

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Stephan Haering / Johann Hirnsperger / Gerlinde Katzinger / Wilhelm Rees (eds.), *In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Wolbert, Werner

Der Bruder oder die Schwester ist nicht versklavt“ (1 Kor 7,15). Rezeptionsgeschichtliche, ethische und kanonistische Aspekte zu 1 Kor 7

in: Stephan Haering / Johann Hirnsperger / Gerlinde Katzinger / Wilhelm Rees (eds.), *In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag*, pp. 683–693

Berlin: Duncker & Humblot 2012

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Duncker & Humblot: [https://www.duncker-humblot.de/\\_files\\_media/mediathek/download/duh\\_autorenrechte\\_163.pdf](https://www.duncker-humblot.de/_files_media/mediathek/download/duh_autorenrechte_163.pdf)

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in in Stephan Haering / Johann Hirnsperger / Gerlinde Katzinger / Wilhelm Rees (Hg.), *In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Wolbert, Werner

Der Bruder oder die Schwester ist nicht versklavt“ (1 Kor 7,15). Rezeptionsgeschichtliche, ethische und kanonistische Aspekte zu 1 Kor 7

in: Stephan Haering / Johann Hirnsperger / Gerlinde Katzinger / Wilhelm Rees (Hg.), *In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag*, S. 683–693

Berlin: Duncker & Humblot 2012

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Duncker & Humblot publiziert: [https://www.duncker-humblot.de/\\_files\\_media/mediathek/download/duh\\_authors-rights\\_164.pdf](https://www.duncker-humblot.de/_files_media/mediathek/download/duh_authors-rights_164.pdf)

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

**„Der Bruder oder die Schwester ist nicht versklavt“ (1 Kor 7,15)  
Rezeptionsgeschichtliche, ethische und kanonistische Aspekte zu 1 Kor 7  
von Werner Wolbert**

Die Aussagen des Paulus über Ehe und Ehelosigkeit in 1 Kor 7 sind für den (die) heutige Leser(in) zunächst irritierend. Die Aussagen über die Ehe klingen allzu negativ, die über die Ehelosigkeit können irritieren; entsprechend hat das Kapitel auch eine problematische Rezeptionsgeschichte. Es hat in der Geschichte vor allem als Referenztext gedient für die Hochschätzung der Jungfräulichkeit und (neben der Erzählung vom reichen Jüngling) für die Begründung der Kategorie der evangelischen Räte, schließlich für eine Abwertung der Ehe im Vergleich zur Jungfräulichkeit;<sup>1</sup> außerdem dienen die Aussagen über die „Übrigen“ (1 Kor 7,12) als biblischer Beleg für die Praxis der Auflösung der sog. Naturehe.

*1. Die Vermeidung der Unzucht*

Gleich der erste Vers klingt befremdlich; sein Verständnis ist von entscheidender Bedeutung. Der Satz 1 Kor 7,1 („Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren.“) wird heute gewöhnlich als Zitat aus dem Brief der Korinther an Paulus verstanden<sup>2</sup>. Als These des Paulus gelesen, ergeben sich aus ihm Folgerungen wie etwa die von Hieronymus: „dann muss es doch etwas Böses sein, eine Frau zu berühren. Wenn nun dennoch dem ehelichen Tun gegenüber Nachsicht geübt wird, so (nach Hieronymus) nur aus dem Grund, um weit Schlimmeres zu vermeiden. „Welchen Wert darf man aber einem Gut zuerkennen, das nur in Rücksicht auf die Verhütung von Schlimmerem zugestanden wird.“<sup>3</sup> Der Nutzen der Ehe liegt dann im Wesentlichen darin, dass sie den Fortbestand des Jungfrauenstandes sichert.<sup>4</sup>

In die Auslegung von V. 2 („Wegen der Gefahr der Unzucht soll jeder seine Frau haben.“) wird eigenartigerweise über lange Zeit ein Gesichtspunkt eingetragen, der im ganzen Kapitel von Paulus nicht erwähnt wird: die Zeugung von Nachkommenschaft. Nach Ambrosius hat alles seine Zeit; man soll dem Verlangen nachgeben, solange noch Hoffnung

---

<sup>1</sup> Für die Rezeptionsgeschichte beziehe ich mich vor allem auf *Heinrich Klomps*, *Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus*, Köln 1964. Vgl. auch *Werner Wolbert*, *Ist es „gut für den Mann, keine Frau zu berühren“? Zur Interpretation und Rezeption einiger biblischer Texte zur Sexualmoral*, in: *Konrad Hilpert* (Hrsg.), *Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre. Bausteine zu einer Antwort auf die Missbrauchsdiskussion*, Freiburg 2011, S. 182-206.

<sup>2</sup> Eine versuchte Rekonstruktion dieses Briefes findet sich bei *Norbert Baumert*, *Mann und Frau bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses*, Würzburg 1991, S. 32f. Vgl. ders., *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn: eine Neuinterpretation von 1 Kor 7*, Würzburg 1984.

<sup>3</sup> *Contra Jovinianum* I 7 (PL 23,218) zitiert nach *Klomps*, *Ehemoral* (s. Anm. 1), S. 19.

<sup>4</sup> *Epistola* 22,20; (PL 22, 406).

auf Kindersegen besteht.<sup>5</sup> Vorbild sind hier die (nicht durch die Erbsünde verdorbenen) Tiere, die „durch die stumme Sprache ihres Verhaltens zu verstehen geben, daß sie der Trieb nach Geschlechterhaltung, nicht die Gier nach Geschlechtsverkehr beseelt“.<sup>6</sup> Auch dieser Vergleich mit den Tieren ist Paulus völlig fremd. Nach Klemens von Alexandrien dagegen gilt die Mahnung für solche, die über die Zeugung hinaus den Verkehr suchen. Sie sollen es tun, damit sie nicht nach außerehelichem Geschlechtsgenuss Verlangen tragen, somit das kleinere Übel wählen.<sup>7</sup> Dass Paulus den Korinthern auf diese Weise die Leistung der ehelichen Pflicht einschärft, passt andererseits Hieronymus nicht ganz: Diese Weisung gelte für die Korinther als Anfänger in der christlichen Vollkommenheit, nicht dagegen für die vollkommeneren Epheser. Der Christ lebe „in servitute Corinthi, aut Ephesi libertate“;<sup>8</sup> letztere sei anzustreben. Auch in anderen Kontexten spürt man eine Schwierigkeit, 1 Kor 7 und Eph 5 zu vereinbaren; je nach Kontext nimmt man nur einen von den beiden Texten zur Kenntnis: Wo man das hohe Lob der Ehe singt, orientiert man sich an Eph 5,21-33; bei kritischen Äußerungen (im Kontext des Lobes der Jungfräulichkeit) an 1 Kor 7.<sup>9</sup>

Von entscheidender Bedeutung ist auch das Verständnis von V. 6. Was ist das „Zugeständnis“, das Paulus hier macht, und worauf bezieht es sich: auf V. 2 (die Ehe) oder V. 3 (die Erfüllung des *debitum*)?<sup>10</sup> Augustinus bezieht es auf V. 3, liest aber *secundum veniam* (die Vulgata liest: *secundum indulgentiam*) und folgert:

„Wo Verzeihung gewährt werden muß, da liegt ohne Zweifel Sünde vor. Da nun das Beiwohnen in der Absicht auf Nachkommenschaft nicht schuldhaft ist, was anderes gestattet da der Apostel *secundum veniam*, als daß die Eheleute, wenn sie sich nicht enthalten, die eheliche Pflicht voneinander fordern *voluptate propaginis*, nicht *libidinis voluptate*.“<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Expositio Evangelii secundum Lucam I 43 (CSEL 32,38); vgl. *Klumps*, Ehemoral (s. Anm. 1), S. 22.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Stromata III 15.

<sup>8</sup> Commentarium in Epistolam ad Ephesios III 5,24 (PL 26,565 A/B)

<sup>9</sup> Für die Beratungen des Konzils von Trient ist das eindrucksvoll belegt in der (leider ungedruckten) Salzburger Dissertation von *Christine Maria Röhrenbacher*, „Nehmen die Ehelosen eine Abkürzung auf dem Weg zu Gott?“ Die theologischen Hintergründe von Canon 10 des Ehedekrets von Trient. Dissertation, Salzburg 1997; dort findet sich reichlich Material zur Wirkungsgeschichte von 1 Kor 7.

<sup>10</sup> Einige moderne Exegeten haben das Zugeständnis auf die Wiederaufnahme der leiblichen Gemeinschaft (V.5) bezogen; dann würde aber Paulus in der Ehe Enthaltensamkeit empfehlen – im Widerspruch zum Gedankengang von 1-7; vgl. *Werner Wolbert*, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7 (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 8), Düsseldorf 1981, S. 85-90

<sup>11</sup> De bono coniugali I 14 (CSEL 42,229) zitiert nach *Klumps*, Ehemoral (s. Anm. 1), S. 33. („Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur. Cum igitur culpabilis non sit generandi intentione concubitus qui proprie nuptiis imputandus est, quid secundum veniam concedit apostolus, nisi quod coniuges, dum se non continent, debitum ab alterutro carnis exposcunt non voluntate propaginis, sed libidinis voluptate? Quae tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam.“) Vgl. zu Augustinus *Hans J. Münk*, Sexualpessimismus im Kontext der Erbsündenlehre. Gedanken im Anschluss an die Ehelehre des Hl. Augustinus, in: *Konrad Hilpert* (Hrsg.), Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre. Bausteine zu einer Antwort auf die Missbrauchsdiskussion, Freiburg 2011, S. 70-82.

Allerdings ist der Geschlechtsverkehr für Augustinus auch *remedium infirmitatis*; deswegen darf man sich dem Ehepartner nicht verweigern. Hier wird also „Verzeihung“ gewährt kraft apostolischer Autorität für Unmäßigkeit in einer an sich erlaubten Sache.<sup>12</sup> Das *debitum* über die Notwendigkeit zu fordern, ist lässliche Sünde; es ist gestattet, damit das gänzlich Verbotene vermieden wird.

Eine *indulgentia* im Unterschied zu einer *venia* könnte sich dagegen auch auf ein *minus bonum* beziehen; in dieser Weise interpretiert Thomas Sanchez:

„Der hl. Paulus ist anders auszulegen. Man kann unter >indulgentia< ein Zweifaches verstehen: einmal die Gestattung eines geringeren Übels, zum anderen die eines geringeren Gutes. Wenn er den Beischlaf zur Vermeidung der Unzucht zulassen will, so erlaubt er diesen nur als ein geringeres Übel, verglichen mit der Unzucht, und demnach liegt läßliche Schuld vor. Aber er erlaubt ihn als ein, verglichen mit der Enthaltbarkeit, geringeres Gut, dann aber liegt keine Schuld vor. Und so muß unser Lösungsversuch verstanden werden: er hat den Fall im Auge, wo die Gatten auf keine andere Weise der Gefahr der Unzucht ausweichen können. Die Worte >wegen eurer Unenthaltbarkeit< bestätigen die Richtigkeit unserer Lösung.“<sup>13</sup>

Man wird dieser Deutung von Sanchez folgen müssen; nach ihr ist es, wie auch Sanchez betont, legitim, die Lust zu suchen, da diese als solche erlaubt ist. Hier fehle es nur oft an der notwendigen Mäßigung.<sup>14</sup>

Die genannten Interpretationen bezogen V. 6 auf das *Debitum*. Die Jansenisten dagegen haben nach Klomps<sup>15</sup> diesen Vers ausnahmslos auf die Ehe bezogen; auf die Erfüllung des *debitum* bezogen, hieße es ja, dass man sündigen müsste, um seine Pflicht zu erfüllen; dann wäre die Leistung des *debitum* überhaupt zu verbieten.<sup>16</sup> Nach der Meinung der Jansenisten ist deshalb die Unzuchtsvermeidung Grund für die *Eheschließung*, nicht für den *Ehevollzug*. Der Schlusspunkt der vielfältigen Diskussionen zu dieser Thematik ist schließlich die heutige Position, gemäß der jeder eheliche Akt *in se aptus ad prolis generationem* sein muss.

Folgt man solchen Interpretationen, scheint 1 Kor 7 nicht gerade zu einer positiven Sicht der Ehe beizutragen. Das gilt nicht nur bezüglich der Interpretation von Kirchenvätern und

---

<sup>12</sup>Zur ganz anderen Position von Albertus Magnus, der Gattenliebe als wertvolles Motiv der christlichen Vereinigung sieht, vgl. *Klomps*, *Ehemoral* (s. Anm. 1), S. 40 sowie *Leopold Brandl*, *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus*, Regensburg 1955.

<sup>13</sup> *Disputationum de Sancto Matrimonii Sacramento libri decem IX disp. 9*; zitiert nach *Klomps*, *Ehemoral* (s. Anm. 1), S. 65

<sup>14</sup> *Ebd.*, S. 170.

<sup>15</sup> *Ebd.*, S. 171.

<sup>16</sup> Im Grunde haben die Jansenisten hier recht: Dass man eine Sünde begeht zur Vermeidung einer schwereren, macht keinen Sinn. Eine lässliche Sünde würde sonst gleichsam im Gehorsam gegen Gott begangen. Augustinus müsste die Erfüllung des *debitum* als das geringere (nichtsittliche) Übel qualifizieren. Das ist ein gutes Beispiel, wie die Nichtunterscheidung zwischen sittlichen und nichtsittlichen Übeln zu einer an sich unakzeptablen Aussage führt; vgl. *Bruno Schüller*, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf<sup>3</sup>1987, S. 73-78; und *Andreas-Michael Weiß*, *Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen (Studien zur theologischen Ethik 73)*, Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br. 1996.

traditionellen Moralthologen, sondern auch für manche exegetische Beiträge, die das Kapitel unter die Überschrift „Askese“ setzen.<sup>17</sup>

## 2. Die stoisch-kynische Kontroverse

Ein durchaus modifiziertes Verständnis von 1 Kor 7 ergibt sich wenn man das Kapitel auf dem Hintergrund der stoischen und kynischen Positionen zur Ehe liest.<sup>18</sup> Für die Stoa ist es einerseits Pflicht des Mannes, das Leben des Junggesellen aufzugeben; das entspricht der Natur der Welt, des Kosmos, die den göttlichen Willen reflektiert. Diese Welt besteht aus Einzelstaaten, deren Bestand durch Ehe und Kinderzeugung gesichert wird. Die Hauptsache für den Mann ist nach Epiktet: „Daß er ein Bürger, ein Ehemann, ein Vater sei, daß er Gott ehre, daß er seinen Eltern Dank und Liebe erzeige, daß er überhaupt sein Begehren, sein Vermeiden, sein natürlichen Triebe oder Abneigungen so beherrsche, wie es jedesmal die Pflicht und die natürliche Bestimmung erfordert.“<sup>19</sup> Die Ehe gehört zu den *προηγούμενα*<sup>20</sup>, zu den „vorzuziehenden“ Dingen, die dem Bürger einer Polis obliegen, wenn sie auch prinzipiell zu den *Mesa* (mittleren Dingen), den *Adiaphora* gehört, die nicht konstitutive Bestandteile der Tugend sind.<sup>21</sup>

Eine gegensätzliche Perspektive ergibt sich aus der Betrachtung der Welt als Kosmopolis. Hier erhalten die Handlungen ihren Wert durch ihre Auswirkung auf das Ganze, nicht auf die einzelne Stadt; hier ist herauszustellen, dass die Tugend allein zur Glückseligkeit ausreicht. Zwar entspricht die Ehe der Natur, in besonderen Umständen ist aber die Ehelosigkeit vorzuziehen. Diese Position lässt sich besonders gut beobachten in Epiktets *Diatriben* III 22 über den Kynismus. Der Kyniker zweifelt, dass sich – in der Regel – Weib und Kind mit seinem Stande vertragen; er heiratet nicht *προηγούμενως*; ausgenommen: „Wenn Du eine Republik von lauter Weisen voraussetzest, ..., so wird schwerlich einer unter ihnen auf den Einfall kommen, ein kynisches Leben zu führen.“<sup>22</sup> In der gegenwärtigen Lage der Dinge – „muß da nicht der Kyniker ohne jede Abhaltung den Geschäften seines göttlichen Dienstes obliegen? Muss er nicht die Menschen besuchen können, an keine Privatpflichten gebunden und frei von allen Beziehungen, die er ohne Verletzung des Charakters einer Ordnung und

<sup>17</sup> Vgl. etwa das Buch von Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium: über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens* (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 113), Göttingen 1975.

<sup>18</sup> Vgl. Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Grand Rapids (Michigan) 2004, S. 47-104.

<sup>19</sup> *Diatriben* III 7,26; Übersetzung nach der Übersetzung von R. Mücke, Heidelberg o.J.

<sup>20</sup> *Diatriben* III 7,25.

<sup>21</sup> Vgl. Hans Reiner, *Die ethische Weisheit der Stoiker heute*: *Gymnasium* 76 (1969) S. 330-357.

<sup>22</sup> *Diatriben* III 22,67.

Tugend liebendes Mannes nicht aufrecht erhalten und die mit Beibehaltung des Amtes eines Gesandten und Kundschafters und Herolds der Götter nicht beobachten könnte?“<sup>23</sup> Die täglichen Sorgen würden also den Kyniker in der Erfüllung seines Auftrages beeinträchtigen. Für ihn ist die Philosophie eine „full time profession“; das erfordert Freiheit von konventioneller Verantwortung wie der von Eheleuten.<sup>24</sup>

Eine ähnliche Haltung findet sich schon früh bei Anaxagoras. Dieser nennt den Himmel sein Vaterland und kümmert sich nicht um irdische Verpflichtungen, gibt also wohl auch seine Ehe auf.<sup>25</sup> Diese Position findet sich in radikaler Form besonders bei Diogenes von Sinope; da dieser ein Bettlerleben führte, war ihm die Gründung eines Hausstandes auch wohl kaum möglich.<sup>26</sup> Freilich könnte man die Sache auch umgekehrt sehen: Könnte nicht die Frau dem Kyniker die Sorgen des Alltags abnehmen und ihn so gerade frei machen für einen unbelasteten Dienst an den Menschen? Diese Meinung vertritt in der Tat Xenophon<sup>27</sup>. Musonius geht noch weiter: Damit Mann und Frau in der Ehe des Philosophen harmonieren, sollen auch die Frauen Philosophie studieren.<sup>28</sup> Musonius' Schüler Epiktet ist hier allerdings skeptischer. Auf den Einwand, Krates sei immerhin verheiratet gewesen, antwortet er, dessen Frau sei eben ein zweiter Krates gewesen: „Unsere Untersuchung dagegen gilt den landläufigen Verheiratungen ohne Nebenumstände; und solange wir bei unserer Untersuchung bleiben, finden wir nicht, daß bei der jetzigen Lage der Dinge der Ehestand dem Kyniker vorzüglich gut wäre.“<sup>29</sup> Freilich ist Epiktets Position nicht eindeutig. Gegen die Epikureer betont er die staatsbürgerlichen Pflichten.<sup>30</sup> Es finden sich Argumente für<sup>31</sup> und gegen die Ehe, letztere speziell in der Diatribe über den Kynismus (III 22). Im Hinblick auf 1 Kor 7 ist interessant die Formulierung, der Kyniker müsse wegen seiner speziellen Sendung ohne Ablenkung (*ἀπερίσπαστος*) sein.<sup>32</sup> Das erinnert an Martha, die abgelenkt ist (*περιεσπᾶτο* Lk 10,40); und Paulus empfiehlt den Korinthern die Ehelosigkeit, damit sie ungestört

<sup>23</sup> Diatriben III 22,69.

<sup>24</sup> Vgl. auch *Adolf Bonhoeffer*, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894, Nachdruck Stuttgart 1968, S. 86-89.

<sup>25</sup> Vgl. *Diogenes Laertios* II 7; ähnlich Antiphon und Demokrit, später Theophrast und Epikur (vgl. ebd X 119).

<sup>26</sup> Vgl. ebd. VI 54: Dies musste übrigens nicht Sexualverzicht bedeuten. Als Ausweg ließ Diogenes die Masturbation gelten oder auch dass mehrere Männer sich die Verantwortung für mehrere Frauen und Kinder teilen; vgl. *Deming*, Marriage (Anm. 18), S. 61 und *Eduard Zeller*, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II 1, Leipzig 1875, 274f (er habe öffentlich masturbiert und dabei bedauert, dass er sich nicht auch den Hunger so leicht vertreiben könne). Vgl. auch *Diogenes Laertios* VII 33 über Zeno.

<sup>27</sup> Vgl. *Oeconomicus* III 10-15; VII 32.36-42; IX 15.19.

<sup>28</sup> Vgl. *Otto Hense* (Hg.), *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Leipzig 1905, 8-13. Musonius bestreitet, dass die Ehe ein Hindernis für den Philosophen ist; vgl. ebd. 70-76. Zum Unterschied zwischen Stoikern und Kynikern in dieser Frage vgl. auch *Cicero*, *de finibus* III 20,68

<sup>29</sup> Diatriben III 22,76.

<sup>30</sup> Diatriben III 7,19-28.

<sup>31</sup> Diatriben III 23,37f und III 21,5f.

<sup>32</sup> Diatriben III 22,69.

(ἀπερισπάστως) dem Herrn dienen (1 Kor 7,35). Unter gewöhnlichen Umständen scheint für Epiktet solch ungestörter Dienst dem Philosophen in der Ehe nicht möglich zu sein, weshalb er selbst unverheiratet ist.<sup>33</sup> Grundsätzlich ist freilich für ihn das Philosophendasein mit der Ehe nicht unvereinbar; insofern vertritt er eine mittlere Position, eine Art stoisierten Kynismus.

Ein Vertreter dieser mittleren Position ist auch Philo. Für ihn ist die Ehe Pflicht, und der weise Mann hat sich gerade auch in Ehe und Haushalt zu bewähren. Alle sollen das Naturgesetz erfüllen und Nachkommen zeugen.<sup>34</sup> Philo erwähnt aber auch die Essener und Therapeuten, die für die kynische Tendenz stehen. Hier gilt die Frau als selbstüchtig, eifersüchtig und verführerisch;<sup>35</sup> sie macht den Mann unfrei, macht ihn zum Sklaven. Die Therapeuten dagegen lebten ganz der Philosophie und der Gottesverehrung, frei von Verpflichtungen gegenüber Familie und Stadtstaat und verstanden sich wie die Kyniker als Bürger der Welt und des Himmels. Bei Philo finden sich also stoische und kynische Elemente; er scheint Sympathie für die kynische Position zu haben, wenn er die verlorene Zeit der Muße betrauert;<sup>36</sup> gleichwohl betont er den Primat des praktischen Lebens und verurteilt solche, die sich durch ungepflegtes Aussehen als Philosophen profilieren wollen.<sup>37</sup>

Neben 1 Kor 7 könnten auch zwei Stellen im Evangelium einen solchen kynischen Hintergrund haben: die Frage der Jünger in Mt 19,10, ob es „nützlich“ sei zu heiraten; und auch die Erzählung von Maria und Martha könnte eine Reflexion auf die Frage sein, „whether involvement in domestic affairs distracted one from pursuing philosophy“.<sup>38</sup>

### 3. Die Gefahr der Unzucht

Aus der Perspektive der stoisch-kynischen Kontroverse erweisen sich manche Einordnungen von 1 Kor 7 im Sinne von Askese und Sexualfeindschaft als korrekturbedürftig. Mit den meisten Exegeten ist zunächst 7,1b (der die kynische Position vertritt) als Zitat aus dem Brief der Korinther einzuordnen; sonst läge ein Widerspruch zu 7,2-5 (der stoischen Position, wie sie vergleichbar bei Musonius formuliert ist) vor.<sup>39</sup> Folgt man Demings Vorschlag, auch ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι in 7,26 als eine Art Zitat zu lesen (was die sprachliche

<sup>33</sup> Diatriben III 22,47f.

<sup>34</sup> De praemiis et poenis 108.

<sup>35</sup> Vgl. Hypothetica 11,14; quod omnis probus liber sit 62-63.75-91; de vita contemplativa 90.

<sup>36</sup> Vgl. de specialibus legibus 3,1ff.

<sup>37</sup> Vgl. de fuga et inventione 92f.

<sup>38</sup> Deming, Marriage (Anm. 18), S.95.

<sup>39</sup> Gegen die Rede vom *ius in corpus alterius*, wie man sie im Kirchenrecht findet, ist allerdings zu betonen, dass hier nicht ein *Austausch* von Rechten vorliegt, sondern dass Mann und Frau nicht mehr das alleinige Recht über ihren Leib haben.

Holprigkeit des Verses beseitigen würde), hätte man zu präzisieren: An sich gilt nicht, dass es für den Mann gut ist, keine Frau zu berühren; aber wegen der anstehenden Not (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην), ist es gut für den Mann, so (ehelos) zu sein. Das würde der oben geschilderten mittleren Position entsprechen.

Die sexuelle Enthaltsamkeit um des Gebetes willen ist keine stoische Idee. Deming verweist auf Testamentum Naphtali 8,7-10, nach dem beides seine Zeit hat, das Gebet für die Christen möglicherweise besonders in der Zeit der Erwartung der Parusie. Aber wie Test Napht 8,8 warnt auch Paulus vor Übertreibung. Dabei könnte das in V. 7 erwähnte Charisma, das nicht jeder hat, die Ehelosigkeit wie auch die zeitweilige Enthaltsamkeit meinen. Im letzteren Fall ginge es nicht um den Unterschied zwischen Verheirateten und Ehelosen, sondern zwischen Eheleuten, die das Charisma zeitweiliger Abstinenz haben, und solchen, die es nicht haben.<sup>40</sup> Hier könnte also eine Mischung aus Ideen der Stoa und jüdischer Tradition vorliegen.

#### 4. Gläubige und Ungläubige

Die Verse 7,12-14 dürften von anderen Voraussetzungen ausgehen als die kirchenrechtlichen Bestimmungen über das „privilegium paulinum“. Nicht die Unwilligkeit des Ungläubigen, mit dem Gläubigen zusammen zu leben (*contumelia creatoris*), sondern die Bedenken des Gläubigen, diese Ehe fortzusetzen, sind das Problem, auf das Paulus antwortet. Die Angst vor einer Art Kontamination des Gläubigen durch den Ungläubigen (durch die sexuelle Vereinigung<sup>41</sup>) ist nach Paulus unbegründet, vielmehr wird der Ungläubige durch den Gläubigen sozusagen dekontaminiert (7,14), was Paulus mit einer Art *reductio ad absurdum* unterstreicht: Offenbar hielt niemand die Kinder aus solchen Verbindungen für unrein, und diese Reinheit scheint unabhängig zu sein von der Erlösung durch Christus, also auch von der Taufe; deshalb gibt es keinen Grund für den Gläubigen zur Trennung. Anders verhält es sich beim Verkehr mit Unzüchtigen (1 Kor 5,9-12). Damit ergibt sich auch ein Hinweis auf die zunächst etwas rätselhafte Begründung für die Möglichkeit der Trennung, wenn der Ungläubige es will: der Gläubige sei nicht „versklavt“ (οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιοῦτοις). Wenn die Einheitsübersetzung wiedergibt: „Der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht wie ein Sklave gebunden“, interpretiert sie im Sinn der Bindung an eine Vorschrift (gegen eine Trennung); in diesem Fall würde man allerdings ein *δέδεται*

<sup>40</sup> So Deming, Marriage (Anm. 18), S. 125.

<sup>41</sup> Solche Angst könnte in 2 Kor 6,14-7,1 ausgedrückt sein; vgl. Deming, Marriage (Anm. 18), S. 134-136. Zu ähnlichen Reserven vgl. Sir 13 und die stoischen Texte bei Deming, Marriage (Anm. 18), S.138-144.

erwarten (wie 7,39; Röm 7,2). Paulus dürfte vielmehr herauszustellen, dass die Ehe nicht auf eine Art Sklaverei hinausläuft. Nach Philo suchen die Essener in ihrer Lebensweise eine ἀδούλωτος ἐλευθερία;<sup>42</sup> solche Freiheit scheint für einige ChristInnen in Korinth nur in der Ehe möglich gewesen zu sein. Versteht man die Nichtversklavung in diesem Sinne, würde sich der Abschnitt 17-24 nahtlos anschließen. Auch hier geht es darum, dass die Christen ihre Lebensumstände (Sklaverei oder Freiheit) nicht zu ändern brauchen. Wenn es sich allerdings anders ergibt, wenn der Ungläubige sich trennt oder wenn der Sklave freigelassen wird (7,21), dann soll er (sie) das Beste daraus machen.<sup>43</sup>

### 5. Das sog *privilegium paulinum*

Für die Rechtfertigung der Auflösung der Naturehe hat man diese Stelle oft im Sinne einer speziellen Erlaubnis interpretiert, die Gott als sittlicher Gesetzgeber hier dem Paulus mitteile. Der Text spricht aber eigentlich eindeutig gegen ein solches Verständnis; denn Paulus gibt hier sein eigenes Urteil ab („Den übrigen befehle *ich*, nicht der Herr“).

Auf die letztere Schwierigkeit bin ich zum ersten Mal durch A. Vermeersch aufmerksam geworden<sup>44</sup>:

„Estne privilegium *immediate divinum*, cuius S. Paulus non fuerit nisi praeco an, contra ipse S. Paulus divinitus concessa potestate utens quam nunc unus servat S. Pontifex, definivit discessum infidelis praebere causam sufficientem neglegendi matrimonium quod cum infideli contractum est: res controvertitur. Hactenus stilus Curiae, v. g. *S.C.S. Officii*, ad originem immediate divinam accommodatus est: describitur privilegium ut ‚a Christo Domino concessum, et per apostolum Paulum promulgatum‘. Et quamvis Ecclesia nihil haereticis ante conversionem concedere soleat, usum tamen privilegii ipsis non negat.

Ita plerique scriptores. Melius tamen dicere videntur qui privilegium istud referunt ad generalem eam potestatem ministerialem apostolis et nunc S. Pontifici concessam, vi cuius, ob iustam causam, matrimonium quod non est ratum simul et consummatum, Apostolica auctoritate dissolvi potest. Ad hanc explicationem melius aptantur verba Apostoli: ‚ceteris ego dico, non Dominus‘. Nec variae dispensationes quae concessae sunt videntur explicari posse nisi in matrimonia consummata in infidelitate S. Pontifex eadem possit quare in matrimonia rata non consummata. Semel autem admissa hac S. Pontificis facultate, cur gratis affirmaremus interventum divinum, non necessarium, et qui parum quadrat ad generalem oeconomiam Novi Testamenti, quae haec est, ut praeter necessaria praecepta de fide et sacramentis, Deus nullas alias leges positivas condiderit?“

M.E. hat Vermeersch hier völlig recht: Wie Paulus sein eigenes Urteil abgibt, macht der Papst von seiner apostolischen Vollmacht Gebrauch. Eine spezielle Verlautbarung Gottes als

<sup>42</sup> Vgl. die ebd. 148f zitierten Aphorismen, in denen der Ehemann als Sklave der Frau erscheint.

<sup>43</sup> Vgl. zu dieser Deutung *Scott S. Bartchy*, *MALLON CHRESAI. First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7,21.* (= Society of Biblical Literature Dissertation Series, No.11), Missoula 1973.

<sup>44</sup> *Arthur Vermeersch*, *Theologiae Moralis Principia – Responsa- Consilia III*, Roma <sup>4</sup>1948, S. 496 n. 754.

sittlichen Gesetzgebers liegt hier nicht vor. Aber hier ergibt sich sofort eine Frage, die Vermeersch nicht ausdrücklich stellt, aber sicher gespürt hat: Warum macht der Papst nur in den genannten Fällen von dieser Vollmacht Gebrauch? Müsste der Papst kraft seiner Schlüsselgewalt nicht auch die Vollmacht haben, die sakramentale und vollzogene Ehe dem Bande nach zu lösen? Vermeersch scheint auf Grund dieser möglichen Konsequenz Schwierigkeiten bezüglich der Auflösung der Naturehe überhaupt gehabt zu haben. Wenn diese möglich ist, warum soll sie unmöglich für die sakramentale Ehe sein? 1961 hat Pierre Adnès auf diese Frage geantwortet: „Die Kirche hat bis heute stets bestritten, diese Vollmacht zu besitzen... Daraus muss man folgern, daß sie diese Vollmacht tatsächlich nicht besitzt.“ Adnès weiß also nur das Traditionsargument anzuführen. Diese Antwort, wenngleich sie nur als provisorisch angesehen werden kann, imponiert, weil Adnès keine aus scheinbarer theologischer Tiefe geschöpfte Sicherheit vortäuscht.

Auch andere Autoren sind in diesem Punkt ähnlich vorsichtig; so artikuliert etwa Prümmer die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, dass zur vollen Unauflöslichkeit zwei Faktoren notwendig sind:

„Si quis inquirat in ultimam et adaequatam rationem istius perfectae indissolubilitatis matrimonii consummati, profecto non potest assignari *unice* lex naturalis; nam in Vetere Lege huiusmodi matrimonia licite solvebantur ‚libello repudii‘, et in Nova Lege possunt solvi aliquando vi privilegii Paulini...; at in neutro casu potest dici, ipsam legem naturalem (saltem secundum principia primaria) violari. Nec etiam haec perfecta indissolubilitas desumi potest *unice* ex ratione sacramenti, quae competit matrimonio christiano; nam matrimonium quoque ratum est verum sacramentum; at nihilominus quoad vinculum solvi potest tam dispensatione pontificia quam professione religiosa. Quae cum ita sint, melius et verius dicitur, matrimonium consummatum christianorum esse penitus indissolubile *ex positiva voluntate Dei manifestata in evangelio* atque hanc indissolubilitatem esse convenientissimam et legi naturali et rationi sacramenti.“<sup>45</sup>

Hier wird nicht für die Auflösung der Naturehe, sondern für die Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen Ehe eine positive Willenskundgebung Gottes postuliert. Der Ausdruck „convenientissima“ verrät dabei eine gewisse Verlegenheit: Was aus dem positiven Willen resultiert, könnte auch anders sein. Daraus ergäbe sich eine entscheidende Schwierigkeit für die kanonistische Fiktion, jeder Mensch wolle an sich eine Ehe nach katholischem Verständnis eingehen. Woher soll der Nicht-Christ den positiven Willen Gottes

---

<sup>45</sup> *Dominicus M. Prümmer*, Manuale Theologiae Moralis III, Friburgi Brisgoviae 1923, S. 465f n. 674; vgl. auch S. 473 n. 681: „Iam supra monuimus indissolubilitatem matrimonii non posse erui neque unice ex natura neque unice ex parte sacramenti, sed ex positiva voluntate Dei. Praeterea videtur esse certum christianorum matrimonium ratum non minoris dignitatis et virtutis esse tam ratione contractus quam ratione sacramenti, quam matrimonium consummatum, quia reiicienda est theoria copulalis... Quodsi nihilominus saepissime dissolverunt Summi Pontifices matrimonium ratum et numquam matrimonium consummatum christianorum, haec agendi ratio et facultas videtur esse desumenda ex *positiva voluntate Christi*, qui cum sua Ecclesia erit usque in finem saeculi neque sinit illam errare in re, quae tam intime attingit mores totius populi christiani.“

kennen? Andererseits bezieht sich das Wort Jesu im Evangelium ausdrücklich auf die „Naturehe“ („Im Anfang war es nicht so“ Mt 19,8), was wiederum eine Schwierigkeit für die Praxis von deren Auflösung darstellt.

Warum ist die Antwort von P. Adnès nicht befriedigend? Wir sagen von Gott, dass er kein Ansehen der Person kenne. Wenn die Gefahr des Abfalls vom Glauben in einem Fall die Möglichkeit der Wiederheirat rechtfertigt, dann müsste sie es eigentlich in allen ähnlich gelagerten Fällen tun. Warum kann der Papst nicht auch „ob causam iustam“ eine sakramentale Ehe auflösen?

#### 6. „Wenn du heiratest, sündigst du nicht.“ (7,28)

Zunächst etwas befremdlich klingt die Aussage (7,28): „Wenn Du heiratest, sündigst Du nicht.“ Für den heutigen Leser ist das eine Selbstverständlichkeit, deren ausdrückliche Betonung eher suspekt erscheint. Nun gibt es aber stoische Stimmen, die exakt das Gegenteil sagen: Heiraten unter Umständen, die eher die Ehelosigkeit empfehlen, oder um des Geldes willen ist ein Fehler (*ἀμαρτημα*).<sup>46</sup> Paulus verwendet nun dieses Wort im Unterschied zur Stoa in einem engeren ausschließlich moralischen Sinn: Die Heirat mag ein Fehler sein, aber „Sünde“ ist sie nicht.

Liest man 1 Kor 7 in dieser Weise auf dem Hintergrund der stoisch – kynischen Kontroverse und jüdischer Weisheitstraditionen, ergibt sich eine im Vergleich zu traditionellen Interpretationen veränderte Perspektive. Die Bevorzugung der Ehelosigkeit erscheint modifizierter, die Ehe weniger abgewertet. Wenn nach Paulus die Ehe sogar mit dem oder der Ungläubigen keine „Sklaverei“ bedeutet, könnte das heute manche Argumente für den Zölibat mindestens relativieren. Man könnte also in 1 Kor 7 Argumente für und gegen den Zölibat finden. Kritisch ist auch die Einordnung des Kapitels unter das Stichwort „Askese“ zu überprüfen. Manche Ausleger haben unter diesem Stichwort Paulus Sexual- und Ehefeindschaft attestiert, vielleicht um von vornherein Folgerungen aus den paulinischen Aussagen auf die heutige Zeit einen Riegel vorzuschieben.

Mit Deming kann man dagegen festhalten, „that Paul’s understanding of marriage is predicated on a positive evaluation of celibacy rather than a negative evaluation of sexuality

---

<sup>46</sup> Vgl. Belege bei *Deming*, Marriage (Anm. 18), S. 172; so heißt es in dem bei *Deming* im Anhang abgedruckten Ocellus Lucanus Fragment (S. 234f): „Viele sündigen (irren, *ἀμαρτάνουσι*), indem sie Ehen eingehen ohne Rücksicht auf die Qualitäten einer Person oder den Nutzen der Gemeinschaft“.

or a theology of sexual asceticism”.<sup>47</sup> Schließlich ist immer zu bedenken, dass 1Kor 7 kein generelles theologisches Positionspapier zum Thema Ehe und Jungfräulichkeit ist, sondern eine Antwort auf einen Brief der Korinther, und deshalb auf die korinthische Situation bezogen. Hätte Paulus das Thema auch im Römerbrief erörtert, hätte er vielleicht andere Akzente gesetzt. Paulus setzt den Wert der Ehe nicht zu hoch an; sein Lob der Ehelosigkeit unterminiert aber auch nicht die Institution Ehe. Insofern wäre zur Wertung der Ehe durchaus auch 1 Kor 7 zu lesen, und nicht nur Eph 5,22-33.<sup>48</sup> Natürlich fehlen in 1 Kor 7 entscheidende Gesichtspunkte, etwa die Liebe zwischen den Eheleuten. Andererseits könnte die paulinische Reserve gegen zeitweilige Enthaltensamkeit heute eine kritische Frage an die Empfehlung periodischer Enthaltensamkeit darstellen, wenn es um Empfängnisverhütung geht. Schließlich hat die Reserve gegenüber der Ehe (vielleicht auch der Wiederheirat) mit dem apokalyptischen Motiv der Bedrängnis zu tun (7,28), und offensichtlich hat die Bevorzugung der Ehelosigkeit hier nichts mit einem Leib-Seele-Dualismus zu tun, wie er ab dem zweiten Jahrhundert ins Christentum eindringt. Auch bezüglich der späteren Idee eines vollkommeneren Weges oder Standes wäre mit Deming für Paulus festzuhalten: „it is not a matter of choosing a lower or higher standard of morality, but of forestalling important decisions in life on the basis of expediency”.<sup>49</sup>

Diesem Verständnis scheinen die VV. 32-35 zu widersprechen, gemäß denen die Eheleute „geteilt“ sind und weltliche Sorgen haben. Dabei ist es nicht die Ehe selbst, sondern die mit ihr gegebene Involvierung in weltliche Sorgen, die die Eheleute „teilt“. Dies ist aber wohl nicht im Sinn eines geteilten Herzens, geteilter Affekte im romantischen Sinn zu verstehen, sondern im Sinn der Mühen und des Aufwands, die die Sicherung des Unterhalts einer Familie damals erforderte. Diese und die damit gegebene „Ablenkung“ sind in heutiger Zeit – zumindest in den westlichen Ländern – wohl eher geringer. Nicht zuletzt ist hervorzuheben, wie sorgfältig Paulus hier zwischen dem Herrenwort, seiner privaten Meinung und einer autoritativen Belehrung unterscheidet, worum sich spätere kirchliche Autoritäten nicht immer bemüht haben.

---

<sup>47</sup> Deming, Marriage (Anm. 18), S. 207. Für die asketische Deutung vgl. Niederwimmer, Askese und Mysterium (Anm. 17).

<sup>48</sup> Vgl. Deming, Marriage (Anm. 18), S.210f. Das Schweigen zum Thema Nachkommenschaft könnte durch den Versuch bedingt sein, diese Balance zu halten (vgl. ebd. S. 212)

<sup>49</sup> Deming, Marriage (Anm. 18), S. 219.