

„Mit ihrem Willen und ohne ihren Willen“ (mYev 14,1): Scheidung in der rabbinischen Literatur

Olga I. Ruiz-Morell

Granada

1. Einleitung

„Die Frau wird entlassen mit ihrem Willen und ohne ihren Willen.“ (mYev 14,1) Diese Worte stammen von Männern. Es sind keine Worte des Tadels oder eines verhüllten Vorwurfs etwa in Reaktion auf weibliche Ansprüche, im Gegenteil: Es handelt sich um eine prägnante, emotionslose Aussage in einem präskriptiv-deskriptiven Diskurs. Die Gesetzestexte aus dem klassischen rabbinischen Judentum sind von Natur aus männliche Texte: von Männern für Männer geschrieben. Dieser begrenzte, männliche und akademische Kreis bestimmt nicht nur den Diskurs, sondern auch Zielrichtung und Blickwinkel der betreffenden Inhalte.¹ Deshalb werden die Regeln rund um die Scheidung aus einer männlichen Perspektive dargestellt. Der ganze Prozess ist aus der Sicht der Männer gedacht, und auch die Betrachtungsweise des Verfahrens ist männlich. Frauen sind nicht das Subjekt, sondern das Objekt einer Scheidung.²

So wie ihn die rabbinischen Gesetze darstellen, ist der Scheidungsprozess ein recht einfaches Verfahren. Erforderlich sind lediglich der Wunsch des Mannes, die Abfassung und Aushändigung eines Dokuments und dessen Entgegennahme durch die Frau. Auf diese sehr einfache Weise wird eine Ehe beendet. Ob der Mann die im Ehevertrag festgesetzte Summe bezahlen kann, ist eine ganz andere Frage und stellt, wie weiter unten noch erörtert werden wird, für einen Mann, der seine Frau aus der Ehe entlassen will, womöglich das einzige Hindernis dar.³

Die Einfachheit des Verfahrens mag weitgehend der Einfachheit des betreffenden Bibeltexts geschuldet sein, auch wenn die Kürze, mit der ein Sachverhalt in der Bibel

¹ Siehe Judith BASKIN, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature* (Hannover: Brandeis University Press, 2002), 16–18.

² Dies ist jedoch zumindest in Texten aus den ersten Jahrhunderten des klassischen Judentums nicht unbedingt ein Spiegel der Realität. Rabbinische Quellen geben in der Regel wieder, was die Weisen der betreffenden Zeit innerhalb des „richtigen“ Rechtssystems für „angemessen“ halten. Es geht folglich nicht so sehr um die tatsächliche, sondern eher um die erwünschte Praxis; nicht so sehr um eine Darstellung der Wirklichkeit als um einen Plan, der umgesetzt werden soll. Zu der diesbezüglichen Debatte empfehle ich Tal ILAN, „On a newly published divorce bill from the Judaean Desert“, *HTR* 89 (1996): 195–202; Adiel SCHREMER, „Divorce in Papyrus Se’elim 13 Once Again: A Replay to Tal Ilan“, *HTR* 91 (1998): 193–202; Tal ILAN, „The Provocative Approach Once Again: A Response to Adiel Schremer“, *HTR* 91 (1998): 203–204; David INSTONE-BREWER, „Jewish Women Divorcing their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Se’elim 13“, *HTR* 92 (1999): 347–357; und Tal ILAN, *Integrating Women into Second Temple History* (TSAJ 76; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 253–262.

³ Siehe Aurora SALVATIERRA OSSORIO und Olga I. RUIZ MORELL, *La mujer en el Talmud: antología de textos rabínicos* (Barcelona: Riopiedras, 2005), 81–98.

dargestellt war, die Gelehrten meist nicht davon abhielt, komplexe Gedankengebäude zu konstruieren, in denen sie das betreffende Gesetz in langen, komplizierten Traktaten auseinanderpflückten und die verschiedensten Begleitumstände in Betracht zogen. Im **diesem** Fall geht es jedoch vor allem um das Dokument, das die Scheidung rechtskräftig macht und **dem rabbinischen Traktat seinen Namen gibt**, und weniger um die Umstände, die eine Scheidung oder ihre Folgen rechtfertigen.

2. Scheidung in der Bibel

Für die Schließung einer Ehe hält der biblische Text keine gesetzlichen Bestimmungen bereit, doch für eine Trennung gibt es klare Regeln. Neben verschiedenen, über die gesamte Bibel verstreuten Hinweisen⁴ findet sich die **eigentliche Regelung der Scheidung** im Buch Deuteronomium. Dort heißt es:

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, sie sein Haus verlässt, die Frau eines anderen Mannes wird, wenn dann der zweite Mann sie nicht mehr liebt, ihr eine Scheidungsurkunde ausstellt, sie ihr übergibt und sie aus seinem Haus fortschickt oder wenn der andere Mann, der sie geheiratet hat, stirbt, dann darf sie ihr erster Mann, der sie fortgeschickt hat, nicht wieder heiraten, sodass sie wieder seine Frau würde, nachdem sie für ihn unberührbar geworden ist. Das wäre dem Herrn ein Gräuel. Du sollst das Land, das der Herr, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, nicht der Sünde verfallen lassen. (Dtn 24,1–4).

Der Text ist kurz und bündig und die Wortwahl knapp. Trotz des wichtigen Inhalts wird keine Silbe zu viel auf die Beschreibung eines einfachen Verfahrens verwendet, die die Rollen sowohl der aktiven als auch der passiven Beteiligten perfekt skizziert. Der Mann führt das Verfahren durch und gibt der Frau das Recht, von einem anderen Mann zur Frau genommen zu werden.

Angesichts dieser Einfachheit überrascht jedoch, dass zwei Drittel des Abschnitts einem sehr speziellen Aspekt des Gesetzes gewidmet sind: den Umständen nämlich, die einen Mann daran hindern, eine Frau zurückzunehmen, die, nachdem er sie entlassen hatte, einen anderen Mann geheiratet hat und von diesem geschieden worden ist. **Hierin kommen Vorstellungen zum Ausdruck**, die einige sehr wichtige Rückschlüsse auf die Beziehungen zwischen Männern und Frauen zulassen. Es gibt ein zentrales Prinzip: Ein Mann kann eine Frau, von der er sich zuvor geschieden hat, nicht wieder zur Frau nehmen, wenn sie in der Zwischenzeit von einem anderen Mann zur

⁴ Zu erwähnen wären hier vor allem einige rechtliche Hinweise wie in Ex 21,11; Lev 21,7 und Dtn 22,13, oder allegorische Prophetenworte über die Beziehungskrise zwischen Gott und seinem Volk wie in Jes 50,1 und Jer 3,8. **In den biblischen Erzählungen** sind die Anspielungen entweder spärlich – in Bezug auf Abraham und Hagar (Gen 21,14) oder auf unmögliche Eheschließungen mit ausländischen Frauen (Esra 10,9) – oder verhüllt (oder sogar fragwürdig, insofern sie von dem im Deuteronomium aufgestellten Gesetz abweichen) wie die Geschichten von Samson (Ri 15,2) und von König David (1 Sam 25,43).

Frau genommen worden ist. Es ist kein Problem, eine Frau, die man aus der Ehe entlassen hat, wieder zur Frau zu nehmen, doch wenn in der Zwischenzeit ein anderer Mann im Spiel war, stößt die Versöhnung auf ein unverrückbares Hindernis. Was schlicht und einfach eine Regel sein könnte, um einer übereilten Scheidung vorzubeugen, ist in Wirklichkeit eine Warnung, die besagt, dass man eine Frau, die man an einen anderen Mann verliert, für immer verloren hat.⁵ Dies ist nicht bloß gesetzwidrig, sondern ein Gräueltat, die die Frau mit einem beschmutzten Besitz gleichsetzt.

Die verwendete Terminologie weist darauf hin, dass hier weniger ein öffentliches Gesetz umrissen als vielmehr eine gesellschaftliche Handlung in einer bestimmten Situation geschildert wird. Der Diskurs ist **vollkommen** deskriptiv. Der Mann „entlässt sie aus seinem Haus“ (שְׁלָחָהּ מִבֵּיתוֹ) und gibt ihr einen „Trennungsschreiben“ mit (סֵפֶר בְּרִיתָהּ). Die Wurzel גרש – der übliche Fachbegriff für Scheidung – kommt in dem zitierten Abschnitt nirgends vor, obwohl er an anderen Stellen des biblischen Texts durchaus Verwendung findet: Der Begriff גרושה, „Geschiedene“, erscheint fünfmal in der Bibel,⁶ und zwar jedes Mal in Bezug auf Frauen, die nicht von Priestern geehelicht werden können. Überdies bringt das Verb גרש in der Bibel eine Nuance zum Ausdruck, die sich eher auf einen schmachvollen Rausschmiss als darauf bezieht, dass man jemanden aus seinem Haus entlässt. So „vertrieb“ (וַיִּגְרֶשׁ) Gott Adam aus dem Garten Eden (Gen 3,24), und in der Geschichte der Vertreibung Hagens und Ismaels (Gen 21,9–14) verlangt Sara von Abraham, Hagar fortzujagen (גרש), während der eher skeptische Abraham sie einige Verse später einfach wegschickt (יִשְׁלַחָהּ). Diese Wurzel גרש mit ihrer negativen Nuance also kommt im Wortlaut des Gesetzes nicht vor.

Das Dokument, das die Trennung rechtskräftig macht, ist noch kein גט oder „Scheidetbrief“, sondern ein als סֵפֶר בְּרִיתוֹת bezeichnetes Schreiben, das hier zweimal und außerdem bei Jesaja und Jeremia erwähnt wird.⁷

3. Scheidung in der rabbinischen Literatur

Auch in der rabbinischen Literatur scheint das Verfahren noch immer ein privater Akt zu sein, wenngleich hier weitere relevante rechtliche Konsequenzen und Umstände in Betracht gezogen werden, die die Intervention von Zeugen und/oder Gerichten erforderlich machen. Weil der Gesetzestext überarbeitet, vervollständigt und aktualisiert werden musste, entstand auf der Grundlage des kurzen Bibeltextes **ein umfangreicher Kommentar in einem eigenen Traktat über Scheidungsurkunden, Gittin.**

⁵ Dies ist im Großen und Ganzen auch der Hintergrund **einer verbotenen Ehefrau** in einer Stadt, die von einer fremden Armee erobert worden ist. Mangels objektiver Beweise wird entschieden, dass der bloße Verdacht ausschlaggebend ist. Eine Unschuldsvermutung ist in Anbetracht der verheerenden Folgen für die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau nicht vorgesehen. Man denke an den Kummer des **Rabbi Sacharja ben Hakatsab**, als dieser gedrängt wird, sich nach der Eroberung Jerusalems durch die Heiden von seiner Frau zu trennen (bKet 27b).

⁶ Lev 21,7.14; 22,13; Num 30,10; Ez 44,22.

⁷ S. o., Anm. 4.

Die rabbinische Auslegung dieses Gesetzes beschreibt ein Verfahren, bei dem gewisse **Elemente** und Umstände darauf hinweisen, dass sich eine weiter gefasste und reflektiertere **Verwendung von Begriffen des Bibeltextes** durchgesetzt hat. Gemessen an der Einfachheit des biblischen Diskurses ist, angefangen bei der Begrifflichkeit, eine Entwicklung zu verzeichnen, die darauf abzielt, diejenigen **Elemente** und Umstände, die den Gelehrten der **fortschreibenden Erarbeitung würdig** schienen – etwa die Autorität und der Handlungsrahmen jeder der am Prozess beteiligten Personen sowie die Gründe, die für eine Trennung sprechen.⁸ Sie legen ein mögliches gesetzliches Prozedere fest, das der Scheidung eine in der Bibel nicht erwähnte Öffentlichkeit verleiht, und machen dieses Prozedere anhand eines Dokuments überprüfbar, das eine exekutive Geltung und Bezeichnung erhält: *get*.

3.1 Die Scheidung aus Sicht der Gelehrten

Ehe wir uns näher mit der rabbinischen Auslegung dieses Gesetzes befassen, empfiehlt es sich, kurz über die Ethik der Rabbinen in Fragen der Eheauflösung nachzudenken.

Die Rabbinen erlaubten die Scheidung, auch wenn sie sie nicht unbedingt guthießen. Viele Aussagen und Meinungen wenden sich gegen die Auflösung einer Ehe. Ich zitiere zwei Abschnitte aus dem Talmud, die diese negative Haltung gegenüber der Scheidung oder zumindest gegenüber einer missbräuchlichen Scheidung veranschaulichen. Die erste Stelle stammt aus **bGit** 90b:

Rabbi Jehuda erklärte: Wenn du sie hasst, so verstoße sie. Rabbi Joħanan erklärte: Verhasst ist der Verstoßende. Sie streiten aber nicht; einer spricht von der ersten Frau und einer spricht von der anderen Frau. Rabbi **Eleazar** sagte nämlich: Wenn jemand sich von seiner ersten Frau scheiden lässt, so vergießt sogar der Altar Tränen über ihn, denn es heißt: *Zum zweiten aber tut ihr Folgendes: dass der Altar des Herrn mit Tränen, mit Weinen und Schluchzen bedeckt wird, so dass er sich nicht mehr wenden mag zur Opfertgabe und zur Entgegennahme von Wohlgefälligem aus eurer Hand. Ihr fragt: warum? Weil der Herr Zeuge war [des Bündnisses] zwischen dir und dem Weib deiner Jugend, dem du untreu geworden bist, während sie doch deine Gefährtin und deine Jugendfrau war* (Mal 2,13f.).

In **bGit** 90b wird die Sache der ersten Frau vertreten, die eine Gefährtin war und den Verrat des Verlassenwerdens erleiden musste. Bemerkenswert an dieser Passage ist vor allem, dass die Rabbinen versuchen, sich in die Frau hineinzusetzen und ihrem Kummer eine Stimme zu geben. Während sie jedoch die Worte des Propheten Maleachi zum Anlass nehmen, um über die Tugenden einer Frau aus der Jugendzeit des Mannes zu phantasieren, verschwenden sie keinen Gedanken an die Scheidung von

⁸ Scheidung ist keine Ausnahme. Die in der Ordnung **Nashim** zusammengefasste Revision der Ehegesetze ist ein beachtliches Unterfangen innerhalb der halakhischen Arbeit der Weisen des klassischen Judentums. Nicht nur die Scheidung, sondern auch das heilige Versprechen der Eheleute, bei dem die Frau geweiht wird (**Qiddushin**), die Eheverträge, die die Situation des Paares regeln (**Ketubbot**), sowie andere biblische Gesetze wie die Schwagerehe (**Yevamot**) und die Feststellung der Schuld oder Unschuld einer des Ehebruchs verdächtigen Frau (**Sota**) waren für das rabbinische Judentum von allergrößtem Interesse.

einer in reiferem Alter geehelichten Frau. Der zweite Abschnitt, der in dieser Hinsicht von Interesse ist, stammt aus **bPes** 113b:

Vier **verträgt** der Verstand nicht, und zwar: den hochmütigen Armen, den **unterschlagenden Reichen**, den buhlerischen Greis und **den grundlos über die Gemeinde sich erhebenden Verwalter**. Manche sagen, auch den, **der sich einmal und zweimal von seiner Frau scheiden ließ und sie wieder heiratet**. – Und der erste Tanna!?! – Zuweilen kommt es vor, dass ihre Morgengabe sehr groß ist, oder daß er von ihr Kinder hat, **sodaß es bei der Scheidung nicht bleiben kann**.

In **bPes** 113b werden diejenigen verurteilt, die eine Scheidung auf die leichte Schulter nehmen. Der Text ist deshalb bemerkenswert, weil er im Unterschied zu anderen Texten eventuelle Kinder erwähnt. Sie werden aus moralischen Erwägungen heraus in den Blick genommen. In keinem anderen Gesetzestext werden die Folgen einer Scheidung für die Kinder erwogen; dennoch scheint es in diesem Abschnitt wesentlich und allgemein anerkannt zu sein, dass die Scheidung überdacht werden muss, wenn Minderjährige in der Familie sind. Die mangelnde Sensibilität des Gesetzes tritt zurück und gibt der Empathie Raum, die aus dem moralischen Nachdenken erwächst. Wieder einmal konstruieren rabbinische Normen eine theoretische Revision des biblischen Gesetzes angesichts ihrer eigenen Realität, die sich in ihrem Gesetz nicht immer widerspiegelt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Gelehrten die Scheidung nicht unterstützten, sie aber mit verhaltenem Wohlwollen betrachteten und in einigen Fällen sogar für ratsam hielten. **Auf dieser Grundlage revidieren sie das männliches Regelwerk der Scheidung**.

3.2 Terminologie

Erwartungsgemäß weisen die im rechtlichen Kontext verwendeten Begriffe, was ihren Inhalt und ihre Bedeutungen betrifft, wichtige Konnotationen auf. Die Rolle der am Prozess beteiligten Personen sowie die Art der durchgeführten Handlungen findet in der Sprache, die die Gelehrten in ihren Texten gebrauchen, ihren sowohl semantischen wie grammatischen Niederschlag.

3.2.1 Das semantische Feld

Die Terminologie, die auf die Scheidung angewendet wird, entspricht der, die bei der Verhehlung des Paares zum Einsatz kommt. Dem Verb **נשא** (נסה) („heiraten“), steht **גרש** („scheiden“), und dem Verb **כנס** („hineinbringen“) **יצא** („hinausgehen“) gegenüber. Wie die Dichotomie von Ehe und Scheidung konnotieren beide Wortpaare den öffentlichen bzw. den privaten Aspekt der Paarbeziehung.

Wie oben bereits erwähnt, ist **גרש** in der Bibel negativ konnotiert (z. B. Gen 3,24; 21,10; Ex 2,17; 6,1; 23,30 usw.). **Bei** dieser Wurzel schwingt die Verachtung mit, die zu einer (als Akt der Strafe oder der Ablehnung verstandenen) Verstoßung führt. Im rabbinischen Hebräisch **hat sich** **גרש** als der übliche Terminus für die Trennung eines verheirateten Paares etabliert. Die implizit negative Bedeutung der Verstoßung ist verlorengegangen und der Begriff wird gänzlich emotionslos verwendet. So wie **נשא**

die formelle Eheschließung bezeichnet, steht sein Gegenteil für das Ende eines solchen Bundes.

Demgegenüber bezieht sich die Bedeutung der Begriffe כנס und יצא auf den privaten, häuslichen Bereich. Wenn der Mann die Frau in den ehelichen Haushalt „hineinbringt“, akzeptiert er sie als seine Frau; wenn sie „hinausgeht“, bringt er sie hinaus, entlässt sie und schickt sie fort. Diese Begriffe beziehen sich auf den Anfang und das Ende des ehelichen Zusammenlebens, das durch das Betreten und das Verlassen des Hauses (oder der *Chuppa*, des Hochzeitsbaldachins, der das Zuhause oder das Ehebett symbolisiert) versinnbildlicht wird. Die Privatsphäre des Paares wird somit versprochen. Das Haus gehört dem Mann: Wenn er die Frau hineinbringt, wird die Ehe rechtskräftig und dieser Ort ist fortan ihr Zuhause; wenn er die persönliche Beziehung jedoch beendet, muss sie diesen Ort wieder verlassen.

3.2.2 Die grammatische Konnotation

Die im Titel des vorliegenden Beitrags zitierte Aussage untermauert ihre Argumentation mithilfe der Verbformen. Sie beginnt wie folgt: אינו דומה האיך המגרש לאשה המתגרשת, „Der Mann, der scheiden lässt, entspricht nicht einer Frau, die geschieden wird“ (mYev 14,1). Da der Mann derjenige ist, der scheiden kann, indem er die Handlung ausführt, wird für ihn ein aktives Verb verwendet (*qal, pi'el, hif'il*). Die Frau hingegen kann dieses Recht niemals ausüben, dementsprechend erscheinen die aktiven Verben nie in der weiblichen Form. Das *hitpa'el*, מתגרשת, im vorliegenden Text bringt weniger eine reflexive Handlung als vielmehr die Situation oder den Status der Frau zum Ausdruck.

In Bezug auf eine geschiedene Frau wird das Passivpartizip *qal* gebraucht, גרושה, „Geschiedene“, oder die Variante des Partizips der Passivform von *pu'al*, מגורשת. Der zweite Begriff stellt den gerade erst erworbenen Status der Frau und, genauer noch, den Moment fest, da die Scheidung rechtskräftig wird, und sollte daher mit „wird geschieden“ übersetzt werden. Dieser Terminus bestätigt die Gültigkeit des Scheidungsakts. Insbesondere mittels der Verbformen liefert der Diskurs der Gelehrten Informationen über die aktive Rolle von Männern im Gegensatz zur passiven Rolle von Frauen in der Ehegesetzgebung im Allgemeinen und bei der Scheidung im Besonderen.

3.3 Die Scheidungsgründe

In der Bibel werden die Gründe für eine Scheidung nicht näher erörtert. Die Anschuldigungen, die ein Mann vorbringen kann, um sich von seiner Frau zu scheiden, werden nicht im Einzelnen benannt, weswegen die rabbinische Literatur eine Debatte eröffnen kann. Der Disput zwischen der Hillel- und der Schammai-Schule ist hinreichend bekannt,⁹ und bekannt ist auch der eher inklusive Ansatz von Rabbi Akiba. Alles hängt davon ab, wie man die Formulierungen ערות דבר („etwas Schändliches“) und שנאה („sie gefällt ihm nicht“), interpretiert, die im biblischen Text vorkommen, wobei erstere in der rabbinischen Literatur größere Beachtung findet. Für die Schule Hillels steht *dabar*, „etwas“, im Zentrum der Aussage, was zu einer Aufweichung der Scheidungsgründe führt, während die Schule Schammais sich auf den Begriff *ervat*,

⁹ Siehe ILAN, „The Provocative Approach“, 50–52; DIES., *Integrating Women*, 43–81.

„schändlich“ fokussiert und mithin ein tadelnswertes Verhalten vonseiten der Frau zur Bedingung macht.

Die Schule **Schammais** sagt: Ein Mann soll seine Frau nicht scheiden, es sei denn, er hat etwas Schändliches an ihr gefunden, wie es heißt: *wenn er etwas Schändliches an ihr gefunden hat*. (Dtn 24,1) Und die Schule **Hillels** sagt: Sogar, wenn sie das Essen hat anbrennen lassen [darf er sie scheiden], wie es heißt: *wenn er etwas an ihr gefunden hat* (Dtn 24,1). Rabbi Akiba sagt: Sogar, wenn er eine andere schöner als sie gefunden hat [darf er sie scheiden], wie es heißt: *und wenn sie ihm nicht gefällt* (Dtn 24,1). (mGit 9,10)

Es wird gelehrt: Die Schule Hillels sprach zu der Schule Schammais: Es heißt ja *etwas*!? Die Schule Schammais erwiderte: Es heißt ja *Schändliches*!? Die Schule Hillels entgegnete: Wenn es nur *Schändliches* und nicht *etwas* hieße, so könnte man glauben, sie müsse nur wegen einer Schändlichkeit fort, nicht aber wegen eines etwas; daher heißt es auch *etwas*. Und würde es nur *etwas* und nicht *Schändliches* geheißen haben, so könnte man glauben, wenn wegen eines etwas, dürfe ein anderer sie heiraten, wenn aber wegen einer Schändlichkeit, dürfe ein anderer sie nicht heiraten, daher heißt es *Schändliches*. (bGit 90a)

Wohl gemerkt ist auch nach all diesen Begründungen und Erörterungen immer noch der Mann derjenige, der den Scheidungsgrund vorbringt. Die Frau ist die verantwortliche Partei, die in ihrem Mann den Scheidungswunsch weckt, indem sie entweder Ehebruch begeht,¹⁰ es bei der Hausarbeit an Sorgfalt fehlen lässt oder in den Augen ihres Mannes einfach nicht mehr attraktiv ist. Jedenfalls hat die **Schule Hillels** bekanntlich den Sieg über die **Schule Schammais** davongetragen, und als schließlich auch Akiba seine Meinung äußert, ist endgültig klar, dass der Trennungsgrund nicht allzu streng gehandhabt werden muss. Tatsächlich ist es nicht einmal erforderlich, auf dem Dokument, das den Akt rechtskräftig macht, überhaupt einen Grund anzugeben.

Die Gelehrten vertrauen voll und ganz auf die Klugheit und den Anstand des Ehemannes und sind davon überzeugt, dass er sich nicht leichtfertig von seiner Frau trennen und dass es immer „etwas“ geben wird, das die Trennung legitimiert. Damit ist die Schlussfolgerung klar: Gemäß der Sichtweise, die dem rabbinischen Recht zugrunde liegt, sind keine besonderen Umstände erforderlich, um eine Scheidung zu verlangen; es genügt der Wunsch des Ehemannes, der als voll entscheidungsfähig gilt.

Und doch gibt es gewisse **Einschränkungen, die allerdings auf einer eher weltlichen als moralischen Ebene angesiedelt sind: Finanzen**.¹¹ Die *Ketubba*, der Vertrag, der die Bedingungen für die Ehe festschreibt was man mitbringt und was man herausbekommt, scheint eigens zu dem Zweck entworfen, **die Verbreitung** der Scheidungen zu verhindern. Zwar gibt das System dem Ehemann freie Hand, seine Frau nach Belieben zu entlassen – und doch ist es **einem** problematischen **Aspekt** der Scheidung gegenüber

¹⁰ Diese Schlussfolgerung stützt sich auf eine manipulative Auslegung des Wortes *ervah* (wörtl. „Nacktheit“), das als Hinweis auf eine sexuelle Verfehlung gedeutet wird; siehe DIES., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (TSAJ 44; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 142f., und DIES., *Integrating Women*, 50–52.

¹¹ Siehe Günter STEMBERGER, „Los derechos de las mujeres en el mundo rabínico“, *MEAH.H* 54 (2005): 43–53; 50.

nicht blind. Die Rabbinen machen sich für die Ehe stark, wie der folgende Abschnitt aus der Tosefta belegt:

Früher, als ihr Ehevertrag [d. h. das für die Zahlung desselben auf Seite gelegte Eigentum] in den Händen ihres Vaters war, war es aus **seiner** Sicht [d. h. des Ehemannes] eine leichte Sache, sie **hinauszubringen**. **Simeon ben Schetach** ordnete daher an, dass ihr Ehevertrag [d. h. das Eigentum zu dessen Deckung] bei ihrem Ehemann sein und er für sie schreiben sollte: Alles Eigentum, das ich habe, ist verpfändet und verpflichtet für die Zahlung deines Ehevertrags. (tKet 12,1)

Dieser Text legt den Gedanken nahe, dass die Verpflichtung, ein gewisses Quantum an Geld oder Gütern zu zahlen, ausreichte, um die Scheidungsabsichten eines Mannes zu konterkarieren: Es handelt sich um ein Hindernis, das darauf abzielte, **die Zahl der Männer, die die Ehe beenden**, möglichst niedrig zu halten. Diese finanzielle Zwangslage wird durch die Geschichte von Rabbi Jose ha-Galili und seiner „unerträglichen“ Frau veranschaulicht:

Rabbi Jose [...] hatte ein böses Weib, sie war die Tochter seiner Schwester und sie verachtete ihren Mann in Gegenwart seiner Schüler. Da sprachen dieselben zu ihm: Scheide dich doch von dieser Boshafte, sie macht dir keine Ehre. Er antwortete: Sie hat mir aber eine große Mitgift zugebracht und diese kann ich ihr nicht wieder zurückgeben. Einmal saß Rabbi Jose mit Rabbi Eleazar ben Asarja zusammen und sie wiederholten das Gehörte. Als sie geendigt hatten, sprach Rabbi Jose zu Rabbi Eleazar: Höre nicht mehr auf meine Vorträge, wir wollen nach Hause gehen, um zu essen. Rabbi Eleazar war damit einverstanden. Als Rabbi Jose nach Hause kam, senkte das Weib ihr Gesicht zur Erde nieder (aus Missmut) und ging hinaus. Rabbi Jose sah in den Topf und fragte sie: Ist etwas in dem Topfe zu essen? Ja, gab sie zur Antwort, es sind Gemüse darin. Als er in den Topf hineinschaute, fand er, dass gemästete Hühner darin waren. Nun verstand Rabbi Eleazar, was er gehört hatte. Sie setzten sich hierauf nieder und aßen. Da sprach Rabbi Eleazar zu Rabbi Jose: Sagte nicht deine Frau, im Topfe wären Gemüse, es sind ja Hühner darin? Rabbi Jose erwiderte: Ja, das ist ein Wunder. Als sie die Mahlzeit beendet hatten, sprach Rabbi Eleazar zu Rabbi Jose: Schicke doch das Weib fort, denn sie macht dir keine Ehre. Rabbi Jose sprach: Sie hat mir aber eine große Mitgift zugebracht und ich habe nichts, wovon ich sie ihr zurückgeben könnte, wenn ich sie fortschicke. Rabbi Eleazar entgegnete: Wir (Schüler) wollen ihr die Mitgift geben, damit sie von dir gehe. Sie brachten die Mitgift zusammen und Rabbi Jose entließ das Weib. Hierauf führten ihm die Schüler eine bessere Frau zu. (BerR 17,3)

Trotz seiner eigentlichen Absicht – nämlich darüber zu klagen, dass eine große *Ketubba* eine Scheidung erschwert – macht dieser Text deutlich, dass ein solcher Ehevertrag die Frauen insofern beschützt und absichert, als er ihnen ein Argument an die Hand gibt, mit dem sie sich gegen die uneingeschränkte Autorität ihrer Ehemänner in Scheidungsangelegenheiten zur Wehr setzen können.

3.4 Das rechtliche Prozedere

Weder im biblischen Präzedenztext noch in den rabbinischen Kommentaren scheint von einem formellen Scheidungsgesuch oder gerichtlichen Scheidungsprozess die

Rede zu sein. Offenbar war die Scheidung, wie oben schon erwähnt, eher ein privater als ein öffentlicher, eher ein häuslicher als ein gesellschaftlicher Akt. Der Mann fasst den Entschluss und führt die Maßnahme durch. Angesichts dieser Einfachheit scheint es verfehlt, von einem rechtlichen Prozess oder Verfahren zu sprechen. Komplex sind allenfalls die Bestimmungen im Hinblick auf die Zeugen, die bei der Abfassung, Verlesung und Überreichung der Scheidungsurkunde anwesend sein müssen. Jede weitere Intervention geht mit einer Revision der Befugnis des Ehemanns, der Ehefrau oder sogar des in den betreffenden Fall involvierten Gerichts einher.

3.4.1 Die Befugnis des Ehemannes

Wie die Bibel erklärt und die Gelehrten des klassischen Judentums im Traktat *Gittin* und den ergänzenden Texten immer wieder bestätigen, liegt die Handlungsgewalt beim Ehemann.

Der Mann, der scheiden lässt, entspricht nicht einer Frau, die geschieden wird, denn die Frau wird entlassen mit ihrem Willen und ohne ihren Willen, der Mann aber entlässt nur mit seinem Willen. (mYev 14,1)

Die Frau hat an der Entscheidung keinen Anteil. Sie kann mit der Scheidung übereinstimmen oder nicht, aber sie hat, wenn es nach den halakhischen Texten geht, in keinem Fall Entscheidungsbefugnis.

Die zitierte Textstelle steht im größeren Kontext der Befugnisse von Ehemännern und Ehefrauen. So wird für den Fall, dass ein Mann nach der Eheschließung sein Hörvermögen verliert, festgelegt, dass er seine Frau nicht entlassen kann. Taubheit galt als Einschränkung der Verstehensfähigkeit, das heißt, es war nicht mehr gewährleistet, dass der Betreffende sich seiner Taten bewusst war. Die physische Verfassung der Frau hingegen, die diese Autorität ohnehin nie hat, ist für ihren Status irrelevant. Ob sie taub ist oder nicht, ändert nichts an der Situation.

Gleichwohl besteht die Möglichkeit, die einseitige Entscheidungsbefugnis des Mannes zu revidieren. In bestimmten Fällen wird die Autorität des Mannes durch das Eingreifen eines Gerichts eingeschränkt. Gelegentlich wird auch die Frau gehört. Einige Urkundenfragmente weisen sogar darauf hin, dass Frauen – ehe sich die rabbinische Orthodoxie etablierte¹² – bei ehelichen Verfahren einschließlich Scheidungen ein aktiveres Mitspracherecht hatten.¹³ Doch auch wenn diese Interventionen von außen einen Ehemann im günstigsten Fall dazu gebracht haben mögen, auf die eine oder andere Weise zu handeln, dürfen wir davon ausgehen, dass nach wie vor er derjenige war, dem die Rechtsempfehlung der Gelehrten die letzte Entscheidungsgewalt und Befugnis zusprach.

¹² Zunächst theoretisch mit der Abfassung der Mischna gegen Ende des 2. Jh. und dann, in der ausgehenden Spätantike, mit der faktischen Machtübernahme durch die Gelehrten im Zuge der rabbinischen „Revolution“.

¹³ S. o., Anm. 2.

3.4.2 Die Befugnis des Gerichts

Die Vorschriften, die das Gericht, seine Autorität und die Umstände betreffen, unter denen seine Entscheidungen zur Anwendung kommen, sind nicht klar. **In manchen Verfahren, die die Gelehrten als eine Art Schiedsgericht betrachteten, konnten die Gerichte anscheinend intervenieren oder zumindest versuchten sie dies.** Die Mischna enthält in dieser Hinsicht eine klare und präzise Bestimmung:

Dies sind solche, die man zwingt [ihre Frauen] zu verlassen: die mit Geschwüren Bedeckten, einen, der einen Polyp hat, einen Kotsammler, einen Kupferschmelzer und einen Gerber, einerlei, ob sie das waren, bevor sie heirateten, oder nachdem sie geheiratet hatten, dies lernten. Und über all diese sagt Rabbi Meir: Obwohl er das als Bedingung mit ihr ausgemacht hat, kann sie sagen: „Ich glaubte, dass ich es aushalten kann, aber jetzt kann ich es nicht aushalten.“ Die Gelehrten sagen: Sie muss es gezwungenermaßen aushalten mit Ausnahme des mit Geschwüren bedeckten, weil das zur Abzehrung führt. (mKet 7,10)

So klar umgrenzt diese Ausnahmen auch sind, öffnen sie dennoch eine Tür, die in der biblischen Überlieferung offenbar nicht existierte: Es gibt die Möglichkeit einer nicht vom Ehemann gewünschten Scheidung und eines diesbezüglichen gerichtlichen Einschreitens. Die vorliegende Halakha stellt zweierlei klar: dass eine Scheidung nicht immer auf den Wunsch des betreffenden Ehemannes erfolgen, sondern in bestimmten Fällen auch von einem Gericht erzwungen werden kann, und dass sogar in diesen Fällen der Mann derjenige ist, der die Scheidung durchführt.

Der Ausnahmefall, der in dem Text **aus mKet** Erwähnung findet, betrifft einen Ehemann, der an einer Krankheit leidet oder einem Beruf nachgeht, der seine körperliche Verfassung oder Erscheinung in einem für seine Frau kaum mehr erträglichen Maß beeinträchtigt. Die Tatsache, dass dieses mögliche Missfallen (besser gesagt: die Abscheu) der Frau gegenüber ihrem Mann überhaupt in Betracht gezogen wird, ist überraschend oder zumindest auffallend, weil Gesetzestexte im Allgemeinen und die rabbinische Literatur im Besonderen sich nicht mit Gefühlen und Emotionen befassen.¹⁴ Empathie hat in Regelwerken nichts verloren. Dennoch ist diese Entscheidung bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar, weil sich dahinter zwei wesentliche Umstände abzeichnen, die es zu berücksichtigen gilt: die Notwendigkeit sexueller Beziehungen innerhalb der Ehe zum Zweck der Fortpflanzung und die Angst vor sich häufenden Unreinheiten. Intime Beziehungen, die für einen der beiden Partner schwer zu ertragen sind, weil der intime Kontakt unzumutbar ist, erfordern die Einschätzung und Beteiligung eines Gerichts als eines unparteiischen Dritten. Darüber hinaus ist die Unreinheit im Falle einer Krankheit, die – von der vorhersehbaren und sozusagen natürlichen Unreinheit der Samenflüssigkeit einmal abgesehen – Flüssigkeiten absondert, oder eines Berufs (wie dem des Gerbers), der den tagtäglichen Umgang mit Tierexkrementen und ähnlichen Substanzen mit sich bringt, eine Last, die

¹⁴ Siehe Natalie C. POLZER, „I thought I could endure him but now I cannot“: Gendered Sensory Landscapes in *MKetubot* 7.7–10 and Parallels“, *Women in Judaism: A Multidisciplinary e-Journal* 12/2 (2015), online: <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/26330> [zuletzt abgerufen am 15.01.2020]

die Normalisierung der betreffenden Beziehung erschwert. Die Erklärung der Gelehrten deutet allerdings darauf hin, dass ihnen in erster Linie die Gesundheit des Mannes am Herzen liegt, dem die Anstrengung des Geschlechtsverkehrs das Leben kosten könnte. Deshalb empfehlen sie, die Fälle, in denen das Gericht einschreitet, auf den „des mit Geschwüren Bedeckten“ zu begrenzen.

So oder so legt der Text nahe, dass, auch wenn der Scheidungswunsch ursprünglich nicht vom Mann ausgeht, dieser die Weisung des Gerichts akzeptieren und die Scheidung vornehmen sollte. Er ist und bleibt derjenige, der die Maßnahme durchführt. Vor diesem Hintergrund muss man die Verbindlichkeit des Ausdrucks „die, die man zwingt {ihre Frauen} zu verlassen“, relativieren: Hier wird eher moralischer Druck ausgeübt, als eine rechtliche Verpflichtung formuliert. Zwar lässt sich dies – da der Ausdruck in der Mischna oder andernorts in der rabbinischen Literatur kein zweites Mal vorkommt – strenggenommen nicht belegen, doch wenn man bedenkt, dass der gesamte übrige Diskurs der Gelehrten den Ehemann mit der alleinigen Exekutive ausstattet, scheint jede andere Interpretation ausgeschlossen.

Ein ähnlicher Umstand findet sich bei Paaren, denen nach zehn Jahren des ehelichen Zusammenlebens noch keine Kinder geboren worden sind. Die Trennungsempfehlung wird wie folgt begründet: „Auf dem Mann liegt das Gebot zur Fortpflanzung“ (mYev 6,6). Dieser Begründung kann Nachdruck verliehen werden, dass ein Gericht das Paar und insbesondere die Frauen an ihre Pflicht erinnert. Auch hier muss der Ehemann über die Anweisungen des Gerichts hinaus keinen weiteren Scheidungsgrund nennen, und auch hier ist er derjenige, der das Verfahren durchführt.

Der heikelste und schmerzlichste Fall, der ein Eingreifen von außen vorsieht, ist der einer Frau ohne Mann, einer sogenannten *Aguna*. Diese traurige, wenn nicht tragische Situation zieht entsetzliche persönliche Konsequenzen nach sich. Man würde erwarten, dass die Gelehrten auf eine gerichtliche Intervention drängen, um den Mann wie im eben beschriebenen Fall zur Scheidung zu veranlassen. Doch die Angelegenheit wird auf eine Weise behandelt, die mehr Fragen als Antworten aufwirft. Das größte Problem im Hinblick auf die *Aguna* besteht in den Texten des klassischen Judentums oder zumindest bei den Tannaim darin, dass die Situation der Frau gar nicht in Betracht gezogen wird. Der Fall eines vermissten Ehemannes (ob seine Abwesenheit selbstgewollt oder erzwungen ist, spielt keine Rolle), dessen Tod nicht festgestellt werden kann, wird von den Rechtsgelehrten in den letzten Kapiteln des Traktats *Yevamot in der Mischna, der Tosefta und den Talmudim* ausführlich diskutiert. Unter solchen Umständen muss das Gericht keine Scheidung vornehmen, sondern den Ehemann lediglich für tot erklären, damit die Frau als Witwe gelten kann. Allerdings sind die Gelehrten in diesen Fällen überaus streng, weil sie die Rückkehr eines vermeintlich toten Ehemannes, der seine Frau mit einer neuen Familie vorfindet, für eine größere Katastrophe halten als die verzweifelte Lage einer Frau, die an ihren toten

Ehemann gebunden ist.¹⁵ Aus diesem Grund drängte man Männer, die in den Krieg zogen, dazu, ihren Frauen einen vorbehaltlichen Scheidungsbrief auszustellen.¹⁶

Welchen rechtlichen Standpunkt die Gelehrten im Falle eines Ehemanns einnehmen, der einer Frau, von der er getrennt ist, keinen Scheidungsbrief ausstellen will, ist nicht bekannt; zumindest sind keine diesbezüglichen **Aussagen** erhalten. Nur in den Talmudim erscheint der Begriff *Agunot* in Bezug auf Frauen, die in Ermangelung eines Scheidungsbriefs gewissermaßen auf Standby leben. Der hebräische Ausdruck **יושבת עגונה** („sitzt verlassen“, **yGit 1,1 [43a]**) und der aramäische Ausdruck **מיעגגא ויתבה** („verlassen sitzt“, **bKet 3a**) beschreiben eine wartend dasitzende Frau, die an eine Situation gekettet ist, die sie einschränkt. Dieses Problem **entsteht im Fall** einer unkorrekten Abfassung, Bezeugung oder Aushändigung des Scheidungsbriefs. Der Babylonische Talmud lässt erkennen, dass die Gelehrten versucht haben, auf die Situation solcher „angeketteter“ Frauen zu reagieren, wobei ihr Diskurs weniger auf Abhilfe als vielmehr darauf abzielt, **diese Situation** von vorneherein zu vermeiden. Einige Rabbinen erwägen die Möglichkeit, einen schriftlichen Scheidungsbrief zu hinterlassen, der in den besagten Fällen gültig wäre:

Eigentlich sollte man auch den Tenor schreiben dürfen, nur könnte es vorkommen, dass sie den Schreiber beim Schreiben beobachtet, und im Glauben, daß dieser [ihr Mann] dazu veranlasse, mit ihm in Zank gerät. Rabbi Hisda erklärte im Namen Abimis: Eine Fürsorge für die Verlassenen. (**bGit 26b**)

Es ist dennoch erstaunlich, dass man zwar einerseits versucht, eine solche Situation gar nicht erst entstehen zu lassen, andererseits aber keine nachträgliche Lösung vorschlägt. Hinzu kommt, dass die Gelehrten Geschichten über Frauen, deren Männer verschollen sind, nicht aber Geschichten über Männer erzählen, die ihre Frauen verlassen haben. Den letztgenannten Fall könnte ein Gericht ohne Weiteres lösen, denn die Richter müssten nur den Tod des Betroffenen beweisen, während die Durchführung einer Scheidung ihre Kompetenzen übersteigt. Ist das aber ein ausreichender Grund für die Gelehrten, gar keine Lösung anzubieten? Es ist kaum vorstellbar, dass sie hierzu nichts zu sagen gehabt hätten.

3.4.3 Die Befugnis der Frau

Frauen hatten, wie schon gesagt, keine rechtliche Handlungsgewalt. In den hier diskutierten Fällen handelt der Ehemann; gelegentlich kommt es auch vor, dass der Ehemann erst handelt, nachdem das Gericht einen Vorschlag gemacht hat. **In** keinem Fall jedoch wird die Meinung der Frau berücksichtigt; die einzige Ausnahme ist der

¹⁵ In diesen Fällen muss die Frau von beiden Männern geschieden werden; etwaige Kinder mit dem zweiten Mann gelten als *Mamserim* (uneheliche Kinder, die die gesellschaftliche und eheliche Gesetzgebung bestimmten Einschränkungen unterwirft, **siehe mYev 10,1**). Siehe Judith Rabbi WEGNER, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992): 64–70.

¹⁶ Die Legende, dass die Soldaten aus dem Haus Davids nicht in die Schlacht zogen, ohne ihren Frauen zuvor eine Scheidungsurkunde zu hinterlassen, wird traditionell Rabbi Jonatan zugeschrieben (**siehe bKet 9b**).

oben angeführte Fall aus **mKet 7,10**. Und doch gibt es eine Situation, in der eine Frau sich äußern und, was noch wichtiger ist, Gehör finden kann: dann nämlich, wenn das **sogenannte Weigerungsrecht, מ'א'ר**, einer jungen Frau zum Tragen kommt. Hier ist die aktive Beteiligung der Frauen an der Weigerung zumindest, was die rechtliche Geltung ihrer Erklärung betrifft, nicht zu leugnen. **Das Weigerungsrecht** sieht die Möglichkeit vor, dass ein väterlicherseits verwaistes minderjähriges Mädchen, das im Rahmen eines von anderen Familienmitgliedern, etwa den Brüdern oder der Mutter, getroffenen Arrangements verheiratet werden soll, die Ehe annullieren kann, indem sie mündlich oder schriftlich erklärt, dass sie ihren Ehemann ablehnt:

Welche Minderjährige muss eine Weigerung aussprechen? Jede, die ihre Mutter oder ihre Brüder in ihrem Wissen verheiratet haben. Wurde sie ohne ihr Wissen verheiratet, muss sie sich nicht weigern. (**mYev 13,2**)

Hieraus lässt sich zweierlei schlussfolgern: Erstens wird die väterliche Autorität bestätigt, die nur durch die Autorität des Mannes oder, nach Erreichen des Erwachsenenalters, der jungen Frau ersetzt wird. Kein anderes Familienmitglied kann diese Macht ausüben, auch nicht die Mutter, deren Autorität der des Vaters in keiner Weise gleichgestellt ist.¹⁷ Und zweitens handelt es sich hier nicht um eine Scheidung, sondern um eine Eheannullierung. Wenn die junge Frau in der für diese Situation vorgesehenen Weise erklärt: „Ich will N. nicht zum Ehemann“, oder wenn das Gericht feststellt: „An dem und dem Tag hat N., die Tochter des N., in unserer Gegenwart ihre Weigerung erklärt“, und dies akzeptiert wird, dann liegt strenggenommen keine Scheidung vor.

Früher schrieb man die Weigerungsurkunde [wie folgt]: Ich will ihn nicht, ich verlange ihn nicht, und ich will mit ihm nicht verheiratet sein. Als man aber einsah, daß die Formel zu lang ist, und man sie mit der eines Scheidebriefs verwechseln könnte, redigierte man sie wie folgt: Am Tage ... erklärte N., die Tochter des N., vor uns die Weigerung. (**bYev 107b–108a**)

Die Frau erhält unter diesen Umständen nicht einmal die *Ketubba*; das Gericht erklärt die Ehe schlichtweg für nichtig. Die Frau wird nicht als Geschiedene anerkannt, was auch dadurch bestätigt wird, dass sie nach wie vor von einem Priester geehelicht werden kann. Demzufolge ist der Mann nicht ohne seine Einwilligung oder durch einen Dritten, etwa ein Gericht, geschieden worden, denn ohne Ehe gibt es auch keine Scheidung. Dagegen handelt es sich nicht um eine Weigerung, wenn der Mann einen Scheidungsbrief ausgehändigt hat, wie die folgende Mischna belegt:

Wenn eine einem Mann die Weigerung erklärt, ist er ihren Verwandten erlaubt, und sie ist seinen Verwandten erlaubt und nicht ungeeignet zur Ehe mit einem Priester. Gibt er ihr einen Scheidebrief, ist er ihren Verwandten verboten, und sie ist seinen Verwandten verboten und ungeeignet zur Ehe mit einem Priester. (**mYev 13,4**)

¹⁷ Siehe ILAN, *Integrating Women*, 48–50.

3.5 Das Dokument

Derjenige Scheidungsumstand, mit dem sich die rabbinische Literatur am systematischsten und ausführlichsten befasst, ist die Urkunde oder der Brief, der die Trennung nachweist. Genaugenommen ist dieses Schriftstück das ausführende Scheidungsinstrument. Eine solche Trennungsurkunde wird *get* genannt, und ihre Merkmale – Schrifträger und Schreibmaterialien, Inhalte und Aushändigung – werden genau beschrieben. Diese Fragen – und weniger die Scheidung selbst – stehen im Zentrum **des Traktats Gittin**. Die detaillierten Angaben zu Schrifträger und Schreibmaterialien lauten wie folgt:

Mit allem schreibt man ihn, mit Tinte, Farbe, Gummisaft, Metallsäure und mit allem, das aufzeichnend ist, aber nicht mit Getränken, nicht mit Fruchtsaft und mit jeder (Flüssigkeit), die nicht dauerhaft ist. Man schreibt auf allem, auf einem Olivenblatt, auf einem Kuhhorn und gibt ihr die Kuh, auf der Hand eines Sklaven und gibt ihr den Sklaven. Rabbi Jose ha-Galili sagt: Man schreibt nicht auf etwas Lebendigem und nicht auf Speisen. (mGit 2,3)

Enthalten sein müssen das Datum und der Name des Mannes, der Frau und der Zeugen, außerdem die Scheidungserklärung sowie die Unterschrift des Mannes und der Zeugen, wobei vor allem im Hinblick auf die Namen der zu scheidenden Eheleute jedes Missverständnis ausgeschlossen werden muss:

Jeder Scheidebrief, der nicht für eine bestimmte Frau geschrieben ist, ist ungültig. Wieso? Wenn einer über den Markt geht und hört die Stimme der Schreiber, die vorlesen: „Der Mann N. N. scheidet die N. N. am Ort N. N.“, und sagt: „Das ist mein Name und der Name meiner Frau“, so ist er (der Scheidebrief) ungültig, um sich damit zu scheiden. Mehr noch, hat er (einen Scheidebrief) geschrieben, um sich damit von seiner Frau zu scheiden, überlegt es sich, findet einen Mitbewohner der Stadt und sagt zu ihm: „Mein Name ist wie deiner, und der Name meiner Frau ist wie der Name deiner Frau“, so kann (jener) sich damit nicht scheiden. Mehr noch, hatte er zwei Frauen mit demselben Namen, hat er (einen Scheidebrief) geschrieben, um sich von der Älteren zu scheiden, kann er sich damit nicht von der Jüngeren scheiden. Mehr noch, hat er dem Schreiber gesagt: „Schreibe, von der, von der ich will, scheide ich mich“, so ist er untauglich, um sich damit zu scheiden. (mGit 3,1)

Gültig wird das Dokument jedoch erst durch die Unterschrift, und rechtskräftig wird der Akt erst durch die Aushändigung des Scheidebriefs. Sobald der Mann der Frau das Dokument aushändigt, ist die Ehe offiziell aufgelöst. Zwar kann der Scheidebrief auch durch Boten überbracht werden, doch die Absicht des Mannes und die Entgegennahme durch die Frau sind entscheidend für das Verfahren. Diese Erwägung spiegelt die beiden grundlegenden Umstände wider, die perfekt veranschaulichen, wie die Gelehrten des klassischen Judentums dem **biblischen** Gesetz Rechnung trugen: Der Mann entscheidet und die Frau nimmt das Dokument als Ergebnis dieser Entscheidung entgegen.

3.5.1 Die Unterschrift

Die Person, die den Scheidebrief schreibt, ist weniger wichtig als die Person, die dies wünscht. Die Unterschrift bestätigt den Wunsch des Ehemannes:

Alle sind befähigt, den Scheidebrief zu schreiben, sogar ein Taubstummer, ein Irrsinniger und ein Minderjähriger. Die Frau schreibt ihren Scheidebrief und der Mann schreibt seine Quittung, denn ein Scheidebrief hat ohne seine Unterzeichner keine Gültigkeit. (mGit 2,5)

Die Frau kann an der Entscheidung und dem Verfahren beteiligt werden – „mit ihrem Willen und ohne ihren Willen“ –, doch nur die Einwilligung des Ehemannes ist erforderlich, das heißt, die Entscheidung wird durch seine Unterschrift und die Unterschrift anderer Zeugen beglaubigt. Damit ist der Einfachheit des Prozesses so, wie das Buch Deuteronomium ihn beschreibt, Genüge getan.

3.5.2 Die Übergabe

Die Frau muss das Dokument entgegennehmen und den Akt somit rechtskräftig machen und abschließen. Das könnte darauf hinweisen, dass die Frau für den letzten Schritt, mit dem die Scheidung vollzogen wird, verantwortlich ist und demnach in dem betreffenden Verfahren eine aktive Rolle spielt. Wichtig ist, dass die Frau wissen muss, was für ein Dokument sie in Händen hält; es kann allerdings sein, dass ihr dies erst nach der Entgegennahme bewusst wird. In diesem Fall – wenn sie das Dokument also in Empfang genommen und erst danach zu ihrer Überraschung festgestellt hat, dass es sich um eine Scheidungsurkunde handelt – ist die Scheidung nicht rechtskräftig:

Sagte er ihr: „Steck diesen Schuldschein ein“, oder fand sie ihn hinter seinem Rücken, liest ihn und siehe, es ist ihr Scheidebrief, so ist es kein Scheidebrief, bis er zu ihr sagt: „Dies ist dein Scheidebrief.“ Hat er ihn in ihre Hand gegeben und sie schläft, wacht auf, liest und siehe, es ist ihr Scheidebrief, so ist es kein Scheidebrief, bis er zu ihr sagt: „Dies ist dein Scheidebrief.“ (mGit 8,2)

Auch wenn die Tosefta (tGit 6,1) eine Überlieferung erwähnt, der zufolge diese Halakha Rabbi [Jehuda dem Patriarchen] zuzuschreiben und von Rabbi Simeon ben Eleazar mit der Begründung verworfen worden sei, die Erklärung müsse gleichzeitig mit der Aushändigung erfolgen, ist die von der Mischna vorgesehene offizielle Kenntnisnahme des Schriftstücks die von den Gelehrten bevorzugte Version.

3.5.3 Die Formel¹⁸

Eine der interessantesten Erwägungen zum Scheidebrief betrifft den in diesem Dokument enthaltenen Text, der von den Gelehrten als wesentlich betrachtet wird:

Der Hauptinhalt des Scheidebriefs ist: „Du bist erlaubt für jeden Mann.“ Rabbi Jehuda sagt: „Und diese sei für dich von mir Scheidungsschrift und Trennungsurkunde, damit du gehen kannst zu heiraten jeden Mann, den du willst.“ (mGit 9,3)

Die zentrale, grundlegende Aussage, die den Kern der Verfügung ausmacht, besteht in der Erklärung des bisherigen Ehemannes, dass seine Frau nun frei ist, einen anderen Mann zu heiraten. Hier ist zweierlei zu erwähnen. Zum einen dient das Dokument dem Zweck sicherzustellen, dass die Frau nicht länger an einen Ehemann gebunden ist und

¹⁸ Zu Vorgängerformulierungen siehe 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.

einen anderen Mann heiraten kann. Die Aussage, die die Frau für frei erklärt und bestätigt, dass mit ihrem bisherigen Ehemann keine Beziehung mehr besteht, ist **von wesentlicher Bedeutung**. Wenn in dieser Hinsicht noch irgendwelche Zweifel bestünden oder wenn ihre Eignung für die Ehe mit einem anderen Mann in irgendeiner Weise beeinträchtigt wäre, würde dies bedeuten, dass sie an ihren ersten Ehemann gebunden bleibt. Mithin bescheinigt das Dokument das Ende der rechtlichen Autorität des betreffenden Mannes über die betreffende Frau. Sie ist jetzt frei, allerdings – im Gegensatz zu einem freigelassenen Sklaven, von dessen Entlassbrief im selben Abschnitt der Mischna die Rede ist – nicht für sich selbst, sondern frei für einen anderen Mann, der sie nun zur Frau nehmen kann. Zum anderen enthält dieser Text einen wesentlichen Beleg für einen der bedeutendsten Aspekte der rabbinischen **Verständnis** der Scheidungspraxis. Die Formel wird auf Aramäisch zitiert, in einer Sprache also, die die Tannaim nur bei sehr seltenen und besonderen Gelegenheiten verwandten: dann nämlich, wenn sie aus nicht-rabbinischen Dokumenten zitierten. Die verwendete Sprache belegt gemeinsam mit den in der Judäischen Wüste gefundenen Scheidungsdokumenten,¹⁹ dass wir es hier mit der Formel zu tun haben, die in echten Scheidungsurkunden gebraucht worden ist. Die Rabbinen entwickeln ihr Ritual also auf der Grundlage des biblischen Texts (מקרא) mithilfe ihrer eigenen Argumentationstechniken (הלכה) und doch auch unter Berücksichtigung der landläufigen Praxis (מנהג).

Die vorliegende Untersuchung der Scheidung in den Rechtstexten des rabbinischen Judentums hat gezeigt, dass diese ein privater Akt war und den häuslichen Bereich betraf, wo die rechtliche Autorität des Mannes nicht nur unumstritten, sondern per Gesetz institutionalisiert war. Das Gericht leistete lediglich in den heikelsten Fällen Entscheidungshilfe. Den Frauen wurde nur im äußersten Einzelfall eine etwas aktivere Beteiligung zugebilligt, und selbst dann waren sie nie Ausführende, sondern immer nur Adressatinnen des betreffenden Verfahrens. Eine männliche Stimme musste in ihrem Namen Anspruch erheben oder ihre Gesuche bestätigen. Während die Meinungen und Empfindungen der von diesen Verfahren betroffenen Frauen in der Bibel überhaupt nicht erwähnt werden, werden sie in den talmudischen Texten immerhin zur Kenntnis genommen – allerdings nur sehr eingeschränkt und aus männlicher Sicht.

¹⁹ S. o., Anm. 2.