredigt, einerseits über die Redenquelle mit einer Parallele bei Lukas (Lk 16,18), andererseits über das Sondergut des Evangelisten (Mt 5,27–32), und im Ersten Korintherbrief von Paulus in seinen ehepastoralen Ausführungen, da er ausdrücklich ein Gebot des „Herrn“ zitiert (1Kor 7,12). Die Breite der Überlieferung macht es sicher, dass die Weisung auf Jesus zurückgeht und dass sie in der frühen Kirche als ebenso wichtig wie typisch angesehen worden ist. Die genauen Formulierungen weichen voneinander ab; sie sind auf die unterschiedlichen Geschlechterrollen in verschiedenen Kulturen

abgestimmt, insbesondere auf den Umstand, ob auch die Frauen ein Scheidungsrecht hatten, wie in Rom nicht unüblich, oder nicht, wie im traditionellen Judentum³³. Bei Matthäus gibt es mit den Unzuchtsklauseln, bei Paulus mit dem (später nach ihm benannten) *privilegium* Einschränkungen. Aber die Konvergenz ist nicht zu übersehen. Als das entscheidende theologische, ethische und juristische Problem erkennt Jesus (wie in seiner Nachfolge Paulus) den Ehebruch.

Der feste Kern ist eine Auslegung des sechsten Gebotes. Das ist der für die Pharisäer wie später für die Rabbinen typische Weg der Rechtsfindung: die Auslegung der Tora. Jesus definiert, was als Ehebruch zu gelten hat, mithin als schwere Sünde. Das ist nicht nur ein Appell, eine Einladung oder eine Wegweisung; es ist die juristische Feststellung eines Tatbestandes bzw. genauer: ein Kriterium für diese Feststellung. Diese Definition ist neu; sie ist typisch jesuanisch. Von ihr ist das kirchliche, besonders das katholische Eherecht geprägt. Das Recht ist genau auf die Bundestheologie der Ehe und auf die Ehemoral der Treue abgestimmt.

Bei Markus stehen – sowohl beim Mann wie auch bei der Frau – Scheidung und Wiederverheiratung im Blick, die wohl als zwei Seiten einer Medaille angesehen worden sind (Mk 10,11f.); Matthäus sieht es ähnlich, schaut aber nur auf den Mann und nimmt die Unzucht aus (Mt 19,9). Das Wort aus der Redenquelle verschiebt nach Matthäus die Pointe ein wenig, weil die Entlassung einer Frau aus einer Ehe einen anderen Mann (der mit ihr dann Geschlechtsverkehr hat) in den Ehebruch treibe (Mt 5,32), während die lukanische Variante, androzentrisch formuliert, einerseits wie die markinische Scheidung und Wiederheirat ins Auge fasst, andererseits aber auch die Heirat mit einer Geschiedenen. Paulus, der wiederum paritätisch formuliert, verwirft die Scheidung (bis auf bestimmte Ausnahmen) und verbietet, wenn es doch dazu kommt, eine zweite Heirat, beides mit Berufung auf Jesus (1Kor 7,10f.). Entscheidend ist also der Ehebruch. Im Spiegel von Mk 10,5 (par. Mt 19,8) ist er ein Ausdruck von „Hartherzig-

keit“, was keine rein psychologische, sondern eine im Kern theologische Kategorie ist: Hartherzig ist, wer sich nicht der Liebe Gottes öffnet, sondern im Ausleben seiner Sexualität und in der Gestaltung seiner Beziehungen der Selbstliebe Vorrang vor der Nächstenliebe einräumt. Aus diesem Grund ist Ehebruch Sünde. Geschlechtsverkehr zwischen Unverheirateten steht gar nicht im Blick. Besonders scharf ist der Fokus von Mk 10,11; als Kern des moralischen Problems, das rechtlich sanktioniert werden soll, gilt, dass ein Mann, der seine Frau aus der Ehe entlässt und eine andere Verbindung eingeht, „gegen sie“, die erste Frau, „Ehebruch“ begeht. Damit wird das Schuldprinzip eingeführt, das im Horizont des Gottesglaubens auf Schuld und damit auch auf Vergebung geeicht ist. In der kirchlichen Ehelehre und -moral darf dieser Punkt nicht verwischt werden, was aber in diversen antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Ehekonzepten nicht selten geschehen ist und weiter geschieht.

Die neutestamentlichen Ausnahmen von dieser Regel stimmen mit diesem ethischen Ansatz überein, der in der Anthropologie der Gottesebenbildlichkeit und der Bestimmung von Mann und Frau zur Ehe angelegt ist. *Erstens* gilt der Sache nach: „bis dass der Tod euch scheidet“ (vgl. 1Kor 7,39f.; Röm 7,2ff.); nach dem Tode eines Partners wird der Ehebund – von Gott – gelöst; eine zweite Heirat ist möglich. *Zweitens* gibt es eine „Trennung von Tisch und Bett“³⁴, d.h. *de facto* eine Scheidung ohne zweite Heirat; denn es kann keinen Zwang zur ehelichen Gemeinschaft geben, zumal nicht, wenn häusliche Gewalt und sexueller Missbrauch gegeben sind. *Drittens* gibt es nach Paulus die Möglichkeit einer Scheidung und Wiederverheiratung, wenn ein nicht-christlicher Partner es dem christlichen unmöglich macht, seinen Glauben zu leben; Mischehen sollen, wenn irgend möglich, bestehen bleiben³⁵; aber wenn es hart auf hart kommt und der heidnische Partner das Zusammenleben partout nicht will, kann die Ehe (die durchaus bestanden hat) auseinandergehen und eine zweite Ehe geschlossen werden – *in favorem fidei*, wie

das katholische Eherecht das *privilegium Paulinum* begründet.³⁶ An dieser Stelle hat sich das katholische Kirchenrecht der Neuzeit auch das *privilegium Petrinum* zugestanden: eine Ehe als von Gott gelöst zu betrachten, in der ein nicht-christlicher Partner schwere Schuld an einer unheilbaren Zerrüttung hat; auch in diesem Fall ist eine zweite Ehe möglich, auch wenn die erste nicht als nichtig erklärt wird.³⁷ *Viertens* ist nach Matthäus die Verurteilung als Ehebruch – für den Unschuldigen – nicht gegeben, wenn sich der Partner oder die Partnerin der „Unzucht“ schuldig gemacht hat (Mt 5,32; 19,9); auch in diesem Fall muss vorausgesetzt sein, dass Gott eine solche Ehe auflöst und damit eine zweite ermöglicht. Fraglich ist nur, was als „Unzucht“ (griechisch: *porneia*) zu verstehen ist. Nach dem „Katechismus der katholischen Kirche“ (2353) wäre jeder nicht-eheliche Sexualverkehr gemeint – was nach Matthäus zu einer Inflation von Scheidungsgründen führen würde. Der Blick ins neutestamentliche Wörterbuch zeigt aber, dass – aus der Sicht der Zeit – krasses sexuelles Fehlverhalten im Blick steht, z.B. Inzest (1Kor 5,1–13; vgl. Apg 15,20.29: 21,25), der Verkehr mit Prostituierten (1Kor 6,12–20; vgl. 7,2) oder sakrale Orgien (1Kor 10,8 – Num 25,1), nach dem Judasbrief auch widernatürliche Sexualpraktiken, wie sie in Sodom und Gomorra vorkamen (Jud 7). Nach Matthäus beginnt für Jesus der Ehebruch zwar lange vor der Tat schon im Kopf oder im Herzen (Mt 5,27–30). Die Unzuchtsklauseln hingegen haben nicht schon jeden Seitensprung im Blick, sondern einen manifesten und massiven Treuebruch. Scheidung und Wiederheirat des unschuldigen sind im Fall von „Unzucht“ des schuldigen Partners für Matthäus, der besonders stark rechtlich denkt, deshalb kein Ehebruch, weil die erste Verbindung gestorben und von Gott gelöst worden ist. Das katholische Kirchenrecht hat – im Gefolge der Dogmatik – diesen matthäischen Ansatz unzureichend verfolgt, weil es analoge Fälle nur bei nicht-christlichen Ehepartnern unterstellt. Folgt man dem ersten Evangelium, ist die Kirche aber ein *corpus permixtum* (vgl. Mt 13,24–30.³⁶–

43.47–50). Deshalb muss mit „Hartherzigkeit“, mit „Ehebruch“ und „Unzucht“ auch bei Getauften gerechnet werden. Mit dem Verweis auf Ehenichtigkeitsverfahren und verschlankte Prozesse ist es nicht getan.

7. Schöne Familienfeste

Was passiert, wenn eine Ehe gebrochen wird, eine Beziehung scheitert, eine zweite Ehe geschlossen worden ist? Nichts kann ungeschehen gemacht werden. Aber ob Vergebung möglich ist, die einen Neuanfang ermöglicht, ist eine Frage der Liebe.³⁸ Die katholische Theologie nimmt die jesuanischen Positionen zur Ehe besonders ernst, aber sie muss sich dann auch nach dem jesuanischen Kriterium richten, dass „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und Glaube“ die entscheidenden Prinzipien der Gesetzeshermeneutik sind, weil sie das Wichtigste im Gesetz selbst sind (Mt 23,23).³⁹ Eine Erneuerung der Sexualethik steht an, die nicht im Schwarz-Weiß-Schema von „Unzucht“ und Erlaubnis operiert, sondern die unterschiedlichen Lebenssituationen und Lebensentwürfe von Menschen ebenso wie die kulturellen Prägungen und historischen Veränderungen differenzierter berücksichtigt.

Wohin die Reise geht, wenn die Nachfolge Jesu konkret wird, machen nicht zuletzt die Gleichnisse und Wunder Jesu deutlich. Nicht selten laufen die Reich-Gottes-Geschichten, die Jesus erzählt, auf ein fröhliches Familienfest zu. Das bekannteste ist das vorgezogene Osterfest im Haus des Vaters, der seinen verlorenen Sohn wieder aufgenommen hat, weil er sich seiner erbarmt und seine ganze Macht einsetzt, um seiner Liebe zum Durchbruch zu verhelfen, auch gegenüber seinem Ältesten, der nicht mitfeiern will, weil er es als ungerecht ansieht, dass sein Bruder, der sein Erbe „mit Dirnen durchgebracht“ hat, ein großes Fest ausgerichtet bekommt, während er, der immer seine Pflicht getan habe, nicht beschenkt werde – was allerdings eine optische Täuschung ist, wie der Vater ihm erklärt (Lk 15,11–32).⁴⁰ Wenn der Vater seinen Ältesten nicht gewinnt, fällt auf das Fest ein

Schatten; erst wenn er sich über die Barmherzigkeit freuen kann, die dem, der alles verspielt hat, dennoch ein neues Leben schenkt, weil er bereut und umkehrt, ist die Familienfeier gelungen.

Dafür hat Jesus sich eingesetzt. Im Johannesevangelium steht die Hilfe, die Jesus einem jungen Paar gewährt, damit seine Bauernhochzeit nicht in der Peinlichkeit endet, nur noch Wasser, aber keinen Wein zu haben, programmatisch am Anfang des öffentlichen Wirkens – als erstes Zeichen, das auf Gottes Herrlichkeit verweist (Joh 2,1–11). Jesus hat sogar den Tod überwunden, um eine Tochter wieder ihrem Vater (Mk 5,21–23.36–43 parr.), einen Sohn seiner Mutter (Lk 7,11–17), einen Bruder seinen Schwestern (Joh 11,1–44) zurückzugeben.

Von den Gleichnissen und Wundern Jesu her erschließt sich jede Familienfeier, die glücklich ist, weil sie Streit überwindet oder gar nicht erst aufkommen lässt, als Vorzeichen jenes großen Familienfestes, das im Reich Gottes gefeiert wird. An ihm werden alle teilnehmen, die zur Familie Gottes gehören. Auf Erden sind die Mitglieder dieser großen Familie schon an denjenigen zu erkennen, die den Willen Gottes tun (Mk 3,31–36 parr.). In der Vollendung werden alle mitfeiern können, die sich der Barmherzigkeit Gottes nicht versagen.

Der Autor ist Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg i. Br. 2014.
- ² Vgl. Hubertus Lutterbach, *Wir sind die Heilige Familie. „Zum katholischen Selbstverständnis im 19. Jahrhundert“*, in: *Bibel und Kirche 70: Heilige Familien?* (2015) 229–234.
- ³ Vgl. Gerd Häfner, *Zwischen Vorbehalt und Wertschätzung. Ehe und Familie im Neuen Testament*, in: *Lebendige Seelsorge 66* (2015) 321–325..
- ⁴ Ebenso symptomatisch wie programmatisch ist die Studie vom *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stär-*

- ken. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD, Gütersloh 2013.
- ⁵ Relatio Synodi, XIV. *Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode*, Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Abschlussbericht der Bischofssynode an Papst Franziskus. Arbeitsübersetzung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz 2015, 40–41.
- ⁶ Vgl. Arnold *Angenendt*, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster 2015.
- ⁷ So u.a. Gerd *Theißen*, „Wir haben alles verlassen“ (Mc. X,28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr. (1977), in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ²1983, 106–141.
- ⁸ Vgl. Markus *Bockmuehl*, Simon Peter in Scripture and Memory, Grand Rapids, MI 2012.
- ⁹ Kleine Portraits finden sich in meinem Artikel: Gottes Kinder in Gottes Familie. Neutestamentliche Modelle und Impulse, in: George *Augustin* – Rainer *Kirchdörfer* (Hg.), Familie – Auslaufmodell oder Garant unserer Zukunft? FS. Brun-Hagen Hennerkes, Freiburg i. Br. 2014, 264–279.
- ¹⁰ Vgl. Peter *Dschulnigg*, Priska und Aquila. Ein missionarisches Ehepaar im Neuen Testament, in: ders., Studien zu Einleitungsfragen und zur Theologie und Exegese des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Beate *Kowalski* (BTS 9), Löwen 2012, 345–353.
- ¹¹ Vgl. Michael *Theobald*, Phoebe und Junia. Zwei biblische Frauen – ohne Heimatrecht in der römisch-katholischen Kirche?, in: ders., Jesus, Kirche und das Heil der Anderen (SBAB 56), Stuttgart 2013, 163–169.
- ¹² Vgl. Peter *Willem Van der Horst*, Der Zölibat im Frühjudentum, in: Wolfgang *Kraus* – Karl-Wilhelm *Niebuhr* (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti (WUNT 192), Tübingen 2003, 3–14.
- ¹³ In den historisch-kritischen Jesusbüchern wird die Lebensform Jesu notorisch unterbeleuchtet, selbst bei Gerd *Theißen* – Annette *Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996. Ganz anders ist das Interesse bei Armand *Puig i Tarrach*, Jesus. Eine Biographie, Paderborn 2011, 100–334 („Die Person“).
- ¹⁴ Vgl. Heinz *Külling*, Ehe und Ehelosigkeit bei Paulus. Eine Auslegung von 1 Kor 6,12 – 7,40, Zürich 2008.
- ¹⁵ Vgl. Th. *Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2012.
- ¹⁶ Michel L. *Satlow*, Jewish Marriage in Antiquity, Princeton 2001.
- ¹⁷ Vgl. Markus *Tiwald*, APO DE ARCHS KTI-SEWS... (Mk 10,6): Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu, in: Ulrich *Busse* – Matthias *Reichardt* – Michel *Theobald* (Hg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. FS Rudolf *Hoppe* (BBB 166), Göttingen 2011, 367–380.
- ¹⁸ Vgl. Klaus *Berger*, Die Gesetzesauslegung Jesu I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.
- ¹⁹ Armin Daniel *Baum*, Hat die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) kanonische Autorität? Ein interkonfessioneller Zugang, in: Theologische Beiträge 43 (2012) 7–20.
- ²⁰ Zur Diskussion vgl. Udo *Schnelle*, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig ³2004, 101.
- ²¹ Vgl. Markus *Graulich* – Martin *Seidnader* (Hg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (QD 264), Freiburg i. Br. 2014.
- ²² Vgl. Gerhard *Sellin*, Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen 2008, 455f.
- ²³ Vgl. Oda *Wischmeyer*, Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2015.
- ²⁴ Vgl. Geert *van Oyen*, Marcus 10:13–16. Als was men een kind, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 57 (2003) 177–192.
- ²⁵ Vgl. Hubertus *Lutterbach*, Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart, Stuttgart 2010.
- ²⁶ Vgl. Philippe *Ariès*, Geschichte der Kindheit (frz. 1960), München ⁷1985.
- ²⁷ Vgl. Claudia *Janssen*, Elisabet und Hanna. Zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1998.
- ²⁸ Vgl. Linda-Marie *Günther*, Herodes der Große, Darmstadt ²2012.
- ²⁹ Vgl. Georg *Fischer*, Jeremia 26–52 (HTH-KAT), Freiburg – Basel – Wien 2005, 140–184.
- ³⁰ Vgl. Joseph *Ratzinger / Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth: Prolog, Freiburg i. Br. 2012, 121: „Die Mutter ist immer noch nicht getröstet. So steht das Prophetenwort, die Klage der Mutter, ohne die Antwort des Trostes bei Matthäus wie ein Schrei zu Gott selbst, wie ein

Ruf um den Trost, der nicht gegeben wurde und immer noch aussteht – ein Ruf, auf den in der Tat nur Gott selbst antworten kann. Denn der einzig wahre Trost, der mehr ist als Rede, wäre die Auferstehung, das bittere ‚Sie sind dahin‘ aufgehoben. In unserer Zeit der Geschichte bleibt der Schrei der Mütter an Gott stehen. Doch zugleich stärkt uns die Auferstehung Jesu in den Hoffnung auf den wahren Trost.“

- ³¹ Vgl. Manuel *Borutta*, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2011.
- ³² Vgl. Ulrich *Ruh* – Myriam *Wijlens* (Hg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2015.
- ³³ Vgl. Matthias *Morgenstern* – Christian *Boudignon* – Christiane *Tietz* (Hg.), Männlich und weiblich schuf Er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen, Göttingen 2011.
- ³⁴ Vgl. Ilona *Riedel-Spangenberg*, Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128 – 1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10,9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts, Frankfurt am Main 1978.
- ³⁵ Das ist, religionsgeschichtlich betrachtet, eine

ausgesprochen liberale Regel, die aber ganz im Sinne Jesu ist; vgl. Christian *Frevel* (Hg.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, New York 2012.

- ³⁶ Vgl. Markus *Graulich*, Agli altri dico io – non il Signore. Dal privilegio paolino allo scioglimento del matrimonio *in favorem fidei*, in: Jesu Pudumai Doss (Hg.), *Parola di Dio e legislazione ecclesiastica* (Questioni di Diritto Canonico 3), Roma 2008, 111–134.
- ³⁷ Vgl. Günter *Assenmacher*, Nichtigkeitsklärung, Auflösung und Trennung der Ehe, in: Josef *Listl* – Heribert *Schmitz* (Hg.), *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 21999, II 988–1000.
- ³⁸ Vgl. Hans *Langendörfer u.a.* (Hg.), *Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie*, Freiburg i. Br. 2015.
- ³⁹ Vgl. Th. *Söding*, Barmherzigkeit – ein Schlüssel zur Eheologie? Neutestamentliche Orientierungen auf einem zentralen Feld kirchlichen Lebens, in: zur Debatte (Themen der Katholischen Akademie in Bayern) 5/2015, 2–4.
- ⁴⁰ Vgl. Christian *Münch*, Der barmherzige Vater und die beiden Söhne (Lk 15,11–32): Annäherungen an eine allzu bekannte Geschichte, in: *Communio* 38 (2009) 481–493.