

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 25/2

2016

M. STOWASSER: Ehescheidung und Wiederheirat in der neutestamentlichen Überlieferung	73
R. GUGL: Streitfall Religion. Zum spannungsvollen Nebeneinander von griechisch-römischer und christlicher Religiosität in antiken Haushalten	97
S. ARTNER: Emotionen in Psalm 90	119
K. GIES: „Glücklich ein Mann, der JHWH fürchtet!“ (PS 112,1). JHWH- Furcht als ethisches Prinzip in Ps 111/112	138

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

EHESCHIEDUNG UND WIEDERHEIRAT IN DER NEUTESTAMENTLICHEN ÜBERLIEFERUNG

Divorce and Remarriage in the Tradition of the New Testament

Martin Stowasser, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, martin.stowasser@univie.ac.at

Abstract: The New Testament tradition on divorce and remarriage shows a number of significant variations due to altered cultural settings, different legal necessities and actual demands in early Christian communities. The New Testament texts under scrutiny in this paper testify to the early Christian writers' great faithfulness to Jesus' prohibition of divorce (and maybe remarriage as well) and at the same time, their willingness to adapt this prohibition to new situations. The Catechism of the Roman Catholic Church, Michael Theobald, and William Loader reflect three different approaches to the topic of divorce and remarriage in the New Testament. In this article, I compare and provide a critical analysis of these approaches, focusing on the specific exegetical decisions as well as the crucial elements of interpretation. I argue for the possibility of divorce and remarriage in the case of adultery, as presented in the Gospel of Matthew (and maybe going back to Jesus himself).

Keywords: Divorce, Remarriage, Ethics, Historical Jesus

In der neutestamentlichen Jesustradition finden sich wenige Texte zur Ehe an sich, da sie trotz Jesu eigener Ehelosigkeit und einer zeitweisen Sexualaskese mancher seiner Jünger und Jüngerinnen¹ als soziale Institution unhinterfragt bleibt. Auffällig häufig hingegen begegnen Texte über Ehescheidung: Mk 10,2–12; Mt 5,32; 19,3–9; Lk 16,18; 1 Kor 7,10–11.² Das deutet im Sinne der Wirkungsplausibilität darauf hin, dass die Stellungnahme Jesu zur Scheidung

¹ Petrus besaß eine Schwiegermutter (Mk 1,30) und verkündete offenkundig nachösterlich zusammen mit seiner Frau, wie auch die Brüder Jesu mit den ihren – vgl. 1 Kor 9,5.

² Im Folgenden steht die auf Jesus zurückgeführte Tradition über die Ehescheidung im Zentrum, weshalb die Regelung, die Paulus in apostolischer Autorität für die Mischehen in Korinth trifft (1 Kor 7,12–16), außer Betracht bleibt.

ungewöhnlich und anstößig war. Ein Blick auf die Überlieferungsvarianten des sogenannten Ehescheidungslogions lässt aber auch keinen Zweifel daran, dass sie sich einem intensiven Ringen mit der Position Jesu verdanken, welches sich in der Auslegungsgeschichte nahtlos fortsetzt und bis heute andauert.

Im Folgenden sollen zunächst die auffälligen Besonderheiten der einzelnen Varianten kurz beleuchtet werden. Danach soll die Analyse dreier Auslegungsmodelle die dahinter stehenden exegetischen Entscheidungen sichtbar und für kritische Anfragen offen machen. Denn sie kommen zu gänzlich unterschiedlichen Schlussfolgerungen in der Frage, ob man bei Jesus bzw. im Neuen Testament von einem generellen Verbot der Ehescheidung und einer Unauflöslichkeit der Ehe zwischen Christen und Christinnen sprechen kann oder nicht.

1. Die neutestamentliche Überlieferung von der Ehescheidung

Mk 10,11–12	Mt 19,9	Mt 5,32	Lk 16,18
ὅς ἂν	ὅς ἂν	πᾶς ὁ	πᾶς ὁ
ἀπολύση	ἀπολύση	ἀπολύων	ἀπολύων
τὴν γυναῖκα αὐτοῦ	τὴν γυναῖκα αὐτοῦ	τὴν γυναῖκα αὐτοῦ	τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
	μὴ ἐπὶ πορνείᾳ	παρεκτὸς λόγου πορνείας	
καὶ γαμήση ἄλλην	καὶ γαμήση ἄλλην		καὶ γαμῶν ἑτέραν
μοιχᾶται ἐπ’ αὐτήν		ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι,	μοιχεύει,
καὶ ἐὰν αὐτὴ		καὶ ὅς ἐὰν	καὶ ὁ
ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς			
γαμήση ἄλλον		ἀπολελυμένην γαμήση,	ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν
μοιχᾶται	μοιχᾶται	μοιχᾶται	μοιχεύει

1 Kor 7,10–11

¹⁰ Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος,
 γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι,
¹¹ ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ,
 μενέτω ἄγαμος
 ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω,
 καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.

Bereits ein erster Blick auf die Synopse macht die Uneinheitlichkeit der neutestamentlichen Überlieferung von Jesu Stellungnahme zur Ehescheidung deutlich. Keine Version stimmt mit einer anderen überein, selbst dann nicht, wenn traditionsgeschichtliche Abhängigkeiten bestehen wie zwischen Mk 10,11-12 und Mt 19,9 bzw. Lk 16,18 und Mt 5,32 sowie Mk 10,11–12. In zahlreichen Details stößt man auf eine stark ausdifferenzierte, uneinheitliche Überlieferung, und jede Version des Logions liefert eigenständige Aussagen.

1.1 Mk 10,11–12

Mk 10,12 formuliert ein Verbot der Scheidung auch von Seiten der Frau, das im jüdischen Kontext Jesu, der als Regelfall nur das Scheidungsrecht des Mannes kannte,³ gar keinen Sinn ergibt. Für das Rechtssystem der griechisch-römischen Welt, in der die Frau ein reguläres Recht auf Scheidung besaß, bietet Markus – oder bereits die vormarkinische Tradition⁴ – also einen Akt der kulturellen Übersetzung. Ob Lk 16,18b diesen ebenfalls dokumentiert und damit zeigt, dass man schon früh und verbreitet eine solche hellenistische Adaption als Wort Jesu tradierte, hängt davon ab, ob man das von Lukas verwendete Partizip ἀπολελυμένην als Medium („die Frau hat sich geschieden“)⁵ oder Passiv („die Frau wurde vom Mann geschieden“)⁶ interpretiert.

Mk 10,11 stellt mit μοιχᾶται ἐπ’ αὐτήν vor die philologisch strittige Frage, ob die erste oder zweite Frau gemeint ist, denn für die mk Präpositionalkonstruktion existieren keine sonstigen altgriechischen Belege. Das Verb μοιχᾶσθαι konstruiert einerseits mit einfachem Akkusativ, andererseits schließt

³ Vgl. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 (EKK 2,2), Solothurn u. a. ⁴1994, 76–78; vgl. William Loader, *The New Testament on Sexuality*, Grand Rapids 2012, 56f.

⁴ Vgl. Gnilka, *Markus* (Anm. 3) 69f.; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, 1 (HThK 1,1), Freiburg i. B. u. a. ³1980, 126.

⁵ Vgl. David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Grand Rapids u. a. 2002, 160f.

⁶ So Norbert Baumert, *Die Freiheit der/der unschuldig Geschiedenen: 1 Kor 7,10f.*, in: ders., *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (FzB 68)*, Würzburg 1992, 207–260: 232.

ἐπί mit Akkusativ die Bedeutung „mit“ aus.⁷ Die Formulierung ist griechisch so ungewöhnlich, dass B. Schaller einen Aramaismus im Hintergrund sieht, der einerseits die Bedeutung „mit“ gestattet, andererseits jedoch christliche Gemeinden Syriens als Urheber vermuten lässt, da erst so die gänzlich unjüdische Vorstellung, dass der Mann die eigene Ehe bricht, eine Erklärung findet.⁸ Das mk ἐπ' αὐτήν kann philologisch demnach auf die zweite Frau bezogen werden, mit der ein geschiedener Mann (erst) im Akt der Wiederheirat Ehebruch begeht. Scheidung und Wiederheirat rücken so auseinander, und die Akzente verschieben sich. „Vermutlich hat man es hier als schwierig empfunden, das aus der Verkündigung Jesu übernommene apodiktische Verbot der Ehescheidung uneingeschränkt einzuhalten und es deshalb erleichternd in ein Verbot der zweiten Ehe abgeändert.“⁹ Die frühchristliche Entwicklung dokumentiert dann ein Abrücken von Jesu apodiktischer Ablehnung von Scheidung hin zu einer pastoralen Lösung.¹⁰

Das markinische μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν lässt sich aber auch auf die erste Frau beziehen, sodass Markus geradezu provokativ beabsichtigte, den für antikes (gerade auch jüdisches)¹¹ Rechtsempfinden gänzlich neuen Gedanken zu formulieren, dass ein Mann die eigene Ehe bricht. „... such a notion was novel in the first-century world, where adultery was an offence against the rights of a married man, and neither the Hebrew nor the Greek language was receptive to its expression (= μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν).“¹² Dann ruht der Akzent des mk Ehescheidungslogions nicht auf dem Verbot der Wiederheirat, auch liegt ihm der Gedanke einer abgestuften Kasuistik, der Ehescheidung doch noch ermöglichen sollte, fern.¹³ Mk 10,11 konzentriert sich in seiner Kritik vielmehr darauf, dass ein Mann bei Scheidung die eigene Ehe bricht und dass Scheidung sowie Wiederheirat nicht nur gegen Gottes Willen verstoßen, sondern darüber hinaus der geschiedenen Frau (ἐπ' αὐτήν) Unrecht zufügen. Im Gegensatz zur Deutung

⁷ Vgl. Bernhard Schaller, Die Sprüche über die Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung, in: Eduard Lohse (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen. FS Jörg Jeremias, Göttingen 1970, 226–246: 240.

⁸ Vgl. Schaller, Sprüche (Anm. 7) 243.

⁹ Schaller, Sprüche (Anm. 7) 243f. Die gleiche Tendenz ortet Schaller auch in den restlichen ntl. Überlieferungen – 1 Kor 7,10f.; Lk 16,18; Mt 5,32 –, „wenn sie die Ehescheidung offensichtlich als möglich hinnehmen, die folgende Heirat aber entschieden ablehnen“ (S. 245).

¹⁰ Vgl. Michael Theobald, Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium?, ThQ 175 (1995) 109–124: 114: „Tolerierung der Scheidung bei gleichzeitigem Verbot einer Wiederheirat“.

¹¹ Vgl. Klaus Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. 1. Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 323f.

¹² Vgl. Loader, Sexuality (Anm. 3) 255.

¹³ Vgl. Pesch, Markusevangelium (Anm. 4) 125.

von *μοιχᾶται ἐπ’ αὐτήν* auf die zweite Frau stößt man in diesem Fall mittels des Divergenzkriteriums zur Intention Jesu vor, sich apodiktisch gegen Scheidung zu stellen und einmal mehr Partei zu ergreifen für die schwächere Seite in gesellschaftlich relevanten Bereichen.

1.2 Mt 5,32; Mt 19,9

Die Fassung des Logions in Mt 5,32 weist mehrere Besonderheiten auf. Mt 5,32a ist im Gegensatz zu allen anderen Versionen des Ehescheidungslogions ganz aus einer zeitgenössisch jüdischen Perspektive formuliert. Der Mann kann seine eigene Ehe durch außerehelichen Geschlechtsverkehr (z. B. mit seinen Sklavinnen oder einer anderen unverheirateten Frau) nicht brechen, da die Ehefrau – zumindest im weiteren Sinn – zu seinem Besitz zählt. Hingegen bricht sie die Ehe, wenn sie Geschlechtsverkehr mit einem anderen Mann hat, der auf diese Weise in das Besitzverhältnis des Ehemannes einbricht. Daraus erklärt sich die mt Ausdrucksweise: *ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι*. Der die Scheidung aussprechende Ehemann „macht, dass sie (= seine eigene Frau) die Ehe bricht“.¹⁴ Wie bei Markus und Lukas scheint somit auch bei Matthäus die Ehe trotz Scheidung als weiter bestehend vorausgesetzt zu sein.

Als zweite Besonderheit bietet die mt Tradition die sogenannte *πορνεία*-Klausel in Mt 5,32a (*παρεκτός λόγου πορνείας*) und Mt 19,9 (*μη ἐπὶ πορνεία*). Sie ist nach heute allgemeiner Auffassung exklusiv („außer im Fall von“/„außer bei“) zu verstehen. Philologisch ist das Gegenteil kaum zu vertreten, wie besonders die je andere Formulierung in Mt 5,32 und Mt 19,9 zeigt. Letztere stammt sicher von Mt, der den Text ohne Klausel im MkEv vorfand und in 19,9 eigenständig ergänzte. Ein inklusives Verständnis („auch nicht im Fall“/„selbst nicht bei“) würde in Mt 19,9 zwingend ein *μηδέ* verlangen.¹⁵ Eine inklusive Bedeutung hätte Mt auch sprachlich wesentlich klarer zum Ausdruck gebracht, da er in 19,9 frei formuliert, und das manchmal für Mt 5,32 erwogene präteritive Verstehen („*πορνεία* einmal ausgenommen“) scheidet wiederum an Mt 19,9. Nicht zuletzt zeigt dort die redaktionelle Veränderung des Streitgesprächs, dass Mt im Ehebruch den einen Grund (Mt 19,3: *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*) sieht, nach dem die Gesprächspartner fragen. Wie die unterschiedliche Ausformulierung der *πορνεία*-Klausel deutlich macht, hat Mt sie bereits in seiner Version von Q vorgefunden und sich somit hinter diese Rechtspraxis der Ge-

¹⁴ Vgl. Loader, *Sexuality* (Anm. 3) 243. Fasst man *μοιχευθῆναι* als echtes Passiv auf, so liegt der Akzent nuanciert anders, nämlich auf der Schuld des zweiten Ehemannes („dass mit ihr die Ehe [des ersten Mannes] gebrochen wird“).

¹⁵ Vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1 (EKK 1,1), Zürich u. a. ³1992, 273 Anm. 24. – *Παρεκτός* wiederum kann nur in Aufzählungen einen inklusiven Sinn haben.

meinden der Logienquelle gestellt. Die mt Tradition kennt also eine wirkliche Ausnahme zum Scheidungsverbot Jesu, nämlich den Fall von Ehebruch, wie *πορνεία* gemeinhin (aufgrund des Kontextes) interpretiert wird.¹⁶

Mt 5,32a zeigt als dritte Besonderheit, dass das Verbot der Wiederheirat für den die Scheidung aussprechenden Mann fehlt. Das kann daran liegen, dass die grundsätzlich polygyne Eheauffassung des AT im Hintergrund steht, nach der ein Mann jederzeit das Recht hat, sich eine zusätzliche Frau zu nehmen, das Verbot einer Wiederheirat demnach gar keinen Sinn haben würde.¹⁷ Die Erklärung kann aber auch in der – allerdings schwer aufzuhellenden – Traditionsgeschichte des Logions gesucht werden. Mt könnte das in der Q-Version vorhandene Verbot der Wiederheirat gestrichen haben, als er die *πορνεία*-Klausel einfügte, um einen allzu überladenen Text zu vermeiden.¹⁸ Ob freilich Lk die Q-Version exakt überliefert, die bereits von Wiederheirat sprach, oder ob Lk diesen Aspekt erst eintrug, weil er das Streitgespräch aus Mk 10 gestrichen hat, aber das dort ausgesprochene Verbot der Wiederheirat bewahren wollte, zählt zu den großen Kontroversen in der Traditionsgeschichte des Ehescheidungslogions. Zumindest aber belegen Mt 5,32b wie Lk 16,18b das Verbot, eine Geschiedene zu heiraten, während Mk 10,11–12 zumindest explizit keine Vorgaben macht, was der jeweils unschuldig geschiedene Teil (Mann *wie* Frau) zu tun oder zu unterlassen hat. Nur aus dem bei Mk vorgeschalteten Streitgespräch sowie der bei Lk implizit erkennbaren Auffassung, dass eine geschiedene Ehe weiter besteht, lässt sich begründet vermuten, dass auch dem unschuldig geschiedenen Teil keine zweite Ehe zugestanden wird.

1.3 Lk 16,18

Lk legt den Akzent deutlich auf das Verbot einer zweiten Heirat und konzentriert die Schuldfeststellung auf den Mann. Ihm ist nicht nur untersagt, nach seiner Scheidung eine andere Frau zu heiraten (V. 18a–c), weil er dann die Ehe bricht, sondern jedem Mann, selbst dem unverheirateten, wird die Ehe mit einer Geschiedenen verboten (V. 18d–e). Deutlich steht hinter V. 18d–e die Auffassung, dass die erste Ehe weiter besteht, was dann auch für V. 18a–c vorauszusetzen ist. Lk hat somit „die zwei für ihn wichtigen hauptsächlichen Elemente

¹⁶ Vgl. Luz, Matthäus (Anm. 15) 273f.; Loader, Sexuality (Anm. 3) 246–249.

¹⁷ Da Mt 19,9 eindeutig monogame Verhältnisse voraussetzt, trifft der polygyne Hintergrund zumindest für die mt Aussage nicht zu.

¹⁸ Allerdings hat er das in Mt 19,9 nicht getan, was jedoch nicht sogleich bedeuten muss, dass das Verbot der Wiederheirat bereits Teil der Überlieferung der Logienquelle war.

aus Mk und Q vereinigt: Der Ehemann kann sowohl die eigene als auch die fremde Ehe brechen.¹⁹

Die sozialen Konsequenzen dieser Regelung waren ausgesprochen hart. Fasst man das Partizip *ἀπολελυμένην* als Passiv auf,²⁰ wird selbst der unschuldig, d. h. ohne ihren Willen oder ihre Initiative geschiedenen Frau die Möglichkeit einer erneuten Heirat verwehrt, was in Einzelfällen zu großen lebensgeschichtlichen Problemen geführt haben dürfte. Eine solche „Trennung“ löste zwar den Anspruch ein, dass die Ehe unauflöslich ist, die konkrete Versorgung der getrennt lebenden Frau blieb jedoch ohne erkennbare Regelung.

Andererseits stellt gerade Lk seine androzentrische wie auch auf ein Wiederheiratsverbot konzentrierte Variante des Ehescheidungslogions in den Kontext eines Kapitels, welches kritisch um das Thema Besitz und Geldgier kreist: „One reason of divorce in that time was greed: divorcing one’s wife in order to marry one who would bring a more substantial dowry, especially once polygyny had fallen out of favour.“²¹

Zugleich liefert die lk Variante des Ehescheidungslogions erneut ein eindrückliches Zeugnis dafür, mit welcher Freiheit die frühchristlichen Autoren dessen Tradierungsprozess gestalteten, wenn der dritte Evangelist die mk Version mit jener der Logienquelle (vgl. Lk 16,18b/Mt 5,32b) vermengt. Anders als in den Q-Gemeinden existieren allerdings für Lk keine legitim geschiedenen Frauen, jedenfalls übernimmt²² oder kennt er die *πορνεία*-Klausel nicht.²³ Lk 16,18b würde also – besonders bei passivischer Interpretation von *ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς* – zu einem Szenario passen, wie es auch 1 Kor 7,10f. vorliegt: Scheidungen wurden in christlichen Gemeinden de facto vollzogen. Zumindest für die lk Tradition wird man jedoch keine Unkenntnis der Jesusüberlieferung vermuten dürfen, wie es 20 Jahre früher für die paulinisch gegründete Gemeinde von Korinth durchaus vorstellbar ist.²⁴

¹⁹ Berger, Gesetzesauslegung (Anm. 11) 569.

²⁰ Vgl. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas, 3 (EKK 3,3), Düsseldorf u. a. 2001, 103, der allerdings ohne weitere Begründung davon ausgeht, dass in Lk 16,18b das Verbot der Wiederheirat die Möglichkeit zur Versöhnung offen halten soll.

²¹ Loader, Sexuality (Anm. 3) 258.

²² So Berger, Gesetzesauslegung (Anm. 11) 567f.

²³ So Loader, Sexuality (Anm. 3) 261, der (trotz einer methodisch gebotenen Hypothesenrestriktion) für das Logion ein eigenständiges Q^{Lk} annimmt.

²⁴ Vgl. Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 111, der offenbar seinen Überlegungen eine solche Unkenntnis zugrundelegt.

1.4 1 Kor 7,10–11

In 1 Kor 7,10–11 bietet Paulus mit χωρίζεσθαι und ἀφιέναι eine gegenüber den Synoptikern sprachlich eigenständige Version des Ehescheidungslogions, welche auch den Gedanken des Ehebruchs nicht enthält. Zugleich sieht sich Paulus mit der unmittelbar geplanten oder bereits vollzogenen Scheidung einer oder mehrerer Frauen konfrontiert, denen er in V. 11 gebietet, sich entweder zu versöhnen²⁵ oder unverheiratet zu bleiben. Diese Parenthese entstammt seiner Feder²⁶ und verdankt sich den aktuellen Entwicklungen in Korinth. Verbietet Paulus der bzw. den korinthischen Frauen die Wiederheirat, weil er das Verbot an Geschiedene aus der Jesustradition kennt, und ist es somit beim historischen Jesus zu verankern, oder ist dabei ein paulinisches „μένειν ἄγαμος“ leitend, das in seiner Naherwartung wurzelt und wie in den restlichen Ehefragen, die er in 1 Kor 7 behandelt, neue Ehen ablehnt?²⁷ Ähnlich wie Mk äußert sich Paulus nicht dazu, wie sich der unschuldig geschiedene Teil, hier der männliche, zu verhalten hat. Kann man allerdings bei Mk den Gedanken zumindest impliziert sehen, dass auch unschuldig Geschiedenen eine zweite Ehe verwehrt wird, da die Auffassung der weiter existierenden Ehe im Hintergrund steht, trifft dies für Paulus nicht zu, da er die Frau(en) unmissverständlich als ἄγαμος bezeichnet. Darf man aber dann aus der paulinischen Aufforderung an die sich scheidende Frau, sich zu versöhnen, schließen, dass der Mann ein Leben lang darauf warten muss und ihm keine zweite Ehe gestattet ist?

1.5 Resümee

Der skizzierte Befund, der weitere Probleme im Verständnis der jeweiligen Überlieferung des Ehescheidungslogions im Neuen Testament noch gar nicht berührt, führt zu dem zwingenden Schluss, dass die frühchristlichen Autoren sowie viele in ihren Gemeinden²⁸ Jesu Weisung zwar als verbindlich gewertet, aber zugleich als der Adaption an spätere Verhältnisse bedürftig erachtet und

²⁵ Offen bleibt bei dieser Anordnung, wie Paulus sich eine Versöhnung in der Praxis vorgestellt hat. Sollten die Geschiedenen erneut heiraten – Paulus bezeichnet die Frau als ἄγαμος – oder ohne Rechtsgrundlage wieder zusammen leben? Was geschah in solch einem Fall mit dem Besitz, den Kindern etc.?

²⁶ Helmut Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*. Kapitel 5,1-11,1 (ÖTBK 7,2), Gütersloh u. a. 2000, 117.

²⁷ Das Verb μένειν durchzieht den gesamten Abschnitt und bringt die Grundhaltung des Apostels zum Ausdruck, die Dinge möglichst so zu belassen, wie sie im Moment sind, und angesichts der bald erwarteten Parusie auch keine neuen Beziehungen einzugehen.

²⁸ 1 Kor 7,10f. zeigt, dass Scheidungen dennoch stattfanden, mag dies nun auf Unkenntnis der Jesusüberlieferung in Korinth beruhen oder sich einer bewussten Entscheidung dagegen verdanken, wie sie im Übrigen für Lk 16,18b ebenso nicht auszuschließen ist.

das Logion in großer Freiheit weiterentwickelt haben. Dabei trugen sie den geänderten kulturellen wie rechtlichen Rahmenbedingungen außerhalb Palästinas sowie neuen Problemstellungen Rechnung. Die Textvielfalt bietet eine Momentaufnahme sich herausbildender Einzelregelungen, die in großer Freiheit entwickelt wurden und sehr unterschiedlich ausfielen, jedenfalls „keine einheitliche pastoral-disziplinäre Handhabung“²⁹ dokumentieren. Vor noch ungleich größere Probleme stellt sodann jeder weitergehende Versuch, die ursprüngliche jesuanische Gestalt des Logions zu rekonstruieren bzw. die mit Jesu Scheidungsverbot verbundene Intention zu eruieren.

Im Folgenden sollen vor dem Hintergrund dieses Befundes kurz drei exegetisch begründbare Verstehensmöglichkeiten der neutestamentlichen Ehescheidungstradition skizziert, ihre jeweiligen kritischen Punkte benannt sowie die Frage überprüft werden, inwieweit man tatsächlich bei Jesus bzw. im Neuen Testament von einem absoluten Scheidungsverbot sprechen kann.

2. Auslegungsmodelle des Ehescheidungslogions samt deren Voraussetzungen und Implikationen

2.1 Römisch-katholische Kirche: Unauflöslichkeit der Ehe als Gesetz Gottes und Jesu Christi

Die Position, die vom römisch-katholischen Lehramt traditionell vertreten wird,³⁰ verneint die Möglichkeit einer Scheidung kategorisch (Römischer Katechismus Nr. 2382)³¹ und verbietet daher die Wiederheirat (Römischer Katechismus Nr. 2384). Zugleich eröffnet sie eine Trennung von Tisch und Bett (vgl. Römischer Katechismus Nr. 2383),³² sodass Eheleute in zerstörten Beziehungen zumindest nicht mehr zusammen leben müssen, sondern eigene Wege gehen können. Das wiederholte Verbot der Wiederheirat in der Logienüberlieferung bestärkt die Haltung, dass die Ehe weiter besteht und jede neue eheliche

²⁹ Wolfgang Trilling, *Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament*, ThGl 74 (1984) 390–406: 401.

³⁰ Im Folgenden konzentrieren wir uns auf die Aussagen und biblischen Bezugnahmen dazu im Römischen Katechismus von 1992 (vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993). Römische Dokumente liefern zwar keine exegetischen Begründungen, sondern argumentieren positiv setzend, doch lassen die Bezugstexte in den Dokumenten die zugrunde gelegte exegetische Position erkennen bzw. schließen durch Verweise auf die Kirchenväter an eine lange Auslegungstradition an. Zu dieser vgl. näher Luz, Mt 1,1 (Anm. 15) 276–279 mit Lit. in Anm. 48.

³¹ Die Anmerkung verweist auf Mt 5,31–32; 19,3–9; Mk 10,9; Lk 16,18; 1 Kor 7,10–11.

³² Römischer Katechismus Nr. 1649 spielt (anders als Nr. 2383) zumindest indirekt 1 Kor 7, 11 ein, wenn er in solchen Fällen „Versöhnung“ als „die beste Lösung“ propagiert. Ein finales Verständnis der von Paulus in 1 Kor 7,11 entworfenen Kasuistik (ἡ τῶ ἀνδρὶ καταλλαγήτω) ist also zu vermuten. Vgl. dazu oben.

Beziehung ausgeschlossen bleiben muss. Diese lehramtliche Position deutet die Texte an jeweils wichtigen Punkten in einem möglichen, aber keinesfalls zwingenden Sinn.

Die Konzeption, dass eine Ehe trotz Scheidung weiter existiert, findet im Streitgespräch, welches Jesus mit den Pharisäern über die Ehescheidung führt (Mk 10,2–12; Mt 19,3–9), ihre theologische Begründung: Gott als Schöpfer hat die Institution der Ehe (Römischer Katechismus Nr. 1603) bzw. die individuelle Ehe jener beiden Menschen geschaffen (Römischer Katechismus Nr. 1640). Das Passiv *προσκολληθήσεται* aus Gen 2,24(LXX) in Mt 19,5 – in Mk 10,7 ist der Stichos textkritisch strittig – lässt diesen personenzentrierten Gedanken exegetisch plausibel zu. Da nicht nur die Institution der Ehe, sondern sogar die individuelle Ehe zweier Menschen Gott zum Schöpfer hat, resultiert daraus Jesu Aphorismus: „Was Gott unter ein Ehe-Joch gespannt hat, das darf der Mensch nicht scheiden.“³³ Sakramententheologisch führt das zur Vorstellung des unauflöselichen Ehebandes: „Das Band der Ehe wird somit von Gott selbst geknüpft, so daß die zwischen Getauften geschlossene und vollzogene Ehe nie aufgelöst werden kann“ (Römischer Katechismus Nr. 1640).³⁴

Die mt Tradition kennt zwar mit der *πορνεία*-Klausel eine Ausnahmeregelung, sie wird jedoch vom römisch-katholischen Lehramt offenkundig in die Prämisse einer Unauflöslichkeit der Ehe integriert.³⁵ Bezüglich Mt 5,32 steht dann die exegetische Auffassung im Hintergrund, dass mit der „Entlassenen“ in V. 32b (*καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ*) die zuvor wegen *πορνεία* entlassene Ehefrau aus 5,32a (*πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας*) mit gemeint ist. Mt 5,32a erlaubt so zwar bei Ehebruch die Entlassung – der exklusive Charakter der mt Klausel wird also anerkannt –, der Umstand, dass aber gemäß 5,32b auch diese Ehebrecherin nicht mehr geheiratet werden darf, spiegelt die jesuanische Ansicht von der Unauflöslichkeit der Ehe wider. Interpretatorisch wird dieser Gedanke aus dem Streitgespräch zur Ehescheidung in Kap. 19 gewonnen und die *πορνεία*-Klausel unter seine Prämisse gestellt. Da auch die Ehe der wegen *πορνεία* „geschiedenen“ Frau weiter existiert, geht es in Mt 5,32 nur um eine Trennung, nicht aber um Scheidung und um ein absolutes Verbot der Wiederheirat für alle Beteiligten.

Der Wortlaut von Mt 5,32b selbst lässt freilich völlig offen, ob Mt bei *ἀπολελυμένην* an illegitim geschiedene Frauen inklusive der aufgrund von

³³ Das Verb *χωρίζειν* ist nicht nur ein antiker Terminus technicus für „scheiden“, sondern „the most common of the words used for divorce“. So Instone-Brewer, *Divorce* (Anm. 5) 199.

³⁴ Vgl. Römischer Katechismus Nr. 1639 mit Verweis auf Mk 10,9.

³⁵ Dabei fällt auf, dass der Römische Katechismus nirgends in irgendeiner Form auf die Klausel eingeht. Mt 5,32 wird als Einzelbeleg nur in Nr. 2380 angeführt, um das absolute Verbot von Ehebruch zu begründen, Mt 19,9 taucht nirgends auf.

πορνεία legitim Geschiedenen denkt, mit denen daher eine zweite Ehe verboten ist, oder ob er lediglich die wegen Ehebruchs legitim Geschiedenen im Blick hat, da es ja gar keine anderen geben dürfte, und er somit deren Wiederheirat untersagt. Genauso gut kann Mt jedoch gerade diese Gruppe nicht mitgemeint haben, weil sie gemäß der Klausel rechtmäßig geschieden wurden und daher als unverheiratet galten.³⁶

Aus Mt 19,9 gewinnt die römisch-katholische Position den in Mt 5,32 fehlenden zweiten Baustein, da erst hier dem Mann – selbst nach der Scheidung aufgrund von Ehebruch – eine Wiederheirat untersagt wird. Für die wegen πορνεία geschiedene Frau formuliert Mt 19,9 zwar kein Verbot, erneut zu heiraten, ein solches wird aber aus 5,32b inhaltlich eingetragen; im selben Sinn wie dort schließt es auch in Mt 19,9 die wegen πορνεία Geschiedene mit ein. Aus dem Gedanken von Mt 19,6b, dass die von Gott geschaffene (individuelle) Ehe unauflöslich ist, wird also deduziert, was einzelne Texte selbst nicht explizit sagen. Denn genau genommen macht Mt 19,9 keinerlei Aussage zum weiteren Verhalten der legitim geschiedenen Frau bzw. zur Frau überhaupt.

Angesichts des so interpretierten neutestamentlichen Befundes sieht sich das Katholische Lehramt sowohl dem „Wort Jesu Christi“ wie dem „Gesetz Gottes“ (Römischer Katechismus Nr. 1649)³⁷ verpflichtet und hält an der Unauflöslichkeit der Ehe fest. So heißt es im Römischer Katechismus Nr. 1640: „Es liegt nicht in der Macht der Kirche, sich gegen diese Verfügung der göttlichen Weisheit auszusprechen“; zudem wird durch den angeschlossenen Verweis auf CIC, Can. 1141, der Gesetzescharakter dieser „Verfügung“ unterstrichen.³⁸

Die katholisch-lehramtliche Auffassung zur Ehescheidung und ihre dazugehörige kanonistische Praxis systematisieren also einerseits den uneinheitlichen Textbefund des Neuen Testaments zu einer einheitlichen „Lehre Jesu Christi“ und stufen andererseits die Texte als Rechtssätze („Gesetz Gottes“) ein.³⁹ In der Sache erscheint die Position des römisch-katholischen Lehramtes jedenfalls

³⁶ Vgl. dazu die Position von W. Loader unten S. 90–94.

³⁷ Mk 10,11–12 wird wörtlich zitiert.

³⁸ Vgl. auch Römischer Katechismus Nr. 1665: „Geschiedene, die zu Lebzeiten des rechtmäßigen Gatten wieder heiraten, verstoßen gegen den Plan und das Gesetz Gottes, wie Christus es gelehrt hat.“

³⁹ Aus diesem den Sätzen zugesprochenen Rechtscharakter resultieren daher kanonistische Sonderregelungen, wie das sog. Privilegium Paulinum oder das Privilegium Petrinum (vgl. CIC, Can. 1142–1143). Vgl. dazu Jacob Kremer, Jesu Wort zur Ehescheidung. Bibeltheologische Überlegungen zum Schreiben der Päpstlichen Glaubenskongregation vom 14.9.1994, in: Theodor Schneider (Hg.), Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie (QD 157), Freiburg i. B. u. a. 1995, 51–67, 61f.

exegetisch vertretbar, wenn Ulrich Luz – als reformatorischer Exeget für katholische Interessen gänzlich unverdächtig – in seinem einflussreichen Matthäuskommentar resümiert: „Als protestantischer Exeget stehe ich vor einer schwierigen Situation: Die Exegese zeigt, daß wahrscheinlich – mehr kann man nicht sagen – die katholische Praxis der Verweigerung der Scheidung unter Gewährung einer Trennung von Bett, Tisch und Wohnung dem, was Matthäus gemeint hat, am nächsten kommt.“⁴⁰

Aus bibelwissenschaftlicher Perspektive erscheint – neben diskussionswürdigen exegetischen Einzelentscheidungen – die Position des Römischen Katechismus auch hermeneutisch nicht spannungsfrei. Die Systematisierung des pluralen Befundes verdankt sich dem theologischen Prinzip der „Einheit der Schrift“, das grundsätzlich ahistorisch an die Texte herangeht, wenn zwischen Jesusstufe und nachösterlicher Gemeinde nicht unterschieden wird. Zugleich wird eine heilsgeschichtliche – und somit „historische“ – Entwicklungslinie aufgebaut, wenn vom ursprünglichen Willen des Schöpfers die Rede ist, der die Unauflöslichkeit der Ehe wollte, welche später durch die von Mose geduldete Scheidung verloren ging, die sich so in das jüdische Gesetz eingeschlichen hatte und durch Jesus wieder aufgehoben wurde (vgl. Römischer Katechismus Nr. 2382). Erst das jesuanische Scheidungsverbot stellt die Schöpfungsordnung in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder her (vgl. Römischer Katechismus Nr. 2336). Zu einem solchen heilsgeschichtlichen Entwicklungskonzept steht die Position zur Polygamie hermeneutisch wie historisch in einem harten Widerspruch, wenn zu ihr festgehalten wird: „Sie leugnet in direkter Weise den Plan Gottes, wie er im Anfang offenbart wurde.“ (Römischer Katechismus Nr. 2387). Die gesamte Patriarchengeschichte erzählt von den polygynen Anfängen Israels, und nirgends lassen die Texte erkennen, dass sich die Erzväter Israels gegen den Willen Gottes versündigt hätten, „wie er am Anfang offenbart wurde“.

⁴⁰ Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3 (EKK 1,3), Zürich u. a. 1997, 100. – Der Exeget stellt allerdings an den biblischen Text auch sachkritische Anfragen und reflektiert darüber hinaus den exegetischen Befund vor einem gänzlich anderen hermeneutischen Horizont als die römischen Dokumente: „Man muß also m.E gerade bei den Scheidungsverboten von der Mitte und vom Ganzen des Neuen Testaments ausgehen, wenn man ihren Richtungssinn für die Gegenwart formulieren will. [...] Im Neuen Testament beobachten wir gerade beim Scheidungsverbot Jesu einen erstaunlichen Prozeß der Anpassung und der Veränderung [...] Das katholische Kirchenrecht dagegen hat sich in den letzten tausend Jahren nicht mehr an die veränderte Situation der Menschen angepaßt, so daß die urchristlichen Grundsätze zu Rechtssätzen erstarrten“ (S. 102). Vgl. auch Luz, Matthäus, 1 (Anm. 15) 278f.

2.2 Michael Theobald: Scheidung und Wiederheirat im Lichte eines befreienden Evangeliums

Der exegetische Einspruch⁴¹ gegen die römisch-katholische Lehramtsposition ist vielfältig. Dabei fallen nicht nur einzelexegetische Entscheidungen unterschiedlich aus, sondern es wird darüber hinaus ein hermeneutisch grundlegend anderer Zugang gewählt. Einerseits deutet man die synchrone Vielfalt der Textüberlieferung wie den diachronen Entwicklungsprozess als Ausdruck eines pastoralen Ringens, an das gegenwärtig anzuknüpfen wäre, andererseits wird der Gesetzescharakter von Jesu Stellungnahme zur Ehescheidung zurückgewiesen und statt dessen der grundlegend befreiende Charakter seiner Gottesherrschaftspredigt als Deutehorizont eingefordert.

Exegetisch besteht ein breiter – aber nicht unangefochtener⁴² – Konsens darüber, dass am Anfang der Logientradition ein apodiktisches Scheidungsverbot Jesu steht, das keine Ausnahme kennt. Ein erster Entwicklungsschritt wird für Theobald jedoch bereits bei Paulus greifbar, denn in Korinth hatten sich offenkundig eine oder mehrere Frauen von ihrem Mann geschieden. Der Apostel sieht sich deshalb in 1 Kor 7,11 dazu genötigt, eine Wiederheirat zu verbieten. Mittels eines Aufrufes zur Versöhnung schärft er die bestehende Verpflichtung zur Fortführung der Ehe zusätzlich ein (τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω). Da Paulus die Frau als „ἄ-γαμος“ bezeichnet, also wörtlich als „un-verheiratet“, handelt es sich in Korinth nicht um Trennung(en)⁴³, sondern unmissverständlich um (vollzogene) Scheidung(en).⁴⁴ Die sakramententheologische Vorstellung eines unauflöselichen Ehebandes passt zu 1 Kor 7 also nicht. Ebenso wenig behandelt Paulus Jesu Scheidungsverbot als formales Gesetz, vielmehr als Norm, die es an neu entstehende Realitäten anzuwenden gilt. Die paulinische Vorgehensweise hat damit „hermeneutische Relevanz [...]: Daß der Apostel konkrete Eheprobleme seiner Gemeinde im Sinn des ‚Herrenwortes‘ in Freiheit zu lösen versucht – im ‚Geist Gottes‘ (V. 40)! – besitzt *exemplarische* Bedeutung im

⁴¹ Vgl. im Folgenden Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) passim.

⁴² Vgl. unten 2.3. die Position von William Loader.

⁴³ Die Einheitsübersetzung wie das Münchener Neue Testament bauen der katholischen Position mit dieser Übersetzung von χωρισθῆναι eine goldene Brücke.

⁴⁴ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 111, bezweifelt, dass Paulus sich an die jesuanische Auffassung einer Unauflöslichkeit der Ehe gebunden sah und deshalb die Wiederheirat verbot. Eventuell ging es ihm darum, die bestehende Verantwortung der aktiv gewordenen Frau(en) besonders deutlich zu unterstreichen, „von einem Verbot der Wiederheirat für den von seiner Frau verlassenen Mann läßt Paulus jedenfalls nichts verlauten. Pauschal von einem Verbot der ‚Wiederheirat Geschiedener‘ zu sprechen ist deshalb durch den Text nicht gedeckt“ (S. 111). Eine schlüssige Begründung für das paulinische Verbot der Wiederheirat, wenn denn der (jesuanische) Gedanke der weiter bestehenden Ehe nicht im Hintergrund steht, liefern Theobalds Überlegungen allerdings nicht.

Blick auf andere Problemkonstellationen, von denen Paulus noch nichts ahnen konnte, die aber ebenfalls einer pastoralen Lösung bedürfen, wie er sie selbst vorbildlich gesucht hat.⁴⁵

Von Paulus führt für Theobald eine Linie zum Befund in Mk 10, wo sich ein Jahrzehnt später die Praxis der paulinischen Gemeinden als weit verbreitet erweist. Denn auch in Mk 10,11–12 gilt die Scheidung als akzeptiert und erst die Wiederheirat als verboten. „Dies dürfte sich in den hellenistischen Gemeinden eingebürgert haben und so auch zu Markus gelangt sein.“⁴⁶ Die syntaktische Konstruktion des mk Logions macht die Verlagerung der Akzente in den frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens besonders deutlich. „Daß die Pointe auf dem Verbot einer Wiederheirat ruht, zeigt auch die syntaktische Unterordnung des Partizips Aorist ἀπολύσασα in V. 12a.“⁴⁷

Eine gänzlich andere Rechtspraxis dokumentiert das zehn Jahre nach dem Markusevangelium im syrischen Raum abgefasste Matthäusevangelium. Nicht nur streicht Mt die Möglichkeit der Frau, eine Scheidung zu tätigen, aus seiner mk Vorlage (vgl. Mk 10,12), sondern, wie Mt 19,9 zeigt, „dürfte die seit Paulus für hellenistische Gemeinden bezeugte Praxis, unter Tolerierung unvermeidlicher Scheidungen nur die Wiederheirat zu untersagen, in die matthäischen Gemeinden keinen Eingang gefunden haben. Entsprechend dem radikalen Bergpredigt-Ethos ist es nach 5,32 bereits der Akt der Scheidung selbst, der verboten ist.“⁴⁸ Einzig bei Ehebruch eröffnet die exklusiv zu verstehende πορνεία-Klausel eine Möglichkeit zur Scheidung, da die Ehe als zerstört gilt. Vor diesem kultisch motivierten Hintergrund „wird man eine Freigabe der Wiederheirat nicht ausschließen, ja für wahrscheinlich halten.“⁴⁹ Angesichts der Unzuchtsklausel läuft die mt Regelung allerdings „auf das Verbot hinaus, eine (nicht umkehrwillige) Ehebrecherin zu ehelichen.“⁵⁰ Damit schränkt Theobald zwar den Geltungsbereich des Verbotes der Wiederheirat (auch) für die mt Tradition deutlich ein, trifft aber zugleich (wie die Auslegungstradition des römischen Lehramtes) die exegetisch nicht zwingende Entscheidung, die πορνεία-Klausel in 5,32a auch auf καὶ ὅς ἐάν ἀπολελυμένην γαμήσῃ in V. 32b zu beziehen.

Erst die lk Version des Ehescheidungslogions verschärft für den Tübinger Exegeten das Verbot der Wiederheirat, indem in Lk 16,18 der scheidende

⁴⁵ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 113.

⁴⁶ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 114. Über die Motivation schweigt sich der mk Text aus, doch könnten ähnliche Überlegungen wie bei Paulus im Hintergrund stehen.

⁴⁷ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 114 Anm. 22.

⁴⁸ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 115f.

⁴⁹ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 116.

⁵⁰ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 116.

Mann wie die geschiedene Frau des Ehebruchs bezichtigt werden.⁵¹ Ausschließlich hier im Neuen Testament kann man „in der Tat von einem [generellen] Verbot der ‚Wiederheirat *Geschiedener*‘ sprechen“⁵². Denn Paulus wie Markus wenden sich nur an den für die Scheidung jeweils verantwortlichen Teil, und das Verbot einer neuen Ehe für den „unschuldig“ mitbetroffenen Partner darf nicht in ihre Version des Scheidungslogions hinein gelesen werden. Mt geht nochmal ganz eigene Wege, wenn er die Wiederheirat von Ehebrecherinnen stigmatisiert. Ein generelles Verbot der Wiederheirat für den unfreiwillig von einer Scheidung betroffenen Teil ist durch die wesentlich pluralere neutestamentliche Tradition also nicht gedeckt.

Allerdings stellt die historisch-kritische Analyse nicht nur den die Texte systematisierenden Zugang des Römischen Katechismus in Frage und damit das Konzept von „Trennung“ (statt Scheidung) sowie eines „unauflöslichen Ehebandes“,⁵³ sondern ebenso dessen hermeneutischen Ansatz. Jesu apodiktisches Nein zur Scheidung ist für Theobald sachlich nicht zu bezweifeln. Allerdings stellt es weder formal noch inhaltlich einen Rechtssatz dar, vielmehr eine „prophetische[] Provokation [...], indem er [= Jesus] Schuld da aufdeckte, wo das herrschende Rechtsempfinden Schuld noch nicht zu sehen vermochte“⁵⁴. Denn Scheidung und Ehebruch zu identifizieren, widersprach jeder gängigen Wertvorstellung der Antike. Aber wie beim Unrecht, das Arme, Hungernde und Weinende traf, „nahm Jesus gewiß auch jenes Unrecht vielfältiger Art wahr, das Frauen geschah, die, aus welchem Grund auch immer, aus der Ehe ‚entlassen‘ wurden“⁵⁵. Aufgrund der bedingungslosen Zuwendung Gottes zum Menschen, die Jesus in Wort und Tat vermittelte, erhob er den Anspruch, „daß solch radikale Zuwendung des Heils auch zur vorbehaltlosen Annahme untereinander befreit.“⁵⁶

Angesichts der Intention Jesu, dem Menschen Gottes befreiendes Evangelium zu verkünden, sowie der pluralen, ja widersprüchlichen Überlieferung des Ehescheidungslogions ist die Kategorie „Gesetz Gottes“ hermeneutisch unpassend und somit aufzugeben. Ausschließlich innerhalb der befreienden, frohma-

⁵¹ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 117 Anm. 39: „Allerdings richtet die Schuldfeststellung V. 18c.d sich an den, der eine Geschiedene heiratet.“ Theobald fasst also das *Ik ἀπολελυμένην* als Passiv auf und sieht den Akzent auch hier auf der Wiederheirat liegen, nicht auf der Scheidung selbst.

⁵² Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 117.

⁵³ Für die unfreiwillig Geschiedenen in 1 Kor 7 gilt diese Kategorie ebenso wenig wie für den Mann, der nach Mt 5,32 seine ehebrecherische Frau entlässt.

⁵⁴ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 119.

⁵⁵ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 119.

⁵⁶ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 120.

chenden Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes findet Jesu Wort zur Ehescheidung seinen verstehensleitenden Horizont.⁵⁷ Ebenso demonstriert der freigestaltende Umgang der frühchristlichen Gemeinden mit Jesu Wort, dass sie seine Weisung nicht als Gesetz auffassten, obwohl sie durchaus konkrete Regelungen für das Gemeindeleben suchten. Sie zielten darauf ab, zugleich der Weisung Jesu zu entsprechen wie auch deren Charakter als Evangelium treu zu bleiben. Letztlich handelt es sich – mit einem Begriff von W. Trilling – um „Notstandsregeln“⁵⁸. „Die Grenze ihrer Gültigkeit verläuft da, wo sie es nicht mehr vermögen, wie das ihre Aufgabe im Kontext eines biblisch verstandenen Rechts wäre, der *Liebe* zu dienen, weshalb auch nach Mt 5,32; 19,9 bei einer aufgrund Ehebruch zerstörten Verbindung das Scheidungsverbot Jesu außer Kraft ist.“⁵⁹

Wie das systematisierend-ahistorische Konzept des Römischen Katechismus wirft auch die am diachronen Befund orientierte Interpretationslinie von M. Theobald kritische Fragen auf.

Es stellt eine gezielt minimalistische Position dar, das Verbot von Scheidung bzw. Wiederheirat in der Logientradition stets nur als für den Teil als bindend anzusehen, welcher explizit angesprochen wird, jedoch nicht implikatorisch auf die jeweiligen Partner oder Partnerinnen auszudehnen. Für Mk 10,11–12 zumindest erscheint dies jedoch problematisch. Auch wenn Mk keine explizite Aussage zu einer möglichen Wiederheirat des in die Scheidung hineingezogenen Teiles macht, legt zumindest der Kontext des Streitgespräches mit seiner grundsätzlichen schöpfungstheologischen Position (und dem vorgeschalteten Aphorismus V. 9) die Idee einer unauflösbaren Ehe nahe, sodass auch dem bzw. der Geschiedenen die Wiederheirat damit (implizit) untersagt wird. Denn man kann am jesuanischen Ursprung des Lehrgespräches als Ganzem berechnete Zweifel hegen⁶⁰ und speziell die schöpfungstheologische Argumentationslinie dem historischen Jesus absprechen, die Mk 10,9 erst in den Horizont der Unauflösbarkeit der Ehe rückt, doch trifft dies für die mk Ebene, also den kanonischen Text, kaum zu.

Wesentlich hypothesenfreudiger mutet es dagegen an, das Verbot der Wiederheirat dem historischen Jesus abzuschreiben, seinen Ursprung bei Paulus zu verankern und anschließend eine Traditionslinie zu Mk 10 aufzubauen, womit der älteste Evangelist nicht nur diese Praxis paulinischer Gemeinden und damit

⁵⁷ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 121.

⁵⁸ So Trilling, Ehe (Anm. 29) 392.

⁵⁹ Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 122. – Deshalb kann nach Theobald aus der ntl. Tradition als „Evangelium“ ein Verbot des Kommunionempfanges für wiederverheiratete Geschiedene weder exegetisch begründet noch hermeneutisch gerechtfertigt werden.

⁶⁰ Vgl. Kremer, Jesu Wort (Anm. 39) 53f.

ihre weite Verbreitung dokumentiert, sondern (im synoptischen Modell) an die gesamte christliche Tradition weitergereicht hätte. Aber auch wenn man gestützt auf den Ausdruck *ἀγάμος* zurecht bezweifelt, dass Paulus sich an die jesuanische Auffassung einer Unauflöslichkeit der Ehe gebunden sah und deshalb in 1 Kor 7,11 die Wiederheirat verbot, so befriedigt es nicht wirklich, darin lediglich einen „drastischen Hinweis“ auf die noch bestehende Verantwortung für den Partner bzw. eine „strenge Mahnung“ zu sehen, sich für Versöhnung offen zu halten und die Fortführung der Ehe zu versuchen.⁶¹ Wieviel Kenntnisse Paulus über die Jesustradition besaß, entzieht sich zwar unserer Kenntnis, aber hätte er tatsächlich in einer Art „blindem Gehorsam“ ein Verbot tradiert und sogar erweitert, ohne dessen Hintergrund zu kennen?

Darüber hinaus gerät das mit dem Horizont des „Evangeliums“ aufgerufene und die Interpretation steuernde Jesusbild in deutliche Schiefelage, wenn nicht erst Paulus das Verbot der Wiederheirat in die Welt gesetzt hat, sondern diese Beschränkung doch jesuanischen Ursprungs ist. Denn als Option zugunsten der Frau ist eine solche Regel in der antiken Welt nur schwer zu verstehen. Sie muss vielmehr gerade für Frauen zu enormen sozialen Härten geführt haben.

Wir besitzen keine Nachrichten darüber, wie diese Regelung besitzrechtlich, versorgungsrechtlich usw. umgesetzt worden ist. Für sozial gut situierte Frauen, wie sie in Korinth vorausgesetzt werden können, war die von ihnen durchgesetzte Scheidung vermutlich weder ein gesellschaftliches noch ein finanzielles Problem, für Frauen anderer sozialer Schichten aber vermutlich schon. Wo und wovon lebte eine geschiedene Christin? Versorgte der christliche Exehemann die Frau weiter oder kehrte sie als Geschiedene in die *patria potestas* des Vaterhauses zurück? blieb eine solche Frau dort „unvermittelbar“ für den Rest ihres Lebens, bzw. was geschah, wenn das Elternhaus nicht aus Christen bestand und die Tochter doch nochmals verheiraten wollte? Wie verfuhr man in den Gemeinden mit Mitgliedern, die sich an das Verbot von Scheidung bzw. Wiederheirat nicht hielten?⁶²

Könnte das im Hintergrund stehende „humanistisch-aufklärerische“ Jesusbild nicht doch übersehen, dass der Jude Jesus den kultischen Reinheitskategorien des Frühjudentums tiefer verpflichtet blieb und diese auch seine strikte Position zur Frage von Scheidung und Wiederheirat wesentlich stärker prägten, als häufig angenommen wird?

⁶¹ Vgl. Theobald, *Jesu Wort* (Anm. 10) 111.

⁶² Vgl. Theobald, *Jesu Wort* (Anm. 10) 122 Anm. 62, wo er zu diesen Fragen auf Heinz Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe*, in: ders., *Studien zur neutestamentlichen Ethik*. Herausgegeben von Thomas Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 119–146, 134f., verweist: Deutet sich in 1 Kor 5,11–13 ein Ausschlusszenario für solche Fälle an oder in 1 Kor 6,9f. eine duldsame Praxis in der korinthischen Gemeinde, die Paulus kritisiert?

2.3 William Loader: Kulturhistorische Einbettung des jesuanischen Verbotes von Scheidung und Wiederheirat

Der australische Exeget William Loader⁶³ nähert sich der Jesusüberlieferung zu Scheidung und Wiederheirat über einen betont kulturhistorischen Zugang. Gemäß seiner Analyse hat der historische Jesus kein ausnahmsloses Scheidungsverbot ausgesprochen, aber sehr wohl dort, wo er Scheidung untersagte, auch die Wiederheirat abgelehnt. Damit unterscheidet sich W. Loader sowohl von der Position des Römischen Katechismus als auch von der M. Theobalds, die trotz grundlegender Differenzen exegetisch darin übereinstimmen, dass Jesus – von der Unauflöslichkeit der Ehe überzeugt – ein striktes Scheidungsverbot ausgesprochen hat und das Verbot der Wiederheirat eine Art menschliche Erleichterung darstellt. Letzteres führt der Römische Katechismus auf Jesus selbst zurück, während Theobald darin eine pastorale Lösung erblickt, die sich erst der nachösterlichen Zeit verdankt.

Als entscheidend für Loaders kulturhistorischen Ansatz erweist sich die mt Überlieferung, da sowohl Mt 5,32 wie Mt 19,3–9 sich nur in einem zeitgenössisch jüdischen Kontext erschließen. Dieser wird in Mt 5,32a durch die Konzeption sichtbar, dass nur die Frau die eigene Ehe brechen kann; in Mt 19,9 verweisen die Veränderungen im Streitgespräch um die Ehescheidung gegenüber der verwendeten mk Vorlage auf frühjüdisch halachische Kontroversen zu Dtn 24,1–4 als Hintergrund. Denn im zweigeteilten Streitgespräch – Mk lagert das Ehescheidungslogion in die Sonderbelehrung der Jünger aus – erhalten die mt Pharisäer auf ihre kasuistische Frage, ob Scheidung in jedem beliebigen Fall (V. 3: *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*) gestattet sei, den Fall von *πορνεία* als jenen Grund genannt, der Scheidung zulässt. Zwar verbietet Gottes Schöpferwille grundsätzlich, eine Ehe zu scheiden, wie der erste Teil der Antwort des mt Jesus festlegt, im Fall von *πορνεία* jedoch ist Scheidung möglich, ja vermutlich zwingend. Eine solche Ausnahmeregel formulierten bereits die Gemeinden der Logienquelle, und Mt stellt sich hinter diese offenkundige Praxis seiner wie anderer jüdenchristlicher Gemeinden.

Der Befund der Logienquelle wie des MtEv ist somit vor dem Hintergrund der (auch in Jesu Tagen) üblichen jüdischen Scheidungspraxis zu sehen. Im Zuge ihrer Entlassung musste der Frau ein Scheidebrief (*βιβλίον ἀποστασίου*) ausgestellt werden, welcher der Frau Rechtssicherheit verschaffte und auf den sich das mt Streitgespräch in V. 7 bezieht (vgl. Mk 10,4). Eine Geschiedene sollte bei erneuter Heirat nicht Gefahr laufen, des Ehebruchs beschuldigt zu werden. Der dafür übliche Text, wie ihn der jüdische Scheidebrief in Papyrus Muraba‘at 19 aus dem 1. Jh. n. Chr. dokumentiert, enthielt daher sowohl den

⁶³ Vgl. im Folgenden Loader, *Sexuality* (Anm. 3) 240–292.

Verzicht des Mannes auf jeden weiteren (Besitz-)Anspruch auf seine bisherige Frau wie auch die Erlaubnis für diese, legitimer Weise einen anderen Mann zu heiraten, denn Scheidung ermöglichte, ja zielte zumeist auf Wiederheirat.

*Jüdischer Scheidebrief aus dem 1. Jh. (P. Muraba 'at 19)*⁶⁴

Am ersten Marcheschwan im sechsten Jahr in Masada: Heute entlasse und verstoße ich, Josef, der Sohn des Naqsan aus [...] *wohnhaf in Masada*, aus meinem freien Willen dich, Mariam, *die Tochter* des Jonathan aus Darpalata, wohnhaft in Masada, *die du bis jetzt meine Ehefrau gewesen bist (und) die du (jetzt) in Besitz der Verfügungsgewalt über deine Person bist, wegzugehen und Ehefrau jedes beliebigen jüdischen Mannes zu werden, den du wollen wirst*. Sodann wird dir von mir Scheidebrief und Entlassungsurkunde zuteil werden. Sodann gebe ich (dir) alles Silber (deines Ehevertrages). *Und* alle Wertminderungen, Schäden und Verluste (an deinem Besitz) werde ich *dir* bezahlen. So wird es verbindlich sein. Und ich zahle in Münzen. Und zu dem Zeitpunkt, an dem du (es) mir sagen wirst, werde ich dir die Urkunde erneuern, wenn (ich noch) am Leben (sein werde). Josef, der Sohn des Naqsan, verpflichtet. Elieser, [der Sohn des] Malka, Zeuge. Josef, der Sohn des Malka, Zeuge. Eleasar, der Sohn des Hanana, Zeuge.

Im Kontext dieser zur Zeit Jesu allgemeinen jüdischen Rechtspraxis spricht der mt Text somit nicht von einer Trennung von Tisch und Bett, vielmehr handelt Mt 5,32a von rechtmäßig geschiedenen Frauen, näherhin von Ehebrecherinnen, die verstoßen wurden. Der illegitime Geschlechtsverkehr hat die Ehe dadurch zerstört, dass eine solche Frau für ihren Mann unrein und somit unberührbar wird.⁶⁵ Der zutiefst jüdische Hintergrund der mt Regelung führt zu einem fundamental anderen Verstehen von V. 32b, als es Theobald⁶⁶ oder der Römische Katechismus vertreten, wenn sie die wegen πορνεία Entlassene aus V. 32a unter die Geschiedenen von V. 32b subsummieren. Denn der jüdische Scheidebrief spricht einer rechtmäßig geschiedenen Frau explizit das Recht zu, sich erneut zu verheiraten. Vor einem jüdischen bzw. judenchristlichen Hintergrund kann in Mt 5,32b mit ἀπολελυμένην somit nicht die geschiedene Ehebrecherin gemeint sein, mit der die Ehe weiter besteht und daher bei Wiederheirat Ehe-

⁶⁴ Text aus Charles K. Barrett/Claus-Jürgen Thornton, *Texte zur Umwelt des Neuen Testament* (UTB 1591), Tübingen ²1991, 552f. Der Scheidebrief dürfte aus dem Jahr 71 n. Chr. stammen. Es handelt sich um eine Doppelurkunde, bei der äußerer und innerer Text leicht voneinander abweichen (kursiv ist deutlich gemacht, was auf der Außenschrift fehlt).

⁶⁵ In Dtn 24,1–4 wird dem ersten Mann verboten, seine frühere Frau erneut zu ehelichen, da ihr (durchaus legitimer) Geschlechtsverkehr mit dem zweiten Mann sie für den ersten unrein macht.

⁶⁶ Theobald, *Jesu Wort* (Anm. 10) 116, meint, das Verbot von Mt 5,32b läuft vor dem Hintergrund der πορνεία-Klausel darauf hinaus, „eine (nicht umkehrwillige) Ehebrecherin zu ehelichen“, was der Position von Luz, *Matthäus* (Anm. 15) 275 entspricht.

bruch droht. Nach Ausstellung eines Scheidebriefes ist eine Ehe beendet⁶⁷ und kann kein Ehebruch mehr drohen (μοιχᾶται), da dieser bereits davor geschah und die Ehe zerstörte.

In judenchristlichen Gemeinden existieren somit gemäß Mt 5,32a legitim geschiedene Frauen, nämlich Ehebrecherinnen, sodass sich ἀπολελυμένην in Mt 5,32b auf alle anderen, im Sinne des Mt (und der älteren Logienquelle) illegitim geschiedenen Frauen bezieht. In deren Fall ist die Ehe (ganz im jesuanischen Sinn) aufrecht. Mt 5,32 (wie Mt 19,9) sprechen also bei Vorliegen von Ehebruch (der Frau) nicht von einer Trennung von Tisch und Bett, sondern von Scheidung. Aus der durch den Scheidebrief eingespielten frühjüdischen Rechtslage folgt jedoch, dass sowohl die Frau wieder heiraten durfte, denn so stand es in dem ihr ausgehändigten rechtsgültigen Scheidebrief, wie auch der geschiedene Mann.⁶⁸

Zwar ist Mt 5,32 mit der Vorstellung, dass nur die Frau die (eigene) Ehe mit einem fremden Mann bricht als Rejudaisierung einzustufen,⁶⁹ aber in Bezug auf Scheidung und Wiederheirat geben das Logion in der Bergpredigt wie auch Mt 19,9 mit ihrer πορνεία-Klausel die Position Jesu inhaltlich adäquat wieder. Als Jude des 1. Jh. teilt er die *opinio communis* der jüdischen⁷⁰ wie griechisch-römischen Welt, dass bei Ehebruch eine Ehe zerstört und daher zu scheiden ist. Dabei war für das griechisch-römische Empfinden der Ehrbegriff des Mannes, dem Ehrlosigkeit (ἀτιμία) drohte, leitend, für jüdisches der Reinheitsgedanke.⁷¹ „It is a likely conjecture that this will also have been an assumption which Jesus shared. Matthew’s addition of the exception clause is, in my view, best understood as spelling out what was already assumed from the beginning.“⁷²

Mt macht also nur explizit, was bereits von Anfang an bei Jesus intendiert war und gerade als *opinio communis* daher auch bei den beiden anderen Synoptikern vorauszusetzen ist, auch wenn diese meinen, eine solche Selbstverständlichkeit nicht ins Wort heben zu müssen. Innerhalb der gemeinantiken Parameter legt es sich somit weiters nahe, auch das Verbot der Wiederheirat als jesu-

⁶⁷ Vgl. Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 116, der nicht vom Scheidebrief aus argumentiert, sondern – im Anschluss an Luz, Mt 1,1 (Anm. 10) 275 – feststellt, dass durch Ehebruch die Ehe zerstört ist und somit nicht mehr gebrochen werden kann. Deshalb „wird man die Freigabe der Wiederheirat nicht ausschließen, ja für wahrscheinlich halten“ (S. 116).

⁶⁸ Dieselbe Logik durchzieht auch Mt 19,9, wo zusätzlich der spezielle – nach Loader jesuanische – Gedanke aus Mk übernommen ist, dass der Mann seine eigene Ehe bricht.

⁶⁹ Vgl. Loader, Sexuality (Anm. 3) 263.

⁷⁰ Eine solche allgemein verbreitete Einstellung demonstriert der Zusatz zum Masoretentext in Spr 18,22(LXX), nämlich dass gottlos ist, wer eine Ehebrecherin behält: ὃς ἐκβάλλει γυναῖκα ἀγαθὴν ἐκβάλλει τὰ ἀγαθὰ ὁ δὲ κατέχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής.

⁷¹ Vgl. Berger, Gesetzesauslegung (Anm. 11) 312–317.322f.

⁷² Loader, Sexuality (Anm. 3) 286f.

anisch einzustufen, da Scheidung in der antiken Welt üblicherweise auf Wiederheirat zielte. Wer sich radikal gegen Scheidung aussprach, lehnte mit allergrößter Wahrscheinlichkeit auch deren Ziel, die Wiederheirat, ab. Insofern transportieren Mk wie Lk – ebenso wie Paulus⁷³ – getreulich Jesu Intention.

Kulturhistorisch gibt einerseits der Rekurs auf Gen 2,24 in der Jesustradition,⁷⁴ andererseits die Argumentation des Juden Paulus in 1 Kor 6,15–17 die in der Ehescheidungsfrage leitende Vorstellung zu erkennen, dass durch Geschlechtsverkehr eine Einheit zwischen zwei Menschen entsteht. So betont Gen 2,24(LXX): ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Allerdings – und das ist entscheidend –, wie der eheliche Geschlechtsakt eine Einheit schafft, so zerstört der Geschlechtsverkehr mit anderen diese Einheit zweier Eheleute auch wieder, da eine neue Verbindung entsteht. Aus diesem Grund untersagt Paulus in 1 Kor 6,15–17 (unter Bezugnahme auf Gen 2,24) Sexualverkehr mit einer Prostituierten und wendet den Gedanken metaphorisch auf die Zerstörung der Gemeinschaft mit Christus an.

1 Kor 6,15-17 οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. ¹⁶ [ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. ¹⁷ ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμᾳ ἐστίν.

Die Paulus in 1 Kor 6 steuernde Überzeugung liegt für Loader auch der porneia-Klausel des Matthäus bzw. Jesu zugrunde: Ehebrecherischer Geschlechtsverkehr zerstört die matrimoniale Einheit, weil er eine andere, neue Einheit schafft. So erweist sich die mt/jesuanische Ehebruchsklausel als theologisch konsequent: bei Ehebruch ist zu scheiden, da das „eine Fleisch“ der beiden Partner zerstört und ein neues geschaffen wurde.

Die mt Form des Streitgespräches dokumentiert somit eindrücklich, wie tief das kultische Reinheitsdenken des Frühjudentums auch den Juden Jesus prägte und die Schöpfungsordnung als häufig unüberwindbar eingestufte theologische Hürde für die Scheidung einer Ehe vom kultischen Denken außer Kraft gesetzt wird.⁷⁵ Das eigentliche Proprium Jesu in der Ehescheidungsfrage besteht daher nicht darin, die Ehe als unauflöslich betrachtet und Scheidung strikt verboten zu haben, sondern begegnet vielmehr in der speziellen und für antike Ohren geradezu anstößigen Formulierung μοιχᾶται ἐπ’ αὐτήν von Mk 10,11. Der Vor-

⁷³ Vgl. Loader, Sexuality (Anm. 3) 268: „He is faithful to the tradition forbidding remarriage and not recognising divorce as valid.“

⁷⁴ Zur frühjüdischen Verbindung von Gen 2,24 mit dem Themenkomplex der Ehescheidung vgl. bereits Berger, Gesetzesauslegung (Anm. 11) 547–553.

⁷⁵ Diese Sicht trifft im Übrigen auch für Theobald, Jesu Wort (Anm. 10) 122, zu, der meint, dass im Fall von Ehebruch das „Scheidungsverbot außer Kraft ist“.

wurf, der Mann breche die eigene Ehe, ja, Scheidung begehe ein Unrecht an der Ehefrau, stellt einen Paradigmenwechsel im antiken Rechtsempfinden dar, und eventuell wird an diesem Punkt eine Option Jesu für die Frau greifbar.

Auch an W. Loaders kulturhistorischen Ansatz, die Ehescheidungstradition zu verstehen und damit auch zu Jesu Intention vorzustoßen, ergeben sich einige kritische Anfragen.

Kommt es nicht einem *argumentum e silentio* gleich, dass nicht nur Mt, sondern sämtliche anderen ntl. Autoren die jesuanische Auffassung der *πορνεία*-Klausel implizit vertreten, da sie für antike Verhältnisse schlicht selbstverständlich sei? Doch warum sieht sich gerade Mt dann bemüßigt, dieses Faktum auszubuchstabieren?⁷⁶

Ebenso überrascht es, dass in frühchristlichen Quellen keine weiteren Regelungen auftauchen, die den Geschlechtsverkehr des Mannes mit Mitgliedern des eigenen Hauses untersagen, wenn doch ein solcher die matrimoniales Ehe zerstört und fast dinghaft eine neue Einheit schafft, wie aus 1 Kor 6 abgeleitet und als gemeinjüdische Vorstellung für Jesus in Anspruch genommen wird. Da im paganen wie jüdischen Haus der Antike Sklavinnen ihrem Herrn sexuell zur Verfügung standen und das jüdische Recht – anders als im paganen Bereich – lediglich die männlichen Sklaven davon ausnahm, wären zumindest Spuren einer so gravierenden Änderung in der frühchristlichen Überlieferung zu erwarten.

Schließlich stellt die vorausgesetzte tiefe Verankerung Jesu im kultischen Reinheitsdenken des Frühjudentums, das deshalb bei Ehebruch zur Scheidung zwingt (und später in der *πορνεία*-Klausel bei Mt seinen Ausdruck findet), vor die Frage, wo sich andere gravierende Spuren einer solchen kultischen Verwurzelung in der übrigen Jesustradition finden.

3. Ausblick

Die neutestamentliche Tradition über Ehescheidung lässt exegetisch unterschiedliche, ja gegensätzliche Deutungen zu. Es müssen dabei jeweils Entscheidungen getroffen werden, die *eine* spezifische philologische Möglichkeit aufgreifen, bestimmte situative wie kulturelle Hintergründe voraussetzen und daraus Leerstellen der Texte füllen. Die Konzeption einer „Trennung von Tisch und Bett“ ist dabei keinesfalls plausibler als eine Auslegung, die für Mt 5,32 und Mt 19,9 auf Scheidung sowie Beendigung der Ehe abhebt.

⁷⁶ Falls das mk *μοιχᾶται ἐπ’ αὐτήν* sich auf die erste Frau bezieht, expliziert allerdings auch Mk etwas, was andere Autoren (nur) implizit transportieren, nämlich dass der Mann die eigene Ehe bricht (vgl. Lk 16,18a).

Die *πορνεία*-Klausel der *mt* Tradition dokumentiert jedenfalls eine klare Ausnahme zu einem sonst grundsätzlichen Scheidungsverbot Jesu: Bei Ehebruch gilt die Ehe als zerstört, Scheidung ist daher möglich, eventuell muss sogar geschieden werden. Gleich ob man diese Regelung auf Jesus zurückführt oder auf Matthäus, ein absolutes Verbot der Ehescheidung kennt das Neue Testament nicht.⁷⁷

Ob Mt 5,32b ein Verbot oder die Erlaubnis zur Wiederheirat begründet, ist äußerst schwer zu klären, aber exegetisch letztlich ebenfalls eine Ermessenssache. Nimmt man die ohne Zweifel exklusiv zu deutende *mt* Ehebruchklausel ernst, kennt und akzeptiert *Mt* legitim geschiedene Ehen. Das ist der Sinn des jüdischen Scheidebriefes, den *Mt* bzw. vielleicht auch schon Jesus vor Augen haben. Wo aber keine Ehe mehr existiert, kann es auch keinen Ehebruch geben, Mann wie Frau sind frei, wieder zu heiraten. Der *mt* Textbefund erlaubt dieses Verständnis – so man es nur akzeptieren will –, der paulinische im Übrigen ebenso.

Dabei ist gänzlich unwahrscheinlich, dass die *mt* Gemeinde (und jene der Logienquelle) zwar im Fall von Ehebruch ganz offenkundig die Scheidebriefpraxis übte(n), aber zugleich den zentralen Inhalt dieses Rechtsdokumentes, nämlich die legitime Möglichkeit einer zweiten Heirat, ausklammerte(n).⁷⁸ Eine solch radikale Uminterpretation des Scheidebriefes hätte *Mt* viel klarer formulieren müssen, um eine entsprechend ungewöhnliche und anstößige Rechtspraxis seiner Gemeinden zu begründen.

Zwar bleibt der Unterschied zwischen der Zeit des *Mt* und unserer Gegenwart erheblich, da seine (bzw. eventuell schon Jesu) *πορνεία*-Klausel in den *mt* Gemeinden nicht als Tor zu einer pastoralen Lösung oder Liberalisierung eines geltenden Eherechts verstanden wurde, sondern als Mittel, die Ehe vor Unreinheit zu schützen, „allerdings lässt die eingeschobene Unzucht-klausel erkennen, daß Jesu grundsätzliche Weisung nach der Ansicht des Evangelisten [= *Mt*] die Rücksichtnahme auf eine konkrete Situation in der Gemeinde seiner Leser nicht ausschließt“⁷⁹.

Der Rekurs auf die Schöpfungsordnung als theologisch unüberwindliche Hürde, Scheidungen zuzulassen, wird durch das Streitgespräch in seiner *mt* Fassung ebenfalls in Frage gestellt. Die zunächst schöpfungstheologische Argumentation hindert den ersten Evangelisten keineswegs daran, mit der

⁷⁷ Vgl. Ingo Broer, Ehescheidung. II. Biblisch, LThK³ 3 (1995) 500f., hier 501: „Insofern kann v. einem absoluten E.-Verbot im NT nicht die Rede sein.“

⁷⁸ Nur dann wäre *ἀπολελυμένην* in Mt 5,32b so interpretierbar, dass die geschiedene Ehebrecherin mitgemeint ist.

⁷⁹ Kremer, Jesu Wort (Anm. 39) 55.

πορνεία-Klausel eine klare Ausnahme zu formulieren. Die theologische Verankerung der Ehe in der Schöpfungsordnung sowie die daraus abgeleitete Zurückweisung von Ehescheidung, weil sich die konkrete Verbindung zweier Menschen Gott selbst verdankt, macht Ehescheidung nach vollzogenem Ehebruch für Mt nicht unmöglich.

Somit steht in der gegenwärtigen Diskussion um Scheidung und Wiederheirat in der römisch-katholischen Kirche nicht der biblische Text (oder die Intention Jesu) im Weg – weil der Text durchaus ein alternatives Verstehen, nämlich die Scheidung und eine zweite Ehe im Fall von Ehebruch zulässt –, sondern die auf einer möglichen (!) Verstehensvariante gründende sakramententheologische wie kanonistische Tradition der römischen Kirche.