

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Das Ehebruch–Verbot im altorientalischen und alttestamentlichen Zusammenhang”*  
by Manfred Hutter

was originally published in

*Bibel und Liturgie 59 (1986), 96–104.*

This article is used by permission of [Pius-Parsch-Institut](#) and [Österreichisches Katholisches Bibelwerk](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Das Ehebruch-Verbot im altorientalischen und alttestamentlichen Zusammenhang

*Moraltheologie und Pastoraltheologie müssen sich heute in vielfältiger Weise mit den Thematiken Sexualität und Ehebruch befassen, wobei es für den einzelnen in diversen Fällen sicher mit Schwierigkeiten verbunden sein kann, in diesem Bereich Leben(serfahrung) und Religion(svorschriften) zur Übereinstimmung zu bringen. Insofern werden in diesem — obwohl primär historisch orientierten — Beitrag doch einige Aussagen zur Sprache kommen, die über die Jahrtausende ihre Brisanz nicht sonderlich verloren haben und mutatis mutandis auch für einen mehr an heutigen moral- bzw. pastoraltheologischen Fragestellungen interessierten Leser Bedeutung haben können. Als Abgrenzung sei noch vorausgeschickt, daß es über den Umfang und die Zielsetzung des Artikels hinausginge, in extenso auch die rechtlichen Gesichtspunkte zu berücksichtigen, sondern daß es nur möglich sein wird, einige Aspekte der religiös-moralischen Wertung des Ehebruchs und der Sexualität für den Alten Orient und für das AT darzulegen.*

## 1. Die Bedeutung der Sexualität in Mesopotamien

Nahrung, Kleidung und Sexualität (vgl. Ex 21,10) sind im täglichen Leben Mesopotamiens nicht voneinander zu trennen, so daß bezüglich der Sexualität eine Reihe von Texten überliefert sind.<sup>1</sup> Dabei ist gleich eingangs festzuhalten, daß eine negative Einstellung aufgrund allgemein verbindlicher moralischer Normen nicht feststellbar ist, was jedoch nicht zum falschen Schluß eines völligen sexuellen Libertinismus verleiten darf. Ebenso muß vor einer Überbetonung eines religiösen Aspekts der Sexualität im Zusammenhang mit der Heiligen Hochzeit und der kultischen Prostitution gewarnt werden. Das Ritual der Heiligen Hochzeit ist nämlich in enger Verbindung mit der Vergöttlichung der Könige der Ur-III-Zeit und der Isin-Dynastie zu sehen, wobei der Zweck der Riten im Kontext mit den Zeremonien der Königskrönung zu sehen ist, da der Ritus die göttliche Legitimation und die Betrauung des Königs mit der Herrschaft ausdrückte. Wohl nicht damit in Zusammenhang zu bringen ist der Gedanke der Wiederbelebung der Natur und des Wiederauflebens der Fruchtbarkeit, da Inanna/Ištar als Partnerin des (göttlichen) Königs keine Vegetationsgöttheit, sondern v. a. Göttin der körperlichen Liebe ist.

Ähnliches gilt auch für die neuassyrische und neubabylonische Zeit, für die wir Texte besitzen, die das Ritual der Heiligen Hochzeit zwischen Nabu und Tašmetu bzw. Nanaja beschreiben, wobei Opfer dargebracht werden, damit das göttliche Paar den Mitgliedern der Königsfamilie langes Leben gewähren möge. Es zeigt sich also recht deutlich, daß die Institution der Heiligen Hochzeit zur Königsideologie gehörte, wobei solche kosmische Götterhochzeiten von den Menschen nicht allgemein nachvollzogen wurden.<sup>2</sup> Daraus ergibt sich jedoch, daß auch die „kultische“ Prostitution nicht überbewertet werden soll, zumal für die Frauenklasse der ištarītu, deren Name von ‚Ištar‘ abgeleitet ist, der Bezug zur Kultprostitution nicht nachgewiesen ist. Eher kann man mit K. OBERHUBER<sup>3</sup> an berufsmäßige Prostitution denken, wobei „Ištar“ wohl häufig zu einem bloßen Symbol für das ausgeübte Gewerbe geworden ist, das dadurch mit einem pseudo-religiösen Flair umgeben wurde (vgl. Brief des Jeremia [Bar 6], Vs. 43). Sicher kann das Vorkommen eines „rituellen Geschlechtsverkehrs“, was eine wesentlich treffendere Bezeichnung als „kultische Prostitution“ ist, für den AO nicht abgeleugnet werden, aber die lebhaftere Beschreibung bei Herodot (I 199) oder Lukians Darstellung (de dea syria 6) dürfen wohl nur als indirekte Zeugnisse dafür gelten.

Wenn nach dem oben Gesagten die Sexualität weitgehend aus dem religiösen Bereich herausgenommen wird, können literarische Texte einigen Aufschluß über die Stellung des Menschen in Mesopotamien dazu geben. Die Ambivalenz, die diesem Lebensbereich anhaftet, zeigt ein Abschnitt aus dem „Pessimistischen Dialog“<sup>4</sup>, der trotz der Schwierigkeiten, die die Deutung dieser Dichtung macht, für unsere Fragestellung nicht uninteressant ist, Z. 46—52:

*„Sklave, wende dich her zu mir!“ — „Ja, mein Herr, ja!“  
„Eine Frau will ich lieben!“ — „Liebe (sie), mein Herr, liebe (sie)!  
Ein Mann, der eine Frau liebt, vergißt Depression und Wehklage!“  
„Nein, Sklave, eine Frau will ich nicht lieben.“  
„Liebe (sie) nicht, mein Herr, liebe (sie) nicht!  
Eine Frau ist ein Brunnen(schacht) — ein Brunnen(schacht), eine Fallgrube, ein Graben,  
eine Frau ist ein scharfer Dolch, der den Hals des jungen Mannes durchschneidet.“*

Liebe als lebensspendende, aber auch als lebensvernichtende Macht wird in diesem Text deutlich. Der todbringende Aspekt der Liebe kommt v. a. in der juristischen Seite des Ehebruchs zum Tragen, wie die einschlägigen Gesetzestexte zeigen.<sup>5</sup> Ehebruch war primär ein Eingriff in das Eigentum des betrogenen Ehemanns und eine Schädigung der Interessen eines Dritten. Wurde jedoch diese rechtliche Komponente beachtet und ein Ehebruch, d. h. sexueller Umgang mit einer verheirateten bzw. verlobten Frau, vermieden, unterlag außerehelicher Geschlechtsverkehr mit Sklavinnen, Konkubinen oder Prostituierten keiner großen Einschränkung. Allerdings warnen weisheitliche Sentenzen vor zu freizügiger und verselbständigter Sexualität, die nur von vorübergehender Dauer ist. So lesen wir folgende Ratschläge für den Umgang mit Sklavinnen oder Prostituierten (BWL 103: 66—77):

*Ehre nicht eine Sklavin in deinem Haus,  
damit sie in deinem Schlafgemach nicht wie eine Herrin herrscht.*

. . .

*Das Haus, das eine Sklavin beherrscht, zerstört sie.  
Heirate keine Prostituierte, deren Gatten unzählbar sind,  
keine Ištar-Dirne, die einem Gott zugesprochen ist,  
keine Kultdirne, der viele sich nähern.  
In deiner Not unterstützt sie dich nicht,  
in deinem (Rechts-)Streit lacht sie höhnisch über dich,  
weder Ehrfurcht noch Unterwerfung gibt es bei ihr.*

Geschlechtliche Beziehungen sollen den freien Bürger (wohl nur der ist gemeint) nicht versklaven, sondern er soll sich seiner sozialen Stellung bewußt bleiben und tun, was ihm entspricht. Denn ein Sprichwort weiß (BWL 227:21 f.): „Wen du liebst, dessen Joch mußt du schleppen.“ Eine Wertung dürfte wohl auch in einem anderen Sprichwort anklingen (BWL 241:40—42): „Ist sie ohne Beischlaf schwanger geworden? Ist sie ohne Essen dick geworden?“ Hier ist der „moralische Zeigefinger“ der Gesellschaft zu erkennen, der die offensichtlich unbeabsichtigte Schwangerschaft mißbilligt. Ähnlich kreist auch der Mythos „Mondgott und die Kuh Amat-Sin“<sup>6</sup> um das Problem der unerlaubten sexuellen Gemeinschaft und den daraus erwachsenen Folgen, die das Gewissen der Schwangeren so sehr belasten, daß sie durch ihre Angst die Niederkunft erschwert und Heilung körperlicher und seelisch-seelsorglicher Art vom Beschwörungspriester erfahren muß, wie E. von WEIHER<sup>7</sup> neuerdings aufgezeigt hat.

Eine direkte religiöse Beurteilung von sexuellem Fehlverhalten zeigt schließlich folgendes Sprichwort:<sup>8</sup> „Wer mit der Frau eines (anderen) Bürgers schläft, dessen Sünde ist groß.“ — Einen deutlichen Zusammenhang zwischen Sexualität und Moral stellt auch der Mythos „Nergal und Ereškigal“ her. Nachdem Nergal und Ereškigal unerlaubterweise sieben Tage gemeinsam im

Schlafgemach verbracht haben, klagt Ereškigal nach der neuassyrischen Version folgendermaßen vor Anu:<sup>9</sup>

*Als ich ein Kind, ein Mädchen war,  
kannte ich nicht das Spielen der Mädchen,  
kannte ich nicht das Scherzen der Kinder.  
Jener Gott, den du zu mir geschickt hast, er hat mich  
begattet, er hat mit mir geschlafen.  
Jenen Gott schick zu mir, er soll mein Gatte sein, er  
soll mit mir die Nacht verbringen.  
Ich bin unrein, ich bin nicht mehr rein, ich kann nicht  
mehr richten die Rechtsentscheide der großen Götter,  
der großen Götter, die im Irkalla wohnen.*

Der entscheidende Gedankengang in der Klage Ereškigals liegt hier in der Tatsache ihrer Unreinheit.<sup>10</sup> Ähnlich wie in Kleinasien und Israel (vgl. Ex 19,15; Lev 15,18; 2 Sam 11,4) ist auch in Mesopotamien die Vorstellung geläufig, daß Geschlechtsverkehr unrein macht, d. h. jemand von der Teilnahme an kultischen und religiösen Handlungen ausgeschlossen ist, so lange dieser Zustand andauert. Da aber der Mythos ausdrücklich erzählt, daß sich Ereškigal nach den gemeinsam mit Nergal verbrachten Tagen und Nächten reinigt, muß in der Betonung der Unreinheit der Göttin ein anderer Sinn liegen. Im Vergleich mit dem Mythos „Enlil und Ninlil“ zeigt sich, daß „unrein“ hier eine Chiffre für Schuld ist, von der die Beteiligten erst durch eine legitime Eheschließung wieder „gereinigt“ werden können. In diesem Mythos wird nämlich Enlil durch die Tatsache, daß er die Göttin Ninlil vergewaltigt hat, unrein. Zur Strafe dafür verbannt ihn die Götterversammlung in die Unterwelt.<sup>11</sup> Wenn somit beide Mythen das sexuelle Fehlverhalten als Unreinheit, d. h. Ausschluß vom Kult, klassifizieren, so wird m. E. die moralisch-religiöse Wertung des Vergehens klar: Die moralische Schuld, die beide Götter auf sich geladen haben, wirkt bis in die Sphäre des Kults hinein, so daß diese mythologischen Zeugnisse einen entscheidenden Schritt über die nur rechtliche Bewertung der Sexualität hinaus machen.

Von hier kann man noch einen Schritt weiter gehen in der Frage der religiösen Wertung unerlaubter Sexualität. „Enlil und Ninlil“ sowie „Nergal und Ereškigal“ zeigen jeweils klar, daß die Übertretung eines sexuellen Tabus den Helden des Mythos in die Unterwelt verbannt, da auch Nergal letzten Endes wegen der sexuellen Begegnung mit Ereškigal in der Unterwelt bleiben muß. In menschliche Kategorien transponiert heißt das, daß ein sexuelles Vergehen den Tod nach sich ziehen kann. Diese moralisch-religiöse Wertung zeigt also, daß die Folgen nicht im rein innermenschlichen Bereich bleiben, wodurch ein entscheidendes Licht auf den ganzen Komplex der Sexualität in Mesopotamien geworfen wird. Obwohl sie ein Faktor im Leben war, der in vielen Punkten völlig neutral gewertet wurde, ist doch ihre Einbettung in Moralvorstellungen keineswegs zu vernachlässigen. Man muß daher für den Menschen in Mesopotamien beachten, daß auch er religiöse Warnungen vor der „anderen Frau“ kannte, deren Schritte in die Unterwelt führen.

## **2. Sexuelles Fehlverhalten in Kleinasien und Syrien**

Die Mißbilligung von sexuellen Vergehen durch die Gemeinschaft, die in den mesopotamischen Mythen zum Ausdruck kam, wird auch im hethitischen Kleinasien greifbar. Obwohl Ehebruch in den „Hethitischen Gesetzen“ keinen besonders breiten Raum einnimmt, werden doch sexuelle Fehlformen abgelehnt. Besonders verdammen die §§ 187 bis 200 Inzest und Bestialität, wobei die Verwerfung von Bestialität im AO nur bei den Hethitern und im AT (vgl. Ex 22,18; Lev 18,23; 20,15f.; Dtn 27,21) anzutreffen ist. Bemerkenswert ist dabei, daß dieses sexuelle Verhalten den Täter mit einer Sphäre von Unreinheit umgab, die ursprünglich nur durch die Tötung bzw. in einer jüngeren Textschicht durch die Verbannung des betreffenden Menschen entfernt werden

konnte, wie § 199 der hethitischen Gesetze sehr gut zeigt:<sup>12</sup> „Wenn jemand mit einem Schwein (oder) mit einem Hund sündigt, wird er hingerichtet. Man bringt (Mann und Tier) zum Tor des Palastes. Der König tötet sie, (oder) der König läßt sie leben. Bei dem König aber tritt er nicht (mehr) ein.“ Hinter der Verbannung des betreffenden Menschen steht die Vorstellung, daß es möglich ist, Böses mechanisch zu entfernen. Allerdings ist die Entfernung des Menschen allein zu wenig, sondern es ist für die, die in der Stadt zurückblieben, gleichzeitig notwendig, eine Reinigung für sich zu vollziehen, damit sie vom göttlichen Zorn wegen des Vergehens ihres Mitbürgers verschont bleiben. Das mit dieser Reinigung verbundene Ritual zeigt, daß sexuelle Vergehen sowohl die soziale wie auch die religiöse Sphäre betreffen, da dadurch die Götter erzürnt werden.

Die rechtlichen Folgen des Ehebruchs<sup>13</sup> kommen in § 197f. zur Sprache. Dabei ist davon die Rede, daß ein Mann eine Frau ergreift, wobei ein Unterschied gemacht wird, ob das im Gebirge oder in einem Haus geschieht (vgl. Dtn 22,23—27). Im ersten Fall ist von einer Vergewaltigung die Rede, wofür der Mann hingerichtet wird, während im zweiten Fall die Frau schuldig ist. Denn sie wird verdächtigt, die Zusammenkunft mit dem fremden Mann in (ihrem) Haus selbst arrangiert zu haben, wodurch sie zur Ehebrecherin wird. Die Gerichtsbarkeit liegt dabei in den Händen des betrogenen Ehemannes, der die beiden Ehebrecher töten, begnadigen oder an das Königsgericht ausliefern kann.

Wenn nun noch ein kurzer Blick in den syrischen Raum geworfen wird, so ist festzuhalten, daß das Material für unsere Fragestellung nicht allzu ergiebig ist. Ein Grund dafür dürfte sein, daß Gesetzestexte aus Ugarit bisher nicht bekanntgeworden sind. Daher muß als Hauptquelle eine syrische Tradition herangezogen werden, die nur aus der hethitischen Hauptstadt Hattusa bekannt ist.<sup>14</sup> Allerdings wird daran sichtbar, wie eng Kleinasien und Syrien kulturell verbunden waren. Es handelt sich um den Mythos von Elkunirsa. Darin ist von einem versuchten Ehebruch die Rede. Denn die Göttin Ašertu schickt ihre Dienerinnen zum Wettergott, um ihn aufzufordern, mit ihr zu schlafen. Der Wettergott weigert sich vorerst zwar, indem er Ašertus Ansinnen ihrem Gatten Elkunirsa mitteilt, kommt aber wahrscheinlich doch Ašertus Verlangen nach. Durch den fragmentarischen Überlieferungsbefund sind die Folgen davon nicht ganz klar, doch scheint es, daß Elkunirsa und Ašertu einen Plan aushecken, um den Wettergott schließlich zu vernichten, wodurch auch für Syrien wenigstens in Ansätzen bezeugt ist, daß Ehebruch nicht ungestraft bleibt.

Die allgemeine Bewertung der Sexualität dürfte sich nicht allzu sehr von dem unterscheiden haben, was wir aus Mesopotamien wissen. Daß sexuelle Freizügigkeit nicht gutgeheißen wurde, geht wohl aus einer Stelle im Ba'al-Zyklus (KTU 1.4 III 17—21) hervor, wenn es heißt, daß Ba'al ein Festmahl, bei dem Ausschweifungen der Mägde vorkommen, verabscheut. Man wird daher gut daran tun, die Beziehungen zwischen Ba'al und 'Anat nicht mit den Vorstellungen des rituellen Geschlechtsverkehrs oder einer „sakralen“ Prostitution zu verknüpfen, da dafür keine direkten Textzeugnisse aus Ugarit vorliegen, was aber auch für das Verständnis mancher Texte im AT nicht ganz ohne Bedeutung ist.<sup>15</sup>

### **3. Ehebruch im AT**

Nach den Ausführungen zur moralischen Einschätzung sexueller Vergehen im Alten Orient wenden wir uns dem atl. Bereich zu, wobei jedoch eine Einschränkung im wesentlichen auf den Ehebruch notwendig ist. Wiederum steht die religiöse Wertung des Vergehens im Mittelpunkt der Betrachtung.

#### **3.1. Die Stellung des Verbots innerhalb des Dekalogs**

Das Verbot ist mit dem gesamten Dekalog zweimal im AT überliefert, wobei als Unterschied zu vermerken ist, daß gegenüber der Exodusfassung die Aufzählung der Verbote in Dtn 5,17—21

jeweils durch w<sup>e</sup>- (und) miteinander verbunden ist. N. LOHFINK<sup>16</sup> sieht darin einen Entwicklungsfortschritt von Dtn gegenüber Ex, wobei die Absicht dahinter steht, die Verbote ab dem Morden zu einer einzigen Reihe zusammenzufassen, wodurch das Sabbatgebot im ganzen Dekalog eine zentrale Stellung und an Gewicht gewinnt. Wesentlicher ist jedoch die abweichende Reihenfolge der LXX gegenüber dem hebräischen Text.<sup>17</sup> Während der hebräische Text in Ex 20,13—15 (= Dtn 5,17—19) die Reihenfolge Mord, Ehebruch und Diebstahl bringt, zeigt die LXX in Ex 20,13—15 die Reihe Ehebruch, Diebstahl und Mord, während in Dtn 5,17—19 die Reihe Ehebruch, Mord und Diebstahl begegnet. Ntl. Zitate des Dekalogs folgen z. T. der Dtn-Fassung der LXX (Lk 18,20; Röm 13,9; Jak 2,11), z. T. dem hebräischen Text (Mt 5,21—30; 15,19; 19,18; Mk 10,19). Philo von Alexandrien<sup>18</sup>, der Papyrus Nash sowie Ps-Philo<sup>19</sup> folgen der LXX-Reihenfolge, während man bei Josephus Flavius<sup>20</sup> und anderen alten Zeugen die Reihenfolge Mord-Ehebruch findet. Beide Textformen sind also reichlich bezeugt, so daß es schwierig ist, eine eindeutige Entscheidung für die Ursprünglichkeit der einen oder anderen Variante zu treffen.<sup>21</sup> Eventuell kann man jedoch mit H. GESE<sup>22</sup> der Reihenfolge Elterngesetz, Ehebruch, Mord, Diebstahl den Vorzug geben, wodurch das Elterngesetz und das Verbot des Ehebruchs ein Paar bilden würden, wo in beiden Fällen der Schutz der Familie (der eigenen bzw. der anderen) angestrebt wird.<sup>23</sup> Nach H. GESE ergibt sich für den Dekalog ein Aufbau in 5 Paaren, die den Heilszustand abgrenzen und begründen, in den Israel eintreten kann.<sup>24</sup> In diesem Sinne geht es daher im Ehebruchsverbot und im ganzen Dekalog nicht nur um eine rein rechtliche Ordnung, sondern es wird im Gebot, d. h. in der persönlichen Anrede, praktisch ein neues Sein definiert.

Eine andere Frage in Bezug auf die Textüberlieferung im weiteren Sinn ist das Verhältnis zwischen dem Ehebruchverbot und dem Verbot des Begehrens (Ex 20,17; Dtn 5,21). Die Exodus- und Deuteronomiumfassung dieses Verbots unterscheiden sich an drei Punkten.<sup>25</sup> Dtn vertauscht die Reihenfolge von „Haus“ und „Frau“, variiert in der Verwendung des Verbums, indem beim zweiten Mal anstelle von ḥāmad des Hitpāel von ‘āwah steht, und fügt „sein Feld“ hinzu. Die Aufspaltung des Verbots nach der traditionellen katholischen Zählweise<sup>26</sup> in zwei Verbote hat zur Folge, daß dieses Verbot in „Parallele“ zum Ehebruchs- bzw. Diebstahlsverbot gesetzt wurde. Den Ausgangspunkt, wie diese Doppelung konkret zu verstehen ist, bildet das Verbum ḥāmad mit seiner Übersetzung in der LXX. Wenn man sich in der Interpretation eher vom griechischen Text leiten läßt, liegt es nahe, hierin eine ‚Gedankensünde‘ zu sehen, die schon die begehrliche Gesinnung verbietet, was eventuell auch in der Verwendung von hitawwāh intendiert sein könnte, aber nicht unumstritten ist.<sup>27</sup> Bleibt man hingegen beim hebräischen Text, so ist eine Nähe zum Ehebruch- und Diebstahlverbot nicht zu übersehen, da im Verbum ḥāmad neben dem Aspekt des Begehrens die Nuance mitschwingt, sich des Begehrten auch tatsächlich zu bemächtigen<sup>28</sup>, wie deutlich jene Stellen im AT zeigen, wo das Verbum im Zusammenhang mit Ausdrücken des Raubens verwendet wird (Dtn 7,25; Jos 7,21; Mi 2,2). — Beiden Deutungen hat B. LANG<sup>29</sup> neuerdings eine neue Erklärung entgegengesetzt, wobei er von einem Bedeutungsansatz „herrenloses Gut an sich nehmen“ für ḥāmad ausgeht. Der historische Ort des Verbots wäre demnach die Exilszeit, in der Juda von Männern entvölkert war und nur die verheirateten, aber durch das Exil ohne Gatten dastehenden Frauen im Lande geblieben waren, woran ein Anklang in Dtn 28,30 zu sehen ist. Der Sinn des Verbots wäre demnach, die Gefahr zu unterbinden, daß Bauern wegen ihrer Abwesenheit im Exil — bzw. auch bei kürzeren Abwesenheiten wie während der Wallfahrt nach Jerusalem (Ex 34,24) — Frau und Habe verlieren, zumal die für den Dekalog verantwortlichen Kreise mit der baldigen Heimkehr der Exilierten rechneten. Zu diesem Deutungsvorschlag muß jedoch gesagt werden, daß er nicht besonders überzeugen kann. Denn daß Frauen durch die Abwesenheit ihres Gatten ‚herrenlos‘ werden und ihre Ehe aufgelöst würde<sup>30</sup>, ist ebensowenig wahrscheinlich wie die Tatsache, daß Hab und Gut vom Erstbesten an sich genommen werden kann, der des Weges kommt. Denn offensichtlich ohne weiteres kann Noemi nach ihrer Rückkehr aus Moab den Acker ihres Gatten Elimelech verkaufen (Rut 4,3), ebenso wie die Schunemitin ihr Haus und Feld nach ihrer Rückkehr wieder zurückbekommt

(2 Kön 8,1—6). Wenn es also in Juda während des Exils Kreise gegeben hat, die genug Autorität besaßen, verbindlich akzeptierte Normen zu setzen — wie B. LANG in seiner Interpretation annimmt — dann muß man diesen Kreisen wohl auch zubilligen, nach altem Recht und Sitte jedem sein Haus und Feld sichern zu können, ohne ein solches Verbot formulieren zu müssen, wie B. LANG es in seiner Interpretation versucht.

### 3.2. Ehebruch als sakrales Vergehen

Das Verbum *nā'ap* (eherechen) findet sich im AT 34mal, wobei 24 Belege auf die prophetische Literatur entfallen.<sup>31</sup> Im Dekalog wird es ohne Objekt verwendet, doch zeigt Lev 20,10, wie man Ehebruch in Israel ‚klassisch‘ definiert hat: „Ein Mann, der mit der Frau seines Nächsten die Ehe bricht, wird mit dem Tod bestraft, der Ehebrecher samt der Ehebrecherin.“ Wesentlich für das Verständnis des Ehebruchs im AT ist, daß (analog zum AO) Ehebruch nur dann vorliegt, wenn die Frau verheiratet bzw. verlobt ist (vgl. Dtn 22,23f.), während eine bestehende Ehe des Ehebrechers für den Ehebruch nicht ausschlaggebend ist; der Mann kann immer nur eine fremde, die Frau immer nur die eigene Ehe brechen.<sup>32</sup> Die ungleiche Behandlung der Geschlechter in dieser Frage dürfte wohl in einer Rechtsauffassung begründet sein, derzufolge die Frau zum Besitz des Ehemanns gehörte (vgl. Ex 20,17), aber auch in der Sorge um die legitime Nachkommenschaft. Nur bei einer absoluten Treue der Frau konnte der Mann die Gewißheit haben, daß die Kinder in einer Ehe wirklich seine eigenen Nachkommen sind. Dies betonen Sir 23,22f. und Philo von Alexandrien, Über den Dekalog, §§ 126—128: „Ferner zerstört der Ehebruch drei Häuser, das des treulos behandelten Mannes, dem die Ehegelöbnisse verletzt und die Hoffnungen auf rechtmäßige Nachkommenschaft zunichte gemacht werden, und zwei andere, das des Ehebrechers und das des Weibes; . . . Sehr schlimm ist dann auch die zweifelhafte Stellung der Kinder; denn wenn die Frau nicht ihre Ehre wahrt, ist es zweifelhaft und unklar, wer in Wahrheit der Vater der Sprößlinge ist. Wenn dann die Sache verborgen blieb, verfälschen die im Ehebruch erzeugten Kinder, indem sie die Stelle von rechtmäßigen sich aneignen, ein fremdes Geschlecht und werden noch ein vermeintlich väterliches Erbe, das ihnen aber in keiner Weise zukommt, empfangen.“<sup>33</sup>

Im Gegensatz zur ao Umwelt, wo Ehebruch primär als rechtliches Verbrechen gegenüber dem Ehemann gilt und die Gerichtsbarkeit weitgehend in seinen Händen liegt, geht die atl. Auffassung über eine ‚bloße‘ Eigentumsverletzung hinaus und wertet Ehebruch stärker als Kapitalverbrechen und Sünde gegen Gott. Texte aus der Frühzeit Israels spiegeln diese Auffassung wider. So weiß die Erzählung von der Gefährdung der Ahnfrau, daß der Pharao von Gott mit Plagen geschlagen wird, weil er Sarah zu sich nahm (Gen 12,10—20) bzw. daß Abimelech von Gott daran gehindert wird, sich — unwissend — zu verfehlen (Gen 20,6). Auch Josef beteuert gegenüber der Frau des Potifar, doch nicht durch den gewünschten Ehebruch sich gegen Gott zu versündigen (Gen 39,9). Ebenso muß hier Davids Ehebruch mit Batseba erwähnt werden, der ebenfalls als Sünde gesehen wird (2 Sam 12,13). Da diese Texte nur der Mann vom Ehebruch betroffen gewesen wäre<sup>34</sup>, während die Schuld der Frau eine spätere theologische Entwicklung im Zusammenhang mit der dtn Reform sei, die erst in Weish 4,6 greifbar würde. Eine nur allmähliche Entwicklung hin zu einer theologischen Wertung des Ehebruchs nimmt H. McKEATING<sup>35</sup> an. Er sieht im Ehebruch analog zum AO auch für Israel ein Vergehen, das ursprünglich im Rechtsbereich der Familie liegt, während erst das Dtn und das Heiligkeitgesetz ihn aus dem familiären Bereich in den sakralen Bereich überführen. Allerdings hatte der Versuch einer Theologisierung nur partiellen Erfolg, da die alte privatrechtliche Ahndung, die z. T. in den Weisheitsbüchern sichtbar wird, weiterhin ausgeübt wurde.<sup>36</sup> Die sakralrechtliche Wertung des Ehebruchs als Sünde gegen Gott betont C. J. H. WRIGHT<sup>37</sup> besonders in Hinblick auf einen sozio-theologischen Hintergrund. Da sich Ehebruch gegen die Stabilität der Familie und des Hauses wendet, entsteht dadurch eine poten-

tielle Gefährdung der Verbindung zwischen Gott und seinem Volk. Ehebruch betrifft demnach nicht nur die Moral des einzelnen, der darin involviert ist, sondern das Vergehen gewinnt an Schwere, weil es die private Moral übersteigt und ein nationales Anliegen wird, aufgrund der Bedeutung, die die Familie innerhalb der engen Verflochtenheit zwischen Israel und Gott hat.

Der Schwere des Vergehens entspricht auch die Todesstrafe (vgl. Lev 20,10; Dtn 22,22), die durch Steinigung vollzogen worden sein dürfte (Ez 16,40; 23,47; vgl. Joh 8,5). Allerdings dürfte — wie McKEATING<sup>38</sup> zeigt — diese Strafe nicht uneingeschränkt angewendet worden sein. Gerade Texte aus der Weisheitsliteratur (Spr 6,27—35; 7,5—27; 9,13—18; Sir 9,1—9) zeigen, daß Ehebruch nicht mit Tod geahndet werden muß, sondern daß es möglich ist, durch Geschenke den betrogenen Gatten zu besänftigen (Spr 6,31.35). Offensichtlich setzte der Ehebrecher sich in gewissen Stadtjerusalemern Kreisen ‚nur‘ dem Verlust von Ehre und Ansehen sowie dem Zorn des Ehemannes aus (Spr 6,33f.), ohne jedoch einer öffentlichen Gerichtsverhandlung (Sir 23,21) und Verurteilung unterworfen zu werden. Aus prophetischen Texten läßt sich auch eine Erniedrigung als Strafe belegen, wenn die Ehebrecherin ausgezogen und nackt quasi an den Pranger gestellt wurde (Ez 23,26; Nah 3,5), was jedoch auch als Strafverschärfung (vgl. Ez 16,37ff.) geschehen konnte. Auch wenn also die Todesstrafe juristisch festgelegt war, gibt es kaum direkte Hinweise, daß sie de facto durchgeführt wurde.

Der Ehebruch des einzelnen wurde von den Propheten als moralisches Vergehen verurteilt (Hos 4,2.13.14; 7,4; Jer 7,9; 23,10.14; 29,23; Mal 3,5), doch liegt ein stärkerer Akzent der prophetischen Botschaft auf dem metaphorischen Gebrauch, demgemäß Bundesbruch als Ehebruch der Schwestern Israel und Juda gewertet wird<sup>39</sup>, was vor allem Jeremia und Ezechiel betonen (Jer 3,8f.; 5,7; 9,1; 13,27; Ez 16,32.38; 23,37.43.45). Ehebruch, Unzucht (z<sup>e</sup>nut) und Glaubensabfall werden in der prophetischen Verkündigung miteinander verbunden, was wohl nur ein konsequentes theologisches Weiterdenken jener Linie ist, die Ehebruch unbeschadet aller juristischen Aspekte als Sünde gegen Gott sieht.

Jer 29,23 kann uns abschließend noch vom unmittelbaren Ehebruch hin zu einigen — unvollständigen — Bemerkungen über die Wertung von sexuellen Fehlverhalten<sup>40</sup> im AT führen. Der Prophet verwirft dabei das Tun Zidkijas und Ahabs: „Sie haben nämlich Schändliches (n<sup>e</sup>bālāh) in Israel getrieben, mit den Frauen ihrer Nächsten Ehebruch begangen (waj<sup>n</sup>a’apu) und in meinem Namen Worte verkündet, die ich ihnen nicht aufgetragen habe.“ Die parallele Verwendung von ‚Ehebruch begehen‘ und ‚Schändliches treiben‘ erlaubt es, noch andere Stellen kurz zu erwähnen, die ein Vergehen ebenfalls so charakterisieren. Mit der neunmal im AT leicht variiert verwendeten Formel „Schändliches treiben (in Israel)“ werden dabei Handlungsweisen qualifiziert, die nicht bloß grundlegende soziale bzw. religiöse Ordnungen verletzen, sondern auch einen Verstoß gegen die Gemeinschaft Israels als Ganzes darstellen, wobei ein solches Verhalten letztlich immer zum Tod führt.<sup>41</sup> — Gen 34,7 spricht im Zusammenhang mit der Vergewaltigung Dinas durch Sichern, den Sohn Hamors, von einer Schandtat, wobei noch als apodiktische Verstärkung hinzugefügt wird: „So etwas tut man nicht“, ein Wortlaut, der auch in 2 Sam 13,12 begegnet, als Adonija seine Halbschwester Tamar verführen will. Als er mit seinem Ansinnen keinen Erfolg hat, vergewaltigt er Tamar. Unweigerlich fragt man sich, ob hier im Kontext zur Erzählung vom Ehebruch Davids mit Batseba (2 Sam 11) nicht intendiert ist, aufzuzeigen, wie eine verwerfliche Tat notwendigerweise eine weitere nach sich zieht. Sowohl Gen 34 als auch 2 Sam 13 werfen Licht auf die Wertung eines vorehelichen Geschlechtsverkehrs, der nicht gutgeheißen wird (2 Sam 13,13); für den Fall aber, daß ein unverlobtes Mädchen sich doch verführen ließ, mußte der Mann sie heiraten (Ex 22,15). Ob man daraus aber schließen darf, daß die Unverlobte ihren Freund lieben konnte, wenn sie sicher war, daß er sie heiraten würde, ohne auf sexuelle Tabus achten zu müssen, scheint aber wohl nicht anzunehmen zu sein.<sup>42</sup> Denn die — wenn auch jüngere — Vorschrift in Dtn 22,21 drängt sehr darauf, daß die Jungfräulichkeit bis zur Eheschließung gewahrt bleibt, während andernfalls die Frau der Todesstrafe verfällt. — Auch die Vergewaltigung der Nebenfrau des Leviten durch die Bewohner von Gibeon wird als Schandtat gebrandmarkt



(Ri 20,6.10); allerdings zeigt der Erzählzusammenhang, daß das Ansinnen der Männer von Gibeon vorerst auf eine homosexuelle Betätigung mit dem Leviten (Ri 19,22; vgl. auch Gen 19,5) abzielt, was aber keineswegs weniger verabscheuenswürdig ist (Ri 19,23f.). Daher wurde ein solches Vergehen auch mit der Todesstrafe geahndet, wie Lev 18,22 oder 20,13 zeigen. Eventuell ist auch das Verbot der Travestie (Dtn 22,5) in diesen Zusammenhang zu stellen, um zu verhindern, daß durch die ‚Verkleidung‘ homosexueller Umgang erschlichen wird. Allerdings ist es auch möglich, daß dieses Verbot in einem Zusammenhang mit der Göttin der Sexualität, Ištar, steht<sup>43</sup>, von der es öfter heißt, daß sie die Geschlechter vertauscht.<sup>44</sup>

Zusammenfassend kann somit am Ende festgehalten werden: Ehebruch und sexuelle Fehlformen führen in Israel in die Sphäre des Todes, was die Weisheitsliteratur sehr bildhaft ausdrückt (Spr 7,21—23): „So macht sie ihn willig mit viel Überredung, mit schmeichelnden Lippen verführt sie ihn. Betört folgt er ihr, wie ein Ochse, den man zum Schlachten führt, wie ein Hirsch, den das Fangseil umschlingt, bis ein Pfeil ihm die Leber zerreißt, wie ein Vogel, der in das Netz fliegt und nicht merkt, daß es um sein Leben geht.“

- 
- 1 Zu allgemeinen Fragen von Erotik und Sexualität in Mesopotamien vgl. E. EBELING, Art. Geschlechtsmoral, in: RLA 3, 223—224; K. OBERHUBER, Die Kultur des Alten Orients, Frankfurt am Main 1972, 173—176. 200—202; W. G. LAMBERT, Morals in Ancient Mesopotamia, in: JEOL 15 (1957—58), 184—196, bes. 194 ff.
  - 2 Die Thematik der Heiligen Hochzeit wird sehr sachlich aufgrund des derzeitigen Forschungsstandes unter Zurückweisung unhaltbarer Theorien behandelt bei J. RENGER, Art. Heilige Hochzeit, in: RLA 5, 74—89; vgl. auch W. H. Ph. RÖMER, Einige Überlegungen zur heiligen Hochzeit nach altorientalischen Texten, in: Von Kanaan bis Kerala. FS van der Ploeg, Neukirchen-Vluyn 1982 (= AOAT 211), 411—428; E. MATSUSHIMA, The Sacred Marriage Rite in the first Millenium BC in Mesopotamia, in: Oriento 25 (1982), 96—110.
  - 3 OBERHUBER (Anm. 1), 173; vgl. E. J. FISHER, Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment, in: BTB 6 (1976), 225—236.
  - 4 W. G. LAMBERT, Babylonian Wisdom Literature (= BWL), Oxford 1960, 139—149; zum Inhaltlichen siehe J. BOTTÉRO, Le ‚Dialogue Pessimiste‘ et la Transcendance, in: RTThPh 99 (1966), 7—24.
  - 5 Vgl. W. KORNFELD, L'adultère dans l'orient antique, in: RB 57 (1950), 92—109; die einschlägigen Gesetzestexte sind übersetzt bei R. BORGER, Akkadische Rechtsbücher, in: TUAT I/1, 32—95 und E. von SCHULER, Hethitische Rechtsbücher, in: TUAT I/1, 96—125.
  - 6 Vgl. jetzt dazu mit älterer Literatur W. RÖLLIG, Der Mondgott und die Kuh. Ein Lehrstück zur Problematik der Textüberlieferung im Alten Orient, in: Or. 54 (1985), 260—273.
  - 7 E. von WEIHER, Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil 2, Berlin 1983, 7f.
  - 8 BWL 119:3f.; gibt hier der Überlieferungsbefund, wonach die Vorderseite der Tafel weisheitliche Sentenzen, die Rückseite einen Hymnus an Ninurta enthält, einen indirekten Hinweis darauf, daß es sich bei den Sentenzen um i. w. S. religiöse Normen handelt?
  - 9 V 2—8; M. HUTTER, Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal“, Freiburg/Schweiz 1985 (= OBO 63), 27f.
  - 10 Vgl. zum Folgenden HUTTER (Anm. 9), 96—100.
  - 11 Vgl. H. BEHRENS, Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur, Rome 1978 (= StP 8), 157f.
  - 12 von SCHULER (Anm. 5), 123; vgl. H. A. HOFFNER, Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East, in: H. A. HOFFNER (Hg.), Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday, Neukirchen-Vluyn 1973 (= AOAT 22), 81—90.
  - 13 Vgl. KORNFELD (Anm. 5), 104f.
  - 14 H. OTTEN, Ein kanaanaischer Mythos aus Boğazköy, in: MIO 1 (1953), 125—150; H. A. HOFFNER, The Elkunirsa Myth reconsidered, in: RHA 23 (1965), 5—16.
  - 15 Vgl. zu einschlägigen Stellen im AT FISHER (Anm. 3), 231—235.
  - 16 N. LOHFINK, Zur Dekalogfassung von Dt 5, in: BZ 9 (1965), 17—32, hier 25f.
  - 17 Vgl. dazu D. FLUSSER, „Do not commit adultery“, „Do not murder“, in: Textus 4 (1964), 220—224.
  - 18 Über den Dekalog, §§ 121—137.
  - 19 Antiquitates Biblicae, XLIV 6; JSRHZ II/2, 221.
  - 20 Antiquitates Judaicae, 3, 5, 5.
  - 21 Vgl. FLUSSER (Anm. 17), 223f.
  - 22 H. GESE, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: Ders., Vom Sinai zum Zion, München 1974, 63—80.

- 23 Die Zusammengehörigkeit von Elterngebot und Verbot des Ehebruchs zum Schutz der Familie betont auch C. J. H. WRIGHT, *The Israelite Household and the Decalogue: The Social Background and Significance of some Commandments*, in: *TynB* 30 (1979), 101—124.
- 24 Vgl. GESE (Anm. 22), 78f.; die ethische Komponente, daß der Dekalog nicht so sehr Unterwerfung unter ein Gesetz ist, sondern vielmehr auf das Nachdenken über den Schutz und die Achtung des Lebens gerichtet ist, betont auch W. H. SCHMIDT, *Ansätze und Absichten alttestamentlicher Ethik*, in: *BiKi* 40 (1985), 94—100, bes. 97.
- 25 Eine detaillierte Untersuchung der Unterschiede bietet F. L. HOSSFELD, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Freiburg/Schweiz 1982 (= OBO 45), 87—140, bes. 96—102.127ff. Er sieht in der Deuteronomiumform die primäre Fassung, während in Ex eine sekundäre Überarbeitung vorliegt.
- 26 Vgl. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Der Dekalog—Gebote Gottes?*, Stuttgart 1973 (= SBS67), 9f.56—61; WRIGHT (Anm. 23), 110—112 sieht im Verstoß gegen dieses Verbot (gemeinsam mit dem Diebstahlsverbot) einen Verstoß gegen die Familie und in seiner sozio-theologischen Sicht ein Vergehen gegen Gott.
- 27 W. L. MORAN, *The Conclusion of the Decalogue* (Ex 20,17 = Dt 5,21), in: *CBQ* 29 (1967), 543—554.
- 28 J. J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, 2. durchges. u. erweit. Aufl., Bern 1962, 56f.; vgl. auch *ThWAT* II 1022.
- 29 B. LANG, „Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen.“ Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots, in: *ZAW* 93 (1981), 216—224; vgl. auch B. LANG, *Grundrechte des Menschen im Dekalog*, in: *BiKi* 34 (1979), 75—79, bes. 78.
- 30 Vgl. 2 Sam 11, wo die Ehe Batsebas mit Urija auch während dessen Abwesenheit im Krieg bestehen bleibt und Davids Vorgehen infolgedessen als Ehebruch gebrandmarkt wird; daß die Ehe durch die Abwesenheit des Mannes nicht automatisch erlischt, gilt auch für den mesopotamischen Bereich, wo CH §§ 133—135 Rechtskasus und -folgen anführt, die sich ergeben, wenn der Mann durch Gefangenschaft von seiner Frau getrennt ist.
- 31 FREEDMANWILLOUGHBY, Art. *nā'ap*, in: *ThWAT*, Bd. V, Lfg. 1/2, Stuttgart 1984, 123—129, hier 124.
- 32 Zur ungleichen Behandlung von Mann und Frau in sexualibus vgl. G. CARDASCIA, *Egalité et inégalité des sexes en matière d'atteinte aux moeurs dans le Proche-Orient ancien*, in: *WO* 11 (1980), 7—16; siehe auch SCHÜNGEL-STRAUMANN (Anm. 26), 48f.
- 33 Zit. nach Philovon Alexandrien. *Die Werke in deutscher Übersetzung*, hg. v. L. COHN u. a., Bd. I, 2. Aufl., Berlin 1962, 399.
- 34 A. PHILIPPS, *Another Look at Adultery*, in: *JSOT* 20 (1981), 3—25; auch Lev 20,10 soll ursprünglich nur an den Mann gerichtet gewesen sein, während die Frau erst nachträglich in den Text eingefügt worden ist, ebd. 6.
- 35 H. McKEATING, *Sanctions against Adultery in Ancient Israel Society, with some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics*, in: *JSOT* 11 (1979), 57—72.
- 36 McKEATING (Anm. 35), 63—65.
- 37 WRIGHT (Anm. 23), 123f.
- 38 McKEATING (Anm. 35), 60—62; vgl. auch B. LANG, *Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1—7*, Stuttgart 1972 (= SBS 54), 96—99.
- 39 Dieser metaphorische Gebrauch kann hier nicht weiter verfolgt werden, vgl. dazu vorerst FREEDMANWILLOUGHBY (Anm. 31), 127f. Es dürfte jedoch notwendig sein, die Ausführungen über das Kindesopfer, über die im kultischen Ehebruch gezeugten Kinder sowie über das kultische Fruchtbarkeitsritual einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Die Warnung vor einer vorschnellen kultischen Interpretation, die M. D. FOWLER, *Excavated Figurines: A Case for Identifying a Site as Sacred*, in: *ZAW* 97 (1985), 333—344, für einen anderen Zusammenhang ausgesprochen hat, soll auch in dieser Frage nicht unberücksichtigt bleiben.
- 40 Vgl. allgemein H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 253—258.
- 41 Vgl. J. MARBÖCK, Art. *nabal*, *nēbālāh*, in: *ThWAT*, Bd. V, Lfg. 1/2, Stuttgart 1984, 171—185, bes. 181—183.
- 42 Gegen E. S. GERSTENBERGER/W. SCHRAGE, *Frau und Mann*, Stuttgart 1980, 33.
- 43 Vgl. W. H. Ph. RÖMER, *Randbemerkungen zur Travestie in Deut. 22,5*, in: *Travels in the World of the Old Testament. Studies presented to M. A. BEEK*, Assen 1974, 217—222.
- 44 Z. B. in der Dichtung über den Seuchengott Erra, *Ti. IV, Z. 56*; vgl. auch *BWL* 226: 1—4, wo ein Amurriter seine Frau auffordert, sich in einen Mann zu verwandeln, während er die Frau sein will.