

»Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen«

Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots

Von Bernhard Lang

(Burgholzweg 134, D-7400 Tübingen)

Die sachliche Abgrenzung der Gebote »Du sollst nicht stehlen« (7. Gebot) und »Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen« (9. Gebot), und du sollst nicht das Haus eines anderen begehren, nicht sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel, nichts, was dem anderen gehört« (10. Gebot) und schließlich des 6. Gebots »Du sollst nicht die Ehe brechen« ist immer schwierig gewesen¹. Der französische Missionar E. Casafis teilt in seinem 1859 veröffentlichten Werk »Les Bassoutos« eine Anekdote zu diesem Thema mit:

¹¹² P. D. Hanson, *Rebellion in Heaven*, 214.

¹ Ich folge der bei Katholiken üblichen Zählung: 6. Gebot Ex 20₁₄/Dtn 5₁₈; 7. Gebot Ex 20₁₅/Dtn 5₁₉; 9. Gebot Ex 20_{17b}/Dtn 5_{21a}; 10. Gebot Ex 20_{17a}/Dtn 5_{21b}. – Forschungsübersichten zum 9. und 10. Gebot finden sich bei: J. J. Stamm, *Dreißig Jahre Dekalogforschung*, ThR 27 (1961/62), 189–239. 281–305, hier 301–304; ders./M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, 1967, 101–107; B. S. Jackson, *Liability for Mere Intention in Early Jewish Law*, HUCA 42 (1971), 197–225, hier 198–207; G. Wallis, *hāmad*, in: ThWAT II, 1977, 1020–1032, hier 1026–1032; G. Wittenberg, *The Tenth Commandment in the Old Testament: Journal of Theology for Southern Africa* 21 (1978), 3–17.

»Ich erinnere mich«, schreibt er, »an einen Häuptling, der kurz nach unserer Ankunft in Lesuto die Zehn Gebote aufzählen wollte, aber nur neun fand. Wir erinnerten ihn an das zehnte: »Du sollst nicht begehren«. »Das ist kein Gebot für sich«, gab er zur Antwort; »ich habe es bereits gezählt, als ich sagte, Du sollst nicht stehlen, Du sollst nicht ehebrechen.«²

Der südafrikanische Häuptling identifizierte das 9. und 10. Gebot mit dem 6. und 7. und kam, der reformierten Tradition folgend, die auch das Bilderverbot mitzählt, nur auf neun Gebote und so in große Verlegenheit. Diese Identifizierung des 9. mit dem 6. und des 10. mit dem 7. Gebot ist nicht nur das hilflose Werk eines afrikanischen Häuptlings, sondern auch der 1846 vorgetragene Vorschlag des Tübinger Orientalisten E. Meier³. Inzwischen ist die exegetische Diskussion kaum weitergekommen, obwohl sie sich in scharfsinnigen Distinktionen übte.

Ausgangspunkt aller neueren Überlegungen ist ein Aufsatz von J. Herrmann über das Verbum *hamād* im 9. und 10. Gebot⁴. Nach Herrmann meint die hebräische Vokabel für »begehren, verlangen« nicht einfach den Affekt des neidvollen Verlangens und Schielens, sondern impliziert den Akt der Aneignung. Wenn im Falle des 9. und 10. Gebots *hamād* das widerrechtliche Aneignen bedeutet, scheinen diese Gebote mit dem 6. und 7. praktisch identisch zu sein. Denn was könnte der Unterschied zwischen »widerrechtlicher Aneignung einer Frau« und »Ehebruch« sein? Und worin könnte die Differenz zwischen der »widerrechtlichen Aneignung von Immobilien-, Personen- und Tierbesitz« und »Diebstahl« liegen? Den letzteren Unterschied suchte man mit A. Alt so zu erklären, daß sich das 7. Gebot nur auf Menschenraub beziehe, während das 10. Sachbesitz im Auge habe⁵. Mit dem Unterschied zwischen dem 6. und 9. Gebot tat man sich schwerer. Hier stellte man heraus, daß das »Begehren« einer Frau nur in der deuteronomischen Fassung Gegenstand eines eigenen Gebots sei und daß sich in dieser Fassung das Verbum *hamād* von seiner älteren konkreten Bedeutung entfernt habe. Das 9. Gebot enthalte eine spätere Spiritualisierung und richte sich nun gegen ein Gesinnungsdelikt, nämlich gegen das bloße »Begehren« einer Frau im Unterschied zum faktischen Ehebruch⁶. *In den letzten Jahren sind beide Distinktionen außer*

² Zitiert bei R. J. Coates, »Thou shalt not covet«, ZAW 52 (1934), 238–239. Das Werk ist mir nur in einer englischen Übersetzung zugänglich: E. Casalis, *The Basutos*, 1861 (reprint 1965), 306.

³ E. Meier, *Die ursprüngliche Form des Dekalogs*, 1846, 69–74.

⁴ J. Herrmann, *Das zehnte Gebot*, in: Sellin-Festschrift, 1927, 69–82. Herrmanns Erkenntnis wurde durch E. Meier, *Die ursprüngliche Form*, 71 f., vorweggenommen.

⁵ A. Alt, *Das Verbot des Diebstahls im Dekalog*, in: ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I 1953, 333–340. Alts These wurde von einem seiner Schüler schon vor der Veröffentlichung des Aufsatzes referiert: K. Rabast, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz*, 1948, 36 ff.

⁶ H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet* (1967), in: ders., *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 63–80, hier 78 Anm. 56; W. H. Schmidt, *Die Komposition des Dekalogs*, VT 22 (1972), 201–220, hier 208; S. Mittmann, *Deuteronomium 11–6*, 1975, 143 f.

Kurs geraten. Immer mehr Autoren lehnen die Altsche Beschränkung des 7. Gebots auf Menschendiebstahl ab und sprechen von einem generellen, auch auf Sachgüter bezogenen Verbot des Diebstahls⁷. Auch die Anschauung, die deuteronomische Fassung kenne ein »spirituelles Vergehen«, ist mit Recht angegriffen worden⁸. Nimmt man diesen Sachverhalt zur Kenntnis, dann kehrt die eingangs gestellte Frage nach dem Verhältnis des 9. und 10. zum 6. und 7. Gebot wieder: Ist »widerrechtliche Aneignung der Frau eines anderen« mit Ehebruch identisch und erfüllt eine »Aneignung von allem, was einem anderen gehört« nicht den Tatbestand des Diebstahls?

Meines Erachtens gibt es nur zwei Möglichkeiten der Antwort: Entweder erklärt man die Doppelheit aus der komplizierten Vorgeschichte des Dekalogs und nimmt an, der Dekalog sei aus Rechtssätzen verschiedener Herkunft, vielleicht aus Kurzreihen, zusammengebastelt worden, die sich nicht zu einer bruchlosen Einheit zusammengefügt hätten⁹. Oder man insistiert auf der Verschiedenheit der verbotenen Delikte. Konkret: Es muß einen ganz präzisen juristischen Unterschied zwischen den Delikten geben, die mit *ganāb* »stehlen, rauben«, *na'āp* »ehbrechen« und *hamād* »begehren, verlangen, Begehrenswertes an sich bringen« bezeichnet werden. In diesem Fall unterstellt man die absolute juristische Legitimität des 9. und 10. Gebots im Dekalog und rechnet nicht mit ihrer nur zufälligen und entbehrlichen Präsenz.

Die juristische Eigenart von *hamād* so bestimmt zu haben, daß sich keine Überschneidung der einzelnen Gebote ergibt, ist das Verdienst eines praktisch vergessenen Aufsatzes von B. D. Erdmans, um die Jahrhundertwende Alttestamentler in Leiden. Zu unserem Problem schrieb er:

⁷ E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, 1965, 74; H. Gese, *Der Dekalog*, 78 (während man ursprünglich an Menschendiebstahl dachte, habe man das Gebot »im Lauf der Zeit« auf »Diebstahl überhaupt« bezogen); W. H. Schmidt, *Die Komposition*, 210; B. S. Jackson, *Liability*, 202 ff.; H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog – Gottes Gebote?*, 1973, 55 f. (»Wenn es auch tatsächlich das Verbot des Menschendiebstahls im Alten Testament gibt, ist doch zu fragen, warum im Dekalog das Objekt weggelassen wurde. In der Zeit der Zusammenstellung des Dekalogs dürfte Menschenraub keine große Rolle mehr gespielt haben. Es ist daher anzunehmen, daß hier Diebstahl in jeder Form verboten werden soll, wobei Menschendiebstahl als der gravierendste Fall eingeschlossen ist.«); B. S. Childs, *Exodus*, 1974, 423 f. (»The sharp distinction suggested by Alt between stealing a man and stealing his property cannot be easily sustained«); H. Klein, *Verbot des Menschendiebstahls im Dekalog? Prüfung einer These A. Alts*, VT 26 (1976), 161–169; V. Hamp, *ganab*, in: *ThWAT II*, 1977, 41–47, hier 44 (»durchaus nicht sicher bewiesen«).

⁸ W. L. Moran, *The Conclusion of the Decalogue (Ex 20¹⁷ = Dt 5²¹)*, CBQ 29 (1967), 543–554.

⁹ H. Schüngel-Straumann, *Dekalog*, 30–33. 56, nach dem Vorgang von G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, 1979¹², 73–75.

Der Begriff »begehren, verlangen« bedeutet hier »herrenloses Gut an sich nehmen«. Besitz und Eigentum sind Begriffe, die für den alten Semiten, nicht aber für uns denselben Umfang haben. Was keiner besitzt ist herrenlos. Wer auf Reisen geht und sein Haus leerstehen läßt, braucht sich nicht zu wundern, wenn er es später im Besitz eines anderen antrifft ... Man muß an den heiligen Wallfahrtsfesten an dem Haus gehen. In diesem Zusammenhang gibt uns Ex 34²⁴ den Schlüssel zum Verständnis des »Begehrens«: »Wenn ich die Völker vor dir vertrieben und deine Grenzen weiter vorgeschoben habe, wird niemand dein Land begehren, während du dreimal im Jahr hinaufziehst, um vor Jahwe, deinem Gott, zu erscheinen.« Begehren steht für Begehren und Nehmen. Derselbe Sprachgebrauch liegt in Ps 68¹⁷ Prov 12¹² vor und ist auch bei den Synonyma des Verbs *hamād* belegt, das an der besprochenen Stelle im Dekalog gebraucht wird (*ša'āp* Am 8⁴ Ez 36³ Ps 56²; *hit'auwā* Prov 23^{3.6}). Eine Betrugshandlung ist hier nicht gemeint. Es geht um das Wahrnehmen der Gelegenheit, herrenloses Gut an sich zu nehmen. Der Unterschied zwischen »Begehren« und »Stehlen« besteht darin, daß Stehlen das heimliche Aneignen von wirklich »beherrschtem« (besessenem) Gut ist¹⁰.

Ich halte die grundlegende Erkenntnis des niederländischen Gelehrten für richtig. Aber sie bedarf noch der Präzisierung, weil keineswegs ohne weiteres einsichtig ist, warum ein Unterschied zwischen Diebstahl und widerrechtlicher Aneignung von herrenlosem Gut sinnvoll ist. Vor allem bleibt zu fragen, unter welchen Umständen eine verheiratete Frau als »herrenloses Gut« betrachtet werden kann. Einige Beobachtungen aus der Geschichte Israels und am altorientalischen Rechtswesen lösen solche Schwierigkeiten auf und helfen uns zu einem klaren Verständnis des 9. und 10. Gebots.

Die Geschichte Israels kennt eine Zeit, in der es tatsächlich herrenlose Bauernhöfe und nicht wenige Frauen gab, deren Männer in Gefangenschaft waren. In Erwartung der Katastrophe des babylonischen Exils im 6. Jh. schrieb Jeremia ohne Illusionen: »Alle werden gefangengenommen, Mann und Frau, Greis und Hochbetagter. *Ihre Häuser gehen an andere über, die Felder und auch die Frauen*« (Jer 6¹¹⁻¹²). Ein entsprechendes Echo der Deportation des Jahres 586 v. Chr. lesen wir Dtn 28^{30.36}: »Du verlobst dich mit einer Frau, und ein anderer schläft mit ihr. Du baust ein Haus und wohnst nicht darin. Du legst einen Weinberg an und hältst nicht einmal die erste Lese ... *Jahwe bringt dich und den König, den du über dich eingesetzt hast, zu einem Volk, das du und deine Väter früher nicht einmal gekannt haben.*«

In diese Zeit datieren manche Forscher den Dekalog¹¹. Das 9. und 10. Gebot wollte verhindern, daß die nach Babylonien deportierten jüdischen

¹⁰ B. D. Eerdmans, Oorsprung en betekenis van de »Tien Worden«: Theologisch Tijdschrift 37 (1903), 19–35, hier 26f.; vgl. ders., The Religion of Israel, 1947, 31.

¹¹ O. Meisner, Der Dekalog, Diss. Leipzig 1893, 11 (»Der jetzige Dekalog stammt von D«); J. C. Matthes, Der Dekalog, ZAW 24 (1904), 17–41, hier 25 (der Dekalog ist »ein Compendium legis aus der deuteronomischen Schule«); C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, 1912, 261 (versteht den Dekalog »als exilischen Katechismus der religiösen und ethischen Pflichten Israels«); H. Meinhold, Der Dekalog, 1927, 15f.; G. Beer, Exodus, 1939, 103 (»Erzeugnis der Religionsnot Israels im Exil«); R. H. Pfeiffer,

Bauern während ihrer Abwesenheit ihren Hof verlieren und ihre Frauen von anderen unter dem Vorwand der Beendigung der früheren Ehe geheiratet werden. Mit anderen Worten: Die für den Dekalog verantwortlichen Kreise suchten den Besitz- und Ehestand der Deportierten zu erhalten, weil sie mit deren baldiger Rückkehr rechneten. In diesem Sinne polemisiert der in Babylonien wirkende Prophet Ezechiel gegen die in Judäa Verbliebenen, unter denen der Spruch geht: »Sie sind fern von Jahwe; das Land ist jetzt uns gegeben, wir wollen es besitzen!« (Ez 11 15; vgl. 33 23). Die Aneignung des verlassenen Landes durch Zurückgebliebene wurde vermutlich von den babylonischen Behörden begünstigt, die sich so Freunde machen konnten¹². Mindestens indirekt trat auch der in Jerusalem wirkende Prophet Jeremia, anders als sein deportierter Kollege Ezechiel, für die Übernahme des verlassenen Landes durch die Nicht-Expatriierten ein. Jeremia riet den Deportierten, sich in Babylonien nicht nur Häuser zu bauen und Gärten anzulegen, sondern auch (wieder?¹³) zu heiraten und sich keinen Illusionen über baldige Rückkehr hinzugeben: »So spricht Jahwe der Heere, der Gott Israels, zur ganzen Gemeinde der Verbannten, die von Jerusalem nach Babel weggeführt wurden: Baut Häuser und wohnt darin, pflanzt Gärten und eßt ihre Früchte! Nehmt euch Frauen und zeugt Söhne und Töchter ... Laßt euch nicht täuschen von euren Propheten, die unter euch sind, und von euren Wahrsagern! Hört nicht auf die Träume, die sie träumen! Denn Lüge ist, was sie euch in meinem Namen weissagen; ich habe sie nicht gesandt – Wort Jahwes« (Jer 29 4-6. 8-9). Als später die Repatriierung anlief, scheint es in der Tat zu Auseinandersetzungen um Landbesitz in Palästina gekommen zu sein. Nach einer ansprechenden Vermutung bezieht sich Sacharjas Verfluchung von Dieben und Meineidigen (Sach 5 1-5) auf diejenigen im Land zurückgebliebenen Judäer, »die sich die herrenlosen

Introduction to the Old Testament, 1941, 229; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 87 (»vielleicht exilisch«); L. Perliit, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969, 77–102. Vgl. zuletzt N. Lohfink, *Die These vom »deuteronomischen« Dekaloganfang*, in: *Studien zum Pentateuch*, W. Kornfeld zum 60. Geburtstag, 1977, 99–109. Eine andere Datierung des Dekalogs – etwa in das frühe 7. Jahrhundert (E. Zenger, *Das Buch Exodus*, 1978, 199) – ist für unsere Gesamtinterpretation unerheblich.

¹² E. Janssen, *Juda in der Exilszeit*, 1956, 49–54.

¹³ Unklar bleibt, ob Jeremia nur die unverheirateten Deportierten zur Gründung eines Hausstandes auffordern will, wie C.H. Cornill (*Das Buch Jeremia*, 1905, 315) meint, oder auch die bereits Verheirateten, soweit sie ihre Familie in Palästina zurücklassen mußten. Es könnte das Prinzip »*dirimitur matrimonium captivitate*« wirksam sein, vgl. unten Anm. 21. E. Klamroth, *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, 1912, 21f., verweist auf Jer 29 23 Ez 23 25 24 15-18 *Assumptio Mosis* 4 3 und meint, es seien wohl immer Mann und Frau zusammen deportiert worden. Das entspricht zwar der Logik der Deportation, die auf Ansiedlung der Expatriierten zielt (vgl. B. Oded, *Mass-Deportations in the Neo-Assyrian Empire*, *Eretz-Israel* 14, 1978, 62–68, hier 63f.), ist nach Jer 6 12 Dtn 28 30 Am 7 17 jedoch keineswegs sicher.

Güter der Exilierten angeeignet und sich in deren Besitz häuslich eingerichtet hatten und die sich nun den Ansprüchen der heimgekehrten ehemaligen Besitzer gegenübersehen. Daß es bei diesen Auseinandersetzungen zu manchem Meineid und Betrug kam, daß mancher mindestens Teile seines Vermögens den »Dieben« lassen mußte – schließlich waren ja auch auf der anderen Seite erworbene Rechte da! –, ist kein Wunder. Daher erklärt sich auch die besondere Zuspitzung des Fluches auf das Haus »mit Balken und Steinen«: gerade das war bei der Rückkehr der alten Besitzer das erste Streitobjekt.«¹⁴ Es ist auch keineswegs verwunderlich, warum das nach-exilische Wallfahrtsgesetz in Ex 34²⁴¹⁵ die Sicherheit des vom Pilger verlassenen Ackers verheißt: Gebrannte Kinder scheuen das Feuer. Die reparierten Bauern, die ihr Land eben erkämpft hatten, mußten befürchten, es während eines Pilgerfestes wieder zu verlieren. Wer (ohne Frau und Gesinde? Ex 23¹⁷ 34²³ Dtn 16¹⁶) für mehrere Tage nach Jerusalem hinaufzog, um dort »vor Jahwe fröhlich zu sein«, konnte seinen Besitz nicht vor terroristischen Übergriffen und vor der Selbstjustiz der vor kurzem aus dem Hof verdrängten Nachbarn schützen. Um solche Übergriffe und die damit verbundene Rechtsunsicherheit zu verhindern, schützt das 10. Gebot den gesamten Besitz des abwesenden Eigentümers.

Auf einen wichtigen sozialgeschichtlichen Zusammenhang, der bis jetzt unerwähnt blieb, muß noch hingewiesen werden. Wir setzten die Einheit der im 10. Gebot genannten Güter ohne nähere Erläuterung voraus. In der Tat sind Haus, Feld, Sklave, Sklavin, Rind und Esel nicht einzeln geschützte Güter, sondern umschreiben den kleinen, von einer Familie betriebenen Bauernhof als wirtschaftende Grundeinheit, die unter allen Umständen erhalten werden soll. Denn in Israel, ja im Altertum überhaupt, war »die wirtschaftende Grundeinheit der (um unfreie Arbeit erweiterbare) patriarchale Haushalt«¹⁶, der im wesentlichen nur für den Eigenbedarf produzierte. Für ein landbesitzloses Proletariat war in einer Gesellschaft, in der jeder freie Mann »unter seinem eigenen Weinstock und Feigenbaum sitzen« sollte (Mi 4⁴), kein Platz. Das 10. Gebot verfolgt *dasselbe Ziel wie Jesaja und Micha, die gegen eine rücksichtslose Schuldenteignung der Kleinbauern protestieren* (Jes 5⁸⁻¹⁰ Mich 2^{1f.}): den patriar-

¹⁴ K. Elliger, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten, II 1975⁷, 111f. Zum Reinigungseid, der bei Beweismangel zur Abweisung der Klage führt, vgl. B. S. Jackson, Theft in Early Jewish Law, 1972, 244–250. Eide in strittigen Besitzsachen sind Inhalt der Elephantine-Papyri Cowley 6, 14, 44 und 45, vgl. B. Porten, Archives from Elephantine, 1968, 151–158. – Allerdings muß eingeräumt werden, daß Elligers Deutung von Sach 5¹⁻⁵ insofern unsicher bleibt, als das AT die Basis *gnb* nie auf widerrechtliche Aneignung von Grundbesitz bezieht, vgl. Jackson, Theft, 7 Anm. 4.

¹⁵ Interessant ist die Vermutung, Ex 34^{24a} sei ein sekundärer Zusatz: J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes, 1975, 161–170.

¹⁶ H. G. Kippenberg, Die Typik antiker Entwicklung, in: ders. (Hrsg.), Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, 1977, 9–61, hier 14.

chalen Bauernhof als selbstgenügsame Wirtschaftseinheit und Grundlage der individuellen Freiheit zu erhalten.

Auch im außerbiblischen Orient verlangte die Materie des herrenlosen Gutes nach einer klaren rechtlichen Regelung.

Die schwierigen Verkehrsverhältnisse und noch mehr die ständigen Kriege und die unsichere politische Lage im Zweistromland führten oftmals zu einer so langen Abwesenheit des Hausherrn von seinem Wohnort, seinem Besitz, seiner Familie und seinem Lehen, daß die rechtliche Stellung seiner Frau wie seines Besitzes problematisch wurde. Was geschieht mit dem bewirtschafteten Land, wenn der Bauer willentlich oder auch gegen seinen Willen zwei oder sogar fünf Jahre und länger abwesend ist? Sind Lehenspflichten zu erfüllen? Durch wen? Wie soll seine Frau sich selbst und ihre Kinder durchbringen? Darf sie, wenn Nachricht über ihren Mann ausbleibt, wieder heiraten? Was geschieht, wenn sich eine Frau wieder verheiratet hat – und dann kommt ihr früherer Mann eines Tages doch zurück? Dieses ganze Bündel von Fragen versuchen die altorientalischen Gesetzeswerke durch rechtliche Regelungen zu beantworten. Zwei Rechts-sammlungen des 2. Jahrtausends v. Chr. – der Codex Hammurabi und die assyrische Rechtssammlung – enthalten einschlägige Bestimmungen und verfolgen dabei dasselbe Ziel: dem abwesenden Hausherrn seinen Besitz und seine Ehe selbst unter erschwerten Umständen zu erhalten¹⁷.

Die Gesetzgeber beschäftigen sich eingehend mit der Versorgung einer Frau, deren Mann abwesend ist. Der erste Fall, an den sie denken, ist die Flucht: Ein Mann verschwindet (wahrscheinlich aus politischen Gründen)¹⁸ und läßt seine Frau mittellos zurück. Nach babylonischem Recht steht ihr es frei, sich sofort wieder zu verheiraten (CH § 136). Das assyrische Recht ist viel strenger: Hat die verlassene Frau erwachsene Söhne, dann darf sie im Blick auf eine mögliche Rückkehr ihres Mannes überhaupt nicht heiraten. Hat sie keine Söhne und ist also unversorgt, dann darf sie erst nach Ablauf von fünf Jahren heiraten. Hat sie sich schon vor Ablauf dieser Frist verheiratet, dann kann der Flüchtige seine Frau zurückfordern, wenn er dem zweiten Ehemann eine neue Frau stellt. Sogar nach fünf Jahren kann er seine Frau noch zurückfordern, wenn er den Beweis

¹⁷ Die Bestimmungen stehen im Codex Hammurabi (CH) § 27–31 und § 133–136 sowie im mittelassyrischen Rechtsbuch (LÄ für »lois assyriennes«) § 36 und § 45. Nur kurz geht der Codex Eschnunna in § 29–30 auf die Rechtsmaterie ein. Vgl. E. Szlechter, Effets de la captivité en droit assyro-babylonien, RA 57 (1963), 181–192; 58 (1965), 23–35; ders., Effets de l'absence (volontaire) en droit assyro-babylonien, Orientalia 34 (1965), 289–311; C. R. Driver – J. C. Miles, The Babylonian Laws, I 1956², 284–290; G. Cardascia, Les lois assyriennes, 1969, 184–191 und 217–226; A. Finet, Hammu-rapi et l'épouse vertueuse, in: Symbolae biblicae et mesopotamicae F. M. T. de Liagre Böhl dedicatae, 1973, 137–143.

¹⁸ V. Korošec (in: E. Seidl u. a., Orientalisches Recht, Handbuch der Orientalistik, 1964, 110) denkt an den »politischen Flüchtling«. Vg. E. Ebeling, Flüchtling, in: Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, III 1971, 88–90.

leistet, daß er am Heimkehren durch *force majeure* verhindert war (LA § 36). Das Eheband des Assyrsers war sehr stark!

Ein anderer Fall liegt vor, wenn die Abwesenheit des Mannes nicht auf Willkür beruht, sondern er in Kriegsgefangenschaft geraten ist. Unter diesen Umständen läßt das babylonische Recht die Frau heiraten, wenn sie keinen Unterhalt hat. Allerdings ist die neue Ehe unvollkommen: Sobald der frühere Mann aus der Kriegsgefangenschaft zurückkehrt, ist die neue Ehe als beendet anzusehen und die Frau kommt zu ihrem früheren Mann zurück (CH § 133–135). Auch hier ist das assyrische Recht strenger als das babylonische: Die mittellose Frau darf erst nach zwei Jahren eine neue Ehe eingehen und muß diese Ehe wieder aufgeben, sobald ihr Mann aus der Gefangenschaft zurückkehrt (LA § 45).

Was geschieht mit dem Besitz eines Mannes, der abwesend ist? Die altorientalischen Gesetze geben uns nur Auskunft über den *ilku*¹⁹ genannten Lehensbesitz, gewöhnlich mit »Feld, Garten und Haus« umschrieben. Es handelt sich um Besitz des Palastes, mit dem Untertanen gegen Abgaben oder Ableistung von Militärdienst »belehnt« wurden. Das babylonische Recht gibt das Lehen des »Ausreißers« sofort an einen anderen zur Nutznießung; aber ein ganzes Jahr lang läßt man dem Flüchtigen die Möglichkeit der Rückkehr und den Anspruch auf seinen Besitz offen. Befindet sich der Abwesende in Kriegsgefangenschaft, dann fällt das Lehen an seinen Sohn oder, wenn dieser noch unmündig ist, zu einem Drittel an seine Frau. Kommt der Mann aus der Gefangenschaft zurück, dann erhält er sein Lehen wieder, auch wenn es inzwischen in andere Hände kam (CH § 27–31). Das assyrische Recht entwickelt den Fall des »Ausreißers« nicht und beschränkt sich auf den Kriegsgefangenen: Seine Frau lebt zwei Jahre lang vom Lehen ihres abwesenden Mannes, wenn sie ihre Unversorgtheit nachweisen kann. Kommt das Lehen in fremde Hände, so erhält es der Rückkehrer gegen erneute Übernahme des Militärdienstes oder von Auflagen zurück (LA § 45). – Nach dem Recht des Orients kann der Besitz eines Mannes, zumindest sein Lehen, leicht in fremde Hände und seine Frau in ein fremdes Haus kommen. Viele werden nach dem Lehen oder der Frau des Ausreißers oder Kriegsgefangenen schießen und manches unternehmen, die Frau, das Haus und die Felder zu bekommen. Aber selbst wenn ihnen das gelingt, erlöschen die Rechte des früheren Besitzers als Lehnsmann und Ehemann nicht ohne weiteres. Das 10. Gebot des Dekalogs scheint die Rechte des vorübergehend abwesenden Mannes ebenso zu schützen wie die detaillierteren Bestimmungen des Keilschriftrechts.

Abschließend sei noch auf analoge Bestimmungen des römischen Rechts verwiesen. Das sogenannte *ius postliminii* sichert die Rechte des

¹⁹ B. Kienast, *ilku*, in: Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, V 1976, 52–59.

Kriegsgefangenen während seiner erzwungenen Abwesenheit und ermöglicht ihm, alle seine Rechte, vor allem sein Eigentum, nach seiner Rückkehr wiederzugewinnen. Eine Sonderstellung nahm hierbei die Ehe ein²⁰. Nach dem älteren römischen Recht löst sich die Ehe durch Kriegsgefangenschaft auf (*dirimitur matrimonium divortio, morte, captivitate*)²¹. Auch wenn die Frau im Haus des abwesenden Kriegsgefangenen lebt, besteht das Eheband nicht mehr: *captivi uxor (tametsi) in domo eius sit, non tamen in matrimonio est*²². Es stand den Ehepartnern frei, die frühere Ehe nach Rückkehr des Gefangenen wieder zu erneuern. Allerdings wandelte sich das Rechtsbewußtsein in der späten Kaiserzeit, und man wollte die zurückgebliebenen Frauen am Eingehen neuer Ehen hindern, solange ihre Männer noch lebten: *donec certum est maritum vivere in captivitate constitutum, nullam habere licentiam uxores eorum migrare ad aliud matrimonium*. Allerdings wollte man den Frauen eine Wartezeit von mehr als fünf Jahren nicht zumuten: *sin autem incerto est, an vivus apud hostes teneatur vel morte praeventus, tunc, si quinquennium a tempore captivitatis excesserit, licentiam habet mulier ad alias migrare nuptias*²³. So teilt schließlich auch das römische Recht das Interesse, das Jahrhunderte vorher der Dekalog und Jahrtausende vorher das altorientalische Recht zum Ausdruck gebracht hatten.

Ex 20¹⁷/Dtn 5²¹ wollen das Recht von Israeliten, die längere Zeit abwesend sind, auf ihre Ehe und ihren Besitz schützen. Dementsprechend ist auch Ex 34²⁴ zu verstehen. Parallele Rechtsbestimmungen finden sich CH § 27–31. 133–136; LA § 36. 45 und im römischen *ius postliminium*.

²⁰ L. Amirante, Captivitas e postliminium, 1950; H. Keller, Postliminium, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 22/1, 1953, 863–873; M. Kaser, Das römische Privatrecht, Handbuch der Alterumswissenschaft I 1971², 290 f. 325; II 1975², 174 f.

²¹ Digesta Iustiniani 24, 2, 1. Vgl. E. Szlechter, Effets de la captivité, 191 f.

²² Digesta Iustiniani 49, 15, 12, 4.

²³ Digesta Iustiniani 24, 2, 6. – Für den entsprechenden Fall trifft auch die Mischna (Jebamot 16,7) Vorkahrungen: Die vom Mann verlassene Frau darf nur dann heiraten, wenn der Tod ihres Mannes durch einen (im Unterschied zu den sonst erforderlichen zwei) Zeugen feststeht. Kommt ihr erster Mann zurück, so wird die erste Ehe fortgeführt, wenn eine zweite Ehe illegal, d. h. von keinem Gericht erlaubt war. Zweifellos wirkt hier Keilschriftrecht nach, für dessen Bestimmungen sich noch in der syrischen Rechtskompilation des Timotheus (895 n. Chr.) Spuren finden: Eine Ehe bleibt bei Abwesenheit des Ehemannes bestehen, solange die Frau durch ihn versorgt wird. Trifft das nicht zu, dann wird die Frau *nach drei Jahren* frei. Vgl. S. Friedmann, The Case of the Woman with two Husbands in Talmudic and Ancient Near Eastern Law, Israel Law Review 15 (1980), 530–558.