

Die Haustafeln *Kol 3,18–4,1*; *Eph 5,22–6,9*

Ich möchte im folgenden an zwei neutestamentlichen Texten zeigen, wie heutige neutestamentliche Exegese biblische Texte interpretiert. Es geht dabei um zwei Texte, die besonders viele Berührungen mit klassischen griechischen Texten aufweisen, nämlich *Kol 3,18–4,1* und *Eph 5,21–6,9*. Man bezeichnet im Deutschen diese beiden Texte als "Haustafeln", im Englischen als "Household-Rules". Diese Bezeichnung wird im allgemeinen als Gattungsbezeichnung verstanden. Sie geht zurück auf Martin Luther. Luther überschrieb einen der Schlußabschnitte seines "Kleinen Katechismus" mit "Die Haustafel etlicher Spruche für allerlei heilige Orden und Stände, dadurch dieselbigen als durch eigen Lektion ihres Ampts und Diensts zu ermahnen"¹. Es folgen dann biblische Texte über die Bischöfe, Lehrer, über die Obrigkeit, über die verschiedenen Glieder der Familie, die Jugend, die Witwen und die ganze Gemeinde wie z.B. *1. Tim 3,2–6*; *Tit 1,6–9*; *Röm 13, 1–7*; und aus *Kol 3,18–4,1*, *Eph 5,21–6,9* und *1. Petr. 2,18–3,7*. Die Bezeichnung "Haustafel" hat zu tun mit der reformatorischen Lehre von den Ständen: Für die Reformatoren war der Haus-Stand, die Familie, ein wichtiger Teil der christlichen Gesellschaft und die Hausväter galten Luther als Lehrer und Bischöfe ihrer Familie. Unsere Texte dienen also der christlichen Unterweisung in den Familien.

Zunächst seien die beiden Texte vorgestellt:

Kol 3,18–4,1

- 18 Αἱ γυναῖκες,
ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν,
ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.
- 19 Οἱ ἄνδρες,
ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας
καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς.
- 20 Τὰ τέκνα,
ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα,
τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ.

¹ M. Luther, Der kleine Katechismus, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 41959) 523.

- 21 Οἱ πατέρες,
μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν,
ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.
- 22 Οἱ δοῦλοι,
ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις,
μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν
ἀπλότῃ καρδίας, φοβούμενοι τὸν κύριον. 23 ὁ
ἐάν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ
καὶ οὐκ ἀνθρώποις,
- 24 εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψετε τὴν ἀνταπόδοσιν
τῆς κληρονομίας.
τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε· 25 ὁ γὰρ ἀδικῶν
κομίζεται ὁ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν
προσωποληψία.
- 4,1 Οἱ κύριοι,
τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέσχεσθε,
εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.

Eph 5,21–6,9

kursiver Druck: Übereinstimmungen mit Kol 3, 18–4, 1

Unterstrichen: Zitate aus der *Septuaginta*

(5,21) ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ,

(5,22) αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίῳ ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ, (5, 23) ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. (5, 24) ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.

(5,25) Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, (5,26) ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθάρισας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, (5,27) ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἕνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. (5,28) οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ, (5,29) οὐδεὶς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, (5,30) ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. (5,31) ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. (5,32) τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ

λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἓνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.

(6,1) *Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν [ἐν κυρίῳ], τοῦτο γὰρ ἐστὶν δίκαιον.* (6,2) *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα*, ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, (6,3) *ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔση μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς.*

(6,4) *Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου.*

(6,5) *Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ,* (6,6) *μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς,* (6,7) *μετ' εὐνοίας δουλεύοντες, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,* (6,8) *εἰδότες ὅτι ἕκαστος, ἐάν τι ποιῆσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίζεται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος.*

(6,9) *Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.*

I Bemerkungen zur Gestalt der Texte (Textbeschreibung, Synchrone Exegese).

Die beiden Texte sind mit einander eng verwandt. Sie bestehen aus sechs Mahnungen, die paarweise geordnet und aufeinander bezogen sind. Von zwei zusammengehörigen Partnern wird jeweils der untergeordnete zuerst angesprochen: Zuerst die Frauen, Kinder und Sklaven, dann die Männer, Väter und die Herren. Von den beiden Texten ist derjenige aus dem Kolosserbrief der einfachere: Hier sind die paarweisen Mahnungen ein eindeutiges Strukturierungsprinzip. Der Aufbau ist hier immer gleich: Zuerst steht die Anrede im Vokativ, dann folgt die Aufforderung in einem Imperativ Plural und schließlich eine Begründung². Einzig die sehr lange Mahnung an die Sklaven V 22–25 fällt aus dem Rahmen. Hier ist die Grundstruktur durch zusätzliche Mahnungen und Ausführungen ergänzt, die vor allem den Bezug zum himmlischen κύριος deutlich herausstellen.

Ganz anders ist es mit der mehr als doppelt so langen Haustafel des Epheserbriefs. Vor allem die zweite Mahnung an die Männer ist hier außerordentlich lang, aber auch alle anderen Mahnungen mit Ausnahme der vierten an die Väter sind länger. Die größere Länge hängt damit

² Nur die Mahnung an die Männer Kol 3,19 verdoppelt an ihrer Stelle den Imperativ.

zusammen, daß hier zahlreiche Vergleiche zwischen der Ehe und dem Verhältnis Christi zur Kirche stehen. Die Haustafel des Epheserbriefs ist also viel christlicher als die des Kolosserbriefs. Unter den übrigen Erweiterungen fallen die Zitate aus der LXX auf. Die wörtlichen Übereinstimmungen mit der Haustafel des Kolosserbriefs sind zahlreich. Solche Übereinstimmungen zwischen dem Kolosser- und dem Epheserbrief gibt es nicht nur hier, sondern überall, vor allem zwischen Kol 3 f. und Eph 4–6. Die neutestamentliche Wissenschaft nimmt an, daß der Epheserbrief vor allem in seinem zweiten Teil, den Kapiteln 4–6, vom Kolosserbrief literarisch abhängig ist. Nicht nur viele einzelne Worte, sondern auch die Übereinstimmung in der Reihenfolge der Texte ist zwischen beiden Briefen beträchtlich, und immer ist es so, daß der Epheserbrief den Text des Kolosserbriefs erweitert. Nun ist die Annahme, Paulus habe einen seiner eigenen Briefe als literarische Quelle benutzt, natürlich schwierig. Darum nimmt die große Mehrheit der Forscher heute an, daß der Epheserbrief nicht von Paulus selbst stammt, sondern ein von einem Paulusschüler zwischen ca. 70 und 80 verfaßtes Rundschreiben ist, das an verschiedene Gemeinden geschickt wurde³. Auch die Echtheit des Kolosserbriefs ist übrigens umstritten. Die Mehrzahl der Forscher rechnet auch hier mit einem nachpaulinischen Brief⁴, andere mit einem echten Paulusbrief⁵ oder mit einem durch einen Mitverfasser zu Lebzeiten des Paulus geschriebenen

³ Die textkritisch ursprüngliche Adresse in Eph 1,1 lautet: τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς. Hinter τοῖς οὖσιν ergänzen viele Handschriften ἐν Ἐφέσῳ. Vermutlich konnten in die dort bestehende Lücke auch andere Städtenamen eingesetzt werden.

⁴ Von den neueren Kommentatoren z. B. die Protestanten E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT IX/2 (Göttingen ¹⁴1968) bes. 133–140.249–256; P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Theologischer Handkommentar zum NT (Berlin 1987) 2–4.8–9; M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT 12* (Gütersloh und Würzburg 1993) 27–33 und die Katholiken J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Herders theologischer Kommentar zum NT X/1 (Freiburg – Basel – Wien 1980) 19–26 und J. Pfammatter, *Epheserbrief. Kolosserbrief*, *Die neue Echter Bibel* (Würzburg 1987) 55. Entscheidend für den Nachweis, daß der Kol. nicht von Pls. selbst stammen kann, sondern entweder in nachpaulinischer Zeit als Schülerbrief oder zu Lebzeiten des Paulus als Mitarbeiterbrief entstanden sein muß, sind die Stiluntersuchungen von W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief*, Studien zur Umwelt des NT 11 (Göttingen 1973).

⁵ J. N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, Etudes Bibliques (Paris 1993) [katholisch]; M. Barth – H. Blanke, *Colossians*, Anchor Bible 34B (New York 1994) [protestantisch].

Mitarbeiterbrief⁶. Sicher paulinisch sind aus heutiger Sicht der Römerbrief, die Korintherbriefe, der Galaterbrief, der Philipperbrief, der erste Thessalonicherbrief und der Philemonbrief⁷.

Unsere beiden Haustafeln sind die einzigen, die es in dieser Weise gibt. Der am nächsten verwandte Text 1. Petr 2,18–3,7 enthält keine paarweisen Mahnungen mehr. Die Form unseres Textes war also sehr kurzlebig; bei nur zwei Texten sollte man nicht von einer Gattung *Haustafel* sprechen, wie dies in der wissenschaftlichen Literatur in aller Selbstverständlichkeit geschieht. Daß es eine solche Gattung in der Forschungsgeschichte während mehr als einem Jahrhundert gab, hängt weniger mit dem neutestamentlichen Befund als mit der Bedeutung dieser Texte für die Reformationskirchen zusammen. Sie standen eben als Grundtext für die Familienunterweisung im lutherischen Katechismus! Und sie paßten mit ihrer allgemeinen Tendenz natürlich gut in die patriarchale Gesellschaft der frühen Neuzeit, die durch die Reformation noch zusätzlich gefestigt wurde.

II. Der Hintergrund der Haustafeln in der antiken Literatur

Frühchristliche Paränesen haben sehr oft enge Parallelen in hellenistischen oder jüdischen Texten. M. Dibelius hatte einst die – unbeweisbare – These vertreten, durch das Nachlassen der frühchristlichen Naherwartung sei gleichsam ein Vakuum entstanden, das eine Unterweisung über das Verhalten der Christinnen und Christen in der Welt nötig machte, und in dieses Vakuum sei dann das Traditionsgut der hellenistischen Popularphilosophie eingeflossen⁸. Die Wirklichkeit ist wohl komplizierter: Bereits bei Paulus, dem man Naherwartung nicht absprechen kann, finden wir zahlreiches ethisches Material vor allem aus der jüdischen Weisheitstradition, aber auch – meistens indirekt über das hellenistische Judentum – aus der Popularphilosophie. Für die Mahnungen

⁶ E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, Evangelisch-Katholischer Kommentar XII (Neukirchen – Zürich ³1989) 20–28; J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids 1996). Diese These werde auch ich in meinem Kommentar, der 1997 in der Reihe *Das Neue Testament Deutsch* (Göttingen) erscheinen wird, vertreten.

⁷ Vgl. die heute beste neutestamentliche Literaturgeschichte: U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB (Göttingen 1994).

⁸ M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Nachdruck München 1975 [= 1926]) 141 f.

unserer Haustafeln gilt das auch: Inhaltlich steht in Kol 3,18–4,1 nichts, was nicht Entsprechungen in jüdischen oder hellenistischen Texten hätte. Von der älteren Forschung sind insbesondere die Grundgebote der stoischen Pflichtenlehre herangezogen worden⁹. Sie bieten im einzelnen viel Parallelenmaterial, beschränken sich aber nicht nur auf die Pflichten der Glieder eines Hauses. Viel Parallelenmaterial findet sich auch in jüdisch-weisheitlichen Texten, vor allem bei Pseudo-Phokylides 175–227, und in der jüdischen Dekalogauslegung, vor allem bei Philo. Aber eine zusammenhängende Erklärung der *Gestalt* der Haustafeln ist von hier aus nicht möglich.

Unerklärt blieb also die Frage nach dem Hintergrund des literarischen Grundschemas der Haustafel, nämlich der paarweisen Anreden an die Glieder eines Haushalts. Hierzu haben in letzter Zeit verschiedene wichtige Forschungsbeiträge auf die Ökonomik-Literatur hingewiesen¹⁰. Diese Erklärungsmöglichkeit ist aber auch begrenzt. Die uns erhaltenen Texte liefern zwar viele Einzelparallelen, aber keiner von ihnen ist nach dem Schema unserer Haustafel aufgebaut, so daß paarweise die Pflichten von Frauen und Männern, Kindern und Vätern, Sklaven und Herren abgehandelt würden. Das leitende Interesse ist oft das nach dem Ertrag eines Landgutes, z. B. bei Xenophon oder bei Pseudo-Aristoteles; deshalb fehlen in diesen Büchern oft Ermahnungen an die Kinder und die Eltern. Vor allem ist der Adressat dieser Bücher ausnahmslos der lesende Hausvater und Herr, nicht, wie in unseren Tafeln, *alle* Gruppen eines Haushaltes.

Seneca spricht Ep 94, 1 von einem Teil der Philosophie,

“quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem, sed marito suadet quomodo se gerat adversus uxorem, patri quomodo educet liberos, domino quomodo servos regat”.

⁹ M. Dibelius (– H. Greeven), *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Handbuch zum NT 12 (Tübingen ³1953) 48–50; K. Weidinger, *Die Haustafeln*, Untersuchungen zum NT (Leipzig 1928).

¹⁰ K. Thraede, “Zum historischen Hintergrund der ‘Haustafeln’ im Neuen Testament”, in: *Pietas: FS B. Köting*, Jahrbuch für Antike und Christentum Erg. 8 (Münster 1980) 359–368; D. Lührmann, “Neutestamentliche Haustafeln und die antike Ökonomie”, *New Testament Studies* 27 (1981) 83–97; P. Fiedler, “Haustafel”, *RAC* 13 (1986) 1063–1073; M. Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafeln*, Bonner Biblische Beiträge 75 (Meisenheim – Frankfurt 1990) passim. Die umfassendste Übersicht über die Belege gibt G. Strecker, “Die neutestamentlichen Haustafeln”, in: *Neues Testament und Ethik: FS R. Schnackenburg* (Freiburg – Basel – Wien 1989) 349–375.

Innerhalb der Stoa ist die Wichtigkeit dieses Teils der Philosophie sehr umstritten; Kleanthes hält sie wenigstens für nützlich, sofern sie aus einem Grundprinzip abzuleiten sei (Sen., *loc. laud.* = *SVF* I 582), andere Philosophen dagegen nicht. Hier finden wir unser Dreierschema als Teil einer philosophischen Unterweisung. Es entspricht dem, was Aristoteles in seiner *Politik* 1, 3, 1253 b 2–11; 1, 12, 1259 a 37–b 17 die τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς nennt, nämlich die δεσποτική, πατρική und γαμική. Ihnen entsprechen die verschiedenen Herrschaftsformen des Mannes über die freien Frauen, die freien Kinder und über die unfreien Sklaven: Über die Frauen soll der Mann πολιτικῶς herrschen, über die Kinder βασιλικῶς und über die Sklaven δεσποτικῶς. Eine parallele Dreiteilung taucht auch in Philo *Hypothetica* auf¹¹. Es ist offensichtlich, daß wir hier am nächsten auch bei der Form der Haustafeln sind. Das Material bleibt aber dürftig. Der Teil der praktischen Philosophie, von dem Seneca spricht, ist nirgends literarisch direkt belegt; die Ökonomik-Literatur im engeren Sinn ist ein ganzes Stück davon entfernt.

So oder so ergibt sich, daß es zwar Voraussetzungen, aber keine direkten antiken Parallelen zu den neutestamentlichen Haustafeln gibt. Einzigartig bleibt 1. die kurze, katalogartige Ermahnung in einem knappen Satz und 2. die direkte Anrede an *alle* Glieder des Hauses, nicht nur die Männer. Wie ist das zu erklären? Hier sind einige Bemerkungen zum sozialen Hintergrund der beiden Texte nötig.

III Sozialgeschichtliche Überlegungen zu den Haustafeln

Daß *alle* Glieder eines "Hauses" angesprochen werden können, setzt christliche Gemeindeversammlungen voraus, wo alle anwesend sind. Voraussetzung ist, daß es öfters vorgekommen ist, daß ganze "Familien" zum christlichen Glauben übertraten, wie dies *1. Kor* 1,16; 16,5; *Apg* 16,15. 31; 18,8 berichten und wie dies auch den urchristlichen Hausgemeinden entsprach. Frauen, Kinder und Sklaven waren also in der Gemeindeversammlung anwesend; darum konnten sie auch angesprochen werden. So wird verständlich, warum nicht nur die Männer, sondern auch Frauen, Kinder und Sklaven selbständige Adressatinnen und Adressaten der ethischen Mahnung sind. Theologische Interpreten des Textes haben manchmal versucht, in der Anrede an Frauen, Kinder und Sklaven als

¹¹ Bei Euseb., *Praep. Ev.* 8, 7, 14 = Philonis Alexandrini *Opera* VI (editio minor) 196, 14–15 Cohn-Reiter: Es soll ἀνὴρ γυναικὶ καὶ παισὶ πατρὶ καὶ δούλοις δεσπότης die Gesetze überliefern.

selbständige ethische Subjekte ein emanzipatives Moment in diesen ja sehr konservativen Texten zu finden¹²; ich bin hier eher vorsichtig! Verständlich wird aus sozialgeschichtlichen Gründen auch, warum die Haustafeln so knapp sind und keine langen Lesetexte wie antike Ökonomik-Traktate: Sie richteten sich nicht an die männlichen Eliten der freien Bürger, die lesen konnten und dafür Zeit und Muße hatten, sondern an die Glieder der Gemeinde, deren Lesefähigkeit begrenzt war oder die gar nicht lesen konnten¹³. Das gilt auch für die christlichen Gemeinden: Sitz im Leben der urchristlichen Briefe war nicht in erster Linie die eigene Lektüre, sondern das Vorlesen des Briefs in gottesdienstlichen Versammlungen; Sitz im Leben unserer Haustafeltexte darüber hinaus der Unterricht. Kurze, prägnante Ermahnungen, welche die Hörerinnen und Hörer sich leicht merken konnten, waren für beides geeignet.

Die Situation der frühchristlichen Hausgemeinden mahnt schließlich noch in anderer Hinsicht zur Vorsicht gegenüber einer theologischen Überinterpretation unserer Texte: Man hat gerne die Haustafeln als ersten Schritt der christlichen Gemeinden über den Binnenbereich der Gemeinde hinaus betrachtet, also als ersten Versuch einer "weltlichen" Ethik¹⁴. Man muß aber vorsichtig sein: Die frühchristlichen Gemeinden trafen sich in privaten οἴκοι. Manche Gemeinden waren wohl nicht viel mehr als die erweiterte *familia* des christlichen Hausherrn und der christlichen Hausfrau. Hausethik und Gemeindeethik berührten sich also eng; es war naheliegend, daß die christliche Ethik schon sehr früh über die Beziehungen in einem Haushalt nachdachte. Wo die Gemeinden vor allem "Haus"gemeinden sind, deren Glieder zu einem großen Teil auch Glieder der *familia* des Hausherrn gewesen sein können, läßt sich zwischen "Haus" und "Gemeinde" nicht leicht trennen. Der Philemonbrief, der ja eine "Familienangelegenheit" des Philemon behandelt und zugleich an seine Hausgemeinde gerichtet ist (*Phm* 2), illustriert dies.

Sozialgeschichtlich läßt sich schließlich noch eine andere Besonderheit der christlichen Haustafeln gegenüber der antiken Ökonomik-Literatur erklären: In den christlichen Haustafeln werden keine im engeren Sinn des

¹² Vgl. z. B. E. Schweizer (a. a. O. Anm. 6) 162: Der Schwächere ist "vollwertiges Subjekt ethischen Handelns".

¹³ Trotz der Verbreitung von Elementarschulen in den Städten der Spätantike wird man für die damalige Zeit nicht mit mehr als 10–20% lesefähigen Personen rechnen dürfen: W. V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge [Mass.] 1989) 166 f.

¹⁴ Dies ist die Tendenz bei W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Grundriße zum NT 4 (Göttingen 1982) 239.

Wortes "ökonomische" Interessen an Vermögensvermehrung und Arbeitsproduktivität sichtbar. Auch daraus sollte man nicht ein besonders intensives oder hochstehendes ethisches Interesse entnehmen. Die nächstliegende Erklärung ist die, daß im Unterschied zu vielen antiken Traktaten sich die Haustafeln an städtische *familiae* richten, denn die ersten christlichen Hausgemeinden entstanden in den Städten, nicht auf dem Land. Städtische *familiae* waren aber Lebens- und Konsumationsgemeinschaften, nicht, wie die *familiae* auf den großen Landgütern, Produktionsgemeinschaften.

IV Auslegung von Kol 3,18–4,1

Daß sich die Ehefrauen nach V 18 ihren Männern unterordnen sollen, entspricht allgemeiner antiker Überzeugung, ist doch τὸ γὰρ ἄρρην φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον (Aristoteles, *Pol.* 1, 12, 1259 b 1–2). Ähnlich äußert sich Philo in seiner Auslegung des Gesetzes über die Erbtöchter, *Spec. Leg.* 2, 124. Josephus liest in seiner für einen Juden aus der damaligen Oberschicht typisch patriarchalischen Leseweise aus dem Mosegesetz, daß die Frau χειρῶν ... ἀνδρὸς εἰς ἅπαντα sei. Daraus folgt für ihn: Τοιγαροῦν ὑπακούετω, μὴ πρὸς ὕβριν, ἀλλ' ἐν ἄρχηται. Er schließt daraus, Gott habe dem Manne die Herrschaft (κράτος) über die Frau gegeben (*Contra Ap.* 2,201). Allerdings formulieren antike Autoren ebenso deutlich, daß die Herrschaft des Mannes über die Frau nicht der Verfügungsgewalt des Herrn über seinen Besitz gleichzusetzen sei, sondern "wie die Seele über den Körper soll er sie beherrschen, indem er mitleidet und wohlgesonnen mit ihr verbunden ist" (Plutarch, *Γαμικὰ παραγγέλματα* 33, 142 E). Man versteht angesichts solcher antiker Zeugnisse gut, daß unsere Haustafel formuliert: ὡς ἀνῆκεν. Aber was bedeutet ἐν κυρίῳ? Der Briefverfasser hat vielleicht einen Gedanken im Auge, wie ihn Paulus als christliche Variante der jüdischen Schöpfungsordnung von *Gen* 2 in 1. *Kor* 11, 3 (vgl. 7–9) formuliert: Der Mann ist das Haupt der Frau, Christus ist das Haupt des Mannes, Gott ist das Haupt Christi.

Der Mahnung an die Frauen gegenüber steht in V 19 die Mahnung an die Männer, ihre Frauen zu "lieben". "Liebe" war in der Antike kein gängiger Ausdruck, um das Verhältnis zwischen Ehepartnern zu beschreiben (obwohl es viele Zeugnisse für Liebe zwischen Ehegatten gibt!). Die Leser/innen des Kolosserbriefes denken bei diesem Wort wohl an 3,14 zurück, wo die ἀγάπη die Krönung aller Tugenden des guten Zusammenlebens in der Gemeinde war. An ein menschlich gutes Zusammenleben ist

sicher auch hier gedacht und nicht an den ganz besonderen Charakter der ehelichen Liebe. Diese wird erst *Eph* 5,25 christologisch überhöht und gilt kulturgeschichtlich in Westeuropa übrigens erst seit dem 19. Jh. als eine ganz einzigartige Form von Liebe. Dem Verfasser geht es darum, daß die Ehe nicht einfach eine Herrschaftsform, sondern zugleich eine gute menschliche Beziehung ist. Dies zeigt auch der folgende Imperativ $\mu\eta$ $\pi\iota\kappa\rho\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ $\pi\rho\delta\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma$.

Auch die nun folgende Mahnung an die Kinder und Väter in V 20 entspricht antiker Tradition. Das Wort $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha$ kann auch erwachsene Söhne und Töchter bezeichnen; allerdings weist V 21 ($\zeta\iota\nu\alpha$ $\mu\eta$ $\acute{\alpha}\theta\upsilon\mu\omega\delta\iota\nu$) eher darauf, daß an heranwachsende Kinder gedacht ist. Sie sind vermutlich (als Getaufte?) in der christlichen Gemeindeversammlung anwesend. $\Upsilon\pi\alpha\kappa\acute{o}\upsilon\epsilon\iota\nu$ und $\upsilon\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (V 18) sind praktisch synonym (vgl. *1. Petr* 3,5 f.). Ob Kinder ihren Eltern $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ Gehorsam schulden, war eine damals heftig diskutierte Frage: Musonius z. B. protestiert dagegen, daß Väter ihren Kindern auch Unmoralisches befehlen oder sie von der Philosophie abhalten dürfen; nach ihm verbietet derjenige, der Vater aller ist, nämlich Zeus, solches den irdischen Vätern (*Traktat* 16, bes. S. 86, 18 ff. Hense). Umgekehrt legt Philo von Alexandrien (*Spec. Leg.* 2, 224–236) das vierte Dekaloggebot im Sinn einer unbeschränkten Gewalt von Vätern über ihre Kinder aus, die nicht nur körperliche Bestrafung, sondern auch Tötung einschließen kann (vgl. *Dtn* 21,18–21). Ihm gegenüber gibt es sowohl im Judentum als auch im Hellenismus Stimmen, die zur Milde in der Kindererziehung aufrufen und dazu raten, über kindliche Streiche auch einmal großzügig hinwegzusehen (jüdisch z. B. Pseudo-Phokylides 207 f.; hellenistisch Plutarch, *Περὶ παιδων ἀγωγῆς* 18, 13 D–F). Der an die Kinder gerichtete V 20 vertritt also im Rahmen des antiken Meinungsspektrums eher die harte Position: Kinder sind "in allem" ihren Eltern Gehorsam schuldig.

Dagegen entspricht V 21 eher der milden Position: Die Väter – sie sind hier als Inhaber der väterlichen Gewalt allein angeredet – sollen ihre Kinder nicht provozieren und zum Zorn reizen, denn das läßt sie ihr Selbstvertrauen verlieren (ein pädagogisch bemerkenswertes Argument!). Wiederum enthält die doppelte Mahnung inhaltlich nichts, was spezifisch christlich wäre. Warum dann also wieder bei der Ermahnung an die Kinder der explizite Hinweis auf den $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$? Es fällt auf, daß nur die beiden Mahnungen an die untergeordneten Partner im Haus, an die Frauen und an die Kinder, mit einem Hinweis auf die Autorität des Herrn verstärkt werden. Warum? Man kommt kaum um den Schluß herum, daß der Verfasser

der Haustafel gerade in den hierarchischen Strukturen im Haus etwas von Christus Gewolltes und Bejahtes sieht.

Die Ermahnung an die Sklaven in *Kol* 3,22–25 ist viel länger als die übrigen Ermahnungen und für den Verfasser des Kolosserbriefs besonders wichtig. Er hat vermutlich die ihm überkommene Haustafel hier durch eigene Zufügungen ergänzt¹⁵. Warum? Wohl kaum, weil es in der Gemeinde von Kolossae besonders viele Sklaven gegeben hätte, sondern vielleicht eher darum, weil er nach der radikalen These von 3,11 (ὅπου οὐκ ἔνι Ἑλλήν καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός)¹⁶ klar sagen will, daß sie nicht die Aufhebung der Sklaverei bedeutet. Die christlichen Sklaven sollen vielmehr ihren Herren von ganzem Herzen gehorchen, nicht nur äußerlich und zum Schein. Dreimal wird dies durch einen Hinweis auf den himmlischen Herrn verstärkt: Der ungeteilte Gehorsam soll in Furcht vor dem Herrn geschehen (V 22), als ganzheitlicher Gehorsam ὡς τῷ κυρίῳ (V 23) und im Wissen darum, daß den Sklaven kein irdisches Entgelt und kein irdisches Erbe zusteht, sondern Vergeltung vom himmlischen Herrn (V 24 a). Es wird zwar in dieser Mahnung noch nicht der leidende Christus als Modell für den Gehorsam und das Leiden der Sklaven hingestellt wie wenig später in *1. Petr* 2,18–23, und die irdischen Herren sind noch nicht εἰκὼν θεοῦ wie dann bereits im frühen zweiten Jahrhundert in *Did* 4,11 und *Barn* 19,7. Aber die Akzente liegen anders als bei Paulus selbst: Paulus hatte dem Philemon eingeschärft, daß sein Sklave Onesimus nun sein "geliebter Bruder ... im Fleisch und im Herrn sei" (*Phm* 16). Sie liegen ganz anders als bei Seneca, der betont, daß Sklaven in erster Linie Menschen sind (*Ep.* 47). Unser Text rechtfertigt zwar die Institution der Sklaverei nicht als solche wie Aristoteles, der die Meinung vertritt, daß Sklaven gegenüber freien Menschen wesenhaft andersartig seien (Aristoteles, *Pol.* 1, 4, 1254 a 13 ff.) und der sie darum auch als κτήμα τι ἔμψυχον bezeichnen kann (ebd. 1, 4, 1253 b 32). Aber er ruft die Sklaven zu einem unbedingten (κατὰ πάντα!) und ganzheitlichen Gehorsam auf und verinnerlicht ihn durch eine religiöse Motivation. V 24 b und 25 führen diese Mahnung zum Gehorsam

¹⁵ In diesen (in der Textdarstellung oben eingerückt gesetzten) Zufügungen finden sich die für den Kolosserbrief typischen Stilmerkmale wie Repetitionen, Genetivattribute, asyndetische Partizipien etc.

¹⁶ Sie entspricht *Gal* 3,28, vgl. *1. Kor* 12,13 und wird vom V f. als Tradition zitiert und modifiziert. Möglicherweise ist sie schon bei Paulus ein von ihm übernommener, aus der Gemeinde stammender Slogan.

weiter durch eine Aufforderung, dem Herrn zu dienen und durch einen Hinweis auf das letzte Gericht.

Nun endlich folgt in 4,1 die Mahnung an die Herren. Sie sollen ihren Sklaven gewähren, was $\delta\iota\kappa\tau\omicron\nu$ und $\tau\sigma\upsilon\nu$ ist, d. h. Nahrung, Kleidung und menschliche Behandlung¹⁷. Auch sie, die ja nur "Herren nach dem Fleisch" (3,22) sind, sollen daran denken, daß sie einen himmlischen Herrn haben, der sie richten wird. In dieser Schlußmahnung dient also der Hinweis auf den himmlischen Herrn, anders als vorher, zur Begrenzung und Vermenschlichung des Herrschaftsanspruchs der irdischen Sklavenbesitzer.

Die Interpretation der Haustafel hat gezeigt, daß sie im Rahmen der antiken Diskussion eine zwar menschliche, aber im ganzen recht konservative Position vertritt. Die vorgegebenen hierarchischen Herrschaftsverhältnisse im Haus werden dadurch, daß sie in den Herrschaftsbereich Christi gestellt werden, eher verstärkt als aufgelöst. Der ohnehin unvermeidliche Gehorsam der Untergeordneten wird durch die Haustafel zusätzlich religiös motiviert. Es ist deutlich, daß durch einen solchen Text die Integration des Christentums in die antike Gesellschaft erleichtert und im Laufe der weiteren Auslegungsgeschichte patriarchale Tendenzen gestärkt wurden. Daß der Text in der Reformation einen zentralen Platz im Katechismus bekam, ist nicht zufällig. Ich komme zu einer theologischen Schlußbemerkung, die versucht, Kol 3,18–4,1 zu bewerten. Versuche ich, diesen Text ins Ganze des Neuen Testaments einzuordnen, so komme ich in Schwierigkeiten: Er scheint andere, im Neuen Testament wichtige Linien auszublenzen: Davon, daß das kommende Reich Gottes bei Jesus eine die Strukturen der Welt verändernde Kraft war, ist in diesem Text nichts zu spüren. Nicht zu spüren ist auch, daß die Herrschaftsstrukturen der Welt, auch die des $\omicron\kappa\omicron\varsigma$ im Lichte des ganzen Neuen Testament zu etwas Vorläufigem werden, weil "die Gestalt dieser Welt vergeht" (1. Kor 7,31). Die futurische Eschatologie hat im Kolosserbrief keine prägende Kraft! Vom Liebesgebot her, das ethisch *das* Zentrum des Neuen Testaments ist, stellen sich andere kritische Fragen: Unsere Haustafel unterordnet die Herrschaftsstrukturen im Haus nicht der Liebe. Vielmehr werden Herrschaftsstrukturen als solche religiös festgeschrieben; die Liebe taucht nur ganz am Rand auf als die Härte von Strukturen mildernde Kraft. Ich möchte also vom Ganzen des Neuen Testaments her zur Art und Weise, *wie* in unserem Text antike Herrschaftsstrukturen christlich "ge-

¹⁷ Ähnlich Pseudo-Phokylides 224 f.

tauft" werden, kritische Fragen stellen. Ich kann – im Lichte des ganzen Neuen Testaments – unseren Text nicht fundamentalistisch lesen und nicht z. B. die Forderung der Unterordnung der Frau unter den Mann als christlich legitim daraus postulieren. Wer dies anders sieht, weil er die Unterordnung der Frauen und der Kinder unter die Männer und Väter für ein unveränderliches biblisches Gebot hält, wird sich fragen lassen müssen, ob denn auch die Sklaverei ein solches bleibend gültiges biblisches Gebot sei.

V Auslegung von *Eph* 5,21–6,9

Ich deutete schon an, daß der Verfasser des Epheserbriefts die Haustafel des Kolosserbriefts als Grundtext benutzt und erweitert hat. Dadurch ist ihre einfache Struktur zerstört worden.

Sie beginnt in V 21 mit einem kurzen, titelartigen Vers. Er betont die *wechselseitige* Unterordnung der Glieder der Familie untereinander. Dem Verfasser geht es also nicht nur um die Unterordnung der schwächeren Glieder des οἶκος (Frauen, Kinder, Sklaven) unter die Stärkeren, sondern er versteht seine Paränese im Sinn des paulinischen διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (*Gal* 5,13). Die wechselseitige Unterordnung soll ἐν φόβῳ Χριστοῦ geschehen. Damit ist vermutlich wie *Kol* 3,22.24 und 2. *Kor* 5,11 an das Gericht gedacht. Die weitere Auslegung der Haustafel muß zeigen, wie weit die auffällige Betonung der wechselseitigen Unterordnung im Titel wirklich ein tragendes Element der Tafel ist, welche die hierarchische Ordnung der Stände aufsprengt.

Dann folgt in V 22–33 die Eheparänese an die Frauen und Männer. V 33 ist ein Abschluß, der ihre beiden Teile zusammenfaßt. Diese Eheparänese ist auffällig ausführlich. Die Anrede an die Frauen in V 22–24 ist durch eine Begründung (V 23) und einen Vergleich mit Christus und der Kirche erweitert. Die Ermahnung der Männer in V 25–32 ist noch länger; ihr Aufbau ist kompliziert. Warum diese Ausführlichkeit? Offensichtlich will der Verfasser eine besondere Ehetheologie einschärfen. Gegen was richtet sie sich? Der Katholik F. Mussner hat vermutet, er wende sich gegen die These, daß die Ehe ein "weltlich Ding" sei, also mit anderen Worten: Er vertrete ein katholisches Eheverständnis und deute die Ehe als Sakrament, nicht als weltliche Institution¹⁸. Aber der Verfasser des Epheserbriefts schreibt nicht im 16. Jh. und hat vermutlich andere

¹⁸ F. Mussner, *Der Brief an die Epheser*, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT 10 (Gütersloh – Würzburg 1982) 155 f.

Probleme! Mir ist am wahrscheinlichsten, daß er gegen eine asketische Abwertung der Ehe wehren will, wie sie im Frühchristentum nicht selten ist: Wir begegnen asketischer Ehefeindlichkeit in judenchristlich-frühgnostischen Kreisen Kleinasiens (vgl. *1. Tim* 4,3). Auch das berühmte mathäische Eunuchenwort *Mt* 19,12 bezeugt eine Höherwertung der Ehelosigkeit gegenüber der Ehe. Vor allem aber ist hier auf Paulus selbst zu verweisen. Paulus war unverheiratet und er hat die Ehelosigkeit, nicht aber die Ehe, als ein besonderes Charisma betrachtet (*1. Kor* 7,1 f. 6–8). Verheiratet zu sein ist für ihn eine Notlösung für diejenigen, die ohne Sexualität nicht leben können, eine Notlösung, die oft unvermeidlich ist, aber mit viel Unfreiheit und weltlichen Sorgen verbunden ist und einen ungeteilten Dienst an Christus unmöglich macht (*1. Kor* 7,26.32–38). Seine Haltung war in den Gemeinden, an die unser Paulusschüler sein Rundschreiben schickt, sicher bekannt. Der Verfasser des Epheserbriefs vertritt also eine Wertung der Ehe, die von derjenigen des Paulus pointiert verschieden ist. Er wehrt sich vielleicht unausgesprochen gegen Paulus selbst, indem er die Ehe betont in Christus verankert. Indirekt hat er damit auch die Grundlage für ein sakramental Eheverständnis, wie es von den orthodoxen und den katholischen Kirchen vertreten wird, gelegt. Den nächsten Schritt in diese Richtung wird dann Ignatius von Antiochien ums Jahr 110 machen, der in seinem *Brief an Polykarp* 5,2 unseren Text aufnimmt und daraus eine kirchenrechtliche Folgerung zieht:

Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσιν καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἔνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.

Nur eine vor dem Priester geschlossene Ehe ist gültig!

Ich denke also, die wichtigste Aussage in dieser langen Eheparänese für die damaligen Hörer/innen sei nicht dies gewesen, was wir heute besonders heraushören und auch als besonders schwierig empfinden, nämlich, daß sich die Frauen den Männern unterordnen sollen. Die wichtigste Aussage war vielmehr die, daß die Ehe, die den Sexualverkehr einschließt, durch Christus geheiligt ist. Der Epheserbrief will die Ehe bejahen und vertieft darum die Ehetafel von *Kol* 3,18 f. durch seine Hinweise auf Christus.

Wir kommen nun zum einzelnen: 5,22–24 mahnen die Frauen zur Unterordnung unter ihre Männer. Was ὑποτάσσεσθαι genau meint, wird nicht ausgeführt; in den folgenden Tafeln steht 6,1.5 als Parallelwort ὑπακούω. V 23 f. schiebt den Vergleich der Ehe mit dem Verhältnis Christi zur Kirche ein. Vordergründig geht es hier nur um einen Vergleich

zwischen verschiedenen Dingen. Weil aber die angesprochenen Frauen und Männer zur Kirche des "Hauptes" Christus gehören, kommt der Vergleich aber einem Begründungsverhältnis nahe. Das Verständnis der Kirche als kosmischer Leib Christi ist im Kolosserbrief und im Epheserbrief geläufig (vgl. *Kol* 1,18; *Eph* 1,23). Christus, der als Erhöhter über den Mächten thronet, ist das Haupt dieses Leibes und erfüllt den ganzen Leib mit seiner Kraft (*Eph* 1,22; 4,15). Für die Ausbildung dieser Vorstellung sind vermutlich Vorstellungen vom kosmischen Leib des Zeus, die wir in der Orphik finden, die aber auch in der Stoa und bei Philo ihre philosophischen Ableger haben, wichtig gewesen¹⁹. Christus ist nach V 23 Schluß aber auch der σωτήρ der Kirche. Diesen Gedanken macht der Verfasser aber nicht für die Ehe fruchtbar; darum fährt er adversativ weiter (ἀλλά), denn der Mann ist gerade nicht Erretter seiner Frau. Die Analogie zwischen der Ehe und dem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche bezieht sich also nur auf die Unterordnung der Frauen. Gegenüber *Kol* 3,18 wird durch den Vergleich mit Christus die Mahnung zur Unterordnung verstärkt. Das wird auch an dem abschließenden ἐν παντί sichtbar.

Es folgt die ausführliche Mahnung an die Männer 5,25–32. Ihr Aufbau ist unübersichtlich. Der Verfasser leitet schon in V 25 b zum Vergleich mit Christus und der Kirche über und kommt erst in V 28 a auf das Verhältnis Mann-Frau zu sprechen. Die Verse 25 c – 27 sind für die Argumentation eigentlich nicht nötig und stellen einen kleinen christologischen Exkurs dar. Mit V 28 a ist die Anrede an die Männer aber nicht zu Ende; offensichtlich liegt dem Verfasser daran, die Liebe der Männer zu ihren Frauen noch deutlicher einzuschärfen. Das führt zu einer neuen Ausführung über Christus und die Kirche in V 28 b – 30, die an das Stichwort σώματα anschließt. Hier geht es um mehr als einen Vergleich, weil "wir" ja Glieder des Leibes Christi sind. V 31f. folgt ein Schriftbeweis aus *Gen* 2,24. Der Verfasser deutet die Schriftstelle in V 32 mit betontem ἐγώ auf seine Weise.

5,25a fordert die Männer zur Liebe gegenüber ihren Frauen auf. Wie in *Kol* 3, 19 wird dasselbe Verbum ἀγαπάω gebraucht, das sonst für die Nächstenliebe innerhalb der Gemeinde (4,2.15 f.) und für die Liebe Gottes und Christi (1,6; 2,4; 5,2) gebraucht wird. Sexuelle Liebe in der Ehe, Nächstenliebe und Religion werden also gerade nicht auseinandergerissen.

¹⁹ Vgl. dazu H. Merklein, "Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens", in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 43 (Tübingen 1987) bes. 328–332.

Darum ist in 5,25 b – 27 der Vergleich mit Christus überhaupt möglich, der die Kirche “geliebt” hat. Dieser Vergleich ist ausführlicher als derjenige in V 23. Ganz verschiedene Gedanken klingen an. Der Verfasser erinnert an die Hingabe Christi, d.h. an seinen Sühnetod (vgl. *Röm* 4,25) und interpretiert ihn als Tat der Liebe (vgl. 5,2). Der Heilssinn von Jesu Tod wird in der Taufe erfahrbar, dem *λοῦτρον τοῦ ὕδατος*, das für die Kirche Heiligung (wie *1. Kor* 6,11) und Reinigung (wie *Joh* 3,25; *2. Petr* 1,9) bedeutet. *Ῥῆμα* ist vermutlich die Taufformel, also der in der Taufe über dem Täufling ausgesprochene Name Christi. Auffällig ist, daß es im ganzen Text nie um die einzelnen Christinnen und Christen geht, sondern daß es immer “die Kirche” ist, an der Christus handelt. Das verrät, daß noch ein weiterer traditioneller Gedanke im Hintergrund steht, nämlich der Gedanke an Christus als Bräutigam der Kirche. Er klingt in V 27 an und wird dann in V 29.32 deutlich. Dieser Gedanke ist im Urchristentum verbreitet, und zwar in zwei Spielarten:

1. Vor allem die Johannesapokalypse spricht von der zukünftigen Hochzeit des Bräutigams Christus mit dem himmlischen Jerusalem (*Apk* 19, 7–9; 21,2.9); derselbe Gedanke findet sich auch im Matthäusevangelium, z.B. in dem berühmten Jungfrauengleichnis 25,1–13.

2. Die andere Spielart dieses Gedankens findet sich bei Paulus: Für ihn ist die Kirche jetzt schon Christi Braut (*2. Kor* 11,2, vgl. *2. Clem* 14,1 f.). An die Paulusstelle (die der Verfasser vielleicht kennt!) erinnert das Verbum *παρίστημι*; genau wie dort klingt vermutlich der Gedanke an das jüngste Gericht an, vor das die Kirche einst gestellt sein wird: Christus selbst wird seine Braut vor sich – als Richter – stellen. V 27 taucht mit den Ausdrücken *μη ἔχουσσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα* das Bild der ewig jungen Braut auf, das auch im Hirten des Hermas bekannt ist (*Vis* 3,10,5; 4,2,1). Der Verfasser übersetzt es aber durch die Ausdrücke *ἀγία* und *ἄμωμος* sogleich wieder in sachliche Sprache. Der ganze Abschnitt schwankt zwischen metaphorischer und wirklicher Aussage: V 27 deutet an, daß das Bild der Kirche als Braut einer Übersetzung in sachhaltige Aussagen bedarf, aber die Liebe Christi, die dieses Bild überhaupt erst möglich macht, ist für den Verfasser kein Bild, sondern der Sachgrund, der die Kirche überhaupt erst zur Braut macht.

Die eheliche Liebe des Mannes zur Frau ist also ein Analogon der Liebe Christi zur Kirche und zugleich von ihr getragen. Sie ist für den Verfasser so wichtig, daß er den Gedanken in 5,28–30 noch weiterspinn: Die Männer sollen ihre Frauen lieben, wie ihre eigenen *σώματα*. Entfernt klingt hier das biblische Gebot der Nächstenliebe von *Lev* 19,18 an; der Verfasser formuliert aber nicht wie dort mit “wie euch selbst” sondern

braucht das Wort σῶμα, das ihm den Brückenschlag zur Kirche ermöglicht. Ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ will natürlich nicht sagen, daß alle eheliche Liebe letztlich Selbstliebe sei, weil die Ehe der Selbstverwirklichung diene. Vielmehr denkt der Verfasser, wie V 29 f. zeigt, wieder von Christus her: Weil die Kirche Christi Leib ist, liebt der himmlische Bräutigam dann, wenn er die Glieder seines Leibes liebt, sich selbst. Von Christus her kommt der Verfasser also zu der in antikem Kontext überraschend klingenden Aussage, daß eheliche Liebe eigentlich Selbstliebe sei. Die Bestätigung für diese These findet er in der Bibel. Der Übergang von σῶμα zu σὰρξ in V 29 zeigt, daß er bereits an *Gen* 2,24 denkt, die klassische biblische Stelle über die Ehe, die er nun in 5,31 zitiert.

Diesen klassischen biblischen Ehetext deutet er in 5,32 allegorisch auf Christus und die Kirche. Das betonte ἐγὼ δὲ λέγω in V 32 zeigt, daß er sich der Ungewöhnlichkeit seiner Deutung wohl bewußt ist. In der Tat wird diese bekannte Genesisstelle in jüdischer und urchristlicher Exegese²⁰ sonst immer wörtlich auf die Ehe gedeutet; erst nach dem Epheserbrief und vielleicht unter seinem Einfluß läßt sich die allegorische Deutung auf die Kirche in 2. *Clem* 14 wieder belegen. Der Verfasser zeigt sich mit den im griechischen und hellenistisch-jüdischen Schulbetrieb geläufigen Methoden allegorischer Deutung vertraut – auch Paulus hat sie gelegentlich aufgenommen²¹. Τὸ μυστήριον τοῦτο ist schwierig und zugleich theologiegeschichtlich bedeutungsvoll, da das Wort in der späteren griechischen und in der lateinischen Tradition im Anschluß an Tertullian mit “sacramentum” übersetzt wurde und zur Bezeichnung eines kirchlichen Sakraments geworden ist²². Exegetisch am wahrscheinlichsten ist, daß sich τοῦτο wie üblich nach rückwärts bezieht: Dann ist das Geheimnis der Schriftstelle gemeint, das der Verfasser allegorisch entschlüsselt. Dieser Sprachgebrauch von μυστήριον resp. von hebräisch רָז ist besonders in apokalyptischen Texten und in Qumran zu belegen. Der Verfasser legt also eine neue, allegorische Deutung von *Gen* 2,24 auf Christus und die Kirche vor. Sie hebt die alte, wörtliche Deutung auf die Ehe gerade nicht auf, denn die enge Verbindung von Christus und der Kirche, die “ein Fleisch” werden, ist ja gerade der Grund für die enge Verbindung von Mann und Frau in der Ehe.

²⁰ Vgl. *Mk* 10,7 f; *1. Kor* 6,16.

²¹ Vgl. *1. Kor* 9,9 f; *Gal* 4,24–26.

²² G. Bornkamm, “Μυστήριον κτλ.,” *ThWNT* IV, 832–834.

Damit entwirft der Verfasser eine Theologie der Ehe, die sich von der paulinischen Sicht der Ehe als einer um der Verhinderung von Unzucht für die Mehrzahl der Menschen leider unumgänglichen Einrichtung grundsätzlich unterscheidet. Die Ehe bekommt vielmehr durch Christus ihre besondere Würde und ihre besondere Nähe zu Gott. Weitreichende Zukunftsentwicklungen sind in der Perspektive dieses Textes möglich²³: Ich nannte schon die kirchliche Eheschließung, aber auch ihr sakramentales Verständnis, die Unauflösbarkeit der Ehe, die durch die bleibende Treue Christi zur Kirche begründet ist, aber auch eine grundsätzlich notwendige, weil christologisch begründete Unterordnung der Frau unter den Mann. Ich sagte absichtlich: In der *Perspektive* unseres Textes sind solche Entwicklungen möglich. Von dem her, was der Verfasser wollte, sind solche Entwicklungen nicht direkt gedeckt, sondern eben *Weiterentwicklungen*. Für ihn ging es offenbar darum, nicht einen großen Bereich des Lebens, nämlich die Ehe, aus dem Wirkungsbereich der Gnade Christi auszuklammern. Für ihn ging es darum, nicht einen grundsätzlichen Vorrang der sexuellen Askese vor der Ehe zuzulassen. Darum hat er eine andere Ehe-theologie entworfen als sein Lehrer Paulus, und diese Freiheit des Schülers gegenüber dem Meister ist eigentlich erstaunlich.

Die zweite und die dritte "Tafel" sind kürzer und halten sich eng an die Aussagen des Kolosserbriefs. In die Mahnung an die Kinder 6,1 f. ist der klassische Schriftbeweis zu diesem Thema, das vierte Dekaloggebot aus Ex 20,12 und Dtn 5,16 eingefügt. Die Mahnung an die Väter – wiederum nicht: an die Mütter – ist durch ein Gebot der Erziehung ergänzt. Im Hellenismus wie im Judentum gehörte die Unterweisung über ethische und religiöse Fragen zu den grundlegenden Aufgaben der Väter.

Auch die Mahnung an die Sklaven, 6,5–9, bleibt im wesentlichen so, wie sie in Kol 3,22–25 stand. Zwar ist in V 6 stärker als dort betont, daß der Dienst des Sklaven Christusdienst ist, aber nach wie vor bleiben die irdischen Herren vom himmlischen Herrn und von Gott klar unterschieden. In der kürzeren Ermahnung an die Herren erstaunt in 6,9 das blasse τὰ ἄντ'α ποιεῖτε; der Zusatz ἀνιέντες ist dann viel konkreter. Der Hinweis, daß bei Gott kein Ansehen der Person sei, wird nur noch in Bezug auf die Herren gebracht, wo er auch viel besser paßt.

Im Titel 5,21 hatte der Verfasser von wechselseitiger Unterordnung gesprochen. Blickt man von der Haustafel auf diesen Titel zurück, so wird man empfinden, daß er einen uneingelösten Sinnüberschuß enthält; von wechselseitiger Unterordnung war eigentlich kaum die Rede. Zwar formu-

²³ Damit will ich nicht sagen, daß sie sich *notwendig* aus unserer Stelle ergeben.

lierte die Haustafel die Beziehungen im $\sigma\kappa\omicron\varsigma$ als wechselseitige Beziehungen, aber nicht als *wechselseitige* Unterordnung. Auch für die Haustafel des Epheserbriefs gilt, daß – trotz des zukunftsweisenden Titels – nicht sichtbar wird, daß die Liebe bestehende Strukturen auch verändern kann.

VI Schlußüberlegungen

Die Auslegung biblischer Texte ist ein ganz besonders schwieriges Unterfangen, weil diesen Texten durch ihre Kanonisierung ein ungeheures Gewicht zugekommen ist und weil Kirchen und Theologen aller Schattierungen sich durch sie nicht nur inspirieren und bestimmen liessen, sondern immer auch versuchten, aus ihnen eine sekundäre Legitimation für ihre besonderen kirchlichen und theologischen Positionen zu gewinnen. Aufgabe der Exegese biblischer Texte muß es deshalb sein, sorgfältig zwischen 1. dem zu unterscheiden, was sie in ihrem eigenen Kontext sagten, 2. dem, was sich in ihrer Perspektive, gleichsam als uneingelöste Sinnpotenzen, aus ihnen entfalten läßt, und 3. dem, was ihrer Stoßrichtung widerspricht. Zu den Aufgaben der Exegese biblischer Texte gehört, Theologen und Kirchen auf das aufmerksam zu machen, was sie selbst den biblischen Texten zufügen. Gewiß gibt es keine Möglichkeit, vergangene Texte zu aktualisieren und in einen neuen geschichtlichen Kontext zu übersetzen, ohne ihnen etwas hinzuzufügen, aber man soll dabei wissen, was man tut.

Die Auslegung unserer beiden Texte machte deutlich, wie sehr zeitgebunden sie sind. Sie fallen nicht als göttliche Wahrheiten vom Himmel, sondern sie sind Teil der antiken Literatur. Sie partizipieren am antiken ethischen Diskurs und beziehen in ihm eine Position. Sie tun damit genau dasselbe, wie wir heute tun, wenn wir am zeitgenössischen philosophischen oder politischen Diskurs partizipieren und versuchen, im Gespräch mit ihm eine eigene, christliche Position zu beziehen. Ich habe vor allem am Schluß der Exegese von *Kol* 3,18–4,1 gefragt, ob die gemäßigt konservative Position dieser Haustafel nicht grundlegende christliche Anliegen, wie die Eschatologie oder den Primat der Liebe, vernachlässige. Ob ich mit meiner Anfrage recht habe, ist mir jetzt nicht wichtig. Wichtig ist mir aber, daß gegenüber biblischen Texten genau dasselbe Verfahren nötig ist, wie gegenüber unseren heutigen christlichen Positionen im philosophischen, religiösen und politischen Diskurs unserer Zeit: Wir müssen eigene theologische und kirchliche Positionen von dem her, was das Zentrum des christlichen Glaubens ist, kritisch hinterfragen. Genau das gilt für biblische Positionen auch.

Im Falle unserer Haustafeln ist das besonders wichtig, weil sie an einem wichtigen Punkt verschiedene Positionen vertreten. Während der Kolosserbrief die Ehe als "im Herrn" gegründete Ordnung nicht weiter hinterfragt, entwirft der Epheserbrief eine eigene Ehetheologie, und zwar vermutlich in kritischer Abgrenzung gegenüber dem Apostel Paulus. Der Unterschied zwischen beiden ist darum besonders wichtig, weil in der Perspektive von *Eph 5* die Entwicklung zum späteren katholischen und orthodoxen Eheverständnis es sehr wohl verständlich wird, während die protestantische Auffassung von der Ehe als einer weltlichen Institution eine viel stärkere Affinität zu Paulus selbst hat²⁴. Das Gegenüber zwischen *Eph 5* und *1. Kor 7* kann uns also darauf aufmerksam machen, daß die Bibel, dieses vielfältige und vielstimmige Buch, nicht nur die Grundlage der einen Kirche, sondern auch die Grundlage der verschiedenen christlichen Konfessionen geworden ist. Es zeigt sich für uns Exegeten immer wieder, daß verschiedene christliche Konfessionen sehr verschiedene Zentren in der gemeinsamen Bibel haben, auf die sie sich besonders gern berufen.

Und schließlich noch eine letzte Beobachtung. Die Freiheit des Verfassers des Epheserbriefs zu einer gegenüber Paulus neuen und anderen Ehetheologie ist erstaunlich. Sie wurde offensichtlich in einer neuen Situation, nämlich durch die Abgrenzung gegenüber asketischen und sexualfeindlichen Tendenzen nötig. Die Theologie der Haustafel des Epheserbriefs ist in diesem Sinn kontextuell, genau so wie die paulinische Eheauffassung von *1. Kor 7* auch. Ich denke, daß die Freiheit zur Kontextualität, die Freiheit auch zu Innovationen, etwas vom Wichtigsten ist, was man aus der Bibel lernen kann. Nicht so sehr als Aufbewahrungsort ewiger und gleichbleibender göttlicher Wahrheiten, sondern als Dokumentation lebendiger geschichtlicher Prozesse in der Auseinandersetzung mit grundlegenden religiösen Traditionen ist die Bibel ein spannendes Buch.

Ulrich Luz
Universität Bern

²⁴ Paulus versteht *1. Kor 7, 10 f.* die Ehe (indirekt) als ein Gebot Gottes und des Herrn, *1. Kor 11, 3* (ebenfalls indirekt) als eine Schöpfungsordnung. *1. Kor 7,35–40* stellt er sie als eine (aber nur die zweitbeste!) Möglichkeit zur Verhinderung von Unzucht dar. *1. Kor 7,7* versteht er nur die Ehelosigkeit, nicht aber die Ehe als ein *χάρισμα*. Das entspricht natürlich nicht einfach der späteren protestantischen Position. Eher könnte man negativ sagen: Paulus und der Protestantismus sind darin, daß sie keine eigentliche Ehetheologie haben, vergleichbar.

В статье анализируются и сопоставляются два варианта так называемых *'Haus-Tafeln'* (Н.-Т.), религиозно-этических предписаний, адресованных попарно женам и мужьям, детям и отцам, рабам и хозяевам в двух новозаветных посланиях – *"К Колоссянам"* (3,18–4,1) и *"К Эфессянам"* (5,21–6,9). Автор статьи исходит из того, что первое из них написано неким сотрудником апостола Павла еще при жизни последнего, второе же – учеником Павла приблизительно между 70 и 80 гг. н. э. В позднейшем послании использованы предписания из более раннего и расширены в соответствии с задачами новой эпохи.

Особенностями Н.-Т. по сравнению со сходными иудейскими и языческими наставлениями являются: 1) короткие увещания наподобие каталога; 2) прямое обращение ко всем членам дома, включая рабов, а не только к мужчинам-домохозяевам. Этот специфический характер объясняется ситуацией, в которой находились раннехристианские общины. Обращение к женщинам, детям и рабам связано не с либеральными тенденциями (как иногда думают), но с тем, что в веру обращались целые *familiae* и они в полном составе присутствовали в общинных собраниях. Отсюда и лапидарный стиль увещаний: они обращены ко всем членам общины, среди которых многие были малограмотны или даже неграмотны, и предназначены поэтому не для самостоятельного чтения, но для зачитывания в собрании.

Анализируя конкретные наставления и их обоснования, автор статьи приходит к выводу, что на фоне сходных иудейских и языческих увещаний Н.-Т. представляют хотя и гумашную, но в целом консервативную позицию. Существующие иерархические отношения господства и подчинения не подвергаются пересмотру с точки зрения эсхатологических ожиданий, характерных для НЗ, и требование взаимной любви оказывается в постановлениях только на втором плане. Консервативный дух этих наставлений способствовал интеграции христианства в античное общество, а в процессе дальнейших истолкований патриархальные тенденции Н.-Т. были еще усилены.

Наиболее существенным новшеством послания *"К Эфессянам"* является подробное обоснование предписания мужьям любить своих жен, где с опорой на аллегорическое толкование *Быт* 2, 24 развивается теология брака, направленная, как думает автор статьи, против враждебных по отношению к браку настроений в иудео-христианских и раннегностических кругах Малой Азии. В известной степени это рассуждение направлено против самого Павла, который благодатным считал именно безбрачие (*1 Кор* 7,1–2.6–8). Тем самым, хотя и непрямо, было заложено основание для понимания брака как таинства. Теология Н.-Т., таким образом, как и НЗ в целом, свободна по отношению к традиции, открыта для новшеств. Она является "контекстуальной", т. е. возникшей в новой ситуации, потребовавшей предостережения против аскетических тенденций.