

»Die Frau hat über ihren Leib nicht die Verfügungsgewalt, sondern der Mann...«

Zur Herkunft und Bedeutung der Formulierung in 1 Kor 7,4.

Von Bernhard Bruns, Hildesheim

Bischof Heinrich Maria Janssen zum Silbernen Bischofsjubiläum

Nach katholischer Lehre ist die Ehe ein Vertrag, der dadurch zustande kommt, daß Mann und Frau einander das *ius in corpus* oder – wie der entsprechende Terminus in der Zeit vor Abfassung des Codex Iuris Canonici hieß – die *potestas corporis* übertragen. Der Mann überträgt der Frau das Recht oder die Verfügungsgewalt über seinen Leib, die Frau überträgt dem Mann das Recht oder die Verfügungsgewalt über ihren Leib im Hinblick auf die volle Geschlechtsgemeinschaft (can. 1081 § 2 CIC).

Diese Lehre scheint nicht ohne biblisches Fundament zu sein, da sie sich anscheinend auf Paulus berufen kann, der in 1 Kor 7,3 f. schreibt: »Der Frau gegenüber soll der Mann die (eheliche) Pflicht erfüllen und ebenso die Frau gegenüber dem Mann. Die Frau hat über ihren Leib nicht die Verfügungsgewalt, sondern der Mann. Ebenso hat der Mann über seinen Leib nicht die Verfügungsgewalt, sondern die Frau.« Die rechtsgeschichtliche Frage, ob die kanonische Bestimmung des Ehevertragsinhalts unmittelbar aus 1 Kor 7,4 abgeleitet worden ist oder auf einen anderen Ursprung zurückgeht, soll hier nicht weiter beschäftigen, obwohl sie m. W. noch nicht untersucht worden ist. Hier soll das exegetische Problem erörtert werden, wie Paulus zu der Formulierung von 1 Kor 7,4 gekommen ist, wie diese Formulierung zu verstehen ist und welche Konzeption von Ehe dahinter sichtbar wird.

I.

In 1 Kor 7 beantwortet Paulus verschiedene Fragen, die aus der Gemeinde von Korinth schriftlich an ihn gestellt worden sind und die um das Thema Ehe und Ehelosigkeit kreisen. Wir kennen weder den Inhalt und konkreten Anlaß der Fragen noch die Fragesteller und deren Standpunkt, sondern können all dies nur hypothetisch aus den Antworten erschließen, die Paulus gibt. Feststeht jedoch, daß Paulus in diesem Kapitel, das sich so umfassend wie kein anderes Kapitel des Neuen Testaments mit Ehefragen befaßt, keine systematische Ehelehre geben will.

Ja, im Grunde genommen geht es Paulus in seinen Ausführungen, wie Doughty wohl zu Recht betont¹, in erster Linie gar nicht so sehr um das rechte Verständnis von Ehe als vielmehr um das rechte Verständnis von Ehelosigkeit bzw. sexueller Enthalt-

¹ D. J. Doughty, Heiligkeit und Freiheit. Eine exegetische Untersuchung der Anwendung des paulinischen Freiheitsgedankens in 1 Kor. 7, (Masch. Diss.) Göttingen 1965, 15 f u. ö.

samkeit. Er läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es gut ist, enthaltsam zu leben, betont aber mit nüchternem Realitätssinn, daß geschlechtliche Enthalt-samkeit nicht ein Ideal ist, das es nach Möglichkeit für jeden zu verwirklichen gilt, sondern ein von Gott gegebenes Charisma, das nicht jedem zuteil wird. Ausschlaggebend für seine persönliche Bevorzugung der Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit sind nicht sexualfeindliche Vorstellungen, sondern theologische Argumente: der Hinweis auf die Naherwartung (v. 26.29) und den eschatologischen Vorbehalt (v. 31) sowie der Gedanke der radikalen und ungeteilten Hingabe an den Herrn (vv. 32–35).

Angesichts dieser differenzierten Stellungnahme zu Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit sind die meisten Exegeten der Auffassung, daß sich Paulus in 1 Kor 7,1–7 mit einer asketischen Bewegung auseinandersetzt, die auch für Eheleute den völligen Verzicht auf die Geschlechtsgemeinschaft zu fordern scheint. Vereinzelt wird allerdings auch das Gegenteil vertreten, daß Paulus nämlich hier wie in 6,12–20 den gnostisch geprägten sexuellen Libertinismus bekämpft. Eine vermittelnde Stellung nehmen jene Exegeten ein, nach deren Ansicht sich Paulus mit seinen Ausführungen an die ganze korinthische Gemeinde wendet, in der sowohl libertinistische als auch asketische Tendenzen verbreitet sind.

Der erste Abschnitt von 1 Kor 7 (vv. 1–7) ist trotz der in v. 5 verwendeten persönlichen Anrede, die sich nur auf Eheleute beziehen kann, eigentlich noch nicht an einen bestimmten Stand gerichtet, wie das später jeweils ausdrücklich geschieht (vgl. v. 8.10.12.25.39), sondern hat mehr grundsätzlichen Charakter, der das Verhältnis von sexueller Enthalt-samkeit (v. 1 u. 7), Eheschließung (v. 2) und ehelicher Geschlechtsgemeinschaft (vv. 3–5) betrifft.

»Es ist gut für den Menschen, keine Frau zu berühren«: diesem Satz, der so oder ähnlich im Gemeindebrief gestanden haben mag, stimmt Paulus in v. 1 grundsätzlich zu, wehrt aber zugleich falsche Schlußfolgerungen ab, die daraus gezogen werden könnten und wohl auch faktisch gezogen wurden. Aus diesem Satz folgt nämlich keineswegs, daß alle Menschen ehelos oder (in der Ehe) enthaltsam leben müßten. Vielmehr ist die theologisch motivierte geschlechtliche Enthalt-samkeit ein Charisma von Gott, das nicht jedem Menschen geschenkt ist. Wer dieses Charisma nicht hat, soll heiraten, weil er sonst Gefahr läuft, in Unzucht zu verfallen (v. 2). Eheleute aber dürfen einander nicht unter Berufung auf das höhere Gut geschlechtlicher Enthalt-samkeit die Geschlechtsgemeinschaft verweigern, zu der sie als Eheleute verpflichtet sind. Die Verpflichtung zum ehelichen Verkehr umschreibt Paulus in zwei Sätzen, von denen der erste positiv, der zweite negativ formuliert ist, wobei er von der dritten Person in die persönliche Anrede überwechselt: »Der Frau gegenüber soll der Mann die (eheliche) Pflicht erfüllen und ebenso die Frau gegenüber dem Mann... Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur für eine begrenzte Zeit, um für das Gebet frei zu sein...« Zwischen diesen beiden Sätzen, gleichsam als Begründung für die darin enthaltenen Aussagen, steht v. 4: »Die Frau hat über ihren Leib nicht die Verfügungsgewalt, sondern der Mann. Ebenso hat der Mann über seinen Leib nicht die Verfügungsgewalt, sondern die Frau.«

II.

Wie kommt Paulus zu dieser Formulierung? Ist sie ihm von der jüdischen oder christlichen Tradition vorgegeben? Oder hat er sie aus biblisch-jüdischen Quellen oder aus einem Herrenwort abgeleitet? Hat er sie aus der römisch-hellenistischen Philosophie übernommen? Oder sind es ganz andere Umstände, die ihn zu dieser Formulierung veranlaßt haben?

Soweit sich die Exegeten überhaupt mit dieser Frage befaßt haben, sind sie im allgemeinen der Auffassung, daß die Formulierung in 1 Kor 7,4 auf biblisch-jüdischen Einfluß zurückzuführen ist. So urteilt Greeven: »Aus 1. Kor. 7,4... spricht... der aus der Offenbarung des Alten Testaments belehrte fromme Jude, für den die Ehe Gottes Stiftung und Gottes Eigentum ist, in dem die beiden Gatten nach seinem Willen ‚ein Fleisch‘ sein sollen (Gen. 2,24).«² Schon Theodoret bringt die Aussage von 1 Kor 7,4 mit Gen 2,24 in Zusammenhang³. Maurer, dem sich Merk⁴ anschließt, vertritt dieselbe Ansicht in etwas modifizierter Form. Nach ihm ist es die von Jesus gegebene Interpretation dieses Schriftwortes, auf die Paulus in 1 Kor 7,4 zurückgreift und die »alle Anweisungen des ganzen Kapitels bestimmt«: »Die Forderung der nach außen hin exklusiven und nach innen hin intensiv-konkreten Ehe ist als die Entfaltung des Wortes Gen. 2,24 zu verstehen: ‚kai esontai hoi dýo eis sarka mian‘. 1. Kor. 7,2 ff. ist die positive Auslegung des Zitates, welches 6,16 zur Kennzeichnung des pervertierten Verhältnisses zur Dirne verwendet wurde. Die Interpretation von Gen. 2,24 durch 1. Kor. 7,2–5 geht in ihren entscheidenden Grundzügen nicht auf jüdische Tradition, sondern auf Jesus selbst zurück. Wie 1. Kor. 7,10 f. beweist, kennt Paulus das Verbot der Ehescheidung und der Wiederverheiratung einer Geschiedenen, welches Jesus mit Gen. 2,24 begründet (Mark. 10,7–9 par; Matth. 5,32; Luk. 16,18). Hier liegt eine dem Judentum gegenüber radikale und neue Deutung des *mia sarx* vor.«⁵

Die Hypothese, daß Paulus 1 Kor 7,4 vor dem Hintergrund von Gen 2,24 formuliert habe, vermag nicht zu überzeugen. Eine genaue Erklärung, wie das Schriftwort vom »Ein-Fleisch-Sein« bzw. »Ein-Leib-Sein« der Ehegatten Paulus zu der Aussage veranlaßt haben könnte, daß über den Leib der Frau der Mann und über den Leib des Mannes die Frau die Verfügungsgewalt hat, wird von den genannten Exegeten nicht gegeben. Man könnte vielleicht argumentieren, daß der Mann deswegen über den Leib der Frau verfügt, weil er der Leib der Frau ist, und daß in gleicher Weise die Frau deswegen über den Leib des Mannes verfügt, weil sie der Leib des Mannes ist, und daß dieser ontologische Sachverhalt in dem »Ein-Leib-Sein« der Ehegatten begrün-

² H. Greeven, Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe: ZEvE 1 (1957) 118 f.

³ PG 82, 271.

⁴ O. Merk, Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik, Marburg 1968 (=MbThSt 5) 102 f.

⁵ Ch. Maurer, Ehe und Unzucht nach 1. Korinther 6,12 – 7,7: WuD 6 (1959) 162 f.

det ist⁶. Eine solche exegetische Schlußfolgerung wäre jedoch für jüdisches Verständnis undenkbar. Nach jüdisch-rabbinischer Lehre, die auch Eph 5,28–31 zugrundeliegt, kann zwar die Frau als der Leib des Mannes bezeichnet werden, nicht aber der Mann als der Leib der Frau. Der Mann ist vielmehr das Haupt der Frau (vgl. 1 Kor 11,3 und Eph 5,23), die Frau geht bei der Eheschließung in die Gewalt des Mannes über (nach Gen 3,16). Die Vorstellung von der Frau als dem Leib des Mannes⁷ aber ist nicht aus Gen 2,24, sondern aus Gen 2,23 abgeleitet, wo Eva von Adam mit den Worten charakterisiert wird: »Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau (= Männin) soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen« (vgl. die Koine-LA in Eph 5,30).

Doch selbst wenn man in Rechnung stellt, daß Paulus in 1 Kor 7,4 eine völlig neue Interpretation von Gen 2,24 geben könnte, muß von der Sache her festgestellt werden, daß aus dem »Ein-Leib-Sein« keineswegs folgt, was Paulus behauptet, daß keiner der Ehegatten über seinen eigenen Leib verfügt, sondern darüber vom anderen verfügen lassen muß. Wollte man aus Gen 2,24 Schlußfolgerungen für die potestas corporis ziehen, käme man zu dem Ergebnis, entweder daß beide Ehegatten zusammen die Verfügungsgewalt über den einen Leib haben (der qualitativ anders ist als die Summe beider Leiber und nicht aufgeteilt werden kann in den Leib des Mannes und den Leib der Frau) oder (bei einem solchen additiven Verständnis des einen Leibes) daß beide Gatten die Verfügungsgewalt sowohl über ihren eigenen als auch über den Leib des anderen Partners haben. Paulus betont aber gerade: »Die Frau hat über ihren Leib nicht die Verfügungsgewalt. Ebenso hat der Mann über seinen Leib nicht die Verfügungsgewalt.« Im übrigen erweckt die lapidare, nicht argumentativ, sondern thesenartig vorgetragene Formulierung von 1 Kor 7,4 nicht den Eindruck, daß es sich dabei um eine völlig neue, den korinthischen Lesern gänzlich unbekannte Sache handeln würde. Außerdem kann nicht übersehen werden, daß Paulus Gen 2,24 keineswegs nur auf das eheliche »Ein-Leib-Sein« einschränkt, sondern – wie 1 Kor 6,16 zeigt – auf die Geschlechtsgemeinschaft schlechthin bezieht, auch auf den Verkehr mit der Dirne. Die Feststellung von 1 Kor 7,4 trifft aber zweifellos nur auf das Verhältnis von Ehegatten zu.

⁶ So ähnlich argumentiert K. *Niederwimmer*, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Göttingen 1975 (= FRLANT 113) 91 f, nach dessen Auffassung Paulus in 1 Kor 7,4 eine mythologische Begründung der ehelichen Pflicht gibt: »in der Ehe werden die Eheleute ein Fleisch, sie wachsen zusammen, so daß sie ein untrennbares Ganzes bilden bzw. einer des anderen Teil wird. Damit aber verliert jeder von beiden die Vollmacht über sich, nämlich über seinen Leib. Schwerlich darf man solche Aussagen im modernen Sinn verstehen, als wollte Paulus so etwas wie eine auf dem Prinzip der Freiwilligkeit beruhende 'eheliche Partnerschaft' dekretieren. Für Paulus sind ja die Eheleute nicht 'Partner', sondern 'ein Fleisch'. Der eheliche Verkehr, die leibliche Union, führt dazu, daß Mann und Frau das Verfügungsrecht über ihren Leib verlieren, und fortan leiblich dem anderen preisgegeben sind. Denn *das* ist ja im Grunde gemeint, wenn Paulus schreibt: *hā gunā tou idiou sōmatos ouk exousiazēi alla ho anār; homoiōs de kai ho anār...* usw. (V. 4). Die Formulierung schließt streng genommen den modernen Gedanken der Partnerschaft aus. Die Einheit ist keine des freien Willens, sondern eine *naturhaft mythologische*, die sittliche und rechtliche Konsequenzen nach sich zieht. Und eben darum darf sich der eine dem anderen nicht entziehen (V. 5a).«

⁷ Vgl. dazu Sir 25,26; Vita Ad. et Ev. 3; b. Ber. 24a.

Eine andere Erklärung hat Schrage gegeben. Er versteht 1 Kor 7,4 als die konsequente Anwendung des Grundsatzes von der christlichen Agape auf die Ehe: »Die Ehe entzieht dem Menschen das Verfügungsrecht über sein eigenes sōma. Die Frau hat keine exousia mehr über ihr sōma und der Mann nicht über sein sōma, sondern diese exousia hat jeweils der andere Ehepartner. Das erinnert auffällig daran, daß gerade die Agape auf die exousia verzichtet (vgl. c. 9). Daß christliche Ehegatten nicht mehr über ihr sōma verfügen, kann darum als Konkretion dessen verstanden werden, daß der Christ nicht mehr über sich verfügt und nicht mehr das Seine sucht (13,5).«⁸ Doch auch der Hinweis auf die christliche Agape vermag nicht zu erklären, wie Paulus gerade zu der für 1 Kor 7,4 charakteristischen Formulierung *exousiazēin tou sōmatos* kommt, was nicht ausschließt, daß im Hintergrund der Gesamtaussage von 1 Kor 7,4 tatsächlich auch der Gedanke der Agape stehen kann. Wir werden darauf weiter unten noch einmal zu sprechen kommen.

Auch die hellenistische Philosophie scheint als Quelle für die Formulierung von 1 Kor 7,4 nicht in Frage zu kommen. Eine wohl noch am ehesten damit vergleichbare Aussage findet sich bei dem Stoiker Musonius, einem Zeitgenossen des Paulus aus Etrurien, der in Rom lehrte und dessen berühmtester Schüler Epiktet war. Dieser Philosoph sagt über die Ehe: »Die Gemeinschaft des Lebens und der Zeugung von Kindern ist das eigentliche Wesen der Ehe. Denn der Mann und die Frau müssen sich, wenn sie heiraten, zu dem Zweck miteinander vereinigen, daß sie zusammen miteinander leben, zusammen Kinder zeugen und alle Dinge gemeinsam haben und nichts zu eigen, auch nicht den Leib.«⁹ Aber abgesehen davon, daß in diesem Zitat gerade der für Paulus charakteristische Terminus *exousia/exousiazēin* nicht verwendet wird, sagt Musonius auch nicht, daß die Besitzverhältnisse, was den Leib der Ehegatten betrifft, geradezu vertauscht werden, daß nämlich durch die Eheschließung der Leib des Mannes in den Besitz der Frau, der Leib der Frau in den Besitz des Mannes übergeht, vielmehr spricht er vom gemeinsamen Besitz (*koina*) beider Ehegatten: alles sollen sie als gemeinsamen Besitz haben, auch der eigene Leib soll davon nicht ausgenommen sein.

III.

Obwohl sich für die Aussage von 1 Kor 7,4, was sowohl ihren Inhalt als auch ihre Formulierung betrifft, keine Parallele finden läßt, weder im biblisch-jüdischen¹⁰

⁸ W. Schrage, Zur Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Kor 7,1–7: ZNW 67 (1976), 230 f. Vgl. ders., Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh 1961, 258.

⁹ C. Musonii Ruffi Reliquiae, ed. O. Hense, Lipsiae 1905, 67 f: »Biou kai geneseōs paidōn koinōnian kephalaion einai gamou. Ton gar gamounta, ephā, kai tōn gamoumenōn epi toutō sunienai chrā hekateron thaterō, hōsth' hama men allālois bioun, hama de (paido) poieisthai, kai koina de hāgeisthai panta kai mādēn idion, mād' auto to sōma.« Auf diese Textstelle wird bei der Besprechung von 1 Kor 7,1–7 öfters hingewiesen. In dem Kommentar von H. Lietzmann – W. G. Kümmel, An die Korinther I,II, Tübingen 1949 (= HNT 9) 29 wird sie ohne weitere Erläuterung als Parallele zu 1 Kor 7,4 angeführt.

¹⁰ Vgl. dazu auch Billerbeck III, 368 ff, wo bei der Erläuterung von 1 Kor 7 v. 4 gar nicht erwähnt wird, im Unterschied zu den vv. 2.3.5, zu denen es eine ganze Reihe von jüdischen Parallelen gibt.

noch im hellenistischen Schrifttum, erweckt sie im paulinischen Kontext durchaus nicht den Eindruck, daß sie in all ihren Bestandteilen auf Paulus selbst zurückginge. Wäre dies der Fall, wäre das, was Paulus sagt, den Korinthern völlig neu und unbekannt, hätte er seine Aussage sicher näher begründet und erläutert, wie er das auch sonst tut. Das Fehlen einer Argumentationspartikel oder -formel (gar, rhetorischer Fragestil mit *ouk oidate?*) und vor allem die betonte Negation in den beiden Hauptsätzen deuten darauf hin, daß die Aussage polemischen Charakter haben könnte¹¹. Sollte Paulus darin vielleicht in Form einer Antithese Stellung nehmen zu einer in Korinth verbreiteten These, die sowohl den Libertinisten als auch den Asketen als Begründung ihres jeweiligen Standpunktes dienen konnte und die lautete: »Jeder Mensch, ob Mann oder Frau¹², kann über seinen Leib verfügen, wie er will«? Eine positive Beantwortung dieser Frage legt sich vor allem deshalb nahe, weil in dieser These ein Leib- und Freiheitsverständnis zum Ausdruck kommt, wie es für die Gnosis, mit der es Paulus in Korinth zu tun hat¹³, charakteristisch ist und weil der Begriff *exousia* zum typisch gnostischen Sprachgebrauch gehört, wie gerade der erste Korintherbrief bezeugt.

Exousia ist ein von *exestin* (es ist möglich, es steht frei, es ist erlaubt) abgeleitetes Nomen, das ganz allgemein die ungehinderte Möglichkeit zu einem Handeln bezeichnet, besonders aber das Recht, etwas zu tun oder das Recht über etwas, wobei Recht je nach Zusammenhang Macht, Vollmacht, Befugnis, Verfügungsrecht, Verfügungsgewalt, Erlaubnis, Freiheit bedeuten kann. Im übertragenen Sinn kann es auch die Person oder Institution bezeichnen, die Macht oder Vollmacht hat. *Exousia* entspricht dem lateinischen *potestas*, im neutestamentlichen Sprachgebrauch dem rabbinischen Terminus *rschut*. Wie *eleutheria* ist auch *exousia* ein zentraler Begriff der stoischen Philosophie. Von dem Substantiv *exousia* stammt das Verb *exousiazein*, das wie *exousian echein* »Verfügungsgewalt haben und ausüben« bedeuten kann.¹⁴

Wo Paulus im ersten Korintherbrief den Begriff *exousia* verwendet, geschieht das meistens – abgesehen wohl von 1 Kor 7,37 und 11,10 – im Zusammenhang mit oder mit Bezug auf die offensichtlich in Korinth verbreitete Parole *panta (moi) exestin*, die er in 1 Kor 6,12 und 10,23 jeweils in betonter Weise zweimal nacheinander zitiert. Grundsätzlich kann Paulus dieser Parole durchaus zustimmen, wenn sie nämlich richtig verstanden wird. Sie wird aber eindeutig mißverstanden, wenn ihr Inhalt absolut gesetzt und nicht bedacht wird, daß »nicht alles nützt« und »nicht alles auf-

¹¹ Wie die formal ähnliche Aussage von 1 Kor 6,13: »to de sōma ou tai porneiai alla toi kuriōi.

¹² Die völlige Gleichberechtigung von Mann und Frau, wie sie Paulus in 1 Kor 7,3–5 im Unterschied zu 1 Kor 11,2–16 vertritt, ist auch ein charakteristisches Merkmal der gnostischen Weltanschauung: »Wenn das Pneuma das eigentliche Selbst des Menschen ist, dann ist der Mensch selbst weder Mann noch Frau, sondern ein in jeder Hinsicht gleichberechtigter Teil des kosmischen sōma Christou. Die geschlechtlichen Unterschiede liegen lediglich in der Sphäre der Sarx und können daher zur Beurteilung des Menschen nicht dienen« (W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1969, FRLANT 48, 226).

¹³ Die Tatsache, daß es in Korinth gnostisierende Tendenzen gab, ist allgemein anerkannt. Umstritten ist nur, ob es sich bei der korinthischen Häresie schon um eine ausgeprägte christliche Gnosis oder erst um eine Art Proto-Gnosis, um »Gnosis in statu nascendi« (Conzelmann) gehandelt hat.

¹⁴ W. Foerster, *Art. exestin* usw.: ThW II, 557–572.

baut« (ebd.). Bei dieser Parole könnte es sich, wie Schlatter u. a. vermuten¹⁵, ursprünglich um ein antijudaistisches Schlagwort handeln, das als Antithese zur jüdischen Gesetzeslehre mit ihrer Vielzahl von Verboten Ausdruck der christlichen Freiheit sein und dem Tenor nach¹⁶ sogar auf Paulus selbst zurückgehen könnte. Wahrscheinlich ist dieses Schlagwort aber, möglicherweise unter Einfluß stoischen Gedankengutes¹⁷, in gnostischen Kreisen entstanden. Jedenfalls kann kein Zweifel daran bestehen, daß es das typisch gnostische Verständnis dieses Wortes ist, mit dem sich Paulus im ersten Korintherbrief auseinandersetzt. Das geht sehr deutlich aus den Ausführungen von 1 Kor 8,1–13 und 10,23–11,1 hervor, in denen Paulus zu der ebenfalls im Gemeindebrief enthaltenen Frage Stellung nimmt, ob das Essen von Götzenopferfleisch mit der christlichen Existenz vereinbar ist oder nicht.¹⁸

Schon der Einleitungssatz dieses Abschnittes zeigt, womit die korinthischen Enthusiasten ihre zügellose, von jeder Bindung und Rücksichtnahme losgelöste *exousia* und *eleutheria* begründen: mit Gnosis, mit Erkenntnis, die ihnen als Pneumatikern zuteil geworden ist. Pantēs gnōsin echomen, diese von Paulus in 8,1 zitierte, typisch gnostische Parole ist der Inbegriff ihres pneumatischen Welt- und Selbstverständnisses und steht auch hinter ihrem übersteigerten Freiheitsbewußtsein¹⁹. Gnōsis und *exousia* gehören für sie zusammen wie Ursache und Wirkung. »Gnosis macht frei!«²⁰ Wer Gnosis besitzt, ist frei, hat das uneingeschränkte Recht, entsprechend dieser

¹⁵ A. Schlatter, Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart ³1962, 36 f.: »Die Verkündigung der Freiheit durch die Formel: 'Alles steht in meiner Macht, mein Vermögen zu handeln, meine *exousia*, hat keine Grenzen, es gibt nichts Verbotenes' I 6,12; 10,23, nämlich für die, die im Christus sind, arbeitet nicht mit griechischen, sondern ausschließlich mit den jüdischen Gedanken. Was gelöst und was gebunden sei, was erlaubt, *exousia*, und was Pflicht, *opheilāma*, sei, das ist die Frage, die jeden jüdisch Erzogenen beständig begleitete. Ihre Beantwortung erhielt sie durch das Gesetz. Nun aber war das Gesetz vergangen, da der Christus gekommen und der Herr der Gemeinde geworden war. Damit war die Freiheit erschienen und Verbote gab es nicht mehr.«

¹⁶ Daß auch die Formulierung von Paulus stammen könnte, ist so gut wie ausgeschlossen, da Paulus den Begriff *exestin* (abgesehen von dem Partizip *exon* in 2 Kor 12,4) sonst nirgends verwendet. Wenn er von christlicher Freiheit spricht, gebraucht er sonst regelmäßig den Begriff *eleutheria*, nie *exousia*. Außerhalb des ersten Korintherbriefes kommt *exousia* noch in 2 Kor 10,8; 13,10 und 2 Thess 3,9 sowie in Röm 13,1–3 vor, wo es die apostolische Vollmacht bzw. die staatliche Gewalt bezeichnet. In Röm 9,21 verwendet Paulus den zusammengesetzten Ausdruck *exousian echein* c. gen. in der allgemeinen Bedeutung »Verfügungsgewalt über etwas haben«. Angesichts dieses wortstatistischen Befundes erscheint es auch äußerst unwahrscheinlich, daß die Wendung *exousiazēin tou sōmatos* auf Paulus selbst zurückgehen sollte.

¹⁷ Vgl. dazu J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul, Louvain – Paris ²1960, 282–321.

¹⁸ Wie sehr die paulinische Argumentation hier vom Standpunkt und Sprachgebrauch der Gnosis bestimmt ist, zeigt ein Vergleich mit den thematisch ähnlichen Ausführungen in Röm 14, wo die Stichwörter *exousia/eleutheria* und *gnōsis* überhaupt nicht vorkommen, dafür aber das jüdische Begriffspaar *rein/unrein*.

¹⁹ J. Weiß, Der erste Korintherbrief, Göttingen ⁹1910 (= Meyer K 5) 214: Bezeichnend ist »das Fehlen des Artikels vor *gnōsin*: es ist nicht bloß die bestimmte Erkenntnis betreffs der *eidōla* gemeint, sondern etwas allgemeines: sie fühlen sich als Leute, für die das 'Erkennen' charakteristisch ist, dadurch unterscheiden sie sich überhaupt von ihrer Umgebung; für sie ist die neue Religion im Ganzen in erster Linie Erkenntnis- und Offenbarungs-Sache; Mysterien sind ihnen erschlossen, von denen andre nichts wissen; darauf sind sie stolz und trauen sich etwas zu.«

²⁰ H.-D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, Göttingen ¹³1972 (= NTD 7) 67.

Gnosis zu handeln. Was das Essen von Götzenopferfleisch betrifft, so argumentieren die korinthischen Gnostiker folgendermaßen: »Wir wissen, daß es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen« (8,4) – darum können wir unbedenklich, ohne unser Gewissen zu belasten, das bei öffentlichen und privaten Veranstaltungen oder auf dem Markt angebotene Götzenopferfleisch essen, das für uns ja ganz gewöhnliches Fleisch ist. Paulus stimmt dieser Argumentation grundsätzlich zu, widerspricht aber nachdrücklich der dieser Argumentation zugrundeliegenden Prämisse, daß das entscheidende Kriterium christlichen Verhaltens gnōsis sei. Nicht gnōsis, sondern agapā, jene Liebe zu Gott (8,3), die untrennbar verbunden ist mit der Liebe zum Nächsten, ist der Maßstab, nach dem der Christ sein Leben gestalten soll. Die agapā hat den absoluten Vorrang vor der gnōsis (13,2), damit aber auch den absoluten Vorrang vor der eigenen exousia. Weil nicht alle Erkenntnis haben, ist der Gnostiker verpflichtet, in christlicher Agape auf »die Schwachen« Rücksicht zu nehmen, damit nicht deren Gewissen durch ein Tun belastet wird, das nicht in Einklang mit ihrem Wissen steht. Deshalb die Warnung des Apostels: »Gebt acht, daß diese eure exousia (die er nicht bestreitet!) nicht den Schwachen zum Anstoß wird« (8,9). Der wahre Pneumatiker richtet sich nicht nur nach seinem eigenen Gewissen, sondern nimmt in besonderer Weise Rücksicht auf das Gewissen des »schwachen« Bruders. So kann die Liebe in der konkreten Situation gebieten, um des Bruders willen auf die Ausübung der eigenen exousia zu verzichten.

Um ein Beispiel für einen solchen Verzicht zu geben, verweist Paulus in Kap. 9, das zwischen der Behandlung der Opferfleisch-Problematik in Kap. 8 und 10 zunächst als Fremdkörper erscheint, auf seine eigene Person. Auch er hat auf die Ausübung und Inanspruchnahme eines Rechtes verzichtet, auf das er als Apostel und Verkünder des Evangeliums an sich Anspruch erheben kann und das darin besteht, daß die Gemeinde für seinen Lebensunterhalt zu sorgen hat. In einer Reihe von rhetorischen Fragen, in denen immer wieder stereotyp das Stichwort exousia erscheint, umschreibt Paulus dieses Apostelrecht: »Bin ich nicht frei (eleutheros)? Bin ich nicht ein Apostel? Haben wir nicht die exousia, (auf Kosten der Gemeinde) zu essen und zu trinken? Haben wir nicht die exousia, eine Schwester als Frau mitzunehmen...²¹ Oder haben allein ich und Barnabas nicht die exousia, nicht zu arbeiten? Wenn andere an der exousia hymōn teilhaben dürfen, warum dann nicht erst recht wir?« (9,1.4–6.12). Wenn Paulus so entschieden für das Recht des Apostels, als Lohn für die Verkündigung des Evangeliums den Lebensunterhalt von der Gemeinde zu beziehen, eintritt und dieses Recht, diese exousia in den vv. 7–14 mit immer neuen und gewichtigeren theologischen Argumenten begründet, so geschieht das nur zu dem einen Zweck, um zu zeigen, daß er (und Barnabas) gerade um der Sache des Evangeliums willen, »um dem Evangelium Christi kein Hindernis in den Weg zu legen«, auf die Ausübung dieses Rechtes verzichtet hat: »Aber wir haben von dieser exousia keinen Gebrauch gemacht« (9,12; vgl. 9,15). Paulus verkündet das Evangelium un-

²¹ *Wendland* (Anm. 20), 71: »Paulus will hier nicht betonen, daß es den Aposteln erlaubt sei zu heiraten, sondern ihre Frau auf die Missionsreisen mitzunehmen, wodurch also auch die Frau der Gemeinde zur Last fällt, in der der Apostel weilt.«

entgeltlich und verzichtet so auf seine *exousia en tō euaggeliō* (9,18). Dadurch ist er allen gegenüber frei und unabhängig (*eleutheros*). Freiheit bedeutet für Paulus, was zunächst paradox erscheinen mag, daß er sich allen zum Sklaven gemacht hat. Allen ist er alles geworden: den Juden wie ein Jude; denen, die unter dem Gesetz stehen, wie einer, der unter dem Gesetz steht – obwohl er selbst nicht unter dem Gesetz steht; denen, die ohne Gesetz sind, wie einer, der ohne Gesetz ist – obwohl er selbst gebunden ist an das Gesetz Christi; den Schwachen (wie) ein Schwacher – obwohl (so darf man in Anlehnung an die adversativen Zusätze in 9,20 f. ergänzen) er selbst nicht schwach ist (vgl. Röm 15,1), sondern *gnōsis* besitzt und sich seiner christlichen *exousia* und *eleutheria* durchaus bewußt ist. Er verzichtet aber um der Schwachen willen, um derer willen, die unter dem Gesetz stehen oder ohne Gesetz sind, auf die demonstrative Ausübung dieser *exousia*. Er befolgt damit selbst die Weisung, die er der Gemeinde von Korinth in der Frage des Essens von Götzenopferfleisch erteilt und deren Erfüllung nach 1 Kor 13,5 Kennzeichen der *Agape* ist: »niemand suche das Seine, sondern (jeder) das des anderen« (1 Kor 10,24). Durch den Verzicht auf die Ausübung der eigenen *exousia* und *eleutheria* wird die christliche Freiheit keineswegs aufgegeben, sondern kommt zu ihrer eigenen Erfüllung, weil sie die Freiheit der Liebe ist, die Freiheit, allen alles zu werden (vgl. Gal 5,13).

Panta moi exestin – dieses Schlagwort zitiert Paulus noch einmal an anderer Stelle und in anderem Zusammenhang, nämlich als Auftakt zu den Ausführungen von 1 Kor 6,12–20, wo er sich mit dem sexuellen Libertinismus und dem diesem zugrunde liegenden Leibverständnis der korinthischen Pneumatiker auseinandersetzt. Auch hier warnt er zunächst mit demselben korrigierenden Zusatz wie in 10,23: »aber nicht alles nützt« vor einer Absolutsetzung der christlichen *exousia*. Der zweite einschränkende Nebensatz »enthält eine elegante Paronomasie«²²: *all' ouk egō exousiasthōsomai hypo tinos*. Diese von Paulus ad hoc, mit deutlichem Bezug auf das *exestin* der korinthischen Parole formulierte Aussage läßt einerseits klar den ursprünglichen und primären Sinn erkennen, den das *panta moi exestin* nach gnostischem Verständnis hat und der mit den Worten umschrieben werden kann: über alles habe ich (der ich im Besitz der *Gnosis* mich meines wahren, pneumatischen Seins bewußt bin) die uneingeschränkte *exousia*, die freie Verfügungsgewalt, alles steht in meiner Macht, und darum ist alles für mich erlaubt. Andererseits gibt Paulus mit dieser Formulierung indirekt zu verstehen, daß der Grundsatz *panta moi exestin* keineswegs Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall: *ou panta moi exestin*. Es gibt Dinge, über die ich keine *exousia* habe, Dinge nämlich, die, wollte ich mich ihrer bemächtigen, in Wirklichkeit sich meiner bemächtigen, die über mich verfügen, mich beherrschen und versklaven würden – und genau dazu gehört die Unzucht. Während die warnenden Hinweise: »aber nicht alles nützt, aber nicht alles baut auf« (6,12 u. 10,23) die *exousia* an sich nicht in Frage stellen, sondern sich nur auf die Ausübung, den Gebrauch der *exousia* beziehen, schränkt der Zusatz: *all' ouk egō exousiasthōsomai hypo tinos* die *exousia* selbst ein. Es kann kein *exousiazēin tinos* geben, wenn in Wirklichkeit das Gegenteil davon, das *exousiazesthai*

²² Weiß (Anm. 19), 159.

hypo tinos eintreten würde. Wenn die Dinge, über die ich glaube, nach Belieben verfügen zu können, in Wirklichkeit über mich verfügen, ist nicht nur die Ausübung der exousia, sondern diese selbst betroffen. Dann gilt es, realistisch festzustellen: ouk exestin, ouk exousiazō. Die exousia selbst, nicht nur die Ausübung der exousia kann verneint werden. Und sie wird von Paulus entschieden verneint, wenn es um die Frage der Unzucht geht: der Christ hat auf gar keinen Fall die exousia, seinen Leib der Unzucht hinzugeben.

Die gnostischen Pneumatiker begründen ihren gegenteiligen Standpunkt in dieser Frage mit ihrem dualistischen Welt- und Menschenbild, für das pneuma und sarx unvereinbare Gegensätze sind. Das eigentliche Selbst des Menschen, der esō anthrōpos, ist pneuma, unverlierbare göttliche Geistsubstanz, die durch ein verhängnisvolles Schicksal an die sarx gekettet ist. Die sarx ist dem Menschen äußerlich, ja wesensfremd, sie gehört zu der von Dämonen beherrschten vergänglichen Wirklichkeit dieser Welt. Befreiung von der sarx ist der Inbegriff von Erlösung. »Von daher ist auch die Leugnung der (leiblichen) Auferstehung zu verstehen (15,12 ff.), die keine materialistische, sondern eine spiritualistische These ist; die Auferstehung ist im Pneuma bzw. in der Gnosis vorweggenommen (wie 2 Tim 2,18)...«²³ Die Erlösung geschieht zwar endgültig erst nach dem Tod, sie ist aber für den Gnostiker insofern schon jetzt real gegenwärtig, als er sich seines wahren, pneumatischen Seins bewußt ist. In diesem Bewußtsein blickt er verächtlich auf die sarx herab, ist er sich seiner exousia tās sarkos bewußt, verhält er sich schon jetzt als ein Befreiter, als einer, der zwar noch an sarki, »im Fleisch« lebt, aber nicht mehr kata sarka, d. h. so als ob er Fleisch wäre (vgl. 2 Kor 10,3). Und er demonstriert seine Freiheit von aller fleischlichen Macht nach außen hin durch ein Tun, das seine Überlegenheit über die sarx zum Ausdruck bringt, was in gegensätzlicher Weise geschehen kann: in strenger Askese und in schrankenlosem Libertinismus. Der Libertinist handelt nach dem von Paulus zitierten Grundsatz: panta moi exestin, der für ihn gerade (und wohl auch nur²⁴) im Blick auf sein Verhältnis zur sarx uneingeschränkte Gültigkeit besitzt.

Neben dem Essen von Götzenopferfleisch ist die Unzucht die für den gnostischen Libertinisten charakteristische Verhaltensweise, mit der er seine pneumatische Weltüberlegenheit vor aller Welt bekundet²⁵. Die Unzucht ist also in den gnostischen Kreisen der Gemeinde von Korinth nicht etwa ein Rest heidnischer Gewohnheit oder ein Zeichen moralischer Zügellosigkeit, sondern Ausdruck und Bekundung einer Weltanschauung. Die Freiheit zur porneia wird mit der Freiheit von der sarx begründet, die ihrerseits auf dem Bewußtsein von der Nichtigkeit und Vergänglichkeit des

²³ Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin – New York 1975, 133.

²⁴ Schmihals (Anm. 12), 207 f: »Der Libertinismus gnostischer Observanz bezieht sich nur auf einen Teil der sittlichen Grundsätze. Der allgemeine Moralkodex ist für das Verhalten der Gnostiker untereinander natürlich ebenso gültig wie für die Menschen sonst. Es ist vom Mythos her keineswegs zu rechtfertigen, daß ein Pneumateil das andere belügt, betrügt usw... Das als libertinistisch oder asketisch bezeichnete Verhalten bewegt sich für das Verständnis des echten Gnostikers in einem Raum, der aus dem ganzen religiös relevanten Bereich ausgegrenzt ist.«

²⁵ Vgl. dazu auch Apk 2,14.20, wo der gnostischen Sekte der Nikolaiten vorgeworfen wird, an der »Lehre Bileams« festgehalten zu haben, deren Kennzeichen phagein eidōlothuta kai porneusai sind.

Fleisches beruht. »Die Speisen sind für den Bauch da und der Bauch für die Speisen; Gott wird beide vernichten«, so oder ähnlich lautet eine sprichwörtliche Redensart der Gnostiker, die von Paulus in 6,13 zitiert wird. Paulus hat gegen das wörtliche Verständnis der darin enthaltenen Aussage grundsätzlich nichts einzuwenden. Das zeigt seine Stellungnahme zur Götzenopferfleisch-Problematik. Entschieden verwahrt er sich aber dagegen, daß das zitierte Sprichwort im übertragenen Sinn verwendet wird, um daraus durch Analogieschluß die Freiheit zur Unzucht abzuleiten. Dann wird nämlich der wesentliche Unterschied nicht beachtet, der zwischen Essen und Unzucht besteht. Die Speise betrifft den Bauch, beide sind der Vernichtung preisgegeben. Die Unzucht dagegen richtet sich gegen den Leib, gegen das *sōma* des Menschen, *sōma* aber ist für Paulus keineswegs identisch mit dem, was der Gnostiker unter *sarx* versteht. *Sōma* ist nicht ein Teil des Menschen, sondern der ganze Mensch in seiner personalen Bezogenheit auf Gott, Mensch und Welt. Es gibt den Menschen nicht ohne seinen Leib. Und dieser Leib ist nicht wie der Bauch oder irgendein anderes Organ der Vergänglichkeit unterworfen, da Gott uns, d. h. unseren Leib²⁶ auferwecken wird, wie er den Herrn auferweckt hat (6,14). Mögen *sarx* und *pneuma* Gegensätze sein, *sōma* und *pneuma* sind es für Paulus nicht. Denn nach 1 Kor 15,44 wird unser irdisches *sōma psychikon* bei der Auferstehung der Toten umgewandelt in ein himmlisches *sōma pneumatikon*. Mit diesem eschatologischen Argument widerlegt Paulus die gnostische These von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Menschen als *sōma* = *sarx* – Wesens.

Doch nicht nur die zukünftige Bestimmung des Leibes, sondern auch, ja mehr noch die schon jetzt an ihn ergangene Berufung verbietet es, ihn der Unzucht hinzugeben. Der Leib des Christen oder – was dasselbe ist – der Christ in seiner Leiblichkeit gehört nämlich dem Herrn, ist Eigentum des Herrn, ist für den Herrn da: *to sōma tō kyriō* (6,13). Er ist Glied Christi, d. h. Glied am Leibe Christi (6,15; 12,27; vgl. Eph 5,30). Durch die Unzucht aber, so sagt Paulus, wird er Glied der Dirne, weil er nach Gen 2,24 durch den Geschlechtsverkehr *ein* Fleisch = *ein* Leib mit ihr wird. »Wie die Verwendung dieses alttestamentlichen Wortes zeigt, faßt Paulus die Verbindung mit der Dirne als eine derart den ganzen Menschen ergreifende Gemeinschaft auf, daß sie die Zugehörigkeit zum Leibe Christi zerstört.«²⁷ Diese Feststellung gilt aber nur für die Geschlechtsgemeinschaft mit der Dirne, nicht für die eheliche Geschlechtsgemeinschaft, die gerade in 1 Kor 7,4, wie noch zu zeigen sein wird, eine uneingeschränkt positive Würdigung durch Paulus erfährt²⁸. Nicht die Frau schlechthin, son-

²⁶ Vgl. Röm 8,11. Weil Paulus mit *sōma* den ganzen Menschen bezeichnet, kann er für den Ausdruck *to sōma* bzw. *ta sōmata tinos* auch das bloße Personalpronomen verwenden und umgekehrt, wofür gerade 1 Kor 6,13–20 ein anschauliches Beispiel bietet.

²⁷ *Wendland* (Anm. 20), 51.

²⁸ Die Tatsache, daß nach Paulus die eheliche Geschlechtsgemeinschaft keineswegs im Widerspruch steht zur christlichen Existenz, kann und sollte nicht geleugnet werden, auch wenn die Frage, warum Paulus nicht aus denselben Gründen, die er in 1 Kor 6,12–20 gegen die Unzucht geltend macht, auch die eheliche Geschlechtsgemeinschaft verwirft, vielleicht nur hypothetisch beantwortet werden kann. Mit den Worten von *Niederwimmer* (Anm. 6), 80 kann die Problematik folgendermaßen umrissen werden: »Die Abwehr des verstiegenen Enthusiasmus und seiner Rechtfertigung des Verkehrs mit der Prostituierten ist gerade in den entscheidenden Partien (V. 13 c. 15 ff) mit Hilfe einer Argumentation erfolgt, die sich im Grunde auch gegen die *eheliche* Bindung anwenden ließe! Wenn der Christ an seinen Kyrios mit Leib und Leben gebun-

dern die Dirne wird in einen Gegensatz zu Christus gestellt. Die pointierte Gegenüberstellung von Christus auf der einen und der Dirne auf der anderen Seite veranlaßt Paulus dazu, analog zu dem theologischen Begriff »Glieder Christi« von »Glieder einer Dirne« zu sprechen und diesen Sprachgebrauch nachträglich mit Gen 2,24 zu begründen, obwohl dies streng genommen nicht möglich ist. Denn nach Gen 2,24 werden Mann und Frau durch die Geschlechtsgemeinschaft *ein* (einziges) Fleisch = *ein* (einziger) Leib, nicht aber wird der Mann dadurch ein einzelnes Glied (am mehrere Glieder umfassenden Leib) der Frau. Dementsprechend kann auch die christologisch-ekklesiologische Aussage, daß der einzelne Christ Glied am Leibe Christi ist, nicht mit Gen 2,24 begründet oder bestätigt werden, was auch Paulus nicht tut. Diese Aussage beruht vielmehr einerseits auf der theologischen Lehre von der Kirche als dem Leib Christi, andererseits auf dem griechischen Organismusedanken, wonach der eine Leib aus vielen Gliedern besteht (vgl. 1 Kor 12). Gen 2,23 f. wird im übertragenen Sinn nie auf Christus und den einzelnen Christen, sondern immer auf Christus und die Kirche als die Gemeinschaft der Christen bezogen. Deshalb kann Paulus auch die aus Gen 2,24 abgeleitete anthropologische Feststellung: »Wer sich an eine Dirne bindet, ist *ein Leib* mit ihr« nicht einfach auf die christologische Ebene übertragen. Vielmehr muß er sie in dem entscheidenden Vergleichspunkt abwandeln und formulieren: »Wer sich dagegen an den Herrn bindet, ist *ein Geist* mit ihm« (6,16 f.). Leib Christi ist nie der einzelne Christ, sondern die Gemeinschaft der Christen, die Kirche. Der in antithetischem Parallelismus zu »Glieder Christi« von Paulus geprägte Begriff »Glieder einer Dirne« hängt insofern in der Luft, als diesem Begriff ein der christologischen Aussage entsprechendes Korrelat fehlt: ein in Analogie zu »Leib Christi« kollektiv zu verstehender »Leib der Dirne«. Die Beweisführung mit Hilfe von Gen 2,24 erweist sich somit als recht eigenwillig und wenig überzeugend.

Worauf es Paulus ankommt, ist dies: Er will grundsätzlich und mit Nachdruck klarstellen, daß die Unzucht keineswegs, wie die Gnostiker meinen, nur die *sarx* betrifft, sondern das *sōma*, den Leib, den ganzen leibhaftigen Menschen, der durch die Taufe Christus gehört. Unzucht ist ihrem innersten Wesen nach unvereinbar mit dem Christ-Sein, genauer gesagt mit dem Leib-Sein des Christen, sie ist geradezu *die* Sünde gegen den eigenen Leib (6,18), gegen die ganze christliche Existenz, weil durch sie der Leib und mit ihm die ganze menschliche Person der Dirne hingegeben und zum Eigentum, zum »Glied« der Dirne wird. Der Leib des Christen ist aber Eigentum des Herrn, der ihn sich teuer erkauf hat (6,20)²⁹. Wie der Herr sich in seinem

den ist, so daß Leib und Leben dem Kyrios, und ihm allein gehören (dem Kyrios, mit dem er *hen pneuma* ist!), so scheint doch die Möglichkeit auch der ehelichen Bindung ausgeschlossen oder mindestens fragwürdig zu sein! Welchen Sinn kann die Ehe für den haben, der mit Leib und Leben dem erhöhten Herrn angehört? Schließt die totale Bindung an den Kyrios nicht jede andere Bindung aus? Immerhin kann man die letzte Frage ohne weiteres verneinen, wenn das Wort »Bindung« durch »Liebe« ersetzt wird. In der Tat schließt die Liebe zum Kyrios keineswegs die Liebe zum Nächsten aus. Welche Bedeutung der Gesichtspunkt der Agape für das paulinische Verständnis des ehelichen Lebens und der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft hat, wird die hier vorgelegte Interpretation von 1 Kor 7,4 zu zeigen versuchen.
²⁹ Mit dem Bild des Loskaufens begründet Paulus in 1 Kor 6,20, warum die Christen nicht mehr sich selbst gehören. »Der Ton liegt nicht darauf, daß sie um einen hohen Preis erkauf wären, sondern darauf, daß sie nun einen neuen Herrn haben, daß sie ganz und gar an Christus gebunden sind« (*Wendland*, Anm. 20,52). Vgl. auch 1 Kor 7,22 f.

Tod für den Leib hingegeben hat, so ist der Leib zur Hingabe für den Herrn berufen: to sōma tō kyriō, kai ho kyrios tō sōmati (6,13). Der Leib ist der Tempel des Heiligen Geistes (6,19), Gottes Geist wohnt in ihm, hat ganz von ihm Besitz ergriffen. Dieser neuen Wirklichkeit aber wird der Christ nur dadurch gerecht, daß er Gott in seinem Leibe verherrlicht (6,20; vgl. Phil 1,20), was nach Röm 12,1 bedeutet, daß er seinen Leib, d. h. sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer darbringt, das Gott gefällt. »Ihr gehört nicht euch selbst«, so lautet die einprägsame Formel, mit der Paulus in v. 19 seine vielschichtigen Überlegungen und Argumente zusammenfaßt. Nach dem ganzen Tenor seiner Ausführungen ist damit genau dies gemeint: Euer Leib gehört nicht euch selbst, ihr könnt deshalb auch nicht über euren Leib verfügen, wie ihr wollt, ihr müßt darüber verfügen lassen – vom Herrn, ihr müßt ihn hingeben – dem Herrn. Wirklich frei seid ihr nur, wenn ihr Sklaven des Herrn seid (vgl. 1 Kor 7,22). Glaubt doch nicht, ihr könntet durch Unzucht unter Beweis stellen, daß ihr nach Belieben über euren Leib verfügen könnt. Denn in der Unzucht verfügt nicht ihr, sondern verfügt die Dirne über euren Leib, geschieht genau das Gegenteil dessen, was euer stolzes Schlagwort *panta moi exestin* behauptet, seid ihr nämlich gar nicht aktive *exousiazontes*, sondern passive *exousiazomenoi* (vgl. 6,12), wird über euren Leib, wird über euch selbst verfügt.

Während der Hinweis auf die leibliche Auferstehung in 6,14 speziell gegen die gnostische These von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit der *sarx* gerichtet war, scheint im Hintergrund der weiteren Ausführungen von 6,15–20 die von uns vermutete gnostische These von der *exousia tās sarkos* zu stehen, wenn auch dieser oder ein ähnlicher Ausdruck (abgesehen von dem allgemeinen *exousiazesthai hypo tinōs* in v. 12) in dem ganzen Abschnitt nicht verwendet wird³⁰.

IV.

Mit dieser Feststellung kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück, zu v. 4 des 7. Kapitels, das nach der jetzigen Anordnung des ersten Korintherbriefes unmittelbar an den soeben besprochenen Abschnitt 6,12–20 anschließt³¹. In diesem Vers ist ausdrücklich von einem *exousiazein tou sōmatos* die Rede, und zwar in einem Kontext, der von der gegenseitigen Verpflichtung der Ehegatten zur ehelichen Geschlechtsgemeinschaft handelt. Nachdem Paulus erklärt hat, daß diese Verpflichtung in gleicher Weise für den Mann wie für die Frau besteht, fügt er wie zur

³⁰ Eine Wortparallele für den von uns durch Kombination verschiedener Faktoren erschlossenen, von Paulus selbst nicht verwendeten Ausdruck *exousia tās sarkos* begegnet uns im Johannesevangelium, das bekanntlich in Sprache und Gedankenwelt stark von der Gnosis beeinflusst ist. Dort sagt Jesus im »hohenpriesterlichen Gebet«, daß ihm der Vater *exousian pasās sarkos* gegeben habe (Joh 17,2). Sollte der Verfasser bei der Formulierung dieser Aussage auf einen gnostischen Terminus zurückgegriffen haben, um die antignostische Feststellung zu treffen: nicht jeder Pneumatiker, nicht jeder christliche Gnostiker, sondern allein Jesus Christus, der Sohn Gottes, hat die *exousia pasās sarkos*, freilich in einem völlig anderen Sinn, als ihn die Gnostiker ihrem *sarx*-Verständnis entsprechend mit dem Ausdruck verbinden, nämlich die Heilsmacht über alle Menschen? Der Semitismus »alles Fleisch« kommt im Johannesevangelium nur an dieser Stelle vor.

³¹ Nach allgemeiner Auffassung der Exegeten gehört 1 Kor 6,12–20 zu einem früheren Brief des Apostels, auf den die Korinther in ihrem Anfrage-Schreiben Bezug nehmen könnten.

Begründung hinzu: »Die Frau hat über ihren Leib nicht die Verfügungsgewalt, sondern der Mann. Ebenso hat der Mann über seinen Leib nicht die Verfügungsgewalt, sondern die Frau.« Mit diesem lapidaren Satz, der nicht weiter begründet wird, lehnt Paulus *expressis verbis* die These von der selbstherrlichen Verfügungsgewalt über den Leib bzw. das Fleisch ab, gegen die sich unserer Meinung nach schon die Argumentation von 6,12–20 richtete. Der Christ hat keine Verfügungsgewalt über seinen Leib – dieser dort ausführlich begründete Sachverhalt bedeutet im Hinblick auf die Ehe und speziell im Hinblick auf die eheliche Geschlechtsgemeinschaft: Weder die Frau noch der Mann verfügen über ihren eigenen Leib, sie müssen darüber von ihrem Ehepartner verfügen lassen. Über den Leib des Mannes verfügt die Frau, über den Leib der Frau verfügt der Mann. Diese Verfügungsgewalt, die Eheleute übereinander haben, oder besser und richtiger gesagt, dieses gegenseitige Vom-anderen-übersich-in-seiner-Leiblichkeit-Verfügen-lassen widerspricht offenbar nicht dem Eigentums- und Verfügungsrecht, das der Herr über jeden einzelnen von ihnen hat. Warum das so ist, worin also theologisch gesehen der wesentliche Unterschied zwischen der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft und der Unzucht besteht, sagt Paulus nicht³². Unbestreitbar aber kennt und übernimmt er die hohe Wertschätzung, die Jesus der in der Schöpfung begründeten Ehe entgegenbringt (vgl. 1 Kor 7,10). Es dürfte deshalb auch kein Zweifel sein, daß die Formulierung von 1 Kor 7,4, so sehr sie vordergründig durch die gegnerische Position hervorgerufen ist und zunächst als Antwort auf diese Position verstanden sein will, für Paulus zugleich tiefster Ausdruck der christlichen Agape ist, jener Liebe nämlich, die nicht sich selbst sucht (1 Kor 13,5; vgl. 10,24; Phil 2,3 f), sondern den anderen, die nicht über den anderen verfügt und verfügen will, sondern vom anderen über sich verfügen läßt.

Für die eheliche Liebe ist nun aber charakteristisch, daß sie offenbar in einem ontischen Sachverhalt gründet, der unlösbar mit der Ehe verbunden ist. Eheliche Liebe bedeutet nämlich nicht Verzicht auf die Ausübung der eigenen *exousia* und auch nicht Verzicht auf die *exousia* selbst (über meinen Leib habe ich nach Paulus überhaupt keine *exousia*, auf die ich verzichten könnte!³³), sondern ergibt sich als ethi-

³² Mit der Feststellung von *Schrage*, Frontstellung (Anm. 8), 230 Anm. 65, »daß Paulus offenbar eine das *sōma* betreffende Gemeinschaft auf verschiedenen Ebenen kennt, die sich einander ebensowenig ausschließen wie die totale, uneingeschränkte Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten«, ist diese Frage noch nicht oder nur teilweise beantwortet. Nach *E. Güttgemanns*, Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie, Göttingen 1966 (= FRLANT 90), 234 liegt der unterschiedlichen christologischen Bewertung der unzüchtigen und der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft die Voraussetzung zugrunde, daß nicht das *sōma* des einzelnen, sondern das *hen sōma* beider Partner in seiner Relation zum Herrn gesehen wird. Durch die Verbindung mit der Dirne wird der eine Leib dem Herrn entzogen und zum Objekt der Unzucht, in der christlichen Ehe dagegen gehört er dem Herrn. *Doughty* (Anm. 1), 174 f sieht den wesentlichen Unterschied darin, daß die Unzucht von sich aus eine totale Gemeinschaft bewirkt, die vorher noch nicht vorhanden war, während die eheliche Geschlechtsgemeinschaft die totale Lebensgemeinschaft als von Gott geschenkt voraussetzt, insofern Mann und Frau in Liebe einander schon gehören.

³³ Es ist deshalb nicht korrekt, bei der Auslegung von 1 Kor 7,4 Formulierungen zu verwenden, die besagen, »daß Mann und Frau das Verfügungsrecht über ihren Leib verlieren« (vgl. das Zitat in Anm. 6) oder daß »christliche Ehegatten nicht mehr über ihr *sōma* verfügen« (vgl. das Zitat auf S. 181 oder »daß jeder die *exousia* über seinen Leib an den andern abgetreten hat« (*W. Wolbert*, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf 1981, MThSt. S. 8, 82).

scher Imperativ aus dem ontologischen Indikativ, daß Eheleute in so exklusiver Weise einander gehören und füreinander da sind, daß die exousia über den eigenen Leib der andere Ehepartner *hat* (nicht: haben soll!)³⁴.

Eine Begründung für diese mit der Ehe verbundene Seinswirklichkeit gibt Paulus nicht. Ebenso wenig leitet er daraus nach Art eines Rechtssatzes eine allgemeine exousia ab, die jeder Ehegatte über den Leib des anderen hat. Nicht das gegenseitige Über-den-anderen-Verfügen, sondern das gegenseitige Über-sich-Verfügen-lassen ist die zentrale Aussage von 1 Kor 7,4. Paulus sagt nicht: Der Mann hat über den Leib der Frau die Verfügungsgewalt, die Frau hat über den Leib des Mannes die Verfügungsgewalt. Rein logisch betrachtet mag zwar dieser Satz einfach die positive Formulierung dessen darstellen, was Paulus negativ ausdrückt, vom Standpunkt christlicher Ethik aus gesehen ist dies jedoch keineswegs der Fall. Veranlaßt offenbar durch den gnostischen Sprachgebrauch steht nicht der Leib des anderen, sondern der eigene Leib, *to idion söma*, im Mittelpunkt der Aussage, ja ist er der eigentliche Gegenstand der Aussage. Es geht nicht um den Leib meines Ehepartners, über den ich verfüge, sondern um meinen eigenen Leib, über den der andere verfügt, über den ich verfügen lassen muß. Es geht nicht um das Recht, das ich habe, sondern um das Recht, das der andere hat.

Was Paulus also in Form einer Antithese sagen will, ist dies: Im Hinblick auf den eigenen Leib gibt es für den Christen kein selbstherrliches Verfügen, sondern nur ein hingebendes Über-sich-Verfügen-lassen. Hier zeigt sich die gleiche von der Agape bestimmte Sichtweise, wie sie z. B. auch kennzeichnend ist für die paulinische Stellungnahme zur Mischehen- und Opferfleisch-Problematik. Auch dort denkt und argumentiert Paulus ganz vom anderen her, von dem der Christ sich in seinem Verhalten bestimmen lassen soll. Nicht ich selbst, sondern der andere, der Ehepartner oder einfach der Mitmensch, ist der Maßstab, nach dem ich mein Tun und Lassen auszurichten habe. Wenn der ungläubige Gatte bereit ist, mit dem zum Christentum übergetretenen Ehepartner auch in Zukunft friedlich zusammenzuleben, soll dieser nicht an eine Trennung denken. »Wenn aber der Ungläubige sich trennen will, soll er es tun. Der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht wie ein Sklave gebunden...« (1 Kor 7,15). In ähnlicher Weise soll der Christ »um des Gewissens willen« auf die Ausübung seiner exousia verzichten und kein Götzenopferfleisch essen: »Ich meine aber« – fügt Paulus erklärend hinzu – »nicht das eigene, sondern das Gewissen des anderen« (1 Kor 10,29). Der Christ in seiner ganzen leiblich-personalen Existenz ist jemand, der nicht über sich selbst verfügt, sondern über sich verfügen lassen muß – vom Ehepartner, vom Mitchristen und Mitmenschen, letztlich und in allem vom Herrn. Dieses Über-sich-Verfügen-lassen steht nicht im Widerspruch zu der War-

³⁴ Paulus verwendet den Indikativ *exousiazeti*, nicht den Jussiv *exousiazetö!* Die Feststellung, daß über den eigenen Leib der andere Ehepartner die Verfügungsgewalt hat, scheint auf den ersten Blick ein bloßes Rechtsverhältnis zu beschreiben. Von Paulus ist diese Feststellung aber ebensowenig als Rechtssatz gemeint wie seine Feststellung, daß der Leib des Christen dem Herrn gehört und der Verfügungsgewalt des Herrn unterworfen ist. Analog zu der christologisch-anthropologischen Aussage von 1 Kor 6,13: *to söma tö kyriö, kai ho kyrios tö sömati* liegt der Feststellung von 1 Kor 7,4 der ontologische Sachverhalt zugrunde: *to söma täs gynaikos tö andri, kai to söma tou andros tä gynaiki*.

nung des Apostels in 1 Kor 6,12 all' ouk egō exousiasthāsomai hypo tinos, weil es nicht die Kehrseite falsch verstandener Freiheit, sondern Ausdruck christlicher Agape ist.

Die Verwirklichung christlicher Agape und damit christlicher Existenz überhaupt im gegenseitigen Über-den-eigenen-Leib-Verfügen-lassen dürfte für Paulus der tiefste Sinn der Ehe und der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft sein. In Weiterführung des paulinischen Ansatzes sieht der Verfasser des Epheserbriefes in der ehelichen Liebe, d. h. für ihn in der hingebenden Liebe des Mannes und in der hingebenden Unterordnung der Frau, das Verhältnis Christi zu seiner Kirche abgebildet und vergegenwärtigt (Eph 5,22–33).

Die Ehe und die eheliche Geschlechtsgemeinschaft, in der Mann und Frau leibhaftig einander gehören und über sich verfügen lassen, ist nicht Widerspruch, sondern Abbild dessen, daß die Kirche insgesamt und jeder einzelne Christ in ihr als Leib bzw. Glied am Leibe Christi dem Herrn gehört und über sich vom Herrn verfügen läßt.

Freilich zieht Paulus die christologisch begründete Ehelosigkeit der Ehe vor, weil der Ehelose die christliche Existenz seiner Meinung nach totaler und radikaler lebt und leben kann, insofern er ganz und ungeteilt dem Herrn und niemandem sonst gehört und allein vom Herrn über sich in seiner Leiblichkeit verfügen läßt (1 Kor 7,1.7 f. 32–34.40).

Solche Ehelosigkeit ist jedoch kein vom Menschen zu erstrebendes Ideal, sondern ein ihm von Gott geschenktes Charisma. Wer dieses Charisma nicht hat, soll heiraten (1 Kor 7,7–9). Die paulinische Argumentation in 1 Kor 7,1–7 scheint weniger gegen den gnostischen Libertinismus als vielmehr gegen ein falsches Verständnis von Askese gerichtet zu sein. Nun ist aber das Pochen auf die eigene exousia tās sarkos offenbar, wie wir nachzuweisen versucht haben, ein Wesenszug der gnostisch-libertinistischen Weltanschauung. Ist die Rede von der exousia tou idiou sōmatos auch im Munde von Asketen denkbar und sinnvoll? Sofern die asketische Strömung, mit der es Paulus in Korinth zu tun hat, aus denselben Wurzeln der Gnosis entstanden ist wie der Libertinismus, mit dem er sich in 1 Kor 6,12–20 auseinandergesetzt hat, kann diese Frage bejaht werden. Denn die Vertreter einer gnostisch-asketischen Weltanschauung können mit ihrem Ethos des entsagenden Weltverhaltens, so sehr es dem vom Libertinismus propagierten zügellos-ausschweifenden Weltverhalten entgegengesetzt ist, das gleiche Ziel verfolgen wie die Libertinisten: das Ziel nämlich, sich selbst und aller Welt ihre Weltüberlegenheit und Weltverachtung zu demonstrieren, ihre Macht über die sarx, ihre Freiheit und Unabhängigkeit von der sarx, eben ihre exousia tās sarkos, die sie als Geistträger zu haben meinen. Nicht auszuschließen ist aber auch, daß Paulus mit der antithetischen Verwendung eines gnostisch-libertinistischen Arguments den korinthischen Asketen gleich welcher Provenienz klarmachen will, daß hinter ihrer Proklamation völliger geschlechtlicher Enthaltensamkeit, sofern diese rigoros auch in der Ehe und gegen den Willen des anderen Ehegatten praktiziert werden soll, im Grunde dieselbe Irrlehre steht wie hinter der libertinischen Proklamation unbegrenzter sexueller Freiheit: die Irrlehre, daß jeder Mensch, Mann und Frau, ob verheiratet oder unverheiratet, nach Belieben über seinen Leib bzw. sein Fleisch verfügen kann, wie er will. Mit der antignostischen Feststellung: tou

idiou sōmatos *ouk* exousiazēi erteilt Paulus sowohl dem libertinistischen als auch dem asketischen Extremismus der Korinther eine klare Absage.

Ergebnis

Das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung kann in folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

1. Bei der Formulierung von 1 Kor 7,4, so »merkwürdig formal«³⁵ sie auf den ersten Blick anmuten mag, handelt es sich nicht um einen Rechts- oder Lehrsatz, den Paulus aus irgendeiner systematischen Ehelehre übernommen oder im Rahmen einer eigenen Ehelehre entwickelt hätte, sondern um eine situationsbezogene Antwort auf eine bestimmte gegnerische Auffassung, die in gnostischen Kreisen der Gemeinde von Korinth vertreten wurde. Im jeweils ersten Teil der beiden streng symmetrisch aufgebauten Sätze wird diese Auffassung als falsch zurückgewiesen: Die Frau hat über ihren Leib *nicht* die Verfügungsgewalt, ebenso hat der Mann über seinen Leib *nicht* die Verfügungsgewalt. Paulus läßt es aber nicht bei der bloßen Negation bewenden, sondern fügt dem »nicht« beide Male ein »sondern« hinzu: die Frau nicht, sondern der Mann – der Mann nicht, sondern die Frau. Auf diese Weise gelingt es ihm, über die situationsbedingte negative Feststellung hinaus eine positive Aussage zu machen, die zeitlose Allgemeingültigkeit besitzt und zum Wesen christlicher Ehe vordringt.

2. Entscheidende Voraussetzung dafür, daß Paulus mit der antithetischen Übernahme und positiven Abwandlung eines gnostischen Arguments eine theologisch bedeutsame Aussage über die Ehe machen kann, ist sein von der Gnosis abweichendes sōma-Verständnis, seine sōma-Theologie. Der von ihm übernommene Ausdruck *exousia tou somatos* bzw. *tās sarkos* stammt, wie wir meinen, aus der Gnosis, die entsprechend ihrem dualistischen Welt- und Menschenbild unter *sarx/sōma* den minderwertigen, vergänglichen, äußerlichen, ja wesensfremden Teil des Menschen versteht, der seinem eigentlichen Wesen nach *pneuma*, göttlicher Geist ist. Für Paulus dagegen ist *sōma* der ganze, unteilbare leib-geistige Mensch in seinem Gegenüber zu Gott, Mensch und Welt. *Sōma* bezeichnet auch im Kontext von 1 Kor 7,4, in dem es um die eheliche Geschlechtsbeziehung geht, den ganzen Menschen. Das *sōma* der Frau, das *sōma* des Mannes ist nicht eingeeengt auf den Geschlechtsleib der Frau bzw. des Mannes, sondern meint die Frau und den Mann in ihrer ganzen unteilbaren leiblich-personalen Existenz, die die geschlechtliche Bestimmung mit einschließt.

3. Die jeweils negativ formulierten Hauptsätze der paulinischen Doppelaussage in 1 Kor 7,4 enthalten Feststellungen, die keineswegs nur für die Ehe Gültigkeit haben. Nicht nur für die Ehe gilt: Die Frau hat über ihren Leib nicht die Verfügungsgewalt, der Mann hat über seinen Leib nicht die Verfügungsgewalt. Vielmehr gilt nach Paulus ganz allgemein, daß der Christ über seinen Leib keine Verfügungsgewalt hat, weil

³⁵ H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung, Zürich – Stuttgart 1967 (= AthANT 52), 158.

sein Leib nicht ihm selbst, sondern dem Herrn gehört (1 Kor 6,13.19 f). Das Proprium der Ehe wird durch die von Paulus hinzugefügten kurzen Nebensätze zum Ausdruck gebracht: »sondern der Mann«, »sondern die Frau«. Die christliche Ehe zeichnet sich dadurch aus, daß Mann und Frau in ihrer ganzen leibhaftigen Existenz einander gehören und deshalb übereinander verfügen lassen dürfen und sollen. Solches totales Einander-Gehören und Über-sich-Verfügen-lassen steht nicht im Widerspruch zum Eigentums- und Verfügungsrecht des Herrn, weil es tiefster Ausdruck christlicher Agape ist, die als eheliche Agape gerade auch die Sexualität des Menschen umfaßt.

4. Vordergründig veranlaßt durch die gegnerische Position der Gnosis, zugleich aber und zutiefst als Ausdruck christlicher Agape steht in 1 Kor 7,4 nicht die eigene *exousia*, sondern die *exousia* des anderen im Mittelpunkt der Aussage. Es ist nicht wie in einem Rechtssatz nach Art des can. 1081 § 2 CIC von einer allgemeinen *exousia tou sōmatos* die Rede, auf die beide Gatten in gleicher Weise Anspruch haben, sondern von der *exousia tou idiou sōmatos*, die immer nur der andere Gatte hat. Damit aber bringt Paulus deutlich zum Ausdruck, daß das Recht des anderen Vorrang hat vor dem eigenen Recht und umgekehrt die eigene Pflicht Vorrang hat vor der Pflicht des anderen, wobei Pflicht hier nicht primär Rechts-, sondern Liebespflicht bedeutet³⁶.

5. Der Satz in 1 Kor 7,4 ist von Paulus im Hinblick auf die bestehende Ehe formuliert worden. Er enthält keinen Hinweis darauf, wie Ehe entsteht. Weder läßt sich mit 1 Kor 7,4 der Vertragscharakter der Ehe begründen noch beweisen, daß das *ius in corpus* Gegenstand des Ehevertrags ist. Wie Ehe zustande kommt, worin die *exousia tou idiou sōmatos*, die der andere Ehegatte hat, begründet ist, sagt Paulus nicht.

³⁶ Zum Begriff *opheilā* in 1 Kor. 7,4 vgl. die Aussage von Eph 5,28: *Houtōs ophēilousin kai hoi andres agapan tas heautōn gynaiikas...*