

THOMAS SÖDING · BOCHUM

EHE AUS LIEBE

Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes

Alte Liebe

Wenn das mein Nächster
Ist den ich lieben soll
Wie mich selbst: kein
Problem mit dir
Keiner sonst
So nah

Gabriele Wöhrmann

Die neutestamentlichen Briefe an die Kolosser und Epheser, die von der Exegese meist einer Paulusschule zugerechnet werden, lösen in modernen Gesellschaften Empörung aus, weil sie die Unterordnung der Ehefrau unter ihren Mann lehren (Kol 3,18; Eph 5,22). Sie können aber auch Erstaunen auslösen, weil sie – soweit die Quellen sprechen – als erste Texte die Ehemänner auffordern, ihre Frauen zu *lieben* und dabei den in der Bibel denkbar stärksten Begriff der Agape verwenden (Kol 3,19; Eph 5,25). Für die katholische und die orthodoxe Kirche ist der Epheserbrief ein wichtiges Argument, um die Sakramentalität der Ehe zu begründen, weil die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau, die mit der Schöpfungsgeschichte eingespielt wird (Gen 2,24), auf das Geheimnis der Liebe Christi zur Kirche gedeutet wird, zumal die Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung, die lange Zeit der Standardtext im Westen war, das griechische *Mysterion* mit *sacramentum* übersetzt (Eph 5,31f). Diese prominente Rezeption wird jedoch von der historisch-kritischen Exegese (ursprünglich evangelischer Provenienz) als Projektion betrachtet. Deshalb bündeln sich in der Lektüre der Briefpassagen grundlegende Fragen der Schrifthermeneutik mit der Suche nach einer Theologie der Liebe, die nicht nur schriftgemäß, sondern auch aktuell und relevant sein will, weil sie heute gelebt werden soll.¹

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

1. Lektüren der Bibel

Allen Kirchen gilt – in verschiedenen Formen – die Bibel als Kanon: als Richtschnur ihrer Lehre und Praxis. Nicht nur in der Verkündigung Gottes, auch in der Anthropologie und Ethik werden weitreichende Folgerungen aus dem gezogen, «was geschrieben steht». Teils wird es als Norm betrachtet, an der alles Reden, Denken, Fühlen und Handeln zu messen sei, teils als Weichenstellung, eine bestimmte Richtung der Liturgie, der Katechese und der Diakonie einzuschlagen. Wegen der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34 parr.) gehört die Ethik zum Orientierungssinn der Bibel. Allerdings ist die Autorität der Bibel an dieser Stelle besonders prekär, weil sich die Ethik direkt auf das reale Leben der Menschen bezieht, für die und von denen die alt- und neutestamentlichen Schriften geschrieben und gesammelt worden sind. Würden sie sich nicht auf die alltäglichen Lebensverhältnisse einlassen, hingen sie in der Luft. In dem Maße, wie sie konkret werden, zeigt sich aber ihre Kontingenz. Sie steht nicht prinzipiell der kanonischen Geltung entgegen; denn «Gott spricht durch Menschen nach der Art von Menschen, weil er, so redend, uns sucht» (Augustinus, *de civitate Dei* XVII 6,2).² Aber sie verlangt eine hermeneutische Differenzierung, deren Kriterien transparent sein müssen.³

Diese Kriterien sind allerdings strittig. In fundamentalistischen Systemen werden sie als überflüssig betrachtet, weil der Buchstabe klar sei. Diese Denkverweigerung löst aber weder den Wahrheitsanspruch der «Heiligen Schrift» ein, die auf kreative Interpretation aus ist, noch kann sie die Widersprüchlichkeit biblischer Weisungen überspielen, die sich nicht nur zwischen, sondern vielfach auch in den Testamenten zeigen, z.B. in den Spannungen zwischen alttestamentlicher Polygamie und neutestamentlicher Monogamie, zwischen Zölibat und Ehe, zwischen Scheidungsverbot und Konzessionen einer Trennung mit Wiederverheiratung.

In der wissenschaftlichen Exegese ist die historische Kontextualisierung entscheidend. Sie erlaubt nicht nur, die Bibel als historische Quelle zu lesen, sondern auch ihren theologischen Anspruch unter den Bedingungen ihrer Genese zu rekonstruieren und diese Korrelation für eine Aktualisierung zu nutzen. So müssen dort, wo Ehe und Familie, Sexualität und Nächstenliebe im Licht der Bibel betrachtet werden die kulturellen Geschlechterverhältnisse und die sozialen Organisationsformen antiker Gesellschaften ebenso analytisch und interpretatorisch zur Geltung gebracht werden wie psychologische Faktoren⁴ und soziale Entwicklungen.⁵ Eine solche Historisierung der Heiligen Schrift ist die Voraussetzung einer differenzierten Hermeneutik, die im wissenschaftlichen Gespräch Bestand haben kann. Sie ist aber noch keine Antwort auf die Geltungsfrage.

Der populäre Ansatz, Zeitbedingtes von ewig Gültigem zu unterscheiden, führt nicht weiter, weil sein sublimer Platonismus – abgesehen von überschaubaren Halbwertzeiten der meisten Werturteile – nicht einholt, dass die ganze Bibel zeitbedingt ist, weil sich die «Ewigkeit», wenn es sie gibt, Menschen nur in zeitlicher Brechung erschließt (1Kor 13, 12).

Etwas anderes ist es, (mit einem Begriff aus der katholischen Ökumene) nach einer «Hierarchie der Wahrheiten» (Vat. II, Unitatis redintegratio 11) zu suchen, die das spezifische Gewicht biblischer Aussagen ermessen lässt. Wie das geschehen soll, ist allerdings gleichfalls strittig. Der Zeitgeschmack ändert sich zu rasch, als dass er ein sicheres Urteil begründete. Klassisch werden zwei Wege gebahnt. Oft wird mit einer «Mitte der Schrift» und einem «Kanon im Kanon» operiert – aber beides mit schweren Kollateralschäden an der Einheit der Schrift und meist klar konfessionalistischen Optionen, die im übrigen oft auf eine theologische Relativierung der Ethik hinauslaufen.

Zwei andere Wege scheinen aussichtsreicher. Der eine setzt beim Stellenwert bestimmter Aussagen in der Bibel selbst an. In den syntaktischen, semantischen und pragmatischen Netzwerken der biblischen Texte werden nicht nur Zusammenhänge gestiftet, sondern auch Unterschiede gemacht. Kriterien sind die theologischen Bezüge, die im Text selbst hergestellt, die intertextuellen Referenzen, die konfiguriert, und die innerbiblischen Resonanzen, die erzeugt werden. Für die Ethik ist dreierlei charakteristisch: dass sie im Neuen Testament (erstens) nie als Voraussetzung, sondern immer als Konsequenz dessen angesprochen wird, was als Heilshandeln Gottes verkündet wird; dass sie (zweitens) im Liebesgebot einen genuinen Parameter hat und dass (drittens) Ehe und Sexualität zwar als ausgesprochen wichtig angesehen werden, was die Prominenz des Themas in verschiedenen Schriften spiegelt, aber nicht zu den letzten, sondern den vorletzten Dingen gezählt werden, was einerseits die Relativierung der Familie im Nachfolgeruf und andererseits die Aussage Jesu erklärt, im Himmel werde nicht geheiratet (Mk 12, 18–27 parr.). Entscheidend ist immer die theozentrische Perspektive: wie ein Text zu seiner Zeit an seinem Ort die Ohren für das lebendige Wort Gottes öffnet und welche Antwort er in der Gemeinschaft des Gottesvolkes gibt, so dass neue Resonanzen entstehen.⁶

Der zweite Weg ist die Prüfung der Bibeltex te im Lichte der Vernunft. Sie richtet sich auf die Kohärenz und Konsistenz der biblischen Aussagen, handele es sich um Erzählungen oder Reflexionen, um Gebete oder Gebote, um Warnungen oder Ermunterungen. Das Vernunftprinzip erlaubt es aber auch, Erfahrungen und Einsichten in die Schrifthermeneutik einzubeziehen, die sich nicht aus der Bibel ableiten lassen, sondern aus der Entwicklung von Kultur und Wissenschaft, Recht und Politik. Theologisch setzt dies voraus, das Schriftprinzip, werde es evangelisch oder katholisch moduliert,

nicht biblizistisch zu verstehen, sondern offenbarungsgeschichtlich zu kontextualisieren. Im Bereich der Ethik ist die Öffnung des Schriftprinzips besonders wichtig, weil die Einsichten aus der Medizin, der Psychologie und den Human- wie den Sozialwissenschaften von grundlegender Bedeutung sind, heutige, aber auch traditionelle Lebensweisen zu verstehen und ethische Aussagen – seien sie deskriptiv oder normativ – zu treffen, die relevant sind. Allerdings fragt sich, was in einem solchen Rahmen aktueller Wissenschaft und Kultur überhaupt noch aus einer Orientierung an der Schrift erwartet werden kann. Eine theologische Antwort kann mit Rekurs auf die Offenbarung gegeben werden, zu deren menschlicher Reflexion auch die Integration der Ethik in den Glauben gehört. Die Vermittlung dieser Rekonstruktion in das aktuelle Gespräch setzt in erster Linie voraus, positiv darzulegen, welche Sinnhorizonte sich durch die biblische Theologie dem menschlichen Leben öffnen. Im Kern ist dies die christologische Unterscheidung und Verbindung von Schöpfung und Erlösung, Jenseits und Diesseits, himmlischer Seligkeit und irdischem Glück.

Außerhalb der Kirche hat die Bibel eine kulturelle Bedeutung mit weitreichenden Folgen, die desto stärker wirken, je weniger sie transparent gemacht werden. Deshalb braucht die Kulturgeschichte die Exegese, die über die Entstehungsbedingungen, die Geltungsansprüche und die Interpretationsmöglichkeiten der Bibel aufklärt, während umgekehrt die Exegese nur durch die Partizipation am wissenschaftlichen Diskurs ihre theologische Relevanz generieren kann. Die Ethik ist jenes Beobachtungsfeld, auf dem von Anfang an die Schnittstellen zur Philosophie und Kultur breit sind, weil die Bibel nicht mit dem Anspruch antritt, eine Sondermoral zu lehren, sondern Moralität überhaupt in spezifischer Prägung zur Geltung zu bringen.

2. Spielräume der Liebe

Die Sprache der Liebe ist im Neuen Testament hoch ambitioniert.⁷ Auf Deutsch und Hebräisch (*ahab*) kann das Wort «Liebe» alles Mögliche bedeuten, vom Hobby bis zur Gottesliebe, Sexualität mittendrin. Der Kontext bestimmt die Bedeutung; semantische Unschärfen bleiben.

Das Griechische differenziert hingegen terminologisch zwischen verschiedenen Typen der Liebe.⁸ Es kennt die Freundschaft, *philia*, und die Elternsorge, *storgé*. Vor allem kennt es den *eros* und seit der Septuaginta, der griechischen Bibelübersetzung, auch die *agape*. Der *Eros* ist das Hingerissensein vom Wahren, Guten und Schönen; das sexuelle Begehren ist keineswegs die einzige, aber eine der prägnanten Ausdrucksformen. Der *Eros* entspringt in der Erfahrung des eigenen Mangels und drängt zu einer Erfüllung, die im Augenblick ihrer Realisierung melancholisch wird, wie

Ernst Bloch analysiert hat.⁹ Die Agape, in der profanen Gräzität tief im Schatten stoischer Tugendlehre, wird durch die griechische Bibel zu einem theologischen Hauptwort, das im Kern die Liebe Gottes zu seinem Volk und zu einzelnen Menschen meint, in diesem Rahmen aber auch die Antwort einzelner wie des ganzen Volkes, die im Bekenntnis des einen Gottes kulminiert (Dtn 6,4f), und in deren ethischer Entsprechung, der Liebe zum Nächsten (Lev 19,18), die auf die Fremden ausstrahlt (Lev 19,34). Das Neue Testament ist von dieser Sprache und Theologie der Liebe geprägt; die frühen Gläubigen brechen auf, die Agape zu popularisieren, indem die Heiden durch Verkündigung und Beispiel entdecken sollen, dass sie immer schon von Gott geliebt sind, so dass sie jetzt ihrerseits den einzig wahren, den lebendigen und heiligen Gott lieben können und dieser Liebe in einer Ethik entsprechen, die ihnen nicht fremd ist, sondern das realisiert, was ihnen ihr Schöpfer ins Herz gelegt hat.¹⁰

Die Theologie der Agape ruft wegen der sprachlichen Differenzierungen die Frage hervor, die vom deutschen und hebräischen Sprachgebrauch zugedeckt werden könnte: ob es eine Einheit der Liebe gibt, die in den vielfältigen Formen jeweils als Liebe erkannt werden kann, oder ob tiefe, letztlich unüberbrückbare Gegensätze zwischen Eros und Agape herrschen. Von der Antwort hängt das Verhältnis von Theologie und Anthropologie ab.

Der protestantische Theologe Anders Nygren hat den Gegensatz von Eros und Agape betont.¹¹ Er fußt auf dem Gegensatz von Gottes- und Selbstliebe und scheint deshalb mit einem Altruismus kompatibel, der das Subjekt, das zur Liebe bestimmt ist resp. sich gerufen weiß, nur als Adressat eines Imperativs bedenkt¹², nicht aber als Referenz eines Gebotes, das originär lautet: «Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*», oder in der Interpretation Martin Bubers, die auf Hermann Cohen und Leo Baeck zurückgeht: «Er ist wie du».¹³

Die strukturelle Diastase zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe lässt sich philosophisch durch ein Altruismuskonzept überwinden, das dem Ich sein Gesicht in den Augen des anderen gibt *et vice versa*¹⁴; die strukturelle Diastase zwischen Selbst- und Gottesliebe lässt sich schöpfungstheologisch mit einer Anthropologie der Gottebenbildlichkeit und soteriologisch mit einer Christologie der Geschwisterlichkeit Jesu überwinden.¹⁵

Es bleibt aber die Frage nach dem Verhältnis jener Liebe, die von Gott geschenkt wird, so dass sie aus dem Vollen schöpfen kann, und jenem Begehren, das aus dem Mangel resultiert und eine Befriedigung der Lust sucht: Zu begehren und begehrt zu werden, psychisch und physisch, gilt in vielen Theologien als Ausbund der Sünde. Aber Sehnsucht und Gier bleiben zu unterscheiden. Das 9. und 10. Gebot («Du sollst nicht begehren...»), von dem her Paulus das Unwesen der Sünde begreift (Röm 7,7), beschreibt eine Übergriffigkeit, die sich keineswegs nur, aber besonders oft im Sexuellen

zeigt, ist aber nicht gleichbedeutend mit dem Wunsch, lieben zu können und geliebt zu werden oder wenigstens Anerkennung zu finden und zu zollen.

In der Sprache der Bibel zeigt sich die Tendenz, von der Agape her, mit der Gott die Herzen der Menschen erfüllt, möglichst weite Bereiche menschlichen Lebens zu erfüllen. Das Hohelied der Liebe 1Kor 13 setzt ein starkes Signal. Der Kolosser- und mehr noch der Epheserbrief beziehen die Ehe mit ein. Das ist ebenso konsequent wie neu, weil einerseits die von Jesus wie von Paulus unterstrichene Wahlfreiheit zwischen Ehe und Ehelosigkeit, für die das persönliche Charisma entscheidend sein soll, jede noch so sublimen Form von Zwangsheirat, wie sie in der Antike nicht selten war, konterkariert, andererseits aber die Nächstenliebe bislang nicht *expressis verbis* auf die Ehe bezogen war und diese bei Paulus (in 1Kor 7) eher als Mittel gegen Unzucht denn als Liebesverhältnis beschrieben worden war, so wie auch die Jesustradition zwar den lebenslangen Bund der Ehe, aber nicht ausdrücklich die Liebe der Eheleute fordert (Mk 10,2–12 parr.).

3. Formen der Ehe

Sowohl im Kolosser- als auch im Epheserbrief begegnen die Ausführungen über die Unterordnung der Frau und die Liebe des Mannes im Kontext von – seit Martin Luther¹⁶ so genannten – «Haustafeln», die verschiedene Beziehungen innerhalb eines antiken Hauses regeln, jeweils reziprok: nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen Eltern und Kindern, Herren und Sklaven. Der Ordnungsgedanke dominiert. Das Haus, der *oikos*, ist die Keimzelle der antiken Gesellschaft. Er soll stabilisiert werden. Allein das zeigt das starke Interesse des im Aufbruch begriffenen Christentums an den sozialen Organismen, die, so das theologische Programm, nicht zerstört, sondern, solange die Zeit währt, mit christlichem Leben erfüllt werden sollen. Von der kritischen Bibelforschung wird dieses Interesse teils als Verbürgerlichung des Christentums diffamiert, aber vor dem Hintergrund von Geschichtsbildern, die mit klischeehaften Entgegensetzungen von Jesus und Kirche arbeiten, die Dialektik der urchristlichen Eschatologie unterschätzen und die familienkritischen Aussagen Jesu nicht in ein Verhältnis zu den familienfreundlichen setzen können, obwohl beide in denselben Evangelien begegnen. Die Welt der großen Politik ist den ersten Christenmenschen vorerst verstellt. Aber sie wären auf dem Marsch in eine Sekte, würden sie sich nur mit dem Sonntag, nicht auch mit dem Alltag beschäftigen, mit der Arbeit und der Familie.

Desto wichtiger ist die Frage, wie dieses Gestaltungsinteresse aussieht, speziell im Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe. Einerseits hilft die

Religions- und Kulturgeschichte, das Profil abzuzeichnen, andererseits geben die Texte selbst klare Fingerzeige, wie sie in ihrem historischen Kontext gelesen werden wollen.

Das Bild der Texte. Der (ältere) Kolosserbrief (Kol 3, 18–4, 1) formuliert kürzer, immer zuerst beim als schwächer geltenden Glied ansetzend, dann zum als stärker geltenden führend. So steht die Forderung an die Frauen, sich ihren Männern unterzuordnen (bis ins 20. Jh. hinein hieß es in den Lutherbibeln, die Frau solle ihrem Manne «untertan» sein, entsprechend der Vulgata: *subdita*), vor der Forderung an die Männer, ihre Frauen zu lieben (Kol 3, 18f). Die Gehorsamspflicht wird christologisch begründet: «wie es sich gebührt im Herrn» (Kol 3, 18) und durch diesen Zusatz nicht eingeschränkt, sondern untermauert. Das Liebesgebot an die Männer wird mit der Mahnung weitergeführt, gegen ihre Frauen nicht bitter zu sein, was nicht unbedingt auf die Tugend großzügigen Verzeihens gedeutet werden muss, sondern zuerst den Verzicht auf häusliche Gewalt bedeuten könnte, die früher nicht nur, wie leider auch heute noch, vielfach an der Tagesordnung war, sondern auch gesellschaftlich sanktioniert wurde.¹⁷

Der Epheserbrief ist erheblich ausführlicher als der Kolosserbrief, insbesondere in der Beschreibung der Geschlechterverhältnisse (Eph 5, 21–38). Erstens steht vor der Differenzierung die Mahnung an beide Eheleute, einander wechselseitig unterzuordnen «in der Furcht Christi» (Eph 5, 21). Zweitens wird die Frau in eineinhalb (Eph 5, 22ff. 32b), der Mann aber in fünfzehn Sätzen angesprochen (Eph 5, 25–32a) – weil er sehr viel mehr bewirken kann, also auch stärker in die Pflicht genommen werden muss. Drittens werden die Mahnungen theologisch enorm aufgewertet: Die Frauen sollen sich ihren Männern so unterordnen, wie «die Kirche sich Christus» unterordnet, weil Christus das «Haupt der Kirche» sei wie der Mann das «Haupt» der Frau (Eph 5, 22ff); die Männer hingegen sollen ihre Frauen «so lieben, wie Christus die Kirche liebt und sich für sie hingegeben hat» (Eph 5, 25f).

Das erste Argument entspricht einer paulinischen Genesisexegese, der zufolge der Mann zuerst und die Frau danach erschaffen worden sei; so ist die zweite Schöpfungsgeschichte (Gen 2, 4b–25) damals (anders als in der heutigen Exegese) meistens gelesen worden. Allerdings fehlt im Epheserbrief die schöpfungstheologische und christologische Aufhebung der Geschlechterhierarchie, die Paulus im Ersten Korintherbrief unmittelbar auf die Hierarchisierung der Anthropologie folgen lässt (1Kor 11, 2–12). Das zweite Argument führt zum Kern der Agape-Theologie. Dass Jesus aus nichts als Liebe sein Leben hingegeben hat, um es den Menschen zu schenken, für die er gestorben ist, gehört zu den uralten Glaubensbekenntnissen des Urchristentums, die nicht nur durch die Paulus-, sondern auch durch die Johannes- und die Petrusbriefe das kollektive Gedächtnis der Kirche

prägen. Dass diese Liebe nachgeahmt werden kann und soll, gehört zu den Grunddimensionen neutestamentlicher Ethik. Im Epheserbrief geschieht die Übertragung auf die Ehe. In der paganen und jüdischen Ethik der Zeit ist sie nicht ohne Analogie. Aber dort fehlt bislang der Nachweis von Agape. Stattdessen wird von freundschaftlicher Liebe gesprochen¹⁸ und von der schicklichen Liebe, die der von Gott gestifteten Ehe entspricht.¹⁹ Dem widerspricht der Epheserbrief so wenig wie der Kolosserbrief; beide Briefe machen aber deutlich, wie nahe die Liebe Gottes in Christus der Liebe des Ehemanns zur Ehefrau kommt. Im Zuge dessen wird im Epheserbrief die Verbindung mit dem Liebesgebot bestärkt, wenn es zum Schluss heißt: «Jeder liebe seine Frau wie sich selbst» (Eph 5, 33a).²⁰ Die Agape ist ein großes Thema des Epheserbriefes; ihre genuine Bewegung ist nicht Herrschaft, sondern Dienst.²¹ Wie er sich zum Patriarchalismus der antiken Sozialstruktur verhält, wird nicht aufgelöst. Aber ein Spannungsbogen ist gesetzt.

Der Blick in die Kulturgeschichte. Der Blick in die Umwelt erhellt den Hintergrund.²² Das «Haus» war zwar eine Domäne der Frau, stand aber unter dem Vorrecht des Mannes, bei den Griechen noch stärker als bei den Römern. Die Öffentlichkeit ist Männersache. Ausnahmen bestätigen die Regel. Aber die Grundlinie ist klar. Für die Griechen ist der Ehemann lebenslang der Vormund seiner Frau; Aristoteles sieht ihn als ihr «Haupt» (pol. I 12). Bei den Römern herrschte die Praxis, dass die Frau (wie in Hollywoodfilmen) bei der Heirat direkt aus der Hand ihres Vaters in die des Gatten übergeben wird; erst in der Kaiserzeit weichen sich die Formen auf, aber die etwas größeren Rechte der Ehefrauen werden dadurch abgesichert, dass sie immer auch die Tochter ihres Vaters bleibt. Das Phänomen wird durch die meist starken Altersunterschiede und die deutlich abweichenden Lebenserwartungen beleuchtet. Frauen wurden in der Regel kurz nach der Geschlechtsreife verheiratet, Männer gingen ihre erste Ehe im Durchschnitt deutlich später ein. Wegen des Geburtenrisikos ist die Lebenserwartung von Frauen erheblich geringer als die von Männern. Wenn ein Witwer wieder heiratet, was bis auf das Greisenalter die Regel ist, vergrößert sich der Altersabstand erheblich. Auch Witwen können und sollen wieder heiraten; aus sozialen Gründen müssen sie es sogar, wenn sie nicht zu den wenigen Begüterten gehören; aber wenn eine ältere Frau einen jüngeren Mann ehelicht, ist das ein gefundenes Fressen für die Komödie.

Im Judentum wird in der Regel ein Ehevertrag zwischen den Familien der Braut und des Bräutigams geschlossen; diese Übung hält sich bis in die rabbinische Zeit (mQid 11,1). Auch der Ehescheidungsbrief, der nach Dtn 24, 1 vom Mann ausgestellt werden kann, spiegelt die Rechtsförmigkeit der Beziehung. Als eigentlicher Ehezweck gilt die Reproduktion, abgeleitet von der Schöpfungsgeschichte: «Seid fruchtbar und mehret euch!» (Gen

1,28). Hinweise auf eine wechselseitige Zuneigung der Eheleute gibt es von den Erzelterngeschichten an bis in die jüngeren (deuterokanonischen oder apokryphen) Schriften (Tob 6,19; Sir 25), aber nicht flächendeckend oder auch nur charakteristischerweise, sondern als Ideale, die vom Alltag oft weit entfernt sind. Eine Ausnahme bildet das alttestamentliche Hohelied, das allerdings auch eine allegorische Bedeutung hat²³ und somit die Transparenz der sexuellen für die göttliche Liebe aufweist.²⁴

Die Rechtsverhältnisse in Griechenland und Rom unterschieden sich. In Griechenland erfolgt die Eheschließung nach einem mündlichen Eheversprechen. In Rom herrschen Ehegesetze, die nur den Freien eine legitime Verbindung (und damit legitime, erbberechtigte Nachkommenschaft) erlauben. Von wechselseitiger Zuneigung ist selten die Rede – wenn, dann im Bereich der Stoa, die dem Innenleben der Menschen, in erster Linie der Männer, ansatzweise auch der Frauen, größere Aufmerksamkeit schenken. In der Stoa entsteht die Vorstellung, dass die Ehe von beiden Seiten moralisch gelebt werden soll, einem recht traditionellen Ethos folgend. Diese Verbindung hat Michael Foucault als «Konjugalisation» beschrieben.²⁵

Die Ambition der Paulusschule. Der kurze Blick auf die Umwelt zeigt zweierlei: dass die Ausführungen des Kolosser- und des Epheserbriefes über das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe ganz in ihrer Zeit stehen, deren Plausibilitäten sie widerspiegeln, dass sie aber eine religiöse Ambition in der Gestaltung der Ehe entwickeln, die sich in einer Ehe-Ethik auswirkt; ihr Kern ist eine spirituelle Internalisierung, die ein revolutionäres Potential für die Entwicklung einer ehelichen Liebesbeziehung aufbaut, auch wenn es im Brief selbst nicht entfaltet worden ist.

Aus dem zeitgeschichtlichen Kontext lassen sich der Androzentrismus verstehen, der selbst noch die Reziprozitäten der Haustafeln prägt, die enge Bindung von Ehe und Familie, Eltern und Kindern, die Fokussierung auf Heterosexualität. Aber auch die Appelle an die Stärkeren, die im allgemeinen die Männer waren, ihre Macht nicht, wie es nicht selten geschah, aber doch auch vielfach abgelehnt wurde, durch körperliche, soziale, psychische und sexuelle Gewalt auszunutzen, sondern – schon im Interesse der Kinder – zu kultivieren, so dass in den Grenzen der damaligen Gesellschaft eine Partnerschaft, eine wechselseitige Anerkennung und Sorge entsteht, sind kein Alleinstellungsmerkmal des Neuen Testaments, sondern stoßen auf vielfache Resonanz. Dasselbe gilt für die Monogamie, auch wenn sie ohne die klaren Weisungen Jesu, die sich von allen bekannten Parallelen noch einmal abheben, nicht zu einem vielfach beargwöhnten, aber nicht selten bewunderten *identity marker* des Christentums geworden ist – weniger um des Schutzes der Frauen als um der heiligen Wirkung willen, die von den Gläubigen auf ihre Partnerin oder ihren Partner und die Kinder ausgehen kann (1Kor 7).

Im zeitlichen Umfeld wird aber auch deutlich, dass die Ehe zu einer theologischen Größe wird, zu einer Form gelebten Glaubens. Hier wirkt die Konzentration auf die Schöpfungsgeschichte, auf das, was «im Anfang» war (Mk 10, 6) und nach dem Sündenfall jenseits von Eden wieder aufleben soll: bei denen, die glauben. Es wirkt das Plädoyer Jesu – wiewohl im Epheserbrief nicht nur der irdische Lehrer, sondern auch der mit ihm identische erhöhte Kyrios die Bezugsgröße ist und weniger der Anspruch seines Gebotes als die Verheißung seiner Liebe zur Wirkung kommen soll. Es wirkt auch der Lebensort der Kirche, die in einem stürmischen Wachstum begriffen ist und als Freiheitsraum erfahren werden soll. Desto wichtiger ist die Frage, was die verschiedenen Biographien, Erfahrungen, Ansichten und Initiativen, die in der Gemeinde zusammenkommen, eint. In Verbindung mit dem Bekenntnis zum einen Gott ist es nach dem Epheserbrief die eine Taufe und das Wachstum auf dem Fundament, das die Apostel und Propheten gelegt haben (Eph 4, 1–12). Die häusliche Ethik ist ein wichtiges Element, von größter Bedeutung für die innere Bindung und die äußere Akzeptanz, ja für die Faszination eines gläubigen Familienlebens, ohne die sich das Christentum kaum so stark ausgebreitet hätte, wie dies für die Anfangszeit rekonstruiert werden kann.²⁶

In diesem kirchlich geprägten Christusglauben entwickelt sich die Ethik der Agape, freilich nur vonseiten des Mannes, des traditionell Stärkeren, her beschrieben, als theologisches Ferment der Ehe. Wenn sein vorbildliches Verhältnis zur Ehefrau als «Agape» charakterisiert wird, ist es von der Liebe Gottes selbst geprägt, die den christlichen Ehemann in Gestalt der Liebe Christi berührt haben soll. Die Gefahr der Herablassung ist mit Händen zu greifen; sie wird aber durch zwei Momente bekämpft: erstens dadurch, dass der Mann nicht aufgrund seiner traditionellen *potestas* agieren soll, sondern aufgrund der Liebe Christi, die der ganzen Kirche gilt, und zweitens dadurch dass er seine Ehefrau, so die Anwendung des Liebesgebotes, lieben soll «wie sich selbst». Er soll denken und fühlen: Sie ist wie ich. Dass dies gerade den Männern ins Stammbuch geschrieben werden musste, erklärt sich aus dem antiken Patriarchalismus, sprengt ihn aber auf.

4. Ambiguitäten und Perspektiven der Wirkung

Die Ambition der Texte begründet eine Ambiguität ihrer Wirkung²⁷, ermöglicht aber auch theologische Interpretationen, die entdecken lassen, wie unter den Bedingungen der Gegenwart eine Ehe aus Liebe so gelebt werden kann, dass sie nicht nur den Glauben der Eheleute stärkt, sondern auch die Ehe zu einem Glaubenszeugnis in der Welt werden lässt.²⁸

Die Ambiguität der Wirkung zeigt sich an einer Spannung, die erst in modernen Gesellschaften offenkundig wird. *Einerseits* führt die Theologie der Agape im Verein mit der stoischen Ehephilosophie zur Etablierung des Konsensprinzips, das immer im Kampf mit der Fremdbestimmung, den Heiratsarrangements, den Zwangsehen stand. (Auf einem anderen Blatt steht das Prinzip des Ehevollzugs, der mit dem Ehekonsens in Einklang gebracht werden muss.) Wie tief verschattet auch die geforderten Konsense gewesen sind: Die Ehevoraussetzung der freiwilligen Zustimmung erklärt sich als kulturelle und juristische Transformation des Agape-Prinzips, das folgerichtig, über die Paulusschule hinaus, reziprok und nicht nur androzentrisch verstanden wurde. Das Prinzip ist bei allen historischen Dunkelheiten immer auch eine mögliche Instanz gewesen, Zwangsheiraten zu vermeiden oder als nichtig zu erklären (weil keine gültige Ehe geschlossen worden ist). Freilich war es erst die Moderne, die, vom Humanismus angebahnt und von der Aufklärung angetrieben, im Gefolge tiefgreifender sozialer Transformationen die Möglichkeit einer breiten Rezeption des Konsens-Denkens eröffnete. Dass es keinen fragileren Beziehungstyp gibt als jenen, der auf reiner Liebe basiert, gehört zu den Ambivalenzen der Moderne, die nicht aufgelöst werden können, schon gar nicht durch biblische Direktiven, aber aus leidvoller Erfahrung die Notwendigkeit einer Ehepastoral begründen, die nicht nur Wege zu glücklichen Hochzeiten – und gültigen Ehen – anbaut, sondern auch Wege durch Ehekrisen und Scheidungen.

Andererseits wird die Agape im Epheserbrief (und anderen neutestamentlichen Überlieferungen) nicht in ihrer revolutionären Kraft so genutzt, dass wenigstens innergemeindlich oder innerfamiliär das Postulat von Gal 3,28: «Da ist nicht Mann oder Frau» eingelöst würde. Der dialektische Umschlag ist folgenreich: Aus den Zusammenhängen seiner Entstehung gerissen, verstärken die Haustafeln mit der in der Kirche denkbar höchsten Begründung die traditionellen Rollenverteilungen von Mann und Frau in einer Ehe. Dem althergebrachten Familienbild mit dem Mann als Vorstand und Ernährer, den Frauen im Haus und den gehorsamen Kindern im Anhang wurden gerade im katholischen Milieu besonders lange theologische Weihen gegeben. Allerdings verdankt sich diese Normierung einer optischen Täuschung, die aus der Verwechslung der Entstehungsbedingungen mit der Perspektive neutestamentlicher Ehetheologie resultiert. Die – in sich widersprüchliche – Moderne deckt dieses Problem auf. Sie steht ihrerseits in der Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten und die Verbindung von Eros und Agape in der Ehe zu negieren, die allein fruchtbar sein kann (wenn nicht die künstliche Existenz das Leben beherrschen soll). Aber sie verschafft Chancen, das Freiheitspotential einer Liebes-Ehe zu entdecken, die Gott selbst gestiftet hat.

Von den drei monotheistischen Religionen setzt nur das Christentum programmatisch auf die Monogamie. Entscheidend ist die Verkündigung Jesu selbst; die Auferstehungstheologie des Kolosser- und Epheserbriefes bringt die Lehre über die Person Jesu so zur Geltung, dass seine geheimnisvolle Gegenwart die Liebe der Eheleute inspiriert. Das Glaubenszeugnis, das von einer christlich geführten Ehe zu erhoffen ist, kann in einer pluralistischen Gesellschaft nur dann verstanden werden, wenn seine humanisierende Kraft deutlich wird. Die Chancen stehen gut, weil inmitten aller Krisen die Hoffnungen junger Menschen, stabile Partnerschaften zu finden, sehr hoch sind. Die jesuanische Verkündigung macht die Ehe zu einer Institution *iure divino* (Mk 10,9: «Was Gott verbunden hat, ...»), die in seiner Nachfolge gelebt werden kann. Diese Theozentrik garantiert das Recht der Eheleute gegenüber jedem Zugriff des Staates, der heute in vielen Ländern, bis in die intimsten Regungen hinein, härter und folgenreicher denn je menschliche Lebensentwürfe zu modellieren versucht; man denke nur an die indische und vor allem die chinesische Familienpolitik. Das Recht schützt die Liebe. Die Ehe zwischen Mann und Frau, mit den «Augen» des gläubigen «Herzens» betrachtet (Eph 1,18), lässt einen Vorschein jener Liebe Gottes erkennen, ohne die es für die Gläubigen kein irdisches und kein ewiges Leben gäbe. Dies Menschen sagen zu können, die sich einander versprechen, ist ein theologischer Glücksfall; wie groß die Sehnsucht danach ist, dieses Glück zu erleben, zeigt sich in der Vorliebe vieler Brautpaare für 1Kor 13, das paulinische Hohelied der Liebe, als Lesung für die kirchliche Hochzeitsfeier.

In traditionellen Gesellschaften sind die überkommenen Lebensformen eine Symbiose mit denjenigen kulturellen Rahmenbedingungen eingegangen, in denen das Neue Testament seine Vision der Ehe aus Liebe entwickelt. Die Moderne wird zum Lackmustest der Theologie: Geht das neutestamentliche Bild der Ehe nicht nur in seinen traditionellen Erscheinungsformen unter, sondern auch in seinem Grundansatz, Sexualität und Liebe zu verbinden? Die Entdeckung des Selbst im Angesicht Gottes und die Gestaltung der intimsten und sozial wichtigsten Lebensform aus dem Glauben sind der Schlüssel. Wie früher sind gute Beispiele die besten Argumente.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Isolde KARLE, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014.
- ² *Corpus Scriptorum Ecclesiarum Latinorum* 40, 2, 228.
- ³ Vgl. Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014. Er plädiert für die Deutungsoffenheit der Schrift, deren Leitlinie nur eine Hermeneutik der Liebe sein könne.
- ⁴ Vgl. Gerd THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.
- ⁵ Ein Durchbruch war Bruce J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, London 1983.
- ⁶ Wegweisend ist die Hermeneutik von Joseph RATZINGER, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- ⁷ Oda WISCHMEYER, *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015.
- ⁸ Dazu der grandiose Essay von C. S. LEWIS, *The four loves*, London 1960 (u.ö.).
- ⁹ Ernst BLOCH, *Prinzip Hoffnung* I (stw 3), Frankfurt/M. 1974, 343.
- ¹⁰ Vgl. Thomas SÖDING, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Auftrag*, Freiburg i. Br. 2015.
- ¹¹ Anders NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe III*, Gütersloh 1957 (1930.1937).
- ¹² Vgl. Peter SINGER, *Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben*, Berlin 2016.
- ¹³ Vgl. Hermann COHEN, *Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe* (1894), in: DERS., *Jüdische Schriften I: Ethische und religiöse Grundfragen*, Berlin 1924, 175–181, hier 181; übernommen von Leo BAECK, *Das Wesen des Judentums* (1905), Gütersloh 1998, 211; Martin BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, in: DERS., *Werke* I, München – Heidelberg 1962, 651–782, hier 701.
- ¹⁴ Vgl. Emanuel LEVINAS, *Eros, littérature et philosophie essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'eros* (Œuvres 3), Paris 2013.
- ¹⁵ Dies ist das Thema der Enzyklika von Papst BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2005.
- ¹⁶ *Kleiner Katechismus*: BSELK 523.
- ¹⁷ Vgl. Ingrid MAISCH, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä* (ThKNT 12), Stuttgart 2003, 237–259, bes. 248–251.
- ¹⁸ Pseudo-Phokylides 195: «Liebe (philéo) deine Frau». Vgl. Pieter Wilhelm VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary*, Leiden 1978 (griechisches Original mit englischer Übersetzung und Kurzkomentar). So formuliert auch Tob 6, 19.
- ¹⁹ Isis-Aretalogie 27: «Ich habe darauf gedrungen, dass die Frauen von den Männern geliebt werden (stergéo)». Ausgaben mit dem griechischen Text: Jan BERGMANN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien* (HR[U] 3), Uppsala 1968, 301ff.; Maria TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion* (SubEpi 21), Hildesheim 1985, 3.
- ²⁰ Auch in Sir 25, 21 werden Nächstenliebe, Freundschaft und Eheliebe eng aneinander gerückt.
- ²¹ Betont von Gerhard SELLIN, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 446f.
- ²² Vgl. André BURGUIERE, *Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986; Wilfried SCHMITZ, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007; Tanja S. SCHEER, *Griechische Geschlechtergeschichte* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011; Judith EVANS GRUBBS, *Women and the Law in Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London 2002; Michel L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.
- ²³ Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i. Br. 2015.
- ²⁴ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, 222: «Nicht obwohl, sondern weil das Hohelied ein «echtes», will sagen ein «weltliches» Liebeslied war, gerade darum war es ein echtes «geistliches» Lied der Liebe Gottes zum Menschen. Der Mensch liebt, weil und wie Gott

liebt. Seine menschliche Seele ist die von Gott erweckte und geliebte Seele.»

²⁵ Michel FOUCAULT, *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité III), Paris 1997.

²⁶ Vgl. Udo SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen 2015.

²⁷ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Ehe, Liebe und Sexualität. Von den Anfängen bis heute*, Münster 2015.

²⁸ Hans LANGENDÖRFER u.a. (Hg.), *Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie*, Freiburg i. Br. 2015.

ABSTRACT

The Model of Love and Marriage in Pauline Letters to the Colossians and Ephesians. The letters to the Colossians and Ephesians integrate the ethos of agape into their model of Christian marriage. This integration is a consequence of the marriage teaching of Jesus and Paul. Although it is connected with the traditional roles of men and women in antiquity it opens the perspective of love as essence of marriage. The use of agape makes sure that it is the love of God which inspires, motivates and forms the human love between the spouses. The reference to the love of Jesus Christ to the Church declares the marriage of love as sacrament. Therefore Colossians and Ephesians do not build a coalition with traditional marriage cultures but show how in modern times Christian Religion favours humanity.

Keywords: biblical theology – theology of marriage – sacramentology