

Pierre Grelot

Die Entwicklung der Ehe als Institution im Alten Testament

Wir wollen keine vollständige theologische Darstellung der Ehe als Institution vorlegen. Dazu müßte man die gesamte Bibel heranziehen. Es soll nur untersucht werden, ob die Offenbarung hier einen realen Einfluß auf ein Kulturgut ausübt, das die Israeliten von ihren Vätern ererbt hatten und ob somit die Institution der Ehe einen Wandlungsprozeß durchmacht, der im Neuen Testament seinen Abschluß findet. Drei Dinge werden uns dabei vor allem beschäftigen: 1. Wie hat sich – auf der rechtlichen Ebene – das Eherecht entwickelt bis zu seiner abschließenden Fixierung in der Torah? 2. Wie hat sich – auf der theologischen Ebene – das Denken über Sinn und Struktur der Ehe in der Genesis und bei den Propheten entwickelt? 3. Wie hat – auf dieser zweifachen Grundlage – die jüdische Eheauffassung im nachexilischen Judentum bis auf unsere Zeit ihr inneres Gleichgewicht gefunden? – Bei einer Untersuchung dieser Thematik müssen weitgehend auch wirtschaftliche und soziale Bedingungen in Rechnung gestellt werden, unter denen die israelitische Familie im Laufe einer langen Geschichte und in einer kulturellen Umwelt, der gegenüber sie sich in ihrer Eigenständigkeit zu bestätigen hatte, ihre eigene Gestalt gewonnen hat. Vor allem aber müssen wir darauf achten, in welcher Weise der religiöse Faktor auf ihre Entwicklung eingewirkt und in welcher Richtung er sie beeinflußt hat. Die Grenzen, die unserem Artikel gesetzt sind, gestatten nicht mehr. Wir werden ihn überdies von dem ganzen Apparat wissenschaftlicher Verweise und Anmerkungen entlasten, welche seine drei Hauptabschnitte unterbauen – weiß doch jeder Leser, daß ein einfacher Verweis auf ein biblisches Buch die Anforderung einschließt, die einschlägigen Kommentare zu konsultieren.¹

I. VOM GEWOHNHEITSRECHT DES ORIENTS ZU DEN REGELN DER TORAH

1. *Das Gewohnheitsrecht der Patriarchenzeit*

Die Familie, wie sie die alten biblischen Traditionen darstellen, ist patriarchalischer Art. Für das

erste Stadium dieser Periode (Abraham und Isaak) finden sich die besten Parallelen aus dem alten Orient im Kodex Hammurabi (um 1700) und in den Verträgen von Nuzi (15. Jahrhundert), das heißt im mesopotamischen Raum, aus dem Abrahams Sippe stammte. Abraham und Isaak haben nur eine offizielle Ehefrau. So lesen wir auch im Kodex Hammurabi: Ein Mann darf nur dann eine zweite Frau nehmen, wenn die erste unfruchtbar ist. Doch verliert er selbst dieses Recht, wenn seine rechtmäßige Gemahlin ihm eine Sklavin als Nebenfrau beschafft, zur Zeugung rechtmäßiger Nachkommenschaft. Das ist der Fall bei Abraham, dem Sarah Hagar zur Nebenfrau gibt (Gn 16, 1–2). Der Mann behält das Recht, eine zweite Nebenfrau zu nehmen. Diesen Fall haben wir, als Abraham Ketura hinzunimmt (Gn 25, 1–5). Sein Bruder Nachor hat ebenfalls eine Frau und eine Nebenfrau (Gn 22, 20–24). Im folgenden Stadium der Entwicklung hat Jakob zwei Frauen, die ihm je eine Nebenfrau geben, um ihre Nachkommenschaft zu vergrößern (Gn 29, 15–30, 24), und Esau hat drei Frauen (Gn 26, 34; 28, 9). Eine sehr ähnliche Entwicklung finden wir in der Sammlung assyrischer Gesetze aus dem Ende des 2. Jahrtausends bestätigt.² Diese Rechtsanordnungen erklären sich aus der Bedeutung, die man der Fruchtbarkeit der Frau und der Nachkommenschaft in der männlichen Linie beimaß zur Sicherung des bleibenden Bestandes des Geschlechtes und der Weitergabe des Erbes: Die Familie rangiert vor dem Einzelmenschen und muß durch diesen ihren Fortbestand erhalten. Später erinnert noch Ps 127, 3–5 daran, daß ihre Kraft von der Zahl ihrer männlichen Mitglieder abhängt. Die Gewohnheit der Leviratehe trifft die entsprechende Vorsorge in Notfällen, in denen ein Mann ohne Nachkommenschaft gestorben ist: Für seine Brüder und nächsten Verwandten besteht die heilige Pflicht, ihm Nachkommenschaft zu schaffen (vgl. Gn 38, 6–10). Man sieht also, welchen Bedürfnissen die Polygynie dient. Die Texte verhehlen auch nicht die Schwierigkeiten, die daraus entstehen können (so zum Beispiel die Rivalität zwischen Sarah und Hagar: Gn 16, 3–6; 21, 8–14); doch das Wohl der Sippe, des Geschlechtes, ist wichtiger als diese geringfügigeren Unzuträglichkeiten. Daraus erwächst eine Sexualethik, in der Männer und Frauen nicht auf gleicher Ebene stehen: Frauen und Nebenfrauen haben ganz bestimmte und begrenzte Rechte und Pflichten, doch der Mann bewahrt eine große Handlungsfreiheit. Niemand macht Juda einen Vorwurf daraus, daß er sich

Tamar näherte, die er für eine Dirne hielt (Gn 38, 15–18). Außerdem hat bei der Ehe der Mann allein die Initiative: Die Frau ist Gegenstand eines Vertrages zwischen ihrem künftigen Gatten und ihrem Vater, oder, wenn dieser tot ist, dem Oberhaupt der Familie, das seine Nachfolge angetreten hat (Gn 24, 58 f.). Es handelt sich also um eine Angelegenheit, die von Familie zu Familie geregelt wird; der Gatte trägt den sehr bezeichnenden Titel *ba'al*, «Eigentümer, Herr». Die Frau im Sklavenstand konnte sich natürlich nicht gegen den Konkubinat wehren, den man ihr zumutete.

2. Das geschriebene Recht im Pentateuch

Die verschiedenen Kodifizierungen des mosaïschen Rechtes gehen von diesem Gewohnheitsrecht aus und passen es den Bedürfnissen einer sich entwickelnden Gesellschaft an. Hier sollen drei Punkte herausgegriffen werden: die Eehindernisse, die Polygynie und die Scheidung. Was den ersten Punkt anbetrifft, so spiegeln die beiden vom Leviticus zusammengestellten Verbotslisten (Lv 18, 6–23 und 20, 10–21) die Situation des religiösen Rechtes gegen Ende der Monarchie wider. Man kann über die Beweggründe streiten, die in den Primitivgesellschaften zum Inzestverbot geführt haben – nach C. Lévi-Strauß, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), war es die Notwendigkeit, Frauen unter den Familien auszutauschen. Hier jedenfalls ist diese Motivierung praktisch aus dem Gesichtskreis verschwunden. In einer Gesellschaft, in der die Endogamie traditionelles Ideal bleibt, geht es darum, die nächste Verwandtschaft zu schützen. Es gilt daher als schändlich für einen Mann, die «Blöße» seiner Mutter, seiner Schwester, seiner Tochter, seiner Tante väterlicher- oder mütterlicherseits, seiner Schwiegertochter, zweier Schwestern zugleich... «aufzudecken». In einer früheren Epoche hatte jedoch der Vater des Moses seine Tante geheiratet (Ex 6, 20) und Abraham seine Stiefschwester vom Vater her (Gn 20, 12); selbst zur Zeit Davids bildete dieser Verwandtschaftsgrad kein Hindernis (vgl. 2 Sm 13, 13). Das Recht hat sich also im gleichen Maße, in dem die Gesellschaft größer und vielschichtiger wurde, in einem restriktiven Sinne entwickelt. Was die Polygynie anbetrifft, so ist die schriftliche Gesetzgebung wenig ausführlich. Das *Bundesbuch* (Ex 21, 7–8) handelt nur von dem Falle, daß eine Tochter von ihrem Vater als Sklavin verkauft wird, und setzt ihre Rechte (21, 10 f.) und die Bedingungen für ihren Loskauf (21, 8) fest. Über Hauptfrauen

ist nichts gesagt. Doch einerseits konnte zur Zeit der Richter ein einfacher Landbesitzer zwei Frauen haben (1 Sm 1, 2), und ein bedeutender Führer wie Gideon muß eine beträchtliche Anzahl Frauen und Nebenfrauen gehabt haben (vgl. Ri 9, 2–5); auf der anderen Seite läßt sich während der Königszeit beobachten, wie der königliche Harem mehr und mehr wächst – sei es, um die Macht des Königshauses zu sichern (vgl. 2 Kg 10), sei es, damit der König seiner Lust frönen kann (vgl. 1 Kg 11, 2–3). In diesem Zusammenhang kann sich nun auf einer spezifisch religiösen Ebene das Problem ausländischer Frauen stellen. Es wird greifbar im Falle Salomos (1 Kg 11, 5–8) und im Falle Achabs (1 Kg 18, 4–19, 14). Aus dieser Perspektive reagiert das Buch Deuteronomium sehr heftig gegen die Polygamie des Königs (Dt 17, 17), während es zugleich die simultane Bigamie (Dt 21, 15–17) und die Verbindung mit im Kriege erbeuteten Frauen (Dt 21, 10–14) sanktioniert. Praktisch beschränken zweifellos eine Reihe wirtschaftlicher Faktoren diesen Brauch auf eine kleine Gruppe: Großgrundbesitzer, zivile und militärische Mitglieder der Oberschicht. Zu einer Zeit, als Amos den besitzenden Schichten von Samaria (Am 4, 1–3) und Isaias denen von Jerusalem (Is 3, 16–24) die Polygynie vorwarf, trug diese somit zur Verschärfung der sozialen Klassenunterschiede bei. Das Ideal der alten patriarchalischen Familie lag weit zurück!

Hinsichtlich der Scheidung gibt Deuteronomium (Dt 24, 1–4) nur eine gesetzliche Anordnung: Es verbietet dem Mann, eine Frau, die er entlassen und die sich dann wiederverheiratet hat, nach einer eventuellen Trennung auch von dem zweiten Manne, wieder zu sich zu nehmen, ohne sich näher über die Beweggründe auszulassen, die dahinterstehen mochten. Alles in allem bringt dieses Recht nur eine gewisse Regulierung von Gewohnheiten, die dem ganzen alten Orient gemein waren, um der israelitischen Familie ein Rüstzeug zu geben, das einerseits der wirtschaftlichen und sozialen Organisation, andererseits den grundlegenden Erfordernissen des Glaubens an den einen Gott entsprach, dem Israel in besonderer Weise als Eigentum gehörte. Die Tradition der Verschiedenheit der sittlichen Grundsätze für Mann und Frau hat darin einen starken Niederschlag gefunden. So ist zum Beispiel nur dann auf Seiten des Mannes von Ehebruch die Rede, wenn er die Rechte anderer verletzt (Dt 22, 22; Lv 20, 10). Die Verteidigung der Institution ist stärker auf eine soziale Ebene als auf die der Sexualmoral bezogen. Die Idee der Ehe

als von zwei gleichen Partnern auf der Grundlage gegenseitiger Liebe geschlossener Vertrag scheint ganz zu fehlen, auch wenn in der Praxis die Liebe durchaus eine Rolle spielen mochte, namentlich bei den einfacheren Volksschichten, in denen die Einehe vorherrschend gewesen sein wird. Das positive Recht entsteht also nicht aus einem von der Offenbarung hergeleiteten idealen Prinzip; es schafft einen Rahmen für eine faktisch vorhandene Situation, die durch die zeitgenössische Kultur bestimmt ist.

II. DIE THEOLOGISCHE REFLEXION ÜBER DIE EHE

1. *Die Theologie der Schöpfung*

In allen heidnischen Kulturen der Antike wurde der sakrale Charakter der Sexualität, der Liebe und der Ehe in Mythen von sehr ähnlichem Aufbau zum Ausdruck gebracht: dem Mythos von dem, im allgemeinen uranischen, Vater-Gott und der Mutter-Göttin, der Personifizierung der Erde (außer in Ägypten, wo das Verhältnis der beiden Geschlechter umgekehrt war); dem Mythos von der Liebesgöttin – Innin-Ishtar in Mesopotamien, Astarte in Kanaan, Aphrodite bei den Griechen und Venus in der lateinischen Welt. In allen Fällen geschah der Gebrauch der Zeugungskräfte unter der Obhut weltimmanenter göttlicher Kräfte. Außerdem wurden zur Sicherung der Fruchtbarkeit von Menschen, Tieren und Boden in den Tempeln der Liebesgöttin sexuelle Riten vollzogen: Die sakrale Prostitution diente als imitative Magie. In diesem Punkt bricht der israelitische Monotheismus von Anfang an radikal mit den Traditionen der Umwelt: Jahwe hat weder Gemahlin noch Kinder; daher werden sexuelle Riten streng verboten und bestraft (vgl. Dt 23, 19 f.; 2 Kg 23, 7). Unter diesem speziellen Gesichtspunkt kann man von einer wahren Entmythisierung und Entsakralisierung der Sexualität samt allem, was damit zusammenhängt, sprechen. Die Offenbarung begründet den sakralen Charakter von Ehe und Fruchtbarkeit von einer anderen Grundlage aus: Sie verbindet beides mit dem Schöpferplan Gottes.³

Der Schöpfungsbericht des «Jahwisten» (Gn 2, vermutlich aus dem 10. Jahrhundert) erhebt nicht den Anspruch, eine genau zutreffende Theorie über die Ur-Monogamie der Menschheit auf der Ebene der archaischen Gesellschaften zu bieten. Wenn er in Gn 3 zeigt, daß schon mit dem ersten

Gebrauch der menschlichen Freiheit die Sünde in die Geschichte eingedrungen ist, hat er damit vielmehr ganz im Gegenteil die Möglichkeit ausgeschlossen, jemals wieder einen «Ur-Zustand» der Menschheit zu erreichen, der auf der Ebene der sozialen Institutionen wie auf der des individuellen Bewußtseins nicht unter der relativen Herrschaft des Bösen stände. Doch verlegt der Erzähler die Schöpfungstat Gottes vor diesen Beginn der Geschichte in einen paradiesischen Rahmen, der in einer mythischen Sprache und Darstellungsform gestaltet ist und ihm ein Idealbild vom Plane Gottes mit dem Menschengeschlecht zu entwerfen gestattet. Dieser Plan liegt weiterhin der Entwicklung der Welt zugrunde als ein Ziel, das ihr eine polare Spannung verleiht und am Ende der gegenwärtigen Zeit erreicht werden soll. Bekanntlich erhält bei den Propheten die Eschatologie Züge eines wiedergefundenen Paradieses. Aus eben dieser Perspektive heraus läßt der Autor, obwohl in seiner konkreten Umwelt Polygynie, Konkubinat, Scheidung usw... gesetzlich zugelassen sind, die Menschheit als Paar ins Dasein treten (Gn 2, 18–24), was im übrigen der physischen Realität der geschlechtlichen Gemeinschaft entspricht. Die Frau ist für den Mann Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch. Ferner erkennt er in ihr die Hilfe, die ihm beigegeben ist. Kann man diesen Bericht, der die Frau als Ergänzung des Mannes darstellt, im Sinne einer Tendenz des Autors zur Monogamie geltend machen? Nein, erwidert H. Ringeling, der sich im Gegenteil auf die Praxis der Polygynie als geistigen Horizont des Berichtes beruft.⁴ Doch zwei Umstände sprechen dagegen. Positiv finden wir in der abschließenden Zusammenfassung des Textes in Gn 2, 24 drei Punkte betont: Der Mann «wird... seiner Frau anhängen» – ein Ausdruck, der an anderen Stellen die liebevolle Zuneigung zwischen Mitgliedern einer Familie (Rt 1, 14; 2, 23) und die geschlechtliche Liebe (Gn 34, 3) bezeichnet; ferner «verläßt der Mann seinen Vater und seine Mutter», womit gleichsam die Eigenständigkeit des Paares bestätigt ist; und schließlich werden seine Frau und er «ein Fleisch», wobei die leibliche Vereinigung Zeichen einer Lebensgemeinschaft ist, in welche die Beteiligten mit ihrem ganzen Wesen einbezogen sind. Doch handelt es sich hier nur um ein paradiesisches Ideal, denn die negative Gegenprobe folgt gleich. Auf der einen Seite hat das Eindringen der Sünde in die Welt, dargestellt als die Tragödie dieses Menschenpaares (Gn 3), eine Abwertung des zwischenmenschlichen Verhältnisses

zur Folge, das die Form von Verlangen und Beherrschtwerden annimmt (Gn 3, 16 b). Auf der anderen Seite tritt in der Folgezeit ein neues für die weitere Geschichte der sündigen Menschheit bezeichnendes kulturelles Phänomen auf: Lamech, ein Nachkomme Kains, nimmt als erster mehrere Frauen (Gn 4, 19–24). Und das ist fortan die konkrete Situation. Die israelische Gesetzgebung sollte sich ihr anpassen; aber zwischen ihr und dem ursprünglichen Plan des Schöpfers, der am Horizont der Geschichte weiterbesteht, bleibt ein Abstand.

Beim Autor der Priesterschrift (Gn 1, 27 f.) ist der interpersonale Aspekt des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern bedeutend weniger deutlich. Es wird ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Fruchtbarkeit als wesenhaftem Zeichen des göttlichen Segens gesehen. Jegliche mythische oder rituelle Sakralisierung wird ausgeschlossen, und es ist das Schöpferwort Gottes, das den Wert der leiblichen Liebe begründet. Damit schließt sich der Autor dem Anliegen des alten, vom Standpunkt der Familie aus konzipierten Rechtes an, in dem die Polygynie als erlaubt galt. Gleichwohl findet sich einerseits im Schöpfungsbericht kein Hinweis darauf, andererseits haben noch im Sintflutbericht Noë und seine Söhne nur je eine Frau (Gn 6, 18) – so als wäre die Polygynie erst später im Laufe einer unter der Last der Sünde stehenden kulturellen Entwicklung eingeführt worden. Natürlich darf man die Texte Gn 1 und 2 nicht zu sehr pressen. Sie sagen weder wann noch wie das «ursprüngliche» Ideal wieder erreicht werden kann, noch ob dies überhaupt möglich ist, denn ihnen fehlt die eschatologische Perspektive. Bringt die Eschatologie der Propheten ihnen in diesem Punkt die notwendige Ergänzung?

2. *Das Symbol des ehelichen Paares bei den Propheten*

Das Ehe-Paar bekommt in der Eschatologie der Propheten seinen Platz auf eine andere Art und Weise: durch den ihm innewohnenden symbolischen Zeichengehalt – zwar nicht bezogen auf göttliche Dinge, sondern auf die grundlegende Institution, auf der Israels gesamte Religion beruht: auf den Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk. Eingeführt wird das Motiv von Oseas. Er geht dabei von der Erfahrung seiner eigenen Ehe aus (Os 1 und 3), die in einer langen Ausführung als echtes, handelnd dargestelltes Gleichnis gedeutet wird (Os 2, 4–25). Ein «buh-

lerisches Weib» nehmen, das ihm «buhlerische Kinder» gibt – das ist die erste Symbolhandlung, welche die Situation Jahwes darstellt, der Israel zu seinem Volke macht. Der weitere Ablauf des Geschehens ist nicht klar. Zumindest läßt sich folgendes feststellen: Auf Anordnung Jahwes liebt der Prophet wieder die ehebrecherische Gemahlin, die möglicherweise entlassen, auf jeden Fall aber in die Hand eines anderen geraten war; er kauft sie los und nimmt sie wieder zur Frau (Os 2). Die Bedeutung der Symbolhandlung ist klar erkennbar: Sie offenbart die Liebe Gottes als Erlöserliebe. Die zweite Symbolhandlung des Propheten ist noch paradoxer als die erste. Nach dem Recht und den Gewohnheiten der Zeit hätte kein Ehemann so gehandelt. Aber so beschließt Gott zu handeln. Nachdem der Bund durch den wiederholten Ehebruch Israels gebrochen ist (2, 4), geht Gott in seiner Liebe der ungetreuen Gattin nach. Im Anschluß an ein Unglückserlebnis, das sie dazu bringen wird, ihr einstiges Leben zu bereuen (2, 9 b), wird er sie vom Wege ab in die Wüste führen und ihr ins Herz reden (2, 18); das Ganze endet mit einer neuen Hochzeit in einer Atmosphäre des wiedergefundenen Paradieses (2, 21–22). Sieht man nicht durch diese tragische Liebesgeschichte hindurch im Innersten der ehelichen Liebe selbst eine neue Dimension in Erscheinung treten: eine Personalisierung des Bandes zwischen Mann und Frau, das die alte Perspektive der Fruchtbarkeit und des Bestandes der Familie hinter sich läßt? – gewiß nicht im Rahmen des alten Bundes und seiner Rechtsordnung, sondern in der neuen Situation, die am Ende der Zeiten auch die Form eines Bundes annehmen wird, um die Erlöserliebe Gottes in ihrer ganzen Fülle zu offenbaren?

Nach Oseas wird dieses Symbol in mehreren prophetischen Büchern wieder aufgegriffen, mit Nuancen, in denen bisweilen Anordnungen des geltenden Rechtes verwendet werden: die Gesetzesvorschriften über Ehefrauen, welche die Ehe gebrochen haben, bei Jr 3, 1 und Ez 16, 38–40; die Möglichkeit der Bigamie in Jr 3, 6–10 und Ez 23, um die Parallelität der Situation von Samaria und Jerusalem im Verhältnis zu ihrem gemeinsamen göttlichen Gemahl zu veranschaulichen. Doch wendet man sich der Zukunft zu, so erlöschen diese sekundären Züge: Jerusalem wird die einzige Gemahlin Jahwes, und die anderen Städte werden zu Töchtern, die an der eschatologischen Hochzeit teilnehmen (Ez 16, 53–63). Die Erlöserliebe Gottes läßt dieses unmögliche Wunder Wirklichkeit werden: die Versöhnung des verschmäh-

ten Gatten mit der «Gattin seiner Jugend», die er nicht vergessen wollte (Is 54, 6). Sollten all diese von Hoffnung geschwellten Texte, die derart vor den Augen der Gläubigen das Bild des idealen Paares: Gott als Gatte und die Gemeinschaft des Volkes als Gattin, ausmalten (Is 54; 61, 1–6), keinen indirekten Einfluß auf das religiöse Denken ausüben und darin eine Vorstellung einbetten, welche die Schöpfungsberichte außerhalb der historischen Zeit verlegten? Die menschliche Situation zwischen einem ursprünglichen, aber unwiderruflich verlorenen, und einem wiedergefundenen Paradies, das an den «Anfang» anschließt, muß in einer *dynamischen* Perspektive verstanden werden, aus der kein Teil der Wirklichkeit herausfällt. Warum sollte dann die Ehe herausfallen?

III. EHE UND FAMILIE IM NACHEXILISCHEN JUDENTUM

1. *Das Ideal der Ehe bei den Propheten und den Weisen*

Nach dem Exil bildet die Erwartung des endzeitlichen Heiles den bleibenden Gesichtskreis des jüdischen Lebens. Auf der praktischen Ebene verändert die wirtschaftliche und soziale Entwicklung beträchtlich die Bedingungen, unter denen die Familie als Institution hinfort zu leben hat. Man kann sich fragen, ob, parallel dazu, die eifrige Lektüre von Gn 1–2 und der Propheten darauf keinen wenigstens akzidentellen Einfluß ausgeübt hat, wiewohl ohne ihre rechtlichen Grundlagen zu ändern. Tatsächlich nimmt zur gleichen Zeit, zu der Nehemia und Esra außerordentlich energisch gegen die von Juden mit ausländischen Frauen geschlossenen Ehen vorgehen (Ne 13, 23–28; vgl. 10, 1–31; Esr 9, 1–44), der Prophet Malachias eine neue Haltung der Scheidung gegenüber ein, wobei er sich aber auf diese, dem Buch Deuteronomium entsprechende gesetzliche Forderung bezieht (Mal 2, 10–13): Gott ist Zeuge, sagt er, zwischen dem Manne und der «Frau seiner Jugend»; der Mann soll daher ihr gegenüber nicht untreu sein, denn «ich hasse Scheidung», sagt Jahwe (Mal 2, 14–16). Diese Erklärung stellt ein Ideal dar, hat aber nicht Gesetzeskraft. Noch zwei Jahrhunderte später gibt Jesus Sirach in aller Form den Rat, eine ungehorsame Frau zu entlassen (vgl. Sir 25, 26). Doch findet man bei den Weisheitsschriftstellern neben einem Lob der guten Gattinnen, das auch in der polygamen Gesellschaft verständlich wäre, eine sehr bezeichnende Betonung der Treue zur Gattin

der Jugend (Spr 5, 15–19; vgl. Pred 9, 9), eine Warnung vor lockeren Sitten und Umgang mit schlechten Frauen (Spr 2, 16–19; 5, 1–23, Sir 26, 13–18), ein Loblied auf die Keuschheit bis hin zu den Wünschen und Blicken (Job 31, 1 und 7–12). In all diesen Texten findet sich keinerlei Bezugnahme auf die Polygynie. Job selbst, dessen Lebensform ganz der der alten Patriarchen gleicht, hat nur eine Frau (Job 2, 9). Und Judith bewahrt als Witwe ihrem verstorbenen Gatten die Treue (Jdt 8, 2–8, 16, 25). Der personale Aspekt der ehelichen Gemeinschaft gewinnt also unbestreitbar Boden im Geist der nachexilischen Juden.

Das neue Ideal der Ehe findet seinen besten Ausdruck im Buche Tobias (3. Jahrhundert?). Zweifellos erwächst die Ehe zwischen Tobias und Sara aus einer besonderen Fügung der göttlichen Vorsehung: Gott erhört auf diese Weise sowohl das Gebet des alten Tobit wie der Sara, die soviel Unglück mit der Ehe gehabt hatte. Der Text denkt nirgendwo an Ehen, die scheitern; man weiß also nicht, was der Autor über das positive Scheidungsgesetz denkt. Er vertritt das Ideal der traditionellen Endogamie (3, 17; 4, 12f.; 6, 16; 7, 10ff.). Doch obwohl er sich bewußt nach den Berichten der Genesis über die Ehe richtet, findet sich bei ihm kein Hinweis auf die Ehe mit mehreren Frauen, als bestehe diese Frage für ihn nicht einmal. Sein Verständnis der idealen, ganz offenbar monogamen Ehe, findet ein Fundament in den beiden Schöpfungsberichten, wie es das Gebet der Jungverheirateten am Hochzeitsabend zeigt (Tob 8, 6 f.). Eine deutliche Anspielung auf Gn 1 (Verwendung des Verbums «geschaffen») verflucht sich mit einer Paraphrase von Gn 2, 18. So bilden die beiden von der Schrift gegebenen Darstellungen des ersten Menschenpaares in ihrer Kombination das Ideal der jüdischen Ehe. Dabei werden in gleicher Weise der Bestand der Familie, die gegenseitige Hilfe der Ehegatten und die eheliche Keuschheit betont (vgl. den Zusatz in der alten lateinischen Version zu Tob 6, 16–22). Obwohl jede Bezugnahme auf die prophetische Symbolik des Ehepaares fehlt, findet man in diesem Buch ein Idealbild der Ehemoral, das ausgezeichnet dieser Symbolik entspricht. Das Lied am Ende des Buches preist das Jerusalem der Endzeit in Bildern, die stark an Texte erinnern, in denen es als von Gott losgekaufte Gemahlin dargestellt ist (Tob 13, 9–17; vgl. Is 54 und 60–62). Ist es angesichts dieser Bildsprache überraschend, wenn später bei Paulus das in Gn 2, 24 beschlossene «Mysterium» sich enthüllt, wo es zu dem Verhältnis Christi zu

seiner Kirche in Beziehung gesetzt ist, und damit zugleich das endgültige Ideal der Ehe sichtbar werden läßt (Eph 5, 25–32)?

2. Die Entwicklung der Gewohnheiten

Natürlich besteht ein Abstand zwischen diesem Idealbild aus der Zeit vor dem Kommen des Heils und dem Rechtsstatut der Ehe als Institution, das sich immer noch auf das mosaische Gesetz gründet. Mit Esra erfolgt die Fixierung der Thora auf der Grundlage alter Kodizes, ohne daß dabei ihr Inhalt geändert wird. Dieser Text sollte von nun an den unabänderlichen Rahmen für das Recht bilden, während die «Überlieferung der Alten» nur als Grundlage für die Rechtswissenschaft in Erscheinung trat. Dennoch läßt sich eine Entwicklung feststellen. Etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung erwähnt Flavius Josephus (*Antiquitates Judaicae* 17, 13) ausdrücklich die Polygamie, in der Herodes der Große lebte, und in Mk 6, 17 hören wir, wie Johannes der Täufer dem Antipas vorwirft, daß er die Frau seines Bruders genommen hat. Doch weder das Verhalten der Königsfamilie noch auch das der hasmonäischen Hohenpriester dürfte als generell beispielhaft für die damalige jüdische Familie angesehen werden. Obwohl die rabbinische juristische Literatur die Möglichkeit der Polygynie kennt, stellte sie sicherlich eine Ausnahme dar, auch in den besitzenden Schichten. Die tannaitische Literatur und die Evangelien «setzen eine praktisch monogame Gesellschaft voraus», denn «die große Masse des Volkes lebte unter Bedingungen, die eine Polygamie ausschlossen».⁵ Die pharisäische Halacha hielt sich jedoch theoretisch an die in der Schrift festgelegten Regeln. Ihre Diskussionen über die Scheidung bezogen sich nur auf die Motive, die sie erlaubt machten. In der Praxis konnten die Dinge anders verlaufen. Schon im 5. Jahrhundert entdeckt man in den unter den

Juden von Elephantine geschlossenen Eheverträgen eine Scheidungsmöglichkeit auf Initiative der Frau, ja sogar Klauseln, die in aller Form eine Polygynie ausschließen! Doch spielt hier möglicherweise ein fremder Kultureinfluß mit, namentlich bei der Monogamieklausel.

Gleichwohl läßt sich eine noch bedeutendere Entwicklung in dem essenischen Zweig des Judentums erkennen. Die *Damaskusschrift*, die gegen die Feinde der Sekte polemisiert, das heißt vermutlich gegen die hasmonäischen Hohenpriester, verbietet in aller Form die Bigamie, zweifellos auch die Wiederheirat nach einer Scheidung unter Berufung auf Gn 1, 27 und 7, 9 (Spalte IV, 20–21 und V, 1). Ebenso dehnt es die im Buch Levitikus aufgestellte Regel auf die Männer aus und verbietet ihnen, ihre Nichte zu heiraten (Spalte V, 7–11). Diese eine Einschränkung aussprechende Halacha zeigt eine Tendenz, die zur Zeit Jesu zweifellos nur von einer Minderheit vertreten wurde. Doch dürfte es interessant sein, daß Jesu Worte über die Scheidung (Mk 10, 6 und Parallelstellen) sich auf einen der in der Damaskusschrift angeführten Texte stützen (Gn 1, 27 und 2, 24). Dieses Zusammentreffen kann kaum als zufällig betrachtet werden, wenn man die Bedeutung von Gn 1–2 in der Entwicklung des vom Buche Tobias vertretenen Familienideals betrachtet: Jesus führt eine Bewegung bis zum Ende, die sich im Judentum vor ihm bereits abzeichnete. Hier können wir unsere Untersuchung schließen. Sie hat auf der einen Seite die Beziehung der Ehe zu einem in Entwicklung befindlichen kulturellen Element gezeigt, auf der anderen Seite die Dynamik einer auf das endzeitliche Heil hinzielenden Offenbarung, die nach und nach zwei Züge der Ehe enthüllte: ihr Verhältnis zu der umfassenden Institution der Familie und ihr Wesen als interpersonale Beziehung zwischen Mann und Frau.

¹ Hier sei für unseren ganzen Beitrag einmalig auf einige besonders wichtige Werke verwiesen: R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament I* (Paris 1958) 37–65 (mit Bibliographie). R. Patai, *L'amour et le couple aux temps bibliques* (Paris 1967). J. Pederson, *Israel: Its Life and Culture I* (Kopenhagen 1926) 29–96. H. Ringeling, *Die biblische Begründung der Monogamie: ZEvE* (1966) 81–102. Vgl. die Theologien des Alten Testaments von W. Eichrodt und G. von Rad.

² Die Übersetzung des Kodex Hammurabi und der assyrischen Gesetze findet sich in der Sammlung J. B. Pritchard, *ANET* (Princeton 1950) 153 ff und 180 ff. Zu den assyrischen Gesetzen vgl. den jüngsten Kommentar von G. Cardascia, *Les Lois assyriennes* (Paris 1969) 63–71.

³ Außer den Theologien des Alten Testaments und den Kommentaren zur Genesis siehe P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture* (Paris² 1964) 15–57 (vgl. 131–139).

⁴ Siehe den in Anm. 1 zitierten Artikel, 87.

⁵ G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era II* (Cambridge [Mass] 1927) 122.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PIERRE GRELOT

geboren am 6. Februar 1917 zu Paris. 1941 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique von Paris und erhielt das Diplom in den alten orientalischen Sprachen und den Doktor in Theologie (1949). Er ist Professor der biblischen Einleitungswissenschaft am Institut Catholique von Paris und lehrt auch an der Schule der alten orientalischen Sprachen des Instituts. Er veröffentlichte u. a. *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris 1962); *La Bible Parole de Dieu* (Paris 1965).