





# Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Katharina  
Greschat, Alexandra Grund-Wittenberg, Bernd Janowski,  
Ralf Koerrenz, Volker Leppin, Tobias Nicklas, Gabrielle  
Oberhänsli-Widmer, Uta Poplutz, Dorothea Sattler,  
Konrad Schmid, Andreas Schüle, Günter Thomas,  
Samuel Vollenweider und Michael Welker

## Band 33 (2018) Sexualität

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,  
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Wissenschaftlicher Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2567-9392

ISBN 978-3-7887-3449-7

# Inhalt

Eine biblisch-rezeptionsgeschichtlich begründete Hinführung zum Thema Sexualität .....	V
-------------------------------------------------------------------------------------------	---

## **Biblische Theologie und Judentum**

<i>Konrad Schmid</i> Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft. Gen 2f als Adoleszenzmythos der Species Mensch	3
<i>Irmtraud Fischer</i> Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit. Rekurs auf Konrad Schmid's These » <i>No sex in paradise</i> « .....	13
<i>Ilse Müllner</i> Kein herrschaftsfreier Raum. Sexualität und Macht in biblischen Schriften .....	23
<i>Thomas Römer</i> Homosexualität und die Bibel. Anmerkungen zu einem anachronistischen Diskurs .....	47
<i>Annette Schellenberg</i> »In seinen Garten komme mein Geliebter und esse seine köstlichen Früchte« (Hld 4,16). Erotik und Sexualität im Hohelied .....	65
<i>Moisés Mayordomo</i> Eunuchen im Horizont der Gottesherrschaft (Mt 19,12). Überlegungen zu einer kühnen Metapher .....	85
<i>Hans-Ulrich Weidemann</i> Heilig an Leib und Geist. Sexualparänese und Anthropologie im Corpus Paulinum .....	107

*Tobias Nicklas*

Phoebe: »Patrona« des Paulus, Frau im Dienst des  
Evangeliums, Vorbild für Männer und Frauen ..... 143

*Olga Ruiz-Morell*

Sexualität in der Literatur des klassischen Judentums. Vom  
Privaten zum Öffentlichen ..... 157

## **Historische Theologie**

*Christian Hornung*

*Monachus et sacerdos*. Die Asketisierung des Klerus im 4. und  
5. Jahrhundert ..... 175

*Hubertus Lutterbach*

Der Pflichtzölibat im Christentum. Ausdruck der besonderen  
Gotteskindschaft? ..... 191

*Saskia Wendel*

»... minne mich gewaltig und minne mich oft und lang!«.  
Die sexuelle Codierung mystischer Einung bei Mechthild  
von Magdeburg ..... 211

*Volker Leppin*

Konsensehe. Der Status der Sexualität in und für die Ehe im  
späten Mittelalter und bei Martin Luther ..... 223

## **Systematische und Praktische Theologie**

*Teresa Forcades i Vila*

Zum gegenwärtigen Diskussionsstand um sexuelle Vielfalt ..... 241

*Stefanie Knauf*

Zweideutigkeiten. Theologische Überlegungen zu Sexualität,  
Gesellschaft und Medien ..... 255

*Ottmar Fuchs*

»Aber es steht doch in der Bibel!« – »Na und?«. Aspekte einer  
negativen Bibelhermeneutik im Horizont von Sexualität und  
Macht ..... 279

Register ..... 299

# Biblische Theologie und Judentum





# Eine biblisch-rezeptionsgeschichtlich begründete Hinführung zum Thema Sexualität

Sexualität ist der zentrale Bereich menschlicher Existenz, welchem wir alle das Leben verdanken. Dementsprechend thematisiert das Buch Genesis in seinen Schöpfungstexten die geschlechtliche Differenzierung und die darin potentiell angelegte Reproduktion als einzige der menschlichen Kreatur eigene Unterschiedenheit. Sexualität ist in fast in allen Kulturen streng geregelt, selbst wenn orgiastische Erlebnisse – meist zeitlich begrenzt oder auf bestimmte Orte und Situationen bezogen – außerhalb strikter heterosexueller Zweierbegegnung zugelassen werden. In der freiwilligen geschlechtlichen Hingabe ist der Mensch fähig, das eigene Ich zu transzendieren. Aber auf sexuellem Gebiet ist er auch vulnerabel. Machtverhältnisse, die rücksichtslos durchgesetzt werden, wirken sich in diesem Bereich besonders destruktiv aus. Sie können durch erzwungene Erniedrigung Gewalt und Terror verbreiten, sie vergiften aber auch das Erleben der Täter, da dadurch kein positives Resonanz Erlebnis zustande kommen kann. Vermutlich ist auf keinem menschlichen Feld so viel gelitten worden wie auf jenem der Sexualität – allerdings ist wohl auch nirgendwo sonst so viel Glück erlebt worden. Der vorliegende Band versucht die gesamte Breite biblisch auszuloten und geht wichtigen Rezeptionssträngen in der Geschichte des Christentums und des Judentums nach.

Die beiden Artikel von *Konrad Schmid* und *Irmtraud Fischer* sind komplementär angelegt: sie sichten mit Argumenten aus dem hebräischen Text die Auslegungstraditionen der Texte um die Menschenschöpfung, insbesondere der Paradieserzählung. Schmid vertritt dabei die These »*no sex in paradise*« und sieht vollzogene Geschlechtlichkeit erst nach dem Sündenfall gegeben. Für Fischer hingegen deutet der sogenannte Bräutigamsjubiläum aus Gen 2 nicht nur auf angelegte, sondern auf bereits gelebte Sexualität hin, wobei Gen 2 das gemeinschaftlich Leben als Zielpunkt sieht, für Gen 1 hingegen die Nachkommenschaft im Zentrum steht.

*Ilse Müllner* widmet sich dem breiten, immer wieder verdrängten Feld sexueller und sexualisierter Gewalt, wobei sie die Muster, die in den biblischen Texten sichtbar werden, in kreativer Weise mit gegenwärtigen Gewaltanalysen zusammenbringt: »Was die Texte bereits in ihrem antiken Umfeld geleistet haben, nämlich das Schweigegebot abzubilden, es

aber gleichzeitig zu verletzen und dadurch aufzudecken, das ist auch in gegenwärtigen Lektüreprozessen das Angebot der biblischen Schriften« (S. 45). Dieser Ansatz liefert damit auch einen hermeneutischen Beitrag zur gegenwärtigen Missbrauchsdebatte, die wir bewusst nicht ins Zentrum eines Bandes über Sexualität stellen wollten. In ihrem informativen Beitrag geht Müllner der Terminologie nach, zeigt die unterschiedlichen Formen sexueller und sexualisierter Gewalt auf und analysiert sie anhand von Intersektionalitätskriterien und patriarchalen Mustern von Geschlechterrollen und -zuschreibungen.

*Annette Schellenberger* erhebt in ihrem erhellenden und präzise gearbeiteten Artikel alle Formulierungen des Hoheliedes, die sexuelle Aktivitäten anzeigen können, wobei sie klarsichtig aufzeigt, dass die ideologische Einstellung der Auslegerinnen und Ausleger diese Einschätzung massiv beeinflusst.

*Moisés Mayordomo* befasst sich mit dem sog. Eunuchenspruch in Mt 19,12, der in der Forschung als echtes Jesuswort bewertet wird, sowie mit dessen vielfältigen Übersetzungen und Deutungen. Dabei betont er den literarischen Zusammenhang mit der Radikalität der hierarchiekritischen Basileia-Logien und pocht auf die Uneindeutigkeit der Aussage, die gezielt die binäre Geschlechterordnung der Zeit in Frage stellt. Zudem bietet er als sozialgeschichtlichen Kontext des Wortes eine Kulturgeschichte der Kastration in der Antike mit einigen Beispielen aus der christlichen Rezeptionsgeschichte.

*Hans-Ulrich Weidemann* versteht in seinem Beitrag die paulinische Sexualparänese als unlösbar mit der Anthropologie der unterschiedlichen Paulusbriefe verbunden. Er geht dabei der zunehmenden Verschiebung des paulinischen Ideals der Ehelosigkeit aufgrund der ausschließlichen Hingabe an Christus bis hin zu einer Ehetheologie nach, die in der Konsequenz Frauen das Heil durch Kindergebären verheißt.

*Tobias Nicklas* widmet sich dem Zusammenhang von Amt und Sexualität mit besonderem Fokus auf den Aspekt der sexuellen Reinheit und Enthaltsamkeit im Ur- und Frühchristentum; exemplarisch beleuchtet er dazu das Beispiel der in der Grußliste des Römerbriefs erwähnten Diakonin Phoebe (Röm 16,1f.). Dass Phoebe als Säule einer christlichen Gemeinde weiblich war, spielte offenkundig in den paulinischen Gemeinschaften keine Rolle, wohingegen mit den Pastoralbriefen die Problematisierung des Geschlechts und die Unterordnung unter die damals herrschenden Geschlechtscharaktere beginnt, die schließlich in der Patristik dazu führten, dass Frauen »männlich« werden mussten, um den Status einer christlichen Heiligkeit zu erreichen.

*Olga Ruiz-Morell* stellt in ihrem Artikel das große Interesse des klassischen Judentums an sexuellen Aspekten und die unter akademisch gebildeten Männern völlig unbefangene Diskussion darüber vor. Allerdings ist zu vermuten, dass diese Texte nie für eine breite Öffentlichkeit bestimmt

waren, denn in den »kleinen Traktaten« äußert sich dieselbe Gruppe in völlig anderem, viel moralischerem Ton zum Thema Sexualität. Ganz anders als in unserer christlich-westlichen Tradition der letzten Jahrhunderte, in denen geschlechtlich uneindeutige Personen automatisch als dem »schwächeren« Geschlecht zugehörig definiert und zu Mädchen erzogen oder sogar geschlechtsangleichend operiert wurden, reiht das klassische Judentum Transidente dem männlichen Geschlecht zu. Auch im Judentum ist Sexualität auf Fortpflanzung ausgerichtet. Die Verpflichtung dazu hat jedoch nur der Mann, weswegen wohl nur männliche Homosexualität unter dem Verdikt steht: weder weibliche Masturbation noch lesbische Beziehungen werden gemaßregelt. Obwohl uns lediglich männliche Diskurse überliefert sind, klingen auch Frauenthemen an: So haben etwa Ehefrauen ein einklagbares Recht auf Geschlechtsverkehr.

*Christian Hornung* widmet sich den Phänomenen der Asketisierung des Klerus, welche in der frühen Kirche mit verheirateten Amtsträgern beileibe nicht immer verwirklicht waren, aber – beeinflusst durch das hohe Ansehen des Mönchtums – zunehmenden Eingang in ein sich entwickelndes Klerikerideal fanden. Insbesondere Johannes Chrysostomos versucht dabei den Klerikerstand über den einsiedlerisch lebenden Mönchsstand zu setzen und eine asketische Lebensform mitten in den Städten zu etablieren.

*Hubertus Lutterbachs* Artikel stellt die geschichtliche Entwicklung des Zölibats als Enthaltung von jeglicher sexueller Betätigung zum Zweck der kultischen Reinheit dar, womit offenkundig dem Ideal des Kindes bzw. der Gotteskindschaft gefolgt wurde: »Indem allerdings die Mönche – und in der Konsequenz die Bischöfe, Priester und Diakone – ihre Mönchwerdung bzw. Weihe selbstbewusst als eine Zweite Taufe auffassten, verstanden sie sich alsbald als die erstrangigen, eben als die besonderen Gotteskinder. Zugleich verkehrten sie damit – wie oben schon angesprochen – das ursprüngliche Geschenk der Gotteskindschaft in eine menschlich herstellbare Verzichtleistung. In der Konsequenz wurde so das neutestamentliche Ideal der einen Geschwisterschaft unter allen Getauften verdunkelt« (S. 201).

*Saskia Wendel* zeigt in ihrem Beitrag über die sexuelle Codierung mystischer Vereinigung bei Mechthild von Magdeburg die Konsequenzen allegorischer Hohelieddeutung für die Konzeption der Beziehung zwischen Gott und Mensch bzw. der Seele auf. Wenngleich das geschlechterstereotype Sexualitätsdispositiv erhalten bleibt, Gott als Mann bzw. Christus als Bräutigam begehrt und die Seele weiblich konnotiert ist und sich hingeben kann, finden sich doch auch subversive Aspekte: die unmittelbare Einheit zwischen Gott und Mensch braucht in der sexuellen Bilderwelt der *unio mystica* die heilsvermittelnde Funktion der Kirche nicht mehr.

*Volker Leppin* geht Luthers Eheverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen kirchlichen Rechtssammlungen nach und arbeitet heraus, welche Rolle der Konsens der Eheleute, die Zustimmung der Eltern,

das Eheversprechen und der sexuelle Vollzug für die Gültigkeit und Legalität der Ehe hatten. Dabei votiert Luther zugunsten des römischen Rechts und betont die Zustimmung der Eltern bei gleichzeitiger Schwächung des Konsenses der Brautleute. Insgesamt wertet Luther in seinen früheren Schriften die Sexualität ab und sieht den Ehezweck traditionell in der Erzeugung von Kindern sowie als Heilmittel gegen die Sünde. In den späteren Schriften vertritt er dann aber ebenfalls die These, dass Sexualität auch ohne Sünde gelebt werden kann, wenn sie ausschließlich innerhalb der Ehe stattfindet. Ungeachtet dessen bleibt sie ein »weltlich Ding« ohne sakramentale Würde.

*Teresa Forcades* führt in die neuere Diskussion um die Vielfalt sexueller Orientierungen und Ausprägungen ein und stellt dazu die letzten LGBT-Erhebungen aus der EU (2012), den USA (2013) und dem UK (2018) vor. Unter einem interessanten Queer-Aspekt geht sie sodann der aus dem Alten Testament bekannten »Mutterschößigkeit« Gottes im Neuen Testament nach, die freilich noch provokanter als im Alten Testament klingt, da durch die Vater-Sohn-Relation, die vor allem im Johannesevangelium ausgeprägt begegnet, das Gottesbild geschlechtlich beschaffen erscheint.

*Ottmar Fuchs* appliziert seine bibelpastorale Hermeneutik auf die Auslegung quasi unumstößlicher biblischer Verbote in der heutigen Zeit und wendet sich gegen eine fundamentalistische Prolongierung altorientalischer Vorschriften, die vor allem in der katholischen Kirche fast ausschließlich auf dem Gebiet der Sexualität und der Geschlechterhierarchie zu finden sind. Er plädiert für eine Neukonzeption von sexueller Verantwortung und eines Schuld diskurses auf dem Gebiet der Geschlechtlichkeit, die nicht auf Reinheit oder Enthaltbarkeit beruhen, sondern auf dem Verständnis einer schöpfungsgemäß guten Gabe.

*Stefanie Knauß* führt in eine in den Publikationen der meisten Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler kaum berücksichtigte Welt ein, die heute jedoch omnipräsent ist: Medien bieten Zeitdiagnostik. So zeigt Knauß anhand ausgewählter Filme einerseits den Unterschied von ins Bild gesetzten Sexszenen und Pornographie auf und legt dar, in welcher Form die Einbettung dieser Szenen stabilisierend auf herrschende Geschlechterstereotypen und die männliche Dominanz in der heterosexuell gelebten Sexualität wirken kann; andererseits bespricht sie Darstellungen, die – ähnlich einem Entwicklungsroman – die Ausbildung diverser sexueller Orientierungen und Vorlieben fördern und damit die starre Norm der patriarchalen Ehe aufbrechen können.

Der Konnex von Sexualität und Kirche wird aufgrund massenhaft bezugter Verbrechen zurzeit bedauerlicherweise vorrangig mit Missbrauch assoziiert. Der vorliegende Band des Jahrbuchs will hier gezielt einen Kontrapunkt setzen. Gegen eine starre, auf patriarchalen Ehe- und kulturellen Reinheitsvorstellungen fußende Sicht der Geschlechtlichkeit wird hier die gesamte biblische Breite von Sexualität vorgestellt. Anhand von

ausgewählten historischen Traditionssträngen werden bedeutsame rezeptionsgeschichtliche Entwicklungen aufgezeigt und schließlich in aktuelle Diskussionen überführt: das zunehmende Verständnis und die Kenntnis von der Vielfalt der Geschlechter, die sehr bedeutsame Funktion der vielfältigen zur Verfügung stehenden Medien, welche in der (anonymen Mit-)Erziehung immer präsenter werden, sowie Reflexionen zum pastoralen Umgang mit gut gelebter Sexualität runden das Jahrbuch ab. Wir hoffen, dass dieser Band damit einen Beitrag zur Sprachbefähigung auf diesem oft verdrängten und dennoch so zentralen menschlichen Gebiet leisten wird.

Graz und Wuppertal im Juni 2019

Irmtraud Fischer/Uta Poplutz



Hans-Ulrich Weidemann

## Heilig an Leib und Geist

Sexualparänese und Anthropologie im Corpus Paulinum

### 1. Einleitung

#### 1.1 Der Heidenapostel und der Sex

Die Sexualparänese des Apostels Paulus wurde in den letzten Jahrzehnten intensiv beforscht. Dabei wurde über die materialen Inhalte, aber auch über die Hierarchie der Lebensformen in der Sicht des Apostels weitgehend Konsens erzielt: Paulus warnt massiv vor jeder Form von πορνεία, worunter er nicht nur die sog. käufliche Liebe und den Verkehr mit einer πόρνη außerhalb einer Ehe versteht, sondern außerdem jede durch Lev 18–20 verbotene Sexualbeziehung. Dass Paulus den Verzicht auf Ehe, Sexualität und Fortpflanzung der Ehe vorzieht, ist ebenfalls unbestreitbar, auch wenn er mehrfach betont, dass Heirat keine Sünde sei.<sup>1</sup> Bemerkenswert sind sein Verbot der ehelichen Enthaltensamkeit (außer zum Zwecke des Gebets) in 1 Kor 7,1–7 und seine Ablehnung der Ehescheidung (bzw. der Wiederheirat) in 1 Kor 7,10f.

Umstritten bleiben aber die Herkunft und die Motivation der paulinischen Sexualparänese. Unbezweifelbar ist ihre genuin *jüdische* Prägung und die Tatsache, dass sie zur Rezeptionsgeschichte von Lev 18–20 gehört.<sup>2</sup> Aus diesem Grund wird die paulinische Sexualparänese zumeist als ›Relikt‹ der jüdischen Sozialisation und der pharisäischen Prägung des Apostels gewertet. Doch abgesehen davon, dass solchen Etikettierungen oft ein gewisses Überlegenheitsgefühl ›christlicher‹ gegenüber (überholter) ›jüdischer‹ Ethik zugrunde liegt: Die Sexualparänese ist ein grundlegendes Implikat des paulinischen Heidenapostolats und gehört damit ins Zentrum seines Selbstverständnisses. Das lässt sich an zwei wichtigen Texten zeigen, in denen Paulus sein eigenes Selbstverständnis programmatisch formuliert.

a) Laut Röm 15,16 sieht Paulus seinen Dienst darin, ein Kultdiener (leitourgón) Christi Jesu hin zu den Nichtjuden zu sein, indem er priesterlich am Evangelium

1 Dazu exemplarisch *D. Zeller*, Der Vorrang der Ehelosigkeit in 1 Kor 7, ZNW 96 (2005) 61–77, außerdem *D. Boyarin*, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley u.a. 1994, 158–179.

2 Ausführlich dazu *H.-U. Weidemann*, Die Sexualität der Heiligen. Zur Frage von Universalität oder Partikularität der Moral in paulinischen Gemeinden, in: *Ch. Breitsameder/S. Goertz* (Hg.), *Bibel und Moral. Ethische und exegetische Zugänge* (JMTh 2), Freiburg i.Br. u.a. 2018, 85–122.

Gottes Dienst tut (ιερουργουῦντα), damit die aus den Nichtjuden bestehende Opfergabe (ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν) Gott angenehm sei, geheiligt (ἡγιασμένη) im Heiligen Geist. Konsequent mahnt der Heidenapostel seine Adressaten in Röm 12,1, ihre Leiber (!) darzustellen (bzw.: zur Verfügung zu stellen) als ein lebendiges heiliges Opfer (θυσίαν ζώσαν ἁγίαν), das Gott wohlgefällig ist. Die getauften Nichtjuden sind also »berufene Heilige« (Röm 1,7; 1 Kor 1,2),<sup>3</sup> ihre Heiligkeit ist die Bedingung ihrer »Darbringung« an Gott durch eben diesen Heidenapostel.<sup>4</sup> »Heiligkeit« ist demnach die Schlüsselqualifikation der christusgläubigen Nichtjuden und gleichzeitig die notwendige Implikation des paulinischen Heidenapostolats. Wie aber kann der Leib Gott als Opfer zur Verfügung gestellt werden und deswegen heilig bleiben? Vor allem dadurch, dass er vor »Entheiligung« (paulinisch: vor Verunreinigung) zu bewahren ist, wie sie – noch vor dem Götzendienst und anderen Lastern – vor allem durch die πορνεία droht, also auch und gerade durch sexuelle Handlungen außerhalb der Ehe.

b) In 2 Kor 11,2f definiert Paulus »implizit auch sein apostolisches Selbstverständnis als Gründer und Hüter seiner Gründungen.«<sup>5</sup> Der Apostel präsentiert sich hier als eifersüchtiger Brautvater, dessen Aufgabe es ist, dem Bräutigam (d.h. Christus) die mit ihm bereits verlobte Braut (d.h. die Ekklesia) als »unberührte Jungfrau« (παρθένον ἁγνήν) zuzuführen.<sup>6</sup> Vermutlich ist dabei an die Parusie gedacht. Zwar geht es in 2 Kor 11,2 wie dann in Röm 15,16 gar nicht in erster Linie um Sexualparänese; die »Eifersucht« des Apostels bezieht sich auf Konkurrenten, die die Gemeinde mit einer anderen Verkündigung abspenstig machen: »The bride's purity symbolizes fidelity to the Pauline teaching: it has nothing to do with sexual asceticism.« Aber dennoch: »This ecclesiological metaphor of the παρθένος is also in harmony with Paul's striking tendency to employ the language of purity and holiness both in the context of ecclesiology and in the field of individual ethics.«<sup>7</sup>

Aus Röm 15,16 wie aus 2 Kor 11,2 folgt, dass die Bewahrung der Heiligkeit (ἡγιασμός) bzw. der Reinheit (ἁγνεΐα) seiner Gemeinden zu den

3 Dazu H. Hübner, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser* (HNT 12), Tübingen 1997, 275. Laut Hübner bedenkt paulinische Theologie das Sein der Glaubenden und Getauften, indem sie reflektiert, dass diese in Christus sind. »Dieses *Sein* in Christus ist das im heiligen Heilsraum *geheiligte Sein*. Es ist die christologische Vollendung der atl. Aufforderung ›Seid heilig, denn Ich, der Herr, euer Gott, bin heilig!‹ (Lev 19,2).«

4 Aus 1 Kor 7,14–16 geht hervor, dass die »Rettung« mit der »Heiligung« noch nicht erreicht ist.

5 F. Zeilinger, *Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus I*, Köln/Weimar 1992, 63.

6 2 Kor 11,2: ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνήν παραστήσαι τῷ Χριστῷ. Zu diesem Text vgl. R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT II/122), Tübingen 2001, 300–325.

7 A. Merz, *Why did the pure bride of Christ (2 Cor 11.2) become a wedded wife* (Eph. 5.22–33)? Theses about the intertextual transformation of an ecclesiological metaphor, JSNT 79 (2000) 131–147, 142. Ebd., 143 bemerkt sie im Hinblick auf 2 Kor 11,2–3 und 1 Kor 6,12–19: »In 2Cor. 11.2–3, sexuality is located on the level of comparison, and in 1Cor. 6.12–19 on the level of conduct. In each case, however, it appears as something that threatens the purity or holiness of the relationship between Christ and the church.«



Kernaufgaben des Apostels gehören, denn Heiligkeit und Reinheit sind die Voraussetzung ihrer endzeitlichen Rettung. Die im Christusgeschehen und in der Verleihung des Geistes gründende Heiligkeit sowohl der Gemeinde insgesamt als auch der einzelnen Getauften sind aber *gefährdet* – zwar nicht ausschließlich, aber doch insbesondere durch sexuelle Verfehlungen. Dies zeigen Lasterkataloge wie 1 Kor 5,10f und 6,9f sowie Röm 13,13, die Aufzählung der »Werke des Fleisches« in Gal 5,19–21 und außerdem 2 Kor 12,21. Diese Listen lassen sich zwar keineswegs auf sexuelle Vergehen reduzieren, diese nehmen jedoch in allen Katalogen der echten Paulusbriefe eine Schlüsselstellung ein.<sup>8</sup>

## 1.2 Die These: Anthropologie und Sexualparänese im Corpus Paulinum

Der massive Kampf des Apostels gegen jede Form von πορνεία, seine spezifischen Ausführungen zur Sexualität in der Ehe sowie seine klare Bevorzugung der Ehelosigkeit sind im ersten Korintherbrief mit dem Instrumentarium einer spezifischen Anthropologie formuliert und erhalten von dort her ihre Plausibilität. Denn Paulus – und das ist die These – entwirft insbesondere im 1 Kor eine Anthropologie, die auf der Unterscheidung von Körper und Geist, von äußerem und inneren Menschen, basiert. Man kann von einem dualen oder auch dichotomischen anthropologischen Schema sprechen. Dieses Schema bleibt durchgehend stabil, während die Terminologie des Apostels im Einzelnen variabel ist, zumal sie sich offenbar aus unterschiedlichen traditionsgeschichtlichen Quellen speist.<sup>9</sup> Auch im Hinblick auf die

8 In 1 Kor 5,10 stehen die πόρνοι, in 5,11 der πόρνος am Anfang. In 1 Kor 6,9 stehen die »Götzendienen« inmitten dreier sexueller Verbrecher, was die fließenden Grenzen zwischen Götzendienst und illegitimer Sexualität zeigt (οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλόλατρες οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενικοῦται). Diese Verbindung prägt insbesondere Röm 1,18–31. In Röm 13,13 bilden κοίταις καὶ ἀσελγείαις das mittlere von drei Doppelgliedern. In 2 Kor 12,21 stehen ἀκαθαρσία, πορνεία und ἀσελγεία zusammen, der gemeinsame Artikel zeigt, dass diese drei Substantive weitgehend synonym sind. Dazu insgesamt *Th. Schmeller*, Der zweite Brief an die Korinther II (EKK VIII/2), Neukirchen-Vluyn u.a. 2015, 357–361).

9 *R.H. Gundry, sōma in Biblical Theology. With Emphasis in Pauline Anthropology*, Cambridge u.a. 1976, 156: »The Pauline expressions of this duality vary in terminology«. *E.E. Ellis, Σῶμα in First Corinthians*, in: *ders.*, Christ and the Future in New Testament History (NTS 97), Leiden etc. 2000, 165–178, hier 167, unterscheidet im Hinblick auf die paulinische Anthropologie im 1 Kor »the self outwardly« von »the self inwardly« und verteilt die diversen anthropologischen Termini entsprechend: zu »the self outwardly« gehören laut Ellis: σῶμα, σάρξ, πρόσωπον, στόμα, ὀφθαλμοί (hinzuzufügen wäre κοιλία). Zu »the self inwardly« gehören: ψυχή, καρδιά, σπλάγχνα, νοῦς, διανοία, φρόνημα, πνεῦμα und συνείδησις. Die begriffliche Unterscheidung innerhalb dieser Begriffsgruppen sei unscharf: »These terms are also used equivalently«, Beispiele dafür ebd. 167f; vgl. außerdem ebd. 168: »both the inward and outward aspects of the person refer to physical being«.

Sexualparänese ist die Anthropologie also »nicht das Problem, sondern die Lösung«. <sup>10</sup>

Es ist hier nicht der Ort, die verzweigte Debatte um die paulinische Anthropologie erneut aufzurollen. Deren Referenzpunkt ist nach wie vor die epochale Darstellung Rudolf Bultmanns in seiner »Theologie des Neuen Testaments«. Unmittelbar relevant für unsere Fragestellung ist, dass Bultmann das eben genannte duale anthropologische Schema bei Paulus zwar wahrnimmt, die Bestimmung des Begriffs  $\sigma\omega\mu\alpha$  als Leib oder Körper aber sofort als »naiven populären Sprachgebrauch«, und die Gegenüberstellung von  $\sigma\omega\mu\alpha$  und  $\psi\upsilon\chi\eta$  bzw.  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  als »naive[s] anthropologische[s] Schema« abqualifiziert. <sup>11</sup> Und schon Bultmann registriert den Zusammenhang von Askese und Anthropologie: Paulus setze gerade »in der Behandlung der Ehefrage« in 1 Kor 7 dieses duale Schema ein, wenn er »die Ehe im Sinne asketischer Motive des Dualismus als etwas Minderwertiges gegenüber dem  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omicron\varsigma \mu\eta \acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (V. 1), ja als ein unvermeidliches Übel ( $\delta\iota\acute{\alpha} \delta\grave{\epsilon} \tau\acute{\alpha}\varsigma \pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma$  V. 2)« beurteile. <sup>12</sup>

Bultmann erklärt es aber für methodisch falsch, von Stellen wie dieser auszugehen, denn er unterscheidet einen »für Paulus charakteristischen« von einem naiv populären  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff – und nur ersterer erhält eine tragende Funktion in seiner Rekonstruktion der paulinischen Anthropologie. Laut Bultmann bezeichnet Paulus mit  $\sigma\omega\mu\alpha$  nämlich die ganze Person des Menschen, sein »Ich«, insofern er sich zu sich selbst verhalte, er sich selbst als Objekt seines Verhaltens gegenständlich sei. Bultmanns Vorgehen hat zwei auch forschungsgeschichtlich folgenreiche Konsequenzen: Einmal verliert der Aspekt der Leiblichkeit bzw. Körperlichkeit seine konstitutive Bedeutung für den paulinischen  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff, und außerdem werden den dualen bzw. dichotomischen Aussagen nur noch marginale und thematisch eng begrenzte Bedeutung für die paulinische Anthropologie zuerkannt.

Demgegenüber schließe ich an die folgenden vier Einsichten aus der aktuellen Diskussion an: 1. Wie schon Walter Gutbrod zum paulinischen  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff betont hat, meint Paulus »im wesentlichen mit Leib den ganz konkreten menschlichen Körper und nicht irgend etwas Geheimnisvolles«. <sup>13</sup> 2. Wie eine ganze Reihe von Stellen gerade im 1 Kor belegt, geht der Apostel zudem von der Differenz von Selbst bzw. Ich und Leib aus. <sup>14</sup> Daher ist mit Robert Gundry und anderen festzuhalten, »that Paul along with most Jews and other early Christians habitually

10 So M. Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 377, allerdings im Hinblick auf Röm 7,14–25.

11 R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>6</sup>1968, 194, vgl. 200. Die Darstellung der paulinischen Anthropologie findet sich ebd. 192–226, der grundlegende Abschnitt zum paulinischen  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff ebd. 193–203.

12 Bultmann, Theologie, 203.

13 W. Gutbrod, Die paulinische Anthropologie, Stuttgart 1934, 32. Laut Gutbrod bezeichnet  $\sigma\omega\mu\alpha$  »einfach den menschlichen Leib [...], der jetzt auf dieser Erde die Grundlage unserer Existenz ist« (ebd. 35). Deswegen spricht er von einer engen Beziehung von Leben und Leib.

14 So S. Vollenweider, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie

thought of man as a duality of two parts, corporeal and incorporeal, meant to function in unity but distinguishable and capable of separation.«<sup>15</sup> Dieses duale Schema ist durchgehend stabil, auch wenn die Terminologie wechselt.<sup>16</sup> 3. Die interne Organisation dieser dualen Anthropologie bringt Daniel Boyarin treffend auf den Punkt, wenn er zu »Paul's dualism« festhält: »[it] does not radically devalue the body, but nevertheless presupposes a hierarchy of spirit and body.«<sup>17</sup> Hinzu kommt aber 4., dass man bei Paulus keineswegs von einem fixen anthropologischen ›System‹ ausgehen kann, das den einzelnen Briefen voraus und zugrunde liegt und das deswegen additiv aus diesen zu rekonstruieren ist.<sup>18</sup> Briefpragmatik und Anthropologie beeinflussen sich vielmehr in erheblichem Maße gegenseitig. Daher ist es in methodischer Hinsicht geboten, die Anthropologie (wie auch die Christologie) des *einzelnen* Briefes zu rekonstruieren, was leider weithin ein Desiderat ist. So wurde auch eine Rekonstruktion der für den 1 Kor *spezifischen* Anthropologie bisher kaum unternommen.<sup>19</sup>

An eine erste Erprobung der genannten These am 1 Kor (unter 2.) schließt sich eine entsprechende Analyse der beiden wichtigsten deuteropaulinischen Rekurse auf die Sexualparänese des Apostels an, womit die These sozusagen im Rückspiegel weiter plausibilisiert werden kann. Denn sowohl am Epheserbrief (unter 3.) als auch am ersten Timotheusbrief (unter 4.) lässt sich zeigen, dass Modifikationen an den paulinischen Positionen – sei es bei seiner Sicht auf die Ehe (Eph), sei es bei seiner Präferenz für Ehelosigkeit und dem Verzicht auf Fortpflanzung (1 Tim) – notwendig Verschiebungen im Bereich der Anthropologie wie der Christologie und der Eschatologie implizieren. Denn auch im Hinblick auf die Sexualparänese des Apostels gilt es, die »historische Dynamik der Entwicklung

(WUNT 144), Tübingen 2002, 163–192, hier 188, mit R.H. Gundry gegen R. Bultmann; vgl. dazu exemplarisch 1 Kor 6,12.20 (s.u.); 7,4; 9,27; 13,3. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass der Apostel  $\sigma\omega\mu\alpha$  und ein Personalpronomen manchmal im selben Zusammenhang benutzen kann (6,13f., vgl. auch 6,15 mit 12,27). Dazu insgesamt *Gundry, sōma*, 29–33.

15 *Gundry, sōma*, 154. Zum Ganzen vgl. ebd. 135–156 (»Anthropological Duality in Pauline Literature«), in 147 spricht er von »dichotomous material«.

16 *U. Schnelle*, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes (BThS 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 120. »Das Innerste des Menschen wird von Paulus in vielfältiger Weise beschrieben.«

17 *D. Boyarin*, Paul and the Genealogy of Gender, in: *A.J. Levine* (Hg.), *A Feminist Companion to Paul*, London/New York 2004, 13–41, hier 20; vgl. auch *Boyarin, Jew*, 57–85.

18 Laut *Bultmann*, *Theologie*, 191, wächst das Denken und Reden des Paulus »aus seiner theologischen Grundposition« heraus (die im Römerbrief »einigermaßen vollständig expliziert« sei). Diese Grundannahme, dass der einzelne Paulusbrief die Explikation eines ›dahinter: erkennbaren, weitgehend situationsunabhängigen Gesamtsystems darstellt, teilt Bultmann mit den meisten seiner Gegner.

19 Eine der wenigen Ausnahmen ist *Boyarin*, *Paul*. Hinzu kommt *Ellis, Σῶμα*, der aber keine systematische Erschließung der für den 1 Kor spezifischen Anthropologie unternimmt und auch nicht nach ihrem Anlass fragt.

Paulinischen Denkens in den Koordinaten seiner Zeit« in Betracht zu ziehen.<sup>20</sup>

2. Der erste Korintherbrief: »Ich wünschte aber, alle Menschen wären wie ich!«

Der für unser Thema einschlägige Abschnitt 1 Kor 5–7 ist nach vorne und nach hinten klar abgegrenzt und vom Apostel bewusst als Einheit konzipiert, das zeigen schon die Stichwortketten, die die Passage intern zusammenbinden. Diese rekrutieren sich insbesondere aus den Wortfeldern »heilig/heiligen« (ἅγιος κτλ.), »illegitime Sexualität« (πορνεία κτλ.) und – in Verbindung damit – Satan, sowie »Leib« (σῶμα).<sup>21</sup> Schon der Zusammenhang von *Heiligkeit und Leiblichkeit* ist bemerkenswert. Hinzu kommt die auffällige Häufung des Kyrios-Titels in 1 Kor 5–7.<sup>22</sup>

Auf den ersten Blick *reagiert* Paulus auf konkrete Probleme in der korinthischen Gemeinde. Dabei geht er so vor, dass er der Beantwortung zweier ihm brieflich gestellter Fragen über Sexualität in der Ehe (vgl. 7,1) sowie über die Jungfrauen (vgl. 7,25) eine längere Passage voranstellt, in der er von sich aus auf mündliche Nachrichten über die Zustände in der korinthischen Gemeinde eingeht (1 Kor 5–6). Diese aktuellen Anlässe und Anfragen nutzt der Apostel geschickt für grundlegende Ausführungen zum Thema Heiligkeit und *porneia*, zur Leiblichkeit des Getauften in diesem Spannungsfeld sowie zur Herrschaft Christi über den Leib der Getauften. Durch dieses Vorgehen kann der Apostel einige grundsätzliche Dinge in seinem Sinne klarstellen, bevor er sich den Fragen der Korinther zuwendet. Und gerade in *diesem* Kontext profiliert der Apostel seine »duale« Anthropologie.

## 2.1 Geist und Fleisch des Inzest-Täters (1 Kor 5,1–13)

Paulus eröffnet den ganzen Zusammenhang programmatisch mit einem (für ihn) unglaublichen Einzelfall von πορνεία in der Ekklesia von Korinth: Ein männliches Gemeindemitglied steht offenbar in Geschlechts-

20 M. Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen*. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (SBS 229), Stuttgart 2016, 384.

21 Vernetzt sind die drei Kapitel durch die Wortfelder »Leib/Körper« (σῶμα 5,3; 6,13.15.16.18.19.20; 7,4.34) und »heilig/heiligen« (ἅγιος 6,1.2.19; 7,14.34; ἁγιάζειν 6,11; 7,14), außerdem *porneia* (πορνεία 5,1; 6,13.18; 7,2; πορνεύειν 6,18; πόρνη 6,15.16; πόρνος 5,9.10.11; 6,9), sowie Satan (5,5; 7,5).

22 Insgesamt 20mal in 5,5.4; 6,11.13.14.17; 7,10.12.17.22.25.32.34.35.39 (gegenüber 5maligem Χριστός in 5,7; 6,11.15; 7,22).

gemeinschaft mit einer weiteren Frau seines Vaters: »jemand unter euch hat die Frau des Vaters«, wie Paulus in Anlehnung an die Inzestgebote des Buches Leviticus schreibt.<sup>23</sup> Diese πορνεία gefährdet in besonderer Weise die Heiligkeit der Gemeinschaft, in der der Herr gegenwärtig ist. Duldet die Ekklesia einen Mann in ihrer Mitte, der gegen die levitische Inzestgesetzgebung verstößt, dann droht ihr die Gefahr, dass sie ihren bereits erlangten Status der Reinheit und Heiligkeit wieder verliert. »Konkret bedeutet das, dass die der heiligen Gemeinschaft entsprechende Reinheit nur durch die Beseitigung des Täters wiederhergestellt werden kann (Lev 18,29).«<sup>24</sup> Zwar soll die Ekklesia den Mann nicht selbst töten, sie soll ihn aber »zum Verderben des Fleisches« an den Satan übergeben, der in diesem Fall als eine Art Vollzugsbeamter agiert. Durch die Übergabe des Inzesttäters an den Satan tut die Gemeinde der Tora Genüge, die den Vorgang als todeswürdiges Verbrechen wertet.

## 1 Kor 5,1–5

- 
- |   |   |                                                                                                                                                                                           |
|---|---|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | a | Überhaupt hört man von einer <i>porneia</i> unter euch,                                                                                                                                   |
|   | b | und (d.h.) einer derartigen <i>porneia</i> ,                                                                                                                                              |
|   | c | wie sie nicht einmal unter den Heiden vorkommt (ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν),                                                                                                               |
|   | d | dass jemand die Frau des Vaters hat (ὥστε γυναικᾶ τινὰ τοῦ πατρὸς ἔχειν) [vgl. Lev 18,8; 20,11 LXX].                                                                                      |
| 2 | a | Und ihr seid aufgeblasen                                                                                                                                                                  |
|   | b | und habt nicht einmal (Buß-)Trauer abgehalten,                                                                                                                                            |
|   | c | damit aus eurer Mitte ausgerottet würde der, der diese Tat begangen hat.                                                                                                                  |
| 3 | a | ICH habe nämlich,                                                                                                                                                                         |
|   | b | abwesend dem Leibe nach (ἀπὸν τῷ σώματι),                                                                                                                                                 |
|   | c | jedoch anwesend dem Geist nach (παρὸν δὲ τῷ πνεύματι),                                                                                                                                    |
|   | d | schon das Urteil gefällt wie anwesend (ἤδη κέκρικα ὡς παρὸν) über den, der dieses so praktiziert hat:                                                                                     |
| 4 | a | Wenn ihr im Namen unseres Herrn Jesus Christus versammelt seid, ihr und mein Geist mit der Macht unseres Kyrios Jesus (ὕμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ), |
| 5 | a | [sollt ihr] übergeben den derartigen dem Satan zum Verderben des Fleisches (εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός),                                                                                      |
|   | b | damit der Geist gerettet werde am Tag des Herrn (ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου).                                                                                              |
- 

Die duale Anthropologie ermöglicht es dem Apostel zunächst, seine Präsenz bei Vollzug des Ausschlusses denkbar zu machen (5,3): Obwohl dem Leibe nach abwesend, so der Apostel, habe er, im Geiste anwesend, *als An-*

23 Dazu Weidemann, Sexualität, 99–102 und 111f. sowie 116–120.

24 M. Vahrenhorst, Kultische Sprache in den Paulusbriefen (WUNT 230), Tübingen 2008, 159.

wesender das Urteil gefällt.<sup>25</sup> Natürlich gehört die Parusiefunktion zu den Grundaussagen antiker Briefideologie. Aber es geht hier doch um mehr, denn die korinthische Ekklesia soll sich mit dem πνεῦμα des Apostels und mit der δύναμις des Herrn Jesus vereinen. »Die uneigentlich gemeinte Anwesenheit des Briefschreibers wird aber spätestens in V. 4 so massiv überboten, dass man beim Pneuma kaum mehr an die seelisch-geistige Komponente als solche zu denken hat, sondern an das *pneumatische Selbst* des Apostels, das buchstäblich zusammen mit der Dynamis des Kyrios in der Gemeindeversammlung gegenwärtig wird, um den Sünder dem Satan zu übergeben. Das anthropologische σῶμα-πνεῦμα-Modell wird also überlagert.«<sup>26</sup> Dieser von Vollenweider treffend als »Überlagerung« bezeichnete Aspekt wird im Folgenden noch deutlicher.

Denn der Satan übernimmt den Vollzug des von der Tora verlangten »Verderbens«, allerdings bezieht sich dies im Falle des korinthischen Christen (nur) auf »das Verderben des Fleisches«. Dem πνεῦμα des Übeltäters wird dagegen Rettung in Aussicht gestellt.<sup>27</sup> Dies legt »ein Pneumaverständnis nahe, wonach die den Glaubenden zugeeignete Taufgabe des Geistes so in ihren eigenen Seinsbestand eingegangen ist, dass er als ihr Selbst bezeichnet werden kann.«<sup>28</sup> Die von der Taufgabe des Gottesgeistes überlagerte duale Anthropologie macht die Bewahrung des Pneuma vor der endzeitlichen Vernichtung denkbar und aussagbar, auch wenn der durch die illegitime Sexualbeziehung »kontaminierte« Leib des Sünders aus der Gemeinschaft der Ekklesia entfernt und so deren Heiligkeit wiederhergestellt wird.

## 2.2. Der Leib ist für den Herrn (1 Kor 6,12–20)

Nur scheinbar behandelt Paulus in 6,1–11 Themen, die nichts mit der Unzuchtproblematik im Kontext zu tun haben. Gerade diese Passage zeigt aber, dass nicht die Sexualität, sondern die *Heiligkeit* der Getauften das übergeordnete Thema der Einheit ist, werden die Korinther hier doch explizit als ἄγιοι angesprochen und ihre grundlegende Unterscheidung von den Ungerechten und dem Kosmos betont (6,1f). Und am Ende der Passage zeigt der abschließende Rekurs auf die Taufe, wie die Adressaten zu »Heiligen« wurden – indem sie nämlich »abgewaschen, geheiligt und

25 Zu 1 Kor 5,3 (ἀπὸν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι) vgl. A. Lindemann, Der erste Korintherbrief (HNT IX/1), Tübingen 2000, 125: »πνεῦμα ist Gegenbegriff zu σῶμα, ohne einen »pneumatologischen« Bezug (vgl. das einfache ὡς παρὼν in V. 3b und τοῦ ἐμοῦ πνεύματος in V. 4).«

26 Vollenweider, Geist, 181f., vgl. dazu auch Bultmann, Theologie, 209.

27 Dazu auch D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 203f.

28 Vollenweider, Geist, 182.

gerecht gemacht wurden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes« (6,11).

Mit V. 12 wendet sich der Apostel nun erneut dem Thema der πορνεία unter den Heiligen zu. Im Unterschied zum Fall des Unzuchtsünder von 5,1–13 geht es aber nun um sexuelle Kontakte von getauften korinthischen Gemeindegliedern mit Frauen außerhalb der Ehe. Diese Männer hatten vermutlich aus der Tatsache, dass bei den Tischgemeinschaften in den paulinischen Ekklesien die Speisegebote der Tora keine Gültigkeit haben (6,12f., vgl. Gal 2,11–14), geschlossen, dass die Tora und das jüdische Ethos auch bei anderen »körperlichen« Vollzügen – insbesondere im Fall der Sexualität – in den Ekklesien aus Juden und Heiden nicht gelten, zumindest nicht für deren nichtjüdische Mitglieder.

Im Zentrum der Passage steht das harte Verbot der πορνεία (6,18). Doch entscheidend ist, dass Paulus das πορνεύειν direkt als »das gegen das eigene σῶμα gerichtete ἀμαρτάνειν«<sup>29</sup> definiert. Indem er anschließend das σῶμα als Tempel des in den Getauften wohnenden heiligen Geistes bezeichnet (6,19), liefert Paulus auch eine Erklärung für seine dual strukturierten Ausführungen von 5,4f.

Doch stehen die eigentlich gewichtigen Aussagen noch *vor* dem Verbot der πορνεία, also in 6,12–17. Programmatisch etabliert der Apostel nämlich zunächst eine reziproke Relation zwischen dem σῶμα des Getauften und dem Kyrios (6,13). Diese Beziehung wiederum ist Voraussetzung und Grundlage für die Totenaufweckung, die den Getauften verbürgt ist, weil sie dem Kyrios selbst von Gott her widerfahren ist (6,14) – und zwar als ein das σῶμα einbeziehendes und es verwandelndes Geschehen, wie Paulus in 6,13f andeutet und dann in 15,34–58 ausführen wird.

1 Kor 6,15–17

- 
- |    |   |                                                                                |
|----|---|--------------------------------------------------------------------------------|
| 15 | a | Wisst ihr nicht (οὐκ οἴδατε),                                                  |
|    | b | dass eure Leiber Glieder Christi sind (ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν)? |
|    | c | Soll ich nun die Glieder Christi nehmen (ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ)          |
|    | d | und zu Gliedern einer Hure machen (ποιήσω πόρνης μέλη)?                        |
|    | e | Keinesfalls (μὴ γένοιτο)!                                                      |
| 16 | a | Oder wisst ihr nicht (οὐκ οἴδατε),                                             |
|    | b | dass der, der der Hure anhängt (ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη),                    |
|    | c | ein Leib [mit ihr] ist (ἐν σῶμά ἐστιν)?                                        |
|    | d | »Es werden nämlich« (ἔσονται γάρ),                                             |
|    | e | heißt es (φησίν),                                                              |
|    | f | »die zwei zu einem Fleisch« (οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν).                           |
| 17 | a | Wer aber dem Herrn anhängt (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ),                         |
|    | b | ist ein Geist [mit ihm] (ἐν πνευμά ἐστιν).                                     |
- 

29 Lindemann, 1 Kor, 151.

Zur argumentativen Vorbereitung seines Verbots der πορνεία zieht Paulus Gen 2,24 heran, bezieht das κολλᾶσθαι des Zitats aber direkt auf den Geschlechtsverkehr (und nicht auf die Ehe). Durch Sex mit einer πόρνη, also einer Frau, mit der er nicht verheiratet ist, wird der getaufte Mann mit ihr ein Leib (bzw. ein Fleisch). Frappierend ist nun, dass κολλᾶσθαι auf der zwischenmenschlich-sarkischen Ebene ein Pendant auf der Ebene der Beziehung zwischen Mensch und Christus hat: Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm (6,17). κολλᾶσθαι führt also immer zur Vereinigung: im Falle des Geschlechtsverkehrs führt es dazu, dass ein Mensch ἐν σῶμα mit dem Sexualpartner wird, im Falle der Taufe auf den Namen des Herrn dazu, dass er ἐν πνεῦμα mit dem Herrn wird (vgl. 6,11). Diese Aussage hat aber nicht nur anthropologische, sondern auch christologische Implikationen. Denn gerade im 1 Kor konzipiert Paulus auch die Christologie entlang des dualen σῶμα-πνεῦμα-Schemas.<sup>30</sup> Christologie und Anthropologie sind also analog strukturiert!<sup>31</sup>

Der Satz, dass der Getaufte ἐν πνεῦμα mit dem Herrn ist, bildet zugleich die komplementäre Aussage zu V. 15b: Wer mit dem Herrn »ein Geist« ist, dessen σῶμα ist Glied Christi. Das »Anhängen« an den Herrn verortet Paulus auf der Ebene des πνεῦμα. »Thus, according to 1 Cor 7.32–34 and 6.16–17, the individual's relationship to Christ is κολλᾶσθαι to Christ in a pneumatological union which excludes the μία-σάρξ-union with a πόρνη and is a structural rival to marriage.«<sup>32</sup> Der von Gott gegebene Geist verbindet, ver-einigt den Getauften mit Christus, der in ihm lebt (Gal 2,20). Nur so ist es dem Apostel möglich, die »exklusive Konkurrenz zwischen Christusbeziehung und Hurerei« zu behaupten.<sup>33</sup> Da das πνεῦμα aber im σῶμα des Getauften wohnt und dieses dadurch zum Tempel des Heiligen Geistes wird, gerät das sterbliche σῶμα des Getauften in eine unlösbare und auch reziproke Beziehung zum Kyrios (6,13), die verschiedene Dimensionen – Eigentum, Beanspruchung, Fürsorge, Gemeinschaft – umfasst.

Die abschließende Aufforderung an die Korinther, Gott durch den Leib zu verherrlichen (6,20), bildet das Korrelat zum Imperativ von V.

30 Vgl. dazu 1 Kor 10,4 (der präexistente Christus als πέτρα πνευματικόν, der »unseren Vätern« in der Wüste πνευματικόν βρῶμα und πνευματικόν πόμα spendet) und 1 Kor 15,45 (der auferstandene Christus als πνεῦμα ζωοποιῶν), außerdem 2 Kor 3,17 (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν). Vom σῶμα Christi im anthropologischen und zugleich eucharistischen Sinne spricht Paulus in 1 Kor 10,17 und 11,23f.

31 Vgl. dazu die anregenden Bemerkungen zur »dual Person of Christ« bei *Boyarín*, Jew, 69–76, sowie *Boyarín*, Paul, 20f.

32 *Merz*, Pure Bride, 143, und weiter: »This also suggests a suspicious closeness between marriage and πορνεία, since the language of ›becoming one flesh‹ (from Gen. 2.24) is traditionally linked to marriage.«

33 *Zeller*, 1 Kor, 226.



18a, die πορνεία zu fliehen. Es geht darum, Gott durch das *Unterlassen jeder Form von illegitimer Sexualität* – der Bogen reicht von außerehelichem Verkehr bis zu den von der Tora verbotenen geschlechtlichen Verbindungen – die Ehre zu geben, indem die Heiligkeit des getauften Leibes, dem die Totenauferstehung verheißen ist, entsprechend öffentlich demonstriert wird. Dass damit die Sexualität insgesamt ins Zwielficht gerät, zeigt das Folgende.

### 2.3 Die Vollmacht über den Leib (1 Kor 7,1–9)

Wenn sich Paulus in 7,1 der Beantwortung ihm schriftlich gestellter Frage zuwendet, dann ist die kontextuelle Einbindung dieser Passage weiterhin nicht aus den Augen zu verlieren. Zwar nimmt Paulus zweifellos zu konkreten Fragen und aktuellen Problemen Stellung,<sup>34</sup> dies allerdings in der Fluchtlinie seiner bisherigen Ausführungen, was seinen Einlassungen zur Ehe durchaus grundsätzlichen Charakter verleiht. Hinzu kommt, dass Paulus am Ende auf seinen Geistbesitz abhebt (7,40), so dass man keine der Aussagen des Kapitels »einfach als *quantité négligeable* abtun kann«<sup>35</sup>.

Voran steht eine Art These: Es ist gut für einen Menschen, eine Frau nicht zu berühren (7,1: καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι). Dabei ist es letztlich unerheblich, ob es sich um ein Zitat aus dem Brief der Korinther handelt oder um einen Satz des Paulus selbst (oder beides).<sup>36</sup> Im Folgenden geht es nämlich um die Frage, ob diese Maxime auch innerhalb bestehender Ehen gilt, ob also auch *verheiratete* getaufte Gemeindeglieder sexuell enthaltenam leben müssen (bzw. dürfen). Die Frage stellt sich nicht allein anlässlich (hypothetischer) asketischer Tendenzen in der korinthischen Ekklesia (die ja wiederum auf Paulus selbst zurückgehen dürften), sondern insbesondere anlässlich der Ausführungen des Apostels in 6,12–20: Denn wenn das σῶμα des Getauften seinem Herrn gehört und es Tempel des Geistes ist, und wenn gleichzeitig der Geschlechtsverkehr die beiden Sexualpartner zu »einem Leib« macht, dann dürfte der Geschlechtsverkehr generell in eine Konkurrenzsituation zu den Ansprüchen des Herrn führen.<sup>37</sup> Paulus stellt aber nun klar, dass trotz der von ihm zustimmend zitierten Maxime nur die πορνεία – und nicht die *eheliche*

34 W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther II* (EKK VII/2), Solothurn etc. 1995, 51f, so auch Lindemann, 1 Kor, 159.

35 Schrage, 1 Kor II, 52.

36 Zur Diskussion vgl. ebd., 53f. Laut Zeller, 1 Kor, 237, gibt der Hauptsatz von V. 1 »die Ansicht des Paulus« wieder.

37 Dazu Boyarin, Jew, 170–172. Pointiert ebd., 171f.: »The value system is crystal clear. It is thus manifest from these verses that the modes of sexuality Paul contrasts are not so much sex with prostitutes as opposed to legitimate sexual intercourse but rather physical union between men and women as opposed to spiritual union between people and Christ.«

Sexualität! – eine Gefahr für die Heiligkeit der Ekklesia darstellt. Zur Vermeidung aller Arten von πορνεία soll also jeder Mann seine eigene Frau haben und umgekehrt (7,2).

Das sexuelle Eheleben beschreibt der Apostel dann bemerkenswert reziprok, anthropologisch aber in den dichotomischen Bahnen von 6,12–20:

1 Kor 7,3–4

- 
- |   |   |                                                                                                                              |
|---|---|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 4 | a | Der Mann leiste der Frau die Pflicht (τῇ γυναίκεῖ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω),                                             |
|   | b | ebenso aber auch die Frau dem Mann (ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ).                                                          |
| 5 | a | Die Frau hat über den eigenen Leib keine Vollmacht (ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει),                                |
|   | b | sondern der Mann (ἀλλ' ὁ ἀνὴρ),                                                                                              |
|   | c | ebenso aber hat auch der Mann über den eigenen Leib keine Vollmacht (ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει), |
|   | d | sondern die Frau (ἀλλ' ἡ γυνή).                                                                                              |
- 

Paulus führt also in 7,3f aus, dass in der Ehe ein Verhältnis wechselseitiger sexueller Verpflichtung (ὀφείλεια) besteht und dass der Körper von Getauften der Vollmacht ihrer Ehepartner unterliegt (ἐξουσιάζειν). Im Unterschied zur Ehe selbst begründet Paulus also die *innerhalb* der Ehe bestehende Verpflichtung nicht negativ mit der Vermeidung von πορνεία, »sondern von der Zugehörigkeit zum anderen her, wieder in Gleichheit wie Reziprozität einschließender Parallelität«<sup>38</sup>.

Die duale Anthropologie ermöglicht es dem Apostel also, das »Anhängen« an den Herrn, mit dem man »ein Geist« ist (6,17), radikal zu denken – und gleichzeitig im Bereich des σώμα zwischen Ehelosen und Eheleuten zu differenzieren. Diesen Grundgedanken hatte er in 5,5 bereits vorbereitet: Indem der Unzüchtige aus der Ekklesia ausgeschlossen und in den Bereich des Satan überantwortet wird, verfällt sein σώμα dem Verderben (daher spricht Paulus in diesem Unheilzusammenhang von seiner σάρξ), zugleich kann der Apostel aber dem πνεῦμα des Inzesttäters, der ja laut 6,17 ἐν πνεῦμα mit seinem Herrn ist, Rettung verheißen.

Paulus stellt nun aber klar, dass der *eheliche* Sexualverkehr eben nicht πορνεία ist und daher nicht verunreinigt, also nicht die Heiligkeit des getauften Leibes und die der Ekklesia gefährdet.<sup>39</sup> Im Gegenteil: Das eheliche Zusammenleben mit einem Getauften »heiligt« den ungetauften Partner und sogar die Kinder (7,14). Im Unterschied zur πορνεία wird

38 *Schrage*, 1 Kor II, 64.

39 Vgl. *Lindemann*, 1 Kor, 159, laut dem durch die leibliche Beziehung zum »eigenen« Mann (bzw. zur »eigenen« Frau) die in 6,13–15a apostrophierte Beziehung des σώμα zum κύριος nicht betroffen ist, während die körperliche Verbindung zur πόρνη als mit der Beziehung zum Herrn unvereinbar angesehen wurde.

ein »Glied Christi« durch Sex mit dem *Ehepartner* nicht zum »Glied einer Hure«. Aber sein Zugeständnis (!) einer zeitweisen sexuellen Enthaltensamkeit »zum Zwecke des Gebets« (7,5) zeigt, dass für Paulus die praktizierte Sexualität der Christusbegegnung grundsätzlich im Wege steht. Wenn Paulus also im ersten Thessalonicherbrief von seinen Adressaten fordert, unablässig zu beten (1 Thess 5,17: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε), dann ist in dieser Forderung das Ideal sexueller Enthaltensamkeit bereits eingeschlossen. Wenn Verheiratete ihrem Partner gegenüber sexuell verpflichtet sind und ihr Leib der Verfügung des Partners unterliegt (7,3f), dann ist kein »ungeteiltes« Dasein für den Kyrios möglich, das sich beispielsweise im unablässigen Gebet manifestiert, zumal Paulus den Eheleuten ja doch die ἀκρασία unterstellt (7,5), das Gegenteil der in Gal 5,23 als »Frucht des Geistes« präsentierten ἐγκράτεια.<sup>40</sup> In 7,9 variiert er diesen Gedanken nochmals: Wenn sie sich nicht enthalten können, sollen sie heiraten, denn es ist besser zu heiraten als zu brennen, also der ungestillten sexuellen Leidenschaft zu verfallen. Mittels des gemeinsamen Stichworts ἐγκρατεύεσθαι bezieht Paulus zudem die Passagen 7,8f und 9,24–27 aufeinander: Der im Wettkampf des Christenlebens stehende Getaufte »verzichtet auf alles« (also gerade auch auf Sexualität!<sup>41</sup>), was die Versklavung des eigenen σώμα einschließt, dessen Leidenschaften und Begierden sich immer wieder zu verselbständigen drohen.

Im Gegensatz dazu können verheiratete Christen die vom Apostel in den Bahnen insbesondere stoischer Ideale von Selbstbeherrschung formulierte Maxime nicht befolgen: οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος (6,12), schließlich untersteht der eigene Leib der Vollmacht des Ehepartners (ἐξουσιάζει), und auch die unterstellte ἀκρασία verhindert letztlich die wahre Freiheit. Die hier fallenden Stichworte zeigen deutlich, dass der Apostel durch die Assoziation antiker Selbstbeherrschungs- und Maskulinitätsdiskurse seinem Plädoyer für Ehelosigkeit im Sinne einer *Tugend* Nachdruck verleihen möchte, ohne die grundsätzliche Erlaubnis zur Ehe in Frage zu stellen.

#### 2.4 Heilig an Leib und Geist (1 Kor 7,31–35)

Im Zuge seiner Beantwortung der zweiten Frage der Korinther greift Paulus diesen Gedanken dann erneut auf (7,25–40). Der genaue Wortlaut der korinthischen Frage »über die Jungfrauen« (7,25: περὶ δὲ τῶν παρθένων)

40 Vgl. Zeller, 1 Kor, 240.

41 Zum Hintergrund des vor den Wettkämpfen geübten Verzichts der Athleten auf Alkohol und bestimmte Nahrungsmittel, vor allem aber auf Geschlechtsverkehr vgl. U. Poplutz, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus* (HBS 43), Freiburg i.Br. u.a. 2004, 270–277.

ist kaum noch erkennbar, lässt sich aber m.E. aus der umstrittenen und philologisch mehrdeutigen Passage 7,36–38 umrisshaft rekonstruieren: Die Korinther fragten den Apostel demnach, ob es Sünde sei, wenn eine Jungfrau (ihren Verlobten) heiratet oder (von ihrem Vater) verheiratet wird.

Bevor Paulus dazu Stellung nimmt, nutzt er erneut die Gelegenheit für eine grundlegende Stellungnahme zum Vorrang der Ehelosigkeit. Diese christologische Begründung der sexuellen Askese ist dabei bemerkenswerterweise nach Geschlechtern aufgeteilt.

1 Kor 7,32–34

	<i>Mann</i>	<i>Frau</i>
	32a Ich möchte (θέλω) aber, dass ihr ohne Sorge seid!	
<i>unverheiratet</i>	32b Der <u>unverheiratete</u> Mann (ὁ ἄγαμος)  <u>sorgt sich um die Sache des Kyrios</u> (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου), (d.h.) <u>wie er dem Kyrios gefalle</u> (πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ).	34b Sowohl die <u>unverheiratete</u> Frau (καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος) als auch die Jungfrau (καὶ ἡ παρθένος) <u>sorgt sich um die Sache des Kyrios</u> (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου),  34c damit sie heilig sei sowohl an Leib als auch an Geist (ἵνα ἡ ἄγια καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι).
<i>verheiratet</i>	33 Der verheiratete Mann jedoch (ὁ δὲ γαμήσας) <u>sorgt sich um die Sache der Welt</u> (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου), <u>wie er der Frau gefalle</u> (πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί),  34a und er ist besorgt/geteilt (καὶ μεμέρισται).	34d Die verheiratete Frau jedoch (ἡ δὲ γαμήσασα) <u>sorgt sich um die Sache der Welt</u> (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου), <u>wie sie dem Mann gefalle</u> (πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρὶ).

So kümmern sich die unverheiratete Frau und die Jungfrau laut 7,32–34 um die Dinge des Herrn (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου) und leben – wie auch der unverheiratete Mann – ungeteilt für den Herrn, während der Verheiratete, der seiner Ehefrau gefallen will, »zerteilt« ist. Treffend formuliert Kurt Niederwimmer: »der Verheiratete [...] sorgt sich natürlich *auch* um den Kyrios! Aber eben dieses ›auch‹ zeigt die Situation, in der er sich befindet: er sorgt sich nicht um den Herrn allein; seine Hingabe ist geteilt.«<sup>42</sup> Nun wird auch verständlich, warum Paulus die alleinige Sorge der unverheirateten Frau und der Jungfrau für die Sache des Herrn mit

42 K. Niederwimmer, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975, 113f.

dem Finalsatz weiterführt, »damit sie heilig sei sowohl am Leib als auch am Geist« (7,34: ἵνα ἡ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι). Mit der in gewisser Analogie zu 5,5 (σάρξ/πνεῦμα) formulierten dichotomischen Wendung wird laut Lindemann »die Ganzheitlichkeit der Existenz betont«. <sup>43</sup> Dies ist richtig, aber das eigentliche Anliegen des Paulus dürfte darin bestehen, die Exklusivität der Christusbeziehung in *beiden* Aspekten seiner dualen Anthropologie auszusagen.

Zunächst ist das σῶμα der sexuell enthaltsamen Frau »heilig«. Zwar sind Getaufte insgesamt Heilige und geheiligt (1,1f; 6,11 u.ö.), eine solche Aussage konkret über das σῶμα findet sich bei Paulus aber sonst nicht, auch wenn die Metaphern vom σῶμα als einem Glied Christi (6,15) und als Tempel des Geistes (6,19) nahestehen. Indem er die unverheiratete Frau neben die Jungfrau stellt, macht Paulus einen einlinigen Bezug auf ›körperliche Unversehrtheit‹ unmöglich. Darum geht es also nicht, sondern um sexuelle Enthaltensamkeit. Eine sexuell enthaltsame Frau wird nicht »ein Leib« mit einem Mann (vgl. 6,16), kein Mann hat »Vollmacht« über ihren Leib, und sie ist keinem Manne »verpflichtet« (vgl. 7,3f). Oder im Anschluss an 1 Kor 11,3 formuliert: Kein Mann ist κεφαλή der unverheirateten Frau und der Jungfrau, ihr »Haupt« ist Christus – was sie innerhalb der Schöpfungsordnung faktisch auf Augenhöhe mit dem Mann bringt! Aber mehr noch: Eine solche Frau erfüllt faktisch das Männlichkeitsideal, das der Apostel in 6,12 formuliert hatte: »Nicht wird irgendetwas Vollmacht haben über mich!« Weil eine solche Frau nicht aufgrund der ἀκρασία heiratet (7,5), sondern die ἐγκράτεια als Frucht des Geistes praktiziert (Gal 5,23), kann man sogar sagen, dass bei ihr die in Gen 3,16 über die Frau verhängten leiblichen Folgen des ›Sündenfalls‹ nicht zum Zuge kommen: Weder gebiert sie unter Schmerzen Kinder (ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα), noch wendet sie sich ihrem Mann (in Verlangen) zu (καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἢ ἀποστροφή σου), noch wird dieser über sie herrschen (καὶ αὐτὸς σου κυριεύσει).

Analogen gilt vom »Geist« der unverheirateten Frau und der Jungfrau. Paulus meint πνεῦμα hier sicherlich in anthropologischem Sinne als den menschlichen, allerdings bei der Taufe mit dem göttlichen πνεῦμα vereinigten Geist (vgl. 1 Kor 2,11 sowie 5,5 und 6,11); dieser ist bei einer sexuell enthaltsamen Frau »heilig«, d.h. ungeteilt ganz auf den Herrn ausgerichtet, vor allem durch unablässiges, nicht durch Geschlechtsverkehr unterbrochenes Gebet. Sie entspricht also dauerhaft dem Ideal von 1 Thess 5,17 – nicht nur »nach Absprache« und auf Zeit wie die Eheleute.

Dennoch stellt sich die Frage, warum Paulus den genannten Finalsatz in 7,34 nur auf *unverheiratete Frauen und Jungfrauen* bezieht. Vermutlich ist es übertrieben,

43 Lindemann, 1 Kor, 181. Ebenso Bultmann, Theologie, 206.

hier ein geschlechtsspezifisches ›System‹ zu postulieren, aber es ist nicht zu übersehen, dass der Apostel bei der *Motivation* sexueller Askese zumindest geschlechtsspezifische Akzente setzt. Denn komplementär zur Aussage über enthaltsame Frauen bescheinigt Paulus einem Mann, der »seine Jungfrau« nicht heiratet und also weiterhin enthaltsam lebt, »Gewalt über das eigene Wollen« und einen festen Entschluss im Herzen (7,37). Für die getauften Männer formuliert er hier (wie in 6,12) das Ideal von Selbstbeherrschung und Affektkontrolle!

Die exemplarische Analyse von 1 Kor 5–7 zeigt also, dass die Sexualparänese des Apostels in Korrespondenz zu der im ersten Korintherbrief entworfenen Anthropologie sowie der analog strukturierten Christologie konzipiert ist. Dies zeigt, dass sie weder ein Randphänomen, noch ein ›jüdisches Relikt‹ innerhalb der Ethik des Apostels darstellt, auch wenn die Bezüge zu entsprechenden Passagen des Heiligkeitgesetzes diesen Eindruck erwecken können.

### 3. Der Epheserbrief: »Ich aber beziehe es auf Christus und die Kirche!«

Dass der deuteropaulinische Epheserbrief nicht nur den ersten Korintherbrief kennt und voraussetzt,<sup>44</sup> sondern auch das dort greifbare Verständnis der Ehe kritisch transformiert, ist weitgehend Konsens. So richtet sich das in Eph 5,22–33 entfaltete Verständnis der Ehe laut Ulrich Luz »direkt gegen das paulinische« und ist zugleich die einzige Ausnahme von der sonstigen »Paulustreue« seines Verfassers.<sup>45</sup> Auch laut Michael Theobald hat der anonyme Lehrer hier sein Vorbild umgeschrieben.<sup>46</sup> Und Hans Hübner schließlich sieht im Verfasser dieser »Apotheose der Ehe« einen glücklich verheirateten Mann, der auch aus diesem Grund nicht mit dem Apostel Paulus identisch sein könne.<sup>47</sup>

Bevor wir uns der genannten Passage zuwenden, sind die Verschiebungen in der Anthropologie zu registrieren, die der Eph gegenüber seinen paulinischen Prätexten vornimmt. So fällt auf, dass zwar teilweise die paulinische Begrifflichkeit aufgegriffen, diese aber gerade nicht dual strukturiert wird. Weder stehen sich  $\sigma\omega\mu\alpha$  bzw.  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  und  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , noch der äußere und der innere Mensch gegenüber.

44 M. Theobald, *Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche. Mit einem Beitrag von Renate Pillinger*, Würzburg 2000, 18.

45 U. Luz, *Der Brief an die Epheser* (NTD 8/1), Göttingen 1998, 105–180, hier 110.

46 Theobald, *Augen*, 21.

47 Hübner, *Eph*, 252.

So redet der Eph nur in 5,28 (noch dazu sehr umstritten) vom σῶμα des Menschen (s.u.).<sup>48</sup> Von den (geschlechtlichen) Begierden bzw. dem Willen der σάρξ ist nur im Hinblick auf die Vergangenheit der Adressaten die Rede.<sup>49</sup> πνεῦμα gebraucht er gerade nicht anthropologisch.<sup>50</sup> Von der menschlichen ψυχή ist nur in 6,6 die Rede,<sup>51</sup> der Eph gebraucht sie synonym mit καρδιά.<sup>52</sup> Und im Rahmen einer Fürbitte (Eph 3,14–19), die in drei ἵνα-Sätzen entfaltet wird, formuliert er zwar die an den Vater gerichtete Bitte, »er möge euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit verleihen, an Kraft zu erstarren durch seinen Geist am inneren Menschen, dass Christus in euren Herzen wohne durch den Glauben . . .«. Mit der Wendung ἔσω ἄνθρωπος greift der Autor also 2 Kor 4,16 auf,<sup>53</sup> allerdings benutzt der Eph im Unterschied zu Paulus den Komplementärbegriff gerade nicht.<sup>54</sup> Vielmehr akzentuiert der Eph hier den *Einzelnen*<sup>55</sup> gegenüber der Gemeinschaft, in der er steht. Vor diesem Hintergrund ist dann auffällig, »dass sich der σῶμα-Motivkreis wie ein roter Faden durch den Abschnitt« Eph 5,21–33 zieht.<sup>56</sup>

Die Haustafel des Eph (5,21–6,9), in der Frauen und Männer je für sich angesprochen werden, zeigt, dass der Verfasser der πορνεία die *Ehe* (und eben nicht das Ideal der Enthaltbarkeit) gegenüberstellt und diese gerade nicht als »zweitbeste« Lebensform versteht.<sup>57</sup> In klarer Abgrenzung gegenüber Paulus wird der Ehe zwischen zwei Getauften eine positive, christologische Begründung gegeben. Daher bringt der Autor über den Kolosserbrief hinaus auch nicht nur die Christus-Ekklesia-Beziehung ein, sondern justiert zentrale Aussagen des Paulus quasi unter der Oberfläche neu, neutralisiert die duale Anthropologie und polt Gen 2,24 gegenüber 1 Kor 6,16f. weitgehend um.

48 Laut *Hübner*, Eph, 248 ist τὰ ἑαυτῶν σώματα Umschreibung für »sich selbst«. Sonst wird σῶμα nur vom Leib Christi gebraucht (1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30) mit Christus als dessen κεφαλή (1,22f; 5,23).

49 Eph 2,3 und dazu *R. Schnackenburg*, Der Brief an die Epheser (EKK 10), Zürich u.a. 1982, 92; vgl. Eph 2,11 (Fleisch der Beschneidung). Christologisch in 2,14, außerdem noch 6,5 (κατὰ σάρκα, i.S.v. irdisch) sowie 6,12 (Blut und Fleisch als Ausdruck für verwundbare Menschen im Gegensatz zu dämonischen Mächten).

50 In 4,3f wird der Begriff vom *göttlichen* Pneuma gebraucht.

51 ψυχή steht hier ganz bloss für den inneren Antrieb, so *Schnackenburg*, Eph, 269; vgl. die Paraphrase durch *Hübner*, Eph, 254: »tut aus eurer inneren Überzeugung heraus (ἐκ ψυχῆς) den Willen Gottes«.

52 *Schnackenburg*, Eph, 270. καρδιά erscheint in 1,18; 3,17 (mit dem inneren Menschen gleichgesetzt); 4,18; 5,19; 6,5.22.

53 *G. Sellin*, Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen 2008, 280: »Der Verfasser des Eph hat sie [die Metapher vom inneren Menschen] aus 2 Kor 4,16 übernommen.«

54 Vgl. *J. Gnilka*, Der Epheserbrief (HThKNT 10/2), Freiburg i.Br. u.a. 1971, 183. Auch in Röm 7,22–23 steht der »innere Mensch«, der dann mit dem νοῦς identifiziert wird, im Gegenüber zu den »Gliedern« des dem Tod verfallenen Leibes (σῶμα).

55 So *Hübner*, Eph, 194.

56 *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik, 333.

57 Ausführlich zu diesem Text *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik, 327–385.

Die literarische Vorlage für die Haustafel des Epheserbriefes bildet Kol 3,18f:

Kol 3,18f

18	a	Ihr Frauen, ordnet euch (euren) Männern unter (αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν),
	b	wie es sich im Herrn geziemt (ὡς ἀνήκεν ἐν κυρίῳ).
19	a	Ihr Männer, liebt (eure) Frauen (οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας),
	b	und seid nicht bitter ihnen gegenüber (καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς).

Diese Haustafel des Kol wurde im Eph vor allem im ersten Teil stark erweitert und damit das Schwergewicht vom auf Sklaven und Herren bezogenen dritten auf den ersten Teil verlagert. Der Eph übernimmt die beiden Anweisungen ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν (Kol 3,18a) und ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας (3,19a) und erweitert sie um den für ihn entscheidenden Gedanken: Neu gegenüber dem Kol ist die »metaphorische Entsprechung von Ehe (Verhältnis Mann-Frau) und dem Verhältnis von Christus und seiner Kirche. Diese Verse bilden den Schwerpunkt der ganzen Haustafel.«<sup>58</sup>

Umstritten ist, ob die Ehe hier Anlass für den Verfasser ist, etwas zu seinem Kardinalthema *Kirche* zu sagen,<sup>59</sup> oder ob es um die *Ehe* geht, die durch Rekurs auf Christus und die Kirche theologisch sanktioniert und legitimiert werden soll. M.E. stehen Christologie und Ekklesiologie hier im Dienste der Eheparänese: »Die Beziehung Christus-Kirche gibt das Modell für die Ehe«,<sup>60</sup> dadurch wird diese gegenüber dem 1 Kor christologisch legitimiert.

Von der dreiteiligen Haustafel interessiert uns nur der erste Teil, der an Ehefrauen und Ehemänner gerichtet ist. Dabei fungiert 5,21 als eine Art Überschrift über die gesamte Haustafel: Ordnet euch *einander* unter in der Furcht Christi.<sup>61</sup> Mit den Ehefrauen werden zunächst die Untergeordneten angesprochen (wie dann nachfolgend die Kinder und die Sklaven), es folgt die Anrede an die Ehemänner.<sup>62</sup> Da nur die Ehe zwischen Mann und Frau metaphorisch genutzt wird, um das Verhältnis von Christus und

58 Sellin, Eph, 433. Diese metaphorische Dimension findet sich in den beiden anderen »Tafeln« (6,1–4: Kinder und Väter, und 6,5–9: Sklaven und Herren) nicht.

59 So z.B. Hübner, Eph, 242.

60 Sellin, Eph, 453. So auch Schnackenburg, Eph, 246, laut dem der Eph »im Verhältnis von Christus und Kirche ein Vorbild für die christliche Ehe« sieht. Ebd., 248 formuliert er, dass die Paraklese ihre Eigenart »erst durch die Motivation aus dem Verhältnis Christus – Kirche« gewinnt. Laut Hübner, Eph, 249 kommt es dem Autor mit dem Zitat von Gen 2,24 darauf an, »die *Einheit* Christi und der Kirche zu unterstreichen. Und diese Einheit ist es, die in der Einheit von Mann und Frau zum Ausdruck kommt.«

61 Syntaktisch gehört 5,21 allerdings noch zum Vorigen, vgl. Sellin, Eph, 413f.434.

62 Ebd., 427: Ehemann hier als eine von drei Rollen des Hausherrn (Ehemann, Vater, Herr).



der Kirche darzustellen, werden ausdrücklich nur Eheleute angesprochen. Denn es soll auch nur die Ehe, nicht das Verhältnis von Mann und Frau insgesamt, von diesem her beleuchtet werden. Wichtig ist, dass der Eph dafür einige zentrale Passagen aus dem 1 Kor einer Relecture unterzieht.

Eph 5,21–24

21	a	Ordnet euch einander unter in der (Ehr)Furcht Christi (ὕποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ):
22	a	Ihr Frauen den eigenen Männern (αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν)
	b	wie dem Herrn (ὡς τῷ κυρίῳ),
23	a	denn der Mann ist das Haupt der Frau (ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναίκος),
	b	wie auch Christus Haupt der Ekklesia ist (ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας),
	c	er, der Retter des Leibes (αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος).
24	a	Wie nun die Ekklesia sich Christus unterordnet (ἀλλ' ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ),
	b	so auch die Frauen den Männern in allem (οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί).

Michael Theobald hat beobachtet, dass der Autor in V. 21 den für 1 Kor 7,3–5 typischen »genuin paulinischen Reziprozitäts-Gedanken« aufgreift,<sup>63</sup> um damit der aus dem Kolosserbrief stammenden Rede von der Unterordnung der Frauen unter die Männer (5,22) eine reziproke Maxime programmatisch voranzustellen. Neu ist dann gegenüber dem Kolosserbrief die Begründung in V. 23a. Hier greift der Verfasser eindeutig auf 1 Kor 11,3 zurück.<sup>64</sup> Dabei stellt er aber keine Forderung auf, sondern beschreibt eine (für seine Adressaten) allgemein anerkannte Tatsache.<sup>65</sup> Mit V. 23b wird dann die Beziehung zwischen dem Mann und der Frau (Bildspender) auf Christus und die Kirche übertragen. Im Unterschied zu 1 Kor 11,3 wird aber ein Analogieverhältnis (ὡς) hergestellt. Christus ist Haupt der Kirche, nicht (nur) des Mannes. Und er ist der Retter des σώμα, eine zweideutige Aussage, die sich auf den menschlichen Leib, aber auch auf den Leib der Kirche beziehen kann. Damit wird aber der Gehorsamsgedanke, der auf juristischer und sozialer Ebene das Verhältnis der Frau zum Mann definiert, geradezu paralyisiert.<sup>66</sup> Vor allem aber wird

63 M. Theobald, Die Eheologie des Epheserbriefs (Eph 5,21–33). Literarhistorischer Kontext und kanontheologische Relevanz, in: G. Augustin/I. Proft (Hg.), Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive (Theologie im Dialog 13), Freiburg i.Br. u.a. 2014, 121–147, hier 137.

64 Laut Hübner, Eph, 243 greift Tritopaulus erneut auf Paulus selbst zurück, »allerdings wiederum in auffälliger, in spezifischer Modifikation«, denn aus der paulinischen Dreierrelation werde im Eph eine Zweierrelation: Der Mann ist das Haupt der Frau, wie (ὡς, nicht in 1 Kor 11,3) Christus das Haupt der Kirche (nicht des Mannes!) ist.

65 A. Lindemann, Der Epheserbrief (ZBK 8), Zürich 1982, 102.

66 Vgl. dazu Hübner, Eph, 244f.

die Ekklesia, die noch in 2 Kor 11,2 als verlobte reine Jungfrau erschien, deren Hochzeit noch bevorsteht, hier als »Ehefrau« präsentiert, deren Haupt Christus ist.

Mit seiner Vorlage (Kol 3,19a) fordert der Autor im zweiten, deutlichen umfangreicheren Teil (Eph 5,25–33) die Männer auf, ihre Frauen zu lieben (ἀγαπᾶν):

Eph 5,25–27

---

25	a	Ihr Männer, liebt eure Frauen (Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας),
	b	so wie auch Christus der Kirche Liebe erwiesen hat (ἠγάπησεν),
	c	indem er sich für sie hingeeben hat (καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς),
26	a	damit er sie heilige (ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ),
	b	indem er sie gereinigt hat durch das Wasserbad im Wort (καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι),
27	a	damit er selbst sich die Kirche herrlich bereite (ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν),
	b	so dass sie nicht Fleck und Runzel oder etwas dergleichen habe (μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων),
	c	sondern damit sie heilig und makellos sei (ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος).

---

Das ἀγαπᾶν wird in 5,25–27 *christologisch* qualifiziert: Christus hat der Kirche Liebe erwiesen, indem er sich für sie hingeeben hat (vgl. Gal 2,20). Mit Recht betont Sellin, dass Liebe, wenn sie christologisch gemessen wird, Unterordnung und Selbstreduzierung bzw. Selbstrelativierung ist.<sup>67</sup> Die Selbsthingabe Christi begründet die Heiligung und Reinigung der Kirche durch die Taufe. »Die Todeshingabe Christi am Kreuz sollte die Kirche heiligen – also ist die Ehe heilig, weil sie als Abbild des Urbildes, der Kirche, an deren Heiligkeit teilhat –, eine Heiligung der Kirche geschah aber durch die Reinigung [...] im Wasserbad durch das Wort.«<sup>68</sup>

Laut Hübner hat »Tritopaulus« in Eph 5,26 erneut 1 Kor 6,11 vor Augen.<sup>69</sup> Während aber Paulus dort die in der Taufe gründende Heiligung im nächsten Absatz auf das σῶμα des Getauften als Glied Christi und Tempel des Geistes fokussiert und durch seine spezifische Deutung von Gen 2,24 jede Form von Geschlechtsverkehr ins Zwielficht rückt, da das σῶμα eigentlich dem Kyrios gehört, wird die Heiligung und die Reinigung hier auf die Kirche bezogen und *nicht* auf das individuelle σῶμα heruntergebrochen.

Auch wenn er keine direkten Stichwortbezüge herstellt, ist doch offensichtlich, dass der Verfasser mit 5,26f eine Art Relecture von 2 Kor 11,2

67 Sellin, Eph, 446.

68 Hübner, Eph, 246.

69 Ebd., 247.

beginnt. Diese Relecture hat ihr Ziel im Genesis-Zitat von 5,31f.<sup>70</sup> Zur Erinnerung: Bei Paulus erscheint die Ekklesia als eine bereits verlobte, aber noch nicht verheiratete reine Jungfrau, die vom Brautvater eifersüchtig bewacht wird. Ihre »Hochzeit«, also die Vereinigung der Ekklesia mit Christus bei der Parusie, steht also noch aus. Unter den Vorzeichen seiner präsentischen Eschatologie und im Zuge seiner kritischen Relecture der paulinischen Prätexte betont der Eph an dieser Stelle zunächst in einem ersten Schritt, dass Christus selbst an seiner Braut heiligend gehandelt hat. Der Apostel spielt bei diesem Vorgang keine Rolle mehr: »it is clear that the church retains her ›glorious‹, ›holy‹ and ›spotless‹ character even as the wife who is married to Christ. Nor is it the church itself, or some mediator, who guarantees this purity: it is guaranteed only by Christ's action in regard to the church.«<sup>71</sup> Denn da im zweiten Schritt die »Ehe« zwischen Christus und seiner Braut bereits als vollzogen erscheint (s.u. zu 5,31f), ist die Notwendigkeit eifersüchtiger Bewahrung der Reinheit der Jungfrau entfallen. Pointiert gesagt ist die Kirche des Eph keine Jungfrau auf dem Weg zum Bräutigam, eifersüchtig bewacht vom Brautvater, sondern eine verheiratete Frau, aber dennoch heilig! Dieser Gedanke knüpft kreativ an 1 Kor 7,14 an.

Mit der folgenden Passage leitet der Verfasser dann zum Zitat von Gen 2,24 in V. 31 und dessen neuer Deutung in V. 32 über.

## Eph 5,28–33

- 
- 28 a So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben (οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἐαυτῶν γυναῖκας) als/wie ihre eigenen Leiber (ὡς τὰ ἐαυτῶν σώματα)
- b Wer seine Frau liebt (ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα),
- c liebt sich selbst (ἐαυτὸν ἀγαπᾷ).
- 29 a Denn niemand hat jemals sein eigenes Fleisch gehasst (Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν),
- b sondern er nährt und pflegt es (ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν),
- c wie auch Christus die Ekklesia (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν),
- 30 a denn wir sind Glieder seines Leibes (ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ).
- 31 a »Deshalb wird ein Mensch verlassen Vater und Mutter (ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα)
- b und sich anhängen an seine Frau (καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ),
- c und die zwei werden zu einem Fleisch (καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν).«
- 32 a Dieses Geheimnis ist groß (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν).
- b Ich aber beziehe es auf Christus und auf die Kirche (ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν).

70 Zum folgenden grundlegend *Merz*, *Bride*, 144–147. Anders *Zimmermann*, *Geschlechtermetaphorik*, 353f.

71 *Merz*, *Bride*, 145.

- 33 a Jedenfalls sollt auch ihr einig sein (πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα):  
 b Jeder von euch liebe seine Frau so wie sich selbst (ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ  
 γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν),  
 c die Frau aber, dass sie Ehrfurcht vor dem Mann habe (ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται  
 τὸν ἄνδρα).

Erneut greift der Autor eine Reihe von Passagen aus dem 1 Kor auf. So rekurriert er in V. 28a über das Stichwort ὀφείλουσιν auf 1 Kor 7,3f, transformiert das reziproke leibliche Verfügungsrecht aber durch das Thema der Liebe. Die Männer sollen ihre Frauen lieben ὡς τὰ ἑαυτῶν σῶματα. Undeutlich ist, ob die Männer ihre Frauen lieben sollen *wie* oder *als* ihren eigenen Leib. Vermutlich wird die Frau hier in den Bahnen von 1 Kor 6,16 und 7,4 als σῶμα des Mannes bezeichnet.<sup>72</sup> Wer seine eigene Frau liebt, liebt sich selbst (ἑαυτὸν ἀγαπᾷ). Denn (!) niemand habe τὴν ἑαυτοῦ σάρκα gehasst (V. 29). Mit dieser Aussage wird 1 Kor 9,24–27, wo der Apostel von seinem Kampf gegen das eigene σῶμα spricht, deutlich relativiert, ebenso Gal 5,24, wonach diejenigen, die zu Christus gehören, das Fleisch gekreuzigt haben (τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν) samt den Leidenschaften und Begierden. Wenn nun laut V. 29 Christus die Ekklesia ebenso »nährt und pflegt« wie der Mann seinen eigenen Leib bzw. sein eigenes Fleisch, dann wird deutlich, dass tatsächlich in V. 28 von der Frau als »dem eigenen Leib« des Mannes die Rede ist,<sup>73</sup> dem aber seine Liebe, nicht seine Vollmacht gilt. Damit wird 1 Kor 7,3f (sowie 7,32–34) neu gepolt und mit zusätzlichen Nuancen (5,29: nicht hassen, nähren und pflegen) ergänzt.

In 5,30 greift der Autor über das Stichwort μέλη 1 Kor 6,15 auf, allerdings heißt es nun nicht mehr, dass die σῶματα (!) der Getauften Glieder Christi sind, vielmehr (im Sinne von 1 Kor 12,12–27 und Röm 12,4f) »sind wir Glieder seines Leibes«. Der Epheserbrief rezipiert die Leib-Christi-Ekklesiologie des Apostels, aber *nicht* deren individuelle Applikation in den Bahnen der dualen Leib-Geist-Anthropologie.

In 5,31 wird dann – ausführlicher als in 1 Kor 6,16 – Gen 2,24 zitiert. Tatsächlich ist dieses Zitat »der Fluchtpunkt der Gedankenlinie«<sup>74</sup>. Gegenüber 1 Kor 6,16 macht der Verfasser des Eph aber deutlich, dass sich Gen 2,24 auf eine Art ganzheitlicher Verbindung und nicht nur auf die sexuelle Vereinigung bezieht. Deswegen zitiert er auch (im Unterschied zu Paulus) den *ganzen* Vers. Vor allem aber »ist hier nicht ein ›Hängen‹ des Gläubigen an Christus intendiert, sondern auf Grund der klaren metaphorischen Zuweisung des ganzen Abschnitts suggeriert das Zitat ein Hängen von Christus als Mann an der Kirche als seiner Frau.«<sup>75</sup> Deswegen fügt er

72 Anders *Hübner*, Eph, 248: »τὰ ἑαυτῶν σῶματα ist Umschreibung für ›sich selbst.«

73 So auch *Schnackenburg*, Eph, 257f.

74 Ebd., 259.

75 *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik, 368.

in V. 32 an, dass es in Gen 2,24 gerade nicht um die Ehe zwischen Mann und Frau geht, vielmehr soll das Zitat »allein die Einheit von Christus und der Kirche begründen (die beiden *ein* Fleisch)«. <sup>76</sup> Treffend formuliert Annette Merz: »the church is metaphorically presented in 5.23–24, 29–30, 32 as the wife who has become ›one flesh‹ with her husband through sexual union (5.31–32). This means that she is entitled to be called his body (σῶμα, 5.23, 30) and flesh (σάρξ, 5.29), and that she is provided and cared for in the manner laid down in earthly marriage contracts.« <sup>77</sup> Im Lichte *dieser* Einheit von Christus und Kirche wird dann die Ehe von Mann und Frau gesehen und legitimiert. <sup>78</sup>

»Die Deutung der Schriftstelle auf Christus und die Kirche hebt der Verf. als seine eigene hervor [...], weil er um andere Deutungsmöglichkeiten weiß.« <sup>79</sup> – nämlich auch die Verwendung der Stelle in 1 Kor 6,16, die in den Bahnen der paulinischen Anthropologie und Christologie gelesen, *jede* Form von Sexualität ins Zwielficht rückt, selbst die eheliche. Demgegenüber macht der Verfasser des Epheserbriefes klar, dass es in Gen 2,24 um die Verbindung Christi mit der Kirche geht, die wiederum in der Ehe eines getauften Mannes mit einer getauften Frau abgebildet wird. Die entscheidende Verschiebung besteht also darin, dass »Christus hier durchgehend eine relationale Größe ist, die sich auf die Kirche bezieht« <sup>80</sup> – und nicht mehr auf den *einzelnen* Gläubigen unter den beiden anthropologischen Aspekten σῶμα und πνεῦμα! Und keine Rede ist mehr davon, dass der eheliche Sexualverkehr die Christusbegegnung im Gebet ausschließt (vgl. Eph 6,18f sowie 3,20; 5,4.18–20).

#### 4. Der erste Timotheusbrief: »Gerettet aber wird sie durch Kindergebären!«

Der erste Timotheusbrief gehört – wie auch die beiden anderen ›Pastoralbriefe‹ – in die Schlussphase der Entstehung des kanonischen Corpus Paulinum. Er setzt sowohl den ersten Korinther- als auch den Epheserbrief

<sup>76</sup> Schnackenburg, Eph, 260.

<sup>77</sup> Merz, Bride, 145. Vgl. auch A. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (NTOA/StUNT 52), Göttingen 2004, 356: »Die Ekklēsia steht Christus nicht mehr als unberührte Jungfrau gegenüber, sondern als Ehefrau, die Ehe-Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde wird zum Ur- und Vorbild menschlicher Ehen.«

<sup>78</sup> Vgl. dazu auch Merz, Bride, 139: »No longer do Adam and Eve function as imperfect models; now, the models are Christ the second Adam and his spotless wife the church, for in the context of Ephesians, where salvation is understood as something present here and now, it is only the reality of the redemption that can possess normative character.«

<sup>79</sup> Schnackenburg, Eph, 261.

<sup>80</sup> Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, 379.

voraus,<sup>81</sup> hat aber mit dem Eph die Distanz zur paulinischen Askese und zu deren anthropologischen wie christologischen Begründungsstrategien gemeinsam.

Sieht man näher zu, dann ist aber deutlich, dass der 1 Tim im Hinblick auf die Ehe nochmals eine andere Agenda verfolgt als der Eph. Ging es jenem darum, der Ehe unter Getauften eine positive Dignität zu verleihen, indem die Verbindung zwischen Mann und Frau mit derjenigen von Christus und Ekklesia parallelisiert wurde, so ist der 1 Tim sichtlich bestrebt, den *Stand der Ehelosigkeit* – nicht zuletzt unter Frauen – so weit wie möglich *einzuschränken*. Handlungsbedarf sieht der 1 Tim aber insbesondere in einem Bereich, über den der Apostel selbst hörbar geschwiegen und über den auch der Epheserbrief keine weiteren Ausführungen gemacht hatte: den der *Fortpflanzung* bzw. der Kinder.

#### 4.1 Gegen die »körperlichen Übungen« der Askese (1 Tim 4,1–8)

Analog zum Epheserbrief ist auch im ersten Timotheusbrief eine deutliche Verschiebung in der Anthropologie gegenüber dem ersten Korintherbrief festzustellen. Wie im Falle des 1 Kor und des Eph ist die spezifische Anthropologie des 1 Tim bzw. der Pastoralbriefe insgesamt aber noch weitgehend ein Desiderat. Auffällig ist gerade im Vergleich mit dem 1 Kor, dass *σωμα* in den Pastoralbriefen nie vorkommt; *σάρξ* erscheint nur einmal im »Christushymnus« 1 Tim 3,16 und bezeichnet dort die Sphäre menschlicher Existenz, in der Christus epiphan wurde. *ψυχή* fehlt in den Pastoralbriefen ebenfalls ganz; *πνεῦμα* im anthropologischen Sinne wird nur einmal in einer formelhaften Wendung gebraucht.<sup>82</sup> Ähnlich blass ist der zweimalige Gebrauch von *καρδιά*.<sup>83</sup> *νοῦς* wird nur verwendet, um massive Defizite bei den Gegnern zu lokalisieren.<sup>84</sup> Eine wichtige Rolle spielt statt dessen die *συνείδησις*.<sup>85</sup>

Bezeichnend ist aber vor allem das massive Zurücktreten des Wortfeldes der »Heiligkeit« (*ἅγιος κτλ.*)<sup>86</sup>. Ähnliches gilt für das Wortfeld der

81 Ausführlich dazu *Theobald*, Israel-Vergessenheit, 157–186, bes. 159–162 (Korintherbriefe) und 164–169 (Kolosser- und Epheserbrief).

82 2 Tim 4,22: ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματος σου.

83 1 Tim 1,5: ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου; 2 Tim 2,22: ἐκ καθαρᾶς καρδίας.

84 1 Tim 6,5: hier bezeichnet *νοῦς* laut *J. Roloff*, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Zürich 1988, 333, das geistige und sittliche Wahrnehmungsorgan; 2 Tim 3,8: ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν; Tit 1,15: ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις.

85 1 Tim 1,5: ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου, 1,19: ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, 3,9; 4,2; 2 Tim 1,3; Tit 1,15: ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις.

86 ἅγιοι kommt nur in 1 Tim 5,10 als formelhafte Selbstbezeichnung von Getauften vor, sonst nur als Adjektiv von *πνεῦμα* (2 Tim 1,14; Tit 3,5) sowie von *κλήσις* (2 Tim 1,9),

»Reinheit« (ἀγνός κτλ.), das von sexuellen Konnotationen gelöst wird.<sup>87</sup> Nur im konkreten Falle des Timotheus könnte der Aspekt der Reinheit i.S. von sexueller Keuschheit noch mitschwingen:<sup>88</sup> Der Apostelschüler soll ein Vorbild der Gläubigen auch ἐν ἀγνείᾳ sein (4,12), und er soll seinen Auftrag »unbefleckt« (ἄσπιλος) und tadellos wahrnehmen bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus (6,14). Außerdem rät der Apostel seinem Schüler, der offenbar die Maxime von Röm 14,21 befolgt und Alkoholaskese praktiziert, nicht nur Wasser, sondern auch etwas Wein zu trinken, seines Magens und seiner Gesundheit wegen (5,23).

Doch ist der asketische, vermutlich ehelose Apostelschüler eben eine Figur des Übergangs. Wenn der Apostel und sein Schüler abgetreten sind (vgl. 3,15), kann sich der Verfasser als Gemeindeleiter offenbar nur *verheiratete* Episkopen (3,1, vgl. 3,4f) und Diakone (3,12) vorstellen.<sup>89</sup>

Vor allem aber sieht er die »endzeitliche« Hauptbedrohung seiner Ekklēsia gerade nicht in der πορνεία, sondern bei solchen, die die Ehe und bestimmte Speisen verbieten (4,3):

## 1 Tim 4,1–5

- 
- |   |   |                                                                                                                                 |
|---|---|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | a | Der Geist aber sagt ausdrücklich (Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει),                                                                    |
|   | b | dass in späteren Zeiten manche abfallen werden vom Glauben (ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως),            |
|   | c | indem sie auf betrügerische Geister und auf Lehren von Dämonen achten (προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίας δαμονίων), |
| 2 | a | mittels der Heuchelei von Lügenrednern (ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων),                                                               |
|   | b | gebrandmarkt am eigenen Gewissen (κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν),                                                      |
| 3 | a | verbietend zu heiraten (κωλύόντων γαμεῖν),                                                                                      |
|   | b | (gebietend), sich zu enthalten von Speisen (ἀπέχεσθαι βρωμάτων),                                                                |
|   | c | die doch Gott geschaffen hat zum Gebrauch mit Eucharistie (ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετᾱλήμψιν μετᾱ εὐχαριστίας)                    |
|   | d | für die Treuen (die, die glauben) und die, die die Wahrheit erkennen (τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν).                |

ἀγιάζεται wird signifikanterweise gerade in 1 Tim 4,5 gebraucht (s.u.), außerdem in 2 Tim 2,21. ἀγιασμός erscheint gerade im Hinblick auf verheiratete Mütter und deren Kinder in 2,15!

<sup>87</sup> ἀγνός findet sich in 1 Tim 5,22 und Tit 2,5, jeweils ohne sexuelle Konnotation.

<sup>88</sup> ἀγνεία wird in 1 Tim 4,12 und 5,2 auf Timotheus bezogen. Laut *Roloff*, 1 Tim, 253 geht es um Reinheit und Eindeutigkeit der Gesinnung. *A. Schlatter*, Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus, Stuttgart <sup>2</sup>1958, 128f, übersetzt mit »Keuschheit« und bezieht es auf »die besondere Aufgabe, die aus dem vertrauten Verkehr der Geschlechter in der Gemeinde entstand; es muß dieser gezeigt werden, daß dieser Verkehr möglich ist, ohne daß er das erotische Verlangen weckt.«

<sup>89</sup> Zwar dürften die konkreten Formulierungen in 3,2 (μᾱς γυναικὸς ἄνδρα) und 3,12 (μᾱς γυναικὸς ἄνδρες) die *Einehe* im Gegenüber zur sukzessiven oder gleichzeitigen Polygamie einschärfen, das ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Möglichkeit eines unverheirateten Episkopen bzw. Diakons nicht im Horizont des Autors erscheint.

- 4 a Denn jedes Schöpfungswerk Gottes ist gut (ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν),  
 b und nichts ist verwerflich (καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον),  
 c wenn es mit Eucharistie genommen wird (μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον).  
 5 a Geheiligt wird es nämlich durch Gottes Wort und Gebet (ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως).

Es ist natürlich umstritten, worauf sich diese nebulösen Angaben beziehen, vor allem ob die Gegner wirklich »die Ehe verboten« haben oder ob es sich um innergemeindliche Gruppierungen handelt, die sich bei ihrer Bevorzugung von Sexual- und Nahrungsaskese durchaus mit guten Gründen auf den Apostel selbst berufen konnten und die mit dem Trägerkreis des 1 Tim um Autorität und Gemeindeführung konkurrierten.<sup>90</sup> Für unsere Fragestellung ist es ausreichend, die dezidiert anti-asketische Ausrichtung des 1 Tim zu registrieren.

Bemerkenswert ist, dass der Verfasser kurz darauf die »das σῶμα betreffende Übung« polemisch abwertet und ihr das Training in der Frömmigkeit gegenüberstellt. Hier ist unschwer eine nur leicht verklausulierte Attacke auf die paulinische σῶμα-πνεῦμα-Anthropologie zu erkennen, mit der eine Distanz zu Ehe und Fortpflanzung begründet werden könnte:

1 Tim 4,6–8

- 6 a Wenn du dies den Brüdern vorstellst (ὕποτιθέμενος),  
 b wirst du ein guter Diener Christi Jesu ein,  
 c genährt durch die Worte des Glaubens und der guten Lehre,  
 d der du gefolgt bist (ἢ παρηκολούθηκας).  
 7 a Die unheiligen und altweiberhaften Mythen (γρᾶώδεις μύθους) aber weise ab!  
 b Trainiere dich aber für die *eusebeia* (γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν)!  
 8 a Denn das körperliche Training (ἢ γὰρ σωματικὴ γυμνασία) ist zu wenigem nützlich,  
 b die *eusebeia* aber ist zu allen Dingen nützlich,  
 c da sie die Verheißung des ewigen Lebens hat,  
 d des jetzigen wie des künftigen!

Aus dem Kontext wird deutlich, dass mit σωματικὴ γυμνασία das in 4,1–5 direkt angegriffene Verbot der Ehe und bestimmter Speisen gemeint ist.<sup>91</sup> Die bei Paulus belegten und von ihm auch gutgeheißenen asketischen Praktiken werden hier als (rein) körperliche Übung abqualifiziert.

90 Vgl. dazu *H.-U. Weidemann*, Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief, in: *ders.* (Hg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101), Göttingen 2013, 21–68.

91 Mit Recht betont von *L. Oberlinner*, Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HTH-KNT XI/2), Freiburg i.Br. u.a. 1994, 193f.



Bemerkenswert ist dabei, dass der Verfasser des 1 Tim dem »körperlichen Training« fast widerwillig einen gewissen Nutzen zugestehen muss.<sup>92</sup> Deutlich massiver als mit Eph 5,29 werden mit dieser Passage paulinische Prätexte, die in den Bahnen einer dualen Anthropologie den Verzicht auf Sexualität und Ehe nahelegen (1 Kor 7,8f u.ö.) oder zum Kampf gegen körperliche Schwäche und Begierde ermuntern (1 Kor 9,25–27; Gal 5,23; Röm 8,13 u.ö.), in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt.

Insofern ist es kein Zufall, dass sexuelle Vergehen in den Lasterkatalogen des 1 Tim deutlich zurücktreten.<sup>93</sup> Und wenn der Verfasser zu Beginn der Gebetsparänese in 2,8 anordnet, »dass die Männer an jedem Ort beten, indem sie heilige Hände emporheben (ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας)«, dann sind die Hände der Männer »heilig«, wenn sie frei von Zorn und Streit (χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ) sind. Mögliche Befleckung durch sexuelle Vergehen und eine daraus folgende Disqualifizierung für kultische Handlungen wird nirgendwo angedeutet; dass sich Sex und Gebet ausschließen könnten, ist vergessen.

#### 4.2 Rettung durch Kindergebären (1 Tim 2,11–15)

Weiteren dringenden Handlungsbedarf sieht der Autor aber in Bezug auf die *Fortpflanzung*. Dieser Aspekt gilt für Männer wie für Frauen, so sollen Episkopen wie Diakone nicht nur verheiratet (s.o.), sondern vorbildliche Väter sein, die ihre Kinder »in Zucht halten mit aller Ehrbahrkeit« (3,4) bzw. ihren Kindern und ihrem eigenen Hauswesen gut vorstehen (3,12). »Ein eschatologisch motivierter Ausbruch aus den natürlichen Ordnungen von Ehe und Familie hat in diesem Denken keinen Raum. Konkret gesagt: Ein ohne familiäre Bindungen lebender wandernder Profet käme nach dieser Sicht als Gemeindeleiter nicht in Frage.«<sup>94</sup>

Zwar hatten bereits der Kolosser- wie der Epheserbrief im Kontext der Haustafeln Kinder (τέκνα) und Väter (πατέρες) angesprochen (Kol 3,20f; Eph 6,1–4), dabei ging es allerdings allgemein um das Verhältnis von Eltern und Kindern zueinander. Die Leerstelle, ob getaufte Männer mit ihren Frauen Kinder *zeugen*, christliche Frauen also Kinder *gebären*, sich

92 Immerhin sei ja die körperliche Übung πρὸς ὀλίγον (!) ὠφέλιμος. Ebenso Roloff, 1 Tim, 246: »Die Abwertung der leiblichen Übung ist keine totale; ihr wird immerhin ein gewisser, wenn auch geringer Nutzen zugestanden. Weiter zu gehen wäre kaum möglich gewesen, da ja Paulus selbst deutlich genug von seiner eigenen leiblichen Askese gesprochen hat (1 Kor 9,27).«

93 So finden sich im Lasterkatalog 1 Tim 1,9f., der sich an den Dekaloggeboten zu orientieren scheint, die πόρνοι und die ἀρσενοκοίται erst als zehntes und elftes von vierzehn Gliedern. Dazu umfassend Roloff, 1 Tim, 74–79. In 6,4f fehlen sexuelle Laster ganz (ebd. 331–334).

94 Roloff, 1 Tim, 160.

Getaufte also *fortpflanzen* sollen – oder nicht –, bestand aber weiterhin. Der Autor des 1 Tim sieht sich hier vor die Aufgabe gestellt, Frauen zur Ehe und insbesondere zur Fortpflanzung zu animieren.

1 Tim 2,11–15

- 
- |    |   |                                                                                                                                                       |
|----|---|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 11 | a | Eine Frau lerne in der Stille (ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω), in aller Unterordnung (ἐν πάσῃ ὑποταγῇ).                                                         |
| 12 | a | Zu lehren aber erlaube ich einer Frau nicht (διδάσκειν δὲ γυναῖκι οὐκ ἐπιτρέπω),                                                                      |
|    | b | auch nicht (οὐδὲ), über einen Mann zu herrschen (αὐθεντεῖν ἀνδρός),                                                                                   |
|    | c | sondern [ich gebiete ihr,] zu sein in Stille (ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ).                                                                                  |
| 13 | a | Denn Adam wurde als Erster erschaffen (πρῶτος ἐπλάσθη),                                                                                               |
|    | b | dann Eva.                                                                                                                                             |
| 14 | a | Und nicht Adam wurde betrogen;                                                                                                                        |
|    | b | aber weil/indem die Frau betrogen wurde (ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα),                                                                                     |
|    | c | ist sie in Übertretung gefallen (ἐν παραβάσει γέγονεν).                                                                                               |
| 15 | a | Gerettet aber wird sie durch Kindergebären (σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας),                                                                        |
|    | b | wenn sie [d.i. die Frauen oder die Kinder] bleiben (ἐὰν μείωσιν) in Glaube und Liebe und in Heiligkeit mit Besonnenheit (καὶ ἀγισμῶ μετὰ σωφροσύνης). |
- 

In Fortsetzung der in 2,1 begonnenen Gebetsparänese folgen in 2,8–15 geschlechtsspezifische Anweisungen über das Verhalten von Männern und Frauen, wobei »die Rolle der Frauen wesentlich im Verhältnis zu den Männern bestimmt wird.«<sup>95</sup> Dabei kommt der Aktivierung der Schöpfungserzählung eine Schlüsselrolle zu: »Der Bezug auf die beiden ›Urgestalten‹ dient also der schöpfungstheologischen Absicherung der zuvor geforderten Rollenverteilung in der Gemeinde.«<sup>96</sup> Im Fokus stehen der ›Sündenfall‹ und seine Folgen.

Ziel des Autors ist die Etablierung und Begründung des gottesdienstlichen Schweigegebots für Frauen. In 2,11–15 geht es strikt um das Lehrverbot, das aber in eine generelle Sicht des Verhältnisses von Mann und Frau oder besser: des ›Wesens‹ der Frau eingeordnet ist.<sup>97</sup> Ihre aktive Rolle im Leben der Gemeinde wird zurückgedrängt. Sie soll »streng innerhalb der ihr zukommenden Möglichkeit des schweigenden Lernens« bleiben und sich im Gottesdienst der Autorität des zum Lehren beauftragten Mannes unterordnen, so wie sie sich im Haus gehorsam unter ihren Ehemann stellt.<sup>98</sup> »Was den Frauen zukommt, ist Stille (ἡσυχία, VV.

95 G. Häfner, »Nützlich zur Belehrung« (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 136.

96 Ebd., 151.

97 Überzeugend bezieht Häfner, Belehrung, 137–141, die Genesis-Paraphrase ausschließlich auf das Lehrverbot (und nicht auf die Schmuckparänese).

98 Roloff, 1 Tim, 135 und 137f.

11f), Unterordnung (ὑποταγή, V. 11) und Lernen (μαρθάνειν, V. 11). Abzusprechen ist ihnen das Lehren (διδάσκειν, V. 12) und das Sichereheben über einen Mann (οὐδὲ ἀθένητεῖν ἀνδρός, V. 12).<sup>99</sup> Der Verfasser greift dabei 1 Kor 11,2–16 auf,<sup>100</sup> wobei er von dort nur die in der Schöpfungsordnung grundlegende Unterordnung der Frau unter den Mann übernimmt, im Falle der Frauen aber die im 1 Kor für Männer wie für Frauen gleichermaßen vorausgesetzte Praxis von Gebet und Prophetie durch das schweigende Lernen ersetzt.

Für unsere Fragestellung ist insbesondere 1 Tim 2,15 von Relevanz. Hier ist Gen 3,16 im Blick, wo von der Mühsal der Schwangerschaft und des Kindergebärens *extra paradisum* die Rede ist, aber auch davon, dass der Mann über die Frau herrschen wird.<sup>101</sup> Beides betrifft die ehelosen Frauen des 1 Kor gerade nicht, die sich ja keinem Mann zuwenden! Hier im 1 Tim wird das Kindergebären demgegenüber mit der *Rettung* der Frau verbunden. Umstritten ist nur, ob die Wendung διὰ τῆς τεκνογονίας instrumental zu verstehen ist, das Kindergebären also »soteriologischer Sonderweg« präsentiert wird,<sup>102</sup> oder ob sie die Begleitumstände der mit der passiven Verbform ausgesagten Rettung bezeichnet, das Kindergebären also als Geschehen verstanden wird, durch das hindurch der Weg der Frau zur Rettung führt, das allerdings die Rettung für sie auch nicht verstellen kann.<sup>103</sup> Vermutlich ist das Letztere anzunehmen.<sup>104</sup>

Der Frau wird das Lehren verboten, weil sie sich im Ursprung als leicht verführbar erwiesen hat; sie muss selbst belehrt werden. Ihr wird das Heil nicht auf dem Weg von Lehre und Gemeindeleitung eröffnet, sondern διὰ τῆς τεκνογονίας: Allein im Bereich des Hauses – dem Feld des Gebärens und des Aufziehens von Kindern – gibt es für sie die Möglichkeit der Rettung. Damit wird »die Möglichkeit der Rettung der Frauen an die Erfüllung einer bestimmten Rolle im Leben der Gemeinde gebunden«<sup>105</sup>. Gott will schließlich das Heil aller (2,4). Vor allem aber macht der Verfasser des 1 Tim deutlich, dass das Kindergebären von Gen 3,16 per se keineswegs Strafe für die Übertretung Evas ist, die durch den Heilstod Christi aufgehoben wäre. Stattdessen behält »die dortige Bestimmung der

99 Häfner, Belehrung, 141.

100 Dazu Merz, Selbstausslegung, 339–343.

101 Gen 316 LXX: Πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμὸν σου, ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα· καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου, καὶ αὐτός σου κυριεύσει.

102 So Merz, Selbstausslegung, 295–303.

103 Roloff, 1 Tim, 141f.

104 Vgl. dazu die überzeugende Argumentation von B. Mutschler, Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz (WUNT 256), Tübingen 2010, 274–277.

105 Häfner, Belehrung, 153. Zum Ganzen siehe ebd. 152f. Die positive Aussage über die Rettung der Frau flankiert die negative Aussage über ihre Unfähigkeit zur Lehre.

Frau zum Kindergebären auch *post Christum* ihre Gültigkeit<sup>106</sup>, wie auch ihre Beherrschung durch den Mann.

#### 4.3 Das Vorgehen gegen die ehelosen Frauen (1 Tim 5,3–16)

Doch der erste Timotheusbrief geht auch aktiv gegen innergemeindliche Gruppen unverheirateter Frauen vor, die sich vermutlich als eine Art ›Stand‹ organisiert hatten.<sup>107</sup> Diese Frauen bezeichneten sich selbst als χήραι, womit aber sicher nicht allein ›Witwen‹ im engeren Sinne gemeint sind,<sup>108</sup> sondern Frauen, die aus verschiedenen Gründen aktuell unverheiratet sind; sicherlich finden sich Witwen darunter (1 Kor 7,8f.39f), aber auch Jungfrauen und unverheiratete Frauen (7,34) sowie Frauen, die dauerhaft von ihrem Mann getrennt sind (7,11). Sie alle konnten den griechischen Begriff χήρα auf sich anwenden. Da der Autor davon spricht, dass eine χήρα in eine Liste eingetragen wird (5,9: χήρα καταλεγέσθω), ist von einem entsprechend verfassten Stand auszugehen.<sup>109</sup>

Diese Frauen nennen sich χήραι, aber vermutlich nicht nur wegen der semantischen Breite des Begriffs, sondern weil der χήρα in einer Reihe von biblischen Texten die *Erhöhungszusage* gegeben wurde,<sup>110</sup> außerdem stand mit Judith eine biblische Identifikationsfigur zur Verfügung.<sup>111</sup>

106 Merz, *Selbstausslegung*, 357.

107 Die Literatur zu den χήραι von 1 Tim 5,3–16 ist uferlos. Aus jüngerer Zeit vgl. Ch. Back, *Die Witwen in der frühen Kirche*, Frankfurt a.M. u.a. 2015, außerdem A. Standhartinger, »Wie die verehrteste Judith und die besonnenste Hanna«. Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zur Herkunft der Witwengruppen im entstehenden Christentum, in: F. Crüsemann u.a. (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel* (FS L. Schottroff), 2004, 103–126, sowie U. Wagners, *Die Ordnung des »Hauses Gottes«*. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT II/65), Tübingen 1994.

108 Dazu Back, *Witwen*, 19–22. Wie Christian Back herausgearbeitet hat, bezeichnet die griechische Wortfamilie χήρα κτλ. (von χήρος, ursprünglich: leer, entblößt, beraubt, verlassen, verwaist, verwitwet), aber auch das lateinische *vidua* etc. nicht alleine eine Frau, deren Ehemann gestorben ist, sondern allgemeiner »die herrenlos Gelassene«, »die Unverheiratete«, »die ohne Mann Lebende«, »die von ihrem Mann Getrennte«, »die des Gatten Beraubte« usw. Back betont ebd., 22, »dass die Begriffe χήρα, *vidua* weiter gefasst sind und eine größere Bedeutungsvielfalt aufweisen als der deutsche Begriff ›Witwe‹.

109 Weitere Hinweise: Die Aufforderung in 5,3: Χήρας τίμα, könnte auf eine *Bezahlung* der in die Liste eingetragenen Frauen hindeuten (vgl. 5,17f.), und in 5,11 deutet der Autor an, dass Frauen, die heiraten wollen, die Gruppe der χήραι verlassen müssen. Außerdem ist in 5,12 vom »ersten Treuegelöbnis« (τὴν πρώτην πίστιν) einer χήρα die Rede.

110 Vgl. dazu Ex 22,21–23 (22,22 LXX: ἀκοῆ εἰσακούσομαι τῆς φωνῆς αὐτῶν), außerdem Dtn 10,18; Ps 10,17f; Ps 68,6; Ps 146,9; Spr 15,25; Spr 23,11.

111 Obwohl sie keine *persona misera* ist, »knüpft Judith in ihrem Gebet in Jdt 9,4.9 an eine alte biblische Tradition an, Gott als den besonderen Beschützer der Witwen anzurufen« (B. Schmitz/H. Engel, *Judith* [HThKAT], Freiburg u.a. 2014, 246). D.h. Judith beansprucht die Erhöhungszusage Gottes für das Gebet der Witwe, ohne selbst eine sozial schutzbedürftige Witwe zu sein.

Fragt man nach den Aufgaben dieser Frauen, dann laufen einseitig sozialgeschichtliche Modelle ins Leere. Dass sich die χήραι in den paulinischen Gemeinden primär aufgrund sozialer Not zusammengeschlossen hätten, entbehrt jeder Grundlage. Vielmehr müssen sie »etwas gehabt haben«, das andere Gruppen in den frühchristlichen Gemeinden – auch andere sozial prekäre Gruppen (*personae miserae*) wie Arme oder Sklaven! – nicht hatten, nach dem aber ein großer Bedarf bestand. Fragt man also, was das eigentliche Spezifikum des Witwenstandes ausmacht, dann liegt die Antwort nahe: *Es ist das erhörungsgewisse Gebet!* Laut Norbert Brox ist in dem in 1 Tim 5,5 genannten Gebet »die einzige sichere, quasi-amtliche Funktion der Gemeindewitwe zu erkennen.«<sup>112</sup> Denn es ist ja bemerkenswert, dass »in diesem Zusammenhang von karitativen Aufgaben der Witwen mit keinem Wort gesprochen wird«, die Gemeinde »erwartet von ihnen allein das Gebet und gibt ihnen dazu Raum, indem sie ihnen materiellen Unterhalt gewährt.«<sup>113</sup> Roloff betont daher zu 1 Tim 5,5 mit Recht, dass die Witwe »gewissermaßen eine hauptamtliche Beterin«<sup>114</sup> ist. Pointiert: »Die Funktion der Witwe ist allein eine kultische«<sup>115</sup>. Laut 1 Kor 7,34 waren ehelose Frauen und Jungfrauen »heilig an Leib und Geist«, das dürfte die Entstehung eines solchen Standes asketischer Frauen, die »ungeteilt für den Herrn« da sind und sich dem nicht durch Geschlechtsverkehr unterbrochenen Gebet widmen, erklären.

Nun wird auch klar, warum sich diese Frauen χήραι nannten: Offensichtlich wurde dem Beten der χήραι eine besondere Wirksamkeit, Kraft, Vollmacht oder Effektivität zugeschrieben. Anders ist m.E. die Entstehung dieses Standes eheloser Frauen nicht zu erklären und auch nicht die weiteren Hinweise aus dem 2. und 3.Jh. (vgl. Polyk 4,3). Damit war eine Konkurrenz zum später in den paulinischen Gemeinden etablierten, männlichen und verheirateten Amtsträger vorprogrammiert.

Zwei Anweisungen des Verfassers sind für unsere Fragestellung relevant. Zunächst will er den Stand der χήραι auf Witwen im engeren Sinne beschränken, nämlich auf mindestens sechzigjährige Frauen, die bereits verheiratet (!) waren und Kinder (!) aufgezogen haben.

112 N. Brox, Die Pastoralbriefe (RNT), Regensburg<sup>5</sup>1989, 189. So ist es nicht übertrieben, wenn für Schlatter, Kirche, 139, das Gebet der Witwe »die Weise [ist], wie sie am Werk der Gemeinde teilnimmt; sie nimmt an ihrer priesterlichen Funktion teil«.

113 Roloff; 1 Tim, 290. Oberlinner, 1 Tim 220 Anm.3 schließt sich dem im Hinblick auf die Anfänge dieses Standes an.

114 Roloff; 1 Tim, 290.

115 Ebd., 286 Anm.309.

## 1 Tim 5,9–10

- 
- |    |   |                                                                                 |
|----|---|---------------------------------------------------------------------------------|
| 9  | a | Als »Witwe« soll eingetragen werden (Χήρα καταλεγέσθω),                         |
|    | b | die nicht unter sechzig Jahre alt ist (μη ἔλαττον ἔτων ἑξήκοντα γεγονυῖα),      |
|    | c | die <i>eines</i> Mannes Frau [war] (ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή),                          |
| 10 | a | die beglaubigt ist in guten Werken (ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη):             |
|    | b | wenn sie Kinder aufgezogen hat (εἰ ἐτεκνοτρόφησεν),                             |
|    | c | wenn sie Gastfreundschaft gewährt hat (εἰ ἐξενοδόχησεν),                        |
|    | d | wenn sie Heiligen die Füße gewaschen hat (εἰ ἀγίων πόδας ἔνιψεν),               |
|    | e | wenn sie Bedrängten beigestanden hat (εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν),                |
|    | f | wenn sie jedem guten Werk nachgegangen ist (εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν). |
- 

Ernst Dassmann betont mit Recht, dass »die moralischen Qualitäten, die für die Anerkennung als Witwe verlangt werden, mit der materiellen Bedürftigkeit nichts zu tun« haben.<sup>116</sup> Stattdessen haben wir eine Art Qualifikationsliste vor uns, nach der der Gemeindeleiter die Anwärterinnen auf den Stand der χήραι auswählen soll. Wichtig ist, dass die »guten Werke«, die für den Stand qualifizieren (V. 10), alle in der Vergangenheit liegen. Die restriktive Tendenz der Liste ist unverkennbar, allerdings formuliert der Verfasser vorsichtig: So wird eine aktuell ehelose Frau nur durch Polyandrie disqualifiziert (V. 9c), streng genommen nicht durch lebenslangen Zölibat. Und das »als erste Frauenpflicht«<sup>117</sup> vorangestellte Aufziehen von Kindern kann sich auf eigene Kinder, aber auch auf die Annahme von Waisen beziehen.<sup>118</sup>

Gegen Ende der Passage lässt der Verfasser dann aber jede Zurückhaltung fallen:

## 1 Tim 5,14

- 
- |    |   |                                                                                                                            |
|----|---|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 14 | a | Ich entscheide deshalb (βούλομαι οὖν),                                                                                     |
|    | b | dass die jüngeren [unverheirateten Frauen] heiraten (νεωτέρας γαμεῖν),                                                     |
|    | c | Kinder gebären (τεκνογονεῖν),                                                                                              |
|    | d | den Haushalt führen (οἰκοδεσποτεῖν),                                                                                       |
|    | e | dem Widersacher keinerlei Anlass zu böser Nachrede geben (μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν) sollen. |
- 

Natürlich: »durch das geordnete Eheleben legt die Frau Zeugnis ab für ihren Glauben, sie gibt damit den Gegnern keinen Anlaß zur Schmähung, zur Beschimpfung.«<sup>119</sup> Im Kontext geht es aber darum, jüngeren unverheirateten Frauen den Zugang zum Stand der ehelosen χήραι zu verwehren

116 E. Dassmann, Witwen und Diakonissen, in: *ders.*, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8), Bonn 1994, 142–156, hier 144.

117 Roloff, 1 Tim, 295.

118 Vgl. Oberlinner, 1 Tim, 234.

119 Ebd., 242.

und ihnen stattdessen Ehe und Fortpflanzung nahelegen. Das autoritative βούλομαι hat dabei größeres Gewicht als das eher subjektive θέλω von 1 Kor 7,7.32, das damit überboten wird.

## 5. Zum Abschluss

Der vorliegende Beitrag ging von der Einsicht aus, dass die restriktive, jüdisch imprägnierte Sexualparänese einen integralen Bestandteil des paulinischen Heidenapostolats darstellt und insofern in das Zentrum paulinischer Ekklesiologie gehört. Ihr Ziel ist die Bewahrung der Heiligkeit und Reinheit, die den unter Nichtjuden entstandenen paulinischen Gemeinden, aber auch deren einzelnen getauften Mitgliedern, durch Christusglaube, Taufe und Geistgabe gewährt wurden. Die Sexualparänese ist deswegen unlösbar mit der paulinischen Anthropologie und Ekklesiologie, aber auch der Christologie vernetzt, wie die Ausführungen des Apostels in 1 Kor 5–7 belegen. Paulus nutzt hier eine dual strukturierte Anthropologie, um die »ganzheitliche« Verbindung der Getauften mit Christus auszusagen, vor allem aber um den Anspruch des Kyrios auf das σῶμα (6,13) einzuschärfen. Während die Heiligkeit des πνεῦμα beispielsweise mit Götzendienst, Diebstahl oder Habgier unvereinbar ist, wird die Heiligkeit des σῶμα insbesondere durch die πορνεία als einer Sünde gegen den eigenen Leib gefährdet. Aber auch wenn der Geschlechtsverkehr zwischen Eheleuten keine Sünde ist und die Heiligkeit der Ekklesia nicht gefährdet, so verhindert die sexuelle Vereinigung doch das Gebet, und Eheleute sind »geteilt«, zumal ihr σῶμα der Verfügung des Ehepartners untersteht. Der Christusbeziehung angemessener ist demgegenüber die Heiligkeit »am Leib und am Geist«, wie sie die sexuell enthaltsamen Frauen praktizieren (1 Kor 7,34), aber auch Autarkie, Freiheit und Selbstbeherrschung auf Seiten eheloser Männer (6,12; 7,38; 9,25). Auch die Schöpfungserzählungen der Genesis liest Paulus auf der Folie seiner dichotomischen Leib-Seele-Anthropologie bzw. er entwickelt seine Anthropologie gerade im 1 Kor auf der Folie einer bestimmten Genesis-Lektüre.<sup>120</sup> Deswegen bezieht er Gen 2,24 auf den Geschlechtsverkehr und bewertet in dieser Perspektive den Verkehr mit einer πόρνη als Sünde gegen das eigene σῶμα (1 Kor 6,18).

Im Unterschied zur Ehelosigkeit blieb Paulus im Falle der Ehe eine christologische Sinnggebung schuldig. An dieser Leerstelle setzt der Ehebrief an und liefert in Anknüpfung an die Haustafel des Kolosserbriefes

120 Analog liest auch Philo die Genesis durchgehend auf der Folie eines dichotomischen Menschenbildes: Der von Gott erschaffene Mensch ist laut Philo σῶμα καὶ ψυχή (*Opif* 134f zu Gen 2,7 u.ö.). Und wie Paulus redet Philo in diesem Kontext weit häufiger vom σῶμα des Menschen als von der σάρξ.

eine positive Re-Evaluation der Ehe zwischen »Kindern des Lichts« (vgl. Eph 5,8). Bemerkenswert ist dabei zum einen, dass der Eph das Koordinatensystem dualer Anthropologie weitgehend vermeidet. Hinzu kommt, dass er im Zuge seiner behutsamen Relecture des 1 Kor die Referenz von Gen 2,24 umpolt (was im Rückblick die neuralgische Bedeutung dieser Passage für die paulinische Argumentation belegt): Die Passage bezieht sich laut dem Eph gar nicht direkt auf die Beziehung von Mann und Frau – noch dazu unter den in Gen 3,16 formulierten Bedingungen *extra paradisum* –, sondern auf Christus und die Kirche, deren Verbindung als engste Lebensgemeinschaft beschrieben werde. Damit etabliert der Eph eine positive christologische Lesart dieses Textes und legitimiert zugleich die Ehe zwischen zwei Getauften, die die genannte Verbindung von Christus und Ekklesia sichtbar darstellen.

Der erste Timotheusbrief wiederum teilt mit dem Eph die Vermeidung der dichotomischen Anthropologie. Noch viel weniger als dem Eph ist aber dem 1 Tim das Thema der Heiligkeit ein Anliegen, dem korrespondiert ein fast vollständiges Zurücktretten der *πορνεία* als deren ultimativer Bedrohung. Anders als der Eph hat der 1 Tim nun aber eine dezidiert anti-asketische Agenda, zumal er offenbar Gegner vor Augen hat, die sich hier auf Paulus berufen konnten (1 Tim 4,1–8). Hinzu kommt, dass er in den ehelosen Frauen des »Witwenstandes« (*χήραι*) eine Konkurrenz zu der von ihm favorisierten patriarchal strukturierten Gemeindeleitung sieht. Vor allem aber befasst sich der 1 Tim mit einer Leerstelle, die auch der Eph noch nicht geschlossen hatte, nämlich einer positiven Sinngebung des Kindergebärens. Dieser »blinde Fleck« des Eph hängt offenbar mit seiner massiv präsentischen Eschatologie zusammen (vgl. Eph 2,4–7 u.ö.), schließlich erscheint in vielen jüdischen und christlichen Texten die Fortpflanzung als quasi notwendige Folge der Sterblichkeit: Nur Sterbliche heiraten demnach und pflanzen sich fort; wer dagegen die Totenauferstehung bekennt und meint, nicht mehr sterben zu müssen, verzichtet als »Engelsgleicher« und »Sohn der Auferstehung« auf Heirat und Fortpflanzung (vgl. Lk 20,27–40, bes. V. 34–36). Demgegenüber erhebt der 1 Tim die vorbildliche Erziehung der Kinder zum Qualifikationsmerkmal für verheiratete Episkopen und Diakone (3,4.12), erklärt das Aufziehen von Kindern zum guten Werk einer jetzt ehelos lebenden älteren Frau (5,10) und plädiert für die Heirat von jüngeren Frauen (5,15). Der Autor des 1 Tim argumentiert hier offensichtlich gegen eine bestimmte Deutung von Gen 3,16 (in Verbindung mit Gen 2,17; 3,3.19), wonach nicht allein die Wehen, sondern das Kindergebären an sich ebenso zu der in Christus überwundenen Situation *extra paradisum* gehört wie die Herrschaft des Mannes über die Frau. Demgegenüber stellt der Autor im Namen des Paulus klar, dass weder das eine noch das andere die Folge der »Übertretung« durch Eva (und also »im Herrn« zumindest relativiert) ist. Statt dessen begründet die Ersterschaffung Adams im 1 Tim ein normativ-hierarchi-



sches Geschlechterverhältnis, bei dem auf Seiten der Frau Kindergebären und Unterordnung unter den Mann der ursprünglichen Intention des Schöpfers entspricht. Damit ist dem Verzicht auf Ehe und Fortpflanzung jede Legitimation entzogen, aber ebenso jeder Übernahme von Leitungs- und Lehrfunktion durch Frauen.

Es zeigt sich, dass bei der Genese des Corpus Paulinum nicht nur Leerstellen gefüllt und auf neue Fragen neue Antworten im Sinne des Apostels gegeben wurden; zumindest im Falle der gerade für Frauen attraktiven nichtehelichen und nichtreproduktiven Lebensformen und (damit verbunden) Geschlechterrollen, aber auch der Anthropologie sowie der Auslegung der Schöpfungserzählung, schließt das sogar die Korrektur des Paulus im Gewand fiktiver Selbstkorrektur ein.<sup>121</sup> Dass sich im Ergebnis Eheleute wie auch Asketinnen und Asketen in Texten des Corpus Paulinum wiederfinden, trägt der Pluralität von Lebensformen in der Kirche Rechnung. Die Vielstimmigkeit des kanonischen Corpus Paulinum in diesen Fragen nötigt aber auch zur Sachkritik dort, wo eine bestimmte Exegese der Schöpfungserzählungen zur geschlechtsspezifischen Begründung innergemeindlicher Strukturen herangezogen wird.

### *Abstract*

Starting point of the article is Paul's apostolate to the Gentiles and its pivotal component, his distinctly Jewish sexual ethics (Rom 15:16; 2 Cor 11:2–3). In 1 Corinthians, Paul unfolds his sexual ethics in terms of a specific anthropology which is based on the dichotomy of the corporal and the incorporeal. While the apostle does not devalue the body, he nevertheless presupposes a clear hierarchy of spirit and body (Daniel Boyarin). The mutual interaction of Pauline anthropology and sexual ethics is then demonstrated by means of 1 Cor 5–7, emphasizing Paul's radical fight against *porneia* (as sin against the body), his emphasis on the Lord's rightful claim for the body of the believer and the preference of celibacy over marriage. This analysis is then extended to two deuteropauline letters, Ephesians and Timothy. Both texts are intended to modify (even rectify) some of Paul's key statements in 1 Cor 5–7, especially his lack of a positive (christological) incentive of marriage (Eph 5) and of progeny and reproduction (1 Tim). In both letters this is connected to a modification of Paul's dual anthropology of 1 Cor, but also to a shift in the interpretation of Genesis 2–3, and to the attitude towards asceticism.

*Hans-Ulrich Weidemann*, Prof. Dr. theol., Jg. 1969, ist Professor für Neues Testament am Seminar für Katholische Theologie und seit 2016 Inhaber einer Teildomination für Gender Studies/historische Masculinity Studies an der Universität Siegen (D).

<sup>121</sup> Dazu insgesamt und grundlegend *Merz*, Selbstauslegung, sowie im Anschluss daran *Theobald*, Israel-Vergessenheit, bes. 361–365 und 373–389.



# Register



# Bibelstellen (Auswahl)

## Altes Testament

<i>Gen</i>		<i>Lev</i>		<i>Hld</i>	
1,26–28	51, 248	18	49–51.53.	1,6	69f.77
2	3–5.		58.62	2,3	71
	7.10f.13–16.	18,18–23	50f	2,7	16.66.72
	18.79.248	18,22	48.50.	2,16	69.72.74.
2,5	14.19		52–55.163		76
2,8	19	20	49.53.58.	3,5	16.66.72
2,9	9.18	20,1–21	62	4,11	67.71
2,15	19	20,13	53	4,16	65.68–71.
2,17	9.140		48.54f		76
2,18–25	248			5,1	66–72.76
2,24	6f.15f.21.	<i>Dtn</i>		5,2–6	70
	116.123.	1,39	8f	5,5	73
	126–129.	21,4	28	5,7	77
	139f	22,22–29	33	6,2	68–70.72
2,25	5f.11	22,28f	30f.169	6,3	69.74.76
3,12	19	23,2–9	98	7,3	67.73f
3,16	19.21.31.			7,8f	72
	79.121.	<i>Ri</i>		7,11	20.69.74.
	135.140.	14,18			76.82
	249	19	71	7,13	66.69
3,17–19	19		26.28f.35.	7,14	71
3,22	18		43	8,1	67.72.75.
3,24	7.11				77
4,1	5.7.11.13.	<i>1 Sam</i>		8,2	71f
	21f	1,19	5.21	8,4	16.66.72
4,17	7.11	18,1–4	61	8,8–10	77
4,25	7.11	19,1	61	8,12	69
19	31.35.48.	20,41	61		
	56–58.62			<i>Sir</i>	
38	31.255			26,12	70f
38,16	31	<i>2 Sam</i>			
38,18	31	1,26	61		
39,7	31	11,21	39	<i>Jes</i>	
39,10	31	13	26.29.	7,14–16	8f
39,12	31.33.39	13,14	36f.44	56,3–5 (LXX)	
		13,20	27f		98
		19,36	37		
		20,3	8f		
			29		

## Neues Testament

<i>MT</i>		<i>Röm</i>		<i>2 Kor</i>	
13,11	101	1,24–27	48.56	11,2	108.126
19,11	101	15,16	107f		
19,12	85f.88.95.	16,1f	144f.147.		
	99f.102–105		149.151f		
19,1–20,28	102			<i>Eph</i>	
19,3–11	99			5,21–24	125
		<i>1 Kor</i>		5,25–33	126
		5,1–13	112.115	5,32	225.236
<i>Lk</i>		5–7	112.122.		
10,10–12	57		139		
		6,9–10	48.55.109		
		6,12–20	114.117.	<i>Kol</i>	
			118	3,18f	124
<i>Job</i>		6,18	115.139		
2,1–11	229	7,1–7	107		
3,1–8	251	7,1–9	117		
		7,7	89.139.195	<i>1 Tim</i>	
		7,8f	119.133.	1,9f	48.55
<i>Apg</i>			136	2,11–15	133f
1,25	147	7,10f	107	3,16	130
12,25	147	7,31–35	119	4,1–8	130.140
19,22	147	7,32	139	5,14	138
20,24	147	7,32–34	120.128	5,3–16	136
		7,39	136		
		11,2–16	135.149		
		11,3	121.125		

# Namen und Sachen (Auswahl)

- 50 Shades of Grey 267.269  
Adoleszenzmythos 3.7.11.13.18  
Ambrosius 185–187.203  
Apfel 13.71f  
Asket VII. 101.106.141.143.175–177.  
180f.184.188f.196  
Ätiologie 14.19–21  
ätiologische Regel 6
- Basilea VI.99.102–106  
Baum 7–11.17f.21.71.270  
BDSM 267f.276f  
Begierde 87.119.123.128.133.233.271.  
275  
Beischlaf 33.98.164.166f.226–228.231f  
Berg 70.184  
Beschneidung 85  
bipolar 14  
Böse 6.8–11.17.19.87.98.138.211.233.  
236.281f.  
Braut Christi 217.223
- David 16.29.36.38–40.42.44.48.60–62  
Diakon VI. 131.133.140.143.  
146f.149–153.196–199.201.203.209.  
Dialektik 212.281  
Dienerin 44.146–151  
Dominanz VIII.20.30.81.195.209.267.  
281
- Ehe VI–VIII.6.15.20f.29.33.41.79.  
102f.107–112.115–119.  
122–127.129–134.138–141.  
162f.168–170.194–196.199f.207.  
223–237.267.276.289–292  
Ehebruch 16.33f.38.57.234  
Eheschließung VI–VIII.6.15.28.30f.38.  
77.107.119–122.140.223.227.232  
Enthaltsamkeit 4.8.99.107.119.121.  
123.179.185–187.191.196–198.204  
Enthaltsamkeitsforderung 181.188
- Erkennen 5.10.19.26.31.35.40.44.56.  
72.82.131f.137.146.161.189.196f.213.  
231.246.261.282  
Erotik 58.65f.68.74–78.80–82.272  
Essen 8–11.17f.21.68–72.235.270.  
Essensverbot 17  
Eunuch VI.85f.89f.92–95.97–103.  
105f.161  
Eusebius 86.88.185–187
- Familienfrage 291  
Fortpflanzung VII.7.10f.50f.56.107.  
111.130.132–134.139–141.158.160.  
162–164.235.248.251.  
Frucht 9.17f.65.68–71.119.121.159.  
197
- Garten 3.5.7–9.16–20.22.65.68f.76  
Gartenordnung 17  
Gebotsübertretung 10.17–20  
Geburt 20f.90.160f.212.231.  
Gerard Coll 245  
Geschlechtsreife 16  
Gewalt Vf.23–30.32–45.51.57.79.122.  
183.192.243f.256.260.263–265.277.  
287  
gleichgeschlechtlicher Sex 48  
greifen 72  
Gut 6.8–11.17.19.21.220.224.250.267.  
281.293
- Halacha 283f  
Heiligkeitgesetz 50.53.56.122  
Heirat → siehe Eheschließung  
Hochzeit 126f.229  
Homo sapiens 7  
Homosexualität VII.47–49.53.56–58.  
62.161.163f.211.241.272.279.297  
Hügel 70
- Inzest 31.50.112f.118

- Jacques Lacan 246  
 Jesus 89f.99.101–106.113–115.131.  
 175.178.194f.197.209.251–254.282.  
 289.293.296  
 Johannes Chrysostomos VII  
 Johannes Paul II. 291  
 Jonathan 48.60f  
 Judith Butler 218.247  
 Jugendsexualität 261  
 Jungfrau 108.112.119–122.  
 126f.136f.160.205.234.268
- Kastration VI.85.91.95.105  
 Katharina von Bora 223  
 Kind VII.6–11.16.20.42.51.60.97.  
 102–105.118.121.124.130.133–138.  
 140.144.169f.191f.195.200–209.  
 231–233.261.264.280.290–292.  
 294f.297  
 Klerus VII.87f.144.175–178.180–184.  
 186–189.196.200.297  
 Konversionstherapie 243f  
 Krankheit 36.47.96.175
- Lasterkataloge 55.109.133  
 Leben V.VII.7–11.14–20.29f.34.87.  
 90–92.103f.118f.132.134f.143f.154.  
 157f.161f.168.175–189.191–195.  
 197–199.204–206.208.216.230.235.  
 243.246.250.256.269.272.275.  
 283f.287f.290–296  
 Leib Christi 128.217  
 Leibfeindlichkeit 81  
 LGBT VIII. 241–244  
 LGBTIQA\* 241f  
 Liebe 16.21.25.29.31.44.48f.61.65–71.  
 74–76.81–83.97.107.126–128.134.  
 143.170f.195.206.208.212.214f.217.  
 220f.230.233–235.256.270.273.275.  
 277.280f.283.288.291.293.295.297  
 Lust 16.20.25.60f.87.91.94.212.215.  
 230f.233.235–237.255f.265.268.  
 270f.274–277.289
- Martin v. Tours 176f.187–189  
 Martin Luther 208.223f.253  
 Masturbation VII.163f  
 Mechthild von Magdeburg VII.81.211.  
 215  
 Menstruation 51.74.158f  
 MHG–Studie 23.192f  
 Missbrauch VI–VIII.24.26.38.192.223.  
 244.288
- Mönch VII.85.88.175–180.182–185.  
 187–189.194–197.200f.204–209.224.  
 230  
 Myrrhe 68.70.73.255
- Nebrius 143  
 nehmen 72
- Olympias 143f.151.154.  
 Opfer 24.28f.34–40.51.62.96.108.  
 198–200.202.264
- Paradieserzählung V.3f.7.9–11.13.79.  
 280  
 Pathologie 91.241  
 Pflichtzölibat 191.193–197.200.  
 208–210  
 pflücken 69.72  
 Phoebe VI.143–154  
 Polygamie 49  
 Pornographie VIII.75.261.  
 264f.269f.277
- queer VIII.81.241.247.254.256f.262.  
 266f
- Rechenschaftsforderung 19  
 Reinheit VI–VIII.108f.113.127.131.  
 139.148.158f.171.182–184.  
 191–197–201.204–209.287  
 Reinheitsgebot 158  
 Rosi Braidotti 247  
 Rufin 150
- Scham 5–7.16.19.22.41.56.162.165.  
 198.216.231  
 Schlange 9.11.13.18–20.166f.202  
 Schöpfung V.14.20f.101.132.134f.139.  
 141.234f.248.281.287  
 Schoß 73.251–254  
 Schutz 23.29f.32.36f.42.57.93.186.206.  
 236.260.282.290  
 Schwangerschaft 20f.135.160.297  
 Selbstkastration 86–88.92.97.99.  
 103–105  
 sexistisch 251.263f  
 Sexsucht 261  
 Sexualparänese VI.107–111.122.139  
 sexuelle Aktivität VI.7.31.261  
 sexuelle Unkenntnis 6.16  
 Strafe 18.20.34.47.49.53.56.97.135.163  
 Strafsprüche 19.21



- Sünde VIII.4.10.13.47f.57.85.107.120.  
139.171.198f.211f.230.233–235.  
287–289.297f
- Sündenfall V.10.13.121.134.230.  
233–235.280
- Thekla 143f.154
- Theodosius I. 143
- Tod 17f.21.28.33–35.39.54.60.83.92.  
104.164.204.216.256.283.297
- Trauben 70.72
- trinken 68–72.131.167
- Übergriff 18.27.32f.39.42f.166.244.261
- Unfruchtbarkeit 5.98.161
- Unreinheit 158.197–199.287
- Unzucht 57.101.114f.118
- Vercelli 178.181.185–188
- Vergänglichkeitsmetapher 8
- Vergewaltigung 27.33f.36f.43.52f.62.  
244
- Verlobung 225f
- Weinberg 66.68f.73.77.102f.161
- Witwe 29–31.79.136–138.140.234
- Zölibat VII.25.81.138.191–197.  
199–201.206.208–210
- Zoophilie 51.163



# JBTh 1 (1986)–35 (2020)

JBTh 1 (1986)

*Einheit und Vielfalt Biblischer  
Theologie*

252 Seiten, 3. Auflage 1991, Paperback  
ISBN 3-7887-1229-5

JBTh 2 (1987)

*Der eine Gott der beiden Testamente*

267 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1266-X

JBTh 3 (1988)

*Zum Problem des biblischen Kanons*

294 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1288-0

JBTh 4 (1989)

*»Gesetz« als Thema Biblischer Theologie*

360 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1321-6

JBTh 5 (1990)

*Schöpfung und Neuschöpfung*

297 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1363-1

JBTh 6 (1991)

*Altes Testament und christlicher Glaube*

382 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1385-2

JBTh 7 (1992)

*Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft*

446 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1433-6

JBTh 8 (1993)

*Der Messias*

396 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1465-4

JBTh 9 (1994)

*Sünde und Gericht*

396 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1500-6

JBTh 10 (1995)

*Religionsgeschichte Israels oder  
Theologie des Alten  
Testaments*

272 Seiten, 2. Auflage 2001, Paperback  
ISBN 3-7887-1544-8

JBTh 11 (1996)

*Glaube und Öffentlichkeit*

272 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1605-3

JBTh 12 (1997)

*Biblische Hermeneutik*

432 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1642-8

JBTh 13 (1998)

*Die Macht der Bilder*

349 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1685-1

JBTh 14 (1999)

*Prophetie und Charisma*

303 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1749-1

JBTh 15 (2000)

*Menschenwürde*

397 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1800-5

JBTh 16 (2002)

*Klage*

429 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1863-3

- JBTh 17 (2002)  
*Gottes Kinder*  
439 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1920-6
- JBTh 18 (2003)  
*Das Fest: Jenseits des Alltags*  
487 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-1997-4
- JBTh 19 (2004)  
*Leben trotz Tod*  
477 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-2063-8
- JBTh 20 (2005)  
*Der Himmel*  
484 Seiten, Paperback  
ISBN 3-7887-2103-0
- JBTh 21 (2006)  
*Gott und Geld*  
348 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2165-7
- JBTh 22 (2007)  
*Die Macht der Erinnerung*  
494 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2229-6
- JBTh 23 (2008)  
*Heiliges Land*  
320 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2301-9
- JBTh 24 (2009)  
*Heiliger Geist*  
456 Seiten, 2. Auflage 2015, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2376-7
- JBTh 25 (2010)  
*Wie biblisch ist die Theologie?*  
340 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2453-5
- JBTh 26 (2011)  
*Das Böse*  
440 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2538-9
- JBTh 27 (2012)  
*Geben und Nehmen*  
461 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2575-4
- JBTh 28 (2013)  
*Zeit*  
384 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2711-6
- JBTh 29 (2014)  
*Liebe*  
399 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2869-4
- JBTh 30 (2015)  
*Mitleid und Mitleiden*  
400 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-2936-3
- JBTh 31 (2016)  
*Der Streit um die Schrift*  
410 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-3051-2
- JBTh 32 (2017)  
*Beten*  
383 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-7887-3256-1
- JBTh 33 (2018)  
*Sexualität*  
320 Seiten, Paperback  
ISBN 3-978-7887-3447-3
- JBTh 34 (2019)  
*Natur und Schöpfung*  
ca.350 Seiten, Paperback

Die Subskription des Jahrbuchs bewirkt eine Vergünstigung der Einzelpreise um 10 %. Es ist jederzeit möglich, von jetzt an in die Subskription einzusteigen.