

Jesu Argumentation gegen die Institution der Ehescheidung nach Mk 10,2–12; Mt 19,3–9 als angewandte Rechtshermeneutik der Tora

Dominik Markl SJ

Wenn sich Jesus nach der Darstellung der Evangelien argumentativ zur Ehescheidung äußert (Mk 10,2–12; Mt 19,3–9),¹ bezieht sich die Frage jeweils ausdrücklich auf das Scheidungsrecht von Dtn

¹ Zur historischen Rückfrage vgl. grundlegend *John P. Meier, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 4: Law and Love* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven/London 2009, 74–181; für eine ausführliche Bibliographie zur Thematik ebd., 128–139. Meier kommt auf der Basis sorgfältiger Argumentation zum Schluss, Jesu Verbot der Ehescheidung sei im Kern als historisch anzusehen; da es aber starke Diskussionen in den frühchristlichen Gemeinden ausgelöst haben muss, die sich in den neutestamentlichen Passagen zur Thematik spiegeln, sei seine ursprüngliche sprachliche Form kaum zu rekonstruieren (v.a. ebd., 124). Die theologische Entfaltung in Mk 10,2–12 (und, davon abhängig, Mt 19,3–9) ist daher höchst wahrscheinlich als „urkirchliche Bildung“ anzusehen (vgl. *Rudolf Pesch, Das Markusevangelium II* [HThK.NT 2,2], Freiburg i. Br. 1977, 120 und 124; auch *Meier, A Marginal Jew*, 119–123 kommt zum Schluss, die Perikope sei durchgehend markinisch gestaltet). Nichts desto weniger sind diese Passagen von höchster Relevanz für den kirchlichen Umgang mit Ehe und Scheidung, da sie die stärkste theologische Begründung des Scheidungsverbots beinhalten und innerhalb der römisch-katholischen Kirche bis heute große normative Kraft besitzen. (Für weitere Passagen zur Thematik im NT vgl. bes. Mt 5,31–32; Lk 16,18; 1 Kor 7,10–15; z. B. *Meier, A Marginal Jew*, 95–112; *Corrado Marucci, Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche preve ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio* [Aloisiana 16], Neapel 1982; *Raymond F. Collins, Divorce in the New Testament* [Good News Studies 38], Collegeville 1992; *Evald Lövestam, Divorce and Remarriage in the New Testament*, in: *The Jewish Law Annual 4* [1981], 47–65.) Da das Hauptanliegen dieses Beitrags nicht die historische Rekonstruktion, sondern das Verständnis der Evangelienperikopen ist, meint ‚Jesus‘ in diesem Beitrag meist nicht den historischen Jesus, sondern gewöhnlich die jeweilige literarische Jesus-Gestalt der Evangelien. – Ich danke meinen Mitbrüdern Klemens Stock (Rom), Norbert Lohfink (Frankfurt a. M.) und Marc Rastoin (Paris) sowie Frau Gertrud Baumgartner (Wien) für ihre kritische Lektüre des Manuskripts und ihre Verbesserungsvorschläge.

24,1–4.² Zwei Argumente richten sich dabei gegen die Scheidung: Erstens habe Mose die Institution der Ehescheidung aufgrund von „Hartherzigkeit“ eingeführt (Mk 10,5 // Mt 19,8), womit ein Schlüsselwort aus dem Buch Deuteronomium aufgegriffen ist (LXX Dtn 10,16). Zweitens sei der Mensch „von Anfang an“ als „Mann und Frau“ geschaffen (Gen 1,27; Mk 10,6 // Mt 19,4) und die beiden seien zu „*einem* Fleisch“ verbunden (Gen 2,24; Mk 10,7–8 // Mt 19,5).

Im folgenden soll Jesu Argumentation von ihren Hintergründen im Pentateuch her beleuchtet und als angewandte Rechtshermeneutik der Tora nachvollzogen werden, um ihre Zielrichtung, ihre Leistung und ihre Grenzen zu profilieren. Auf dieser Basis lassen sich jene ethischen und theologischen Anliegen hinter dem neutestamentlichen Scheidungsverbot benennen, die auch auf heutige Fragestellungen angewendet werden sollten.³

I. Das Scheidungsrecht von Dtn 24,1–4 im rechtsgeschichtlichen Kontext

„Wenn ein Mann eine Frau geheiratet hat und ihr Ehemann geworden ist, sie ihm dann aber nicht gefällt, weil er an ihr etwas Anstößiges entdeckt, wenn er ihr dann eine Scheidungsurkunde ausstellt, sie ihr übergibt und sie aus seinem Haus fortschickt, (2) wenn sie sein Haus dann verlässt, hingeht und die Frau eines anderen Mannes wird, (3) wenn auch der andere Mann sie nicht mehr liebt, ihr eine Scheidungsurkunde ausstellt, sie ihr übergibt und sie aus seinem Haus fortschickt, oder wenn der andere

² Der Ausdruck „Scheidungsurkunde“ (βιβλίον ἀποστασίου) in Mk 10,4; Mt 19,7 bezieht sich eindeutig auf Dtn 24,1.3 – die einzige Passage, wo ‚Mose‘ (wiederum freilich die literarische Gestalt) diesen Ausdruck verwendet. Darüber hinaus begegnet der Ausdruck in LXX Jes 50,1; Jer 3,8; vgl. auch zu ἀποστάσιον verkürzt in Mt 5,31.

³ Es kann nicht das Ziel dieses exegetischen Beitrags sein, unmittelbar Lösungen für die kirchliche Praxis anzubieten. Die Auslegungsgeschichte zeigt, dass solche Versuche grundsätzlich Gefahr laufen, die Auslegung zu verzerren: vgl. Meier, A Marginal Jew (s. Anm. 1), 75 (mit Anm. 6, 140). Ein sprechendes Beispiel für die Gefahr von Kurzschlüssen aufgrund des Anliegens der unmittelbaren Anwendbarkeit ist David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Grand Rapids 2002. Ebd., 133–188 versucht zu zeigen, Jesus lehre „divorce on Biblical grounds only“, wofür z. B. angenommen werden müsste, Mk 10,2 setze die Einschränkung von Mt 19,3 stillschweigend voraus (ebd., 133–134).

Mann, der sie geheiratet hat, stirbt, (4) dann darf sie ihr erster Mann, der sie fortgeschickt hat, nicht wieder heiraten, so dass sie wieder seine Frau würde, nachdem sie für ihn unberührbar geworden ist. Das wäre dem Herrn ein Greuel. Du sollst das Land, das der Herr, dein Gott, dir als Erbesitz gibt, nicht der Sünde verfallen lassen.“ (Dtn 24,1–4; Einheitsübersetzung)

Dtn 24,1–4 verbietet einem Mann, seine aus der Ehe entlassene Frau erneut in die Ehe zu nehmen, wenn diese nach der Scheidung einen anderen Mann geheiratet hatte. Die Passage führt daher die Ehescheidung nicht ein, geschweige denn, dass sie diese begründen und ihre Praxis systematisch entfalten würde. Vielmehr ist die Scheidung hier „als Gewohnheitsrecht vorausgesetzt“.⁴ Folgende Beobachtungen sind für unseren Zusammenhang wichtig:

⁴ *Georg Braulik*, Deuteronomium 16,18–34,12 (NEB), Würzburg 1992, 176. Vgl. zur Auslegung von Dtn 24,1–4 ebd., 176f.; *Eckart Otto*, Das Verbot der Wiederherstellung einer geschiedenen Ehe. Deuteronomium 24,1–4 im Kontext des israelitischen und jüdischen Eherechts, in: *Ugarit-Forschungen* 24 (1992), 301–310, mit Aufarbeitung der einschlägigen rechtsgeschichtlichen Diskussion; *Jeffrey H. Tigay*, Deuteronomy דְּבָרִים (JPSTC), Philadelphia 1996, 220–222; *Jack R. Lundbom*, Deuteronomy. A Commentary, Grand Rapids/Cambridge, UK 2013, 669–676 mit dem Exkurs zur Scheidung in frühem Judentum und Christentum ebd., 676–678; *Carolyn Pressler*, The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws (BZAW 216), Berlin/New York 1993, 45–62; *David Instone-Brewer*, Deuteronomy 24:1–4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate, in: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998) 230–243. *David Volgger*, Dtn 24,1–4 – Ein Verbot von Wiederverheiratung?, in: *Biblische Notizen* 92 (1998), 85–96, versuchte dafür zu argumentierten, Dtn 24,1 beziehe sich nicht auf die Scheidung einer vollzogenen Ehe, sondern auf eine Scheidung während der Verlobungszeit; der Vollzug der Ehe (בְּעֵל) sei als zukünftiges Ziel der Eheschließung zu verstehen (ebd., 93 n.22). Diese Interpretation scheint jedoch ausgeschlossen, da „und es soll geschehen, wenn“ (וְהָיָה אִם) voraussetzt, der Vollzug der Ehe liegt zeitlich voraus (vgl. die Funktion der Wendung in Dtn 20,11; 21,14; 25,2). – Eine aufschlussreich aufgearbeitete Materialsammlung zum rechtsgeschichtlichen Umfeld der Scheidung im Alten Orient bis zur rabbinischen Tradition bietet *Samuel Greengus*, *Laws in the Bible and in Early Rabbinic Collections. The Legal Legacy of the Ancient Near East*, Eugene 2011, 35–40. Vgl. auch *Oliver Dyma*, Art. Ehe (AT), in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de)*, 2010 (Zugriffsdatum: 23.11.2013), 2. – Zum angrenzenden Thema des Eherechts im Pentateuch s. *Joachim J. Krause*, Aspects of Matrimonial Law in the Pentateuch and the Pentateuch as a Source for Matrimonial Legislation, in: *M. Morgenstern/C. Boudignon/C. Tietz* (Hg.), männlich und weiblich schuf Er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreli-

- Die Scheidung erscheint hier als Institution, die dem Mann das Recht verleiht, seine Frau aus der Ehe zu entlassen, nicht aber umgekehrt (vgl. auch Dtn 21,14).⁵ Zwar deuten Eheverträge aus Elephantine darauf hin, dass in dieser speziellen jüdischen Gemeinde des 5. Jahrhunderts v. Chr. auch Frauen ihre Männer aus der Ehe entlassen konnten,⁶ doch gestand die spätere rabbinische Lehrmeinung aufgrund von Dtn 24,1–4 ausschließlich dem Mann das Recht zur Scheidung zu.⁷
- Als Grund für die Scheidung nennt Dtn 24,1 wörtlich: „wenn sie nicht Gnade in seinen Augen findet, weil er bei ihr die Nacktheit einer Sache (ערוה דבר) gefunden hat“. Dies setzt zumindest moralisch anstößiges Verhalten von Seiten der Frau voraus (vgl. auch LXX ἄσχημον πράγμα, „eine schändliche Tat“).⁸ In diesem Sinn werden Scheidungsurkunden im Alten Testament zwei weitere Male im Zusammenhang der Unsittlichkeit von Seiten der Frau erwähnt (Jes 50,1; Jer 3,8). In der rabbinischen Diskussion treten die Anhänger Schammais dafür ein, die Scheidung sei nur aufgrund von schändlichem Verhalten der Frau gestattet, während die Mehrheitsmeinung dem Mann das Recht zur Scheidung aus jeglichem Grund einräumte.⁹
- Die in Dtn 24,1.3 genannte „Scheidungskunde“ (ספר כריתת) kann entweder selbst den Rechtsakt darstellen oder diesen nur dokumentieren.¹⁰ Tatsächlich bezeugen Dokumente aus Elephantine, dass Scheidungen dort im 5. Jahrhundert v. Chr. in der Form

gionen, Göttingen 2011, 15–31; zum mesopotamischen Eherecht: *Raymond Westbrook*, *Old Babylonian Marriage Law* (AfO 23), Horn 1988.

⁵ Jedoch kann eventuell „aus Ex 21,7–11 gefolgert werden, dass eine Frau sich scheiden lassen konnte, wenn ihr gewisse Rechte verweigert werden“: *Dyma*, *Ehe* (s. Anm. 4), 2.

⁶ Vgl. hierzu *Hélène Nutkovicz*, *Les mariages mixtes à Eléphantine à l'époque perse*, *Transeuphratène* 36 (2008) 125–139.

⁷ *Greengus*, *Laws in the Bible* (s. Anm. 4), 37f.

⁸ Nach *Braulik*, *Deuteronomium* (s. Anm. 4), 176 dürfte der Ausdruck „allgemein ein ungeziemendes Verhalten bezeichnen. Nach dem Kodex Hammurapi rechtfertigte ein Fehlverhalten im Haushalt wie bei finanziellen oder sexuellen Pflichten eine Scheidung.“ *Otto*, *Verbot* (s. Anm. 4), argumentiert dafür, der Ausdruck beziehe sich ursprünglich spezifisch auf Ehebruch.

⁹ *Meier*, *A Marginal Jew* (s. Anm. 1), 94f.

¹⁰ Bemerkenswerterweise wird ausschließlich in diesem Zusammenhang im Pentateuch das „Schreiben“ (כתב, Dtn 24,1.3) durch Laien thematisiert. Vgl. *Jean-*

mündlicher Sprechakte („ich hasse meinen Mann/meine Frau“) vor versammelter Gemeinde vollzogen werden konnten. Auch für die altorientalische Umwelt gilt, dass Verträge wie Eheschließungen oder Scheidungen grundsätzlich durch mündliche Sprechakte vollzogen wurden, während schriftliche Urkunden gegebenenfalls der Dokumentation und Sicherung des Rechtsbestandes dienten.¹¹ Die spätere rabbinische Auslegung verlangt jedoch, vermutlich unter dem Einfluss römischer Rechtspraxis, grundsätzlich ein schriftliches Scheidungsdokument.¹²

- Dtn 24,1–4 steht im Zusammenhang der von Zivil- und Strafrecht geprägten Kapitel Dtn 19–25, in denen sich zwei Bestimmungen finden, die das Scheidungsrecht des Mannes einschränken.¹³ Dtn 24,1–4 ist aufgrund der parallelen Einleitung durch „wenn ein Mann eine Frau nimmt“ besonders mit Dtn 22,13–19 verbunden und diesem Rechtsfall „sachlich gegenübergestellt.“¹⁴ Ein Mann, der seiner Frau erwiesenermaßen zu Unrecht vorgeworfen hat, sie sei nicht als Jungfrau in die Ehe gekommen (Dtn 22,13–17), – wodurch er sie der möglichen Todesstrafe ausgesetzt hat (Dtn 22,20–21) –, soll durch Züchtigung und Geldbuße bestraft werden, und er darf die Frau niemals entlassen (Dtn 22,18–19). Das Verbot, die Ehefrau zu entlassen, gilt ebenfalls für einen Mann, der mit einer unverlobten Jungfrau Geschlechtsverkehr hatte und sie deshalb heiraten musste (Dtn 22,28–29).
- Obwohl die oben genannte Regelung durch Dtn 24,1–4 syntaktisch deutlich zu verstehen ist, wurde die Syntax der Passage in der frühjüdischen und rabbinischen Auslegungspraxis syntaktisch

Pierre Sonnet, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* (Biblical Interpretation Series 14), Leiden/New York/Köln 1997, 83f.

¹¹ *Greengus*, *Laws in the Bible* (s. Anm. 4), 39f. Zu einer jüdischen Scheidungsurkunde aus Masada (Datierungsvorschläge 72 oder ca. 111 n. Chr.), weiteren relevanten Textfunden aus der jüdischen Wüste sowie der späteren rabbinischen Diskussion zur Formulierung der Urkunden s. *Shalom E. Holtz*, „To Go and Marry Any Man That You Please“: A Study of the Formulaic Antecedents of the Rabbinic Writ of Divorce, *JNES* 60 (2001), 241–258, hier 253–257.

¹² *Greengus*, *Laws in the Bible* (s. Anm. 4), 37 und 39.

¹³ Vgl. *Yair Zakovitch*, *The Woman’s Right in the Biblical Law of Divorce*, in: *The Jewish Law Annual* 4 (1991), 28–46, hier 29–31.

¹⁴ *Georg Braulik*, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (SBS 145), Stuttgart 1991, 97.

aufgegliedert gelesen, um mehrere Regelungen zur Scheidung aus ihr herauszulesen – offensichtlich aus dem Anliegen, dem mosaischen Gesetz zu diesem wichtigen Thema möglichst viel rechtsrelevante Materie zu entnehmen.¹⁵ Aufgrund isolierter Leseweise wurde besonders Dtn 24,1 im Sinn des Gebots der Aushändigung einer Scheidungsurkunde gedeutet, was sich auch in der neutestamentlichen Rede vom mosaischen ‚Gebot‘ der Scheidungsurkunde niederschlägt (s. bes. ἐντέλλομαι in Mt 19,7).

Erstes Zwischenergebnis: Die Ehescheidung gehört zur allgemeinen Rechtspraxis im Alten Orient. Die einzigen normativen Thematisierungen der Scheidung im Alten Testament in Dtn 21–24 räumen dabei aus einer patriarchalen Perspektive dem Mann wesentlich mehr Rechte ein als der Frau. Aufgrund des großen Interpretationsspielraumes, den Dtn 24,1 hinsichtlich des Scheidungsgrundes offen hält, konnte der Mann beinahe uneingeschränktes Scheidungsrecht einfordern. Es liegt nahe zu vermuten, dass daraus eine Rechtspraxis folgte, die für Frauen grundsätzlich nachteilig war. Innerhalb der ehelichen Beziehung verlieh das Scheidungsrecht dem Mann die Macht, mit der Scheidung zu drohen. Im Fall der Scheidung wurden Frauen wohl meist nicht nur ökonomischen Schwierigkeiten,¹⁶ sondern auch der Schande des Verdachts ihres unsittlichen Verhaltens ausgesetzt.

II. „Hartherzigkeit“ und „Beschneidung des Herzens“ in Dtn 10,16; 30,6

Jesus erklärt nach der Darstellung von Mk 10,5 // Mt 19,8 Moses Wort zur Scheidung als Zugeständnis an Israels „Hartherzigkeit“ (σκληροκαρδία). Dabei handelt es sich um jene „Hartherzigkeit“,¹⁷ die Mose selbst Israel attestiert. Dies lässt sich präzise an der einzigen Stelle festmachen, an der Mose tatsächlich von Israels

¹⁵ Meier, *A Marginal Jew* (s. Anm. 1), 78 mit Anm. 11, 142.

¹⁶ Lev 22,13 deutet darauf hin, dass verstoßene und kinderlose Frauen in das Haus ihres Vaters zurückkehren konnten.

¹⁷ Klaus Berger, *Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mc 10,5*, in: ZNW 61 (1970), 1–47, ist die einzige ausführlichere Studie zum Motiv der Hartherzigkeit. Berger analysiert hilfreich das motivische Umfeld und die frühe Rezeption der Aussagen über Israels Hartherzigkeit, doch übersieht er die Schlüsselrolle von Dtn 10,16.

σκληροκαρδία spricht, nämlich LXX Dtn 10,16.¹⁸ Diese Stelle ist, wie im folgenden gezeigt werden soll, von entscheidendem rechts-hermeneutischem Gewicht.

σκληροκαρδία ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Neologismus der LXX, genauer, des Übersetzers von Dtn 10,16:¹⁹

LXX Dtn 10,16	MT Dtn 10,16
καὶ περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ σκληρυνεῖτε ἔτι	ומלחם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד
Und beschneidet eure Hartherzigkeit und euren Nacken verhärtet nicht mehr.	Und beschneidet die Vorhaut eures Herzens und euren Nacken verhärtet nicht mehr.

Der Hauptgrund für die Wortschöpfung „Hartherzigkeit“ dürfte darin liegen, dass der Übersetzer das Bild der „Vorhaut eures Herzens“ in der hebräischen Vorlage als zu drastisch und vielleicht auch als schwer verständlich empfunden hat,²⁰ und daher in der Übersetzung die geläu-

¹⁸ Beim Motiv der „Hartherzigkeit“ handelt es sich daher im Kontext der Evangelienperikopen keinesfalls um einen „antijüdischen Vorwurf“ wie schon Bergers Titel (s. Anm. 17) suggeriert, sondern es gehört zur mosaïschen Rhetorik von Lob und Tadel im Buch Deuteronomium. Vgl. hierzu *Dominik Markl, Moses' Praise and Blame – Israel's Honour and Shame. Rhetorical Devices in the Ethical Foundations of Deuteronomy*, in: *Verbum et Ecclesia* 34 (2013) Art. #861, 4 S. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.861>

¹⁹ *Cécile Dogniez/Marguerite Harl, La Bible d'Alexandrie V. Le Deutéronome*, Paris 1992, S.58: „En 10, 16 le traducteur innove en employant le mot abstrait *sklē-rokardía*.“ Das Wort begegnet in der Folge ausschließlich in der LXX und der von ihr abhängigen frühjüdischen, neutestamentlichen und frühchristlichen Literatur: Vgl. Johannes Behm, Art. σκληροκαρδία, in: *ThWNT* 3 (1938), 616; *Theo Sorg*, Art. Heart, in: *NIDNTT* 2 (1976), 180–184, hier 184. – Das Nomen σκληροκαρδία begegnet im AT nur noch an zwei weiteren Stellen: In vielen Handschriften von LXX Jer 4,4, wo die hebräische Vorlage mit dem Motiv der Beschneidung der „Vorhäute eures Herzens“ deutlich auf Dtn 10,16 anspielt (vgl. hierzu *Georg Fischer, Jeremia 1–25 [HThK.AT]*, Freiburg i. Br. 2005, 202). In Sir 16,10 ist σκληροκαρδία mit σκληροτράχηλος (Sir 16,11) kombiniert und schon zum Topos geworden. Das Adjektiv „hartherzig“ (σκληροκάρδιος) ist in Ez 3,7; Spr 17,20 ohne direkten Bezug auf Dtn 10,16 belegt.

²⁰ ערלה („Vorhaut“) ist an den meisten Stellen des Pentateuch in LXX wörtlich als ἀκροβυστία wiedergegeben (Gen 17,11.14.23.24.25; 34,14; Ex 4,25; Lev 12,3), was darauf hindeutet, dass die Rede davon nicht im Allgemeinen vermieden wur-

figere Metapher des ‚harten‘ Herzens vorzog (vgl. „das Herz verhärten“, σκληρῶνω + καρδία, in Ex 4,21; 7,3.22; 8,15; 9,12.35; 10,1.20.27; 11,14; 14,4.8.17 – immer vom Herz des Pharaos bzw. der Ägypter).²¹ Er wählt dafür den Wortstamm „hart“ (σκληρ-), inspiriert durch die Parallelaussage in der zweiten Vershälfte, die das Motiv von Israels ‚Hartnäckigkeit‘ aufgreift, das LXX im Pentateuch regelmäßig und wörtlich mit σκληροπρόαχλος wiedergibt (Ex 33,3.5; 34,9; Dtn 9,6.13 für קשה-ערה).²² Ein zusätzliches Motiv für die Entscheidung des Übersetzers könnte gewesen sein, mit dem Wortstamm „hart“ (σκληρ-) ein Wortspiel einzuführen, das die beiden Vershälften verbindet, um das Spiel mit der Gleichheit der Anfangsilben von „Vorhaut“ und „Nacken“ in der hebräischen Vorlage (ערף/ערלה) zu imitieren.

Moses Aufforderung zur Beschneidung des Herzens bzw. der Hartherzigkeit steht in Dtn 10,16 an einer strukturell bedeutsamen Weichenstellung, nämlich am Beginn des letzten Abschnitts der großen ‚Hauptgebotsparänesen‘²³ von Dtn 6–11. Hatte Mose in Dtn 9,1–10,11 vor allem über Israels Sünde mit dem Goldenen Kalb und die ‚Hartnäckigkeit‘ des Volkes reflektiert, setzt Dtn 10,12 zur letzten großen Ermahnung an: Es komme darauf an, JHWH zu fürchten und zu lieben (10,12) und seine Gebote zu bewahren (v13). Als Gott des Universums (v14) habe JHWH nur Israels Väter geliebt und erwählt (v15) – deshalb solle Israel also sein Herz beschneiden und seinen Nacken nicht mehr verhärten (v17). Letzteres Motiv verweist unverkennbar auf den Bundesbruch mit dem Goldenen Kalb zurück.²⁴ Bei-

de und daher wohl auch bei der erwarteten Zielgruppe der Übersetzung nicht als besonders anstößig galt. Jedoch ist der metaphorische Gebrauch des Wortes auch in Lev 19,23 (Baumfrüchte als ‚Vorhaut‘, die nicht beschnitten werden soll) in LXX vermieden (als ἀκαθαρσία, ‚Unreinheit‘ gedeutet). Dies legt nahe, dass der metaphorische Wortgebrauch im Griechischen als schwer nachvollziehbar erachtet wurde.

²¹ John William Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (Septuagint and Cognate Studies 39), Atlanta 1995, 183 spricht von einer „moral interpretation“ von Seiten des LXX-Übersetzers. Streng betrachtet jedoch handelt es sich sowohl im Hebräischen als auch in der LXX um eine Metapher, die jeweils erst der Entschlüsselung ihres moralischen Sinns bedarf. – Aquila greift wiederum wörtlich auf das Bild der „Vorhaut des Herzens“ zurück.

²² Vgl. Wevers, *Notes* (s. Anm. 21), 164.

²³ Vgl. Norbert Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20), Rom 1963.

²⁴ Zum thematischen Bogen der Idololatrie in Dtn 4; 9–10; 31 s. Georg Braulik,

de Bilder beziehen sich auf die innere Haltung, die zur Gottesliebe und zum Handeln nach den Geboten befähigt.

Die Tragweite des Motivs der Herzensbeschneidung wird jedoch erst in Moses feierlicher Moabbundrede, zum Abschluss seiner großen Vermächtnisreden in Dtn 29–30, deutlich. Zu Beginn kommt Mose auf die Problematik des Herzens zurück: „Aber JHWH hat euch bis zum heutigen Tag weder ein Herz gegeben zu erkennen noch Augen zu sehen, noch Ohren zu hören“ (Dtn 29,3). Er spricht die Gefahr des Meineides und der Selbstsicherheit des unaufrichtigen Herzens an (29,18), dessen Folgen die Verwüstung des Landes und das Exil wären (29,19–27). Wenn aber der Segen und der Fluch über Israel gekommen sind (30,1 mit Rückbezug auf Dtn 28) werde Israel umkehren (30,2), Gott werde Israel wieder sammeln und ins Land zurückbringen (30,3–5). Dann werde Gott selbst „dein Herz und das Herz deiner Nachkommenschaft“ beschneiden, „um JHWH, deinen Gott, zu lieben, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele, um deines Lebens willen.“²⁵ Daher werde Israel auch fähig sein, nach den Geboten zu handeln (30,8.10).

Aus dieser Dynamik wird ersichtlich, dass Moses Aufforderung zur Herzensbeschneidung in Dtn 10,16 nach dem Selbstverständnis des Deuteronomium in Moab noch nicht erfüllt wurde, sondern erst in einer erneuten Heilszeit nach der Katastrophe des Exils durch Gottes Handeln ermöglicht werde. Die Ankündigung der Beschneidung des Herzens durch Gott selbst bildet einen theologischen Höhe- und Zielpunkt der Theologie des Pentateuch, insofern sich die Problematik des menschlichen Herzens ab Gen 6,5 zu entfalten beginnt und die Beschneidung als äußeres Zeichen des Bundes mit

Deuteronomium 4 und das gegossene Kalb, in: *J. Pakkala/M. Nissinen* (Hg.), *Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola* (SESJ 95), Helsinki 2008, 11–26 und *Moshe A. Zipor*, *The Deuteronomic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy*, in: *ZAW* 108 (1996), 20–33.

²⁵ Ein verwandter Gedanke findet sich in Lev 26:41–42: Demütigung des „unbeschnittenen Herzens“ im Exil und Gottes Erinnerung an den Väterbund. Daher lässt sich mit gutem Grund vermuten, das Motiv der Herzensbeschneidung entwickelte sich auf dem Hintergrund der Exilserfahrung: *Werner E. Lemke*, *Circumcision of the Heart: The Journey of a Biblical Metaphor*, in: *B. A. Strawn/N. R. Bowen* (Hg.), *A God so Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake 2003, 299–319, hier 299.

Abraham (Gen 17) zur Herzensbeschneidung als verinnerlichtes ‚Zeichen‘ des Moabbundes hin transformiert wird.²⁶

Auch wenn LXX Dtn 30,6 die literarische Verbindung mit 10,16 schwächt, indem es die ‚Beschneidung des Herzens‘ hier erneut frei als ‚Reinigung‘ des Herzens wiedergibt (περικαθαριεῖ κύριος τὴν καρδίαν σου), ist auch in LXX die thematische Beziehung über das Stichwort „Herz“ erkennbar, und ihr gnadentheologisches sowie ihr rechtshermeneutisches Gewicht bleiben erhalten.

Zweites Zwischenergebnis: Wenn Jesus auf Moses Rede von Israels „Hartherzigkeit“ in Dtn 10,16 verweist, klingt dabei das hermeneutische Gewicht dieses Motivs in den Rahmenreden des Buches Deuteronomium insgesamt mit. Jesus erklärt Moses Zugeständnis der Scheidung als in der mangelnden inneren Bereitschaft des Herzens Israels begründet, die Mose in seinen Rahmenreden selbst thematisiert. Jesus rechtfertigt damit Moses Gesetzgebung zur Scheidung trotz ihrer – nach Jesu Urteil – ethischen Unvollkommenheit. Zugleich scheint Jesus zu implizieren, dass die von Mose in Dtn 30,6 angekündigte Beschneidung/Reinigung (LXX) des Herzens Israels durch Gott in seiner Zeit verwirklicht wird. Jesus zielt auf die ethische Vervollkommnung des Gottesvolkes, die nur durch Gottes Verwandlung des Herzens möglich wird.

III. Zum Verhältnis der Geschlechter bei der Schöpfung (Gen 1,27; 2,24)

Um seine eigene Auffassung zur Ehe zu begründen, greift Jesus in seiner Argumentation auf die beiden Schöpfungsberichte der Genesis zurück (Mk 10,6–8 // Mt 19,4–5). Konzis kombiniert er jene beiden Aussagen, die das Verhältnis der Geschlechter in Gen 1,27; 2,24 thematisieren. Im folgenden fragen wir daher danach, wie diese Aussagen im Kontext der Genesis selbst zu verstehen seien und ob sie schon dort eine ethische Zielrichtung haben.

²⁶ Vgl. hierzu ausführlich *Ernst Ehrenreich*, Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora (BZAR 14), Wiesbaden 2011, 156–200; s. auch *Georg Braulik*, Die ‚Glaubensgerechtigkeit‘ im Buch Deuteronomium. Ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln paulinischer Rechtfertigungslehre, in: ThPh 86 (2011), 481–502; *Ders.*, Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium, in: IKaZ 41 (2012), 549–564, bes. 553.

Die Erschaffung der Welt in sechs Tagen (Gen 1) läuft klimaktisch auf den sechsten Tag zu (1,24–31),²⁷ an dem Gott sowohl die Landtiere (1,24–25) als auch den Menschen (1,26–27) erschafft, den er daraufhin segnet und beauftragt (1,28–30). Der eigentliche Bericht über die Schöpfung des Menschen durch die Erzählstimme (1,27) besteht aus einer Reihe von drei Aussagen, die durch die dreifache Setzung des Verbs „schaffen“ (ברא) eng miteinander verkettet sind:

Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild,	ויברא אלהים את-האדם בצלמו
nach dem Bild Gottes schuf er ihn;	בצלם אלהים ברא אתו
männlich und weiblich schuf er sie.	זכר ונקבה ברא אתם

Der zweite Satz wiederholt den Inhalt des ersten und dient offensichtlich dazu, die theologische Aussage vom Menschen als Bild – oder, wie Norbert Lohfink genauer übersetzt, als Gottes „Statue“²⁸ – emphatisch hervorzuheben. Zugleich bietet der zweite Satz das syntaktische Modell, mit dem der dritte exakt parallelisiert ist. „Nach dem Bild Gottes“ steht parallel zu „männlich und weiblich“. „Schuf er ihn“ steht parallel zu „schuf er sie“.²⁹ Die zweite Parallelisierung

²⁷ Der sechste Tag weist nicht nur den längsten Textumfang auf, sondern auch die umfangreichsten Gottesreden sowie die einzige Verwendung der ersten Person durch Gott („wir“, 1,26); und erst hier fällt Gottes emphatisches Prädikat „sehr gut“ (1,31). Vgl. auch *Gordon J. Wenham*, Genesis 1–15 (WBC 1), Waco 1987, 25.

²⁸ *Norbert Lohfink*, Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1, in: *Ders.*, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex te neu erschlossen, Freiburg i. Br. 1999, 29–48: Lohfink argumentiert zurecht und eindrücklich dafür, Gen 1 entwerfe den Kosmos wie einen Tempel, in dem der Mensch als königliche Statue Gott repräsentieren soll. In diesem Sinn ist im folgenden der traditionelle Begriff der „Gottesebenbildlichkeit“ zu verstehen. Zur enormen Auslegungsgeschichte zu Gen 1,26–27 vgl. den Exkurs bei *Claus Westermann*, Genesis. I. Teilband Gen 1–11 (BK.AT 1,1), 203–214. – Zum Hintergrund der Vorstellung in Ägypten s. *Boyo Ockinga*, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (ÄAT 7), Wiesbaden 1984, bes. 153: „Die Funktion des ägyptischen Königs, den Götterkönig auf Erden zu repräsentieren, ist im Alten Testament durch Elohim auf alle Menschen übertragen worden; sowohl der ägyptische König wie der alttestamentliche Mensch sind mit göttlichen Fähigkeiten ausgestattet und somit befähigt, die ihnen aufgetragene Funktion auszuüben.“

²⁹ Der Wechsel vom Singular zum Plural zeigt deutlich, dass der hebräische Text keinesfalls an die Doppelgeschlechtlichkeit eines einzigen ersten Menschen denkt – eine Theorie, die jedoch in der frühjüdischen und frühchristlichen Aus-

macht deutlich, dass ‚der Mensch‘ (אָדָם) gar nicht anders verstanden werden kann als in der Gestalt beider Geschlechter. Die erste Parallelisierung zeigt, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wesentlich mit der Differenz beziehungsweise der Gemeinschaft der Geschlechter in Beziehung steht. Die Aussage impliziert sogar, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nur in der Gemeinschaft der Geschlechter voll verwirklicht ist. Die Schöpfungsaussage von Gen 1,27 setzt den Menschen in eine existentielle Beziehung mit Gott, die zugleich mit der Bezogenheit der Geschlechter aufeinander verbunden ist. Dies wird in Gottes erstem Auftrag an den Menschen – „seid fruchtbar und vermehrt euch“ (1,28) – umso deutlicher. Die sexuelle Fruchtbarkeit ist die erste aktive Verwirklichung der Gottesebenbildlichkeit.³⁰

Auch wenn von der Ehe in Gen 1 nicht unmittelbar die Rede ist, stellt der erste Schöpfungsbericht die Gemeinschaft der Geschlechter und die sexuelle Fruchtbarkeit in einen existentiellen theologischen Zusammenhang: in ihnen zeigt sich zu allererst die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Diese theologische Sicht des Menschen und der geschlechtlichen Beziehung impliziert auch eine ethische Dimension,³¹ die der Schöpfungsbericht nicht weiter entfaltet, die sich aber als Frage ausformulieren lässt: Welche Qualität sollte die Bezie-

legungstradition sowie in manchen Textvarianten belegt ist. Vgl. hierzu bes. *Wayne A. Meeks*, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in: *History of Religions* 13 (1974) 165–208, sowie z. B. *Serge Caze-lais*, *La masculoféminité d'Adam. Quelques témoins textuels et exégèses chré-tiennes anciennes de Gen. 1,27*, in: *Revue biblique* 114 (2007), 174–188.

³⁰ Diesen Aspekt hebt *Phyllis A. Bird*, *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel (Overtures to Biblical Theology)*, Minnea-polis 1997, 123–154 hervor, wobei aber die Schlussfolgerung, „männlich und weiblich schuf er sie“ beziehe sich „only to the blessing of fertility“ (ebd., 149), die Bedeutung der Aussage zu sehr einschränkt.

³¹ Dass der erste Schöpfungsbericht nicht bloß eine ‚Erklärung‘ der Entstehung der Welt sein will, sondern auch ethisch-normative Anliegen hat, zeigt sich am deutlichsten in seiner Gesamtdynamik, die auf Gottes Ruhe am siebten Tag und die Heiligung dieses Tages zuläuft (Gen 2,1–3) – eine Konstruktion, die offensichtlich darauf abzielt, dem Sabbatgebot ein tiefes theologisches Fundament zu verleihen (Ex 20,11). Vgl. hierzu *Norbert Clemens Baumgart*, *Ein Gott, der Atem gibt. Zu intertextuellen Zusammenhängen im Pentateuch*, in: *Biblische Notizen* 143 (2009), 45–68; zum strukturellen Gewicht dieser Verbindung im Penta-teuchzusammenhang s. *Dominik Markl*, *The Ten Words Revealed and Revised: The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch*, in: *Ders.* (Hg.),

hung zwischen Frau und Mann haben, um jenen Gott als ‚Statue‘ zu repräsentieren, der Leben schafft und segnet?

Der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2,4–25), demgemäß der Mensch noch vor den Pflanzen geschaffen sei (2,7–8), läuft auf die Erschaffung der Frau aus Adam zu (2,21–23). Die Thematik wird durch das Gotteswort „es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“ (2,18) eingeleitet, und als Adam das Gelingen dieses Vorhabens bestätigt (2,23), folgert der Erzähler: „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden zu einem Fleisch“ (2,24). Das Verhältnis der Geschlechter zu deuten bildet daher einen Hauptfokus und das Ziel des zweiten Schöpfungsberichts (vgl. auch 2,25).

„Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau“ zeigt, dass die Erzählung als Ätiologie der ehelicher Gemeinschaft angelegt ist.³² „Seine Frau“ ist ein geläufiger Begriff, der eindeutig auf eine (zumindest verlobte) eheliche Beziehung hinweist.³³ „Sich binden“ (דָּבַק, wörtlich „haften, kleben“) bezeichnet dabei eine intensive und treue Verbindung.³⁴ Im Gegensatz zu Gen 1,27 hat Gen 2,24 daher ausdrücklich mit dem Thema der Ehe zu tun. Was genau jedoch meint „sie werden zu einem Fleisch“? Das Bild bezieht sich auf viel mehr als nur auf den Geschlechtsakt, denn „Fleisch“ (בָּשָׂר) meint im Sinn des alttestamentlichen Menschenbildes „das Menschsein als ganzes unter dem Aspekt der Körperlichkeit“.³⁵ Die eheliche Beziehung lässt daher nach diesem Bild eine Beziehung gleichsam der Blutsverwandtschaft wie unter Geschwistern

The Decalogue and its Cultural Influence (Hebrew Bible Monographs 58), Sheffield 2013, 13–27, hier 23.

³² Zur Verwendung von „darum“ (עַל-כֵּן) als Markierung einer ätiologischen Erklärung vgl. Gen 10,9; 11,9; 16,4; 19,22; 21,31; 25,30 etc.

³³ Z. B. Gen 4,1; 12,5; 20,2; Ex 4,20; Dtn 24,5. Benno Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000 (Erstdruck Berlin 1934), 100: „אִשְׁתּוֹ ist bereits die Erwählte und Verlobte, ebenso wie im spätern Eherecht.“

³⁴ Der Aspekt der intensiven Verliebtheit wird z. B. in Gen 34,3 deutlich (Sichems Seele ‚hängt‘ an Dina); für Treue zu Gott steht das Verb in Dtn 4,4; 10,20, sowie für Ruts unzertrennliche Beziehung mit ihrer Schwiegermutter Noomi in Rut 1,14. Wenham, *Genesis 1–15* (s. Anm. 27), 71, schließt: „This phrase suggests both passion and permanence should characterize marriage.“

³⁵ Westermann, *Genesis* (s. Anm. 28), 318. Vgl. ausführlicher Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München ³1977, 49–56, bes. zur ‚Verwandtschaftsformel‘ „mein Bein und mein Fleisch“ ebd., 53.

entstehen.³⁶ Wie die Gesamtaussage von Gen 2,24 zeigt, versteht die Passage die eheliche Beziehung als familiäre Vertrautheit: Der Mann werde zu einer (zumindest relativen) Ablösung von seiner Ursprungsfamilie, von Vater und Mutter befähigt, weil er sich in eine neue familiäre Verbindung gibt – „Fleisch von meinem Fleisch“ (2,23).³⁷

Welche ethischen Implikation hat die Aussage? Der Form der Ätiologie geht es zunächst darum, den Ursprung erfahrbarer Lebensrealitäten zu erklären. Die Passage geht von dem Faktum aus, dass Menschen treue eheliche Beziehungen eingehen und beschreibt den Ursprung dieser Tatsache als die glückende Schöpfung eines zueinander passenden Paares, wie es das Anliegen Gottes war (2,18), und über die der Mann beglückt jubelt (2,23).³⁸ Zugleich wird dem gegebenen Ethos damit ein theologisches Fundament verliehen, das auch der ethischen Untermauerung dient.

Dabei dürfen wir nicht übersehen, dass die Schöpfungserzählungen ein paradiesisches Ideal darstellen. Die Geschlechter sind nackt und frei von Scham (Gen 2,25).³⁹ Scham (Gen 3,7), psychologische sexuelle Abhängigkeit und männliche Dominanz (Gen 3,16) werden in der Folge ebenso wie mühevoller Arbeit (Gen 3,17) als Folge des menschlichen Ungehorsams, also einer gestörten Beziehung zwischen Gott und Mensch beschrieben. Der Urzustand der Schöpfung bildet nach der Genesis einen idealen Ausgangspunkt, doch zeigen schon die Erzählungen ab Gen 3, dass erst danach das ‚richtige Leben‘ beginnt: die Probleme und der Umgang mit ihnen.

³⁶ *Wenham*, Genesis 1–15 (s. Anm. 27), 71: „... just as blood relations are one’s flesh and bone (... v23), so marriage creates a similar kinship relation between man and wife. They become related to each other as brother and sister are.“ Zur Verwendung von „Fleisch“ (בשר) für Blutsverwandtschaft vgl. z. B. Lev 18,6.

³⁷ Die Ehe im alten Israel war patrilokal. Das ‚Verlassen‘ der Eltern durch den Mann in Gen 2,24 ist aber nicht notwendigerweise als Ortswechsel zu verstehen; zur Diskussion der Frage s. *Westermann*, Genesis (s. Anm. 28), 317f.

³⁸ Im Kontext des AT lässt sich aus dieser Stelle kaum eine Begründung der Monogamie ableiten. Wie ein Mann mehrere leibliche Schwestern haben kann, so auch mehrere Frauen – so wäre vermutlich die alttestamentliche Sicht dieser Frage zu rekonstruieren.

³⁹ *Jacob*, Genesis (s. Anm. 33), 101 erklärt den Verbalsatz (ולא יתבששו): „sie schämten sich nicht einer vor dem andern und wiesen nicht einer beschämend auf die Nacktheit des andern.“

Drittes Zwischenergebnis: Während der erste Schöpfungsbericht der wechselseitigen Bezogenheit von Mann und Frau als gemeinsame Repräsentanz Gottes in der Welt der geschlechtlichen Beziehung und ihrer Fruchtbarkeit eine höchst gewichtige theologische Dimension verleiht (Gen 1,27), zielt der zweite Schöpfungsbericht auf eine Ätiologie der ehelichen Beziehung, die eine treue und familiäre Verbundenheit der Partner gleichsam als Blutsverwandte erklärt (Gen 2,24). Beide Passagen stellen die Gemeinschaft der Geschlechter in intensiver Beziehung mit Gott dar: Gemeinsam segnet Gott beide Geschlechter und beauftragt sie zur Fruchtbarkeit und Regierung der Welt (Gen 1,28–30); ursprünglich sind beide Geschlechter ein einziger Mensch (Adam), in den Gott seinen Lebensatem bläst (Gen 2,7),⁴⁰ und erst durch Gottes Eingriff wird Adam zum „Mann“, sein entsprechendes Gegenüber zur „Frau“ (Gen 2,23). Die Schöpfungserzählungen stellen einen idealen Urzustand vor und beanspruchen nicht, die Realität menschlichen Lebens in ihrer vollen Breite darzustellen: dies entwickelt sich erst mit der Erfahrung von gestörten (Gen 3) und bald auch zerstörten Beziehungen (Kains Mord an Abel in Gen 4).

IV. Jesu Argumentation gegen die Ehescheidung in Mk 10,2–12 // Mt 19,3–9

Auf dem Hintergrund der bisher dargestellten Passagen des Pentateuch lässt sich Jesu Argumentation gegen die Ehescheidung nach der Darstellung von Mk 10,2–12 und Mt 19,3–9 rekonstruieren. In der Argumentation mit den Pharisäern ist die Auffassung vorausgesetzt, der Pentateuch sei insgesamt als grundlegende Tora, d. h. religiöse, ethische und rechtlich bindende Lehre zu verstehen.⁴¹ Nicht nur die ausdrücklich rechtlichen Passagen haben normativen Charakter, sondern auch die Erzählungen vermitteln ethische Richtlini-

⁴⁰ *André Wénin*, *Humain et nature, femme et homme: différences fondatrices ou initiales? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1–3*, in: RSR 101 (2013), 401–420, hier 411, argumentierte jüngst dafür, Adam sei in Gen 2,7 noch nicht geschlechtsspezifisch zu verstehen.

⁴¹ Vgl. *Frank Crüsemann*, *Der Pentateuch als Tora. Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt*, in: *EvTh* 49 (1989), 250–267; *Ders.*, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München 1992.

en. Darüber hinaus haben Erzählungen hermeneutische Funktionen für das Recht und umgekehrt. Solche ‚narrative Rechtshermeneutik‘ ist in vielen Texten des Pentateuch selbst begründet.⁴² Im folgenden ist also zu zeigen, wie Jesus in der Darstellung von Mk und Mt Rechtshermeneutik der Tora anwendet, um gegen eine Regelung des mosaischen Gesetzes zu argumentieren.

Die Darstellung von Mk 10,2–12 geht von der Frage der Pharisäer nach der grundsätzlichen Möglichkeit der Ehescheidung aus (Mk 10,2). Jesus stellt unmittelbar die Gegenfrage nach dem einschlägigen mosaischen ‚Gebot‘ (ἐντέλλομαι, Mk 10,3) – wohl unter der Voraussetzung, dass dies das stärkste Autoritätsargument seiner Gesprächspartner ist. Diese antworten mit Bezug auf Dtn 24,1, Mose habe ‚erlaubt‘ (ἐπιτρέπω) eine Scheidungsurkunde auszustellen und die Frau zu entlassen (Mk 10,4). Einschränkende Scheidungsgründe spielen hier keine ausdrückliche Rolle.⁴³ Jesus erwidert in zweifacher Weise (Mk 10,5–9). Zunächst begründet und rechtfertigt er Moses Gesetzgebung (Mk 10,5). Mose sei damit auf die Hartherzigkeit eingegangen, die er selbst Israel attestiert hatte (Dtn 10,16). Dann legt Jesus positiv seine Gegenposition aus der Tora dar (Mk 10,6–9), der er einen höheren Grad an Autorität zuweist.

Er argumentiert ‚vom Anfang der Schöpfung her‘ (ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως), indem er die dritte Aussage von Gen 1,27 zitiert (Mk 10,6) und ohne erklärende Verbindung unmittelbar mit dem Zitat von Gen 2,24 (Mk 10,7–8a) kombiniert. Die Zitate haben präzise LXX zur Grundlage, was besonders durch die Hinzufügung der

⁴² *Harry P. Nasuti*, Identity, Identification, and Imitation: The Narrative Hermeneutics of Biblical Law, in: *Journal of Law and Religion* 4 (1986), 9–23; *Norbert Lohfink*, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V (SBAB 38), Stuttgart 2005, 181–231 [= G. Braulik (Hg.), *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), Frankfurt a. M. 2003, 11–55]; *Dominik Markl*, Narrative Rechtshermeneutik als methodische Herausforderung des Pentateuch, in: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 11 (2005), 107–121.

⁴³ Die Tatsache, dass sowohl Philo als auch Josephus Dtn 24,1 im Sinn der Erlaubtheit der Scheidung aus jeglichem Grund zu interpretieren scheinen und restriktivere Haltungen im Umfeld der Qumrangemeinschaft eher ein Außenseiterphänomen darstellen (s. *Meier*, *A Marginal Jew* [s. Anm. 1], 84–93), spricht dafür, dass die Mehrheit des zeitgenössischen Judentums eine liberale Haltung zur Scheidung (durch Männer) vertrat.

LXX von „die zwei“ (οἱ δύο) deutlich wird.⁴⁴ Die „zwei“ spielen auch in Jesu emphatischer Wiederholung eine hervorgehobene Rolle: „daher sind sie nicht mehr zwei, sondern *ein* Fleisch“ (Mk 10,8a).⁴⁵ Zur Schlussfolgerung, Gott selbst habe die Geschlechter „verbunden“ (συζεύγνυμι, Mk 10,9) gelangt Jesus wohl nur über die hermeneutische Verbindung von Gen 2,24 mit Gen 1,27: Die Aussage von dem *einen* Fleisch ist als Konkretisierung der Schöpfungsaussage von Mann und Frau verstanden.⁴⁶ Auf die Rückfrage der Jünger im Haus hin (Mk 10,10) antwortet Jesus verstärkend, indem er die Scheidung und Wiederverheiratung des jeweils aktiv die Scheidung betreibenden Partners als Ehebruch bezeichnet (Mk 10,11–12).⁴⁷

Die Transformation der markinischen Erzählung in Mt 19,3–9⁴⁸ zeigt folgende Hauptunterschiede: Die Ausgangsfrage der Pharisäer ist durch die Ergänzung um „aus jeglichem Grund“ (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, Mt 19,3) präzisiert. Daraufhin kehrt Mt die Argumentation Jesu um. Zuerst bringt Jesus das Argument aus der Schöpfung (Mt 19,4–6) – sachlich nicht verschieden von jenem bei Mk.⁴⁹ Dann erst

⁴⁴ Vgl. die Synopse der Versionen bei *Migaku Sato*, The Septuagint and the transition of the gospel traditions, in: ed. A. Moriya/G. Hata, Pentateuchal traditions in the late second temple period. Proceedings of the international workshop in Tokyo, August 28–31, 2007 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 158), Leiden/Boston 2012, 215–226, hier 221, der „die zwei“ als „translational addition by the LXX to clarify the meaning“ wertet.

⁴⁵ *Sato*, Septuagint (s. Anm. 44), 221: „This means that v.8b is dependent upon the part secondarily expanded through the text of the LXX.“

⁴⁶ Vergleichbare hermeneutische Verbindungen unterschiedlicher Schöpfungsaussagen der Genesis waren in frühjüdischer Literatur üblich: *Jonathan D. Worthington*, Creation in Paul and Philo. The Beginning and Before (WUNT, Reihe 2, 317), Tübingen 2011, 142f. *David Instone Brewer*, Jesus' Old Testament Basis for Monogamy, in: S. *Moyise*, The Old Testament in the New Testament. FS J.L. North (JSNT.S 189), Sheffield 2000, 75–105, hier 98–100 schlägt vor, Gen 7,9 könnte als implizites Zusatzelement des Schriftarguments dienen, da dort die Wendung „männlich und weiblich“ eindeutig jeweils auf Pärchen verweist – eine interessante Möglichkeit, die aber Spekulation bleibt.

⁴⁷ „Rhetorically, the combination of the concise apodictic command in v 9 and the two-part casuistic law in vv 11–12 delivers a two-punch ‚knock-out‘ blow to divorce“: *Meier*, A Marginal Jew (s. Anm. 1), 123.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK 1,3), Neukirchen-Vluyn 1997, 90f.

⁴⁹ Formal ergänzt Mt die Einleitungsformel „habt ihr nicht gelesen“, die bei Mk nur in 12,26 (// Mt 22,31) steht und sonst nur bei Mt vorkommt: 12,3.5; 19,4.

fragen die Pharisäer zurück, indem sie Moses ‚Gebot‘ (ἐνετείλατο, Mt 19,7) der Ehescheidung mit Urkunde ins Feld führen, was Jesus wiederum im Sinn der markinischen Darstellung mit Israels Hartherzigkeit rechtfertigt, wobei er einschränkend von Moses ‚Erlaubnis‘ spricht (ἐπέτρεψεν, Mt 19,8).⁵⁰ Ohne Szenenwechsel in die private Jüngerunterweisung fügt Mt unmittelbar das Wort vom Ehebruch an (Mt 19,9), jedoch reduziert auf den Fall der Scheidung durch den Mann und wiederum mit eingefügter Klausel „es sei denn aufgrund von Unzucht“.⁵¹

Die Umkehrung des Gesprächsverlaufs bei Mt stellt Jesus als souveränen Lehrer dar. Während Jesus bei Mk zuerst nach der Autorität des Mose fragt und daraufhin gleichsam in Verteidigungsposition seine Sicht darlegt, lässt Mt Jesus freimütig seine Position erklären (eingeleitet mit dem dominanten „habt ihr denn nicht gelesen“⁵²), und erst dann auf den Einwand der Pharisäer, die nunmehr in der schwächeren Rolle der Zurückfragenden sind, reagieren. Die matthäische Einfügung der Einschränkung (vgl. auch Mt 5,32) – inhaltlich der wichtigste Unterschied gegenüber der Darstellung bei Markus – zeigt, wie schon die frühen christlichen Gemeinden um eine praktikable Anwendung des Verbots der Ehescheidung gerungen haben.⁵³

Für beide Darstellungen, sowohl bei Mk als auch bei Mt, lässt sich festhalten: Jesus argumentiert gegenüber den Pharisäern nicht

Zudem setzt Mt die beiden Schriftzitate durch die Einfügung einer zusätzlichen Redeeinleitung („und er sagte“, Mt 19,5) deutlicher voneinander ab.

⁵⁰ Die Umkehrung dieser Verben gegenüber der mk Fassung zeigt die Tendenz von Mt zur Präzisierung und das Anliegen, Jesus als souveränen Lehrer darzustellen.

⁵¹ Beide Änderungen scheinen aus einer betont androzentrische Sicht bei Mt zu resultieren: Schon allein die Möglichkeit der aktiven Scheidung durch eine Frau erscheint als anstößig, und der Mann behält das Recht auf Scheidung im Fall von ‚Unzucht‘ durch die Frau. Die Bedeutung von πορνεία in diesem Zusammenhang (Ehebruch oder weiter gefasstes Fehlverhalten?) ist umstritten. Vgl. zur Diskussion bes. *Marucci*, *Parole* (s. Anm. 1), 262–275; *John P. Meier*, *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17–48* (AnBib 71), Rom 1976, 140–150 schlägt vor, πορνεία beziehe sich in diesem Zusammenhang auf inestuöse Ehen von Proselyten, die nach Matthäus zu scheiden seien.

⁵² Vgl. *Joachim Gnilka*, *Das Matthäusevangelium II* (HThK.NT 1,2), Freiburg i. Br. 1988, 152: Die Pharisäer „erscheinen wie Schüler“.

⁵³ Praktische Fragen zeigen sich auch in der Diskussion gemischter Ehen bei Paulus. Vgl. *Collins*, *Divorce* (s. Anm. 1), 40–64 zu 1 Kor 7,12–16.

mit einer eigenen, neuen Lehre, sondern ausschließlich aus der Autorität der Tora. Jesus bezieht sein normatives Hauptargument aus den Schöpfungsberichten der Genesis. Gottes Handeln in der Schöpfung und der damit gegebene ideale Urzustand ist die höchste Norm, deren Autorität über Moses Gesetzgebung geht.⁵⁴ Diese steht schon innerhalb des Dtn unter dem Vorzeichen der mosaischen Diagnose der Hartherzigkeit Israels. Jesus impliziert mit diesem zweiten, sachlich untergeordneten Argument, dass die ‚Beschneidung‘ (MT) bzw. ‚Reinigung des Herzens‘ (LXX Dtn 30,6) in seiner Zeit zur Erfüllung kommt (s. oben, S. 34f.).

Mit seinem Rekurs auf die Schöpfungstexte verweist Jesus auf ethische Implikationen, die in diesen Texten zwar eine Basis haben, jedoch mit Einschränkungen. Die Schöpfungstexte der Genesis entwerfen einen Idealzustand, der bewusst nicht realistisch sein will. Die gesamte Realität menschlicher Erfahrung kommt erst mit dem Beginn von Beziehungsbrüchen und im Umgang mit ihnen in den Blick (ab Gen 3). Auch das Ende der Hartherzigkeit Israels, dessen Anbrechen Jesus mit seinem Ideal voraussetzt, impliziert eine vollständige Empfänglichkeit des Gottesvolkes für das göttliche Gebot und damit einen Idealzustand, der beinahe eschatologische Qualität hat.⁵⁵

Ergebnis – die Leistung und die Grenzen der Aufhebung der Scheidung: Der sozialgeschichtliche Ausgangspunkt für Jesu Anliegen, die Scheidung als Institution in Frage zu stellen, ist eine Rechtspraxis, die generell von einer androzentrischen Haltung geprägt und konkret nachteilhaft für Frauen war. In der Argumentation mit den

⁵⁴ Damit steht Jesus in der schon frühjüdischen Tradition, die vorsinaitischen Erzählungen mit der Sinaitora in Verbindung zu bringen, wie dies z. B. im Jubiläenbuch (2. Jh. v. Chr.) sichtbar wird, das Sinaigesetze in die Genesiserzählung einfügt: vgl. James C. VanderKam, *The Book of Jubilees (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha)*, Sheffield 2001, bes. 100–109. Zur Entwicklung dieser hermeneutischen Tradition im Judentum s. Steven Wilf, *The Law Before the Law (Graven Images)*, Lanham 2008.

⁵⁵ Markus Tiwald, ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΕΩΣ ... (Mk 10,6): Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu, in: U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald, *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*. FS R. Hoppe (BBB 166), Göttingen 2011, 367–380, argumentiert dafür, „der schöpfungstheologische Zugang Jesu, die eschatologische Wiederherstellung des protologischen Idealzustandes,“ könne „als durchgehender Referenzpunkt jesuanischer Grundhaltungen gegenüber dem Gesetz angesehen werden“ (ebd., 379).

Pharisäern greift Jesus dabei auf Grundlagen zurück, die er aus seinem Verständnis der Rechtshermeneutik der Tora entwickelt. Die schöpfungstheologische Verabsolutierung der ehelichen Gemeinschaft als göttlicher Institution ist dabei teilweise aus dem Streitgespräch gefordert: Jesus braucht ein Argument aus der Tora, das stärker ist als die Autorität des Mose. Indem Jesus auf das paradiesische Ideal der Schöpfung zurückgreift und die von Mose prophezeite Heilszeit nach der Reinigung des Herzens voraussetzt, stellt er die unauflösliche Ehe als ethisches Ideal heraus. Jesus richtet sich deutlich gegen die institutionell legitimierte Scheidung, die einem Mann erlaubt, seine Frau aus jeglichem Grund aus der Ehe zu entlassen. Jesus hebt das ethische Ideal der treuen partnerschaftlichen Beziehung zwischen Mann und Frau hervor, das in den Schöpfungstexten der Genesis grundgelegt ist.

Diese grundsätzliche Darlegung des – paradiesischen – ethischen Ideals hat aber auch Grenzen. Sie beansprucht nicht, unmittelbar eine praktikable rechtliche Regelung anzubieten, die spezielle Umstände berücksichtigt. Die Diskussion geht in keiner Weise auf die Frage des dramatischen Scheiterns von ehelichen Beziehungen ein. Was, wenn eine Frau von ihrem Mann misshandelt wird? Kann eine Ehe, die von Gewalt zerrüttet ist, die Gottebenbildlichkeit des Menschen repräsentieren? Was, wenn eine Ehe trotz intensiven und langen Bemühens nicht zu retten ist, weil ein Partner das gemeinsame Leben unerträglich macht? Ist der andere Partner dann ‚sklavisch gebunden‘ (vgl. 1 Kor 7,15)? Darf sie oder er sich dann nie wieder binden – so sehr die neue Beziehung das Ideal ehelicher Gemeinschaft verwirklichen könnte? Könnte eine glückende zweite Ehe die Gottebenbildlichkeit des Menschen repräsentieren?

Sosehr Jesus gute Gründe gehabt haben dürfte, leichtfertige und dem Partner gegenüber ungerechte Scheidung und Wiederheirat als Ehebruch zu disqualifizieren – würde er aber auch eine ernsthafte Person, die vom ersten Ehepartner zu Unrecht alleingelassen wurde, unter Einsamkeit gelitten und schließlich eine harmonische Beziehung gefunden hat, des Ehebruchs anklagen?

V. Wie können wir Jesu Rechtshermeneutik auf heutige Fragen anwenden?

Jesu Argumentation gegen die Institution der Scheidung bedeutete unter den gegebenen sozialgeschichtlichen Voraussetzungen einen großen Schritt hin zu einem partnerschaftlichen Modell der ehelichen Gemeinschaft – auf der Basis eines starken schöpfungstheologischen Arguments. Jesus – bzw. den Evangelisten, die seinem Anliegen eine literarische Form gegeben haben – können wir keinen Vorwurf daraus machen, dabei nicht auf alle Fragen eingegangen zu sein, die sich im Lauf der zukünftigen Geschichte des Christentums auftun würden. Sie mussten sich vor allem den Herausforderungen ihrer Zeit und ihrer Gesellschaft stellen. Es liegt an uns, im Sinne einer ethischen Epikie Jesu Anliegen zu verstehen und von ihnen her jene Fragen zu beantworten, die sich uns heute in neuer Weise stellen – nach zwei Jahrtausenden unterschiedlichster Versuche, partnerschaftliche Ehe im Christentum zu leben. Die Evangelien geben uns dafür in Jesu Argumentation zwei Schlüssel in die Hand.

Erstens das Ideal der Gottesebenbildlichkeit der Gemeinschaft von Mann und Frau: Das schöpfungstheologische Ideal, das Jesus in Gen 1,27; 2,24 begründet, fordert nicht nur äußere Stabilität der ehelichen Beziehung, sondern stellt vor allem einen hohen Anspruch an ihre innere Qualität. Sie soll Gottes Gegenwart in der Welt repräsentieren. Die eheliche Beziehung verweist auf eine Heilszeit, die in der biblischen Sicht der Urzeit gründet. Das Verbot der Scheidung beansprucht nicht, ein Rechtssatz zu sein, sondern es ist die Verkündigung einer Heilszeit. Wie können wir kirchlicherseits damit umgehen, dass jene Heilszeit nicht voll verwirklicht und unsere Realität weiterhin von Brüchen und Scheitern durchzogen ist?⁵⁶

⁵⁶ Dieser Aspekt wurde schon vor vier Jahrzehnten deutlich hervorgehoben und hinsichtlich seiner Konsequenzen reflektiert: *Gerhard Lohfink*, Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5,32, in: *H. Merklein/J. Lange* (Hg.), *Biblische Randbemerkungen*. FS R. Schnackenburg, Stuttgart 1974, 207–217, hier 216f.: „Mit der Erkenntnis der heutigen Bibelwissenschaft, das Wort Jesu zur Ehescheidung sei kein Rechtssatz, ist dieses Wort nicht entwertet, nicht verharmlost und nicht abgemildert ... Selbstverständlich hat die Kirche das Recht, die Ehe durch eigene Gesetze zu schützen. Aber diese Gesetze dürfen das Wort Jesu zur Ehescheidung nicht selbst als Gesetz deklarieren und sie müssen sich vor allem im Einklang mit dem Gesamt der Bergpredigt befinden ... Das harte Wort Jesu zur jüdischen Scheidungspraxis er-

Zweitens der Umgang mit ‚Hartherzigkeit‘: Das Grundproblem, das Jesus ebenso wie Mose sieht, ist die Hartherzigkeit, die fehlende ‚Beschneidung‘ bzw. Reinigung des Herzens (Dtn 10,16; 30,6). Die Fähigkeit des gereinigten, feinsinnigen Herzens ist es, Gott „mit ganzem Herzen und ganzer Seele“ zu lieben (Dtn 30,6) und auf die Stimme Gottes zu hören (Dtn 30,8). Das gereinigte Herz ist also fähig, aus der Haltung der Gottesliebe heraus Gottes Anliegen zu verstehen; es gewinnt die Fähigkeit zur Rechtshermeneutik und zur ethischen Epikie. Nach den Evangelien zeigt Jesus mehrfach, wie die rigide, legalistische Anwendung von Geboten der Tora selbst wiederum hartherzig sein und am ethischen Sinn des religiösen Ideals vorbeigehen kann.⁵⁷ Auch im kirchlichen Bemühen um die Verwirklichung der ethischen Norm Jesu braucht es Sensibilität des Herzens, um sie jeweils unter dem Vorzeichen des Liebesgebots zu verstehen.

Dieser Beitrag kann die herausfordernden Fragen, die sich in der Praxis der römisch-katholischen Kirche hinsichtlich ihrer geschiedenen und zivil wieder verheirateten Mitglieder stellen, freilich nicht beantworten. Doch hoffe ich, dass die hermeneutischen Anliegen, die in Jesu Argumentation gegen die Institution der Scheidung sichtbar wurden, helfen, zumindest jene Fragen zu formulieren, die wir Jesus heute gerne stellen würden: Wie kann die kirchliche Gemeinschaft Eheleute auch in der Krise und im Konflikt zum gemeinsamen Auftrag, Gott in der Welt zu repräsentieren, ermutigen? Wie kann die kirchliche Gemeinschaft sich zugleich nicht hartherzig gegenüber jenen verschließen, deren Ehe rettungslos gescheitert ist, die eine neue partnerschaftliche Liebe gefunden haben und diese in aller Ehrlichkeit zu leben versuchen? Gibt es einen Weg, altes Scheitern und neues Glücken von ehelichen Beziehungen anzuerkennen?

laubt gewiß keine laxe Ehemoral; es verpflichtet aber auch nicht zur Erbarmungslosigkeit gegenüber Menschen, die mit ihrer Ehe gescheitert sind. So notwendig ein vernünftiges kirchliches Eherecht ist – etwas ist für die Kirche noch wichtiger: die Verheirateten immer wieder zu letzter Liebe und Treue in der Ehe aufzurufen, so wie Jesus es getan hat.“

⁵⁷ Vgl. etwa zur Frage des Sabbats Mt 12,10–12; Mk 2,27; Joh 7,23.