

Dorothee Dettinger |
Christof Landmesser (Hrsg.)

Ehe – Familie – Gemeinde

**Theologische und soziologische
Perspektiven auf frühchristliche
Lebenswelten**



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

EHE - FAMILIE - GEMEINDE

Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte

Herausgegeben von

Beate Ego, Christof Landmesser, Rüdiger Lux und Udo Schnelle

Band 46

EHE – FAMILIE – GEMEINDE

THEOLOGISCHE UND SOZIOLOGISCHE PERSPEKTIVEN
AUF FRÜHCHRISTLICHE LEBENSWELTEN

Herausgegeben von Dorothee Dettinger
und Christof Landmesser



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7733

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Ver-
vielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Zacharias Bähring, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03622-6
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Frühchristliche Lebenswelten in den Blick zu nehmen, erfordert wie von selbst ein multiperspektivisches Vorgehen. Historische, sozialwissenschaftliche, altphilologische sowie judaistische und theologische Disziplinen weisen hier gewinnbringende Erkenntnisse aus, die jedoch gerade in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander einen besonderen Reiz und ein bei Weitem noch nicht ausgeschöpftes Potential fruchtbarer Forschung bereithalten.

Dieses Potential bewusst zu thematisieren und konkret zu nutzen, unternahm eine Tagung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen vom 25.–27. Oktober 2012. Mit dem Titel der Veranstaltung »Soziologie und Theologie des Neuen Testaments – Der familienethische Diskurs des frühen Christentums und seiner Umwelt« wurden die beiden Leitfragen der Tagung kenntlich gemacht, die den Horizont der Beiträge und Diskussionen umrissen. So stand zum einen die Fragestellung nach dem Verhältnis von sozialwissenschaftlicher bzw. sozialgeschichtlicher Methode und neutestamentlicher Wissenschaft durchgehend im Blickpunkt der Überlegungen. Zum anderen galt als leitendes Anliegen, diese übergreifende Fragestellung als exemplarische Untersuchung hinsichtlich der urchristlichen Familienstrukturen im antiken Umfeld zu konkretisieren.

Dass der besondere Reiz dieser Fragestellung im interdisziplinären Charakter der Thematik ganz natürlich begründet ist, belegte die in den Diskussionen oft im Vordergrund stehende Perspektivenfrage. Prägende Eigenheiten und Entwicklungen frühchristlicher Lebenswelten wurden rekonstruiert und in ihren interdisziplinären Aspekten ins Gespräch gebracht. So gelang es, Strukturen und Profile verschiedener Disziplinen deutlicher erkennen zu können bzw. umgekehrt nicht ausgebildete Aspekte der jeweiligen Profilierung erkennbar zu machen und zu analysieren. Der vorliegende Band dokumentiert die Tagungsbeiträge in ihren zumeist infolge der Diskussionen und weiteren Überarbeitungen fortgeschriebenen Versionen.

Der erste Beitrag »Die Frage nach der Ehescheidung im Neuen Testament« von Christof Landmesser greift eine bedeutsame familienethische Frage auf, die im Neuen Testament mit unterschiedlichen theologischen Akzenten beantwortet wird. Troels Engberg-Pedersen nimmt in seinem Beitrag »The Sinful Body. Paul on Marriage and Sex« die Positionen zu Ehe und Sexualität in der Stoa und bei Paulus vergleichend auf. Andreas Lindemann befasst sich in seinem Beitrag mit »Kindern und Eltern in frühchristlichen Gemeinden« und fokussiert vor dem Hintergrund des antiken Judentums und der hellenistischen Traditionen die Rolle von Kindern in frühchristlichen Gemeinden, wie sie in Schriften des Neuen Testaments und der frühen Kirche deutlich werden. Die Gestaltung der Familienbeziehungen betrachtend fügt sich auch der vierte Beitrag von Mar-

garet Y. MacDonald ein. Sie gibt unter dem Titel »Parenting, Surrogate Parenting, and Teaching. Reading the Household Codes as Sources for Understanding Socialization and Education in Early Christian Communities« einen Einblick in Prozesse der Sozialisation und Erziehung in christlichen Familien. Einen Einblick in Geschwister-Relationen in jüdischen Familien bietet Michael Sattlow in dem Beitrag »What Does Love Have to Do with It? Sibling Relationships among Judean Jews in the First–Third Centuries CE«. Matthias Becker eröffnet in seinem Beitrag »Von Bienen, Blättern und Bohnen. Die Bildersprache der stoischen Eheprotreptik« eine altphilologische Perspektive auf soziale, religiöse und individuelle Dimensionen, die der Ehe in der Stoa zugeordnet werden. Bezogen auf die Situation der Adressaten des Ersten Petrusbriefs analysiert Dorothee Dettinger das mitunter ambivalente Verhältnis der Christen zu ihrem Umfeld und weist dabei in ihrem Beitrag »Leben in Annäherung und Abgrenzung. Zur Intention christlicher Lebensführung im Ersten Petrusbrief« neben den sozialen Gegebenheiten auf die theologischen Begründungsstrukturen als Handlungsmotivation hin. Die Verbindung soziologischer Konzepte mit der neutestamentlichen Wissenschaft konturiert der Beitrag »Inklusion und Exklusion als Strukturmerkmale christlicher Identität in der Theologie des Paulus« von Friederike Portenhauser. In der Anwendung systemtheoretischer Begrifflichkeiten verschafft sie Einblicke in die komplexe Generierung von Identität in paulinischen Gemeinden, die soziale und theologische Dimensionen umfasst.

Der Frage nach der Identitätsbildung der frühen Christen widmet sich auch Philip Esler in seinem Beitrag »The Early Christ-Movement in its Mediterranean Context. Texts, Groups and Identities«, wobei er Kriterien dieser Identitätsstiftung benennt und den trans-ethnischen Charakter der Zusammengehörigkeit der christlichen Bewegung betont. In historischer Perspektive entfaltet Karen Piepenbrink in ihrem Beitrag »Die Konzeptualisierung des Verhältnisses von Mann und Frau in christlichen Familien des 2. und 3. Jahrhunderts. Zur Relation von christlichem Diskurs und sozialer Wirklichkeit« Erkenntnisse, die in der Konfrontation der Christen und ihrer Umwelt, wie sie etwa in apologetischen Schriften dokumentiert sind, hervortreten. Schließlich rundet Gerd Theißen das Bild mit einem forschungsgeschichtlichen Überblick zur Entwicklung der sozialgeschichtlichen Forschung innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft ab. Mit dem Titel »Soziologie und Theologie des Neuen Testaments – ein hermeneutischer Konflikt« führt er in seinem Beitrag in grundsätzlicher Perspektive in eine Vielzahl der mit dem Diskurs verbundenen Themenkomplexe ein, um in programmatischer Weise einen grundlegenden Rahmen zu skizzieren. Der vorliegende Band will keine umfassende Darstellung bieten. Dennoch können unterschiedliche Schlaglichter zu Ehe – Familie – Gemeinde den weiten Horizont des Themenspektrums zur Sprache bringen.

Unser Dank gilt zuerst allen Beiträgerinnen und Beiträgern. Ebenso danken wir allen, die bei der genannten Tagung bei der Organisation und Durchführung mithalfen, besonders Friederike Portenhauser und Gerda Scheytt. Für die Bearbeitung des Manuskripts sowie die Erstellung der

Register gilt Friederike Portenhauser und Mirijam Scherm unser Dank, ebenso sind hier Alexander Beyer, Frank Dettinger, Christina Kuß, Nadine Quattlender, Dr. Jörg Schneider, Nicole Sieber und Thomas Stäbler zu nennen. Dem Verlag, namentlich Frau Dr. Annette Weidhas, Mandy Schüller und Anne Grabmann danken wir für die konstruktive Zusammenarbeit. Die Tagung wurde durch die großzügige Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung möglich, die Erstellung des Bandes wurde zudem durch einen Druckkostenzuschuss der Fritz-Thyssen-Stiftung maßgeblich gefördert. Der Fritz-Thyssen-Stiftung gilt unser herzlicher Dank.

Perouse und Tübingen im März 2014
Dorothee Dettinger und Christof Landmesser

INHALTSVERZEICHNIS

Christof Landmesser

Die Frage nach der Ehescheidung im Neuen Testament 11

Troels Engberg-Pedersen

The Sinful Body

Paul on Marriage and Sex 41

Andreas Lindemann

Kinder und Eltern in frühchristlichen Gemeinden 61

Margaret Y. MacDonald

Parenting, Surrogate Parenting, and Teaching

Reading the Household Codes as Sources for Understanding

Socialization and Education in Early Christian Communities 85

Michael L. Satlow

What Does Love Have to Do with It?

Sibling Relationships among Judean Jews

in the First-Third Centuries CE 103

Matthias Becker

Von Bienen, Blättern und Bohnen

Die Bildersprache der stoischen Eheprotreptik 117

Dorothee Dettinger

Leben in Annäherung und Abgrenzung

Zur Intention christlicher Lebensführung im Ersten Petrusbrief 135

Friederike Portenhauser

Inklusion und Exklusion als Strukturmerkmale

christlicher Identität in der Theologie des Paulus 157

Philip F. Esler

The Early Christ-Movement in its Mediterranean Context

Texts, Groups and Identities 179

Karen Piepenbrink

**Die Konzeptualisierung des Verhältnisses von Mann und Frau
in christlichen Familien des 2. und 3. Jahrhunderts**

Zur Relation von christlichem Diskurs und sozialer Wirklichkeit 195

Gerd Theißen

Soziologie und Theologie des Neuen Testaments –

ein hermeneutischer Konflikt 213

Zu den Autorinnen und Autoren 233

Stellenregister 239

Sach- und Begriffsregister 255

Autorenregister 259

DIE FRAGE NACH DER EHESCHIEDUNG IM NEUEN TESTAMENT

Christof Landmesser

Die Frage nach der Ehescheidung im Neuen Testament ist ein konkretes und faszinierendes Beispiel theologischer Reflexionsarbeit mit Blick auf konkrete Lebensverhältnisse und Lebensstrukturen im Raum des frühen Christentums. In dieser Frage lässt die Jesus-Tradition und deren Aufnahme in der Urchristenheit eine beachtenswerte Sonderstellung erkennen, die – wenn überhaupt – allenfalls ansatzweise in der Antike und der neutestamentlichen Umwelt Parallelen hat. Die antiken Gesellschaften gehen mehr oder weniger selbstverständlich davon aus, dass eine Ehescheidung prinzipiell möglich ist. Dies wird zunächst mit einigen bezeichnenden Beispielen, die durchaus vermehrt werden könnten, belegt werden, um dann die neutestamentlichen Texte zu dieser Frage vorzustellen. – Eine einfache Doppelfrage soll die Analyse der neutestamentlichen Texte begleiten. *Erstens*: Was kann den neutestamentlichen Texten über die tatsächliche Praxis der Ehescheidung entnommen werden? Das wäre eine soziologische Bestandsaufnahme. *Zweitens*: Welche Absicht der Einflussnahme auf die Sozialstruktur der Ehe wollen die Texte erreichen? Dies wäre der beabsichtigte theologische Beitrag zur sozialen Ausgestaltung der konkreten Lebensumstände.¹

1. EHESCHIEDUNG IM ALTEN ORIENT, IN GRIECHENLAND UND IN ROM

Bereits im *altbabylonischen* Recht der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. ist eine durch den Mann veranlasste Ehescheidung ohne Angabe von Gründen

¹ Der Frage nach der Ehescheidung im weiteren und im näheren Umfeld der neutestamentlichen Tradition kann hier nur exemplarisch nachgegangen werden. In jedem erwähnten Bereich sind die Verhältnisse mehr oder weniger komplex. Dies spiegelt sich auch in den jeweiligen Fachdiskussionen wider.

möglich,² wie der Codex Hammurapi zeigt.³ Eine solche Ehescheidung wurde – wie Scheidungsurkunden dieser Zeit belegen – durch die Formel »Du bist nicht meine Frau, möglicherweise in Verbindung mit dem symbolhaften Zerschneiden des Saums des Kleides der Frau, durch den Mann vor einem Gericht vollzogen.⁴ Eingeschränkt wurde dieses Recht des Mannes etwa bei Krankheit der Frau. Eine Frau konnte ihrerseits immerhin in begründeten Einzelfällen eine Scheidung anstreben. Die §§ 137–140 des Codex Hammurapi regeln die finanziellen Leistungen, die ein Mann seiner Frau im Fall einer willkürlichen Scheidung zu entrichten hatte. Diese Zahlungen hatten ausdrücklich das Ziel, die Erziehung der Kinder durch die Frau und ihre eigene Existenz zu sichern. Solche finanziellen Leistungen entfielen bei einem Fehlverhalten der Frau.⁵ – Für gewöhnlich war nach altbabylonischem Recht also eine Scheidung auf Veranlassung des Mannes möglich, die Frau und ihre Kinder sollten aber weitgehend sozial abgesichert werden.

Was wir exemplarisch für den Alten Orient an altbabylonischem Recht beobachten können, wird im Griechenland des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. durchaus vergleichbar geregelt, wobei offensichtlich der Frau ausdrückliche Rechte eingeräumt werden. – *Diodor* erwähnt in seiner griechischen Weltgeschichte in Buch XII⁶, dass bereits in der Gesetzgebung des *Charondas*⁷, also wohl im 6.

² Vgl. dazu ausführlich RAYMOND WESTBROOK, *Old Babylonian Marriage Law*, AfO.B 23 (1988), 69–88. – Nach Codex Hammurapi (CH) § 128 ist das Zustandekommen einer Ehe an einen Ehevertrag gebunden. Vgl. auch HORST KLENGEL, *König Hammurapi und der Alltag Babylons*, Düsseldorf/Zürich 1999, 230–231.

³ Der Codex Hammurapi ist in seiner Grundlage wohl das Werk des Königs Hammurapi von Babylon (1793–1750) (vgl. RYKLE BORGER, *Akkadische Rechtsbücher*, in: TUAT I, Gütersloh 1982–1985, 32–95: 39–40).

⁴ WESTBROOK, *Marriage Law*, 69.

⁵ Im Fall des Ehebruchs sollen die Ehefrau und der die Ehe brechende Mann ertränkt werden, wenn sie nicht ausdrücklich vom Ehemann und vom König begnadigt werden (CH § 129). Ehebruch kann die Todesstrafe zur Folge haben (CH § 130). – Ruiniert die Frau den eigenen Hausstand, während ihr Mann in Kriegsgefangenschaft ist, dadurch, dass sie zu einem anderen Mann geht, dann wird ihr der Prozess gemacht, und sie wird ertränkt (CH § 133). – Will eine Frau ihren Mann verlassen, und stellt sich bei der Verhandlung heraus, dass sie ihren Ehemann vernachlässigt hat oder den Hausstand ruiniert hat, dann darf der Mann die Frau verstoßen (CH § 141). Wenn er in diesem Fall eine andere Frau heiratet, kann er seine erste Frau als Magd behalten, zu finanziellen Leistungen ist er ihr gegenüber dann nicht mehr verpflichtet. Stellt sich aber heraus, dass der Mann die Frau vernachlässigt hat, dann kann die Frau ihre Mitgift nehmen und wieder in das Haus ihres Vaters zurückkehren. Also zumindest in diesem Fall ist der Frau die Initiative zur Scheidung möglich (CH § 142). Vgl. zu diesen Fragen KLENGEL, *Hammurapi*, 193–197.

⁶ DIODOROS, *Griechische Weltgeschichte*. Buch XI–XIII, übersetzt von OTTO VEH, eingeleitet und kommentiert von WOLFGANG WILL, BGrL 45, Stuttgart 1998, 101–177.

⁷ Diodor berichtet in seiner Weltgeschichte Buch XII, 11–19 von Gesetzen, die er Charondas zuordnet, wobei er in cap. 18 die Gesetze für den Fall der Ehescheidung erwähnt (DIODOROS, *Weltgeschichte*, 117–118).

Jahrhundert v. Chr., nicht nur der Mann sich von seiner Frau trennen konnte, dass vielmehr auch die Frau die Möglichkeit hatte, ihren Mann zu *entlassen* (ἀπολύειν) und mit einem anderen Mann ihrer Wahl zusammenzuleben.⁸

Diese nach dem Bericht Diodors freie Scheidungspraxis wird eindrucksvoll bestätigt durch das Recht von *Gortyn*. In Gortyn auf Kreta wurde in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Fundamenten eines römischen Theaters eine beeindruckende Inschrift in zwölf Kolumnen und insgesamt 600 Zeilen entdeckt, die ursprünglich aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. stammt.⁹ In diesem vorzüglich erhaltenen Rechtskodex wird die Möglichkeit der Ehescheidung sowohl auf Veranlassung des Mannes wie auch der Frau vorausgesetzt.¹⁰ Konkret geregelt werden die zu entrichtenden Zahlungen für den Fall, dass Mann und Frau voneinander geschieden werden.¹¹ Die Zahlungen richten sich auch danach, wem die Schuld an der Scheidung durch einen Richter zugesprochen wird, wobei im strittigen Fall ein Eid zu leisten ist. – Ein Blick nach Athen im 5. Jahrhundert v. Chr. und später bestätigt¹² die freie Scheidungspraxis der Griechen.¹³ Kommt es bei einer angestrebten Ehescheidung nicht zu Unstimmigkeiten etwa wegen der Rückzahlung der Mitgift, so wird die ἀπόπεμψις, also die Entlassung der Frau, ohne behördliche Maßnahmen durchgeführt. Möchte allerdings eine Frau einseitig die Scheidung, muss sie das Verlassen des Mannes (ἀπόλειψις) mittels eines Rechtsbeistandes gegenüber dem Archon erklären.¹⁴ – Auch nach Platon kann eine Ehe geschieden werden, wenn sich Mann und Frau nicht verstehen, wenn

⁸ νόμος ὁ διδοῦς ἐξουσίαν τῇ γυναικὶ ἀπολύειν τὸν ἄνδρα καὶ συνοικεῖν ὃ ἂν βούληται (DIODOROS, Weltgeschichte, XII,18).

⁹ Zur Einführung in das Recht von Gortyn vgl. RONALD F. WILLETTS, *The Law Code of Gortyn*, Kadmos.S 1, Berlin 1967, 3–35. Es handelt sich um die wohl bedeutendste Rechtsinschrift des archaischen Griechenlands in zwölf Kolumnen.

¹⁰ Vgl. dazu WILLETTS, *Law*, 28–29.

¹¹ Kolumne II, 46 – III, 5 (zitiert nach WILLETTS, *Law*, 40–41).

¹² Zumindest für das 5. Jahrhundert v. Chr. haben wir Belege dafür, dass die Ehescheidung aufgrund der Initiative sowohl des Mannes wie auch der Frau möglich war. Dass auch die Frau eine Ehescheidung veranlassen konnte, war aufgrund des untergeordneten Status der Frau auch in der athenischen Demokratie durchaus bemerkenswert. Nach *Plutarch* trennt sich Perikles (etwa 490–429) von seiner Frau mit deren Zustimmung, weil ihnen ihr Zusammenleben nicht mehr angenehm war (εἶτα τῆς συμβιώσεως οὐκ οὔσης αὐτοῖς ἄρεστῆς), weil sie also nicht mehr glücklich miteinander waren, und Perikles nimmt sich sogleich die etwas zwielichtige, aber als Weise geltende Aspasia zur Frau. Die bisherige Frau des Perikles kann dann einen anderen Mann heiraten (PLUTARCH, *Per.* 24).

¹³ Zwischen Mann und Frau wird aber dennoch weithin ein Unterschied gemacht, der die jeweilige Rolle beider bei der Scheidung unterstreicht: Der Mann führt bei einer Scheidung aktiv das ἀποπέμπειν, das ›Wegschicken‹ durch, durch die Frau geschieht dagegen das ἀπολείπειν, das ›Verlassen‹. – Zu den Regelungen im Fall der Ehescheidung im antiken Griechenland vgl. JENS-UWE KRAUSE, *Antike*, in: ANDREAS GESTRICH/JENS-UWE KRAUSE/MICHAEL MITTERAUER, *Geschichte der Familie*, Europäische Kulturgeschichte 1, KTA 376, Stuttgart 2003, 21–159: 66–68.

¹⁴ Vgl. dazu ISAEUS, *Orationes* III,78; DEMOSTHENES, *Gegen Onetor* I,17.

sich herausstellt, dass ihre Charaktere nicht zusammenpassen (ἐὰν δὲ ἀνήρ καὶ γυνὴ μηδαμῇ συμφέρονται τρόπων ἀτυχία χρώμενοι).¹⁵ Im Fall einer angestrebten Scheidung soll aber – und das ist hier das Bemerkenswerte – ein Gremium von zehn Männern und zehn Frauen gebildet werden, die den Versuch einer Versöhnung unternehmen sollen (συναλλάττειν). Erst wenn dieser Versöhnungsversuch nicht erfolgreich sein sollte, soll die Ehe als rechtmäßig geschieden gelten. Für die geschiedenen Ehepartner sollen geeignete neue Ehepartner gesucht werden, damit die Kinder in geordneten Verhältnissen aufwachsen oder – für den Fall der bisherigen Kinderlosigkeit – damit überhaupt Nachkommen gezeugt werden. Und zuletzt ist eine Wiederheirat anzustreben, damit die Geschiedenen nicht vereinsamt und ohne Pflege altern müssen.

Nach griechischem Recht des 5. Jahrhunderts kann also die Scheidung sowohl vom Mann wie auch von der Frau ausgehen, ohne dass besondere Gründe vorliegen müssten.¹⁶ Auch hier soll die Existenz der Frau und die Erziehung der Kinder abgesichert werden. Grundsätzlich ist die Wiederheirat erlaubt und – wie im Fall der bisherigen Kinderlosigkeit der Frau – geradezu das Ziel einer Scheidung. Die attischen Regelungen sind pragmatisch und sozial orientiert, sie zielen auf die Vermeidung eines unglücklichen Lebens, aber auch, um dies zumindest noch zu erwähnen, – im Fall einer Pflichtscheidungs etwa wegen Ehebruchs – auf die Wahrung der sittlichen Reinheit.

Das *römische Privatrecht* wurde erstmals in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. mit dem sogenannten Zwölf-Tafel-Gesetz schriftlich fixiert.¹⁷ Dieses Gesetz, das nur in fragmentarischen Kopien erhalten ist, nachdem der Urtext wahrscheinlich beim Gallierbrand 387 v. Chr. verbrannte, hatte bis in die Kaiserzeit eine enorme Wirkung. Es galt – wie Livius es formuliert – als *fons omnis publici privatique iuris*, als die Quelle allen öffentlichen und privaten Rechts.¹⁸ Nach Ciceros zweiter Philippischer Rede (gegen Antonius) ermöglicht das Zwölf-Tafel-Gesetz, dass ein Mann seine Frau verstößt, indem er ihr die Schlüssel abnimmt und sie vertreibt.¹⁹ Damit ist allerdings nur der Brauch beschrieben, wie eine Scheidung nach dem Zwölf-Tafel-Gesetz durchgeführt werden konnte. Es ist an-

¹⁵ PLATON, leg. XI 929 e – 930 b. Als einen weiteren Scheidungsgrund erwähnt Platon die Kinderlosigkeit einer Ehe über zehn Jahre (PLATON, leg. VI 784b).

¹⁶ Auch in Griechenland gab es jedoch ausdrücklich Scheidungsgründe, die nicht auf einem Fehlverhalten der Frau beruhten, wie etwa die zehnjährige Kinderlosigkeit (vgl. PLATON, leg. VI 784b).

¹⁷ Vgl. die knappen Hinweise zum Zwölf-Tafel-Gesetz bei DIETER MEDICUS, Art. Tabulae duodecim, in: Der kleine Pauly Bd. 5, 1979, 482–483; MAX KASER, Das Römische Privatrecht. Erster Abschnitt: Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht, HAW 3,3,1, München 1955, 15.17.24–26.

¹⁸ LIVIUS, Historiarum ab urbe condita libri, III, 34.

¹⁹ CICERO, 2. Philippika, 28,69. »Suas res sibi habere iussit, ex duodecim tabulis clavis ademit, exegit.« Üblicherweise waren mit der Scheidung bestimmte Bräuche verbunden, die – auch wenn sie im Zwölf-Tafel-Gesetz erwähnt werden – wohl nicht unbedingt erforderlich waren. Die Scheidung besteht in der Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft durch die Willenserklärung des Mannes oder beider Ehepartner gemeinsam.

zunehmen, dass in früher Zeit, bis ins 3. Jahrhundert v. Chr., eine Ehescheidung wohl auf Veranlassung des Mannes möglich war, aber doch nur bei bestimmten Verfehlungen der Frau.²⁰ In der frühen Zeit geht die *dos*, also die Mitgift, die die Frau in die Ehe einbringt, ganz in das Vermögen des Mannes über, sie wird noch nicht als Versorgung für die Frau nach einer möglichen Trennung betrachtet.

Spätestens für die *vorklassische und klassische Zeit*, also gegen Ende der Republik und zu Beginn der Kaiserzeit, ist es belegt, dass auch die Frau eine Ehescheidung veranlassen konnte.²¹ Überhaupt wurde die römische Scheidungspraxis wesentlich freier. Wenn die Ehescheidung nicht in Übereinstimmung beider Partner erfolgte (*divortium*), genügte eine Erklärung, die durch einen Boten überbracht werden musste. In dieser Zeit war eine Scheidung nicht mehr an rechtlich oder moralisch festgelegte Gründe gebunden, wenn auch eine leichtfertige Scheidung gesellschaftlich nicht in gutem Ansehen stand. Für den Mann wurde eine Scheidung dadurch erschwert, dass er die von der Frau in die Ehe eingebrachte *dos* zurückzahlen musste. Dennoch führte die relative Leichtigkeit der Ehescheidung zu recht häufigen Trennungen und raschen Wiederheiraten, wodurch – notabene – das eigentlich geltende Verbot der Polygamie zuweilen faktisch durch sukzessive Polygamie umgangen wurde. Wohl auch dieser Sachverhalt führte Augustus dazu, um die Zeitenwende verschiedene Ehegesetze zu erlassen, die die Familie stärken und die leichtfertige Auflösung von Ehen verhindern sollten. Von besonderer Bedeutung sind die *lex Iulia de maritandis ordinibus* aus dem Jahr 18 v. Chr. und die *lex Papia Poppaea* aus dem Jahr 9 n. Chr., die bereits in der klassischen Literatur als eine Einheit aufgefasst und als *lex (leges) Iulia et Papia (Poppaea)* bezeichnet wurden.²² Insbesondere die *lex Iulia* formuliert deutliche Erschwernisse für die von der Frau veranlasste Ehescheidung, wenn etwa die verbotswidrige Scheidung durch eine Frau wohl wirk-

²⁰ Erst für die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. ist der Fall des Spurius Carvilius Ruga überliefert, der nach Gellius (2. Jahrhundert n. Chr.) als erster Scheidungsfall überhaupt gilt, was historisch aber nicht haltbar ist. Die hier berichtete Scheidung wird ohne Schuld der Frau aufgrund ihrer Kinderlosigkeit durchgeführt. Gellius berichtet, dass Spurius Carvilius Ruga die Frau, von der er sich trennte, nach wie vor geliebt habe, dass er aber einen Eid abgelegt habe, nur zu heiraten, um Nachkommen zu zeugen (vgl. GELLIUS, *Noctes Atticae*, 4,3,1–2).

²¹ Vgl. die Hinweise bei KASER, *Privatrecht*, 72–74.278–280.

²² Vgl. dazu KASER, *Privatrecht*, 271–274. In der *lex Iulia de maritandis ordinibus* finden sich Eheverbote, in beiden Ehegesetzen aber auch eine Ehepflicht für Männer im Alter von 25–60 Jahren und für Frauen im Alter von 20–50 Jahren. – Sanktionen gegen Ehelose bestanden in der Einschränkung der Erwerbsfähigkeit von Todes wegen, also insbesondere der Einschränkung von Erbschaften. Ehelose (*caelibes*) können nichts, Kinderlose (*orbi*) können nur die Hälfte von dem erwerben, was ihnen als Erbe oder Legat zufällt. Das nicht Erworbene ist dann verfallen (*caducum*) und kommt Testamentserben und Legataren zu, die mindestens ein Kind haben, ansonsten geht es an das *aerarium*, später an den *fiscus*. – Zum Eherecht im Rom der neutestamentlichen Zeit vgl. auch KRAUSE, *Antike*, 119–121.

sam war, die Frau aber keinen Anspruch auf die *dos* hatte; oder wenn einer Freigelassenen, die ihren Patron heiratete, verboten wurde, sich gegen dessen Willen scheiden zu lassen. Die *lex Iulia* ist also der Versuch, den überhandnehmenden Ehescheidungen entgegenzutreten, die in der frühen Kaiserzeit belegt sind.²³ Die augusteischen Ehegesetze fanden gar lyrisches Echo im *Carmen Saeculare* von Horaz.²⁴ – Trotz dieser restriktiven Ehegesetze bleibt die römische Praxis aber freizügig und ermöglicht sowohl dem Mann wie auch der Frau die Scheidung.

2. EHESCHIEDUNG IM ALTEN TESTAMENT UND IM FRÜHJUDENTUM

Die *frühjüdischen* Stellungnahmen zur Frage nach der Ehescheidung können allenfalls dahingehend als einheitlich angesehen werden, dass eine Ehescheidung als grundsätzlich möglich erachtet wird. In vielen Texten wird die Möglichkeit der Ehescheidung mit einem Verweis auf die Tora begründet, weshalb zunächst ein kurzer Blick auf das Alte Testament zu werfen ist, wobei der für unsere Fragen relevante theologische Argumentationshintergrund hier allenfalls angedeutet werden kann.

Im *Alten Testament* begegnet der *Vorgang* der Ehescheidung etwa, wenn Abraham nach Gen 21,1–21 seine Nebenfrau Hagar auf Drängen Sarahs wegschickt (V. 14).²⁵ Diese Entlassung hat für Hagar katastrophale Konsequenzen, und sie erwartet den Tod ihres Sohnes, da ihr die Lebensgrundlage entzogen ist. Nur das Eingreifen Gottes selbst kann sie noch retten. In diesem Fall ist also die Ehescheidung, zumindest eine Trennung der Frau vom Haus des Mannes, möglich ohne Absicherung der Existenz der Frau.²⁶

²³ Auch in dieser Zeit war die Ehescheidung kein formaler Rechtsakt, sondern ein faktischer Vorgang, es besteht auch kein Formgebot für das *repudium*, die Scheidungserklärung.

²⁴ HORAZ, *Carmen saeculare*, 17–24: »diva, producas subolem patrumque prosperes decreta super iugandis feminis prolisque novae feraci lege marita, certus undenos deciens per annos orbis ut cantus referatque ludos ter die claro totiensque grata nocte frequentis«. »Göttin, laß es nicht an nachwachsender Jugend fehlen und gib Gedeihen zu den Schlüssen des Senates über Beförderung der Heiraten und über jenes Ehegesetz, die reiche Quelle neuer Nachkommen: damit der bestimmte Kreislauf von zehnmal elf Jahren die Gesänge und die Spiele wieder bringe, die in dreien glänzenden Tagen und ebenso vielen holden Nächten die Freude des zudrängenden Volkes sind.« (Übersetzung von JOHANN PETER UZ, in: QUINTUS HORATIUS FLACCUS, Oden und Epoden. Lateinisch und deutsch, übersetzt von CHRISTIAN FRIEDRICH KARL HERZLIEB und JOHANN PETER UZ, eingeleitet und bearbeitet von WALTHER KILLY und ERNST A. SCHMIDT, Zürich/München 1981, 314–317; vgl. auch die Übersetzung des *Carmen Saeculare* in: JENS SCHRÖTER/JÜRGEN ZANGENBERG [Hrsg.], *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, UTB 3663, Tübingen 2013, 16–18.)

²⁵ Das Verb für das Wegschicken der Hagar durch Abraham lautet וַיִּשְׁלַח.

²⁶ Vgl. DAVID INSTONE-BREWSTER, *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2002, 23.

Die Möglichkeit der Ehescheidung wird durch Dtn 24,1–4 bestätigt.²⁷ Dieser Text wird im Frühjudentum häufig für die Begründung der Möglichkeit der Ehescheidung und ihre Form herangezogen.²⁸ In Dtn 24,1–4 wird einem Mann verboten, dass er die Frau, von der er sich hat scheiden lassen und die auch ihren nächsten Mann durch Tod oder Scheidung verliert, ein zweites Mal heiratet. In V. 1 dieses Textes wird dabei die Möglichkeit der Ehescheidung faktisch vorausgesetzt; das wurde in neutestamentlicher Zeit als grundsätzliche Erlaubnis der Ehescheidung interpretiert.²⁹ Als Scheidungsgrund wird dort genannt, dass die Frau vor den Augen ihres Ehemannes »keine Gnade finde«, weil er an ihr עֲרוֹת דָּבָר, »etwas Hässliches« oder »eine schändliche Sache« gefunden habe. Nach Dtn 24,1–4 geschieht eine Ehescheidung dadurch, dass der Mann einen Scheidebrief schreibt (סִפָּר כְּרִיתָת) ³⁰, diesen seiner Frau aushändigt (וַיִּתֵּן בְּיָדָהּ) und sie aus seinem Haus wegschickt (וַיִּשְׁלַחָהּ מִבֵּיתוֹ). Es wird vorausgesetzt, dass die geschiedene Frau einen anderen Mann heiraten kann (vgl. auch Jer 3,1–5).³¹

Im Alten Testament ist aber dann doch auch noch ein anderer Ton zu hören, wenn in Mal 2,13–16 kritisiert wird, dass ein Mann die Frau seiner Jugend verlasse. Wer so handelt, der bedeckt mit Unrecht, mit Gewalttat (חֲמָסָה) sein Kleid.³²

²⁷ Vgl. ECKART OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 54–57; HEINRICH BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, AThANT 52, Zürich/Stuttgart 1967, 32–34.

²⁸ Zur Interpretation von Dtn 24,1–4 im Frühjudentum vgl. REINHARD NEUDECKER, *Das »Ehescheidungsgesetz« von Dtn 24,1–4 nach altjüdischer Auslegung. Ein Beitrag zum Verständnis der neutestamentlichen Aussagen zur Ehescheidung*, in: *Bib.* 75 (1994), 350–387.

²⁹ Vgl. Mk 10,4.

³⁰ Vgl. Jes 50,1; Jer 3,8. – Vgl. dazu DAVID INSTONE-BREWER, *Deuteronomy 24:1–4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate*, in: *JJS* 49 (1998), 230–243.

³¹ Nur in einzelnen Fällen wird die Möglichkeit der Ehescheidung ausgeschlossen, etwa wenn ein Mann seine Frau zu Unrecht beschuldigt, nicht als Jungfrau in die Ehe eingetreten zu sein (Dtn 22,19). Im Alten Testament findet sich dagegen nicht nur in Dtn 24,1–4 die Vorstellung, dass eine Ehe auf Veranlassung des Mannes geschieden werden kann. Nach Lev 21,7 kann die geschiedene Frau allerdings keinen Priester heiraten. – In Jer 3,1–5 ist davon die Rede, dass es unmöglich ist, dass eine von ihrem Mann entlassene Frau ihren ersten Mann wieder heiraten kann, nachdem sie als geschiedene Frau inzwischen einen anderen geheiratet hat. Dies dient als Bild dafür, dass Jahwe sein abtrünniges Volk nicht wieder aufnehmen kann.

³² Zur kontroversen Interpretation von Mal 2,15–16 vgl. MARTIN A. SHIELDS, *Syncretism and Divorce in Malachi 2,10–16*, in: *ZAW* 111 (1999), 68–86: 76–86; vgl. auch mit anderen Akzenten DANIELA DROST, *Maleachi 2,10–16: Eine Vorstufe zur christlichen Eheethologie?*, in: RÜDIGER ALTHAUS/ROSEL OEHMEN-VIEREGGE/JÜRGEN OLSCHESKI (Hrsg.), *Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J.F. Reinhardt zum 60. Geburtstag*, *Adnotationes in Ius Canonicum* 24, Frankfurt am Main u. a. 2002, 89–104.

Dies ist in dieser Form freilich eine einzelne Stimme, und bereits der Prophetentargum ändert auch Mal 2,16 in sein Gegenteil: »But if you hate her, release her.«³³

Das rabbinische Schrifttum lässt erkennen, dass in nachneutestamentlicher Zeit Ehescheidungen im Bereich des Judentums durchaus häufig vorkamen.³⁴ Von wenigen Ausnahmen abgesehen war die Scheidung – soweit dies rekonstruierbar ist – wohl nur dem Mann möglich. Die Diskussion galt im Wesentlichen nicht der Frage, ob dem Mann die Scheidung überhaupt erlaubt sei, die Schulmeinungen unterschieden sich vielmehr in der Bestimmung eines angemessenen Scheidungsgrundes. Hier allerdings gab es erhebliche Differenzen. Die Diskussion entzündete sich an der Auslegung des Ausdrucks עֲרוּתָ דְבָר, »etwas Hässliches« oder »eine schändliche Sache«, womit in Dtn 24,1 der mögliche Scheidungsgrund bezeichnet wird.³⁵ Bei der Interpretation dieser Wendung standen sich nach mGittin IX 10 – um nur einen Text in den Blick zu nehmen – etwa die Schulen Schammais und Hillels gegenüber. Von den Schammaiten wird die strenge Haltung überliefert, dass nur etwas, was als עֲרוּתָ, als »eine schändliche Sache« zu bezeichnen ist, als Scheidungsgrund anzuerkennen sei, wobei hier nicht näher beschrieben wird, was genau als »Schändliches« aufgefasst werden soll. Antithetisch dazu wird die Haltung der Hilleliten beschrieben, die es als legitim ansahen, dass ein Mann seine Frau aus beinahe jedem Grund ent-

³³ Tg. Jonathan zu Mal 2,16: אַרִי אִם סָנִיתָ לָהּ פְּטָרָה (vgl. auch GERSHON BRIN, Divorce at Qumran, in: MOSHE BERNSTEIN/FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ/JOHN KAMPEN [Hrsg.], Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten, StT DJ 23, Leiden/New York/Köln 1997, 231–244: 235). – Es handelt sich hier um eine für Targume typische »converse translation« (vgl. dazu MICHAEL L. KLEIN, Converse Translation: A Targumic Technique, in: Bib. 57 [1976], 515–537). Vgl. auch die Übersetzung von Mal 2,16a in der Vulgata: »cum odio habueris dimitte dicit Dominus Deus Israhel«.

³⁴ Vgl. BALTENSWEILER, Ehe, 37–39. – Zu den frühjüdischen und rabbinischen Vorstellungen bezüglich der Frage nach der Ehescheidung vgl. auch die Hinweise bei INSTONE-BREWER, Divorce and Remarriage, 59–132; FRANK KLEINSCHMIDT, Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament, Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 7, Frankfurt am Main u. a. 1998, 175–180. Nach MICHAEL L. SATLOW, Jewish Marriage in Antiquity, Princeton/Oxford 2001, 214 hatten im Raum des palästinischen Judentums im 1. Jahrhundert n. Chr. auch Frauen das Recht, eine Ehescheidung aktiv anzustreben. Erst das rabbinische Recht räumte nur dem Mann die Möglichkeit einer Ehescheidung ein. Vgl. dazu auch HUBERT FRANKEMÖLLE, Ehescheidung und Wiederverheiratung von Geschiedenen im Neuen Testament, in: THEODOR SCHNEIDER (Hrsg.), Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie, QD 157, Freiburg/Basel/Wien 1995, 28–50: 31–33; ERNST BAMMEL, Markus 10,11f. und das jüdische Eherecht, in: ZNW 61 (1970), 95–101.

³⁵ Die LXX übersetzt mit ἄσχημον παράγμα, womit ein sittliches Fehlverhalten der Frau angedeutet gesehen werden kann.

lassen konnte,³⁶ und zuletzt wird noch Rabbi Akiba erwähnt, der ebenfalls im Anschluss an Dtn 24,1 eine Scheidung als möglich ansieht, wenn einem Mann eine andere Frau besser gefällt. Gemeinsam ist allen drei Positionen, dass eine mögliche Ehescheidung als bereits in der Tora erlaubt galt. Die Mischna dokumentiert ausführlich die Rechtsbestimmungen für die Durchführung der Scheidung und auch die vom Ehemann eventuell zu leistenden Zahlungen. Das Ziel einer Scheidung musste im Scheidebrief mit den Worten festgehalten werden: »So bist du erlaubt jedermann« (mGittin IX 3a). Damit war die soziale Absicherung der Frau durch eine Wiederheirat zumindest möglich.

Sehr viel restriktiver als in den rabbinischen Texten scheint in der Gemeinde von Qumran die Frage nach der Ehescheidung beantwortet worden zu sein. Dort gab es wohl Ehescheidungen,³⁷ die sukzessive Polygamie wurde aber doch wohl geächtet.³⁸ Diese Einschränkung macht eine Begründung notwendig, die mit einem Verweis auf Gen 1,27 in Verbindung mit Gen 7,9.15 versucht wurde: »Als *ein* Männliches und *ein* Weibliches hat Er sie geschaffen und die in die Arche gingen, *zwei und zwei* gingen sie in die Arche.«³⁹

Im *hellenistisch* geprägten Frühjudentum galt die Scheidung ebenfalls als erlaubt. So setzt wohl auch Josephus Dtn 24,1 voraus, wenn er eine Scheidung »aus irgendeinem Grund, von denen es viele gibt«, als möglich erklärt.⁴⁰ Josephus war selbst mehrmals nacheinander verheiratet.⁴¹ Die zuerst erwähnte Frau hatte ihn von sich aus verlassen,⁴² die zweite hier von Josephus genannte Frau hatte er entlassen (*ἀπεπεμψάμην*), weil ihm ihre Verhaltensweisen oder

³⁶ Vgl. mGittin IX 10c. Diese großzügige Auslegung von Dtn 24,1 in manchen Kreisen des Judentums darf freilich nicht den Blick dafür verstellen, dass zum Schutz vor leichtfertigen Scheidungen im Ehevertrag hohe Hochzeitsverschreibungen festgelegt wurden, die im Fall der Scheidung seitens des Mannes an die Frau zu bezahlen waren. Ebenso wurde die Scheidung erschwert, wenn die Frau besonders schutzbedürftig war. Es gab im Judentum der neutestamentlichen Zeit wohl auch Stimmen, die eine Ehescheidung kritisch beurteilten (vgl. dazu KURT NIEDERWIMMER, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, FRLANT 113, Göttingen 1975, 22–23).

³⁷ CD XIII,17; 11Q19 LIV,4.

³⁸ CD IV,20–V,1.

³⁹ Vgl. zur komplexen Diskussion um die Frage nach der Ehescheidung in Qumran auch HERMANN LICHTENBERGER, Schöpfung und Ehe in Texten aus Qumran sowie Essenerberichten und die Bedeutung für das Neue Testament, in: LUTZ DOERING/HANS-GÜNTHER WAUBKE/FLORIAN WILK (Hrsg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, FRLANT 226, Göttingen 2008, 279–288. Zur komplexen Diskussion um die Frage nach der Ehescheidung in den Schriften von Qumran vgl. auch INSTONE-BREWER, Divorce and Remarriage, 61–72; VERED NOAM, Divorce in Qumran in Light of Early Halakhah, in: JJS 56 (2005), 206–223; TOM HOLMÉN, Divorce in CD 4:20–5:2 and 11 QT 57:17–18. Some Remarks on the Pertinence of the Question, in: RdQ 18 (1998), 397–408; BRIN, Divorce at Qumran.

⁴⁰ JOSEPHUS, Ant IV, 253.

⁴¹ JOSEPHUS, Vita 414–415.426–427.

⁴² JOSEPHUS, Vita 415.

Charaktereigenschaften missfielen (μη ἀρεσκόμενος αὐτῆς τοῖς ἥθεσιν).⁴³ Seine dritte Frau schätzte er offensichtlich sehr.⁴⁴

Dass eine Frau ihren Mann verließ, wie Josephus das von seiner zuerst genannten Frau schildert, entsprach nach seiner Überzeugung gerade nicht jüdischem Recht. Er beschreibt in *Antiquitates* XV, wie Salome, die Schwester des Herodes, ihrem Mann Kostobar den Scheidebrief zukommen lässt, und er bemerkt dazu ausdrücklich, dass dies nicht den Gesetzen der Juden entsprach (οὐ κατὰ τοὺς Ἰουδαίων νόμους).⁴⁵ Es zeigen sich bei dem Verhalten von Salome, die eine zum Judentum übergetretene Idumäerin war, deutliche Einflüsse hellenistischer Rechtsauffassungen.⁴⁶

Auch Philo erinnert an Dtn 24,1-4.⁴⁷ Er greift ausdrücklich ein Motiv auf, das wir bereits bei Platon kennengelernt haben: die Frage nach einer möglichen Versöhnung des Mannes mit einer von ihm geschiedenen Frau, wenn auch in dem speziellen Fall, der in Dtn 24 vorausgesetzt wird. Eine Versöhnung eines Mannes mit seiner geschiedenen Frau, die aber inzwischen einen anderen Mann geheiratet hatte und durch Scheidung oder Tod des Mannes wieder frei geworden war, gilt ihm als unmöglich. Ein Mann, der zu einer solchen Versöhnung bereit wäre, soll als unmännlicher Weichling gebrandmarkt werden, weil er das für das Leben Nützlichste (τὸ βιωφελέστατον), nämlich den Hass gegen das Böse, aus seiner Seele beseitigt habe. Philo sieht in diesem Fall Ehebruch und Kuppelei (μοιχεία und ποοαγωγεία) vereinigt und fordert die Todesstrafe für Mann und Frau. Dies ist im Bereich des antiken Judentums eine außerge-

⁴³ JOSEPHUS, Vita 426.

⁴⁴ JOSEPHUS, Vita 427.

⁴⁵ JOSEPHUS, Ant XV, 259.

⁴⁶ Es sei hier nur angemerkt, dass die Frage, ob eine Frau im Frühjudentum die Möglichkeit gehabt habe, selbst eine Scheidung in derselben Weise und Freiheit wie der Mann auszusprechen, diskutiert wird. Jüdische Hochzeitsurkunden aus Elephantine werden so interpretiert, dass sie ein Scheidungsrecht auch von Frauen erkennen lassen. Auch Scheidungsurkunden, die in der Wüste Juda gefunden wurden, werden in diese Richtung interpretiert. Dabei geht es insbesondere um den Papyrus Şe'elim 13, der – je nach Rekonstruktion des Textes – einen Scheidebrief einer Frau an ihren Mann oder eine Antwort einer Frau auf einen Scheidebrief seitens ihres Mannes darstellt (vgl. zu dieser kontroversen Diskussion DAVID INSTONE-BREWER, *Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Şe'elim 13*, in: HThR 92 [1999], 349–357; ADIEL SCHREMER, *Divorce in Papyrus Şe'elim 13 Once Again: A Reply to Tal Ilan*, in: HThR 91 [1998], 193–202; TAL ILAN, *Notes and Observations On a Newly Published Divorce Bill from the Judaean Desert*, in: HThR 89 [1996], 195–202; zur Diskussion um die Frage nach dem Recht jüdischer Frauen im Frühjudentum vgl. ROBERT BRODY, *Evidence for Divorce by Jewish Women?*, in: JJS 50 [1999], 230–234; EDUARD SCHWEIZER, *Scheidungsrecht der jüdischen Frau? Weibliche Jünger Jesu?*, in: EvTh 42 [1982], 294–300: 294–297; BERNADETTE BROOTEN, *Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau*, in: EvTh 43 [1983], 466–478; DIES., *Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10,11–12 und 1Kor 7,10–11*, in: EvTh 42 [1982], 65–80).

⁴⁷ PHILO, spec. III, 30–31.

wöhnliche Interpretation von Dtn 24,1-4. – Einen Hinweis auf hellenistischen Einfluss gibt es in PHILO, spec. III, 82, wo Philo im Anschluss an Dtn 22,13-21 der zu Unrecht beschuldigten Frau, bei Eintritt in eine Ehe nicht mehr Jungfrau gewesen zu sein, die Möglichkeit einräumt, den Mann zu verlassen. Nach Dtn 22,19 wird der Frau nicht die Scheidung ermöglicht, vielmehr wird dem Mann, der seine Frau zu Unrecht beschuldigt hat, die Möglichkeit definitiv genommen, sich von dieser Frau scheiden zu lassen.

Kurze Zwischenbilanz

In den antiken Gesellschaften vom Alten Babylon bis nach Rom und ebenso im alttestamentlich-frühjüdischen Kontext zeigt sich hinsichtlich der Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit der Ehescheidung schon bei einer oberflächlichen Betrachtung eine beeindruckende Übereinstimmung. Eine Ehescheidung gilt überall als eine Möglichkeit, auch wenn sie – wie insbesondere im frühen römischen Recht oder auch im jüdisch-hellenistischen Bereich von Philo – moralisch disqualifiziert werden konnte. Die Ehescheidung konnte stets vom Mann beantragt oder durchgeführt werden, die Frau konnte die Ehescheidung in bestimmten Fällen auch anstreben, wobei diese Möglichkeit im Bereich des Alten Testaments ausgeschlossen und im rabbinischen Judentum – zumindest in weiten Kreisen – auf sehr wenige Fälle eingeschränkt war. Für das Frühjudentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. ist in dieser Frage eine größere Offenheit anzunehmen. Die Ehescheidung hatte in neutestamentlicher Zeit sowohl im Bereich des Judentums wie in der römisch-hellenistischen Umwelt stets das Ziel der Wiederheirat, die insbesondere für die Frau eine soziale Absicherung bedeuten konnte.

3. EHESCHIEDUNG IM NEUEN TESTAMENT

Die Frage der Ehescheidung wird im Neuen Testament in den synoptischen Evangelien – ausführlich im Markus- und im Matthäusevangelium – und von Paulus diskutiert. Diese Texte zeigen, dass sich die urchristlichen Gemeinden in dieser Frage sowohl von ihrer römisch-hellenistischen wie auch von ihrer jüdisch geprägten Umgebung grundsätzlich unterscheiden wollten, auch wenn die Texte deutliche Einflüsse aus dem einen wie dem anderen Bereich erkennen lassen. Die Auflösung einer Ehe gilt allen neutestamentlichen Texten übereinstimmend als ein Akt, der dem ursprünglichen Willen Gottes widerspricht und deshalb untersagt werden muss. Die konkrete Begründungsstruktur, die jeweilige Bewertung der Ehescheidung und mögliche Ausnahmeregelungen sind jedoch bemerkenswert unterschiedlich. Im Folgenden werden die erkennbaren Argumentationstypen kurz skizziert.

In den synoptischen Evangelien wird die aktuelle Auseinandersetzung der christlichen Gemeinden ausdrücklich gemacht. In Mk 10 und Mt 19 werden in narrativer Stilisierung die Pharisäer als die Opponenten Jesu genannt, denen

eine bestimmte Praxis in Fragen der Ehescheidung unterstellt wird. Zweierlei ist dabei zu erkennen: 1. Jesus hat in der Frage nach der Ehescheidung eine Auseinandersetzung mit jüdischen Autoritäten geführt. 2. Der Vorwurf gegen die jüdischen Autoritäten war wohl schon von Jesus, dann aber erst recht von der ersten christlichen Gemeinde der, dass die unterstellte frühjüdische Scheidungspraxis zu frei, zu beliebig war und dass diese nicht dem Willen Gottes entsprach. Die Diskussion diente dazu, die eigenen besonderen Anforderungen in Fragen der Ehescheidung zu reflektieren und theologisch zu begründen und eine restriktive Scheidungspraxis durchzusetzen.

3.1. Die Kritik an der freien Scheidungspraxis (Mk 10,2–9)

In Mk 10,2–12 wird die Frage nach der Ehescheidung in zwei Abschnitten diskutiert.⁴⁸ Die Verse 2–9 erzählen von einer Auseinandersetzung Jesu mit den *Pharisäern*; die Verse 10–12 bieten eine *Jüngerbelehrung* durch Jesus. Aus der Sicht der christlichen Gemeinde werden damit die Außen- und die Innenperspektive wahrgenommen.⁴⁹ Die Frage nach der *Möglichkeit der Ehescheidung* ist jeweils die gleiche, der Argumentationskontext aber unterscheidet sich wesentlich und muss bei der Interpretation beachtet werden.

Die Pharisäer eröffnen nach V. 2 das Gespräch mit der Frage, ob es überhaupt erlaubt sei, dass ein Mann seine Ehefrau entlasse.⁵⁰ Sie wollen Jesus

⁴⁸ Die Perikope zur Ehescheidung in Mk 10,2–12 bildet den ersten Teil einer möglicherweise vormarkinischen Sammlung von Einzelperikopen zu den Themen Ehe (V. 2–12), zur Würde der Kinder (V. 13–16), zu Besitz (V. 17–27) und zur Familie (V. 28–31) (vgl. dazu HEINZ-WOLFGANG KUHN, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, StUNT 8, Göttingen 1971, 146–191). Eine eigene markinische Zusammenstellung behauptet dagegen etwa DIETER LÜHRMANN, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987, 15 und 171. Zu den relevanten Beobachtungen hinsichtlich der zusammengehörigen Perikopen und den sich daraus ergebenden Fragen vgl. die knappen Hinweise bei EVE-MARIE BECKER, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, WUNT 194, Tübingen 2006, 12–14. – Zu dem Abschnitt Mk 10,2–12 vgl. BALTENSWEILER, *Ehe*, 43–77.

⁴⁹ Vgl. MICHAEL THEOBALD, *Jesu Wort von der Ehescheidung. Gesetz oder Evangelium?*, in: ThQ 175 (1995), 109–124: 113–114.

⁵⁰ INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 133–134 möchte auch in Mk 10,2 ergänzen *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, ἵνα ἴσθαι*, 'for any matter', da dieser Zusatz im Frühjudentum immer mitgehört worden sei, die Frage nach einer prinzipiellen Möglichkeit der Ehescheidung aber gar nicht nachvollziehbar gewesen sei. Dieser Eingriff in den Text verdeckt allerdings gerade die Besonderheit der markinischen Fassung im Sinne einer Radikalisierung der Frage nach der Ehescheidung gegenüber der gängigen frühjüdischen Auffassung, die auf die prinzipielle Abwehr der Ehescheidung durch Jesus zielt. Sollte hinter diesem Streitgespräch eine historische Reminiszenz stehen, dann hätten die Pharisäer möglicherweise von der prinzipiellen Ablehnung der Ehescheidung durch Jesus gehört, womit er sich tatsächlich fundamental von der frühjüdischen Position unterschieden hätte. Genau darin liegt die Provokation, die bei der Ergänzung von Instone-Brewer aufgehoben wird. Mit seinem Versuch, eine konsistente Haltung Jesu über die synoptischen Evangelien

›versuchen‹. Damit wird das folgende Gespräch sogleich als ein Streitgespräch zwischen den Pharisäern und Jesus erkennbar.⁵¹

Auf die von den Pharisäern gestellte Frage antwortet Jesus nach Mk 10,3 in für die Streitgespräche typischer Weise mit einer Gegenfrage: »Was hat *euch* Mose geboten?« Mit dem Personalpronomen der 2. Person Plural im Dativ ὑμῖν, ›euch‹ markiert Jesus eine Distanz zu den religiösen Autoritäten seiner Zeit.⁵² Die Gegenfrage Jesu provoziert die Offenlegung der Position seiner Gegner, die eigentlich *ihrerseits* dessen Meinung erkunden wollten. Mit ihrer Antwort in V. 4 erinnern die Pharisäer die Schriftstelle Dtn 24,1: »Mose hat uns erlaubt, einen Scheidebrief zu schreiben und die Frau – so ist zu ergänzen – zu entlassen.«⁵³ Die Zuspitzung des Gesprächs ist jetzt geradezu umgekehrt: Nicht mehr die Meinung Jesu ist der Gegenstand der Kritik, sondern die Position der Pharisäer wird im Lichte der Schrift zur Diskussion gestellt. Die Antwort Jesu auf die von den Pharisäern anfangs gestellte Frage erfolgt erst in V. 9.

Zunächst kommentiert Jesus die Meinung der Pharisäer (V. 5–8). Die im Anschluss an Dtn 24,1 ermöglichte Ehescheidung wird von ihm in V. 5b als ein Gebot bezeichnet, das »um eurer Herzenshärte willen euch aufgeschrieben worden ist«. Die Herzenshärte (*σκληροκαρδία*) verunmöglicht die Erfüllung des ursprünglichen Willens Gottes. Der Anlass für die Ermöglichung der Ehescheidung ist demnach die Unfähigkeit der Menschen, den eigentlichen Willen Gottes zu erfüllen.⁵⁴ Die ermöglichte Ehescheidung erweist sich somit als eine von Mose eingeführte *Konzession für das Leben unter der Bedingung der Sünde*.⁵⁵ Diese Konzession hebt aber den ursprünglichen Willen Gottes keinesfalls auf.

hinweg zu rekonstruieren, verwischt Instone-Brewer gerade die Besonderheiten der Darstellungen im Markus- bzw. im Matthäusevangelium.

⁵¹ Mit dem Verb *περιάγειν* wird bereits in Mk 8,11 bei der Zeichenforderung der Pharisäer und in Mk 12,15 bei der von einigen Pharisäern und Herodianern gestellten Frage nach der Steuer deren gegnerische Haltung zu Jesus zum Ausdruck gebracht. – Wird hier ausdrücklich ein Streitgespräch geschildert, dann wird deutlich, dass das Erkenntnisinteresse der Pharisäer nicht darin besteht, eine Einsicht über die Ehescheidung gewinnen zu wollen. Das Ziel der Frage ist vielmehr, die aus ihrer Sicht problematische Haltung Jesu zu diesem Thema offenzulegen.

⁵² Mit LÜHRMANN, Markusevangelium, 169.

⁵³ Die Scheidungsmöglichkeit kann im Anschluss an Dtn 24,1 in der jüdischen Auslegung geradezu als ein Privileg Israels verstanden werden (vgl. dazu HERMANN L. STRACK/PAUL BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster [Doppel-]Band: Das Evangelium nach Matthäus, München ²1956, 312.805 [mit Textverweisen]).

⁵⁴ Zum Begriff der *σκληροκαρδία* und seinem traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. KLAUS BERGER, Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mc 10,5, in: ZNW 61 (1970), 1–47.

⁵⁵ Vgl. CHRISTOF LANDMESSER, Art. Ehescheidung II. Neues Testament und Urchristentum, RGG⁴ Bd. 2, 1999, 1094–1095: 1094. Es ist also zwischen dem Schöpfungswillen und der Konzession durch Mose deutlich zu unterscheiden (so richtig KLEINSCHMIDT, Ehefragen, 192).

Der Verweis auf Mose und die Tora kann die unterstellte freie Scheidungspraxis nicht legitimieren. Jesus rekuriert deshalb in den Versen 6–9 auf den ebenfalls in der Schrift erkennbaren ursprünglichen Willen Gottes. Der ursprüngliche Wille Gottes ist verbunden mit der Erschaffung des Menschen. Jesus verweist zunächst auf Gen 1,27: »Von Anfang der Schöpfung aber hat er [sc. Gott] sie als Mann und als Frau geschaffen«. Natürlich wird an dieser Schriftstelle nicht über eine mögliche Ehescheidung reflektiert. Dies gilt auch für das zweite von Jesus hier ins Spiel gebrachte Schriftzitat aus Gen 2,24: »Deshalb wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, [und er wird seiner Frau fest anhängen]⁵⁶, und die zwei werden ein einziges Fleisch sein, so dass sie nicht mehr zwei, sondern ein einziges Fleisch sind.« Im vorliegenden Argumentationsgang wird durch die Verknüpfung der beiden Schriftstellen ein Zusammenhang zwischen der Erschaffung der Menschen als Mann und als Frau und dem Streben von Mann und Frau zueinander hergestellt: Weil Gott die Menschen als Mann und als Frau erschaffen hat, genau deshalb wird ein Mann seine Eltern verlassen und seiner Frau fest anhängen. Die Einheit von Mann und Frau erweist sich damit als eine *Möglichkeit*, die mit der Erschaffung der Menschen eröffnet ist.⁵⁷

Die Aussage von Mk 10,6–9 ist nicht, dass Gott die Menschen von vornherein als Ehepaare erschaffen habe, dass sie also eine Ehe eingehen müssten, um den Schöpferwillen zur Erfüllung zu bringen. Jesus weist hier eine *Schöpfungsperspektive* auf. Die Erschaffung der Menschen als Mann und als Frau *ermöglicht* die eheliche Verbindung.⁵⁸ Die Konsequenz, dass Mann und Frau ein Fleisch sind, dass sie also unlöslich miteinander verbunden sind, ergibt sich erst aufgrund der Wahrnehmung dieser Möglichkeit (V. 8). Wird diese Möglichkeit wahrgenommen, dann erweist sich Gott auch als der, der Mann und Frau

⁵⁶ Die textkritische Frage, ob *καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* zum ursprünglichen Text gehört, ist hier nicht zu entscheiden, wäre es doch im negativen Fall eine sachgemäße Ergänzung. Dieser Satzteil könnte später eingefügt worden sein, um dem Missverständnis vorzubeugen, V. 8 (*καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*) bezöge sich auf Vater und Mutter (vgl. BRUCE M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament [Fourth Revised Edition]*, Stuttgart ²1994, 88–89).

⁵⁷ Damit wird Gen 2,24 in einen gegenüber Gen 2,23 veränderten Argumentationskontext gestellt. Nach Gen 2,23–24 verlässt Adam Vater und Mutter, weil er die Einheit mit der Frau erkennt (sie ist »Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch«); anders ist die Einheit von Mann und Frau nach der Argumentation Jesu nach Mk 10,7–8 nicht die Begründung für die angestrebte eheliche Verbindung, sondern deren Konsequenz. Eine vergleichbare Vorstellung findet sich auch in der futurischen Wendung in 1 Kor 6,16: [ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σώμα ἔστιν; ἔσονται γάρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. – Die gegenüber Gen 2,23–24 veränderte Argumentation wird nicht erkannt, wenn die Einheit von Mann und Frau auch für Mk 10,6–7 als Voraussetzung und nicht als Konsequenz verstanden wird (so aber etwa bei BALTENSWEILER, *Ehe*, 58).

⁵⁸ Die Ehe wird letztlich durch das Eheversprechen im Rahmen eines Ehevertrages geschlossen, woraufhin die Ehepartner auch von Gott miteinander verbunden werden (vgl. INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 141).

miteinander verbunden hat, weil er die Menschen mit dieser Möglichkeit, die in Freiheit wahrzunehmen ist, geschaffen hat. *Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll ein Mensch nicht scheiden* (V. 9). Die Scheidung einer bereits eingegangenen Ehe wäre – nach dem Markusevangelium – die nachträgliche Zerstörung dessen, was zuvor die Eheleute aufgrund der von Gott gegebenen Perspektive für sich beansprucht hatten. Wo aber mit den Möglichkeiten, die Gott mit der Schöpfung gegeben hat, willkürlich umgegangen wird, da wird auch der Schöpfer verachtet. Mit dem hier notierten Verbot der Ehescheidung kritisiert Jesus nach dem Markusevangelium die den Pharisäern unterstellte und aus seiner Sicht willkürliche Scheidungspraxis.

3.2. Das Verbot der Ehescheidung mit folgender Wiederheirat (Mk 10,10–12)

Die Frage nach der Ehescheidung wird in den Versen 10–12 von den *Jüngern* nochmals gestellt.⁵⁹ Die Antwort Jesu ist im Kontext des Markusevangeliums die für die christliche Gemeinde verbindliche Anweisung. Zumindest für die hier adressierten Gemeinden ist die Möglichkeit der durch eine Frau veranlassenen Scheidung mit im Blick, wie V. 12 erkennen lässt.

In diesen Versen erscheint nun ein Motiv, das im Streitgespräch mit den Pharisäern noch keine Rolle gespielt hat: Eine Scheidung wird mit *Ehebruch* in Verbindung gebracht. Nicht die Scheidung als solche bedeutet Ehebruch, dieser entsteht vielmehr durch Scheidung mit folgender Wiederheirat.⁶⁰ Die Wieder-

⁵⁹ Mit der Ortsangabe *καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν* in V. 10a wird die Differenz zwischen der Jüngerbelehrung und der vorangestellten Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern narrativ angedeutet. Diese Jüngerbelehrung findet in einem Haus statt, wie dies bereits beim Rangstreit der Jünger nach Mk 9,33 der Fall war. Dieses erzählerische Element und die gegenüber den V. 2–9 anderen Fragesteller weisen auf den veränderten Argumentationskontext hin.

⁶⁰ Die Wendung in V. 11 *μοιχᾶσθαι ἐπὶ τινά* ist wohl zu übersetzen mit »Ehebruch treiben mit jemandem«. Auch wenn der Ausdruck im Griechischen singularär ist, kann er als Aramäismus erklärt werden (vgl. BERNDT SCHALLER, Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung, in: EDUARD LOHSE/CHRISTOPH BURCHARD/BERNDT SCHALLER [Hrsg.], Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern, Göttingen 1970, 226–246: 240–245). – Schaller geht im Anschluss an Mk 10,2–9 von einem apodiktischen Nein Jesu zur Ehescheidung aus (V. 2–9), wozu er in den V. 10–12 eine »im Bereich der christlichen Gemeinden Syriens« geltende Regelung sieht, die in nachösterlicher Zeit aufgrund der tatsächlich vorkommenden Ehescheidungen erforderlich wurde (SCHALLER, a. a. O., 243). Richtig ist sicher, dass die beiden Positionen in V. 2–9 und V. 10–12 nicht identisch sind und dass die V. 10–12 sicher kein apodiktisches Scheidungsverbot voraussetzen. Ob allerdings die V. 2–9 tatsächlich die Meinung Jesu präzise wiedergeben, muss offen bleiben. Der Argumentationskontext erfordert keine vollständige Stellungnahme zur Frage nach der Ehescheidung, es geht vielmehr um die vom Verfasser des Markusevangeliums den jüdischen Auto-

heirat ist im Umfeld des Neuen Testaments in der Regel das Ziel einer Ehescheidung. Anders hier: Mit der Bezeichnung einer Ehescheidung mit folgender Wiederheirat als *Ehebruch* ist nicht nur eine religiös-moralische Ablehnung solcher Vorgänge notiert, es erfolgt vielmehr geradezu eine *Kriminalisierung* dieser Verhaltensweisen.⁶¹ Ehebruch ist ein Verstoß gegen den Dekalog⁶² und wird nach Dtn 22,22–27 unter die Drohung der Todesstrafe gestellt.⁶³ Eine schärfere Verurteilung von Ehescheidung mit folgender Wiederheirat gibt es nicht. Scheidung mit folgender Wiederheirat soll in der adressierten markinischen Gemeinde grundsätzlich verboten werden.

Der gesamte Abschnitt Mk 10,2–12 verbindet also zwei Stellungnahmen zur Frage der Ehescheidung in unterschiedlichen Diskussionskontexten. In der *Außenperspektive* wird die den Pharisäern unterstellte Scheidungspraxis abgelehnt, in der *Innenperspektive* der Gemeinde wird die Scheidung mit folgender Wiederheirat scharf untersagt.⁶⁴

Der Verfasser des Markusevangeliums nimmt die Realität der Ehescheidung in seiner Umwelt als gegeben wahr. Aus allem, was wir historisch feststellen können, waren sowohl im frühjüdischen wie im römisch-hellenistischen Raum Ehescheidungen keine Seltenheit. Die Identität der christlichen Gemeinde hätte nach seinen Vorstellungen in der Makroperspektive ihr Merkmal gerade darin, dass die Ehescheidung grundsätzlich abgelehnt wird. Aber offensichtlich gibt es Ehescheidungen in der vom Markusevangelium adressierten Gemeinde,

ritäten unterstellte Haltung zu dieser Frage. – Für Mk 10,12 erkennt auch THEOBALD, Ehescheidung, 114 eine »Tolerierung der Scheidung bei gleichzeitigem Verbot einer Wiederheirat für den Eheeteil, der die Entlassung des Partners zu verantworten hat«.

⁶¹ Unklar ist, auf welche Frau sich die Wendung ἐπ' αὐτήν in V. 11 bezieht (vgl. JOACHIM GNILKA, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20, EKK II/2, Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn³1989, 74). Entscheidend ist das Faktum des Ehebruchs, der allerdings erst durch die Heirat der zweiten Frau entsteht.

⁶² Vgl. Ex 20,14; Dtn 5,18.

⁶³ Dass in neutestamentlicher Zeit die Todesstrafe wegen Ehebruchs wirklich vollzogen wurde, ist eher zu bezweifeln. Es ist aber immerhin auf Joh 7,53–8,11 hinzuweisen, wonach Schriftgelehrte und Pharisäer hinsichtlich der auf frischer Tat ertappten Ehebrecherin die in Dtn 22,22–24 geforderte Todesstrafe erinnern und offensichtlich deren Bestätigung von Jesus erwarten. Nach *b Sanhedrin* 41ab wurde seit 30 n. Chr. die Todesstrafe nicht mehr ausgeführt (vgl. dazu WILLIAM LOADER, *Sexuality in the New Testament. Understanding the key texts*, London 2010, 81 mit Anm. 7 [S. 139]; INSTONE-BREWER, *Divorce and Remarriage*, 126 mit Anm. 156).

⁶⁴ Es ist zu vermuten, dass der Verfasser des Markusevangeliums sich damit einer ihm überlieferten Position anschließt. Der Hinweis in V. 12 auf eine mögliche aktive Trennung einer Frau von ihrem Mann könnte nachträglich an V. 11 angeschlossen worden sein, um den römisch-hellenistischen Rechtsverhältnissen gerecht zu werden. Für diese Annahme könnte die in V. 11 und V. 12 jeweils unterschiedlich gestaltete Protasis des Konditionalsatzes sprechen. Es wäre dann anzunehmen, dass V. 11 ursprünglich unabhängig von V. 12 in judenchristlichem Kontext tradiert wurde und dass dann möglicherweise der Verfasser des Markusevangeliums mit Rücksicht auf die hellenistisch geprägte Gemeinde, die er im Blick hatte, V. 12 hinzufügte.

weshalb die besondere Jüngerbelehrung erforderlich wird. Wenn die Ehe schon geschieden wird, dann darf keine Wiederheirat erfolgen. Mit der Bewertung der Ehescheidung mit folgender Wiederheirat will der Verfasser des Markusevangeliums die Stabilität der einzelnen Ehe schützen. – Ob dies in der markinischen Gemeinde tatsächlich wirksam war, können wir kaum überprüfen.

3.3. Die Bewertung der Ehescheidung als Ehebruch und die Ausnahmeregelung des Scheidungsverbots bei Unzucht (Mt 19,3–9 und 5,31.32)

Der Verfasser des Matthäusevangeliums erörtert an zwei Stellen die Frage nach der Ehescheidung: 1. in Mt 19,3–9, wo er den Gesprächsgang zwischen den Pharisäern und Jesus aus Mk 10,2–9 aufnimmt und in signifikanter Weise bearbeitet, und 2. in der dritten Antithese der Bergpredigt (Mt 5,31.32).

In Mt 19,3–9 wird die Frage nach der Ehescheidung ausschließlich in einem Gespräch Jesu mit den Pharisäern diskutiert, die Jünger reagieren erst in V. 10 auf diese Auseinandersetzung.

Die wichtigste Veränderung in der matthäischen Fassung des Streitgesprächs ist die Ergänzung der Frage der Pharisäer in V. 3, ob es erlaubt sei, dass ein Mann seine Frau entlasse *κατὰ πάσαν αἰτίαν*, was hier mit »aus jedem Grund« zu übersetzen ist.⁶⁵ Damit wird die Diskussion um die Auslegung des Ausdrucks עֲרוֹת דְּבָרַי »eine schändliche Sache« aus Dtn 24,1 aufgenommen.⁶⁶

⁶⁵ Die zunächst ebenso mögliche Übersetzung von *κατὰ πάσαν αἰτίαν* mit »aus irgendeinem Grund« erweist sich als nicht angemessen. Der inhaltliche Unterschied zwischen den beiden Übersetzungen wird deutlich, wenn die Bedeutung der jeweiligen Negation bewusst gemacht wird. Die Frage, ob die Ehescheidung »aus jedem Grund« möglich sei, hätte bei einer negativen Antwort zum Ergebnis: nicht aus jedem, aber doch vielleicht aus dem einen oder anderen Grund. Bei einer abschlägigen Antwort auf die Frage, ob die Ehescheidung »aus irgendeinem Grund«, also ob Ehescheidung überhaupt möglich sei, muss die Antwort lauten: Ehescheidung ist aus keinem Grund, also überhaupt nicht erlaubt. Letzteres ist die im Markusevangelium gestellte Frage mit der entsprechenden Antwort. Wollte der Verfasser des Matthäusevangeliums also die Frage nach der Ehescheidung überhaupt gestellt haben, dann hätte er seine markinische Vorlage nicht mit *κατὰ πάσαν αἰτίαν* ergänzen müssen, die Markusvorlage hätte völlig ausgereicht. Dass der Verfasser des Matthäusevangeliums die Frage so verstanden haben will, dass die Pharisäer nach vielleicht doch möglichen Gründen der Ehescheidung fragen, lässt sich mit Blick auf Mt 19,9 eindeutig feststellen, wo gerade ein möglicher Grund für die Ehescheidung benannt wird.

⁶⁶ Der Verfasser des Matthäusevangeliums beteiligt sich als Judenchrist damit an der innerjüdischen Diskussion. Dies wird auch daran deutlich, dass er den in Mk 10,12 zu findenden Hinweis auf die – zumindest wahrscheinlich – römisch-hellenistischen Rechtsverhältnissen entsprechende Möglichkeit, dass auch eine Ehefrau die Scheidung veranlassen kann, nicht übernimmt. Das Matthäusevangelium ist von einem Judenchristen an eine hauptsächlich judenchristlich geprägte Gemeinde gerichtet.