

**Studien zum Neuen Testament
und seiner Umwelt**

**Theologie
aus dem Norden**

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DDR. ALBERT FUCHS, LINZ

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| <i>Prof. Dr. Bertil E. Gärtner, Bischof von Göteborg</i> <i>S-411 17 Göteborg, Västra Hamngatan 17 – Göteborgs Stift</i> | |
| Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. Eine Reflexion über die Bultmannschule und Lukas | 9 |
| <i>Prof. Dr. Evald Lövestam, Univ. Lund</i> <i>S-222 21 Lund, Bredgatan 23</i> | |
| Die funktionale Bedeutung der synoptischen Jesusworte über Ehescheidung und Wiederheirat | 19 |
| <i>Doz. Dr. René Kieffer, Univ. Lund</i> <i>S-222 26 Lund, Sunnanväg 14L</i> | |
| Weisheit und Segen als Grundmotive der Seligpreisungen bei Mattäus und Lukas | 29 |
| <i>Prof. Dr. Hejne Simonsen, Univ. Aarhus</i> <i>DK-8000 Aarhus C, Vestervang 7, 2. Etage</i> | |
| Die Auffassung vom Gesetz im Mattäusevangelium | 44 |
| <i>Prof. Dr. Jacob Jervell, Univ. Oslo</i> <i>Oslo 3, Silurveien 41</i> | |
| Die Beschneidung des Messias | 68 |
| <i>Pauli Huuhtanen</i> <i>04370 Rusutjärvi, Finnland</i> | |
| Die Perikope vom „reichen Jüngling“ unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas | 79 |
| <i>Prof. Dr. Peder Borgen, Univ. Trondheim</i> <i>N-7000 Trondheim, Hakon Magnussonsgatan 3</i> | |
| Der Logos war das wahre Licht. Beiträge zur Deutung des Johanneischen Prologs | 99 |
| <i>Prof. Dr. Gijs Bouwman, Univ. Tilburg</i> <i>Tilburg, Cramerstraat 9</i> | |
| Samaria im lukanischen Doppelwerk | 118 |
| <i>Prof. Dr. Birger Gerhardsson, Univ. Lund</i> <i>S-222 38 Lund, Våpplingevägen 2D</i> | |
| Die christologischen Aussagen in den Sendschreiben der Offenbarung (Kap. 2–3) | 142 |
| <i>Prof. Dr. Bent Noack</i> <i>DK-3460 Birkerød, Bregnerodvej 23</i> | |
| Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Oracula Sibyllina | 167 |

| | |
|---------------------------|-----|
| Abkürzungen | 191 |
| Autorenregister | 193 |
| Rezensionen | 197 |

VORWORT

Der zweite Band der „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ bringt Aufsätze von Autoren, die im nordeuropäischen Raum beheimatet sind. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis verrät dabei jedem exegetisch Interessierten, daß es sich fast ausnahmslos um international bekannte Namen handelt. Leider ist ein nicht geringer Teil ihrer Publikationen aus sprachlichen Gründen nur einem kleinen Leserkreis zugänglich. Es ist deshalb als Gewinn zu betrachten, daß durch die hier vorgelegte deutsche Veröffentlichung eine Reihe von qualitativ ausgezeichneten Arbeiten allgemein benützlich bzw. überhaupt zum ersten Mal zugänglich wird.

Für die deutsche Veröffentlichung mußten fast alle Manuskripte sprachlich etwas überarbeitet werden. Doch ist dies mit Zustimmung der einzelnen Verfasser geschehen, die selbstverständlich auch für den Inhalt allein verantwortlich sind. Weiters wurde wie in Band 1 die Abkürzungs- und Zitationsweise der Fußnoten und Bibelstellen vereinheitlicht, soweit wie möglich die letzte Auflage zitiert, Untertitel und Reihenangabe ergänzt, was insgesamt das Neuschreiben von mehr als dem halben Manuskript erforderte. Die Besorgung dieser nicht wenig mühsamen Änderungen sowie das Abkürzungsverzeichnis und die Erstellung des Autorenregisters verdankt der Leser wieder der fleißigen Arbeit meiner Assistentin, Fr. Chr. Eckmair.

DDr. Albert Fuchs

DIE FUNKTIONALE BEDEUTUNG DER SYNOPTISCHEN JESUSWORTE ÜBER EHESCHIEDUNG UND WIEDERHEIRAT

Evald Lövestam

Jesu Worte zu Ehescheidung und Wiederheirat sind in den Evangelien zum einen in dem Streitgespräch Mk 10,2–12 par Mt 19,3–9 überliefert und zum anderen in den Logien Lk 16,18 und Mt 5,31f. Obgleich diese Texte oft und eingehend behandelt wurden, gelang es nicht, in der Prioritäts- und Traditionsfrage Übereinstimmung zu erzielen.¹ Hier soll die Aufmerksamkeit auf die funktionale Bedeutung der Aussagen in ihren historischen Milieus gerichtet werden, und damit auf ihre grundlegenden Implikationen.²

Das Problem ist dabei vor allem mit der sogenannten Unzuchtsklausel bei Mt verknüpft. Sowohl bei Mk wie bei Lk wird ohne Einschränkung gesagt, daß derjenige, welcher sich scheidet³ und wiederverheiratet, Ehebruch begeht (Mk 10,11f; Lk 16,18). Beide Parallelstellen bei Mt enthalten dagegen eine Ausnahmeklausel: *παρεκτός λόγου πορνείας* (5,32) bzw. *μη ἐπί πορνεία* (19,8), „außer wegen Unzucht“. Diese Klausel wurde zumeist so aufgefaßt und angewandt, daß sexuelle Untreue seitens des einen Partners (zumindest der Ehefrau) den anderen zur Scheidung berechtigt, vielleicht geradezu verpflichtet habe. Seit den Zeiten der Alten Kirche hat die Unzuchtsklausel in dieser Deutung die

¹ Vgl. u.a. *A. Isaksson*, *Marriage and Ministry in the New Temple*, Lund 1965, 67ff; *H. Baltensweiler*, *Die Ehe im Neuen Testament* (AThANT, 52), Zürich - Stuttgart 1967, 43ff; *B. Schaller*, *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, in: *E. Lohse* (Hg), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (= Fs. J. Jeremias), Göttingen 1970, 226–246; *G. Schneider*, *Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments*, in: *TTZ* 80 (1971) 65–88, 70ff.

² Dieser Artikel ist eine Fortführung meiner Behandlungen der betreffenden Fragen auf Schwedisch, von meiner Dissertation *Äktenskapet i Nya testamentet* [Die Ehe im Neuen Testament], Lund 1950, an.

³ Gr. *ἀπολύειν*. Wir wissen heute aus den Dokumenten vom Toten Meer, daß dieses Verb im alten Palästina für Scheidung gebraucht wurde (DJD, II, 243ff), aller Wahrscheinlichkeit nach als Äquivalent zu aram. *trk*, das ein Hauptterminus für Scheidung in der Gegend war (vgl. DJD, II, 104ff). Siehe *E. Lövestam*, *ΑΠΟΛΥΤΕΙΝ* – en gammalpalestinensisk skilsmässoterm [ein altpalästinensischer Scheidungsterminus], in: *SEA* 27 (1962) 132–135.

kirchliche Ehescheidungsdebatte und das kirchliche Eherecht stark beeinflusst.⁴

Ist nun dies der Inhalt der Klausel, wenn man sie in ihrem historischen Zusammenhang sieht? Liegt sie auf der Berechtigungs-Ebene? Diese Fragen zu der Funktion der Aussagen im Milieu des Mt-Ev müssen im Zusammenhang mit der Ausformung der Scheidungsworte in Schriften gesehen werden, die andere Eheverhältnisse voraussetzen, vor allem in dem Paralleltext in Mk 10,11f.

Das Mt-Ev hat eine judenchristliche Färbung. Jesu Unterweisung über Ehescheidung und Wiederheirat bei Mt läßt in ihrer Ausgestaltung ebenfalls deutlich den jüdischen Hintergrund erkennen. Während die Ehescheidungsfrage der Pharisäer in Mk 10,2 sich darauf bezieht, ob es überhaupt erlaubt sei sich zu scheiden, handelt es sich in Mt 19,3 darum, ob man sich „aus jedem (beliebigen) Anlaß“ scheiden dürfe; damit knüpft Mt an die Diskussionen zwischen den Rabbinerschulen von Schammai und Hillel in diesem Punkt an.⁵ Bei Mk (10,11f) wie bei Paulus (1 Kor 7,10f) wird vorausgesetzt, daß sowohl Mann wie Frau eine Scheidung auslösen können, während bei Mt – sowohl in 5,32 wie 19,9 – nach jüdischer Weise⁶ nur mit dem Mann als dem Handelnden gerechnet wird. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Aussagen zur Scheidung bei Mt eine Umwelt mit jüdischen Ehe- und Scheidungsverhältnissen voraussetzen.

Welche Bedeutung hat die Unzuchtsklausel vor diesem Hintergrund?

Sowohl in Mt 5,32 wie 19,9 verwendet die Klausel das Wort *πορνεια*: außer wegen „Unzucht“. Von altersher und lange Zeit hindurch meinte man fast durchwegs, daß dieser Terminus sich hier auf sexuelle Untreue in der Ehe beziehe. Diese Auffassung dominiert u. a. völlig bei den Vätern der Alten Kirche.⁷ Sie stimmt auch mit dem Sprachgebrauch im altjüdischen Milieu überein. Bereits das AT weist Beispiele dafür auf, daß *znh/πορνεύειν* (mit Derivaten) neben *n'p/μοιχεύειν* (mit Derivaten) verwendet wird, um dieselbe Sache auszudrücken (z. B. Ez 16,38–41;

⁴ Vgl. G. Dellings, Ehescheidung, in: RAC, IV, 707–719, hier 714–719.

⁵ Vgl. Billerbeck, I, 801.313f.

⁶ Vgl. unten.

⁷ Siehe M. Denner, Die Auslegung der neutestamentlichen Schrifttexte über die Ehescheidung bei den Vätern, Würzburg - Paderborn 1910, 47; A. Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (NtA, 3/1–3), Münster 1911, passim.

23,37.43ff; Hos 2,4; Sir 23,23: ἐν πορνείᾳ ἐμοιχεύθη). Dasselbe findet man auch in nachbiblischer jüdischer Literatur. So spricht Joseph in GenR 87,5 (163d) davon, daß er, wenn er Potiphars Frau zu Willen wäre, unter die Ehebrecher (n'pjm) gerechnet würde, während die gedachte Verbindung in TestJos 3,8 als πορνεία bezeichnet wird. In der rabbinischen Literatur ist es üblich, daß der sexuelle Treubruch einer verheirateten Frau durch znh (gr. πορνύειν) und dessen Derivate ausgedrückt wird.⁸ Natürlich gebrauchte man im damaligen Judentum znt/πορνεία für ein breites Register von Erscheinungen auf sexuellem Gebiet. U.a. konnten eheliche Verbindungen, die entgegen den Vorschriften des mosaischen Gesetzes und der Rabbiner eingegangen worden waren, auf diese Weise bezeichnet werden.⁹ Wenn nun jedoch der Terminus im Milieu des Mt-Ev ohne weiteres von dem Treubruch der verheirateten Frau gebraucht wurde, ist der Zusammenhang in der Unzuchtsklausel so, daß diese Bedeutung des Wortes dort definitiv die am nächsten liegende ist.

Was war nun nach dem damaligen jüdischen Eherecht die Folge einer solchen Handlung? Nach mosaischem Gesetz sollten sowohl die Frau

⁸ Die Zahl der Beispiele ist groß: bt Sota 6a, 6b, 10a, 26a, 29a; bt Jeb. 11b, 38b, 56b; bt Ket. 45a, 46a, 101a; bt Kid. 66a u.a. — Im Licht des atl und altjüdischen Materials läßt es sich daher nicht mit Recht geltend machen, daß in der Unzuchtsklausel μοιχεία anstatt πορνεία gestanden habe, wenn sexueller Treubruch von seiten der Frau gemeint war.

⁹ Die Anknüpfung an Lev 17–18 im Aposteldekret (Apg 15,29) deutet z.B. an, daß πορνεία dort möglicherweise diese Bedeutung haben kann. In bezug auf die Unzuchtsklausel besitzen wir jedoch keinen ähnlichen Hinweis, der indizieren könnte, daß sich das Wort in diesem Fall auf eine verbotene Ehe bezöge. Könnte man dann voraussetzen, daß der Ausdruck ein so fest geprägter Terminus für diese Erscheinung war, daß er aus diesem Grund von den ursprünglichen Zuhörern/Lesern ganz natürlich so aufgefaßt wurde? Die Versuche zu zeigen, daß es sich so verhielt (vgl. J. Bonsirven, Le divorce dans le Nouveau Testament, Paris 1948, 46–60; Baltensweiler, Ehe, 92–95) überzeugen m.E. nicht. Bonsirven weist selbst zu Recht darauf hin, daß das Verb znh und seine Derivate „conserve son sens habituel: forniquer, avoir des relations sexuelles hors du mariage“ (59). Er findet auch, daß das Verb „semble être de plus en plus réservé pour désigner l'infidélité d'une femme à l'égard de son mari, alors qu'on ne trouve guère le verbe na'aph“ (58). Wäre beabsichtigt, daß znt/πορνεία in der Unzuchtsklausel eine mosaischem Gesetz zufolge verbotene Ehe bezeichnen sollte, hätte das vor dem Hintergrund der gesamten Verwendung der Terminologie in dem aktuellen Milieu bedeutet, sich einer Ausdrucksweise zu bedienen, die unweigerlich zu Mißverständnis und Fehldeutung geführt hätte. — Zur Kritik an Bonsirvens Auslegung und Argumentation vgl. J. Dupont, Mariage et divorce dans l'Évangile, Löwen 1959, 107–114.

wie ihr Liebhaber mit dem Tod bestraft werden (Lev 20,10; Dtn 22,22).¹⁰ Diese Strafe scheint jedoch höchst selten in all ihrer Härte angewandt worden zu sein.¹¹ Während der Römerherrschaft bildete schon allein der Umstand, daß die jüdischen Behörden nicht das *ius gladii* besaßen, ein Hindernis. Die Verordnungen zum Ehebruch in der Mischna haben auch zur selbstverständlichen Voraussetzung, daß der Ehebrecher/die Ehebrecherin nicht der Todesstrafe verfällt: Der untreuen Frau wird es verboten, den Liebhaber zu heiraten (M Sota V,1); war eine derartige Ehe geschlossen worden, so mußten die Kontrahenten sich scheiden (M Jeb. II,8) usw. Die Strafe für die untreue Ehefrau bestand darin, daß sie ihrem Mann verboten wurde und daß sie der Geldsumme, Kethubba, verlustig ging, die ihr sonst bei einer Scheidung zustand. Es verhielt sich also nicht so, daß der Mann durch den Treubruch der Ehefrau einen begründeten Anlaß zur Scheidung erhielt, jedoch stand es ihm dann frei, ihr einen Scheidebrief zu geben oder nicht. Sie war ihm für alle Zeit *verboten*.¹² Ehebruch war nämlich im alten Israel nicht nur eine Privatangelegenheit. Er bedeutete Auflehnung gegen den Gott des Bundes und war daher etwas, was das gesamte Bundesvolk anging.¹³ Daß die außereheliche Verbindung der Ehefrau zur Scheidung vom Ehemann führte, wird in den rabbinischen Diskussionen hierhergehöriger Fragen als etwas völlig Selbstverständliches vorausgesetzt: „Wie sie dem Ehemann verboten ist, so ist sie dem Ehebrecher verboten . . .“.¹⁴

Von diesem Hintergrund hebt sich die Unzuchtsklausel in klarem Relief ab. Sie bezieht sich auf den Umstand, daß sich die Frau durch ihre Handlungsweise ihrem Mann verboten gemacht und damit die Auflösung der Ehe verursacht hat.¹⁵

¹⁰ Vgl. Jub 30,8f; JosFl, AJ 7,131; Joh 8,5 u.a.

¹¹ Vgl. J. Blinzler, Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh. VIII. 5, in: NTS 4 (1957–58) 32–47, 45, Anm. 2.

¹² M Sota I,2; VI,1–3 u.a.

¹³ Vgl. E. Bulz, Le divorce en droit rabbinique dans ses rapports avec le droit laïque moderne, La Chaux-de-Fonds 1954, 72f; Blinzler, aaO. 43.

¹⁴ M Sota V,1. Vgl. L. Blau, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, I, Straßburg 1911, 38: daß Ehebruch seitens der Frau als *zwingender* Scheidungsgrund gilt, ist im Talmud so selbstverständlich, daß es nicht zur Diskussion gestellt wird.

¹⁵ Mt 5,32a ließe sich dann so umschreiben: „Ein jeder, der seine Frau verstößt, ohne aufgrund eines sexuellen Treubruchs seitens der Ehefrau nach geltenden Bestimmungen dazu gezwungen zu sein, der verschuldet, daß Ehebruch mit ihr verübt

Würde sie damit ein Akzeptieren des jüdischen Eherechts implizieren?

Hier sehen wir uns zu einem Vergleich vor allem mit Mk 10,11f veranlaßt.¹⁶

Zu der vorbehaltlosen Aussage bei Mk „Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch gegen sie“ (10,11) tritt dort eine andere hinzu, die sich bei Mt nicht findet: „... und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, begeht sie Ehebruch“ (V.12). Dieser Zusatz, der davon ausgeht, daß die Frau ihren Mann entlassen und somit auch ihrerseits die Ehe auflösen kann, spiegelt griechisch-römische Rechtsverhältnisse wider.¹⁷

Das bedeutet nun aber nicht, daß die Version bei Mk ein Akzeptieren des griechisch-römischen Ehe- und Scheidungsrechts als solches impliziert. Die Aussage geht lediglich von den legal gegebenen, faktischen Verhältnissen auf diesem Gebiet aus, unter denen die Zuhörer/Leser lebten; sie richtet sich an sie in dieser ihrer aktuellen Situation.

Wenn dabei gesagt wird, daß derjenige, der sich scheidet und wieder-verheiratet, sich ein Vergehen zuschulden kommen läßt, wird dieses in der Kategorie Ehebruch ausgedrückt. Es ist zu beachten, daß das in sämtlichen Scheidungsaussagen bei den Synoptikern geschieht.¹⁸ Das

wird“. Eine entsprechende Bedeutung hat die Klausel in Mt 19,9. Siehe *E. Lövestam*, Ätenskäpet i Nya testamentet, [Diss.] Lund 1950, 158–160. Vgl. *F. Hauck-S. Schulz*, πόρνη κτλ., in: TWNT, VI, 579–595, 591; *N. A. Dahl*, Vigsel av fraskilte [= Trauung Geschiedener], in: Kirke og Kultur 71 (1966) 402–413, 404; *Schaller*, aaO. 234f; *U. Nembach*, Ehescheidung nach alttestamentlichem und jüdischem Recht, in: TZ 26 (1970) 161–171, 166ff. *G. H. Box*, Divorce in the New Testament, London 1921 war mir leider nicht zugänglich.

¹⁶ Wie erwähnt, ist man sich nicht einig über die Priorität der synoptischen Scheidungstexte im Verhältnis zueinander. Man kann daher nicht von einem gegebenen Tatbestand in diesem Punkt ausgehen.

¹⁷ Hinsichtlich der Möglichkeit, daß man sich in gewissen jüdischen Randgebieten einer ähnlichen Rechtspraxis angepaßt hätte, vgl. *E. Bammel*, Markus 10,11f. und das jüdische Eherecht, in: ZNW 61 (1970) 95–101.

¹⁸ Ein Ehebruch wird ja mit einem dritten Kontrahenten begangen – im damaligen Judentum mit der Ehefrau oder Verlobten eines anderen Mannes (z. B. *Billerbeck*, I, 297). Wenn das Vergehen in der Kategorie des sechsten Gebotes ausgedrückt werden soll, kann es nicht ohne weiteres an die Scheidung geknüpft werden – außer in einer Form, wie sie in Mt 5,32a begegnet (siehe unten). Dies dürfte ein Grund dafür sein, daß die Wiederheirat in einer Weise betont wird, wie das in den synoptischen Scheidungsaussagen geschieht. Das bedeutet dann, daß es – ungeachtet der Auslegung von ἐπ' αὐτήν in Mk 10,11b – schwerlich berechtigt ist, eine scharfe Grenze zwischen der Aussage, daß der Mensch nicht scheiden solle, was Gott zusammengefügt hat, in Mk 10,9 einerseits und den Scheidungs- und Wieder-

kann kein Zufall sein. Es markiert, daß im Brennpunkt die persönliche Verantwortung des Menschen und seine Schuld in seinem Verhältnis zu Gott und dessen Willen stehen, der in konzentrierter Weise im Dekalog gegeben ist.

Der Mk-Text geht somit von den Rechtsverhältnissen aus, unter denen die Leser/Zuhörer lebten, da er voraussetzt, daß auch die Frau das Recht zur Scheidung besaß. Aber an die Handlungsweise im Rahmen dieser Voraussetzungen wird der Aspekt gelegt: Verantwortung und Schuld vor Gott (und dem Nächsten). Dabei werden ausdrücklich Mann und Frau, ein jeder für sich, genannt. In dem einen Fall ist es der Mann, der sich durch sein Handeln gegen das sechste Gebot schuldig macht, im anderen die Frau.

In der damaligen jüdischen Umwelt war die Situation eine andere. Atl-rabbinischer Norm zufolge stand das Recht zur Scheidung prinzipiell nur dem Mann zu. Nur er konnte den Scheidebrief ausfertigen. Josephus konstatiert, es sei den Gesetzen der Juden zuwider gewesen, daß Salome ihrem Gatten einen Scheidebrief schickte, und fährt fort: „Denn einem Manne ist es wohl bei uns gestattet, das zu thun, keinesfalls aber darf ein Weib, welches den Gatten aus freien Stücken verlassen hat, eine neue Ehe eingehen, wenn sie nicht zuvor von ihrem Manne freigegeben ist“.¹⁹ In der Mischna wird folgendes Prinzip formuliert: „Der Mann, der die Scheidung ausbringt, gleicht nicht der Frau, die geschieden wird; die Frau wird entfernt (jš 'h) mit ihrem Willen und gegen ihren Willen, der Mann aber entfernt sie nur mit seinem Willen“.²⁰ Daß die Frau in einigen besonderen Fällen vor dem Gericht die Scheidung begreifen konnte, stößt die Grundregel nicht um.²¹

heiratsaussagen in Mk 10,11f andererseits zu ziehen, wie das zuweilen geschieht (vgl. Schaller, aaO. 243f). Paulus betont zwar die Wiederheirat, ohne die Terminologie des sechsten Gebotes zu verwenden, aber er markiert dabei ausdrücklich die Ausrichtung auf die alte Ehe (1 Kor 7,10f).

¹⁹ JosFl, AJ 15,7,10 (Übersetzung nach H. Clementz).

²⁰ MJeb. XIV,1.

²¹ Das konnte geschehen, wenn der Mann ihr ihr sexuelles Recht verweigerte, wenn er impotent war usw. Siehe u.a. D. W. Amram, *The Jewish Law of Divorce According to Bible and Talmud*, Philadelphia 1896, 63ff mit Referenzen. Wenn das Gericht die Forderungen der Frau berechtigt fand, galt jedoch prinzipiell die Ordnung, daß der Mann ihr freiwillig einen Scheidebrief geben sollte. Wollte er das nicht, so nötigte man ihn, bis er sagte: Ich will (MArak. V,6). Zu dem dahinterstehenden Gedankengang vgl. Amram, aaO. 57ff; Bulz, aaO. 58–60.

Diesen Umstand spiegelt die Ausgestaltung der Scheidungstexte bei Mt. Die Zuhörer/Leser lebten unter diesen eherechtlichen Bedingungen, und es wird vorausgesetzt, daß sie dementsprechend handelten. In Übereinstimmung damit ist nur vom Mann als dem agierenden Teil bei der Scheidung die Rede. Als der, dem das Recht zur Scheidung im Prinzip zusteht, wird sein Tun und Lassen innerhalb des eherechtlich gegebenen Handlungsrahmens in das Licht von Gottes Willen gestellt. Wenn er sich scheidet und wiederverheiratet, begeht er Ehebruch – so in 19,9, dem Paralleltext zu Mk 10,11. In 5,32a wird auf die Scheidung selbst abgezielt. Auch dabei bedient man sich der Terminologie des sechsten Gebotes, und die Aussage erhält dann den Wortlaut: „Wer seine Frau entläßt . . . ποιεί αὐτήν μοιχευθῆναι, der macht, daß Ehebruch mit ihr verübt wird’”.²² Diese Ausformung liegt auf der Ebene gewisser rabbinischer Diskussionen über das Gebot, die darauf hinauslaufen, daß l'tn'p „du sollst nicht ehebrechen“ (Ex 20,14) als l'tn'jp (Hiphil) „du sollst nicht ehebrechen lassen“ gelesen werden kann.²³ Das Logion bei Mt unterstreicht stark die Verantwortung des Mannes in der Scheidungsfrage. Schon die Scheidung bedeutet angesichts ihrer vorausgesetzten Konsequenzen, daß er nach dem Gebot Gottes Schuld auf sich lädt.

Hier tritt nun die Unzuchtsklausel ins Bild. Da sexuelle Untreue von seiten der Frau sie für alle Zeit für ihren Mann verboten machte und somit ein *zwingender* Scheidungsgrund war, verursachte sie durch eine derartige Handlungsweise ohne weiteres die Scheidung. Die Diskussionen der Rabbinen zeigen auch, daß man die Möglichkeit in Betracht zog, sie könnte diesen Umstand dazu ausnutzen, fälschlich zu behaupten, sie habe eine sexuelle Verbindung mit einem anderen Mann unterhalten. Sie könnte „ihr Auge auf einen anderen geworfen“ und versucht haben, auf diese Weise von ihrem Mann freizukommen.²⁴ Deshalb kam es dazu, daß man Zeugen verlangte.

Zuhörer und Leser in der altjüdischen Umwelt lebten unter diesen eherechtlichen Bedingungen. Dieser Umstand muß bei der Auslegung ernst genommen werden. Die rechtlichen Bestimmungen auf diesem

²² Das bezieht sich wohl auf ihre vorausgesetzte Wiederheirat; vgl. die Fortsetzung: „ . . . und wer eine entlassene Frau heiratet, der begeht Ehebruch“ (V.32b).

²³ bt Schebu. 47b.

²⁴ bt Ned. 91a. Vgl. H. Revel [– S. Cohen], Adultery, in: The Universal Jewish Encyclopedia, ²I, New York 1948, 102–103, 102.

Gebiet in dem damaligen griechisch-römischen Milieu entsprechen mehr heutigen abendländischen Verhältnissen. Sie erscheinen uns daher in ganz anderer Weise natürlich als das gleichzeitige jüdische Eherecht. Gerade deshalb haben wir Grund zu betonen, daß damals auf jüdischem Boden die oben erwähnten Bedingungen zu den gegebenen Voraussetzungen gehörten, mit denen man vertraut war, während dagegen eine Handlungsweise im Einklang mit griechisch-römischen Prinzipien dort gegen die Gesetze verstieß und sich fremd ausnahm.²⁵

Wie die griechisch-römische Frau ihren Mann entlassen (vgl. Mk 10,12) und auf diese Weise die Ehe auflösen konnte, verursachte somit die jüdische Frau ebenso effektiv eine Scheidung, wenn sie ihrem Mann sexuell untreu war. Wenn die Unterweisung in der Frage der Ehescheidung sich an Zuhörer/Leser mit diesen Voraussetzungen wendet, spricht sie in einem solchen Fall den Mann von seiner sonst im Prinzip generellen Verantwortung für die Scheidung und ihre Konsequenzen frei. Man ist hier nicht berechtigt, eine scharfe Grenze zwischen den Aussagen in Mt 5,32a und 19,9 zu ziehen. An der letzteren Stelle wird allerdings auch die Wiederheirat des Mannes einbezogen: „Wer seine Frau entläßt, außer wegen Unzucht, und eine andere heiratet . . .“. Das hat jedoch eigentlich eine Parallele in 5,32a, wenn dort der Mann, der seine Frau entläßt, für ihre Wiederheirat zur Verantwortung gezogen wird, von welcher man voraussetzt, daß sie auf die Scheidung folgt.²⁶

Die Unzuchtsklausel bei Mt stellt also für damalige jüdische Verhältnisse ein Gegenstück zu Mk 10,12 für griechisch-römisches Milieu dar, wenn dort hinzugefügt wird: „Und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, begeht sie Ehebruch“.²⁷

Ebensowenig wie die Mk-Version implizieren die Scheidungslogien bei Mt eine Sanktionierung der für Zuhörer/Leser geltenden Ehegesetze. Daß die Mt-Texte davon ausgehen, daß im Prinzip der Mann das Recht zur Scheidung in der Hand hat, bedeutet ja nicht, daß diese Ordnung Jesu Weisung zufolge legitimiert wäre. Aber sie gehörte zu den Bedingungen, unter denen die Zuhörer/Leser lebten, und daher wird sie vorausgesetzt. Dasselbe gilt für die rechtlichen Konsequenzen sexueller Un-

²⁵ Vgl. Anm. 19.

²⁶ Ebenso wird ja gesagt, derjenige, der eine geschiedene Frau zur Ehe nehme, begehe Ehebruch (5,32b).

²⁷ Mit der Bedeutung der Unzuchtsklausel, die hier festgestellt wurde, ist es nicht ausgeschlossen, daß sie ursprünglich ist.

treue seitens der Frau.²⁸ In Übereinstimmung mit Mk und Paulus²⁹ geht Mt von den eherechtlichen Voraussetzungen aus, die für die Zuhörer/Leser galten, und verkündet ihnen Gottes radikalen Willen bezüglich Ehe und Scheidung unter Berücksichtigung ihrer gegebenen Situation.

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, die Kontexte der Scheidungslogien bei den Synoptikern zu beachten. Am kompliziertesten ist die Lage bei Lk. Es fällt schwer, die eigentliche Motivierung dafür zu finden, daß das Logion dort seinen Platz in 16,18 erhalten hat. Aber man kann konstatieren, daß es in einem Zusammenhang steht, in dem die Haltung des Herzens der äußerlichen Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit vor den Menschen, gegenübergestellt wird (V.15). In Mk 10,2–12 par Mt 19,3–9 gehört das Logion zu Jesu Streitgespräch mit den Pharisäern über die Scheidung. Dort wird die Scheidung ausdrücklich der Hartherzigkeit der Menschen zugeschrieben (Mk 10,5 par Mt 19,8). In Mt 5,31f schließlich findet sich die Aussage unter den Antithesen der Bergpredigt. Dort handelt es sich eben um das aufrichtige, ungeteilte Herz (vgl. V.48). Kontra alle geregelte Gesetzeserfüllung wird hier die ganze und volle Hingabe des Menschen an Gott und seinen Willen in den Mittelpunkt gerückt. Das ist der springende Punkt in den Antithesen.

In den Scheidungslogien geht es somit nicht um ein neues Gesetz mit kasuistischen Zügen, nicht um ein neues Handlungsmuster in Berechtigungs-Perspektive, sondern um die Haltung des Herzens, zu deren Äußerungen Treue und aufopfernder Dienst in der Ehe ebenso gehören wie Scheidung und Wiederheirat. Die verschiedenen Ausgestaltungen der Logien im Hinblick auf die wechselnden eherechtlichen Bedingungen der Zuhörer/Leser unterstreichen in Wirklichkeit diese Tatsache. Sie zeigen, daß die Botschaft des Evangeliums in dieser Hinsicht von Beginn an im Rahmen wechselnder eherechtlicher Bedingungen verkündet wurde. Nicht diese Bedingungen standen primär im Blickpunkt,³⁰ sondern die Menschen, die unter ihnen lebten. Sie wurden unter den für sie vorlie-

²⁸ Es handelt sich somit in den Aussagen nicht um ein Akzeptieren eines „Berechtigungs“-Standpunktes ähnlich dem Schammais (vgl. *Billerbeck*, I, 313f) in der Scheidungsfrage, sodaß es zutreffend wäre, von einem Reflex rabbinischer Kasuistik zu sprechen.

²⁹ 1 Kor 7,10f.

³⁰ Es steht auf einem anderen Blatt, daß es im Geist des Evangeliums ist, auf diesem wie auf anderen Gebieten zu versuchen, möglichst gerechte Gesetze zu schaffen.

genden Voraussetzungen in bezug auf Verantwortung und Schuld mit dem radikalen Anspruch auf unverbrüchliche Treue gegenüber Gott und seinem Willen auf diesem Gebiet konfrontiert.³¹

Damit werden die Implikationen in den Logien deutlich. Sie wollen nicht – auch in den Mt-Versionen nicht – Antwort auf kasuistisch orientierte Fragen geben vom Typ: Unter welchen Umständen sind Ausnahmen von Gottes prinzipiellem Willen mit der Ehe möglich (vgl. Mt 19,6 par Mk 10,9)? Wann bin ich dazu berechtigt, mich zu scheiden? Und mich wiederzuverheiraten? Sie vermitteln vielmehr dem Zuhörer und Leser den Willen Gottes in bezug auf Ehe und Scheidung und Wiederheirat in seiner die Bergpredigt auszeichnenden Radikalität. Aber dies geschieht konkreten Menschen gegenüber, die nicht alle unter den gleichen Bedingungen eherechtlicher und anderer Art³² leben, sondern von denen ein jeder von seinen eigenen vorgegebenen Bedingungen aus die Intention der Bergpredigt über das aufrichtige und ungeteilte Herz in diesem Punkt zu verwirklichen hat.

³¹ Ganz auf derselben Ebene liegt die Behandlung der Frage durch Paulus in 1 Kor 7. Paulus bezieht sich hier auf die Unterweisung Jesu auf diesem Gebiet (V.10f) und ermahnt die Christen in Korinth, sich nicht zu scheiden. Das gilt auch für diejenigen, die in sogenannten Mischehen leben. Erst wenn sich der Ungläubige scheidet, „soll er sich scheiden. In solchen Fällen ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden“ (V.15).

³² Vgl. die vorhergehende Anmerkung.