

## In favorem fidei

### Die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu

Thomas Söding

#### I. Die Fragestellung

Die Diskussion über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie spitzt theologische, kirchenrechtliche und ethische Probleme zu, die von brennender Aktualität sind.<sup>1</sup> Die ethische Problematik zeigt sich einerseits in den Spannungen zwischen individuellem Freiheitsrecht und sozialer Stabilisierung, die in den gesellschaftlichen Debatten über den juristischen Status der Ehe und der Familie, über die Gleichstellung homosexueller Partnerschaften, über verantwortete Elternschaft und Erziehung in verschiedenen Lebensformen, aber auch – viel zu wenig – über die Rechte und den Schutz von Kindern geführt werden;<sup>2</sup> andererseits zeigt sie sich in den Spannungen zwischen Gewissensbindung und Gebotsgehorsam, die in der moraltheologischen Beurteilung der Ehe wie der Ehescheidung und einer neuen zivilrechtlichen Ehe aufgebaut werden<sup>3</sup>. Die kirchenrechtliche Problematik zeigt sich in den Spannungen zwischen Regelungen zum Schutz des Heiligen und zur Sanktionierung menschlicher Schuld einerseits, in der Sorge um das Heil der Seelen andererseits.<sup>4</sup> Die theologische Problematik zeigt sich in den Spannungen zwischen der soteriologischen Beurteilung der Ehe, die

---

<sup>1</sup> Den Stand der Debatte zu seiner Zeit dokumentiert *Theodor Schneider* (Hg.), *Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie* (QD 157), Freiburg i. Br. 1995.

<sup>2</sup> Vgl. *Manfred Spieker*, *Was ist die Ehe noch wert?* (Kirche und Gesellschaft Nr. 369), Köln 2010.

<sup>3</sup> Vgl. *Eberhard Schockenhoff*, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i. Br. 2012.

<sup>4</sup> Vgl. *Markus Graulich*, *Salus animarum – suprema lex. Der Beitrag des Kirchenrechts zu einer Ethik der Seelsorge*, in: *Ders./M. Seidnader* (Hg.), *Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns*, Würzburg 2011, 23–40.

nach dem Epheserbrief ein „Geheimnis“ des Glaubens ist, weil sie die Liebe Jesu Christi zur Kirche so darstellt, dass sie selbst ein Mittel der Heiligung ist (Eph 5,32)<sup>5</sup>, und der Lebensrealität, in der diese Bedeutung kaum bewusst ist.<sup>6</sup>

Auf allen Problemfeldern haben die Positionen Jesu für die Kirche entscheidende Bedeutung. Sie sind theologisch orientiert, indem sie Soteriologie und Ethik verbinden; sie sind juristisch einschlägig, weil sie sich programmatisch, wenngleich kritisch auf das Gesetz des Mose beziehen und neues Recht setzen; sie sind sozialetisch engagiert, weil sie die Rollen von Männern und Frauen, von Kindern und Familien, von Häusern und Jüngergemeinden neu definieren. Sie sind so profiliert, dass es ohne sie weder eine kirchliche Ehelehre noch ein kirchliches Eherecht gäbe. Sie bedürfen deshalb einer genauen exegetischen Untersuchung, die sowohl die Bedingungen ihrer Entstehung als auch den Sinn ihrer Bestimmungen eruiert. Da sie im Schnittfeld von Moral und Recht, von Bekenntnis und Praxis angesiedelt sind, stellt sich unabweisbar die Geltungsfrage, deren Kern die Aktualisierung ist. Da sie in allen Konfessionen als theologisch grundlegend angesehen sind, werden auch konfessionelle Traditionen und aktuelle Interessen in ungewöhnlicher Intensität auf sie projiziert. Da sie einen entscheidenden Lebensbereich in der Perspektive des Evangeliums erhellen, sind sie ein Paradebeispiel, um die prägende Kraft des Glaubens sowohl im persönlichen Leben als auch im gesellschaftlichen Umfeld und im politischen System zu reflektieren.

*In favorem fidei* kann nach katholischem Kirchenrecht, das im *Privilegium Paulinum* gründet, unter bestimmten Bedingungen eine Ehe aufgelöst und eine zweite Ehe geschlossen werden.<sup>7</sup> Die theologisch entscheidende Frage aber lautet, wie die Ehe *in favorem fidei* geschlossen und geführt werden kann – und wie nach dem Scheitern einer Ehe, die *bona fide* geschlossen worden ist, ein Leben *in favorem*

---

<sup>5</sup> Gerhard Sellin (Der Brief an die Epheser [KEK 8], Göttingen 2008, 455f.) sucht eine philologisch korrekte Deutung über die Allegorese.

<sup>6</sup> Vgl. Markus Knapp, Glaube – Liebe – Ehe: ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999.

<sup>7</sup> Vgl. Markus Graulich, Agli altri dico io – non il Signore. Dal privilegio paolino allo scioglimento del matrimonio *in favorem fidei*, in: J. Pudumai Doss (Hg.), Parola di Dio e legislazione ecclesiastica (Questioni di Diritto Canonico 3), Roma 2008, 111–134.

*fidei* geführt werden kann. Da die Positionen Jesu zur Ehe und zum Verbot der Ehescheidung in den Kontext seiner Reich-Gottes-Pre-digt gehören, die auf die Forderung der Umkehr und des Glaubens an das Evangelium zuläuft (Mk 1,15), ist die Perspektive des Glaubens entscheidend, wenn es gilt, die theologischen, juristischen und ethischen Dimensionen des Themas zu erhellen.<sup>8</sup>

## II. Der Textbefund

Es gibt kein anderes ethisch brisantes und juristisch relevantes Thema, das im Neuen Testament so breit als Jesustradition bezeugt wird, wie die Ehe und das Verbot der Ehescheidung.<sup>9</sup> Markus überliefert ein Streitgespräch mit Pharisäern, das zum Schulgespräch Jesu mit seinen Jüngern führt (Mk 10,2–12); im Kern steht eine Kritik (nicht des Mose, sondern) der Ehescheidung, die Mose nach der Tora „wegen eurer Hartherzigkeit“ eingeführt hat (Mk 10,5); damit spießt Jesus vor allem die Praxis auf, dass Männer sich von ihren Frauen scheiden lassen konnten, z. B. wenn die Ehe kinderlos geblieben war. Dieser Praxis stellt er den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes gegenüber, der Mann und Frau „ein Fleisch“ werden lasse, so dass es keine Ehescheidung geben dürfe (Mk 10,6–9). Den Jüngern wird danach eigens die Konsequenz der Jesusnachfolge erläutert, wobei sich der Fokus von der Kritik der Ehescheidung auf das Verbot der Wiederheirat verschiebt (Mk 10,10ff.). Matthäus ist Markus in der Thematik und in der Pointe der Perikope gefolgt (Mt

<sup>8</sup> Zum Hintergrund der Überlegungen vgl. *Thomas Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung. Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2012, 595ff.

<sup>9</sup> Grundlegende Arbeiten sind u. a.: *Henrich Baltensweiler*, Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung (ATHANT 52), Zürich 1967; *Kurt Niederwimmer*, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975; *Corrado Marucci*, Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio (Aloisiana 16), Neapel 1982; *Walter Kirchschräger*, Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament. Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche, Wien 1987; *Raymond F. Collins*, Divorce in the New Testament (Good News Studies 38), Collegeville 1992.

19,3–9); allerdings ist bei ihm die Erzählstruktur verändert und das unbedingte Scheidungsverbot eingeschränkt: „außer bei Unzucht“ (Mt 19,9); in der Jüngerbelehrung wird das Problem der Erfüllbarkeit diskutiert (Mt 19,10ff.).

Eine enge Sachparallele steht bei Matthäus in der Bergpredigt. Nach der zweiten Antithese, die das Sechste Gebot konkretisiert (Mt 5,27–30), folgt die dritte, die sich gleichfalls gegen die Praxis des Scheidebriefes stellt (Dtn 24,1ff.) und die Ehescheidung wie die Heirat einer Geschiedenen verbietet (Mt 5,31f.), erneut mit der Unzuchtsklausel. Zu dieser Weisung gibt es eine Parallele im Lukasevangelium, allerdings mit etwas anderen Worten, nicht in antithetischer Form und ohne die Einschränkung (Lk 16,18). Die Übereinstimmung lässt auf eine Tradition der Redenquelle schließen, die Matthäus und Lukas unterschiedlich in ihre Evangelien eingepasst haben.<sup>10</sup>

Schließlich zitiert Paulus im Ersten Korintherbrief den „Kyrios“ Jesus, dass es keine Ehescheidung geben soll (1 Kor 7,10f.), bevor der Apostel dann in eigenem Namen den Grundsatz auf verschiedene Lebenssituationen anwendet, die sich im Großstadtleben Korinths für die kleine Schar der Christinnen und Christen ergeben haben (1 Kor 7,11–16).

Das Neue Testament kennt ein ganzes Bündel an Traditionssträngen: von der vormarkinischen Überlieferung über die Redenquelle und möglicherweise matthäisches Sondergut bis zur paulinischen Jesustradition. Auch wenn es keine direkte johanneische Parallele gibt, lässt sich schlussfolgern, dass in einem breiten Spektrum des frühesten Christentums die Positionen Jesu zur Ehe und zur Ehescheidung bekannt gewesen und überliefert worden sind. Soziologisch gesprochen, handelt es sich bei der Monogamie um einen *identity marker* der jungen Kirche. Die Breite der Überlieferung erfasst auch die Gattungen: vom Lehrgespräch bis zur Antithese, von der Weisung bis zur Exegese, von der Kritik bis zur Ermunterung. In Mk 10,2–12 und Mt 19,3–9 agiert Jesus als Prophet, der die „Hartherzigkeit“ kritisiert, und als Lehrer, der die Unauflöslichkeit der Ehe begründet. In Mt 5,31f. und Lk 16,18 agiert er als Gesetzgeber, der auf der Basis der Tora neues Recht setzt. Nach 1 Kor 7,10f. erlässt

---

<sup>10</sup> Ein Rekonstruktionsversuch bei *Paul Hoffmann – Christoph Heil*, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2002, 100. 141.

er als Kyrios eine Weisung, die befolgt werden muss. Zwar sind alle Überlieferungen durch den Filter und Verstärker der urchristlichen Tradition gegangen; aber dass eine Grundintention Jesu erkannt worden ist, die wegen ihrer lebenspraktischen Relevanz und ihres ethischen Profils eine große Aufmerksamkeit gefunden hat, duldet kaum einen Zweifel.<sup>11</sup> Methodisch fordert dies, nicht die eine Formulierung gegen die andere auszuspielen, sondern in synchronischer wie diachronischer Perspektive jede Überlieferung auf ihre Position und Perspektive hin zu befragen und dann sowohl nach traditionsgeschichtlichen Bezügen als auch nach theologischen Profilen zu untersuchen, nach Erinnerungen an die Verkündigung Jesu und Übertragungen auf die Gegenwart der Gemeinden.

Die Breite der Überlieferung entspricht der Dichte des Themen-netzes, in das die Ethematik eingewoben ist. Bei Markus und Matthäus entsteht mit den Themen Ehe, Kinder und Besitz ein Triptychon jesuanischer Familienethik (Mk 10,2–31).<sup>12</sup> Die Bergpredigt schreibt in den Antithesen den Dekalog fort, so wie es im Horizont der Gottesherrschaft möglich geworden ist (Mt 5,21–48).<sup>13</sup> Bei Lukas erscheint das Scheidungsverbot als Paradebeispiel für die jesuanische Theologie des Gesetzes, von dem nicht das geringste wegfällt (Lk 16,17; vgl. Mt 5,18).<sup>14</sup> Paulus schreibt als Familien- und besonders als Frauenseelsorger, wenn er den Korinthern zeigt, wie sie als Männer und als Frauen Sexualität und Ethik, Glaube und Ehe, Kinder und Familie miteinander verbinden können (1 Kor 7);<sup>15</sup> er argumentiert auch als Jurist, wie seine Begründung des Prinzips: „bis dass der Tod euch scheidet“ zeigt (1 Kor 7,39f.; vgl. Röm 7,2ff.).

<sup>11</sup> Trotz seines methodischen Minimalismus gelangt zu diesem Ergebnis auch *John P. Meier*, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 4: Law and Love* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven/London 2009, 74–181.

<sup>12</sup> Erkannt von *Camille Focant*, *L'évangile selon Marc* (CNT 2), Paris 2004, 370–395.

<sup>13</sup> Vgl. *Hans-Dieter Betz*, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia), Augsburg (USA) 1995.

<sup>14</sup> *François Bovon* (Das Evangelium nach Lukas III [EKK III/3], Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 85–105) stellt den gesamten Passus Lk 16,10–18 unter die schöne Überschrift: „Regeln der Treue“.

<sup>15</sup> Vgl. (mit Beachtung sozialgeschichtlicher und -ethischer Aspekte) *David G. Horrell*, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, Edinburgh 1996.

In einem weiteren Horizont stehen die vielen neutestamentlichen Überlieferungen zur Ehe und Familie, die in sich durchaus disparat sind, aber ein nachhaltiges Interesse am Thema erkennen lassen. Der Bogen reicht von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12) bis zur Metapher des himmlischen Hochzeitsmahles (Mt 22,1–14; Offb 19,7.9) und zum Bild des Messias als Bräutigam der Tochter Zion (Mk 2,19 parr.; Joh 3,29; Offb 21,2.9; 22,17); er umschließt die paulinische Ermunterung, die Ehe in Heiligkeit zu führen (1 Thess 4,4), und die neutestamentlichen Haustafeln (Kol 3,18 – 4,1; Eph 5,22 – 6,9; 1 Petr 2,18 – 3,7) wie die Interpretation der Ehe als geheimnisvolles Zeichen der Liebe Christi zur Kirche (Eph 5,31f.); er überspannt zwei Gespräche, die Jesus nach dem Johannesevangelium mit Frauen führt: Zum einen konfrontiert er die Samariterin am Jakobsbrunnen mit ihrer bewegten Ehegeschichte, die nach fünf Männern in einer irregulären Beziehung lebt, um ihr aber gerade aus dieser Situation heraus die Verheißung einer wahren Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ zu machen (Joh 4); zum anderen rettet Jesus in Jerusalem (nach einer später in das Johannesevangelium eingefügten Szene) eine Ehebrecherin vor dem Tode, weil er verhindern will, dass sie in ihrer Sünde stirbt, und dafür eintritt, dass sie ohne Sünde neu leben kann (Joh 8,1–11).<sup>16</sup> Methodisch fordert diese thematische Spannweite, die profilierten Formulierungen über die Monogamie in einem Kontext zu sehen, der Schöpfung und Erlösung, Gnade und Institution, Endlichkeit und Fruchtbarkeit, Liebe und Freiheit nicht als Gegensätze, sondern als Spannungsbögen betrachtet. In diesem weiten Horizont sind die Weisungen Jesu zu Ehe und Ehescheidung theologisch, rechtlich und ethisch charakteristisch geformt. Sie bilden den Kern der neutestamentlichen Ehe-theologie; sie bringen auf den Punkt, was durch Jesus zu einem Spezifikum des Christentums geworden ist.

---

<sup>16</sup> Hier kann eine Kulturgeschichte der christlichen Sexualmoral ansetzen, eine neutestamentliche Skizze fertigt *Ruben Zimmermann*, *Ehe, Sexualität und Heiligkeit. Aspekte einer Ehe-Ethik im Neuen Testament*, in: *B. Heininger* (Hg.), *Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz. Herausforderungen für Frau und Mann in kulturellen Symbolsystemen*, Berlin 2010, 87–113.

### III. Positionen und Perspektiven

Im breiten Spektrum jesuanischer Ehetraditionen gibt es eine klare Grundlinie, aber auch eine nicht unerhebliche Variationsbreite an Konkretisierungen. Die Grundlinie: Monogamie soll verpflichtend sein; die Variationen: Monogamie muss gelebt werden können.

#### III.1 Das markinische Schulgespräch (Mk 10,2–11)

Nach dem Schulgespräch, das Markus überliefert, nimmt Jesus zu der juristischen Frage Stellung, ob es einem Mann „erlaubt“ sei (*éxestin*), „seine Frau zu entlassen“ (Mk 10,2). Die Frage ist so patriarchalisch gestellt, wie das alttestamentliche Eherecht angelegt ist. Es erweckt den Anschein, dass ein Mann seine Ehe zwar scheiden lassen, aber nicht brechen (sondern nur in die Ehe eines anderen Mannes einbrechen) kann. In seiner Antwort setzt Jesus darauf, die menschliche „Hartherzigkeit“ zu überwinden, die Mose mit seiner Praxis, einen Scheidungsbrief auszustellen (Dtn 24,1–4<sup>17</sup>), konzediert habe.<sup>18</sup> Das entspricht genau seiner Forderung der Umkehr, die aus der Reichgottesbotschaft folgt (Mk 1,15). Seine Intention löst das Postulat von Dtn 10,16 ein: „Beschneidet die Vorhaut eures Herzens und seid nicht länger halsstarrig“. Jesus konkretisiert zugleich die Verheißung eines Neuen Bundes, dass Gott bei den Israeliten eine Herztransplantation durchführt, die das Herz aus Stein in ein Herz aus Fleisch verwandelt, damit das Gesetz nicht mehr als drückende Last, sondern als erhebende Lust empfunden wird (Jer 31,31–34).

---

<sup>17</sup> Die Bestimmung setzt die Praxis des Scheidebriefes voraus und zielt darauf, dem Mann zu verbieten, eine Frau, von er sich hat scheiden lassen, dann wieder zur Frau zu nehmen, wenn sie zwischenzeitlich mit einem anderen Mann verheiratet gewesen ist; vgl. *Eckart Otto*, Das Verbot der Wiederherstellung einer geschiedenen Ehe. Deuteronomium 24,1–4 im Kontext des israelitischen und jüdischen Eherechts, in: *Ugarit-Forschungen* 24 (1992), 301–310.

<sup>18</sup> Die Hartherzigkeit ist nicht die Folge, sondern der Grund der Regelung; vgl. *Klaus Berger*, Hartherzigkeit und Gottes Gesetz, in: *ZNW* 61 (1970), 1–47, hier: 44; gegen *Josef Zmijewski*, Neutestamentliche Weisungen für Ehe und Familie (1984), in: *Ders.*, Das Neue Testament als Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung, Stuttgart 1986, 325–378, hier: 334ff.

Die Notwendigkeit des Wandels begründet Jesus schöpfungstheologisch. Er bleibt im Raum der Tora, nimmt aber die Genesis als Interpretationsschlüssel, wie er es nach Markus beim Sabbat auch getan hat (Mk 2,28 – 3,6).<sup>19</sup> Diese Hermeneutik entspricht insofern der jüdischen Theologie seiner Zeit, als die Gebote, die nach Israels Tanz ums Goldene Kalb erlassen worden sind, immer schon auf die Schwäche des Fleisches reagieren und im Zweifel von den früheren Weisungen, nicht zuletzt vom Dekalog her, ausgelegt werden müssen.<sup>20</sup> Jesus greift also mit Mose hinter die Weisung des Mose zurück, um durch Toraexegese den ursprünglichen Willen Gottes festzustellen. Ungewöhnlich ist, dass die Ehegesetze als Beispiel gelten; denn auch wenn die Monogamie durchaus als Ideal im Frühjudentum bekannt gewesen ist, auch bei den Pharisäern, hat sich die Aufmerksamkeit der Juristen auf die Scheidungsgründe gerichtet, die mal strikter, mal liberaler ausgelegt worden sind.

Der Rückgriff auf die Genesis (Mk 10,6ff.) ist in der erzählten Hermeneutik Jesu theologisch wegweisend. Erstens wird die Schöpfungstheologie bemüht; dadurch werden die Gebote, die nach Gottes Willen das menschliche Zusammenleben in der Geschichte organisieren sollen, insofern relativiert, als sie auf das bezogen werden, was den „Anfang“ (*archê*) der Schöpfung ausmacht, ihr Prinzip; an diesem Grundsatz müssen sie sich in ihrem Verpflichtungsgrad und ihrer Reichweite messen lassen. Zum anderen kommt die Anthropologie ins Spiel: Gott hat den Menschen als Mann und als Frau erschaffen (Gen 1,27), damit sie „ein Fleisch“ werden (Gen 2,24); die Ehe sichert institutionell diese originäre Bestimmung des Menschen; unter dem Vorzeichen von Gen 1,28 („Seid fruchtbar und mehret euch“) umschließt sie die Offenheit für Nachkommenschaft.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Als Grundmotiv aus den Evangelien herausgehört von *Markus Tiwald*, ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΕΩΣ (Mk 10,6): Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu, in: *U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald* (Hg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. FS Rudolf Hoppe (BBB 166), Göttingen 2011, 367–380.

<sup>20</sup> Grundlegend aufgezeigt von *Klaus Berger*, Die Gesetzesauslegung Jesu I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.

<sup>21</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Einordnung vgl. *Ruben Zimmermann*, „... und sie werden ein Fleisch sein“. Gen 2,24 in der frühjüdischen und urchristlichen Rezeption, in: *A. von Dobbeler/ K. Erlemann/ R. Heiligenthal* (Hg.), Religions-

Durch diese Exegese Jesu wird die theologische Basis für ein neues Recht gelegt.

Zuerst folgert Jesus allerdings aus seiner theologischen Schriftauslegung den Grundsatz: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden (*chorizéto*)“ (Mk 10,9). Man kann auch übersetzen: „trennen“, weil in der neutestamentlichen Überlieferung (aufgrund der sozialen Verhältnisse) nicht wie heute zwischen Trennung und Scheidung unterschieden wird, sondern die Grenzen fließend, die Verbindungen aber stark sind. Jeder Version steht eine klare, tatsächlich oder anscheinend definitive Aufkündigung der Ehe vor Augen. Die Verbindung, die Gott geschaffen hat, ist, wörtlich verstanden (*syzeugomai*), das Zusammenspannen unter ein Joch; die Metapher verweist auf die Ehe als Bund, wie sie in der alttestamentlichen Theologie grundlegend verstanden wird, sowohl in der Beschreibung der Beziehung zwischen Mann und Frau als auch in der Metaphorik der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk. Das Verb, das die Scheidung verbietet (*chorizeto*), steht im Imperativ Präsens Aktiv. So übersetzt es auch die Vulgata (*separet*). Die Einheitsübersetzung von 1979 schreibt jedoch: „darf der Mensch nicht trennen“. Das ist grammatikalisch nicht völlig unmöglich, scheint aber auf einer Gattungsverwechslung zu beruhen: Mk 10,9 ist nicht selbst ein Rechtssatz, sondern eine moraltheologische Maxime, die allem Recht zugrunde liegt.<sup>22</sup>

Mit diesem *statement* beendet Jesus nach Markus die öffentliche Debatte. Die Ausgangsfrage ist beantwortet: Mose hat die Scheidung erlaubt, aber diese Erlaubnis offenbart weder den ursprünglichen Willen Gottes noch die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, sondern die „Hartherzigkeit“ derer, die nach der Erlaubnis fragen. Sie steht im Widerspruch zu dem, was Gott tut, wenn er Mann und Frau ins Ehejoch spannt; nur dort, wo sie zusammenbleiben, wird die Schöpfungsordnung realisiert, die von der kommenden Gottesherrschaft nicht zerstört, sondern erfüllt wird.

---

geschichte des Neuen Testaments (FS Klaus Berger), Tübingen/Basel 2000, 533–568.

<sup>22</sup> Vgl. Michael Theobald, Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium?, in: TThQ 175 (1995), 109–124, bes. 114. Hier wird der Unterschied zur konkreten „Regel“, die im „Haus“ erlassen wird, deutlich gekennzeichnet.

Offen bleibt noch die Frage, ob und wie der Grundsatz Jesu rechtsförmig werden kann. Die Antwort wird konsequenterweise in der anschließenden Jüngerbelehrung gegeben; sie erschließt sich im Raum der Nachfolge; sie begründet kein allgemein politisches, sondern ein spezifisch kirchliches Recht. Nach Markus erklärt Jesus: „<sup>11</sup>Wer seine Frau entlässt (*apolýse*) und eine andere heiratet, begeht gegen sie Ehebruch (*moichâtai*). <sup>12</sup>Und wenn sie ihren Mann entlässt (*apolýsasa*) und einen anderen heiratet, begeht sie Ehebruch (*moichâtai*)“ (Mk 10,11f.). Hier wird nicht gefordert, sondern festgestellt. Jesus trifft ein ethisch begründetes Urteil, das juristischen Charakter hat, wie aus der Kasuistik und der Wortwahl hervorgeht. Mk 10,11f. ist nicht Rechtsprechung, die einen vorliegenden Fall beurteilt, sondern Rechtsetzung, die künftige Fälle beurteilen lässt. Nach Markus legt Jesus, wie im öffentlichen Disput mit den Pharisäern begründet, nicht Dtn 24 aus, sondern wendet das Sechste Gebot an.

Durch die Konkretisierung kommt es zu erheblichen Verschiebungen. Zum einen wird nicht mehr patriarchalisch formuliert, wie in der Ausgangsfrage und auch in der Genesis (jedenfalls wenn sie so, wie es damals meist im Judentum üblich war, gelesen wird), sondern paritätisch.<sup>23</sup> Das entspricht dem ethischen Prinzip von Mk 10,9, wo der „Mensch“ (*anthropos*) Subjekt des Nachsatzes ist, so dass sich das Scheidungsverbot gleichermaßen an den Mann und an die Frau richtet. Die rechtsgeschichtlichen Verhältnisse in der Umwelt des Neuen Testaments lassen erkennen, dass durch diese Transformation das jüdische Recht für griechisch-römische Verhältnisse adaptiert wird, die Scheidungsrechte auch von Frauen kennen.<sup>24</sup> Gleichzeitig kommt aber in dieser Transformation auch zur Geltung, was über Jesu ungewöhnlich freien Umgang mit Frauen überliefert ist.

---

<sup>23</sup> Die Handschriften zeigen an dieser Stelle bemerkenswerte Varianten, die ihrerseits die Schwierigkeiten der Antike widerspiegeln, sich die Geschlechterparität zu vergegenwärtigen. Nach der (in Byzanz gepflegten) Koine lautet Vers 12: „Und wenn sie ihren Mann entlässt und von einem anderen geheiratet wird“; im sogenannten „westlichen Text“, der manche Sonderformen aufweist, lautet er: „Und wenn sie von ihrem Mann fortgeht und einen anderen heiratet ...“

<sup>24</sup> Einen Überblick verschafft der Sammelband von *Matthias Morgenstern/Christian Boudignon/Christiane Tietz* (Hg.), männlich und weiblich schuf Er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen, Göttingen 2011.

Zum anderen wird nicht mehr die Scheidung als solche fokussiert, sondern die Wiederverheiratung; damit ist nicht schon die „Trennung von Tisch und Bett“ sanktioniert, von der das katholische Kirchenrecht spricht (c. 1151–1155 CIC)<sup>25</sup>, aber es wird das moralische Problem markiert, das zum Rechtsbruch führt: Es ist gerade der Aufbau einer neuen festen Beziehung, einer zweiten, sexuell vollzogenen Ehe, die zum Problem wird, weil sie den Ehebruch manifestiert. Das „Entlassen“ ist die Aufkündigung des Ehebundes, so wie sie in Dtn 24,1–4 vorausgesetzt ist. Die Wiederverheiratung wäre nach der Tora erlaubt; sie wird aber von Jesus als Ehebruch gebrandmarkt. Die Formulierung in Vers 11 (mit *ep'*) lenkt den Blick auf die entlassene Ehefrau: Im Verhältnis zu ihr wird die Ehe gebrochen. Vorausgesetzt ist also, dass trotz der Scheidung der Ehebund nicht aufgelöst ist, sondern vor Gott fortbesteht, der die beiden zusammengeführt hat (Mk 10,6ff.). Entsprechend ist Vers 12 auszulegen, der parallel geführt wird und das Verhalten einer Frau sanktioniert: Sie wird zur Ehebrecherin (gemacht), wenn sie nach einer Scheidung wieder heiratet. Die entscheidende Bezugsperson für die ethische Urteilsbildung und die rechtliche Bewertung ist also der verlassene Ehepartner. Um seines- oder ihretwillen wird die zweite Heirat als Ehebruch klassifiziert.

So klar freilich die ethische wie die juristische Perspektive geöffnet wird, so deutlich sind auch die Grenzen der Weisung Jesu. Erstens fehlt eine Sanktionierung des Ehebruchs; was passieren kann, wenn jemand aus dem Jüngerkreis gegen Jesu Weisung doch die Ehe gebrochen hat, weil er oder sie wieder geheiratet hat, bleibt offen. Dadurch bleiben aber nicht nur mögliche Strafen, sondern auch mögliche Fristen fraglich. Über die Ehepraxis von Menschen, die nicht an Jesus glauben, wird gar nichts gesagt, von der Kritik der Hartherzigkeit abgesehen, die nach Dtn 24 mit der Ausstellung eines Scheidebriefes dokumentiert wird. Zweitens wird in diesem Streitgespräch nicht thematisiert, wie die „Hartherzigkeit“ überwunden werden kann, die zur Konzession des Mose geführt hat. Dass sie überwunden werden muss und kann, ist die große Verheißung Jesu, die im Hintergrund seiner Position zur Ehe und zum Verbot der Ehescheidung steht. Wie sie aber angesichts eines Ehebruchs und ei-

<sup>25</sup> Vgl. Günter Assenmacher, Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe, in: *HdbKathKR*<sup>2</sup>, 988–1000.

ner Scheidung, gar einer Wiederverheiratung überwunden werden kann, wird nicht ersichtlich. Dass die Ehe ihrerseits eine Lebensform der Nachfolge sein kann, ist klar, auch wenn Jesus selbst zölibatär gelebt hat und Familienbande nicht vom Weg des Glaubens abhalten dürfen. Aber dass die Ehe tatsächlich als Zeichen des Glaubens gelebt werden kann, setzt die Umkehr und die Vergebung der Sünden voraus, die auch nach Markus grundlegend in der Taufe (Mk 1,4; vgl. 10,38f.) und der Eucharistie (Mk 14,22–25) gefeiert wird.

### III.2 Der Grundsatz Jesu nach der Redenquelle (vgl. Lk 16,18)

Nach Lk 16,18 lehrt Jesus: „Jeder, der seine Frau entlässt und eine andere heiratet, bricht die Ehe (*moicheúei*). Und wer eine von einem Mann Entlassene heiratet, bricht die Ehe (*moicheúei*).“ Der Vergleich mit der Parallele Mt 5,31f. lässt erkennen, dass die Antithese der Bergpredigt nicht auf die Redenquelle zurückgeht. Der Vergleich mit Mk 10,10ff. lässt einige zu dem Urteil gelangen, dass die Erwähnung der Wiederverheiratung auf den Seiteneinfluss von Markus zurückzuführen sei, zumal Lukas das Schulgespräch nicht überliefert hat und bei Matthäus die Wendung fehlt. Aber das ist unsicher; es kann ebenso gut eine Doppelüberlieferung vorliegen, die bei Matthäus verkürzt worden ist, damit sie besser in die Antithese passt. Auch wenn das Gegenteil exegetisch nicht sicher falsifiziert werden kann, ist aus Gründen der Komplementarität beider Teile von der Ursprünglichkeit des Wiederverheiratungsverbotes auszugehen.<sup>26</sup>

Durchweg ist nur vom Mann aus formuliert, wie das im jüdischen Kontext der ältesten Jesustradition plausibel ist (und eine Übertragung auf Frauen nicht ausschließt). Zwei komplementäre Fälle werden behandelt. Im ersten Fall geht es um Scheidung und Wiederheirat (oder vielleicht ursprünglich nur um Scheidung), im zweiten um die Heirat einer Geschiedenen. In beiden Fällen steht als Problem weniger die Scheidung als die zweite Heirat vor Augen; in beiden Fällen lautet das Urteil auf Ehebruch; in beiden Fällen ist der Bezugspunkt die erste Ehe, sei es die des Mannes, der seine Frau entlässt, sei es die der geschiedenen Frau, die ein

<sup>26</sup> Anders Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2002, 357f.

Mann heiratet (der vielleicht selbst nicht geschieden ist). In allen Punkten besteht eine große Nähe zu Mk 10,11f. Wie dort ist vorausgesetzt, dass die erste Ehe trotz der Scheidung und der Wiederverheiratung fortbesteht. Eine Begründung fehlt; aber sie kann nur dort gesucht werden, wo sie Mk 10,6ff. bietet: Gott hat die Eheleute zusammengebracht; kein Mensch soll, kein Mensch kann sie aber auch trennen.

Gattungsgeschichtlich betrachtet, handelt es sich beim Logion Lk 16,18 ähnlich wie im Fall von Mk 10,11f. um Rechtsetzung mit Bezug auf das Sechste Gebot, auf der Basis einer Eheethik. Das Wort hat konkrete Fälle vor Augen, ist aber grundsätzlich. Eine Ausnahme ist nicht zu erkennen. Weder Beweggründe noch besondere Umstände kommen in den Blick, weder Strafen noch Geltungszeiten. Der Bezug zur verlassenen Partnerin, der bei Markus wichtig ist, fehlt; es geht um die Ehe als solche, aber nicht nur als Institution, sondern, wie der Bezug auf das Ehebruchthema zeigt, um die Beziehung zwischen den Ehegatten und damit implizit um die Eheethik, die zur Formulierung des Sechsten Gebotes geführt hat.

Diese Grundsätzlichkeit ist Größe und Grenze. Von einer Bestrafung oder Verurteilung ist wiederum keine Rede; weder eine Losprechung noch eine Versöhnung werden angesprochen; weder wird eine Begründung genannt noch eine Begrenzung erwogen. Die Stärke der Fokussierung erhellt die theologische Bedeutung der Ehe, lässt aber Raum für Regelungen, die Verstöße ahnden und Möglichkeiten der Vergebung bieten.

### III.3 Die matthäischen Klauseln (Mt 5,31f.; 19,3–12)

In der Bergpredigt steht eine Parallele zu Lk 16,18, die entweder Matthäus selbst oder eine vortatthäische Tradition zu einer Antithese umgeformt hat. „<sup>31</sup>Es ist aber gesagt worden: ‚*Wer seine Frau entlässt, gebe ihr einen Scheidebrief*‘ (Dtn 24,1). <sup>32</sup>Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entlässt, ausgenommen (*parektós*) den Fall von Unzucht (*porneías*), macht, dass mit ihr die Ehe gebrochen wird (*moicheuthênai*). Und wer eine Entlassene (*apolelyméne*) heiratet, begeht Ehebruch (*moichâtai*).“ Durch die Form der Antithese wird der Bezug zu Dtn 24 explizit. Im Licht des Lehrgesprächs Mt 19,3–12, der Parallele zu Mk 10,2–12, lässt sich erkennen, dass Jesus zwar ein Toragebot konterkariert, aber mit Berufung auf die Tora,

nämlich die Genesis. Auch wenn die knappe Form der Antithese keine Ausführung erlaubt, ist dadurch gesichert, dass der hermeneutische Grundsatz von Mt 5,17 eingehalten wird, Jesus sei nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen gekommen.

Die Antithese ist (wie der Dekalog, auf den sie sich bezieht) an den Mann adressiert. Angesprochen sind die Jünger (Mt 5,1f.) – aber so, dass die Volksmenge, am Fuß des Berges versammelt, hören kann, was Jesus seinen Jüngern sagt (Mt 7,28f.). Der Ort, an dem die neue Ehemoral gelebt werden soll, ist also die Jüngergemeinde mitten in Israel, die nachösterlich für alle Völker geöffnet wird (Mt 28,16–20).

Die Ehesache wird in genau den beiden Fällen besprochen wie in der Parallele Lk 16,18. Im ersten Fall ist allerdings nicht von der Wiederheirat, sondern nur von der Scheidung die Rede; in der Konsequenz ist auch die Beurteilung anders formuliert: Vor Augen steht, dass eine entlassene Frau sozusagen gezwungen wird, wieder zu heiraten – und dann dadurch zur Ehebrecherin wird.<sup>27</sup> Im zweiten Fall geht es wiederum um die Heirat mit einer Geschiedenen. Hier fehlt die Unzuchtsklausel. Ob sie stillschweigend zu ergänzen ist oder absichtlich nicht dasteht, lässt sich schwer entscheiden. Es ist aber schwer vorstellbar, dass eine Ausnahme gemacht werden soll. Also ist aller Wahrscheinlichkeit nach generell die Heirat einer Geschiedenen untersagt, aus welchem Grund auch immer – von deren Mann – die Ehe aufgelöst worden ist. Freilich ist die Frage nicht reflektiert und die Antwort deshalb eine Interpretationssache.

Das Problem, das die Antithese diagnostiziert, ist also im Wesentlichen dasselbe wie in Lk 16,18 (und Mk 10,11f.). Mt 5,31f. hat zwar direkt nur die Ehescheidung vor Augen, aber unter dem Aspekt der Wiederverheiratung (vgl. Mt 19,9), die in den anderen Überlieferungen als solche thematisiert wird. Jesus urteilt auf der Basis der theologischen Voraussetzung, dass die erste Ehe als der Bund fortbesteht, der von Gott selbst gestiftet worden ist. Die Monogamie bewahrt vor Ehebruch; das Sechste Gebot verlangt die Unauflöslichkeit der Ehe. Wie in Lk 16,18, aber anders als in Mk 10,11f. wird nicht speziell mit der Person argumentiert, die verlassen wird, sondern mit der Ehe

---

<sup>27</sup> Das Verb steht im Passiv. Es kann so verstanden werden, dass die Frau zur Ehebrecherin (von anderen) gemacht wird, weil ihre eigenen Handlungsspielräume begrenzt sind.

selbst, aber immer unter dem Aspekt, dass sie die gottgewollte Verbindung von Mann und Frau ist, die einander treu sein sollen.<sup>28</sup>

Von besonderem Interesse ist die Unzuchtsklausel. Sie ist ein matthäisches Charakteristikum, auch in Mt 19,3–12. Sie wird aber unterschiedlich interpretiert. Das katholische Kirchenrecht favorisiert eine metaphorische Bedeutung der „Unzucht“, die sich der Sprache prophetischer Kritik bedient: Gemeint sei Götzendienst; dann liegt der Fall ähnlich wie in 1 Kor 7.<sup>29</sup> Die heutige Exegese bleibt meist beim wörtlichen Verständnis und deutet dann entweder auf Inzest (auf der Linie von Apg 15,20.29)<sup>30</sup> oder Ehebruch<sup>31</sup>. Die metaphorische Bedeutung ist nicht auszuschließen, liegt aber nicht nahe – abgesehen davon, dass die Aussage nicht genau zur Pointe von 1 Kor 7,15f. passt, weil Paulus rät, mit einem „Ungläubigen“ im Regelfall zusammen zu bleiben und nur dann aus der Ehe auszusteigen und eventuell wieder zu heiraten, wenn der Partner – wegen des Glaubens – die Ehe aufgibt, während nach Mt 5,32 und 19,8 die „Unzucht“ als solche eine Scheidung (nicht notwendig machte, sondern) erlaubte. Dass speziell Inzest im Blick steht (was zur Folge hätte, dass nicht eine Ehe geschieden, sondern nur die Ungültigkeit einer Ehe realisiert würde), ist unwahrscheinlich, weil in Lev 18 nicht von „Unzucht“ die Rede ist und kein Kirchenvater so gedeutet hat. So bleibt „Ehebruch“ die nahe liegende Erklärung. Im Griechischen steht aber nicht der Fachbegriff *moicheía*, sondern mit *porneía* ein Wort, das wahrscheinlich nicht schon jeden Seitensprung meint, aber auch nicht erst den Fall erfasst, dass die Frau eine neue Ehe eingegangen ist, sondern eine manifeste, skandalöse Form von sexueller Untreue im Blick hat, ohne dass juristische Grenzen gezogen wären. Prostitution wäre ein krasses Beispiel.

Vor diesem Hintergrund ist die Wendung zu deuten. Sie macht es einem Mann nicht zur Pflicht, eine Frau, die ihm untreu geworden

<sup>28</sup> Den juristischen Duktus betont *Luz*, Evangelium (s. Anm. 26), 361.

<sup>29</sup> So *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 a. M. 1978.

<sup>30</sup> So *Joseph Bonsirven*, Le divorce dans le Nouveau Testament, Paris 1948. Referenztext ist dann Lev 18.

<sup>31</sup> So *Rudolf Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (HThKNTS 2), Freiburg i. Br. 1988, 151ff.

ist, aus der Ehe zu entlassen<sup>32</sup>; sie entlastet aber den Mann von dem Vorwurf des Ehebruchs, wenn er sich von einer ehebrecherischen Frau scheiden lässt. Die Frau, die durch ihre Untreue schon eine Ehebrecherin ist, kann nicht durch die Scheidung in den Ehebruch hineingetrieben werden. Im Umkehrschluss heißt dies: Ein Mann, der seine Frau aus der Ehe entlassen hat, weil sie Unzucht begangen hat, kann wieder heiraten. Allerdings wird dieser Schluss nicht gezogen, auch wenn er in der Logik der Antithese liegt. Zu fragen ist, ob die Voraussetzung der Unzuchtsklausel darin besteht, dass im Fall von *porneia* der Ehebund nicht mehr besteht, oder dass eine Scheidung trotz des nach wie vor bestehenden Bundes der ersten Ehe nicht untersagt, womöglich gar eine neue Ehe ermöglicht wird. Das wird freilich nicht reflektiert. Es müsste jedoch – dogmatisch, ethisch, juristisch – thematisiert werden, wenn nicht einfach die starke Spannung zu Mk 10,11f. bestehen bleiben soll.

Dieselbe Unzuchtsklausel findet sich in Mt 19,9: „Wer eine Frau entlässt, außer wegen Unzucht, und eine andere heiratet, begeht Ehebruch.“ Die Wendung liegt für Matthäus auf derselben Linie wie die Bergpredigt (Mt 5,31f.), nur dass hier die Männerorientierung noch konsequenter ist (während die Geschlechterparität aus der älteren Parallele Mk 10,11f. zurücktritt). Der Unterschied besteht nur darin, dass an der ersten Stelle dem Mann nicht angelastet werden soll, dass er die Frau zur Ehebrecherin macht, während er hier vor einem eigenen Verstoß gegen das Sechste Gebot bewahrt werden soll. Die Logik der Unzuchtsklausel ergibt sich aus der Abfolge von Scheidung und Zweitehe. Der Fokus liegt – wie in den Parallelen – auf dem Verbot der Wiederverheiratung; sie ist in der Unmöglichkeit der Scheidung begründet, also im Fortbestehen der ersten Ehe. Die Ausnahme, die nach Matthäus die Regel bestätigt, markiert die Unzuchtsklausel. Im Fall von *porneia* ist die Ehe zerstört oder nicht mehr bindend; eine zweite Heirat ist möglich.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> So jedoch Luz, Evangelium (s. Anm. 26), 364 (der eine Nähe zur Ehemoral der Essener und Rabbi Schammais sieht).

<sup>33</sup> Anders deutet Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus I/3 (EKK I/3), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2012 (1997), 98f.: „Dem Verbot von Mt 5,32, eine geschiedene Frau zu heiraten, entspricht in 19,9 das Verbot der Wiederheirat eines geschiedenen Mannes“. Wäre das die Pointe, hätte es der Unzuchtsklausel nicht bedurft.

Diese Deutung ergibt sich aus dem Duktus des Schulgespräches, der bei Matthäus deutlich anders als bei Markus verläuft. Die Pharisäer fragen, ob die Scheidung „aus jedem beliebigen Grund“ erlaubt sei (Mt 19,3) – und die Antwort lautet, dass sie nur aus dem einen, besonders schweren Grund der Unzucht gestattet sei. Dann ist das Verhältnis zwischen dem moraltheologischen Prinzip (Mt 19,6: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden“; vgl. Mk 10,9) und seiner juristischen Anwendung gegenüber Markus an dem einen Punkt verändert, sonst aber im Ansatz identisch: Prinzipiell gilt Scheidung samt Wiederheirat als Ehebruch, „außer im Fall von Unzucht“. Das ist nach der Logik der von Matthäus überlieferten Auslegung Jesu keine neuerliche Konzession an die Herzenshärte (vgl. Mt 19,8), sondern eine rechtliche Würdigung dessen, was die Ehe nach Gottes Willen zur Ehe macht: die Vereinigung des Fleisches (Mt 19,5), und was sie nach Gottes Willen führen lässt: die geliebte Treue. Durch den Ehebruch einer Frau wird die eheliche Einheit, die Gott gestiftet und gesegnet hat, zerstört. Es gilt das Schuldprinzip. Nicht der Mann, der selbst die Ehe gebrochen hat, sondern nur der Mann, der die Unzucht seiner Frau erlitten hat, ist vom Vorwurf des Gebotsverstoßes frei, wenn er wieder heiratet. Es liegt auf der Hand, dass die Regelung, die Matthäus aus der jüdischen Rechtstradition heraus für den Mann entwickelt, ohne Weiteres auf die Frau zu übertragen ist, wenn die Situation es erlaubt oder erfordert.

Matthäus schließt ein Jüngergespräch an, das die Frage der Erfüllbarkeit thematisiert (Mt 19,10ff.). Allein dieser Umstand weist darauf hin, dass auch die Unzuchtsklauseln der Praxis geschuldet sind, also dem Ernstfall des Glaubens. Die Jünger sehen nach Matthäus die Strenge der Weisung Jesu und scheinen vor der Ehe zurückzuschrecken. Darauf antwortet Jesus, indem er die Ehelosigkeit als Zölibat interpretiert und gleichzeitig als Charisma klassifiziert, also nicht als eine allgemeine Regel oder als Zuflucht aus Angst vor der Ehe, sondern als *imitatio Christi* (Mt 19,11f.).<sup>34</sup> Die Weisung zur

---

<sup>34</sup> Die Alternative besteht darin, den „Logos“ (V. 11) auf die Ehelehre und besonders die Regel von V. 9 zu beziehen; so Jacques Dupont, *Etudes sur les Evangelies Synoptiques*, hg. v. F. Neyrinck (BETHL 70 A.B), Leuven 1985, (I) 161–220. Aber damit ist der rechtliche Charakter der Stellungnahme Jesu nicht gewürdigt. Die Textstruktur spricht dafür, dass nach dem Thema Ehe (in Mt 19,3–9) in Mt

Ehe wird durch das Schulgespräch mit den Jüngern nicht eingeschränkt, sondern aufgewertet. Es gibt nicht nur keinen Grund, nicht zu heiraten, wenn man in der Jesusnachfolge steht, sondern im Gegenteil allen Grund, zu heiraten und in der Ehe treu zu bleiben – es sei denn, man habe das Charisma des Zölibats.

### III.4 Die paulinische Applikation (1 Kor 7,10–16)

Paulus behandelt im Ersten Korintherbrief zahlreiche pastorale Probleme und beantwortet sie mit theologischem Tiefgang. In 1 Kor 7 geht es um Fragen der Sexual- und Ehemoral. Paulus beginnt mit der These: „Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren“ (1 Kor 7,1). In der Exegese ist strittig, ob Paulus damit seine eigene Auffassung formuliert (so die Lutherbibel) oder aus einem Brief zitiert, den die Korinther ihm geschrieben haben (so die Einheitsübersetzung). In jedem Fall ist klar (1 Kor 7,2–7), dass Paulus die zölibatäre Lebensweise vorzieht, aber dringend davor warnt, nicht auch dann auf eine Ehe und auf eheliche Sexualität zu verzichten, wenn das Charisma der Ehelosigkeit fehlt, sonst drohe die Gefahr der „Unzucht“ (*porneía*).

Dieser Ansatz wird im folgenden differenziert entfaltet. Den „Unverheirateten“ und den „Witwen“ rät Paulus, nach Möglichkeit in ihrem Stand zu bleiben (V. 8), aber dann zu heiraten, wenn sie nicht ehelos leben können oder wollen (V. 9). Danach wendet sich Paulus Eheleuten zu, die beide christlich sind. Hier führt er zuerst ein Herrenwort an (1 Kor 7,10f.) und konkretisiert es danach im Blick auf verschiedene Lebenssituationen.

#### III.4.1 Das Herrenwort

Der Kernsatz lautet: „<sup>10</sup>Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr, dass eine Frau sich nicht von ihrem Mann scheiden lasse (*choristhênai*); <sup>11</sup>wenn sie aber geschieden ist (*choristhê*), bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich mit dem Mann – und der Mann entlasse seine Frau nicht (*aphiênai*)“ (1 Kor 7,10f.). Der Kyrios ist Jesus, dessen Diener und Sklave Paulus als Apostel ist, der den

---

19,10ff. das Thema Ehelosigkeit thematisiert wird; vgl. präzise Hubert Frankemölle, Matthäuskommentar 2. Düsseldorf 1997, 273.

Korinthern schreibt. Die Jesustradition, die hier geltend gemacht wird, ist nicht mit einer der synoptischen Varianten identisch, aber sehr eng mit ihnen verwandt. Auffällig ist die Nähe zu Mt 19,3–12, weil sowohl die Unzuchtsproblematik als auch die Ehelosigkeit im Kontext diskutiert werden. Das braucht nicht auf eine direkte Abhängigkeit schließen zu lassen, signalisiert aber, dass hier wie dort – im Bestreben, praktisch zu werden – ähnliche Themen angesprochen und Lösungen gefunden werden, die für das frühe Christentum aufgrund der Verkündigung Jesu typisch geworden sind.

Was Jesus zur Ehe sagt, versteht der Apostel als Gebot, nennt es aber nicht so, wie er Vorschriften der Tora zitiert (*entolé*), sondern so, wie er eine Weisung des Evangeliums (*euangelion*) bezeichnet (*parangélo*); der Verpflichtungsgrad wird dadurch nicht geringer, nur der Grund des Gebotes im christologischen Heilsgeschehen klarer. Die Weisung ist – im Prinzip – geschlechtsparitätisch; sie setzt auffälliger Weise bei der Frau an und respektiert damit nicht nur die juristischen Möglichkeiten des hellenistischen Kulturkreises, sondern reagiert auch auf die prekäre Situation, in der aufgrund des traditionellen Rollenverhältnisses Frauen waren, besonders wenn sie, möglicherweise als einzige in der Familie, konvertiert waren. Vers 10 formuliert ein Ehescheidungsverbot ohne Wenn und Aber. Das Verb steht im Infinitiv Aorist Passiv; es hat eine reflexive Funktion. Das Verbot entspricht ziemlich genau der Lehre Jesu, wie Mk 10,11f. sie wiedergibt, zumal dort auch die Frau als handelnde Person angesprochen wird, allerdings nach dem Mann.<sup>35</sup> Paulus verzichtet allerdings auf die Qualifizierung als Ehebruch, wiewohl sie nahe liegt. Die knappe Nachbemerkung über den Mann in Vers 11b ist die genaue Entsprechung zu Vers 10; sie erwähnt zwar nur das Scheidungsverbot, weil Männern eine Scheidung durchzusetzen leichter gefallen ist, umfasst implizit aber auch die anderen Weisungen, die an die Adresse der Frau gerichtet sind. Umgekehrt ist aus der Parallelität der Fälle zu folgern, dass in Vers 10 ein aktives Handeln der christlichen Ehefrau unterbunden werden soll, aus einer Ehe herauszugehen.

Die Grundlinie der Weisung Jesu, wie Paulus sie tradiert, verläuft so wie die der Textzeugnisse in den Evangelien. Während die synop-

<sup>35</sup> Zum genauen Vergleich vgl. Dieter Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 243ff.

tischen Traditionen aber eher den Zusammenhang zwischen Trennung und Wiederverheiratung in den Blick nehmen, differenziert Paulus ausdrücklich, weil er weniger auf die moralische wie rechtliche Bewertung der handelnden Personen als auf die Lösung bestehender Fälle aus ist. Und während der Auftrag zur Versöhnung bei den Synoptikern implizit bleibt, wird er bei Paulus explizit.

Als theologische Begründung reicht Paulus das Wort Jesu. Es ist ihm die entscheidende Instanz sowohl der Torahermeneutik als auch der Etablierung kirchlichen Rechts. Freilich ist die theologische Begründung für die von Jesus markierte Position auch im Ersten Korintherbrief gut zu erkennen. Denn unmittelbar vor seinen Ausführungen über Ehe und Ehelosigkeit warnt Paulus (in 1 Kor 6,12–20) vor „Unzucht“ (*porneia*); er hat den sexuellen Verkehr eines christlichen Mannes mit einer Frau vor Augen, die er *porné* nennt, was meist mit „Hure“ übersetzt wird, vielleicht aber auch im weiteren Sinn eine Ehebrecherin meinen kann. Es hat den Anschein, als schreibe er gegen eine religiöse Haltung an, die in Korinth grassierte, weil eine Art Dichotomie von Leib und Seele (aus welchen Gründen auch immer) attraktiv scheinen mochte. Dem stellt Paulus den Grundansatz biblischer Anthropologie<sup>36</sup> entgegen, dass der Mensch eine Einheit aus Leib, Seele und Geist bildet (1 Kor 6,13). Der Leib ist deshalb ein Ort und Instrument der Ethik. Infolgedessen ist Sexualität kein Adiaphoron, sondern ein Charakteristikum christlicher Moral. Paulus führt zwei Gründe für seine Theologie des Leibes an: erstens ein christologisches, das auf der Christologie des wahren Menschseins Jesu fußt und soteriologisch wie ekklesiologisch durch die Gliedschaft am Leib Christi (vgl. 1 Kor 10,16f.; 12,13–27) geöffnet ist; zweitens ein schöpfungstheologisches, das durch Gen 2,24 gedeckt ist: „Wisst ihr nicht, dass, wer sich an eine Hure (eine Ehebrecherin) bindet, ein Leib (mit ihr) ist? ‚Es werden‘, heißt es nämlich, ‚die zwei ein Fleisch‘ sein“ (1 Kor 6,16). Das Argument, das Paulus in 1 Kor 6 nennt, um die Unzucht zu verurteilen, ist in 1 Kor 7 vorausgesetzt, um die Ehescheidung zu verbieten. Daraus folgt nicht, dass er auch in 1 Kor 7 nur jene massiven Unzuchtsfälle unterbinden wollte, die er in 1 Kor 6 kritisiert, aber dass seine Ver-

---

<sup>36</sup> Vgl. *Christian Frevel* (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), Freiburg i. Br. 2010.

bindung mit der Jesustradition noch enger ist, als es scheint, wenn man nur auf das zitierte Herrenwort blickte.

### III.4.2 Die Anwendungen

Das Gebot des Kyrios fordert nach Paulus eine konkrete Auslegung, damit es in seiner wegweisenden Bedeutung wirken kann. Paulus spricht hier nicht mehr von einem Gebot; aber er lässt keinen Zweifel an der Verbindlichkeit seiner Weisung, die er in apostolischer Verantwortung trifft und jeweils begründet.

Eine erste Auslegung ist in das Zitat hinein geflochten. Vers 11a zieht die Linie von Vers 10 weiter aus, wechselt aber in den Imperativ. Im Sinne des Paulus ist diese Fortsetzung schwerlich auch noch Herrenwort (das ist eher wieder in der Fortsetzung über den Mann in Vers 11b zu finden), sondern Kommentar. Er zielt entweder auf einen künftigen Verstoß gegen das Gebot, sei es, dass die Ehefrau doch die eheliche Gemeinschaft verlässt, sei es, dass sie von ihrem (christlichen) Mann verlassen worden ist; oder er zielt (aus Kohärenzgründen wahrscheinlicher) auf eine Geschiedene, die konvertiert.<sup>37</sup> In diesem Fall soll die Frau, obwohl es ihr allein schon aus sozialen Gründen vielfach schwer gefallen sein muss, „unverheiratet“ bleiben oder sich „versöhnen“, und zwar im Sinne der paulinischen Versöhnungstheologie durchaus so, dass sie, obgleich verlassen, den ersten Schritt tut; Ziel ist dann die Wiederherstellung der ersten Ehe. Freilich ist dies keine rechtliche Fixierung, sondern eine ethische Orientierung, die mit 1 Kor 7,2–7 abgeglichen werden muss.

Die weiterführenden Anwendungen entfaltet Paulus im Anschluss an das Zitat. Der erste Anwendungsfall ist eine christlichheidnische Mischehe. „<sup>12</sup>Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat, die mit ihm zusammenwohnen will, entlasse er sie nicht (*aphiéto*). <sup>13</sup>Und wenn eine Frau einen ungläubigen Mann hat, der mit ihr zusammenwohnen will, entlasse sie den Mann nicht (*aphiéto*). <sup>14</sup>Denn der ungläubige Mann wird durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau wird durch den Bruder geheiligt, sonst wären ja eure Kinder unrein, sie sind aber heilig“ (1 Kor 7,12ff.). Wie in Vers 11a herrscht der Impe-

<sup>37</sup> Vgl. Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther II (EKK XVII/2), Neukirchen-Vluyn 1995, 101.

rativ. Im Alten Testament gibt es vielfach restriktive Bestimmungen, die eine genealogische und theologische Identität Israels sichern sollen; in Korinth, wo Mischehen<sup>38</sup> häufig gewesen sein werden, scheint es, wie aus der Begründung in Vers 14 zu folgern ist, die Praxis oder wenigstens die Überlegungen gegeben zu haben, Mischehen aus Glaubensgründen aufzugeben. Paulus denkt aber anders: Er sieht die Ehe als Ort der Heiligung, weit mehr denn als Ort einer Gefährdung des Heiligen. Für ihn ist der Glaube so stark, dass er die Kraft hat, auf den Ehemann oder die Ehefrau auszustrahlen. Die Ehe hat für Paulus, ohne dass er es hier ausführte, eine missionarische Dynamik. Die Formulierung ist in den Versen 12 und 13 exakt geschlechtsparitätisch. Diesmal wird der (christliche) Mann zuerst angesprochen, weil er sich, auch in Korinth, leichter tun würde, eine Ehe zu beenden. Das soll er so wenig tun, wie die christliche Frau es tun sollte – wenn die nicht-christliche Person an der Ehe festhalten will. Paulus schreibt zweimal *syneudokeî*. Genau übersetzt, heißt das: „es mit für gut hält“. Das ist eine präzise Beschreibung dessen, was in der Rechtssprache später Ehekonsens genannt wird. Paulus kann sich nur an die verheirateten Christinnen und Christen wenden; für sie soll klar sein, dass sie an der Ehe festhalten, weil sie mit dem Fortbestand einverstanden sein sollen, den sie ihrerseits „mit für gut halten“.

Freilich bleibt dann der Fall, dass der Konsens auf der heidnischen Seite nicht besteht. Genau diesen Fall regelt Paulus im Anschluss: „<sup>15</sup>Wenn aber der Ungläubige sich scheiden lässt (*chorízetai*), soll er sich scheiden lassen (*chorízétho*). Der Bruder oder die Schwester sind in solchen Fällen nicht geknechtet; hat Gott euch doch zum Frieden berufen. <sup>16</sup>Was weißt du denn, Frau, ob du den Mann rettetest? Oder was weißt du, Mann, ob du die Frau rettetest?“ (1 Kor 7,15f.). Von der Begründung in Vers 16 her geurteilt, schreibt Paulus (anders als zuvor, aber in der Konsequenz seiner bisherigen Argumentation) gegen die Meinung einer Christin oder eines Christen an, um jeden Preis an einer Ehe festhalten zu müssen, weil sie ein Ort und Mittel der Heiligung und Rettung sei. Der Grund für die paulinische Reserve liegt tief: Glaube ist Gnade; es gibt keinen

---

<sup>38</sup> Den größeren Horizont beschreibt *Susanne Ganster*, Religionsverschiedenheit als Eehindernis. Eine rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung (Kirchen- und Staatskirchenrecht 16), Paderborn 2013.

zwangsläufigen Missionserfolg; in der Ehe muss deshalb die Freiheit zum Zuge kommen. Demgegenüber macht er geltend, dass Fakten geschaffen sind, wenn der heidnische Gatte oder die heidnische Gattin die Ehe beendet hat. Dann ist sie auch für den christlichen Teil beendet. Subjekt des Hauptsatzes in Vers 15 ist die Christin oder der Christ. Eine Trennung ist möglich, auch wenn die Ehe eine Zeitlang nach der Konversion fortbestanden hat. Die Scheidung soll von christlicher Seite nicht betrieben, aber akzeptiert und dann auch mit allen Konsequenzen nachvollzogen werden, wenn sie von heidnischer Seite vorgenommen wird.<sup>39</sup>

Zieht man die Begründung in Vers 15b heran, wird deutlich, was Paulus als Problem gesehen haben wird: die Versklavung unter ein Gesetz, das sein Recht verloren hat, und das Leben im Unfrieden, der durch dauernden Ehekrach entsteht. Vers 16 lässt erkennen, dass für diejenigen, die an der Ehe festhalten wollen, der Glaube der eigentliche Grund ist; so lässt sich folgern, dass für Paulus dieser Glaube auch der Grund für den Streit und vielleicht die Unterdrückung sein kann, speziell wenn er an die Lage von Frauen gedacht hat; mehr noch wird wahrscheinlich, dass es genau die Konversion zum christlichen Glauben gewesen ist, die von der heidnischen Seite aus zum Scheidungsgrund erklärt wurde.

Welche neuen Möglichkeiten der Lebensführung sich nach der Scheidung einer solchen Mischehe für die Christinnen und Christen ergeben, wird von Paulus nicht ausgeführt. Da die Ehe, die von der heidnischen Seite aufgekündigt wird, weil der Mann oder die Frau christlich geworden ist, als Sklaverei erscheint und Unfrieden bringt, wenn der Ehewille nicht (mehr) besteht, liegt es nahe, dass eine neue Ehe eingegangen werden kann – aus denselben Gründen und mit denselben Einschränkungen, die Paulus in 1 Kor 7,2–7 vorgelegt hat. Diese Regelung muss von der nach einigen altkirchlichen Zeugnissen herrschenden Restriktion unterschieden werden, dass als Christin oder Christ nicht wieder heiraten darf, wer von sich aus eine Ehe aufkündigt, weil er seine Ehefrau oder sie ihren Ehemann nicht bekehren können<sup>40</sup>. Hier spielen asketische Ideale späterer Zeit eine Rolle, die so bei Paulus nicht zu finden sind.

<sup>39</sup> *Schrage*, Korinther (s. Anm. 37), 110 spricht ebenso prägnant wie provokant von „Scheidung um des Evangeliums willen“.

<sup>40</sup> Vgl. Justin, apol. 2; Act Petr 33f.; Herm mand IV 1.

Die paulinische Eheethologie ist sowohl pastoral wie juristisch stärker differenziert als die synoptische Jesustradition. Der jesuanische Grundsatz ist im Wesentlichen identisch. Die Anwendung ist aus theologischen Gründen pastoral, im Sinn der Freiheit. Aus ihr ergibt sich die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ebenso wie das Engagement, an einer Mischehe festzuhalten, und die Akzeptanz der Scheidung einer Mischehe durch den heidnischen Teil. Was fehlt, ist eine Diskussion der Frage, wie zu verfahren ist, wenn jemand sich an das Gebot des Kyrios oder die Weisung des Apostels nicht gehalten hat. Aus 1 Kor 5 lässt sich ableiten, dass Paulus für Fälle schweren sexuellen Fehlverhaltens den zeitweisen Ausschluss von der Gemeindeversammlung, also so etwas wie die Exkommunikation, aber auch die Möglichkeit der Umkehr vorgesehen hat. Ein analoges Vorgehen wäre auch in Ehesachen denkbar; es wird aber von Paulus nicht explizit entwickelt.

#### IV. Geltungsfragen

An der Geltung der jesuanischen Weisungen zur Ehe und zum Verbot der Ehescheidung kann theologisch kaum gezweifelt werden. Paulus gibt das hermeneutische Muster vor: Das Wort Jesu gilt – und muss konstruktiv ausgelegt werden.

##### IV.1 Einschränkungsversuche und ihre Grenzen

Prinzipiell kann gefragt werden, ob der Rückgang auf die Schrift und ein neutestamentlich überliefertes Jesuswort Grund genug sein kann, an der Theologie, der Moral und dem Recht der Ehe festzuhalten, die in diesen Traditionen zu erkennen sind. Denn es kann keinen Zweifel geben, dass die Entstehung und Überlieferung der einschlägigen Texte an kulturelle Bedingungen gebunden sind, die sich im Lauf der Zeit tief greifend verändert haben, jedenfalls in großen Teilen der modernen Welt. Der entscheidende Punkt ist das Verhältnis der Geschlechter; es ist nur auf der Basis gleicher Würde und gleicher Rechte diskutabel, die sich heute in ihrer schöpfungstheologischen und soteriologischen Begründung erkennen lassen. Allerdings gilt der Einwand geschichtlicher Kontingenz nicht nur für die Ethik, speziell für das Eheethema, sondern grundsätzlich für die ge-

samte Heilige Schrift in all ihren Teilen. Wenn also die Kanonizität der Schrift nicht aufgegeben wird, stehen auch die Ehworte auf der Agenda. Innerhalb des christlichen Kanons haben aber die Evangelien als Jesustraditionen unbestreitbar und unbestritten einen besonders hohen Stellenwert, jedenfalls dort, wo eine Kirche im Namen Jesu Christi versammelt ist und nach Orientierung sucht. Die Ehe scheint ein besonders wichtiger und typischer Topos der Überlieferung zu sein. Die theologische, ethische und rechtliche Orientierungskraft der einschlägigen Jesustraditionen zu bestimmen, setzt aber voraus, sie aus ihren historischen und literarischen Bezügen heraus zu beschreiben und zu erklären, um dann die Fragen heutiger Geltung zu beantworten.

Allerdings muss überlegt werden, ob ein Jesuswort, nur weil es als Jesuswort überliefert ist, für die Kirche gültig sein muss, wenn es und wie es exegetisch erschlossen wird. Das ist schon deshalb nicht von vornherein klar, weil die Exegese ihrerseits nicht selten versucht, den Geltungsgrad oder den Geltungsbereich zu minimieren.

Wo Jesus eine „Interimsethik“<sup>41</sup> unterstellt wird, die einer starken Naherwartung geschuldet sei, liegt es nahe, das Verbot der Ehescheidung auf das Konto einer eschatologischen Radikalität zu buchen, die im Laufe der Zeit obsolet geworden ist. Aber abgesehen davon, dass die Naherwartung Jesu sehr viel dialektischer ist, als die „konsequente Eschatologie“ es wahrhaben wollte<sup>42</sup>, müsste die Art der Rezeption in den Evangelien und im Ersten Korintherbrief mit ihrem nachhaltigen Interesse an prinzipieller Geltung und praktischer Umsetzung skeptisch stimmen, ob tatsächlich eine nur vorläufige Aktualität gemeint gewesen sein kann, die schnell durch die Vollendung der Gottesherrschaft überholt worden wäre.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Vgl. *Albert Schweitzer*, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1906, <sup>2</sup>1913. Nachdruck hg. v. *O. Merk*, Tübingen <sup>9</sup>1984, 640.

<sup>42</sup> Vgl. *Thomas Söding*, *Dein Reich komme* (Mt 6,9 par. Lk 11,2). Die Naherwartung Jesu, in: *Ch. Breitsameter* (Hg.), *Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen* (Theologie im Kontakt 19), Münster 2012, 35–65.

<sup>43</sup> Ähnlich problematisch scheint die Interpretation von *Gerhard Lohfink* (Jesu Verbot der Ehescheidung und seine Adressaten, in: *TThQ* 167 [1987], 144–146), die Weisungen Jesu seien für eine mehr oder weniger ideale Jüngergemeinde gedacht, aber nicht für die Kirche, die in der Welt immer auch ein *corpus permixtum* ist; die paulinische Applikation zeigt ja gerade im Gegenteil, wie Paulus die

Oft wird geurteilt, dass „Jesu Wort zur Ehescheidung nicht als rechtliche Regelung, sondern als sittlicher Aufruf intendiert“ sei.<sup>44</sup> Damit würde jede kanonistische Regelung von Anfang an mit einem Fragezeichen versehen. Das überzeugt nicht.<sup>45</sup> Zwar zeigt Mk 10,2–12 paradigmatisch die Notwendigkeit und Schlüssigkeit der Unterscheidung zwischen Moral und Recht, weil der Grundsatz Mk 10,9 ethisch, die Anwendung Mk 10,11f. aber juristisch ist. Doch ist das markinische Schulgespräch dadurch gleichzeitig ein Beispiel für die sinnvolle Verbindung. Wenn der ethische Grundsatz um seiner moralischen Orientierungsleistung willen konkretisiert werden muss, ist das Recht zwar nicht die einzige, vielleicht auch nicht die erste und wichtigste, aber eine stimmige Konsequenz, sofern das Zusammenleben in der Jüngergemeinde geordnet sein soll. Mk 10 zeigt, wie die theologische Begründung der Ehe zur Ethik und diese zum Recht führt.<sup>46</sup>

---

Weisung Jesu in einer Situation ernst nimmt, die alles andere als ideal ist oder nur kirchliche Binnenverhältnisse betrifft.

<sup>44</sup> *Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft (s. Anm. 31), 151. Er beruft sich auf seinen Schüler *Gerhard Lohfink*, Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5,32, in: *H. Merklein/J. Lange* (Hg.), Biblische Randbemerkungen (FS Rudolf Schnackenburg), Würzburg 1974, 207–217. In seiner neueren Studie (Jesus von Nazaret – was er wollte, wer er war, Freiburg i. Br. 2011, 289f.) führt *Gerhard Lohfink* aber aus, dass Jesus in Mt 5,32 und Mk 10,2–12 par. Mt 19,3–12 die Tora nicht aufhebt, sondern anwendet. Gegen eine Deutung als *ius divinum*, für eine Interpretation als prophetische Weisung plädiert *Wolfgang Trilling*, Zum Thema: Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament, in: ThG 74 (1984) 390–406. Aber dann wäre Jesu Ehewort nicht weniger, sondern mehr als ein Gesetz. Nach *Wolfgang Beilner* (Ehescheidung im Neuen Testament, in: TPQ 142 (1994) 338–342) geht es Jesus nicht um Verrechtlichung, sondern um Erziehung; aber das ist eine falsche Alternative, so wenig blinder Gebotsgehorsam gefordert sein kann.

<sup>45</sup> Vgl. *Heinz Schürmann*, Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe, in: *Ders.*, Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. *Th. Söding* (SBAB 7), Stuttgart 1990, 119–146, bes. 124f. 129f. Allerdings betont er das Fragmentarische der neutestamentlichen Überlieferung, ohne die prinzipiellen Klärungen hinreichend zu gewichten, und den hermeneutischen Primat der Tradition, ohne die Kanonizität der Schrift gegenüber – oder in – der Tradition zur Geltung zu bringen.

<sup>46</sup> Vgl. *Heinz Schürmann*, Die Verbindlichkeit kirchlicher Normen nach dem Neuen Testament, bedacht am Beispiel des Ehescheidungsverbotes und im Lichte des Liebesgebotes, in: *Ders.*, Studien zur neutestamentlichen Ethik (s. Anm. 43), 147–171, bes. 151–154.

Dass Mk 10,11f. samt der Parallele Mt 19,9 ebenso wie das Logion Lk 16,18 mit der antithetischen Variante Mt 5,31f. rechtliche Urteile auf ethischer Basis sind, kann schwer bestritten werden; auch Paulus setzt in 1 Kor 7 bei einer Weisung Jesu an, die Rechtscharakter hat, und gibt pastorale Hinweise, die Recht setzen. In der neueren Exegese ist die Bereitschaft, diesen juristischen Charakter anzuerkennen, gewachsen, weil im Zeichen des jüdisch-christlichen Dialoges die Nähe Jesu zur Tora betont worden ist, im Gegensatz zu langen Phasen der historisch-kritischen Exegese, und weil im Zeichen des ökumenischen Dialoges wie auch des interdisziplinären Gesprächs mit den Rechts- und Kulturwissenschaften die These des protestantischen Liberalismus, die Urkirche sei ein rechtsfreier Raum gewesen<sup>47</sup>, als Projektion kritisiert worden ist.

Freilich gilt es dann, den Rechtscharakter der Weisungen Jesu richtig zu erfassen. Nach Ernst Käsemann seien für Jesus und die Urkirche „Sätze heiligen Rechts“ typisch<sup>48</sup>, weil sie realisierten, dass Gott in seiner Gerechtigkeit das Recht auf Erden durchsetzt. Als typisch erkennt er, dass „heiliges Recht“ mit Berufung auf Gott vom Propheten und Apostel proklamiert wird und deshalb gilt, weil es auf Offenbarung beruht. Den Unterschied zum späteren Kirchenrecht sieht Käsemann darin, dass dort eine neue Kasuistik begründet werde, die Experten benötige, Pädagogik und Disziplin, weil zum Kriterium jetzt ein „Ordnungsbegriff“ werde, „der am Bestand der Gemeinschaft orientiert“, aber nicht mehr „auf den jüngsten Tag ausgerichtet“ sei. In der Matrix dieser Unterscheidung wird der Kernbestand von Lk 16,18 (und Mt 5,32) oft als *ipsissimum verbum* Jesu, alles andere aber als redaktionelle Fortschreibung, sozusagen als Auslegung im Munde Jesu verstanden.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Vgl. Rudolf Sohm, Kirchenrecht, Vol. I: Die geschichtlichen Grundlagen (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft 8/1), München 1892, Neudruck München/Leipzig 1923.

<sup>48</sup> Ernst Käsemann, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament (1954/55), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 69–82. Die folgenden Zitate stehen auf den S. 82 und 81. Käsemann hat die Ehesachen nicht explizit behandelt, aber u. a. 1 Kor 5,3ff.

<sup>49</sup> Vgl. Gerhard Schneider, Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments, in: Ders., Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970–1990, Leiden u. a. 1992, 187–209, speziell 195.

Das Modell krankt allerdings an einem doppelten Geburtsfehler. Erstens ist die Unterscheidung zwischen dem „heiligen“ und dem „kirchlichen“ Recht künstlich. Die katholische Differenzierung zwischen *ius divinum* und *ius humanum* wird nicht diskutiert, obgleich sie einen qualitativen Unterschied zwischen dem von Jesus und dann von den Aposteln gesetzten Recht einerseits, dem folgenden Kirchenrecht (das regelmäßig reformiert wird) andererseits denken lässt.<sup>50</sup> Würde diese Unterscheidung, biblisch-theologisch reformuliert, in die Debatte einbezogen, könnte klar werden, dass die eschatologische Finalität des Jüngsten Gerichts bleibt, und zwar als kritisches Gegenüber jeder menschlichen und kirchlichen Rechtsprechung; es würde dann auch deutlich, dass Käsemann unterschätzt, wie stark die prophetische und apostolische Offenbarung in das Volk Gottes und die Ekklesia einbezogen ist und wie gut die Ordnung der Gemeinschaft ihrerseits „heiliges Recht“ sein kann.<sup>51</sup> Zweitens basiert die Unterscheidung zwischen „ureigenen Jesusworten“ und „redaktionellen Hinzufügungen“ auf Textmodellen, die durch die neuere Literatur- und Kulturwissenschaft falsifiziert worden sind. Die Variationsbreite der neutestamentlichen Jesustradition zur Ehe und zur Ehescheidung bezeugt eine Kreativität der Tradition, die in der Verkündigung Jesu, in seinem Ruf zur Nachfolge und in seiner Lehre selbst angelegt ist. Deshalb

---

<sup>50</sup> Vgl. Heinz Schürmann, Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche. Sechs Thesen, in: *Ders.*, Studien zur neutestamentlichen Ethik (s. Anm. 43), 247–268: „*Ius divinum* liegt vor, wenn das einbrechende *Eschaton* im Wort der apostolischen Verkündigung und in den Sakramenten, ferner in der neubundlichen Gemeinde mit ihren Ordnungen und Diensten vom apostolischen Ursprung her sich in ihrer unaufgebbaren Grundgestalt inkarniert hat.“ Die jesuanischen Weisungen zur Ehe in Mk 10,11f. par Mt 19,9, Lk 16,18 und Mt 5,31f. sind dann *iure divino*. Die geschichtstheologische Definition, die der Exeget vorschlägt, führt aus der alten Aporie heraus, dass ein metaphysischer Naturbegriff die Normen setzen soll, der aber gleichfalls geschichtlich bedingt und menschlich vermittelt ist.

<sup>51</sup> Eine eigene Linie verfolgt Hubert Frankemölle, Ehescheidung und Wiederverheiratung von Geschiedenen im Neuen Testament, in: Schneider (Hg.), Geschiedenen (s. Anm. 1), 58–80. Er betont im Blick auf Matthäus, aber auch grundsätzlich für Jesus, dass er sich „nicht an Problemen der Halacha, sondern am genuinen Gotteswillen“ orientiert (41). Aber damit ist das Recht ja nicht ausgeschlossen, sondern neu begründet, zumal das Gesetz durch das Evangelium nicht aufgelöst, sondern erfüllt wird (Mt 5,17–20).

ist die weit verbreitete Sicherheit, mit der die Unzuchtsklauseln und die frauenspezifische Weisung als sekundär beurteilt werden, ebenso mit einem Fragezeichen zu versehen wie die weit verbreitete Ansicht, das Schulgespräch mit den Pharisäern sei künstlich. Methodisch aussichtsreicher ist die Frage, welche Perspektive auf die Ethematik welche Jesustradition freilegt und wie sie unter dem Aspekt ihrer historischen Referenz wie ihrer kirchlichen Geltung zu beurteilen sind, ohne dass beide Aspekte in eins fielen.

#### IV.2 Aktualisierungsformen und ihre Grenzen

In der Variationsbreite der Überlieferung ist die Unauflöslichkeit der Ehe der theologische Leitfaden. In der Hierarchie der Wahrheiten steht sie zwar nicht an der Spitze; sonst wären sowohl die matthäischen Klauseln als auch die paulinischen „Privilegien“ widersprüchlich. Ganz oben steht vielmehr die Verwirklichung des Heilswillens Gottes, das Zeugnis für seine Liebe, das im Hören auf sein Wort abgelegt werden kann. Aber in Übereinstimmung damit liegt der theologische Sinn der neutestamentlichen Ehworte darin, der Jesusnachfolge eine Form zu geben, die der Schöpfungsordnung entspricht, den genuinen Ort der Sexualität zu markieren und Kindern das Leben zu schenken, eine Heimat zu geben und Zukunft zu eröffnen. Die aus der überlieferten Genesisexegese Jesu gewonnene Ehe-theologie ist der entscheidende Bezugspunkt jeder Ehemoral und allen Ehrechts, sowohl dessen, was im Neuen Testament bereits entwickelt worden ist, als auch dessen, was auf der Basis und in der Richtung des Neuen Testaments weiterzuentwickeln ist. Die Alternative wäre ein offener oder sublimer Markionismus, der Schöpfung gegen Erlösung, Gesetz gegen Evangelium und Recht gegen Gnade ausspielte.

Die Position Jesu ist für ihn typisch, wiewohl – oder besser: weil – er prophetische Bundesgenossen (Mal 2,16) und jüdische Koalitionspartner hat (CD IV,20b; V, 2a; PsPok 195ff.), die ihrerseits für Monogamie geworben haben. Aus der schöpfungstheologisch begründeten Unauflöslichkeit der Ehe folgen sowohl die ethische Maxime von Mk 10,9 par. Mt 19,6 („Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden“) als auch die eherechtliche Grundsatzbestimmung, die in verschiedenen Aggregatzuständen von Lk 16,18, Mt 5,31f. und Mk 10,11f. par. Mt 19,9 sowie 1 Kor 7,10f. be-

zeugt wird. Eheliche Treue ist ein Ausweis des Glaubens und der Nachfolge – ebenso wie die Vergebung von Schuld, einschließlich Ehebruch. Dass die Versöhnung im ehelichen Streit und das Glaubenszeugnis in einer Situation religiöser Differenz zu einer Spiritualität und Ethik der christlichen Ehe gehört, hat Paulus aus gegebenem Anlass betont und damit etwas expliziert, was in der synoptischen Jesustradition zweifellos impliziert gewesen ist.

Insoweit kann gesagt werden, dass die Ehelehre, die Ehemoral und das Eherecht der katholischen Kirche im Ansatz und in wesentlichen Aspekten nachvollziehen und aktualisieren, was in der neutestamentlichen Jesustradition angelegt ist: Die Ehe ist unauflöslich; sie ist eine Form des Lebens in der Nachfolge; sie ist ein Ort und Mittel der Heiligung; die Trennung von Tisch und Bett wird toleriert; die Aufgabe der Versöhnung bleibt bestehen, auch wenn die Ehe gebrochen worden ist; die Rückkehr in die erste Ehe ist das Ziel der Versöhnung, zu der auch diejenigen angehalten werden, denen Unrecht getan worden ist; christlich-heidnische Mischehen sind theologisch möglich, moralisch wertvoll und rechtlich geschützt; eine solche Ehe ist aber nicht um jeden Preis aufrechtzuerhalten, sondern mit dem Recht der Wiederverheiratung zu scheiden, wenn sie wegen des heidnischen Partners oder der heidnischen Partnerin nicht im Glauben geführt werden kann.

Allerdings kann diese prinzipielle Konsequenz zwei wichtige Probleme der katholischen Theologie, Ethik und Rechtsgestaltung nicht verbergen.

In der katholischen Ehedogmatik und im katholischen Kirchenrecht werden die Unterschiede im neutestamentlichen Zeugnis durchgreifend harmonisiert, während sie in der katholischen Moraltheologie seit langem präsent sind, ohne dass die kirchliche Lehre die theologische Forschung konsequent rezipiert hätte. Zwar ist 1 Kor 7 – nicht ohne hohe Kreativitätsanteile – rechtlich adaptiert worden. Aber die matthäischen Unzuchtsklauseln sind auf katholischer Seite weder in der Theologie noch im Recht der Ehe voll präsent. Sie sind aber, mögen sie auch nicht direkt auf Jesus selbst zurückgehen, Teil des kanonischen Schrifttextes; sie stehen immerhin in der Bergpredigt und sind gerade in dem Evangelium überliefert, das ethischen und juristischen Fragen besondere Aufmerksamkeit schenkt. Sie widersprechen nicht den Traditionen, die keine Klauseln kennen, sondern schreiben die Grundaussagen Jesu auf dem

Weg fort, den Weisungen im Alltagsleben zu folgen. Ohne dass eine Debatte über diesen wichtigen Punkt in den neutestamentlichen Texten erkennbar wäre, stellen die matthäischen Klauseln die Frage, ob eine Ehe, juristisch gesprochen, nicht nur ungültig sein, sondern werden kann, oder ob eine zweite Ehe möglich ist, obwohl die erste Ehe dem Bande nach, wie es später heißt, fortbesteht. Dass man in jedem Fall von *porneía*, Unzucht, gleich folgern kann, die Ehe sei gar nicht gültig zustande gekommen, ist eine verwegene Hypothese, die vielfach falsifiziert würde. Für Matthäus kann eine Ehe aber offenbar irreversibel zerrüttet worden sein, weil sich einer der Eheleute der „Unzucht“ schuldig gemacht hat. Dieses Phänomen ist weder im Blick auf die denkbaren Fälle noch im Grundsatz ihrer Möglichkeit theologisch hinreichend bedacht, ethisch lehrmäßig eingeholt und rechtlich befriedigend geklärt. Zwar ist es im Sinn der Bergpredigt, auch im Fall von Unzucht den Weg der Reue und Umkehr, der Versöhnung und des Neubeginns zu eröffnen. Aber in der katholischen Dogmatik, in der katholischen Morallehre und im katholischen Kirchenrecht klafft eine Lücke, wenn die Unzuchtsklauseln nicht integriert werden. Zuzugestehen ist, dass sie ihrerseits der Interpretation bedürftig und mithin strittig sind. Aber das mindert nicht den Handlungsdruck, der die Dogmatik ebenso wie die Moraltheologie und das Kirchenrecht (in dieser Reihenfolge) trifft. Der traditionelle Weg, dass die Unzuchtsklauseln durch Harmonisierung relativiert werden, ist durch die moderne Exegese versperrt. Daraus keine systematischen und praktischen Konsequenzen zu ziehen, ist theologisch nicht zu vertreten. Wenn die bisherigen Modelle der Dogmatik, der Ethik und des Rechts nicht ausreichen, um die anstehenden Konsequenzen zu ziehen, müssen sie weiterentwickelt werden.

Zweitens werden auf katholischer Seite die Grenzen der jesuanischen Weisungen nicht hinreichend reflektiert, so dass die Gestaltungsmöglichkeiten jenseits der Grenzen nicht hinreichend konkretisiert werden.<sup>52</sup> Diese Grenzen liegen weder in ihrer Tempusstruktur, so als ob sie nur einem kurzfristigen Enthusiasmus vor dem unmittelbar bevorstehenden Ende aller Tage Ausdruck verleihen würden, noch in ihrer Gattung, so als ob sie nur Appelle, Ziel-

---

<sup>52</sup> Hier setzt *Walter Kirchschräger* an; Ehe und Ehescheidung – Rückfragen an Bibel und Kirche, in: *Diakonia* 19 (1988), 305–326.

gebote oder Ratschläge wären. Die Grenzen liegen vielmehr in ihrer Grundsätzlichkeit. Sie sind auf Adaptionen angewiesen, wie sie Paulus paradigmatisch vorführt, wenn er die im Vergleich zur synoptischen Tradition neue Herausforderung von Mischehen geltend macht und die Aufrechterhaltung einer vor der Konversion eingegangenen Ehe zu einer Frage des guten Willens und des Friedens, also der Ethik und der soteriologischen Effektivität macht.

Der neutestamentliche Befund, der die Autorität Jesu selbst geltend macht, bindet die Kirche, die Unauflöslichkeit der Ehe moralisch zu fördern und rechtlich zu schützen; er setzt sie aber auch frei, sowohl situationsadäquate Formen zu finden, in denen dieses Ziel erreicht werden kann, als auch Glaubenswege zu weisen, die gegangen werden können, wenn das Gebot Jesu definitiv verletzt worden ist. Diese Formen und Wege müssen aktuell adäquat und prinzipiell reformabel sein – nicht trotz, sondern wegen der Gültigkeit der Weisung Jesu. Vor allem müssen sie geeignet sein, dass die Ehe *in favorem fidei* nicht nur aufgelöst, sondern vor allem gelehrt und gelebt werden kann, und dass für Geschiedene ein Ausweg gefunden wird, der den Glauben nicht belastet, sondern fördert.

Unter dieser Rücksicht sind vor allem zwei Herausforderungen zu bewältigen. Die eine besteht darin, das *Privilegium Paulinum* nicht exklusiv, sondern positiv zu verstehen und zu praktizieren.<sup>53</sup> In den multireligiösen und multikulturellen, hoch säkularisierten Gesellschaften des Nordens und Westens entstehen ebenso neue Problemfälle, die Glauben behindern oder zerstören, wie in traditionellen Kulturen, die Polygamie kennen, Patriarchalismus und soziale Sanktionierung von Kinderlosigkeit. Hier kann nicht das Kirchenrecht auf sich gestellt werden; es muss vielmehr (zuerst) dogmatisch und ethisch reflektiert werden, aus welchem Grund und unter welchen Umständen eine Ehe, die *in favorem fidei* geschlossen worden ist, *in favorem fidei* so aufgelöst zu werden vermag, dass ein Leben im Frieden Gottes geführt und nach Gottes Willen eine zweite Ehe geschlossen werden kann. Da der Glaube durch Liebe wirksam wird,

---

<sup>53</sup> Ein Beispiel dafür, dass dies prinzipiell möglich ist, bietet das sog. *Privilegium Petrinum* oder auch die Aufhebung einer Ehe wegen Nichtvollzug. In allen Fällen handelt es sich nicht um eine Nichtigkeitfeststellung, sondern um die Aufhebung einer Ehe aus einem gerechten Grund; vgl. Assenmacher, Nichtigerklärung (s. Anm. 25).

kann nicht nur das pure Bekenntnis, sondern muss auch die Lebensführung im Blick stehen; das katholische Eherecht hat aber – im Gefolge der Ehedogmatik und -ethik – auf häusliche Gewalt, auf moralisch desaströses Verhalten des Partners oder der Partnerin – über die Trennung von Tisch und Bett hinaus – bislang keine befriedigende Antwort gefunden. In rechtlicher Hinsicht ergeben sich an dieser Stelle neue Schnittflächen zwischen dem *Privilegium Paulinum* und den Unzuchtsklauseln. Es gibt aus familienethisch verwandten Jesustraditionen, insbesondere dem Mühlsteinwort und seinen Kontexten<sup>54</sup> den deutlichen Hinweis, dass Jesus in diesen Fällen radikale Konsequenzen ziehen können und wollen, die allerdings in der katholischen Kirche beim Thema Ehe bislang nicht gezogen worden sind. Die Forcierung von Ehenichtigkeitsverfahren, die letzthin zu beobachten ist, gibt nur eine Teilantwort. Die Integration psychologischer, medizinischer und soziologischer Forschung in die juristischen Verfahren ist beispielhaft für die Fortentwicklung des *Privilegium Paulinum* in der Gegenwart und Zukunft.

Die andere Herausforderung besteht darin, die Gestaltungsaufgaben zu lösen, die sich dort stellen, wo die neutestamentlichen Worte grundsätzlich bleiben. Die Hauptgrenze besteht darin, dass im Neuen Testament zwar alles getan wird, dass es nicht zur Auflösung von Ehen kommt; aber – im Gegensatz zu anderen Themenfeldern – wird in Ehesachen nicht expliziert, was zu tun ist, wenn eine Ehe geschieden ist und ein Geschiedener oder eine Geschiedene eine neue Ehe eingegangen ist, so dass eine Versöhnung mit dem ersten Mann oder der ersten Frau nicht mehr möglich wird, ohne dass gegenüber dem neuen Mann oder der neuen Familie schwere Schuld begangen wird, zumal wenn es gemeinsame Kinder gibt. Die pastoralen Probleme, die hier entstehen, sind schwerwiegend; sie offenbaren nicht nur, sondern generieren auch Glaubensprobleme; sie führen nicht selten zur Entfremdung von der Kirche. Dass der Hinweis auf die Josephsehe diese Probleme zu lösen vermag, muss aus Erfahrung für eine große Mehrheit der Gläubigen bezweifelt werden; der Hinweis zeigt auch im Licht von 1 Kor 7 seine innere Problematik, weil Paulus von prinzipieller Sexualaskese dringend abrät, wenn sie nicht Ausdrucksform des charismatischen

---

<sup>54</sup> Vgl. Thomas Söding, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2014, 263–275.

Zölibats ist; wer den Hinweis dennoch gibt, muss sich gegen den Vorwurf verteidigen, Menschen in Versuchung zu führen, die „brennen“, wie Paulus es ausgedrückt hat.

Wenn es aber richtig ist, dass die Kirche mehr Handlungsaufgaben und Handlungsmöglichkeiten hat, in der Lehre wie im Recht der Weisung Jesu Geltung verschaffen, als sie heute wahrgenommen werden, müssen Kriterien und Kontexte genau beachtet werden.

Ein erstes Kriterium ist das Schuldprinzip. Es kann keine Lösung geben, die zwischen Betrügnern und Betrogenen nicht unterscheidet – und zwar nicht allein unter dem Aspekt einer sakramentalen Losprechung, sondern auch in der Ermöglichung eines neuen erfüllten Glaubenslebens, einschließlich der sexuellen Integrität einer Ehe, der Sorge für Kinder und der Liebe der Eheleute untereinander. Ein zweites Kriterium ist, dass die radikale Asymmetrie von Schuld und Gnade auch in der Eheologie, der Ehemoral und dem Eherecht zur Wirkung kommen muss. Sie nur auf die Möglichkeit einer Versöhnung der Geschiedenen zu reduzieren, wird ihrer Weite nicht gerecht, so sehr ihre Prägnanz genau dort zur Wirkung kommt, wo die Versöhnung geschieht. Es ist gerade die Rechtsform der Ehe, die nicht nur Rechtsschutz gewährt (von dem vor allen Frauen profitieren), sondern auch nach Fristen und Dispensen, Urteilen und Sanktionen fragen lässt, die dem Prinzip der Gerechtigkeit, also immer auch der Angemessenheit, entsprechen.

Welche Konkretionen das sein können, lässt sich einer Exegese des Neuen Testaments allein nicht entnehmen. Im Neuen Testament ist aber begründet, dass die Kirche mehr Aufgaben hat, als sie bislang löst, und mehr Möglichkeiten, als sie bislang wahrnimmt. Die Richtung ist klar: Auch im Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen muss die Ermöglichung der Umkehr, die verwandelnde Kraft der Versöhnung und die Verpflichtung auf den Gehorsam gegenüber der Weisung Jesu zum Ausdruck kommen.