

Ehe und Familie aus biblischer Sicht

von *Thomas Hieke*

Einführung

Taucht man in die biblische Vorstellungswelt von Ehe und Familie ein¹, so muss man sich von den romantischen Ideen der heutigen westlichen Kultur über Hochzeit und Familienalltag, aber auch von ihrer Rollenverteilung der Geschlechter zunächst verabschieden. Die fremden Wertmaßstäbe und Vorgehensweisen gilt es, in ihrer Andersheit wahrzunehmen und die kulturelle Distanz anzuerkennen. Womöglich entdeckt man dann doch Anknüpfungspunkte, die auch die heutige Diskussion befruchten können.

Die Reise in die Vergangenheit lohnt sich allemal – begleiten wir zunächst einen jungen Mann auf seinem Werdegang in Ehe und Familie. Dabei sind die Informationen über die sozialen und rechtlichen Verhältnisse nur lückenhaft – in der Rechtsliteratur der Bibel finden sich nur vereinzelte Bestimmungen; vieles muss aus den Erzähltexten mit aller Vorsicht rückgeschlossen werden.

Normalfall Ehe

In biblischer Zeit wie in der gesamten Antike konnte nicht jeder heiraten. Sklaven

bedurften der Erlaubnis ihres Herrn. Arme stießen auch auf Schwierigkeiten, denn die wirtschaftliche Absicherung war eine Grundvoraussetzung der Ehe. Unser junger Mann ist also aus gutem Hause. Von ihm erwartet die Gesellschaft eine erfolgreiche Lebensführung, und dazu gehört, dass er sich bald ein junges Mädchen *zur Frau nimmt*. So lautet die biblische Ausdrucksweise für „heiraten“, und das macht bereits eine Grundproblematik deutlich: Die Bibel formuliert überwiegend aus der Perspektive des Mannes. Daher haben wir auch mit dem jungen Mann begonnen. Er wird der Gemahl (*ba'al*, wörtlich der „Eheherr“) seiner Frau, die eine Verheiratete (Partizip Passiv!) ist. Der Mann hat bei der

1 Als sehr hilfreich haben sich die Artikel „Ehe“ und „Familie“ von *Angelika Berlejung* und *Annette Merz* im Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT, hg. von *A. Berlejung* und *C. Frevel*, Darmstadt 2006) erwiesen. – Vgl. ferner die Artikel im Neuen Bibel-Lexikon (hg. von *B. Lang* und *M. Görg*) sowie u. a. folgende Titel: *Wolfgang Zwickel*, Frauenalltag im biblischen Israel, Stuttgart 2005; *Irmtraud Fischer*, Über Lust und Last, Kinder zu haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 17 (2002) 55-82; *Friedrich Fechter*, Die Familie in der Nachexilszeit. Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments (BZAW 264), Berlin/New York 1998; *Hans-Friedemann Richter*, Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt (BET 10), Frankfurt am Main (u. a.) 1978.

Heirat die aktivere Rolle. Das heißt aber nicht, dass er die „freie Auswahl“ hätte. Das altorientalische Gewohnheitsrecht und die Tora schließen bestimmte Mädchen aus dem näheren Verwandtschaftsumfeld aus (Inzest-Verbot; Lev 18²). Zugleich aber geht (vor allem in der Zeit nach dem Exil, ab dem 6. Jh. v. Chr.) die Tendenz dahin, innerhalb des eigenen Stammes, auf jeden Fall aber innerhalb des eigenen Volkes, also eine Israelitin, zur Frau zu nehmen (Endogamie; Tob 4,12–13)³. Das schlägt sich auch in den Erzelternerzählungen des Buches Genesis nieder: Für Rebekka und Isaak sind die fremden Frauen aus dem Volk der Hetiter, die Esau heiratet, „Anlass zu bitterem Gram“ (Gen 26,34–35; 27,46). Die Tora formuliert das Verbot, Ehen mit Ausländern einzugehen bzw. die eigenen Kinder mit Ausländern zu verheiraten (Ex 34,15–16; Dtn 7,1–4). Diese Redeweise macht schon deutlich, dass unser junger Mann wohl auch nicht innerhalb dieser gesteckten Grenzen von Inzesttabu und Endogamie seine Ehefrau frei wählt. Eine Ehe ist keine Privatsache zwischen zwei Verliebten, sondern die gesellschaftliche Verknüpfung von zwei größeren sozialen Gruppen, eben den Familien. Ehen werden daher in der Regel von den Familienvorständen ausgehandelt. Gen 24 erzählt die Geschichte, wie sich Abraham in einem aufwendigen Verfahren um eine Frau – die verwandtschaftlich „richtige“ Frau! – für seinen Sohn Isaak bemüht. Die Sache wird als von Gott arrangiert dargestellt, sodass die betroffene junge Frau, Rebekka, zwar gefragt wird, aber im Grunde keine Wahl hat. Isaak wird überhaupt nicht gefragt, gewinnt dann aber, als er sie sieht, Rebekka

lieb. Die Wahl des Familienvorstands wird neben dem Kriterium der Endogamie vor allem auf die wirtschaftliche Absicherung achten: Beide potentiellen Partner müssen eine entsprechende Ausstattung mitbringen. Die Frau nimmt ihren Besitz (Kleidung, Geschirr, Schmuck usw.) mit in den Haushalt des Mannes (und erhält ihr Eigentum im Falle einer Scheidung wieder zurück). Da sie in die Familie ihres Mannes übergeht („Patrilokalität“ bzw. „Virilokalität“)⁴, muss die Familie, die die Frau „gibt“, durch den „Brautpreis“⁵ finanziell entschädigt werden. Schriftliche Eheverträge regeln die Einzelheiten⁶. Dieser wirtschaftliche Austausch ist natürlich innerhalb der eigenen Verwandtschaft günstiger als mit fremden Völkern – auch das mag ein Grund für die Bevorzugung der Verwandtenehe (Endogamie) gewesen sein.

Ein weiteres Kriterium für die Auswahl der Ehefrau durch den Familienvorstand ist die Ehre des Familienverbandes. Es spielt eine wichtige Rolle, dass die potentielle Frau unberührt ist (eine biologische Jungfrau)⁷. Dtn 22,13–21 spricht in einem

2 Vgl. *F. Fechter*, Familie (n. 1), 115–232.

3 Vgl. dazu *Thomas Hieke*, Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemiah, in: *Xeravits, Géza G./Zsengellér, József* (eds.), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 98), Leiden/Boston: Brill, 2005, 103–120.

4 Vgl. *I. Fischer*, Kinder (n. 1), 67; *H.-F. Richter*, Geschlechtlichkeit (n. 1), 77ff.

5 Vgl. *E. Lipiński*, Art. „Brautpreis“, in: *Neues Bibel-Lexikon* 1, 1991, 324–325.

6 Ein Beispiel findet sich in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* I, 260–263.

7 Vgl. *H.-F. Richter*, Geschlechtlichkeit (n. 1), 53.

Rechtsfall vom Beweisstück der Unberührtheit: Das letzte Gewand der Braut vor der Hochzeit dient in der Hochzeitsnacht als Bettuch und muss Blutspuren vom Zerreißen des Jungfernhütchens aufweisen. Ist ein solches Beweisstück vorhanden, dann kann der Ehemann nicht den Vorwurf erheben, er habe in der Hochzeitsnacht festgestellt, dass die Braut keine Jungfrau mehr war. Zugleich wird daraus deutlich, dass vorehelicher Geschlechtsverkehr von Frauen streng verboten war – hier steht die Ehre der Familie auf dem Spiel. Wird eine Vergewaltigung aufgedeckt, muss der Vergewaltiger sein Opfer heiraten (nähere Details in Dtn 22,23–29).

Bei alledem war noch nicht von Liebe die Rede. Sie ist nicht unbedingt nötig, kommt aber im Idealfall (wie etwa bei Isaak und Rebekka, Gen 24,67) dazu. Jakob liebt von seinen beiden Hauptfrauen nur Rahel, aber mit Lea hat er sechs Söhne. Heute würde man wohl in den meisten Fällen von einer „Vernunftehe“ sprechen. Natürlich kennt die Bibel auch die erotische Liebe – ein ganzes Buch beschäftigt sich damit (Das Hohelied; s. auch Koh 9,9). Allerdings ist in diesem „Lied der Lieder“ nicht von der Institution „Ehe“ die Rede. Theoretisch sind damit im Hohenlied Sexualität und Ehe entkoppelt, praktisch aber im Alltag doch eng verbunden. Die Ehre einer Frau und ihrer Familie hängt an ihrer sexuellen Ausschließlichkeit: Vor der Ehe ist ihr (mindestens) der Vaginalverkehr mit einem Mann verboten, in der Ehe ist sie ausschließlich einem Mann zugeordnet.

Wenn unser junger Mann Glück hat, dann

haben ihm seine Eltern eine liebenswerte Frau ausgesucht (vielleicht sogar seine Wunschkandidatin, Ri 14,1–4). Auch ihm ist vorehelicher Geschlechtsverkehr praktisch verwehrt: Schläft er mit einer unverheirateten Frau, muss er sie heiraten (Dtn 22,28–29) – oder er muss zumindest dem Vater des Mädchens den normalen Brautpreis zahlen (Ex 22,15–16). Schläft er mit einer verheirateten Frau, bricht er in die Ehe eines anderen Mannes ein und muss Kompensation leisten; im schlimmsten Fall droht ihm der Tod (Lev 20,10; Dtn 22,22)⁸. Wie aber sieht die Sache aus der Perspektive einer jungen Frau aus?

... aus der Perspektive einer Frau

Sie muss noch mehr Glück haben, denn für sie ist nicht nur ihr Ehemann fremd, sondern auch ihre neue Familie. In der Regel war es nicht so wie in Gen 2,24, dass der Mann Vater und Mutter verlässt und sich an seine Frau bindet. Meist waren die Ehen „virilokal“, d. h. die junge Frau zieht zur Familie des Mannes. Ein Grund dafür mag sein, dass in der weitgehend agrarisch geprägten Gesellschaft der Besitz des Mannes in Form von Feldern festlag oder das Wissen um geeignete Weideplätze vom Vater an den Sohn weitergegeben wurde. Jakobs Leben und Heiraten in der Fremde ist insofern eine Ausnahme, aber auch er kehrt mit seinen Frauen letztlich in das Land seiner Väter zurück. Die junge Frau, die in die Familie ihres Mannes einheiratet, ist grund-

⁸ Vgl. dazu Th. Hieke, *Das Alte Testament und die Todesstrafe*, in: *Biblica* 85, 2004, 349–374, hier: 368.

sätzlich die „Fremde“ und muss sich ihren Platz in der Hierarchie erst erobern. Sollte schon eine andere Ehefrau vorhanden sein (Polygamie war möglich, aber eher selten, da ein entsprechender Reichtum vorhanden sein musste), muss sie sich dieser unterordnen; in jedem Fall steht sie unter ihrer Schwiegermutter. Der Schlüssel zu ihrem Glück war allein die Geburt eines Sohnes – damit hat sie den geboren, durch den die Linie ihres Mannes fortgesetzt wird. Abstammung definiert sich in der biblischen Welt (wie in der Antike überhaupt) über die männliche Linie: Großvater – Vater – Sohn – Enkel („Patrilinearität“). So sehnt sich Rahel angesichts ihrer Schwester Lea, die für Jakob schon vier Söhne geboren hatte und daher im Ansehen gestiegen war, dringend nach Söhnen, und es kommt zum Ehestreit: „Als Rahel sah, dass sie Jakob keine Kinder gebar, wurde sie eifersüchtig auf ihre Schwester. Sie sagte zu Jakob: Verschaff mir Söhne! Wenn nicht, sterbe ich. Da wurde Jakob zornig auf Rahel und sagte: Nehme ich etwa die Stelle Gottes ein, der dir die Leibesfrucht versagt?“ (Gen 30,1–2). Rahel hilft sich zunächst mit dem stellvertretenden Gebären durch ihre Magd Bilha, wird dann aber selbst schwanger mit Josef. Zugleich wird aus dieser Passage deutlich, dass man für Schwangerschaft und erfolgreiche Geburt Gott verantwortlich machte: Kinder sind eine Gabe Gottes (Ps 127,3)⁹. – Unsere junge Frau tut gut daran, wenn sie sich willig in die Familie ihres Mannes einfügt und seine Autorität (und die seiner Mutter!) anerkennt – und wenn sie bald schwanger wird und Söhne zur Welt bringt. Sollte ihr Mann sterben, bevor er einen Sohn mit ihr zeugen konnte, soll ihr Schwa-

ger (lateinisch: *levir*) sie zur Frau nehmen und aus ihr einen Sohn zeugen (die sogenannte Leviratshe: Dtn 25,5–10¹⁰). So bleibt der „Name“ des Verstorbenen erhalten. Es handelt sich hier um eine Fürsorgepflicht des Bruders des Toten: Er sorgt für die Witwe und verschafft seinem verstorbenen Bruder einen Erben¹¹. Damit schmälert er natürlich seinen eigenen Erbteil. Daher kann die Leviratshe nicht erzwungen werden: Wenn sich der Bruder weigert, die Witwe zu heiraten, hat er außer einer demütigenden Szene vor dem Ältestengremium keine weiteren Sanktionen zu fürchten¹². Ziel der Vorschrift ist neben dem Erhalt der männlichen Linie des Verstorbenen auch die Witwenversorgung – und genau dieses Ziel wird auch im Buch Rut durch eine geniale Toraauslegung erreicht¹³.

9 I. Fischer, Kinder (n. 1), 74–77.

10 Vgl. u. a. Michael D. Matlock, Obeying the First Part of the Tenth Commandment: Applications from the Levirate Marriage Law, in: Journal for the Study of the Old Testament 31, 2007, 295–310; Dvora E. Weisberg, The Widow of Our Discontent: Levirate Marriage in the Bible and Ancient Israel, in: Journal for the Study of the Old Testament 28, 2004, 403–429; M. Staszak, Art. Leviratshe, in: Neues Bibel-Lexikon 2, 1995, 626–627; H.-F. Richter, Geschlechtlichkeit (n. 1), 86–89.

11 Dem entzieht sich Onan in Gen 38: Er beutet die Sexualität der Tamar aus und verhütet durch *coitus interruptus* die Zeugung eines Nachkommen. Daher muss er sterben. Das positive Gegenbeispiel ist Boas im Buch Rut: Durch die Heirat mit Rut verschafft er nicht nur ihr ein gesichertes Auskommen, sondern durch die Übernahme der Löserverpflichtung (s. u.) auch ihrer Schwiegermutter Noomi.

12 Dem Ritual wird in späterer (rabbinischer) Zeit der beschämende Charakter genommen, sodass es zur Formsache wird und die Institution des Levirats praktisch aufgehoben ist; vgl. D. E. Weisberg, Widow (n. 10), 429.

13 Zum Buch Rut s. Irmtraud Fischer, Rut (HThKAT), Freiburg i. Br. 2001.

Normalfall Familie

Aus den Überlegungen zur Ehe wird deutlich, dass sie auf Nachkommenschaft ausgelegt ist – die normale Lebensweise der freien Israelitinnen und Israeliten erfolgte also in der Familie als Abstammungsgemeinschaft. Sie bestand in der Regel aus den Großeltern väterlicherseits, aus den Eltern und den Kindern sowie den zum Hause gehörigen Sklaven – „Haus“ (oder auch „Vaterhaus“, *bēt 'ab*) war dann auch die geläufige Bezeichnung für das, was man heute Familie nennen würde¹⁴. Mehrere Familien-„Häuser“ bildeten eine Sippe oder Clan (*mischpacha*), mehrere Clans einen Stamm (*shebät, mattä*). Zuallererst war unser junges Ehepaar, wenn es sich denn passend gefunden hat und ein Ehevertrag die Besitzrechte klärt, Teil der Familie des Ehemannes, seines „Hauses“. Erst in zweiter Linie identifizierten sich die Israeliten mit der Region, in der sie ihre Landwirtschaft betrieben – Staat und Politik waren allenfalls drittrangig. Die Blutsverwandtschaft war der entscheidende Identifikationspunkt, wobei die Abstammungslinie (*lineage*) über die Männer definiert wurde. Insbesondere dem „Vater“ als Familienoberhaupt oblag die formale Autorität über die anderen Familienmitglieder (Patriarchat¹⁵) – dies besagt aber nicht, dass die Frauen keinen Einfluss gehabt hätten. Gerade die Erzählungen der Genesis zeigen, wie sehr die Frauen das Geschehen gestalten und Entscheidungen lenken¹⁶. Aus diesen narrativen Texten wird auch deutlich, dass die engste soziale und emotionale Beziehung nicht zwischen Ehemann und Ehefrau, sondern zwischen

Eltern und Kindern bestand. Die Familie war ein in sich geschlossenes System von Beziehungen – von außen, aber idealerweise aus dem gleichen Clan oder Stamm, kam nur die junge Ehefrau, die daher ein potentieller Destabilisierungsfaktor war und zunächst einen schweren Stand hatte. Sie konnte sich aber durch ihre Tüchtigkeit und die Geburt eines Sohnes eine einflussreiche Rolle sichern. Wie sich die Männer die ideale Frau vorstellen, schildert Spr 31,10–31¹⁷: „Eine tüchtige Frau, wer findet sie? Sie übertrifft alle Perlen an Wert.“ In diesem Gedicht entfaltet die Frau eine umfangreiche ökonomische Tätigkeit in einem landwirtschaftlichen Unternehmen. Ihre Arbeit sichert den Lebensunterhalt und den Fortbestand des Familienlebens, an ihr hängen Sozialprestige und Lebensqualität.

Von Männern und Frauen wurde in gleicher Weise erwartet, dass sie ihren Beitrag zum obersten Ziel leisten: Kontinuität und Stabilität. So musste der Mann durch Arbeiten und Wirtschaften dafür sorgen, dass der ererbte Besitz in der Familie blieb und

14 Vgl. *F. Fechter*, Familie (n. 1), 211-217; 315.

15 Vgl. *I. Fischer*, Kinder (n. 1), 58; *H.-F. Richter*, Geschlechtlichkeit (n. 1), 119-121. S. auch *Elke Seifert*, Tochter und Vater im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1997.

16 Vgl. *Irmtraud Fischer*, Gottesstreiterinnen, 2. Aufl., Stuttgart 2000.

17 Vgl. *Irmtraud Fischer*, Gotteslehrerin. Ein Streifzug durch Spr 31,10-31 auf den Pfaden unterschiedlicher Methodik, in: *Biblische Zeitschrift* 49, 2005, 237-253; *Karin Brockmüller*, Eine Frau der Stärke – wer findet sie? Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10-31 (Bonner biblische Beiträge 147), Berlin 2004.

nicht durch sozialen Abstieg und Schulden verloren ging. Solidarität zwischen den Geschlechtern und zwischen den Generationen war sehr wichtig – insbesondere die Sorge für die alt gewordenen Eltern musste eigens eingeschärft werden¹⁸: Das Elterngesetz des Dekalogs (Ex 20,12; Dtn 5,16) ordnet den Einzelnen in eine Kette von Generationen ein und hat das Wohlergehen des Volksganzen wie des Einzelnen über die Zeiten hinweg im Blick. Zugleich wird die Familie nicht allein um ihrer selbst willen geschützt, sondern auch deshalb, weil die Familie der Ort ist, „an dem der Gott Israels weitergegeben wird: durch praktisches Leben des Gottesverhältnisses, alltäglich beispielsweise in Gebet und besonders in der Feier, beispielsweise beim Pessach. Das Elterngesetz schützt damit auch das menschliche Verhältnis, das das Gottesverhältnis grundlegend prägt“¹⁹. Dass man Feste, auch religiöse Feste, innerhalb der Familie feiert, ist über die Bibel hinaus belegt. In der Bibel gibt es zwei Konzepte: In den priesterlichen Teilen wird insbesondere das Pessach/Pascha-Mazzot-Fest als Familienfest konzipiert, das im Rahmen der Familie und Nachbarschaft im Privathaus begangen wird (Ex 12,1–14). So wird religiöses Tun auch unabhängig vom zentralen Heiligtum und in der Diaspora im Raum der Familie möglich. Neben dieser älteren Weise stellt das Deuteronomium das Ideal auf, dass ganz Israel *eine* Familie ist und als solche in Form einer Wallfahrt am Heiligtum Gottes in Jerusalem zusammenkommt (Dtn 16,1–17). Dabei soll an den drei Terminen (Pessach, Wochenfest, Laubhüttenfest) ein fröhliches Fest mit Mahl gehalten werden, bei dem

auch die Sklaven und die Armen versorgt werden sollen.

Innerfamiliäre Solidarität

Die Familie war der Schutzraum für die einzelne Person und zugleich der Ort für religiöse Praxis und religiöses Lernen. Da heute gewohnte äußere Schutzmechanismen (Staat, Gesellschaft, Justiz) nicht vorhanden oder allenfalls rudimentär ausgeprägt waren, übernahm der innerfamiliäre Solidaritätsrahmen auch Aufgaben, die heute anderweitig geregelt werden. Einer dieser Aspekte ist der Schutz des Individuums vor gewaltsamen Übergriffen. Dies erfolgte durch die Blutrache (Gen 9,5–6)²⁰: Die Tötung eines Menschen durch einen Menschen wird nicht hingegenommen, sondern dadurch sanktioniert, dass der nächste Verwandte des Getöteten, der dazu in der Lage ist, den Mörder (und nur ihn, keine weiteren Personen seiner Familie!) tötet. In einer Stammesgesellschaft ohne äußere Zentralgewalt und Kapitaljustiz (Strafverfolgung) war dies die einzige Möglichkeit, einen geschehenen Mord nicht ungesühnt zu lassen, überbordende Rache im Sinne einer Familienfehde (Gen 4,23–24) zu vermeiden und einen gewissen Grad an Ab-

18 Vgl. I. Fischer, Kinder (n. 1), 67–69.

19 Matthias Millard, Das Elterngesetz im Dekalog. Zum Problem der Gliederung des Dekalogs, in: Erhard Blum (Hg.), Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 193–215, hier 213. Vgl. auch Christoph Dohmen, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 121.

20 Vgl. Th. Hieke, Das Alte Testament und die Todesstrafe (n. 8), 350–351; C. Frevel, Art. Blut, in: HGANT (n. 1), 118–120.

schreckung zu erreichen (Beispiel: Ri 8,18–21). Neben den Aufgaben, die heute in westlichen Kulturen mit einem staatlichen Gewaltmonopol die Justiz übernimmt, dient in biblischer Zeit die innerfamiliäre Solidarität auch dazu, soziale Schieflagen und drohende Abstürze aufzufangen. Ein Beispiel wurde bei der Ehe schon erwähnt: Die Versorgung der Witwe eines Mannes, die keinen Sohn hat, der für sie sorgen kann, erfolgt nach dem Ideal der Tora über die Leviratehe (s. o.). Ein weiteres Beispiel ist die Institution des Lösertums: Ein Familienmitglied, z. B. einer von mehreren Brüdern, kann in finanzielle Abhängigkeit geraten, wenn durch Fehlplanung, Missernten, Krankheit oder aus anderen Gründen die normale Ertragslage nicht mehr gegeben ist und die Steuern und Tribute nicht mehr gezahlt werden können, sodass der Betroffene Schulden machen muss – das kann so weit gehen, dass er sich selbst und seine Kinder (also seine Arbeitskraft und die seiner Familie) „verkauft“ und so Schuldklave eines Fremden wird. In einem solchen Fall soll ein vermögender Verwandter (Bruder, Onkel, Neffe usw.) den verarmten Menschen aus dieser Lage loskaufen, damit ein Neuanfang in Freiheit möglich ist (Lev 25,47–54). Die freie Existenz ohne drückende Belastung ist das Ideal der Bibel. Diese freie Existenz ist durch den eigenen Landbesitz der Familien gesichert – wenn nicht eine finanzielle Notlage jemanden dazu zwingt, ein Grundstück zu verkaufen. Um zu verhindern, dass Landbesitz dauerhaft aus der Familie durch Verkauf an Fremde verloren geht, soll auch hier ein vermögender Verwandter als „Löser“ (*gō'el*) einspringen und

das Grundstück auslösen (Lev 25,25–28). So wird es als Ideal in der Tora formuliert – inwieweit das in der Wirklichkeit durchgesetzt wurde, dürfte von Fall zu Fall unterschiedlich gewesen sein. Immerhin rechnet auch die Tora schon damit, dass jemand keinen Löser findet, also das System der innerfamiliären Solidarität nicht mehr funktioniert: Das Jobeljahr (in jedem 50. Jahr²¹) soll eine Bereinigung der Schuldenverhältnisse bringen und jedem, der durch Schulden in Not geraten ist, einen neuen Anfang ermöglichen. Aber auch hier ist fraglich, inwieweit dies in die Praxis umgesetzt wurde. In kreativer Schriftauslegung wird die Verbindung der Institution des Lösertums mit der Leviratehe zum Schlüssel für die Witwenversorgung im Buch Rut.

Was ist schon normal?

Schon mehrfach ist angeklungen, dass die biblischen Texte einerseits eine Art Ideal- oder Normalzustand erahnen lassen, dass aber wohl die Wirklichkeit wesentlich komplexer war und ist: Was ist schon normal, und wo kommen keine Störungen vor? Daher werden auch Abweichungen vom Ideal thematisiert. Bereits angesprochen wurde die sexuelle Ausschließlichkeit der Frau: Unser junges Mädchen musste enthaltsam bleiben, bis sie mit einem jungen Mann verheiratet wurde (was in der

21 Vgl. Erhard S. Gerstenberger, In der Schuldenfalle: *Zwangsvollstreckung? Insolvenzregelungen in Lev 25 und ihre theologischen Folgen*, in: Bibel und Kirche 62,1 (2007) 16–21; Bergsma, John Sietze The Jubilee from Leviticus to Qumran. A History of Interpretation (VTS 115), Leiden 2007.

Regel früh, d. h. mit Eintreten der Geschlechtsreife, geschah²²). Schon durch die Verlobung hat der junge Mann ein Anrecht auf die Frau erworben – wenn nun ein anderer Mann mit der Verlobten schläft, bricht er die Ehe. Ihm droht der Tod durch Steinigung nach Dtn 22,23–27. Die junge Frau wird auch gesteinigt, wenn es in der Stadt geschah, denn sie hätte um Hilfe schreien können. Das tat sie aber nicht, also war sie einverstanden. Auf freiem Feld dagegen hat sie wohl um Hilfe geschrien, nur hat sie niemand gehört, also bleibt sie straffrei. An diesem Fall erkennt man sehr schön die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit: Die Argumentation funktioniert nur in der Predigt, um junge Männer vor außerehelichem Geschlechtsverkehr dringend zu warnen. Im Rechtsleben funktioniert es nicht: Wenn die Vergewaltigung auf freiem Feld stattfand und keine Zeugen da waren, kann auch der Mann nicht zum Tod verurteilt werden – denn für ein Todesurteil sind mindestens zwei oder drei Zeugen erforderlich (Dtn 19,15). Daher ist es wahrscheinlicher, dass im konkreten Rechtsalltag der Ehebruch nicht als Kapitalverbrechen behandelt wurde, sondern als Eigentumsdelikt. Das passt auch zur übrigen Darstellung der Ehe: Die Frau galt als Eigentum des Mannes. Daher steht sie im Dekalog auch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem anderen Eigentum (Haus, Feld, Sklaven, Rind, Esel: Ex 20,17; Dtn 5,21), das man nicht von seinem Nächsten begehren (und sich aneignen) darf. Bricht nun ein Mann in die Ehe unseres jungen Paares ein, indem er mit der verheirateten Frau schläft, so schädigt er das Eigentum unseres jungen Mannes. Der

junge Mann hat dann das Recht auf eine Kompensationszahlung und darauf, die Frau aus der Ehe zu entlassen (Jer 3,8 als Bild für Gott und das treulose Nordreich Israel, von dem sich Gott scheiden lässt). Die weisheitliche Unterweisung Spr 6,27–25 warnt dringend vor Ehebruch, aber nicht, weil etwa eine Hinrichtung droht, sondern weil die Kompensationsforderungen des geschädigten Mannes den Ehebrecher finanziell ruinieren werden: „Wird er ertappt, so muss er siebenfach zahlen, den ganzen Besitz seines Hauses geben.“ Nicht immer jedoch wird der Ehebruch „in flagranti“ aufgedeckt – oft ist es doch so, dass der junge Ehemann einen unbestätigten Verdacht gegen seine Ehefrau hegt. Hier sieht die Tora ein magisch anmutendes „Gottesurteil“ (Ordal) vor (Num 5,11–31)²³: Der verdächtigen Ehefrau wird ein „Fluchwasser“ eingeflößt, das ihre Untreue erweisen soll. Treten die vorhergesagten Zeichen (bittere Schmerzen) nicht ein, war die Frau treu. War sie im Sinne des Ordals untreu, ist ihre Strafe die Kinderlosigkeit, also eine von Gott verhängte Sanktion, keine von Menschen exekutierte Strafe. Sinn dieser Regelung ist wohl hauptsächlich der, ein Ventil für überbordende Eifersucht und Verdächtigungen des Ehemannes zu bieten und so auch die Frau zu schützen. Trotzdem ist das aus heutiger Sicht kein gangba-

22 Vgl. I. Fischer, *Kinder* (n. 1), 65; H.-F. Richter, *Geschlechtlichkeit* (n. 1), 49.

23 Vgl. Eckhard von Nordheim, *Das Gottesurteil als Schutzordal für die Frau nach Numeri 5*, in: R. Barzelmus/T. Krüger (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte*. FS Klaus Baltzer (OBO 126), Freiburg, Schweiz 1993, 297–309.

rer Weg für die Konfliktlösung in der Ehe, auch im Judentum wurde diese Praxis schon im 1. Jh. n. Chr. abgeschafft: Die Mischna stellt fest, dass Rabban Jochanan ben Zakkai das „fluchbringende Wasser“ einstellte (*mSota* 9,9).

Was macht nun unser Ehemann, wenn doch etwas vorgefallen ist, das ihn dazu drängt, sich von seiner Frau scheiden zu lassen? Leichtfertig wird er das nicht getan haben, denn immerhin musste der Besitz, den die Ehefrau mitgebracht hatte, ihr wieder zurückgegeben werden, während er den Brautpreis nicht zurückerhielt. Das wird aus außerbiblischen Eheverträgen und Scheidungsurkunden deutlich²⁴. Die Ehescheidung selbst wird in der Bibel nicht direkt rechtlich geregelt, wohl aber als selbstverständlich vorausgesetzt: Dtn 24,1–4²⁵ diskutiert schon wieder den nächsten Sonderfall, nämlich dass ein geschiedenes Paar wieder heiraten will, wobei aber die Frau zwischenzeitlich die Ehefrau eines anderen Mannes geworden war. Zur Scheidung wird eine Scheidungsurkunde ausgestellt. Ist eine Frau zweimal geschieden worden und will sie zu ihrem ersten Mann zurück, so wird dies untersagt. Die Gründe für eine Ehescheidung werden nicht näher ausgefaltet und sind wohl in die Entscheidung des Mannes gestellt. Die Maleachischrift warnt davor, die (erste) Ehefrau zu entlassen, selbst, wenn die Ehe durch Hass zerrüttet ist: Der Mann kann dann schon seine Frau entlassen, aber er wird dadurch „Gewalttat auf sein Gewand decken“ (Mal 2,16) – die Tat ist also moralisch verwerflich, schadet der Gesellschaft und wird negativ auf den Einzelnen zurückfallen²⁶.

Sollte sich der junge Mann, den wir begleitet haben, je überlegt haben, besser unverheiratet zu bleiben, so hätte ihm das den Status eines verdächtigen Sonderlings eingebracht. Ehelosigkeit war ein negatives Zeichen. Dies wird deutlich aus der Verkündigung des Propheten Jeremia, der mit seiner ganzen Existenz für seine warnende Botschaft eintritt – und im Auftrag Gottes unverheiratet und kinderlos bleibt (Jer 16,1–4)²⁷. Dieses Zeichen steht für das Gericht über Jerusalem und Juda: Die, die jetzt Kinder zeugen und gebären, werden diese durch einen grausamen Tod verlieren. Die Eroberung durch die feindliche Macht (Babylon) und das Exil werden den normalen Ablauf von Eheschließung, Familiengründung und Kindererziehung unterbrechen. Ehelosigkeit und Kinderlosigkeit sind daher aus der Sicht des Alten Testaments negativ konnotiert. Selbst der nüchterne Realist Kohelet, der alle „Normalitäten“ hinterfragt, rät am Ende seines Buches

24 Ein solcher Scheidebrief in aramäischer Sprache wurde in den Höhlen von Murabba'at gefunden (ca. 71/72 n. Chr.), vgl. *I. Kottsieper*, Hebräische, aramäische und phönizische Texte, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments – Neue Folge* (hg. von *B. Janowski* und *G. Wilhelm*), Band I, Gütersloh 2004, 270–271.

25 Vgl. *H.-F. Richter*, *Geschlechtlichkeit* (n. 1), 80–83.

26 Vgl. *Th. Hieke*, *Kult und Ethos. Die Verschmelzung von rechtem Gottesdienst und gerechtem Handeln im Lesevorgang der Maleachischrift* (SBS 208), Stuttgart 2006, 44–45.

27 Vgl. *G. Wanke*, *Jeremia* 1,1–25,14 (ZBK-AT 20.1), Zürich 1995, 157–158; *H.-F. Richter*, *Geschlechtlichkeit* (n. 1), 50; *Georg Fischer*, *Jeremia* 1–25 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. 2005, 516–539, betont, dass dieses Verbot für die gesamte Hebräische Bibel einmalig sei und Jeremia in seiner Ehelosigkeit einzig dastehende.

zum gemeinsamen Leben mit einer Frau: „Genieße das Leben mit einer Frau, die du liebst, alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er [Gott] dir gegeben hat unter der Sonne“ (Koh 9,9).

Neues Testament

Vieles von dem, was hier mit dem Schwerpunkt auf dem Alten Testament ausgeführt wurde, gilt auch für das Neue Testament. Verglichen mit der kulturellen Distanz zu *heutigen* Verhältnissen sind die gesellschaftlichen Umbrüche in der Zeit des Zweiten Tempels eher geringer anzusetzen. *Innerhalb* dieser Epoche jedoch waren die Veränderungen erheblich. Am heftigsten erfolgte die Auseinandersetzung der traditionellen israelitisch-jüdischen Lebensweise mit der hellenistischen Kultur – und dieser langdauernde Prozess ist wohl auch mit dafür verantwortlich, dass es im Neuen Testament zu einigen Zuspitzungen besonderer Art kam. Die Beschränkung des Geschlechtsverkehrs zwischen Mann und Frau auf die Ehe ist ein wichtiges Anliegen, das sich auch daran zeigt, dass für den außerehelichen Geschlechtsverkehr breite Wortfelder bereitstehen, also für Ehebruch (*moicheia*) und „Prostitution“ (*porneia*). Letzterer Begriff, der aus heutiger Umgangssprache („Porno“) allzu bekannt ist, steht für jegliche geschlechtliche Betätigung außerhalb der Norm, die in der monogamen Verbindung von Ehemann und Ehefrau besteht. Er wird meist in Ermangelung eines schlagkräftigen Sammelbegriffs mit dem nur schwer verständlichen Begriff „Unzucht“ übersetzt. Paulus warnt

in 1 Kor 6,18–19 eindringlich davor – und um von der Norm abweichendes Sexualverhalten zu vermeiden, sollen alle, die nicht wie Paulus zur Ehelosigkeit berufen sind, monogam verheiratet sein und die „ehelichen Pflichten“ auch ausüben, sich also einander nicht entziehen (1 Kor 7,1–7). Paulus schreibt dies in Abgrenzung von der hellenistischen Umwelt, in der es ein Privileg des freien Mannes war, mit Sklavinnen oder Prostituierten ohne weitere Folgen Geschlechtsverkehr zu haben. In dieser Frage vertritt das Neue Testament insgesamt eine radikale Sichtweise, die auf ein verändertes Bewusstsein zielt: Es geht nicht mehr darum, was rechtlich erlaubt und nicht erlaubt ist, sondern welche innere Einstellung dahinter steht. Das ist der Kern des Wortes Jesu, wenn er in der Bergpredigt sagt: „Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“ (Mt 5,28). Damit widerspricht Jesus einer männlichen Tendenz, die Frau als Objekt sexueller Ausbeutung zu betrachten. Neben dieser radikalisierenden Toraauslegung Jesu finden sich bei ihm schonende Worte und Vergebungsbereitschaft für Frauen, die Opfer der sexuellen Ausbeutung geworden sind (Mt 21,31: Prostituierte gelangen eher in das Reich Gottes; s. auch Lk 7,36–50; Joh 7,53–8,11). Radikal ist Jesus auch im Blick auf die Ehescheidung: Im Judentum seiner Zeit konnte der Mann eine Scheidungsurkunde ausstellen (Dtn 24,1; Mk 10,4); wenn eine Frau das tat, war das auffällig (Josephus, *Antiquitates Judaicae* 15,259–260), aber in Übereinstimmung mit dem griechisch-römischen Recht. Daher wird das Scheidungsverbot Jesu in Mk 10,11–

12 an Männer und Frauen in gleicher Weise gerichtet. Dabei bindet der Text die Auslegung Jesu an den Schöpfungsbericht (Gen 1,27 und 2,24) zurück²⁸. Aber schon innerhalb des Neuen Testaments konnte diese Radikalität nicht aufrechterhalten werden: In der Bergpredigt wird als Modifikation zugestanden, dass im Falle offensichtlicher „Unzucht“ (*porneia*) seitens der Frau (!) eine Entlassung aus der Ehe wohl möglich sei (Mt 5,32). Paulus gesteht die Trennung einer Ehe für den Fall zu, dass nur einer der beiden Christ(in) geworden ist und sich der „ungläubige“ Partner trennen will (1 Kor 7,15).

Die Abgrenzung von der hellenistischen Umwelt sowie die Naherwartung eines baldigen Kommens des Reiches Gottes haben im Neuen Testament zu einer Extremposition geführt, die als „eschatologische Krise“ eine andere Lebensweise als die Norm in „Ehe und Familie“ bevorzugt: Die Ehelosigkeit gilt nicht mehr als negatives Zeichen, sondern als positives Ideal. Angesichts der nah bevorstehenden Endzeit und der damit verbundenen Nöte empfiehlt Paulus die Ehelosigkeit (1 Kor 7,25–38). Auch Jesus spricht von der Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,12²⁹); beide bleiben unverheiratet. Aus beiden Stellen wird deutlich, dass es eine Frage der individuellen Berufung ist („wer es erfassen kann, erfasse es“). Wer sich nicht zur Enthaltensamkeit berufen weiß, soll heiraten (1 Kor 7,36). Unmittelbar auf die Aussage Jesu über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen folgt die Segnung (und Bevorzugung!) der Kinder durch Jesus (Mt 19,13–15). Auch damit grenzt sich

Jesu von seiner Umwelt ab, in der Kinder als „letzte Glieder einer Kette“ gesellschaftlich meist nicht viel galten.³⁰

Dieses spannungsvolle Nebeneinander zwischen Geringschätzung von Ehe und Familie einerseits und deren Hochschätzung andererseits ist für das Neue Testament typisch. Unter dem Eindruck unmittelbarer Naherwartung des Reiches Gottes verliert die traditionelle Familiensolidarität an Boden: Nicht mehr seine leiblichen Verwandten, die ihn heimholen wollen (Mk 3,21), sondern alle, die den Willen Gottes erfüllen, sind für Jesus Bruder, Schwester und Mutter (Mk 3,31–35). In der Nachfolge Jesu zählt die spontane, ungeteilte Einsatzbereitschaft, vor der selbst die Familienpflicht der Totenbestattung zurückstehen muss (Lk 9,57–62) und die Eltern und eigenen Kinder geringer zu achten sind (Lk 14,26; etwas milder in Mt 10,37). Die Entscheidung für Jesus führt zu Spaltung und Zwietracht in der Familie (Lk 12,51–53). Solche radikalen Worte sind in einer Atmosphäre hochgespannter eschatologischer Erwartung verständlich,

28 Eine ähnliche Argumentation findet sich in der Damaskusschrift, die den Essenern zugeschrieben wird und auch in Qumran gefunden wurde (CD 4,20–5,1): Diese Stelle polemisiert gegen die Polygamie und favorisiert eine lebenslange monogame eheliche Beziehung.

29 Wörtlich ist hier von „Eunuchen“ die Rede, möglicherweise ein Schimpfwort für bewusst ehelos Lebende. Mit dieser überspitzten Redeweise sind nicht Menschen gemeint, die sich selbst entmannt haben, sondern die sich in der Vergangenheit für ein eheloses Leben „um des Himmelreiches willen“ entschieden haben.

30 Vgl. Bertina Eltrop, Kinder im Neuen Testament. Eine sozialgeschichtliche Nachfrage, in: Jahrbuch für biblische Theologie 17 (2002) 83–96, hier: 88f.

stellen damit aber für die Auslegung in der Kirche ein Problem dar. Sie stehen unvermittelt neben vielen Aussagen in der Briefliteratur, die die Hochschätzung von Ehe und Familie betonen. Die sogenannten Haustafeln (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; auch 1 Petr 2,18–3,7) halten das Ideal eines wohlgeordneten Familienhaushalts mit klarer Rollenverteilung hoch: Von der Frau werden Unterordnung, rollenkonformes, unauffälliges Verhalten und Ehrfurcht erwartet, vom Mann hingebungsvolle Liebe, Fürsorge und Rücksicht. Diese spannungsvolle Bandbreite zwischen eschatologisch motivierter Ehelosigkeit und an Rollenstandards orientiertem Familienleben zeigt, dass es kaum möglich ist, die biblischen Texte als unmittelbare Handlungsanleitung zu lesen. Das gilt auch aufgrund der erheblichen historischen und kulturellen Distanz.

Zur Diskussion

Was bleibt nach diesem Durchgang? Für jede Zeit und individuelle Situation bleibt es eine zu lösende Aufgabe, den ureigenen Lebensweg in oder außerhalb von Ehe und Familie zu finden. Fertige Rezepte gibt es keine. Dominiert noch im Alten Testament der „Normalfall“ einer Eheschließung und der Erziehung von Kindern, so bietet das Neue Testament auch andere, meist eschatologisch motivierte Entwürfe. Vieles an den Vorstellungen über Ehe und Familie in

der Bibel ist kulturell bedingt und damit grundsätzlich wandelbar. Einer der wesentlichsten Unterschiede zur heutigen Zeit ist die Frage der Geschlechterrollen. Einseitige Festlegungen sind aufgesprengt worden, andere Verteilungen sind denkbar und werden praktiziert, ob sie besser sind, wird der Einzelfall zeigen. Unbestritten ist, dass die biblischen Vorstellungen von Ehe und Familie für den heutigen Diskurs bleibende Impulse geben können. Einige Aspekte seien stichpunktartig genannt: Das biblische Zeugnis erinnert an den hohen Wert der Sexualität, die nicht durch Beliebigkeit entwertet werden soll und die nicht zum Instrument von Ausbeutung und Unterdrückung werden darf. Es wird an den Ernst erinnert, mit dem eine Ehe angebahnt wird: Bloße Verliebtheit allein ist keine Grundlage; eine gewisse wirtschaftliche Basis muss für eine tragfähige, dauerhafte Beziehung vorhanden sein. Überhaupt ist der Aspekt der Dauer, Beständigkeit und Verlässlichkeit in der heutigen schnelllebigen Zeit ein Wert, der von vielen (wieder) geschätzt wird. Innerfamiliäre Solidarität wird bei einer absteigenden Leistungsfähigkeit öffentlicher Systeme der Sozialversicherung wieder wichtig; die Solidarität mit der älteren Generation darf nie aus dem Auge verloren werden (Elterngebot!). Wie und wo kann das alles (wieder) erlernt werden? In der Familie, dem ersten und wichtigsten gesellschaftlichen und religiösen Lernort. ■