

---

# Die „reine“ biblische Ehe gibt es nicht<sup>1</sup>

Matthias Morgenstern

---

Vom 1. Januar 2009 an sind kirchliche Ehen auch ohne das Standesamt in Deutschland möglich, weil das bis zu diesem Zeitpunkt geltende Verbot der kirchlichen „Vorausrauung“ aufgehoben ist – Paare können nun kirchlich heiraten, ohne zugleich nach staatlichem Recht eine Ehe einzugehen.<sup>2</sup> Sichtet man die Reaktionen auf diese neue Rechtslage, so stellt sich die Frage, ob christliche Theologen und Juristen weiterhin von einem einheitlichen Begriff von Ehe ausgehen wollen – oder ob das kirchliche und das staatliche Verständnis von „Ehe“, das in den vergangenen Jahrzehnten ohnehin divergiert hat, so weit auseinanderfällt, dass beide Seiten künftig nicht mehr von derselben Sache reden. Die christliche Ehe (im römisch-katholischen Kirchenrecht „matrimonium“) und die staatliche Ehe („Lebenspartnerschaft“/„Lebensabschnittspartnerschaft“) wären dann weitgehend äquivok zu verstehen – der gleiche Begriff meinte dann rechtlich und faktisch nicht mehr die gleiche Sache. Die staatliche und die religiös verstandene Ehe hätten nach einem solchen Verständnis immer weniger miteinander zu tun<sup>3</sup>, und der vollen Realisierung der Religionsfreiheit – besonders prominent auf dem Gebiet der Verwaltung des katholischen Ehesakraments, möglicherweise aber auch im Hinblick auf andere Eheverständnisse, etwa im freikirchlichen Bereich – stünde nichts mehr im Wege, weil der Staat sich konsequent nicht mehr einmischt. Bevor man, je nach Neigung, die in der sich andeutenden Entwicklung liegenden Chancen bejubelt<sup>4</sup> oder den kul-

---

<sup>1</sup> Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Beitrags, der am 24. Dezember 2008 unter dem Titel „Der Kläger machte sich verdächtig“ in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erschien.

<sup>2</sup> Vgl. *Esther Caspary*, Gibt es nun endlich die Ehe light?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31. 7. 2008 („Heirat in der Kirche, vor der standesamtlichen Trauung oder gar ohne sie“); *Axel Freiherr von Campenhausen*, Die Ehe ist als heiliger Orden gestiftet, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. 9. 2008.

<sup>3</sup> Im Hintergrund stehen nicht nur Diskussionen über die staatliche Anerkennung von Partnerschaften für Homosexuelle, sondern auch andere Grenzfälle wie die Frage nach dem personenstandsrechtlichen Status von Transsexuellen und ein neueres Gerichtsurteil zum Tatbestand des Inzests. Zur Diskussion über die Frage, ob Transsexuelle sich nach einer Geschlechtsumwandlung von ihrem Ehepartner scheiden lassen müssen, vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. 7. 2008 („Neues Geschlecht ohne Scheidung anzuerkennen“) und vom 13. 8. 2008 („Das soll der Staat nicht trennen“); erörtert wird die Frage, inwieweit *bereits nach heutigem Recht* zwei Personen des gleichen Geschlechts miteinander verheiratet sein können. Daneben spielen in der neueren Grundsatzdiskussion über das Eheverständnis auch sozialpolitische und versorgungsrechtliche Aspekte eine Rolle: Inwieweit soll und darf der Staat nicht-verheiratet zusammenlebende Partner im Falle von Krankheit oder Arbeitslosigkeit füreinander in die Pflicht nehmen?

<sup>4</sup> Vgl. *Richard Puza* (Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen), Die kirchliche Eheschließung wird aufgewertet, Leserbrief in:

turellen Niedergang beklagt, sollte man sich freilich darüber Rechenschaft geben, dass das Verständnis von Ehe nicht erst im späten 20. und beginnenden 21. Jahrhundert, sondern zu allen Zeiten Veränderungen unterworfen war und es in keiner Tradition jemals ein „reines“, von fremden Einflüssen freies Eheverständnis gab. Die von diesen Einflüssen und Veränderungen ausgehenden Folgen für das Verhältnis von Staat und Religion sind daher nichts grundsätzlich Neues. Da in der Diskussion um das Für und Wider der neuen Regelung häufig auf das islamische Eheverständnis und auf die unter dem neuen Recht angeblich drohende Gefahr der Imam-Ehe hingewiesen wird<sup>5</sup>, kann die Geschichte des jüdischen Eherechts ein gutes Beispiel für die auch an anderer Stelle zu erwartenden historischen und sachlichen Zusammenhänge sein.

Im Talmud hatten die jüdischen Gelehrten sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass das biblische Eherecht die Ehe anhand eines nunmehr als abstrus anmutenden Fallbeispiels erörtert. Der etwas umständliche exemplarische Fall in Ex 21, 7–11 (ein Vater verkauft seine Tochter in die Schuldklaverei, worauf der neue Herr diese Tochter seinem Sohn zur Frau geben will, dieser Sohn danach aber eine zweite Frau hinzunimmt, was nunmehr die Sicherung der Rechte der ersten Frau notwendig macht) erwies sich in der Spätantike, zur Zeit des Entstehung des Talmuds (4.–7. nachchristliches Jahrhundert), aber als wenig geeignet, um als Grundlage für eine Regelung der umfangreichen Materie zu dienen.<sup>6</sup> Die Folge war, dass das jüdische Eherecht im Talmud unter dem Einfluss der griechisch-römischen Umwelt grundlegend umgestaltet und vor allem systematisiert wurde.<sup>7</sup> Von einem „reinen“, von fremden Einflüssen freien jüdischen Eheverständnis konnte bereits in der Spätantike nicht die Rede sein. An der Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend kam im Abendland durch Rabbeinu Gershom (960–1040?), unter christlichem Einfluss, dann das Verbot der Mehrehe hinzu, während die in einem islamischem Umfeld lebenden orientalischen Juden die Polygamie zumindest theoretisch weiter-

---

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. 8. 2008; *Patrick Bahners*, Die Freiheit der Ehe, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. 12. 2008.

<sup>5</sup> Befürchtet wird die stillschweigende Anerkennung des islamischen Eheverständnisses einschließlich der Mehrehe und des islamischen Ehescheidungsrechtes; vgl. dazu den Artikel des römisch-katholischen Kirchenrechtlers *Winfried Aymans*, Die Angst vor dem Islam macht blind, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. 11. 2008; vgl. auch den Beitrag *Aymans*, Das angelsächsische Modell, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. 7. 2008.

<sup>6</sup> Der Abschnitt Ex 21, 7–11 dient im Jerusalemer Talmud (vgl. *Heinrich W. Guggenheimer*, The Jerusalem Talmud. Third Order: Nashim. Tractate Ketubot, Berlin/New York 2006, 281f.) als Ausgangspunkt für grundlegende Bestimmungen des Eherechts. Dabei werde aus Ex 21, 10 („Er soll ihr an Nahrung, Kleidung und ehelicher Pflicht nichts abziehen“) unterschiedliche Rechte und Pflichten der Eheleute untereinander abgeleitet. Es lässt sich dabei zeigen, dass die religionsgesetzlichen Vorschriften nicht aus dem Bibeltext erhoben, sondern – angesichts der Umstände der Zeit – in den Text hineingelesen werden.

<sup>7</sup> Zum römisch-griechischen Einfluss auf das jüdische Eherecht vgl. *Matthias Morgenstern*, Ketubot. Eheverträge, Übersetzung des Talmud Yerushalmi Band III/3, Tübingen (im Druck).

hin zuließen. Gleichzeitig hielten die jüdischen Gelehrten grundsätzlich an der Einordnung der Eheverträge in das Sachenrecht fest. Frauen werden durch ihre Ehemänner nach dem Talmudtraktat Qiddushin (über die „Antrauung“) durch eine Urkunde, durch die Übergabe eines Wertgegenstandes oder einfach durch den Beischlaf „erworben“.<sup>8</sup> Die Höhe der für den Fall einer Scheidung zugunsten der Frau ehevertraglich zu hinterlegenden Summe richtet sich nach ihrem „Statuswert“; dieser hängt davon ab, ob sie beispielsweise eine Jungfrau oder Witwe ist. Die Diskussion über den „Erwerb“ einer Frau im Talmud führt freilich dazu, dass sich die „sachenrechtliche“ Dimension der Ehe, die in der Bibel angelegt ist, im Zuge einer dialektischen Betrachtung gleichsam von innen auflöst.

Dies wird besonders deutlich am Beispiel der ausführlichen Debatte über das Problem der Virginität. Jungfernschaftsklagen des Ehemannes im Anschluss an die erste Ehenacht sind nach Dtn 22, 13–21 und der Auslegung dieser Bibelstelle im Talmud zwar theoretisch möglich – aus verfahrensrechtlichen und anderen Gründen (die u. a. mit dem antiken Verständnis von Anatomie und Medizin zusammenhängen<sup>9</sup>) wird von solchen Klagen aber nachdrücklich abgeraten.<sup>10</sup> Klagenden Männern wird gegebenenfalls gar eine Bestrafung angedroht – es wird etwa unterstellt, dass sie die notwendige Sachkenntnis bei Prostituierten erworben haben müssten.<sup>11</sup> Nachträgliche Klagen auf „Minderung“ oder „Wandlung“ (weil die Braut angeblich keine Jungfrau gewesen sei) sind bereits in der klassischen rabbinischen Literatur (ganz abgesehen von der späteren jüdischen Rechtsentwicklung) eigentlich nur noch theoretisch möglich.

<sup>8</sup> Vgl. *Heinz-Peter Tilly*, Qiddushin. Antrauung, Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd. III/7, Tübingen 1995, 1.

<sup>9</sup> Vgl. *Giulia Sissa*, Maidenhood without Maidenhead: The Female Body in Ancient Greece, in: *D. M. Halperin, J. J. Winkler, Froma I. Zeitlin* (eds.), *The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton NJ 1990, 339–364.

<sup>10</sup> Im babylonischen Talmud, Traktat Schabbat 63b wird von einer Jerusalemer Familie berichtet, deren Frauen „einen großen Schritt“ hatten, so dass die Jungfernhäutchen „von allein“ abfielen; daraufhin wurden die Mädchen der Familie mit Fesselbändern versehen, um den „Schritt“ und den Verlust des Hymens zu verhindern; eine solche Geschichte würde die bereits im Jerusalemer Talmud vorliegende Tendenz verstärken, Jungfernschaftsprozesse letztlich für sinnlos zu erklären, zumal an anderer Stelle (babylonischer Talmud, Traktat Ketubbot 6b) mit der Möglichkeit gerechnet wird, dass beim ersten Beischlaf die Verletzung vermieden werden könne. Bezeichnenderweise werden an keiner Stelle Beispiele genannt, die davon berichten, dass Ehemänner einen Jungfernschaftsprozess gewonnen hätten (vgl. *Bernard J. Bamberger*, Qetanah, Na'arah, Bogereth, in: *Hebrew Union College Annual* 32/1961, 289). Tal Ilan (*Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997, 198f.) vermutet, dass solche Prozesse in Babylonien überhaupt unbeliebt waren – möglicherweise, weil es üblich war, dass jüdische Mädchen in Babylonien bei ihrer Hochzeit keine Jungfrauen mehr waren.

<sup>11</sup> Vgl. babylonischer Talmud, Traktat Ketubbot 10ab. Dort wird von dem Verdikt Rav Nachmans berichtet, klagende Ehemänner seien mit der Prügelstrafe zu belegen – in der Annahme, dass ein solcher Bräutigam (wenn es seine erste Ehe war) sich die Expertise zur Beurteilung des Sachverhaltes bei einer Prostituierten verschafft haben müsse.

Die Weiterentwicklung des jüdischen Eherechts bei gleichzeitiger Beibehaltung der kanonischen Texte in Bibel und Talmud führte im Deutschland des 19. Jahrhunderts dann zu heftigen internen Streitigkeiten. Als besonders anstößig erschien nun die Vorstellung eines „Kaufes“, der die Frau augenscheinlich zu einem Objekt, gar einem Sexualobjekt machte. Der Schweriner Landesrabbiner und jüdische Radikalreformer Samuel Holdheim (1806–1860) betonte nun gerade den merkantilen Charakter der Ehe, weil dies bedeutete, dass das Institut der Ehe nur zivilrechtlich zu verstehen sei. Jüdische Ehen hätten demnach überhaupt keine religiöse Bedeutung, sie hätten in der Synagoge nichts zu suchen und seien ganz den Standesämtern zu übergeben. Die konservativeren und moderateren jüdischen Reformer interpretierten demgegenüber den „handelsrechtlichen“ Aspekt des Eheverständnisses als Station auf einem kulturgeschichtlichen Weg, der von Mose über den Talmud und Rabbeinu Gershom in die Gegenwart führe und auch in die Zukunft weise.<sup>12</sup> Der sittliche Fortschritt habe darin bestanden, dass Frauen durch die mosaische Gesetzgebung von bloßen Miet- zu Kaufobjekten erhoben worden seien. Heute hingegen handele es sich bei dem nach dem Talmud vorgeschriebenen „Erwerb“ und der Übergabe des Rings vom Bräutigam an die Braut bloß um eine rechtssymbolische Handlung. Eine originelle (und seinerzeit natürlich als skandalös empfundene) Position wurde von dem jüdischen Gelehrten Jacob A. Fränkel in seiner Promotionsschrift über das „Princip der jüdischen Ehe“ (Greifswald 1841) vertreten: Der ursprünglich Trauungsmodus sei nicht die Kaufehe, sondern die später als unzüchtig verbotene Antrauung durch den Beischlaf. Die so verstandene Ehe habe aber die Einverständniserklärung beider Partner vorausgesetzt, so dass durch den Rekurs auf dieses „Princip“ die rechtliche Parität von Mann und Frau zu erreichen sei.<sup>13</sup>

Der Streit zwischen den konservativen und reformjüdischen Positionen über die Anwendung des alten jüdischen Rechts in der Gegenwart wurde im 19. Jahrhundert mit großer Schärfe ausgetragen. Eine stabile Lösung war im Grunde nur durch den Eingriff des Staates mit der obligatorischen Zivilehe unter Bismarck möglich, die von der jüdischen Gemeinschaft daher schnell akzeptiert wurde. Ebenso ist es heute im Staat Israel die staatliche Gesetzgebung, die – gewiss auf religiöser Grundlage, und indem sie die praktische Ausführung den Rabbinern überlässt – angesichts der unterschiedlichen Rechtstraditionen von westlichen und orientalischen, streng orthodoxen und eher liberalen Juden eine gewisse Einheit aufrechterhält, die für das praktische Zusammenleben unerlässlich ist.<sup>14</sup> Das jüdische Beispiel zeigt,

<sup>12</sup> Vgl. *Carsten Wilke*, „Das Princip der jüdischen Ehe“. Eine Rabbinerkontroverse im 19. Jahrhundert, in: *Christiane E. Müller, Andrea Schatz* (Hgg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004, 177–200.

<sup>13</sup> Ebd., 185 f.

<sup>14</sup> Zur Rechtssituation in Israel vgl. *Josef Prader*, *Das religiöse Eherecht der christlichen Kirchen, der Mohammedaner und der Juden unter besonderer Berücksichtigung der Staaten im Vorderen Orient*, Frankfurt a. M. 1973.

dass staatliche Eingriffe gerade auch in unübersichtlichen Situationen nicht zum Nachteil ausschlagen müssen. Vom Standpunkt der religiösen Praxis aus gesehen, kommt es bei der Religionsfreiheit nicht nur auf den negativen Aspekt, d. h. auf die Abwehr von staatlichen Eingriffen, sondern auch auf die positive Seite an, die darin besteht, dass der Staat durch sein Handeln religiöses Leben ermöglicht. Indem der Staat maßvoll agiert und einen verpflichtenden Rahmen setzt, kann er in Situationen, in denen die Religionen in sich selbst einen Pluralismus ausgebildet haben, zu einer Übersichtlichkeit und Berechenbarkeit beitragen, die im Zweifelsfall gerade auch die Minderheiten schützt. Diese Überlegungen sprechen für die Vermutung, dass man auch dann, wenn man aus theologischen Gründen ein freies Miteinander von Staat und Kirche befürwortet, nicht einem ungebremsten Auseinandertreten beider Eheverständnisse das Wort reden, sondern nach Möglichkeiten suchen sollte, das Gemeinsame zu bewahren.