

## **Scheidung und Wiederheirat in der Zeitspanne zwischen den beiden Testamenten<sup>1</sup>**

© Gerhard Pfandl

Das mosaische Gesetz in 5. Mose 24,1–4 gestattete einem Mann sich von seiner Frau scheiden zu lassen, wenn er etwas „Schändliches“ (hebr. *’erwâ*) an ihr gefunden hatte. Die Angelegenheit wurde durch einen „Scheidebrief“ geregelt. Das war ein Dokument der Entlassung aus der Ehe. Solch eine Scheidungsurkunde, die der Frau das Recht auf Wiederheirat einräumte, war andernorts im Alten Orient unbekannt.

Außerhalb des Pentateuchs gibt es nur noch wenige Texte im Alten Testament, die die Problematik der Scheidung in Israel ansprechen (z. B. Esra 10,3.19). Das prophetische Schrifttum spricht von Gott so, als wäre er mit Israel und Juda verheiratet, hätte sich aber aufgrund ihres Ehebruchs mit anderen Nationen von der einen (Juda) getrennt und von der anderen (Israel, siehe Jes 50,1) geschieden. Jesaja scheint hier zu sagen, dass Gott, obwohl er Juda „entlassen“ (ein allgemein üblicher Ausdruck für „scheiden“) habe, dies keine gesetzliche Scheidung war, weil er ihr keinen Scheidebrief gegeben habe, wogegen Israels Scheidungsurkunde in den Worten von Hosea 2,4 zu finden ist. Dies ist eine schriftliche Version einer mündlichen Scheidungsformel, die im Alten Orient allgemein gebräuchlich war. Nach Jesaja 54,4–7 wollte Gott Juda nur eine kurze Zeit verlassen, weil er plante, sich mit ihr in Zukunft wieder zu versöhnen.

Die Propheten zeigen uns das Bild eines konsequenten Gottes, der sich nur zögernd von Israel trennt, weil es seine Treueschwüre wiederholt gebrochen hat. An dem Scheidungsentschluss Gottes klebt keine Schande, denn nicht er brach das Treueversprechen, sondern Israel und Juda. In Maleachi 2,15.16 wird dem Volk Gottes gesagt, dass Gott Scheidung hasst. Trotz der erklärten Liebe Gottes zu seinem Volk (Mal 1,2–5) erwiesen sie ihm nichts als Respektlosigkeit (Mal 1,6–14). Darum warnt Gott sie, dass diese Respektlosigkeit einen Bruch ihrer Bundesbeziehung darstellt (Mal 2,1–10). Die Heirat mit Frauen, die Götzendienst trieben (Mal 1,11.12), war

---

<sup>1</sup> Dieses Kapitel ist eine Zusammenfassung des Materials, das in David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, S. 34–84 zu finden ist. Obwohl das Biblical Research Committee der Euro-Afrika-Division nicht mit allen Einzelheiten einig geht, fand es dieses Kapitel hilfreich als Grundlage, um das historische Umfeld zum Thema Scheidung im Neuen Testament zu beleuchten.

auch einer der Problembereiche bei ihrem Treubruch. Denn offenbar hatten sie nicht nur heidnische Frauen geheiratet, sondern sich ihretwegen auch von ihren jüdischen Frauen getrennt. Gott verdammt sie folglich, weil sie Scheidungen herbeiführten und damit ihrem Ehebund nicht mehr treu waren.

In der intertestamentarischen Periode gab es zahlreiche soziale Veränderungen. Sie sind festgehalten in den Qumranschriften, in Elephantine in Ägypten und in der *Mischna*. Die Rechte der Frauen wurden dadurch gestärkt und die Sicherheit der Ehen unter den Juden verbessert. Zur gleichen Zeit wurde im Judentum begonnen, die Praxis der Polygamie und der Scheidung zu kritisieren. In der griechisch-römischen Welt wurde es sowohl für Männer als auch für Frauen leichter, Scheidungen zu erreichen.

### **Belege aus Qumran**

Die Qumrangemeinschaft betrachtete Polygamie als sexuelle Sünde. In 3. Mose 18,18 steht: „Und du sollst nicht eine Frau zu ihrer Schwester nehmen, sie eifersüchtig zu machen, indem du ihre Blöße neben ihr aufdeckst bei ihrem Leben.“ (EB) Das wurde als Textbeweis gegen die Polygamie angesehen:

In zwei [Fallen] sind sie gefangen: In sexueller Sünde (*znwt*), indem sie [nämlich] zwei Frauen in ihrem Leben nehmen (*bḥyyhm*), wogegen sie doch von Anbeginn der Schöpfung an „als Mann und Weib“ geschaffen wurden [1 Mo 1,27]. Und alle, die in [Noahs] Arche hineingingen, kamen immer paarweise in die Arche [1 Mo 7,9]. Und vom König steht geschrieben: „Er soll auch nicht viele Frauen nehmen.“ [5 Mo 17,17]<sup>2</sup>

Der Satzteil „zwei Frauen in ihrem Leben nehmen“ enthält ein männliches Pronomen für „in ihrem Leben“. Es scheint so, als verurteile er jeden Mann, der während seines Lebens zwei Frauen nimmt. Das würde für Polygame ebenso gelten wie für Geschiedene, die wieder heiraten. Einige Kommentatoren, wie Solomon Schlechter, zogen daraus den Schluss, dass dies praktisch einem Verbot der Scheidung gleichkam,

---

<sup>2</sup> Damaskusschrift (CD) 4,20–5,2; Übersetzung nach James H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*, 2 Bände, Mohr, Tübingen 1995. Dieser Absatz findet sich nur in Geniza Ms. A. Die Damaskusschrift wurde unter den Qumran-Fragmenten 6Q15 und 4Q226–273 gefunden, aber nur einige wenige Worte aus besagtem Absatz sind in diesen Fragmenten zu finden.

weil es die Wiederheirat Geschiedener verbot.<sup>3</sup> Andere frühe Kommentatoren, wie Chaim Rabin, schlugen vor, dass sich „in ihrem (maskulin) Leben“ auf 3. Mose 18,18 bezieht und dass der Text deshalb dahingehend geändert werden sollte und „in ihrem (feminin) Leben“ heißen müsste.<sup>4</sup> Das würde bedeuten, dass eine Scheidung und erneute Heirat zwar möglich wäre, aber erst nach dem Tode der vorhergehenden Frau.

Die Tempelrolle scheint diese Textveränderung zu unterstützen. Die Tempelrolle ist eine erweiterte Abschrift des Gesetzbuches der Tora, wobei die Erweiterungen sich auf die Auslegung anderer biblischer Texte stützen. Manchmal wird auf sie Bezug genommen und manchmal wird einfach erwartet, dass der Leser sie inhaltlich im Großen und Ganzen kennt. Die Tempelrolle ist möglicherweise nicht von derselben Gruppe geschrieben worden, die die Damaskusschrift verfasste. Dennoch erläutern sich die beiden Dokumente hin und wieder gegenseitig. Spalte 57,15–19 der Tempelrolle lautet mit 5. Mose 17,14–20 bezüglich der Könige gleich und benutzt wie die Damaskusschrift 3. Mose 18,18 als Belegstelle für Monogamie:

Und er [der König] soll nicht nehmen eine Frau von allen Töchtern der Nationen, sondern von seines Vaters Haus soll er eine Frau zu sich nehmen, von der Familie seines Vaters. Und er soll nicht zu ihr hinzu eine andere Frau nehmen, denn sie allein soll mit ihm sein alle Tage ihres Lebens (*kwl ymy yyh*). Aber sollte sie sterben, so kann er nehmen zu sich eine andere [Frau] vom Haus seines Vaters, von seiner Familie.<sup>5</sup>

Der Tempelrolle zufolge konnte ein König in Israel also nur eine Frau heiraten, die noch dazu selbst Israelitin sein musste. Um diese Auslegung zu rechtfertigen, spielt die Tempelrolle mit der Formulierung „solange deine Frau noch lebt“ auf 3. Mose 18,18 an.<sup>6</sup> Denn 3. Mose 18,18 erklärt, dass jemand die Schwester seiner Ehefrau

<sup>3</sup> Solomon Schlechter, *Documents of Jewish Sectaries*, Ktav, New York 1970, S. xvii.

<sup>4</sup> D. h. *b'hyyhn* statt *b'hyym*, siehe Chaim Rabin, *The Zadokite Documents*, Clarendon, Oxford 1954, S.16–17. Man sollte beachten, dass auch Schlechter dies wahrscheinlich erkannte, obwohl er dies in seinem Kommentar nicht erwähnt. Er schlussfolgert nämlich in seiner Einleitung, dass CD verbot „eine zweite Frau zu heiraten, solange die erste noch lebte, selbst wenn sie geschieden worden war“ (*Documents of Jewish Sectaries*, S. xvii). Yigael Yadin, *The Temple Scroll*, Band 1, Israel Exploration Society, Jerusalem 1983, S. 356, sagt, „die meisten der frühen Theologen“ verstehen es auf diese Weise.

<sup>5</sup> Übersetzung auf der Grundlage von Yadin, *The Temple Scroll*, Band 2, S. 258.

<sup>6</sup> Yadin (*The Temple Scroll*, Band 1, S. 355 und Band 2, S. 300) meint, dass 3. Mose 18,18 in Spalte 57 ganz oben zitiert wurde – dieser Text fehlt jedoch.

nicht heiraten kann, so lange die Ehefrau noch lebt. Um nun dieses Gesetz auf den König anwenden zu können, betont die Tempelrolle, dass Israel als Gesamtheit eine Familie bildet. „Er soll keine Frau aus den Töchtern der Völker, sondern aus seines Vaters Haus nehmen.“<sup>7</sup> Wir wissen allerdings nicht, ob die Tempelrolle die Einehe für alle Juden als bindende Vorschrift kannte, doch der König wurde jedenfalls als ein Vorbild betrachtet, zu dem man aufsehen und dem man nacheifern sollte.

Der Ausdruck „zwei Frauen in ihrem Leben nehmen“ bedeutete ursprünglich, dass eine Scheidung wirkungsvoll verboten war, weil ein Mann während seiner Lebenszeit nicht wieder heiraten konnte. Nach der Veröffentlichung der Tempelrolle wurde die von Rabin und anderen vorgeschlagene Korrektur angebracht: *bḥyyhm* „in ihrem [maskulin] Leben“ wurde berichtigt, so dass man jetzt las *bḥyyhn* „in ihrem [feminin] Leben“, obgleich kein Zweifel besteht, dass der Text selbst *bḥyyhm* lautet.<sup>8</sup> Man muss daher schon einen Schreibfehler annehmen, um diese „Berichtigung“ vorzunehmen. Anerkennt man aber besagte Korrektur, so schließt dies die Schlussfolgerung ein, dass ein geschiedener Mann solange nicht mehr heiraten kann, bis seine erste Frau gestorben ist.

Die folgenden drei Textstellen in den Qumrandokumenten scheinen allerdings die Scheidung zu erlauben; zumindest verdammen sie diese Praxis nicht und sagen auch nichts über irgendwelche Restriktionen bezüglich einer Wiederheirat nach einer Scheidung. Zunächst ein Text aus der Tempelrolle 54,4–5:

Aber jedes Treuegelübde einer Witwe oder einer geschiedenen Frau, alles, wodurch sie sich gebunden hat, soll gegen sie stehen, entsprechend allem, was aus ihrem Munde gegangen ist.<sup>9</sup>

Eine andere Belegstelle in der Tempelrolle (66,8–11) verbietet einem Vergewaltiger, der sein Opfer geheiratet hat, sie jemals zu entlassen (wie in 5 Mo 22,29), was vor-

---

<sup>7</sup> Auf diese Einzelheit wird mit den folgenden Satzteilen großer Wert gelegt: „aus seines Vaters Haus ... aus der Familie seines Vaters ... Sollte sie aber sterben, kann er sich eine andere [Frau] nehmen aus seines Vaters Haus, aus seiner Familie.“ Es gehörte zur Selbstverständlichkeit, dass man Gott als den Vater Israels betrachtete (wie z. B. in Jes 63,16; Jer 31,9), wo der Textzusammenhang sich auf die Abwendung vom wahren und hin zu anderen Göttern bezog. Lawrence Schiffman, „Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll“, in D. Dimant und U. Rappaport (Hg.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Brill, Leiden 1992, S. 214–215, sagt der Nachdruck sei auf die Ähnlichkeit des Königs mit dem Hohenpriester gelegt worden, der ja auch keine Nichtisraelitin heiraten durfte.

<sup>8</sup> Siehe die Fotografien in Magen Broshi, *The Damascus Document Reconsidered*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1992.

<sup>9</sup> Übersetzung nach Yadin, *The Temple Scroll*, Band 2, S. 399.

auszusetzen scheint, dass normalerweise die Scheidung erlaubt war.

Wenn ein Mann einer Jungfrau, die noch nicht verlobt ist, Gewalt antut und sie gefällt ihm, dann soll er gemäß dem Gesetz mit ihr verfahren. Wenn er bei ihr liegt und sie werden entdeckt, dann soll der Mann, der ihr beigelegt hat, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberschekel geben und sie wird seine Frau sein. Er kann sie aber, weil er ihr Gewalt angetan hatte, sein Leben lang nicht mehr entlassen.

Die Stelle in der Damaskusschrift 13,15–18 ist sehr fragmentarisch. Sie bezieht sich eigentlich auf die Rolle des mit der Untersuchung Beauftragten, der das gesellschaftliche Leben in vieler Hinsicht zu regeln hatte:

Und niemand darf etwas, das mit Kauf oder Verkauf zu tun hat, unternehmen, ohne den mit der Untersuchung Beauftragten im Lager zu informieren. Er soll (es) tun ... und nicht ... und ebenso auch jemand, der sich scheiden lässt, und er ... Demut und mit liebevoller Barmherzigkeit.

Lawrence H. Schiffman rekonstruierte den Text, sodass er folgendermaßen lautet:

Und niemand darf etwas, das mit Kauf oder Verkauf zu tun hat, unternehmen, wenn er es nicht dem mit der Untersuchung Beauftragten, der für das Lager verantwortlich ist, zur Kenntnis gebracht hat, und so nach seinem Rat verfährt. Das [gilt auch] für [jemand], der eine [Frau] heiratet. Es (muss) [nach] (seinem) Rat geschehen. Ebenso [auch] jemand, der (seine Frau) entlässt. Und er (der mit der Untersuchung Beauftragte) soll [ihre Söhne und Töchter in] Demut und liebevoller Barmherzigkeit [davon unterrichten].

Schiffmann schließt aus diesem Absatz, dass die Qumrangemeinde Scheidung erlaubte. Chaim Rabin, der mit seiner Rekonstruktion vorsichtiger ist, meint, dass nichts in diesem Absatz andeutet, dass Scheidung mit einer Warnung verbunden war oder mit besonderen Einschränkungen im Falle einer Wiederheirat.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Rabin, *The Zadokite Documents*; er bezieht sich auf CD 4,20. Rabin rekonstruiert CD 13,15–17 wie folgt: „Und lässt niemand eine Handelspartnerschaft eingehen, wenn er nicht den Aufseher im Lager

## Scheidung wird außerhalb Israels für jüdische Frauen leichter

Während der letzten beiden Jahrhunderte vor Christus und im 1. Jahrhundert n. Chr. wurde die Scheidung für Frauen in den meisten antiken Gesellschaften erleichtert. Das jüdische Gesetz erkannte Frauen auf den meisten Gebieten die gleichen Rechte zu wie Männern, mit Ausnahme von Fragen der Fortpflanzung.<sup>11</sup> Die Frau besaß allerdings ein gewisses Recht, ihren Ehemann zu einer Scheidung zu zwingen. In der Diaspora begannen jüdische Frauen mit ihren Männern die gleichen Rechte zu teilen, auch sich von ihren Männern zu scheiden, wie in Elephantine zu sehen ist.

In der klassischen griechischen und frühen römischen Gesellschaft war Scheidung fast unbekannt.<sup>12</sup> Die früheste Form der Ehe in Rom kannte nur die totale Unterwerfung der Frau unter ihren Mann.<sup>13</sup> Das änderte sich erst im 3. Jahrhundert v. Chr., als stattdessen die „freie Ehe“ aufkam. Kaiser Augustus versuchte im Jahr 18 v. Chr. die traditionellen Werte wieder einzuführen, indem er Gesetze erließ, die jene, welche heirateten und Kinder zeugten belohnten, Ehebruch jedoch als Verbrechen brandmarkten. Diese Gesetze zeigten aber wenig Wirkung,<sup>14</sup> weil sie sich auf private Strafverfolgung stützten und weil außerdem in der Zeit des Neuen Testaments eine soziale Revolution stattgefunden hatte, die es Männern und Frauen gestattete, sich scheiden zu lassen – wenn sie wollten, sogar ohne Angabe von Gründen.<sup>15</sup>

---

informiert hat und eine [schriftliche] Vereinbarung getroffen hat, und lasst ihn nicht ... den Rat. Gleicherweise in Bezug auf den, der sich [von seiner Frau] scheidet und er ... sie sollen ihm antworten, und mit erbarmender Liebe.“ Rabin meint, dass *imgrš* „gemeinschaftlich genutztes Land“ bedeute. Das wird aber widerlegt durch die erst unlängst publizierten Texte 4Q266 (Sp. 8, Zeilen 6–7), die zu bedenken geben, dass die Worte auf die Kinder des Mannes anzuwenden sind, die er zuerst ermahnt und die ihm dann antworten. Siehe Tom Holmen, „Divorce in CD 4:20–5:2 and in 11Q 57:17–18: Some Remarks on the Pertinence of the Question“, *Revue de Qumran* 18, 1998, S. 403.

<sup>11</sup> Siehe Judith R. Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, Oxford 1988.

<sup>12</sup> Plutarch, *Vitae parallelae*, 1,395: „Ebenso wie unsere griechischen Historiker die Namen derer berichteten, die ihre Verwandten erschlugen, gegen ihre Brüder Krieg führten, Vater- oder Muttermörder waren, so haben auch die Römer darüber Bericht gegeben, dass Spurius Carvilius [Ruga] der erste war, der seine Frau per Scheidung entließ. Dies geschah im Jahre 230 nach der Gründung Roms [231 v. Chr.], was damals beispiellos war.“

<sup>13</sup> Zwölf Tafelgesetz, 451–450 v. Chr. Vgl. Deborah F. Sawyer, *Women and Religion in the First Christian Centuries*, Routledge, London 1996, S. 19.

<sup>14</sup> Augustus erließ die Gesetze *de adulteriis* und *de maritandis ordinibus*, welche zu Heirat und Geburten anspornten und sich gegen Ehebruch stellten. Das Gesetz *Julia de adulteriis* bestimmte, dass eine Scheidung nur in Gegenwart von sieben römischen Bürgern, die schon erwachsen waren, als Zeugen vollzogen werden durfte. Siehe Alfredo M. Rabello, „Divorce of Jews in the Roman Empire“, in B. S. Jackson (Hg.), *The Jewish Law Annual*, Brill, Leiden 1981, 4:79–102, bes. S. 83; Suzanne Dixon, *The Roman Family*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992, S. 79.

<sup>15</sup> *Gaius, Institutiones* I § 137. Vgl. D. W. Amram, *The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud*, Sepher-Hermon, New York 1975, S. 61. Ein schriftliches *repudium* war bis zum Ende des 3. Jahrhunderts nach Chr. nicht erforderlich. Siehe B. Cohen, *Jewish and Roman Law: A Comparative*

## Die Scheidung unter den Juden in Elephantine

Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde in Elephantine in Ägypten eine beachtliche Menge von Papyri aus dem 5. Jahrhundert vor Christus entdeckt, die auch sieben Eheverträge und zwei weitere Dokumente über Zahlungen wegen eines Scheidungsausgleichs enthalten.<sup>16</sup> Wenngleich keine Scheidungsurkunden gefunden wurden, scheint aus den Formulierungen der Eheverträge hervorzugehen, dass Scheidungen einfach mündlich ausgesprochen wurden. Keines der Dokumente über Scheidung gibt jedoch irgendeinen Hinweis darauf, dass die Frau frei war wieder zu heiraten. Es scheint, dass Scheidungsurkunden in dieser Gesellschaft normalerweise nicht in Gebrauch waren.

Da die Wortwahl in den Eheverträgen sehr ähnlich ist, kann man sicher annehmen, dass sie der Standardformulierung von Eheverträgen in jener Gesellschaft entspricht. Diese Standardformulierung lautet folgendermaßen:<sup>17</sup>

Am <Datum> sagte <Name des Ehemannes> zu <Name des Vaters oder Vormundes>: Ich kam nach <Ort der Eheschließung> [und bat dich,] mir <Name der Frau> zur Ehefrau zu geben. Sie ist damit meine Ehefrau und ich bin ihr Ehemann von diesem Tag an und für immer.

Ich gab dir [als] *mōhar* für <Name der Frau>: <Liste der Güter und/oder der Geldsumme>. Du hast es erhalten und dein Herz war damit zufrieden.<sup>18</sup>

<Name der Frau> brachte mir in ihrer Hand <Liste der Güter und der Geldsumme>. Ich habe es erhalten und mein Herz war damit zufrieden.

Morgen oder an [einem] nächsten Tag, wenn <der Ehemann> in einer Versammlung aufstehen und sagen sollte: „Ich hasste meine Frau. <Name der Frau> soll meine Frau nicht mehr sein“, dann ist das Silber des Hasses [d. h.

*Study*, 2 Bände, Jewish Theological Seminary of America, New York 1966, S. 384–385.

<sup>16</sup> Die Ehe- und Scheidungstexte wurden zusammen mit einem hilfreichen Kommentar veröffentlicht von A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Clarendon, Oxford 1923, und Emil G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, Yale University Press, New Haven 1953. Diese und andere Texte aus Elephantine wurden außerdem neu herausgegeben und übersetzt von Bezalel Porten und Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, 4 Bände, Hebrew University, Jerusalem 1986–1996.

<sup>17</sup> Grundlage ist der Text von Porten und Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*. Dieser Text wurde aus den verschiedenen Verträgen zusammengestellt, wobei größere Abweichungen in Fußnoten vermerkt sind. Personen- und Ortsnamen sind hier durch Gattungsbezeichnungen in spitzen Klammern ersetzt, z. B. <Name der Frau>. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass die Schreiber eine derartige Vorlage benutzten, weil es zu viele geringfügige Variationen in Wortwahl und Folge der Absätze gibt.

<sup>18</sup> Das Geld kam vom Vater oder Vormund.

der Scheidung] auf seinem Kopf. Er soll <seiner Frau> Silber geben und zwar 7 Schekel und 2 Viertel, dazu alles, was sie in ihrer Hand mitgebracht hat; das soll sie auch wieder mitnehmen, vom Stroh bis zum Bindfaden.

Morgen oder an [einem] nächsten Tag, wenn <die Ehefrau> in einer Versammlung aufstehen und sagen sollte: „Ich hasste dich. Ich will nicht mehr deine Frau sein“, dann ist das Silber des Hasses auf ihrem Kopf. Sie soll <ihrem Mann> Silber geben und zwar 7 Schekel und 2 Viertel. Und alles, was sie in ihrer Hand mitgebracht hatte, soll sie wieder mitnehmen, vom Stroh bis zum Bindfaden.

Morgen oder an [einem] nächsten Tag, wenn <der Ehemann> kinderlos, ohne einen männlichen oder weiblichen Nachkommen von <seiner Frau>, sterben sollte, dann ist es <die Ehefrau>, die das Recht an all seinen Gütern hat, die er besaß. Morgen oder an [einem] nächsten Tag, wenn <die Ehefrau> kinderlos, ohne einen männlichen oder weiblichen Nachkommen von <ihrem Mann>, sterben sollte, dann ist es <ihr Mann>, der alle ihre Güter erben soll.

Und wer auch immer aufsteht gegen <die Ehefrau>, sie aus dem Hause des <Ehemannes> und von all seinen Gütern und seinem Eigentum zu verstoßen, soll ihr Silber geben, 20 *karsh*, und ihr nach dem Gesetz entsprechend dieser Urkunde tun.

Und <die Frau> soll keinen anderen Mann neben ihrem <Ehemann> nehmen können. Wenn sie es aber tut, so ist es Hass. Sie sollen ihr nach dem Gesetz des Hasses tun. Und <der Ehemann> soll keine andere Frau neben <seiner Frau> nehmen können. Wenn er es aber tut, so ist es Hass. Er soll ihr nach dem Gesetz des Hasses tun.

Und außerdem soll <der Ehemann> <seiner Frau> nicht können das Recht von einer oder zwei Frauen seiner Kollegen nicht tun [d. h. es ihr verweigern].<sup>19</sup> Wenn er es aber doch nicht tut [d. h. sich ihr verweigert], so ist es Hass. Er soll ihr nach dem Gesetz des Hasses tun. Außerdem soll <die Ehefrau> nicht können dem <Name ihres Mannes> das Recht von einem oder zwei Männern ihrer Kolleginnen nicht tun <d. h. sich verweigern>. Und wenn sie es nicht tut, so ist es Hass. Sie soll ihm nach dem Gesetz des Hasses tun. <Name des Schreibers> schrieb. Und die Zeugen: <Liste der Namen>.

---

<sup>19</sup> Das ist ein Euphemismus für den Beischlaf, ganz ähnlich der Formulierung in den späteren *kētūbôt*: „komme zu dir wie es in der ganzen Welt üblich ist“. (Vgl. z. B. Mordechai Friedman, *A Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, Band 1, Daf-Chen, Tel-Aviv 1980, S. 178.)



Dieser Vertrag aus der ägyptischen jüdischen Gemeinde weist viele Ähnlichkeiten mit anderen Eheverträgen des Alten Orients auf, aber er hat nur wenig gemeinsam mit späteren jüdischen Eheverträgen. Rabbi Hillel bestätigte im 1. Jahrhundert vor Chr., dass sich die Eheverträge der ägyptischen Juden von denen der palästinensischen Juden sehr unterschieden.<sup>20</sup>

Parallelen zu anderen antiken Eheverträgen aus dem Nahen Osten sind dabei:

1. Der mündlich Schwur „Sie ist meine Frau und ich bin ihr Mann von diesem Tag an und für immer“ ist dem sehr ähnlich, der überall im Alten Orient zu finden war.<sup>21</sup> „Für immer“ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht, dass keine Scheidung mehr stattfinden konnte. Es ist vielmehr ein idiomatischer Ausdruck, der in allen möglichen juristischen Verträgen, nicht bloß in Eheverträgen, vorkam. Er beinhaltet nicht den Gedanken, dass eine Ehe unveränderbar oder ewig sein sollte.

2. Das Verbot einer zweiten Frau findet man auch in vielen Eheverträgen.<sup>22</sup>

3. Das Wort „Hass“ (*śn'*) war im Alten Orient ein allgemein gebräuchliches Wort für „Scheidung“ und hat nichts mit Zorn zu tun.<sup>23</sup>

Was an diesen antiken Eheverträgen aus dem Nahen Osten jedoch ungewöhnlich ist, ist die fast völlige Gleichstellung von Männern und Frauen.<sup>24</sup> Der Ehemann und die Ehefrau besaßen die gleichen Rechte im Hinblick auf Scheidung, Erbe und

---

<sup>20</sup> Der Satz, den Hillel in den *kētūbôt* in Alexandrien als einzigartig erkannte, war: „Wenn du mein Haus betreten wirst, wirst du meine Frau sein.“ Dieser Satz stand unmittelbar vor dem üblichen *kētūbôt*-Satz „in Übereinstimmung mit dem Gesetz Moses und Israels“ (*t. Ketub.* 4.9). Dieser Satz kommt in keinem der Elephantine-Dokumente vor, obwohl er auf einen Satz in der *kētūbâ* in Tobias 7,13 hinausläuft: „Siehe, nimm sie zu dir nach dem Gesetz Moses und führe sie hinweg zu deinem Vater.“

<sup>21</sup> So wie im Mittellassyrischen Gesetz A 41 und anderswo.

<sup>22</sup> Von den 45 Eheurkunden, die M. T. Roth untersucht hat, enthalten 15 eine Klausel, die Vorkehrungen für den Fall betreffen, dass der Ehemann seine Frau im Zuge einer Scheidung entlässt, weil er eine andere Frau heiraten will; siehe Roth, *Babylonian Marriage Agreements: 7th–3rd Centuries B.C.*, Butzon & Bercker, Kevalaer 1989.

<sup>23</sup> Reuven Yaron, „On Divorce in Old Testament Times“, *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3.4, 1957, S. 117–119; Raymond Westbrook, „Prohibition of Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1–4“, in S. Japhet (Hg.), *Studies in Bible 1986*, Scripta Hierosolymitana 31, Magnes, Jerusalem 1986, S. 387–405; Jacob J. Rabinowitz, „Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources“, *Harvard Theological Review* 46, 1953, S. 91–92. Der Ausdruck kommt auch in verschiedenen demotischen Eheverträgen vor; siehe F. L. Griffith, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester: With Facsimiles and Complete Transcriptions*, Bd. 3: *Key-List, Translations, Commentaries and Indices*, University Press, Manchester 1909, S. 115–117.

<sup>24</sup> E. Lipinski „The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition“, in B. S. Jackson (Hg.), *The Jewish Law Annual*, Bd. 4, Brill, Leiden 1981, S. 9–26, stellt eine Handvoll früher semitischer Eheverträge aus dem Alten Orient vor, die deutlich die gleichen Scheidungsrechte für Männer wie Frauen zeigen. Er weist auch darauf hin, dass die Terminologie dieser Urkunden mit den Elephantine-Verträgen solch große inhaltliche Ähnlichkeiten aufweist, dass sie als ihre Vorläufer gelten können. Sie seien nicht von ägyptischen Scheidungsurkunden beeinflusst, weil die ägyptischen Dokumente zur Scheidung noch aus der 19. Dynastie stammen (1320–1200 v. Chr.), als es noch keine Scheidung auf Initiative der Frau gab.

eheliche Verpflichtungen. Auch konnten sie von ihrem Partner Monogamie fordern. Das Recht auf Monogamie bildet die Brücke zur griechisch-römischen Welt, die – anders als im Alten Orient – auch an der strikten Monogamie festhielt. Andere Aspekte der Gleichheit jedoch entwickelten sich in der griechisch-römischen Welt nicht vor dem 3. Jahrhundert v. Chr.<sup>25</sup>

Der einzige Unterschied zwischen Mann und Frau in den Elephantine-Eheverträgen betrifft das Geld. Die antike Praxis, einen Kaufpreis (*mōhar*) vorzusehen und eine Mitgift zu verschenken, findet sich in der Mehrzahl der Verträge, ganz so wie im Alten Orient und in jüdischen Eheverträgen (*kētūbôt*) aus antiker Zeit allgemein üblich war. Im Scheidungsfall ging die Mitgift wieder an die Frau. Dies wird nicht als Ungleichheit verstanden, denn die Mitgift wurde stets als Eigentum der Frau betrachtet.

Eine bemerkenswerte Besonderheit der Elephantine-Eheverträge war die mündliche Scheidung: Sie konnte sowohl vom Mann, als auch von der Frau ausgehen. Mann oder Frau mussten dazu öffentlich erklären, dass sie ihren Partner „hassten“ und dass sie bereit waren den Preis für eine Scheidung zu bezahlen, der eine festgesetzte Summe von siebeneinhalb Schekel ausmachte.<sup>26</sup>

Die mündlich ausgesprochene Scheidung in Elephantine war nicht dasselbe wie eine Scheidung in Rom. Eine Ehe konnte in Rom von einem jeden der beiden Partner dadurch beendet werden, dass er einfach die gemeinsame eheliche Wohnung verließ oder den, dem das Haus nicht gehörte, hinauswarf. In Elephantine wird besonders diese Möglichkeit unterbunden, weil der Mann eine Strafe zahlen musste, wenn er die Frau aus dem Haus wies. Aufgrund der geringen Anzahl von Dokumenten aus einer vergleichsweise isolierten Gemeinde in Ägypten ist es jedoch nicht möglich zu wissen, wie allgemein oder wie weit verbreitet diese Gepflogenheit war.

### **Die Entwicklung des jüdischen Ehevertrags**

Die Gleichheit zwischen Männern und Frauen wurde im Judentum erst allmählich erreicht. Während das Gesetz Moses nur dem Mann gestattete, eine Scheidungsurkunde auszustellen, zwangen die rabbinischen Gerichtshöfe den Mann nach und nach, dies auch zu tun, wenn die Frau die Scheidung verlangte. Diese Veränderung hatte im 11. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht, als Rabbi Gershom von Mayence

---

<sup>25</sup> Siehe Sawyer, *Women and Religion*, S. 15–19.

<sup>26</sup> Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, S. 202.

das Recht des Mannes abschaffte, seine Frau nach Belieben wegschicken zu können. Von dieser Zeit an konnten Ehemann oder Ehefrau den schuldigen Partner zu einer Scheidung zwingen. Das bedeutet die Weiterentwicklung eines Grundsatzes, den man im Judentum der *Mischna* findet. Er besagt, dass der unschuldige Teil entscheiden sollte, ob eine Scheidung erfolgen soll oder nicht.

Nach dem babylonischen Talmud kommen die frühesten jüdischen Eheverträge von Mose her, obwohl Rashi behauptet, sie seien noch älter.<sup>27</sup> Zwar sind die Eheverträge in Elephantine den jüdischen Eheverträgen recht ähnlich, doch stehen sie den Eheverträgen des Alten Orients noch näher.<sup>28</sup> Der früheste jüdische Ehevertrag ist jener, der in Tobias 7,14 erwähnt wird. Er enthält zwei Ausdrücke, die später auch in die jüdischen *kētûbôt* aufgenommen wurden: „nach dem Gesetz Moses“ und „er führte sie in [das Haus] seines Vaters.“ Der erste Ausdruck findet sich in fast jedem jüdischen Ehevertrag, der uns erhalten blieb, außer in den griechischen.<sup>29</sup> Der andere Ausdruck ist laut einer Geschichte von Hillel typisch für die alexandrinischen *kētûbôt*.<sup>30</sup> Das beweist, dass diese traditionelle Redewendung zumindest bis auf das Jahr 200 v. Chr.<sup>31</sup> zurückgeht, auch wenn die Praxis, Eheverträge zu erstellen, zweifellos schon viel älter ist.

### Die Ablehnung der Scheidung bei Simeon ben Shetah

Wie in der rabbinischen Literatur ausgeführt wird, gab Simeon ben Shetah im 1. Jahrhundert v. Chr. eine Verfügung für Eheverträge aus, die Hinweise auf noch

<sup>27</sup> Siehe *b. Yebam.* 893; *b. Ketub.* 10a. Raschi sagte, dass der Unterschied zwischen dem Sohn der Ketura und dem Sohn der Sarah der war, dass Sarah eine *kētûbâ* hatte (Raschi zu 1 Mo 25,6).

<sup>28</sup> Siehe obige Diskussion und Yaron, „On Divorce in Old Testament Times“, S. 117–118, sowie Markham J. Geller, „New Sources for the Origins of the Rabbinic Ketubah“, *Hebrew Union College Annual* 49, 1978, S. 227–245, bes. S. 228, 240; Bezalel Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, University of California Press, Berkeley 1968, S. 209.

<sup>29</sup> Hannah Cotton, „A Cancelled Marriage Contract from the Judaeen Desert (*XHev/Se Gr. 2*)“, *Journal of Roman Studies* 84, 1994, S. 82.

<sup>30</sup> Hillel untersuchte in der *kētûbâ* aus Alexandria den Satzteil „wenn du in meines Vaters Haus eingehen wirst“ (*t. Ketub.* 4.9): „Hillel der Ältere machte eine Exegese der Umgangssprache. Wenn Leute aus Alexandria sich mit einer Frau verlobten, kam ein anderer nachher und nahm sie direkt vom Markt aus mit. Die Sache wurde dann vor die Weisen, und sie überlegten, ob sie dann die Kinder aus dieser Verbindung als *mamzēr* (uneheliche Kinder) erklären sollten. Hillel der Ältere aber sagte zu ihnen: Zeigt mir den Ehevertrag eurer Mütter. Sie zeigten ihm diesen und fanden darin folgende Formulierung geschrieben: Wenn du in meines Vaters Haus eingehen wirst, wirst du meine Frau sein nach dem Gesetz Moses und Israels.“

<sup>31</sup> Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, Allen & Unwin, London 1925, S. 195, argumentiert, dass diese traditionelle Formel noch weiter zurückreicht als nur bis in die Zeit der Makkabäer, weil die Ausdrücke darin in einem archaischen Hebräisch abgefasst sind.

ältere Regelungen enthielt, was den Schluss nahe legt, dass das jüdische Recht bezüglich der Eheverträge zumindest bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. zurückgeht.<sup>32</sup>

Simeon ben Shetah erlaubte nämlich einem Bräutigam die Zahlung des Brautpreises an den Brautvater auszusetzen. Aber im Falle einer Scheidung wurde der Bräutigam persönlich haftbar gemacht, das Geld seiner Ehefrau auszubezahlen. Die Rolle, die die *kětûbâ*, also der Ehevertrag, spielte, wurde so mit der Aufzählung aller Güter und des Geldes für die Bezahlung überladen, dass der Brautpreis selbst schließlich nur noch *kětûbâ* genannt wurde. Die Absicht hinter diesem Wechsel war natürlich vor Scheidungen abzuschrecken, weil sie so allgemein üblich geworden waren.

In früheren Zeiten, als [das Eigentum, das für die Bezahlung des] Ehevertrag[es vorgesehen war], noch ihrem Vater in die Hand gegeben wurde, war es ein Leichtes in den Augen [des Ehemannes] sie durch eine Scheidung loszuwerden. Simeon ben Shetah verfügte daher, dass [der Besitz zur Begleichung des] Ehevertrags bei ihrem Mann verbleiben sollte. Er schrieb ihr deshalb „allen Besitz, den ich habe, als Haftungssumme für die Begleichung der Zahlungsverpflichtung nach dem Ehevertrag“ zu.<sup>33</sup>

Simeon ben Shetah war es also, der das Gesetz letztendlich änderte. Zwei frühere Schritte dieser Reform werden im Babylonischen und Jerusalemer Talmud berichtet,<sup>34</sup> obwohl sie chronologisch unsinnig erscheinen.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Michael Satlow, „Reconsidering the Rabbinic *ketubah* Payment“, in Shaye J. D. Cohen (Hg.), *The Jewish Family in Antiquity*, Scholars Press, Atlanta 1993, S. 133–151, meint, dass die Idee einer *kětûbâ*-Zahlung am Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. in Yavneh aufkam. Allerdings gründet sich seine Meinung hauptsächlich auf das Schweigen darüber und steht im Widerspruch zu der Sitte, die wir schon in Elephantine kennengelernt haben. Er sieht das ein und argumentiert daher ziemlich schwach, dass sie in Vergessenheit geraten sein könnte und in Yavneh dann wieder belebt wurde. Er betrachtet auch die Tradition des Simeon ben Shetah als Rechtfertigung dieser Vorschrift, weil er sie nämlich einer früheren Autorität zuweist. Wahrscheinlicher ist es jedoch, dass diese Reformen ähnlichen Reformen in Ägypten folgten, als sich Eheverträge entwickelten, welche dieselben 3 Schritte wie in den rabbinischen Traditionen enthielten: 1. Die Summe wurde vom Bräutigam dem Vater der Braut ausgehändigt. 2. Etwa ab 230 v. Chr. wurde die Summe nun der Braut übergeben. 3. Die Summe wurde nur noch fiktiv bezahlt und erst bei Auflösung der Ehe fällig. Siehe Pieter Willem Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt: A Contribution to Establishing the Legal Position of the Woman*, Papyrologica Lugduno-Batava 9, Brill, Leiden 1961, S. 15–20, 108–114. In der Zeit, aus der die ersten Eheverträge erhalten geblieben sind, also dem frühen 2. Jahrhundert v. Chr., waren alle diese Reformen bereits fest eingeführt. Das Fehlen von Eheverträgen aus früheren Perioden sollte aber nicht dazu verleiten den Schluss zu ziehen, dass die Rabbis in Yavneh die gleichen Reformen, die in Ägypten begonnen hatten, neu erfanden.

<sup>33</sup> *t. Ketub.* 12.1.

<sup>34</sup> *b. Ketub.* 82b; *y. Ketub.* 8.11, 32b.

Ursprünglich bezahlte der Bräutigam einen *mōhar* an den Vater der Braut (200 heilige Schekel für eine Jungfrau und 100 für eine Witwe oder Geschiedene). Die erste Änderung des Eherechts sprach dieses Geld der Braut zu; es sollte jedoch in ihres Vaters Haus verwahrt bleiben, falls sie geschieden oder zur Witwe würde. Eine spätere Änderung des Gesetzes erlaubte der Braut das Geld in Waren (z. B. Metallgeschirr oder Schmuck) umzutauschen, die von dem verheirateten Paar gemeinsam genutzt werden konnten.<sup>36</sup> Im Falle einer Ehescheidung aber verlor der Gatte diese Waren, die als Teil des Hausrates betrachtet wurden.

Die nächste Änderung des Gesetzes erlaubte dann das Geld in ein Familienunternehmen zu investieren. Dadurch erhielt die Frau aber keine Gegenstände oder Schmuck mehr im Falle ihrer Scheidung oder Witwenschaft zurück, sondern eine Summe Geldes, für die der Ehemann haften musste, ob sein Geschäft nun gut ging oder schlecht. Die letzte Änderung schließlich ließ es zu, dass der *mōhar* nur noch als eine Art Zusage bezahlt wurde, da das Geld ja ohnehin Teil des finanziellen Besitzes des Bräutigams wurde. Er oder seine Angehörigen waren aber immer noch verantwortlich für die Rückzahlung dieser Summe, falls die Frau verstoßen oder Witwe wurde.

Die letzten beiden Änderungen können ganz eindeutig Simeon ben Shetah zugeordnet werden. Sie waren die Folge davon, dass man die Eheschließung billiger, die Scheidung aber dementsprechend teurer machen wollte. Während dieser Entwicklung wurde das Wort *mōhar* durch *kētūbā* ersetzt. Und *kētūbā* umfasste nun sowohl Vereinbarungen über die Mitgift als auch den Brautpreis. Die Mitgift war ein Geschenk des Vaters der Braut an die Braut. Sie blieb Eigentum der Braut, wurde jedoch von dem Paar gemeinsam gebraucht, solange sie verheiratet waren. Als der Status des *mōhar* geändert wurde, wurden *mōhar* und Mitgift nahezu gleich behandelt, zumindest im Ehevertrag, weil mit beiden die Braut oder ihre Kinder ausbezahlt werden mussten, wenn die Ehe durch Scheidung oder Tod endete. Deshalb wurden beide unter dem Begriff *kētūbā* zusammengefasst.

---

<sup>35</sup> Die Behauptung stützt sich hier auf die Untersuchung von Leone J. Archer, *Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Greco-Roman Palestine*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, S. 159–166, und Menachem Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, Bd. 4, Jewish Publication Society, Philadelphia 1994, S. 559–560.

<sup>36</sup> Geller, „New Sources“, S. 229, führt aus, dass drei Verträge aus der Zeit der Seleukiden entdeckt wurden, die diese Entwicklungsstufe illustrieren. Er zeigt auch, dass demotische Verträge aus der Zeit vor 536 v. Chr. die Güter dem Brautvater zukommen lassen, dass aber diese dann der Braut gegeben werden: „Ich gebe dir...“ Er mutmaßt, dass dadurch auch die nämliche Veränderung bei Simeon ben Shetah beeinflusst sein könnte (S. 240).

Das alles machte eine Scheidung sehr kostspielig; im Falle einer großen Mitgift sogar so teuer, dass sie sich fast von selbst verbot.<sup>37</sup> Da die Mitgift gewaltige Unterschiede aufweisen konnte, wies auch die *kētûbâ* beträchtliche Unterschiede auf. Die Rabbis setzten daher eine Minimalzahlung von 50 *zuzin* fest,<sup>38</sup> aber die Bezahlung konnte auch ein großes Vermögen umfassen, wenn der Vater der Braut reich war.<sup>39</sup> Diese Regelungen ermutigten auch Väter, ihren Töchtern eine großzügigere Mitgift zu geben und damit der Frau zu finanzieller Sicherheit zu verhelfen, wenn sie geschieden wurde.

### Schlussfolgerungen

Die vielen Änderungen im Scheidungsrecht während der intertestamentarischen Periode führten schließlich zu größeren Rechten für die Frau, aber auch zu einer geringeren Stabilität der Ehen. Scheidungen wurden mehr und mehr allgemein üblich, und sowohl Männer als auch Frauen begannen zunehmend, die Scheidung zu fordern. Die Reformen des Simeon ben Shetah versuchten die Scheidungsrate unter den Juden zurückzudrängen; sie führten auch zu einer größeren finanziellen Sicherheit der geschiedenen Frau. Doch damit wurde eine Scheidung auch nicht mehr als Katastrophe oder Tragödie angesehen. Alle diese Veränderungen bilden den Hintergrund für die Diskussion bezüglich der Begründung der Scheidung im Judentum und im Neuen Testament.

---

<sup>37</sup> *b. Git.* 57a bezieht sich auf einen Mann, der zögerte seine Frau zu entlassen, „weil sie das Anrecht auf eine hohe Geldsumme im Falle einer Scheidung hatte“.

<sup>38</sup> *m. Ketub.* 6.5. Dieser Betrag wurde von der Gemeinschaft bezahlt, wenn der Vater der Braut ihn nicht aufbringen konnte.

<sup>39</sup> Eine große Mitgift zog viele Verehrer an (vgl. *b. Ketub.* 54a–b; 66a–b; *b. B. Mes.* 104b; *b. Yebam.* 67a). Junge Männer wurden daher gewarnt sich nicht von der Größe der Mitgift beeindrucken zu lassen (*Sir.* 25,21–22; vgl. 7,19; Josephus, *Contra Apion* 2.200; *b. Qidd.* 70a).