

F 47 Gulikowitsch, L.
S. 17

Veigländer, A.
Der israelitische Lesitrat.
1925,
65 Bl.

Misc 825

F. 17

17

~~Ms. Cr. 825~~

Ms. Cr. 825

Chores Dr. Gulkowski
 ergebnis beigefügt.
 Kruppig, d. 28. 11. 28. St. Vorkländer

DER ISRAELITISCHE LEVIRAT.

(Eine rechtshistorische Studie.)

Der israelitische Levirat ist ein Rechtsinstitut, das darin besteht, dass, wenn jemand stirbt ohne einen Sohn zu hinterlassen, sein Bruder oder

Inaugural - Dissertation,
verfasst und der

juristischen Fakultät der Universität Leipzig

zur

Erlangung der juristischen Doktorwürde

vorgelegt von

Adolf Voigtländer, Referendar

beim

Landgericht Leipzig.

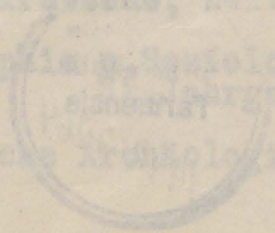
Lovy, Famille israelite Paris 1845 Seite 194 - 202

Konigschütz, Der mosaische Recht, Berlin 1848 Seite 764 - 765

Russiak, Das mos. - pale. Recht Wien 1864 Seite 110 - 114.

Gleadowitz, Die Leviratshebe, Zeitschrift für Philosophie u. Soziologie 1908

Danzinger, Hebräische Archäologie 1897.



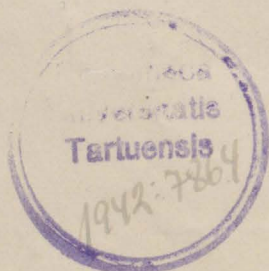
D R R I S T A B I L I T Ä T S C H E L E B E N S A U F N A H M E
(Eine rechtshistorische Studie)

Inaugural - Dissertation
verfasst und über

juristischen Fakultät der Universität Leipzig
am

Prüfung der juristischen Doktorwürde
vorgelegt von

Abolf V o t g i t z b e r g , Referendar
beim
Landgericht Leipzig.



Einleitung.

Der israelitische Lēverat ist ein Rechts-Institut, das darin besteht, dass, wenn jemand stirbt ohne einen Sohn zu hinterlassen, sein Bruder oder einer seiner nächsten Verwandten die hinterlassene Witwe heiraten muss, um dem verstorbenen Bruder in dieser Ehe einen Sohn zu verschaffen.

Das Rechtsinstitut des Lēverats ist bereits mehrfach behandelt worden. Allein die betreffenden Untersuchungen beschränken sich im wesentlichen darauf, den Zweck dieses Instituts festzustellen; sie sind mehr descriptiver Art, auf die rechtliche Seite des israelitischen Levirats gehen sie überhaupt nicht ein.

Vergleiche:

Redslob, Die Leviratehe bei den Hebräern
Leipzig, 1836

Stubbe, Die Ehe im alten Testament 1886 Seite
60 - 71

Levy, Famille israelite Paris 1905 Seite
194 - 209.

Saalschütz, Das mosaische Recht, Berlin 1848
Seite 754 - 763

Duschak, Das mos. - talm.Recht Wien 1864
Seite 110 - 114.

Glasenapp, Die Leviratehe, Zeitschrift für
Philosophie u. Soziologie 1908
32. Jahrgang.

Benzinger, Hebräische Archäologie 1907.

4

Billauer, Grundzüge des Mos. - talm. Eherechts
1910 Seite 75 - 78.

Kortleitner, Archäologia biblia 1917 Artikel
de leviratu.

Nowack, Lehrb. der hebräischen Archäologie 1894.
Vgl. Artikel u. d. Ehe.

Ein weiterer Mangel der vorliegenden Literatur besteht darin, dass sie bis auf wenige Ausnahmen (Nowack, Benzinger, Stubbe) noch unberührt ist von den Ergebnissen der Wellhausenschen Textkritik. Ferner benützen die den Levirat betreffenden Abhandlungen nicht oder nur sehr mangelhaft die Rechtsvergleichung, welche auch vor dem Bekanntwerden des babyl. - ass. Materials und dessen juristischer Bearbeitung durch Koschaker notwendig unvollkommen sein musste. Herr Prof. Dr. Koschaker war es denn auch, der meine Aufmerksamkeit auf dieses wegen der Isoliertheit der Textstellen noch sehr schwierige, aber gleichwohl interessante Thema lenkte.

In Anbetracht der Mängel der zur Verfügung stehenden Literatur, stellt sich diese Arbeit zur Aufgabe, zunächst die den Levirat betreffenden Stellen des Alten Testaments textkritisch genau auf ihr Alter und ihren Inhalt zu prüfen, die Leviratsbestimmungen, wie sie sich aus dem Text des Alten Testaments ergeben, festzustellen und diese hierauf juristisch auszudeuten. Anhangsweise habe ich noch den Levirat nach talmudischem Recht kurz behandelt,

nur um zu zeigen, dass der Talmud und seine Literatur wenig zur Förderung der Untersuchung der juristischen Natur des israelitischen Levirats beitragen können.

Juden im Alten Testament zwei Stellen, die den Levirat betreffen, nämlich Gen. 38. und Dt. 25 Verse 5-10. Ich gebe zunächst die Uebersetzung dieser beiden Stellen

1. Gen. 38.

1. Um dieselbe Zeit trug es sich zu, dass Juda seine Brüder verließ und sich an einen Einwohner von Hebron, namens Chira anschloss.
2. Dort erblickte Juda die Tochter eines Knechters, namens Sarsa; die nahm er zum Weibe und wohnte ihr bei.
3. Da wurde sie schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Ona.
4. Hierauf wurde sie abermals schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Ura.
5. Sodann gebar sie noch einen Sohn; den nannte sie Sarsa. Und zwar belügte sie sich heimlich, als sie ihn gebar.
6. Juda aber freute sich über Ger, seinen Erstgeborenen, ein Weib, namens Tamar.
7. Man machte sich aber Ger, der erstgeborene Judas, Jahre missfällig; daher liess ihn Sarsa sterben.
8. Da gebot Juda dem Ura: Begib dich zum Weibe deines Bruders und leide ihn die Ehepflicht, damit du seinen Bruder Fruchtkommen verschaffst.
9. Da aber Ura wusste, dass der Same nicht in ihr gehen sollte, so liess er den Samen, so oft er dem Weibe seines Bruders beivohnte, zur Erde fallen, um seinen Bruder nicht Fruchtkommen zu verschaffen.
10. Solange Ura aber missfällig wurde, daher liess er auch ihn sterben.
11. Da gebot Juda seiner Schwiegertochter Tamar: Stehe die Witwe im Hause meines Vaters, die weil ich kein Weib herangewachsen ist, er erblickte nämlich, es könne auch dieser sterben, wie seine Brüder. Ist sie aber hin und blieb im Hause ihres Vaters, so ist sie nun längere Zeit verheiratet war, auch die Tochter Sarsa, das Weib Uras. Nachdem Juda angefragt hatte, begab er sich mit seinen Freunden, dem Knecht Chira, hinauf nach Hebron, um nach der

Die den Levirat betreffenden Stellen des alten Testaments.

Wir finden im Alten Testament zwei Stellen, die den Levirat betreffen, nämlich Gen.38 und Dt. 25 Vers 5 - 10 . Ich gebe zunächst die Uebersetzung dieser beiden Stellen

I. Gen.38.

1. Um dieselbe Zeit trug es sich zu, dass Juda seine Brüder verliess und sich an einen Einwohner von Adullam, namens Chira anschloss.
2. Dort erblickte Juda die Tochter eines Kasuaiters, namens Sua; die nahm er zum Weibe und wohnte ihr bei.
3. Da wurde sie schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Ger.
4. Hierauf wurde sie abermals schwanger und gebar einen Sohn; den nannte sie Onan.
5. Sodann gebar sie noch einen Sohn; den nannte sie Sela. Und zwar befand sie sich zu Kesib, als sie ihn gebar.
6. Juda aber freite für Ger, seinen Erstgeborenen, ein Weib, namens Tamar.
7. Nun machte sich aber Ger, der erstgeborene Judas, Jahwe missfällig; daher liess ihn Jahwe sterben.
8. Da gebot Judas dem Onan: Begieb dich zum Weibe deines Bruders und leiste ihr die Schwagerpflicht, damit du deinem Bruder Nachkommen verschaffst.
9. Da aber Onan wusste, dass der Same nicht ihm gehören sollte, so liess er den Samen, so oft er dem Weibe seines Bruders beiwohnte, zur Erde fallen, um seinem Bruder nicht Nachkommen zu verschaffen.
10. Solches Tun aber mißsfiel Jahwe; daher liess er auch ihn sterben.
11. Da gebot Juda seiner Schwiegertochter Tamar: Bleibe als Witwe im Hause deines Vaters, bis mein Sohn Sela herangewachsen ist ! Er fürchtete nämlich, es könne auch dieser sterben, wie seine Brüder. Da ging Tamar hin und blieb im Hause ihres Vaters.
12. Als nun längere Zeit verstrichen war, starb die Tochter Suas, das Weib Sudas. Nachdem Juda ausgetrauert hatte, begab er sich mit seinem Freunde, dem Adullamiter Chira, hinauf nach Timna, um nach den

Scherern seiner Schafe zu sehen.

13. Als nun Tamar berichtet ward: Ebenkommt dein Schwiegervater herauf zur Schafschur,

14. Da legte sie ihre Witwenkleider ab, bedeckte sich mit dem Schleier, vermunnte sich und setzte sich an die Strasse, da, wo es nach Enaim hineingeht, an dem Wege der nach Timna führt. Denn sie hatte wohl bemerkt, dass Sela herangewachsen war, und doch war sie ihm nicht zum Weibe gegeben worden.

15. Als Juda sie erblickte, hielt er sie für eine Buldirne; denn sie hatte ihr Gesicht verhüllt.

16. Da bog er zu ihr ab an den Weg und sprach: Lass mich dir beiwohnen! Denn er wusste nicht, dass es seine Schwiegertochter war. Sie erwiderte: Was gibst du mir dafür, dass du mir beiwohnen darfst?

17. Er antwortete: Ich werde dir ein Ziegenböckchen von der Herde schicken. Sie sprach: Wenn du mir ein Pfand gibst bis dahin, wo du es schicken wirst.

18. Da fragte er: Was für ein Pfand soll ich dir geben? Sie erwiderte: Deinen Siegelring, Deine Schnur und Deinen Stab, den du in der Hand hast. Da gab er es ihr und wohnte ihr bei, und sie ward schwanger von ihm.

19. Hierauf ging sie von dannen, legte ihren Schleier ab, und zog wieder ihre Witwenkleider an.

20. Juda aber schickte das Böckchen durch seinen Freund, den Adullamiter, um dagegen das Pfand von dem Weibe in Empfang zu nehmen; aber er fand sie nicht.

21. Da fragte er die Leute jenes Ortes: Wo ist die Geweihte, die hier bei Enaim am Wege war? Sie antworteten: Hier ist keine Geweihte gewesen!

22. Da kehrte er zu Juda zurück und berichtete: Ich habe sie nicht gefunden, und die Leute dort haben behauptet: Hier ist keine Geweihte gewesen.

23. Juda erwiderte: Mag sie es behalten, wenn wir nur nicht zum Gespött werden. Ich habe richtig das Böckchen geschickt, du konntest sie aber nicht auffinden.

24. Nach Verlauf von ungefähr drei Monaten wurde Juda berichtet: Deine Schwiegertochter Tamar hat gehurt und ist dadurch schwanger geworden. Da gebot Juda: Führt sie hinaus, dass sie verbrannt werde.

25. Als sie aber schon hinausgeführt war, da schickte sie zu ihrem Schwiegervater und liess ihm sagen: Von dem Manne, dem diese Gegenstände da gehören, bin ich schwanger, und liess ihm sagen: Sie doch genau zu, wem der Siegelring, die Schnure und der Stab da gehören!

26. Und als Juda sie näher angesehen hatte, sprach er: Sie ist gerechter als ich; warum habe ich sie auch nicht meinem Sohne Sela zum Weibe gegeben!

Er hatte aber fortan keinen Umgang mehr mit ihr.
 27. Als nun die Zeit da war, dass sie gebären sollte, da fand sich, dass Zwillinge in ihrem Leibe waren.
 28. Während der Geburt aber streckte einer eine Hand vor. Da nahm die Geburtshelferin einen roten Faden und band ihm diesen um die Hand; das wollte sagen: Dieser ist zuerst herausgekommen!
 29. Er zog jedoch seine Hand wieder zurück, und nun kam sein Bruder zum Vorschein. Da rief sie: Was hast du für einen Riss für dich gemacht. Daher nannte sie ihn Perez.
 30. Danach kam sein Bruder zum Vorschein, an dessen Hand der rote Faden war. Daher nannte sie ihn Serach.

II. Deuteronomium 25,5 - 10.

- 5. Wenn Agnaten beisammenwohnen, und einer von ihnen stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, so soll die Gattin des Verstorbenen, sich nicht auswärts an einen fremden Mann verheiraten; der Schwager soll zu ihr eingehen, dass er sie zur Frau nehme und ihr die Schwagerpflicht leiste.
- 6. Der erste Sohn aber, den sie gebiert, soll seinem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, damit dessen Name nicht erlösche.
- 7. Wenn aber der Mann keine Lust hat, seine Schwägerin zu heiraten, so soll seine Schwägerin vor das Tor zu den Ältesten gehen und sprechen: Mein Schwager weigert sich den Namen seines Bruders in Israel aufrecht zu erhalten; er will mir die Schwagerpflicht nicht leisten.
- 8. Daraufhin sollen die Ältesten seiner Stadt ihn vorladen und mit ihm reden, und wenn er darauf besteht und erklärt: „Ich habe keine Lust sie zu nehmen!“
- 9. so soll seine Schwägerin in Gegenwart der Ältesten an ihn herantreten, ihm den Schuh von seinem Fusse abziehen, ihm ins Angesicht spucken und sprechen: So soll es jedem ergehen, der das Haus seines Bruders nicht bauen will!
- 10. Und seine Familie soll fortan in Israel Barfüßerfamilie heißen.

Ehe ich auf die L^{iv}eratsbestimmungen der beiden Stellen, die, wie der erste Blick zeigt, stark voneinander abweichen, eingehe, ist es nötig, die beiden Stellen erst textkritisch zu untersuchen, d.h. die Zeit festzustellen, welcher die beiden Stellen angehören. Erst wenn wir wissen, in welche Zeitverhältnisse wir

unsere Stellen zu verlegen haben, können wir sie juristisch ausdeuten.

Gen.Kap. 38 gehört der sogen. jahwistischen Quelle an. Dies ist deshalb anzunehmen, weil die jahwistische Quelle insbesondere die Darstellung der Geschichte des Stammes Juda zum Gegenstande hat. Kein Wunder, dass die jahwistische Quelle bei ihrer Tendenz, Geschichte des Stammes Juda zu schreiben, unsere Stelle, in der von Juda die Rede ist, mit aufgenommen hat. Die jahwistische Quelle haben wir in die Zeit der davidisch - salomonischen Aera zu verlegen, also um 950 v.Chr. und zwar deshalb, weil unsere Quelle bei ihrer Gewohnheit, den Stamm Juda als den mächtigsten zu preisen, das judäische Königstum voraussetzen muss. Eine frühere Zeit für die Abfassung anzunehmen, verbietet sich deshalb, weil vor dem Königstum die Kanaaniter und die Jebusiter den Stamm Juda noch nicht in seiner vollen Kraft und Stärke erscheinen liessen. Unsere Quelle einer späteren Zeit als der angegebenen zuzuweisen, ist auch deshalb ausgeschlossen, weil in der ganzen Quelle auch die leiseste Anspielung auf die spätere Reichsspaltung fehlt. Vergl. Sellin, Einleitung in das Alte Testament Seite 34 f. Die Geschichte selbst in Gen.Kap.38 gehört freilich einer viel früheren Zeit an. Sie hat entweder als mündliche Ueberlieferung oder vielleicht gar als schriftliche Notiz

vorgelegen. Unsere Erzählung stellt sie Stammesgeschichte von Juda dar und reflektiert Ereignisse nach der Einwanderung der Hebräer in Kanaan und gibt somit spezifisch - israelitische Erinnerungen wieder. In Vers 2 wird berichtet, dass Juda in Adullam die Tochter eines Kanaanäers Sua heiratet. Die Unbefangenheit, mit der die Sage von der ehelichen Verbindung mit einer Kanaanäerin erzählt, lässt uns ein hohes Alter unserer Sage vermuten. (Gen. 24,3 Richter 14,2 wird die Ehe zwischen Israeliten und Kanaanäern verworfen.)

Wir können nun dazu übergehen, den Inhalt unserer Gen. Stelle näher zu untersuchen, um festzustellen, wie in dieser Stelle der Levirat dargestellt wird.

Nach dem Tode Gers gebietet Juda seinem Sohne Onan (V. 8.) $\text{וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו וְיָבִיא לְךָ אֶת אֶחָיו הַיְחָדָשׁ וְיָבִיא אֵלָיו וְיָבִיא לְךָ אֶת אֶחָיו הַיְחָדָשׁ$ ist terminus technicus für " den Beischlaf vollziehend " (vergl. Gen. 16,2. 30,3 Dt. 22,13. II Sam. 16,21). Onan soll der $\text{אֶת אֶחָיו הַיְחָדָשׁ}$ seines Bruders beiwohnen. $\text{אֶת אֶחָיו הַיְחָדָשׁ}$ bedeutet: Weib jedes Alters ohne Unterschied, ob es verheiratet ist oder nicht (vergl. Gesenius-Buhl, Hebr. Wörterbuch). Aus $\text{אֶת אֶחָיו הַיְחָדָשׁ}$ können wir daher nicht erkennen, ob Tamar mit Gers schon verheiratet oder ob sie mit ihm erst verlobt war. Unsere Stelle berichtet nur, dass Juda für Gers ein Weib nahm, Ob es zum Ehevollzug gekommen ist

lässt sich weder aus der Stelle selbst noch aus dem Zusammenhang erkennen. בְּבָר ist den. von בְּבָרָה * der Schwager, und wir übersetzen בְּבָר mit: die Schwagerehe vollziehen (verg. Gesenius-Buhl, Hebr. Wörterb.). $\text{וְ$ vor בְּבָרָה ist waw copulativum und führt einen Finalsatz ein, was die Jussivform בְּבָרָה beweist: Onan soll der בְּבָרָה seines Bruders beiwohnen, damit er mit ihr die Schwagerehe eingehe. Ein weiterer Zweck dieser Beiwohnung soll der sein, dass er seinem Bruder Nachkommen verschaffe. Onan wohnt nun der Tamar zwar bei, aber absichtlich nicht befruchtend: Er will eigene Kinder zeugen und nicht fremde! Jahwe tötet ihn deshalb. Eine Erklärung darüber, wie $\text{וְ$ in unserer Stelle (Vers 8) aufzufassen ist, ist erst mit Hilfe der weiter unten zu behandelnden Deuternonomiumstelle möglich.

Nach dem Tode Onans hätte nun Juda die Tamar seinem Sohne Sela geben müssen. Juda enthält dieser jedoch Sela vor, weil er um das Leben seines letzten Sohnes bangt. Er schickt Tamar in das Haus ihres Vaters zurück. Zu beachten ist, dass Tamar in V.11 וְיָמָּה genannt wird, während sie in V.8 וְיָמָּה heisst. Ich folgere daraus, dass Tamar mit Ger nur verlobt war. Denn wäre sie mit Ger bereits verheiratet gewesen, so wäre doch aller Wahrscheinlichkeit nach Tamar schon in V.8 וְיָמָּה genannt worden. Ist diese Annahme richtig, dann ist noch wei-

er/kennete sie nicht wahr. Dies zeigt deutlich.

ter zu folgern, dass Onan mit Tamar eine wirkliche Ehe eingegangen ist und mit der Tamar nicht bloss einen Beiwohnungsakt vollzogen hat. V.12 - 26 wird berichtet, wie sich Tamar den verweigerten Samen mit List verschafft. Sehr häufig (Dillmann, Gesenius, Novack, Benziger) wird aus Kap. 38 herausgelesen, auch für den Schwiegervater habe die Leviratspflicht bestanden. Ich halte diese Auffassung für falsch, denn die beiden aus der Verbindung zwischen Juda und Tamar stammenden Söhne Perez und Sera gelten als Söhne Judas (Gen.46,12) und nicht als Söhne des verstorbenen Ger. Der eigentliche Zweck des Levirats wäre somit durch die Beiwohnung Judas keinesfalls erfüllt. Wenn Juda in V.26 sagt:

וְיָדָעַתְּ כִּי צַדִּיקָא אֲנִי מֵעַתָּה וְעַתָּה יָדָעַתְּ כִּי צַדִּיקָא אֲנִי מֵעַתָּה =
 sie ist gerechter als ich, so erkennt Juda mit diesen Worten nur an, dass er gegen Tamar ungerecht gehandelt hat, in dem er ihr seinen Sohn Sela als Leviratspflichtigen vorenthielt. Träfe auch Juda als Vater des Verstorbenen die Leviratspflicht, so wäre nicht recht ersichtlich, weshalb Tamar ihn nicht offen an diese Pflicht erinnert und statt dessen sich mit List die Liebe des Juda verschafft hat. Ausserdem ist gegen die Annahme, die Leviratspflicht träfe auch den Vater des Verstorbenen, geltend zu machen, dass am Ende von V.26 ausdrücklich gesagt ist:

וְיָדָעַתְּ כִּי צַדִּיקָא אֲנִי מֵעַתָּה וְעַתָּה יָדָעַתְּ כִּי צַדִּיקָא אֲנִי מֵעַתָּה =
 er/kannte sie nicht mehr. Dies zeigt deutlich,

dass die Sage wert darauf legt, festzustellen, dass eine Ehe zwischen Juda und Tamar nicht zustande gekommen ist.

Es fragt sich nun, wie sich der Verfasser der jahwistischen Quelle zur Leviratehe stellt, ob er von der Leviratehe wie von etwas Selbstverständlichem, gegenwärtig noch Geübten oder wie von etwas Vergangenen, das aus der Übung gekommen ist, berichtet. In unserer Stelle können wir nichts finden, was uns diese Frage beantworten könnte. Es ist nicht richtig, wenn Dillmann annimmt, unsere Erzählung habe den Nebenzweck, die Pflicht zur Schwagerehe einzuschärfen. Denn unsere ganze Erzählung enthält nicht irgend ein didaktisches Moment. Auch die Worte in V.10: „Solches Tun aber missfiel Jahwe; daher liess er auch ihn sterben,“ lassen uns nicht die Stellung des Jahwisten zum Levirat erkennen, denn die in V.10 stehenden Worte passen so gut in den Zusammenhang, dass man sie nicht als Randbemerkung des Jahwisten auffassen kann.

Unsere zweite Stelle finden wir in dem grossen Gesetzeswerk Deuteronomium.

Alter und Bedeutung dieser Quelle.

II. König Kap.22 f. lesen wir, dass Josia aus Anlass der am Tempel notwendig gewordenen Reparaturen seinen Staatsschreiber Safan in den Tempel

...entliichen Wissenschaft keine exakte Meinungsverschiedenheit.) Das geht schon daraus hervor, dass das aufgefunden Buch zweimal an einem Tage vorge-

schickt, damit dieser Geld aus dem Gotteskasten hole. Bei dieser Gelegenheit übergibt der Oberpriester Hilquia dem Safan ein Buch mit dem Bemerken: Ich habe das Gesetzbuch Jahwes gefunden. Safan bringt dieses dem König, worauf dieser das Buch den Aeltesten vorliest, das Volk auf die Beobachtung des Gesetzes verpflichtet und den Forderungen entsprechende Neuerungen durchführt, z.B. Beseitigung der Höhen und ihrer Priester, sowie der Masseben und Ascheren. Der Erzählung von der Auffindung des Deuteronomiums den Glauben zu versagen, liegt keine Veranlassung vor.

Es erhebt sich nun die Frage: Wann ist dieses Gesetzbuch, das man im Tempel auffand, entstanden und welchen Umfang hatte es bei seiner Auffindung? Kittel (Geschichte des Volkes Israel I.S.290 ff.) nimmt mit Recht an, dass das Deuteronomium unter Manasse in prophetischen Kreisen entstanden ist. Der schwere Druck, der unter Manasse auf den mutigen Jahwebekennern gelegen habe, habe jedoch nicht erlaubt, das Buch schon damals der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Was nun den Umfang des unter Josia aufgefundenen Deuteronomiums anlangt, so war dieses keinesfalls das Deuteronomium von heute, sondern nur ein Teil desselben. (Hierüber herrscht in der alttestamentlichen Wissenschaft keine ernste Meinungsverschiedenheit.) Das geht schon daraus hervor, dass das aufgefundenene Buch zweimal an einem Tage vorge-

lesen wird. Das wäre bei dem heutigen Umfange des Deuteronomiums unmöglich gewesen (II.KönigKap. 23 V.2)

Es fragt sich nun welche Stellen des heutigen Deuteronomiums schon dem Gesetzbuch bei seiner Auffindung angehörten, insbesondere, ob unsere Gesetzesstelle Dt.25,5 - 10 dem Urdeuteronomium, wie das sicher wenig umfangreiche Gesetzbuch in der Literatur heisst, angehörte oder ob diese erst später dem Urdeuteronomium mit anderen Stellen beigefügt worden ist. Diese Frage lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Stellt man sich mit Pukko, (Pukko, das Deuteronomium S.237,289 ff) auf den Standpunkt, dass ^{dem Urdeuteronomium/} nur die Stellen des Deuteronomiums angehören, die die II.König 22 f. erwähnte Reform zum Gegenstande haben, so können wir dem Urdeuteronomium nur etwa Dt. 12, 13 - 27; 16, 21 - 27; 18, 1 - 12 A; 26, 1 - 15 zuweisen. Dabei hält es Pukko für möglich, dass auch die sog.Humanitätsgesetze: 15, 1 - 18, 20; 22, 1 - 4, 6 - 8 ; 23, 16f. 20f. 25f. 24, 6. 10 - 22; 25, 1 - 4 und die Gesetze über die Ältesten als Gerichtspersonen: 21, 1 - 9. 18. 21; 22, 13 - 19; 25,5 - 10 dem Urdeuteronomium angehören oder dass diese wenigstens sehr früh demselben angegliedert worden sind. Steuernagel weist Dt.25, 5 - 10 dem Urdeuteronomium zu. Wir erklären uns ausserstande, mit Bestimmtheit festzustellen, wann unsere Gesetzesstelle entstanden ist. Wir können nur sagen, dass unsere Gesetzesstelle kurze Zeit

vor oder nach Josia vorhanden war, also ± 620 v. Chr.

Wir können nun dazu übergehen, unsere Deuteronomiumstelle auf ihren Inhalt näher zu untersuchen, und feststellen, wie in dieser Stelle der Levirat dargestellt wird.

Unsere Stelle beginnt mit den Worten:

וְיָשָׁבוּ יוֹדְעֵי אֶתְךָ יַחְדָּם וְיָשָׁבוּ יוֹדְעֵי אֶתְךָ יַחְדָּם was wir mit: Wenn Agnaten beisammen wohnen übersetzen. Schwierigkeiten bei der Uebersetzung macht das Wort יַחְדָּם.

Dieses Wort ist nach Brockelmann (Gesenius-Buhl, Hebr. Wörterbuch) eine Adverbialbildung von יָדָם

= gemeinsam, gleichzeitig, und es bedeutet somit יַחְדָּם יוֹדְעֵי אֶתְךָ יַחְדָּם zusammen, beisammen wohnen. Die Leviratspflicht wird also von einem Zusammenwohnen der Agnaten abhängig gemacht. Diese Bedingung des Zusammenwohnens hat verschiedene Erklärungen erfahren. Meist nimmt man an, dass unter dem Zusammenwohnen, ein Nebeneinanderwohnen auf angrenzenden Grundstücken zu verstehen sei (vergl. Saalschütz, mos.,-talm. Recht Seite 757). Man meint, die Leviratspflicht sei auf die Fälle beschränkt, wo die Grundstücke der beiden Brüder nebeneinander liegen, und zwar deshalb, weil es für den Überlebenden Bruder eine grosse Zumutung bedeuten würde, die Funktion des Levir auszuüben, wenn sein Grundstück fern von dem Grundstück des verstorbenen Bruders, das er für den zu zeugenden Sohn bis zu dessen

es sei für die Witwe des verstorbenen Bruders bitter, das Haus zu verlassen,

Grossjährigkeit mit verwalten müsste, gelegen wäre. Diese Auffassung, mag sie wirtschaftlich noch so einleuchtend erscheinen, trifft nicht das Richtige, weil sie nicht dem Sinn von לִּבְנֵי אִתּוֹ entspricht. Hätte der Gesetzgeber ein Nebeneinanderwohnen gemeint, dann hätte er sicher nicht das Wort לִּבְנֵי אִתּוֹ gewählt, sondern etwa בְּאֵתְרָא . Ausserdem ist zu beachten, dass die Grundstücke der einzelnen Familienangehörigen wohl nur in den seltensten Fällen zur Zeit unseres Gesetzes soweit auseinander lagen, dass man dem überlebenden Bruder die Leviratehe nicht hätte zumuten mögen. Wir folgen der Auffassung Redslobs, der לִּבְנֵי אִתּוֹ mit „beisammenwohnen“, ja, mit „Wohnen in einem Hause“ übersetzt. (Redslob, die Leviratehe bei den Hebräern S. 12 f.) Wir legen jedoch dem Zusammenwohnen eine ganz andere Bedeutung bei als Redslob. Redslob meint, der Gesetzgeber habe den Zwang der Leviratspflicht als peinlich empfunden, und habe diese daher auf den Fall beschränkt, wo ein unverheirateter Bruder mit seinem Bruder einen und denselben Haushalt teilt; ein Bruder, der sich mit seiner Schwägerin schon zu Lebzeiten des verstorbenen Bruders verstanden habe - andernfalls wäre er ja garnicht im Hause des Bruders wohnen geblieben - würde er sich sicher leichten Herzens entschliessen, seine Schwägerin zu ehelichen. Eine solche Annahme dürfte nicht immer zu-treffen! Ausserdem macht Redslob geltend, es sei für die Witwe des verstorbenen Bruders bitter, das Haus zu verlassen,

Handwritten note:
 Hätte der Gesetzgeber ein Nebeneinanderwohnen gemeint, dann hätte er sicher nicht das Wort לִּבְנֵי אִתּוֹ gewählt, sondern etwa בְּאֵתְרָא .

V. Solange ^{sich} die Brüder
noch nicht über das Erbe
auseinandergesetzt haben,

um einer Frau des überlebenden Bruders Platz zu machen. Solche Betrachtungen, die sich auf Gefühlsmomente gründen, haben nicht den Wert exacter Untersuchung. Das Zusammenwohnen der Brüder bedeutet vielmehr den Zustand, in welchem die Brüder noch nicht über das Erbe auseinandergesetzt haben, ^{sich} bleiben sie normalerweise beisammen wohnen. Dieser Gedanke mag auch den Rabbinen vorschweben, die unter den zusammenwohnenden Brüdern " Erbbrüder " verstehen. (vergl. Winer) †, ohne dass diese jedoch zum Ausdruck bringen, dass es sich V.5 um Brüder handelt, die noch nicht erbgeteilt haben. $\Delta' \Pi \aleph$

kann übersetzt werden mit, " die Brüder " oder " die Agnaten ". Wir können erst bei der juristischen Ausdeutung dieser Stelle dazu Stellung nehmen, wie $\Delta' \Pi \aleph$ zu übersetzen ist. $\gamma \beth$ in V.5 ist mit " Sohn " zu übersetzen, obwohl $\gamma \beth$ auch das Kind bedeuten kann. Wir stützen unsre Uebersetzung auf die Septuaginta, die $\gamma \beth$ mit $\sigma\tau\epsilon\gamma\mu\alpha$ wiedergibt. Liegen diese Voraussetzungen der Leviratsehe vor, so muss die Witwe des verstorbenen Bruders den Bruder resp. Agnaten des Verstorbenen heiraten. Diese Heirat wird in V.5 nicht dem Schwager, sondern der Witwe zur Pflicht gemacht: $\aleph \beth$ mit dem nachfolgenden Imperfekt $\sigma\tau \aleph \sigma\tau \aleph$ stellt ein nachdrückliches Verbot dar als etwa $\beth \aleph$ mit nachfolgendem Jussiv. $\aleph \beth$ mit Imperfekt dient besonders zur Einschärfung

+) Winer, bibl. - ~~†~~alm. Wörterbuch, Artikel über die Leviratsehe.

göttlicher Gebote. Es besteht sonach für die Witwe das strenge Verbot, einen Mann ausserhalb des Familienverbandes ihres verstorbenen Mannes (v.5. וְאִישׁ אֲחֵיהָ = der Mann, der ausserhalb des Familienverbandes steht) zu heiraten. Sie muss sich für den Schwager freihalten, der ihr beiwohnen soll, damit er sie zur Frau nehme und so die Leviratehe eingehe. Zu beachten ist, dass in V.5 וְאִישׁ אֲחֵיהָ eine Jussivform ist. Der Jussiv dient aber zum Ausdruck eines Mehr oder weniger bestimmten Verlangens, eines Wunsches, keinesfalls eines Befehls. Es wird also dem Schwager nur anheim gestellt, die Leviratehe zu vollziehen. וְאִישׁ אֲחֵיהָ am Ende von V.5 ist genau so zu übersetzen wie וְאִישׁ אֲחֵיהָ Geh.38 V.8. Auch hier ist $\text{וְ$ vor וְאִישׁ אֲחֵיהָ waw copulativum und dieses führt, weil eine Imperfektform folgt, einen Finalsatz ein. Auch in Dt. 25 , 5 wird sonach deutlich gesagt, dass der Schwager durch die Beiwohnung die Leviratehe schliesst. וְאִישׁ אֲחֵיהָ zeigt deutlich, dass es sich um eine regelrechte Ehe handelt, und dass der Levir nicht bloss die Aufgabe hat, mit der Witwe des Bruders diesem einen Sohn zu zeugen. Nach V.6 soll der Sohn, der aus der Leviratehe hervorgeht, den Namen des verstorbenen Bruders tragen. Das zeigen die Worte $\text{וְשָׂם אֶת־שֵׁם אֲחֵיהָ עָלָיו}$ = er soll stehen auf den Namen des verstorbenen Bruders.

Unsere Deuteronomiumstelle bringt im Vergleich

20

zu Gen. 38 eine wesentliche Neuerung resp. Erleichterung: In dem Fall, dass sich der Schwager weigert, die Leviratehe zu vollziehen, kann die Witwe an das Tor zu den Aeltesten gehen und diesen von der Weigerung des Schwagers Mitteilung machen. Hält der Levir auch vor den Aeltesten seine Weigerung aufrecht, so soll seine Schwägerin an den Schwager herantreten, seinen Schuh von seinem Fusse abziehen, in sein Gesicht spucken und sprechen: So soll dem Mann geschehen, welcher nicht das Haus seines Bruders aufbaut, und sein Haus soll Haus des Schuhberaubten heissen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass nach V. 5 die Witwe verpflichtet ist, sich für den Schwager freizuhalten, während es dem Schwager nur anheim gestellt wird, die Leviratehe einzugehen, so scheint der Inhalt der Verse 7 - 10 dieser Regelung zu widersprechen. Während die Witwe in V. 5 durchweg verpflichtet ist, ist sie in V. 8 - 10 berechtigt, von ihrem Schwager die Eingehung der Leviratehe zu verlangen. Dieser Widerspruch innerhalb unserer Deuteronomiumsstelle lässt sich nur so erklären, dass der Verfasser der Stelle Dt. 25, 5 - 10 zunächst die Sitte des Levirats in seiner alten Form dargestellt hat (V 5 f.) und in V. 7 - 10 eine Neuerung zugunsten der Witwe, die nach V. 5 völlig rechtlos ist, eingeführt hat. Der Zweck dieser Neuerung, die darin besteht, dass die Witwe von sich aus von ihrem Schwager die Eingehung des Levirats

21

fordern kann, ist aber zweifellos die Witwenversorgung. Dies ist umso wahrscheinlicher, als unsere Stelle, wie bereits erwähnt, in prophetischen Kreisen, die sich besonders der Armen und Witwen annahmen, entstanden ist.

Nachdem ich die beiden den Levirat betreffenden Stellen exegetisch behandelt habe, gehe ich dazu über, den israelitischen Levirat juristisch auszudeuten. Bei der Untersuchung des Levirats auf seinen rechtlichen Inhalt müssen wir von der ältesten Form des Levirats ausgehen (Gen. 38 Dt. 25, 5 f).

Der Tamar ihrem Schwiegervater gegenüber zu stehen.

Das Verhältnis zwischen den am Levirat

Beteiligten.

die Worte: Sie ist gerechter als ich bis zu einem

gewiss Nach Gen. 38 hat die Witwe keinerlei Anspruch auf Eingehung der Leviratsehe. Dagegen hat sie die Pflicht, sich für den ^{Manne} ~~jabarn~~ bereitzuhalten, damit dieser mit ihr den Levirat eingehen (Gen. 38, 11: Bleibe als Witwe in deines Vaters Hause, bis mein Sohn Sela herangewachsen ist.) Gehorsam geht auch Tamar in das Haus ihres Vaters zurück sich der Erklärung Judas, Sela sei noch nicht gross genug, bescheidend. Wie nun Sela gross genug ist, fordert sie nicht wie eine, die einen Anspruch hat, von Juda, dass er ihr den Sela zum ^{Ramm} Manne gebe. Nach ihrer

ratsche gegenüber. Worauf die Verpflichtung des

Rückkehr ins Vaterhaus erhält die Witwe keineswegs das Recht, sich anderweit zu verheiraten oder überhaupt geschlechtlichen Verkehr zu pflegen. Dies geht daraus hervor, dass Juda (Gen. 38, 24) auf die Kunde, dass Tamar schwanger sei, diese zum Feuer-tode verurteilt. Die Tamar bleibt somit, obwohl sie aus dem Hause ihres Schwiegervaters geht, unter dessen munt. Sie nimmt in ihrem Vaterhause dieselbe Stellung ein wie eine Verlobte: Sie muss sich bereit halten bis sie geholt wird. Im Widerspruch mit der Auffassung, dass die Witwe keinen Anspruch auf Eingehung der Leviratehe hat, scheint das Vorgehen der Tamar ihrem Schwiegervater gegenüber zu stehen. Tamar veranlasst Juda durch List ihr beizuwohnen. Wenn nun in V.26 Juda das Vorgehen der Tamar durch die Worte: "Sie ist gerechter als ich" bis zu einem gewissen Grade billigt, so bedeutet das keinesfalls, dass die Tamar ein Recht auf Eingehung des Levirats hat. Juda will vielmehr durch die Worte: " Sie ist gerechter als ich " nur sagen, dass er u n g e - r e c h t gehandelt hat, und zwar deshalb, weil er die Tamar nicht seinem Sohne Sela zur Leviratehe gegeben hat. Hierzu war er um des Toten, nicht um der Witwe willen verpflichtet. Der Verpflichtung des Schwiegervaters, die Witwe dem überlebenden Sohne zur Leviratehe zu geben, steht nicht notwendig der Anspruch der Witwe auf Eingehung der Levi-ratsehe gegenüber. Worauf die Verpflichtung des

Schwiegervaters, den überlebenden Sohn zur Eingehung des Levirats zu veranlassen, beruht, werden wir weiter unten sehen. Die gleiche rechtliche Stellung wie in Gen. 38 hat die Witwe in Dt. 25, 5 u. 6. Auch hier wird es der Witwe zur strikten Pflicht gemacht, sich für den Jabam freizuhalten. Vergl. die exegetischen Ausführungen zu dieser Stelle. Die Verpflichtung, sich für den Jabam freizuhalten, hat jedoch, genau wie in Gen. 38, keinesfalls die Verpflichtung der Gegenseite, mit der Witwe die Leviratehe einzugehen, zur Folge. Wie es in Gen. 38 im Verhältnis zur Witwe dem Schwiegervater überlassen bleibt, ob er seinen Sohn der Witwe zum Levirat geben will, so wird es in Dt. 25, 5 dem Jabam nur anheim gegeben, mit der Witwe des verstorbenen Bruders die Leviratehe zu vollziehen (vergl. hierzu die exegetischen Ausführungen zu dieser Stelle). Sonach hat die Witwe in beiden Stellen eine durchaus rechtlose Stellung, während der Schwiegervater (Gen 38 oder Schwager (Dt. 25) ein freies Verfügungsrecht über sie haben, soweit es sich um den Levirat handelt.

Diese rechtlose Stellung der Witwe im Levirat kommt auch deutlich in der Eingehungsform des Levirats zum Ausdruck.

finden wir in mosaischen Recht auch bei der Ehe mit einer Kriegsgefangenen. Diese Ehe ist Dt. 21, 10 ge-

Die Eingehungsform des Levirats.

Nach Gen. 38, 8 wird die Leviratehe mittels bloßen Beiwohnens eingegangen. Es heisst in dieser Stelle $\text{וַיֵּשֶׁב אֵת אֵשֶׁת הַיָּתוּם בְּבֵיתוֹ}$ = wohne ihr bei, damit du mit ihr die Leviratehe eingehst. בְּבֵיתוֹ ist ein Terminus technicus für *coire cum femina*. (vergl. hierzu Gen. 16, 2; 30, 3 Dt. 22, 13; II. Sam. 16, 21 Gen. 19, 31 Dt. 25, 5) waw mit nachfolgendem Jussiv führt bei vorhergehendem Imperativ einen Finalsatz ein: Der Schwager soll der Witwe beiwohnen, damit er mit ihr die Schwagerehe vollziehe. Sonach wird die Leviratehe allein durch Beiwohnung vollzogen.

Die einfache gleiche Eingehungsform finden wir Dt. 25, 5, allerdings mit dem Zusatz $\text{וְיָשָׁב אֵת אֵשֶׁת הַיָּתוּם בְּבֵיתוֹ}$ = damit er sie sich zur Frau nehme, ein Zusatz, der nur eine Bestätigung unserer Behauptung, dass durch die bloße Beiwohnung die Ehe eingegangen wird, enthält. Weitere Belege für die Eingehungsform des Levirats finden wir im Talmud, so Jebamoth 6, 1, Kidduschim 1, wo es heisst: Die Schwägerin, des verstorbenen Bruders Frau, wird von dem Schwager zur Frau erlangt durch Beischlaf.

Die Eheeingehung mittels bloßer Beiwohnung finden wir im mosaischen Recht auch bei der Ehe mit einer Kriegsgefangenen. Diese Ehe ist Dt. 21, 13 ge-

regelt wo es heisst: וְיָבִיאוּ אֶת הַיְבֵימָה לְבֵית הָאִישׁ וְהָיָה לָהּ כְּאִשְׁתּוֹ

וְהָיָה לָהּ כְּאִשְׁתּוֹ = וְהָיָה לָהּ כְּאִשְׁתּוֹ

= danach darfst du zu ihr eingehen, sodass du sie ehelichst und sie dir zum Weibe wird. Auch für den Fall der Eingehung einer Ehe mit einer Kriegsgefangenen sind neben der Beiwohnung keine weiteren Eheschliessungshandlungen erforderlich. Es besteht sonach für die Kriegsgefangenenehe die gleiche Eheschliessungsform wie für den Levirat. Dass diese beiden Sonderarten von Ehen die gleiche Eingehungsform haben, lässt uns einen kleinen Grund dafür vermuten. Neubauer (Beiträge zur Geschichte des bibl.-talm. Eheschliessungsrecht S. 30) erklärt die Eheingehung mittels Beiwohnung daraus, dass sowohl bei der Kriegsgefangenen, wie bei der leviratspflichtigen Schwägerin, die sonst bei der Eingehung einer Normalhe üblichen Eheschliessungshandlungen (Verlobung und ~~tradition~~) garnicht möglich seien, aus dem Grunde, weil bei der Kriegsgefangenen und der leviratspflichtigen Schwägerin eine traditio garnicht möglich sei. Man hätte deswegen die ursprüngliche Eingehungsform, die in der blossen Beiwohnung bestanden habe, beibehalten. Die Erklärung Neubauers geht nicht auf den eigentlichen Rechtsgrund dieser Eingehungsform ein. Der Grund dafür, dass die Kriegsgefangene durch blosse Beiwohnung geheiratet wird, scheint mir darin zu liegen, dass der die Kriegsgefangene Heiratende diese schon zu Eigentum hat. Irgendwelche Abmachungen mit der Familie einer für die Braut bezahlt wird, wird als wirklicher

Kriegsgefangenen kommen somit garnicht in Frage, sie liessen sich garnicht mit dem Eigentum an der Kriegsgefangenen vereinbaren. Der betreffende Mann hat ja das Bestimmungsrecht über die Kriegsgefangene. Will er nun diese Kriegsgefangene heiraten, so ist es die Beiwohnung, die das beabsichtigte Gemeinschaftsverhältnis am deutlichsten herbeiführen kann. Eine blosser traditio ohne vorherige Verlobung liesse doch schliesslich Zweifel darüber bestehen, wozu die Kriegsgefangene tradiert wird.

Wenden wird nun die gefundenen Grundsätze auf den Levirat an ! Die gleiche Eingehungsform hat sicher denselben Rechtsgrund. Auch für den levir müssen wir annehmen, dass er die Schwägerin zu Eigentum hat. Zu dieser Annahme sind wir umsomehr berechtigt, als die Stellung der Witwe im Verhältnis zum Schwiegervater oder zum jaban, wie bereits gezeigt, eine durchaus rechtlose ist, hinsichtlich des Levirats.

Auf welchem Rechtsgrund beruht nun dieses " Eigentum " ?

Der Rechtsgrund des Levirats.

Das Eigentum an der Witwe erkläre ich aus der Kaufehe. Durch Zahlung des Brautpreises geht die Braut in das Eigentum des Mannes, resp. der Sippe über, Allerdings mit der Zwecksbestimmung, mit ihr die Ehe einzugehen. Die Braut gilt als Ware, und der Preis, der für die Braut bezahlt wird, wird als wirklicher

Kaufpreis, als Aequivalent für die Braut betrachtet. Wird aber die Braut als Ware angesehen, die zur Ehe veräussert resp. erworben werden kann, dann ist mit Bestimmtheit anzunehmen, dass sich der Anspruch der Sippe gegen die betr. Frau auf Eingehung der Ehe solange erhält, als männliche Glieder der Sippe vorhanden sind.

Die Richtigkeit unserer Erklärung der Sippe resp. des Überlebens Bruders an der Witwe oder besser deren Anspruch gegenüber der Witwe auf Eingehung der Leviratshe liege in der Kaufhe begründet, ist von dem Bestehen der Kaufhe in Israel abhängig. Wir haben uns daher zunächst mit dieser sehr unstrittenen Frage zu beschäftigen. Bei dieser Untersuchung dürfen wir uns nicht auf die eherechtlichen Bestimmungen des Pentateuch, des eigentlichen Gesetzbuchs der Juden, beschränken. Denn der Pentateuch bringt nur wenig über die Ehe und deren Eingehungsformen. Das liegt daran, dass die Bestimmungen des Pentateuch einen mehr negativen Charakter tragen. Dagegen finden wir eherechtliche Bestimmungen in erhebiger Masse im Talmud zusammengestellt. Die eherechtlichen Bestimmungen des Talmud haben für unsere Untersuchung eine ganz erhebliche Bedeutung, denn sie sind der Niederschlag jahrhundertelanger Tradition. Da im jüdischen Recht ein grosser Konservatismus herrscht, sind wir in der Lage, die schriftlich fixierte Tradition für Feststellungen

Stellung eingewandern haben sollte, lässt sich in Bezug nicht

behaupten, dass eine Frau für eine Perutha oder einen Denar zur Ehe erworben werden kann.

Gegen die Auffassung der jüdischen Ehe als Kaufehe ist nun Neubauer in seiner Schrift: Geschichte des bibl. - talm. Eheschliessungsrechts mit aller Schärfe vorgegangen. Ebenso wie Billauer geht Neubauer in seiner Untersuchung über die jüdische Ehe von der bereits angeführten Mischnastelle aus. In der dort angegebenen Geringfügigkeit der Verlöbnißgabe erblickt er den Beweis dafür, dass die jüdische Ehe nicht Kaufehe sei, ja er geht sogar soweit zu erklären, die jüdische Kaufehe sei überhaupt niemals Kaufehe gewesen, wenigstens nicht in der historischen Zeit Israels. Diese Einschränkung Neubauers ist für uns von besonderer Wichtigkeit, wie wir weiter unten sehen werden. Neubauer hält die in unserer Stelle erwähnte Verlöbnißgabe nicht für ein Symbol des ehemaligen, der Braut äquivalenten Brautpreises wie etwa eine Gans & Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung) oder Mayer (Rechte der Israeliten, Athener und Römer), sondern spricht ihr die Funktion der wadia zu. Neubauer geht davon aus, dass in ältester Zeit bei den Israeliten ein einziger Eheschliessungsakt stattgefunden habe. Dieser habe in der Uebergabe der Braut ins Ehebett, die in der copula carnalis ihren Abschluss erreichte, bestanden. Erst später habe sich dieser einheitliche Eheschliessungsakt in Eheversprechen

(Verlöbniß) und dessen Erfüllung (Trauung) gespalten. Um nun diesem Eheversprechen eine bindende Kraft zu geben, habe man auf die wadia, die im israelitischen Recht weit verbreitet war, um einen Vertrag rechtsverbindlich zu machen, zurückgegriffen. Der Wert der wadia sei im Laufe der Zeit ganz gering geworden, und daraus erkläre sich, dass die Verlöbnißwadia in unserer Talmudstelle von so geringem Wert sei. Dass in dieser Stelle unter der Verlöbnißgabe die arrha zu verstehen sei, bestreitet Neubauer entschieden, und zwar deshalb, weil dem israelitischen Mobilienrecht die arrha unbekannt sei.

Es ist zuzugeben, dass Neubauers Untersuchung tiefgründig und originell ist, jedoch können wir seiner Ansicht nicht beitreten. Angenommen, Neubauer hätte recht, wenn er die Verlöbnißgabe als wadia auffasst, warum will er dann nicht die Verlöbnißgabe als ein Heberbleibsel der Tauschehe erklären, wie die sonstige wadia als Rest des früheren Tauschvertrags zu erklären ist. Neubauer ist es nicht entgangen, dass mit dem Nachweis der Verlöbnißgabe als wadia eigentlich auch nachgewiesen wäre, dass die jüdische Ehe aus der Tauschehe hervorgegangen sei. Neubauer hat diese Konsequenz abgelehnt: Sehr lange habe in Israel Einheitlichkeit der Eheschließung bestanden. Die Abspaltung des Verlöbnißes sei erst in einer Zeit geschehen, wo Heberbleibsel der Tauschehe bedeutet. Aus dem Erker-

das allgemeine Vertragsrecht nicht mehr beim realen Tausch beharrte, sondern bereits zum Gebrauch der wadia als reinen Symbols gelangt sei. Damals habe man wohl jenes Scheingeschäft der allgemeinen Wadiation auf das Eheversprechen als Verlöbniiswadiation übertragen. Die Voraussetzung, von der Neubauer ausgeht, nämlich, dass sich die Einheitlichkeit der Eheschliessung sehr lange in Israel erhalten habe, ist nicht richtig. Wir finden zwar einzelne Stellen, die dieser Voraussetzung entsprechen z.B. Gen. 30,4, wo zweifellos die Eheschliessung durch blosse Beiwohnung geschieht, oder Dt. 21,13. Allein diese Stellen reichen nicht aus, an eine sehr lange Zeit bestehende Einheitlichkeit der Eheschliessung glauben zu können, denn die Eheschliessung Jacobs findet in einer Zeit statt, diesicherlich noch zu primitiv war, als dass man schon damals sich bei Abschluss eines Vertrags der wadia bedient hätte. Was die Stellen, die die Ehe mit der Kriegsgefangenen oder mit der leviratspflichtigen Schwägerin betreffen, anlangt, so sind diese überhaupt nicht für Neubauers Beweisführung heranzuziehen, weil in der Eingehungsform dieser Ehen der Konservatismus des israelitischen Rechts auch nach Neubauers Ansicht ganz besonders hervortritt.

Wir erklären vielmehr mit Koschaker, die Verlöbniisgabe als arrha, die nichts anderes als ein Ueberbleibsel der Kaufehe bedeutet. Aus dem Erfor-

dernis der arrha erkennen wir, dass im jüdischen Recht das Verlöbnis den Charakter des Formalgeschäfts hat. Das Verlöbnis besteht nun darin, dass der Bräutigam Geld oder einen Ersatz dafür (Kidd. II,1) der Braut oder dem Muntwalt der Braut übergibt. Diese ^mEigehungsform ist der des älteren babylonischen Rechts gleich, freilich mit dem Unterschied, dass bei diesem die Verlöbnisgabe, die tirhatu, einen wirklichen Wert hat, während die Verlöbnisgabe im talmudischen Recht nur eine Scheinleistung bedeutet. Diese Auffassung der Verlöbnisgabe als Scheinleistung, wie sie Koschaker bezeichnet, zeigt deutlich, dass der Gedanke der Kaufehe in unserer Mischnastelle völlig verblasst ist. Nur die Form der Eingehung einer Kaufehe hat sich erhalten, dagegen sind die sich aus der Kaufehe ergebenden Folgen geschwunden. Denn es ist ausgeschlossen - und darin stimmen wir mit Neubauer völlig überein - , dass eine Frau für eine Perutha oder einen Denar gekauft werden könnte.

Wir haben festgestellt, dass das talmudische Recht das Arrhalverlöbnis kennt, und wir haben oben bereits ausgeführt, dass wir infolge des dem Talmud eigenen Konservatismus mit ziemlicher Sicherheit Rückschlüsse aus dem talmudischen Recht auf das israelitische Recht ziehen können. Wir können also auch im biblischen Recht dieselbe Eheform wie im Talmud erwarten. Freilich soll unsere Untersuchung

des israelitischen Rechts noch zu einem weiteren Ergebnis, nämlich der Feststellung der reinen Kauf-ehe führen.

Die Frage, ob wir im biblischen Recht Kauf-ehe anzunehmen haben, hängt mit der Erklärung des hebräischen Wortes $\text{מֶהָר} \text{וּמֶהָבָר}$ aufs engste zusammen. מֶהָר wird gewöhnlich mit Brautpreis übersetzt (Gesenius-Buhl, Hebr. Wörterbuch). Wir finden das Wort מֶהָר Gen. 34,11 f. Diese Stelle lautet in Uebersetzung:

Sichem aber sprach zu ihrem Vater und zu ihren Brüdern: Möchte ich doch Gnade finden in euren Augen! Was ihr auch von mir fordern mögt, ich will es geben; Mögt ihr noch so viel an "mohar" und Geschenken von mir verlangen, ich wills geben, wie ihr es von mir fordern werdet; nur gebt mir das Mädchen zum Weibe !

Die Situation, in die uns unsere Stelle führt, ist folgende: Sichem, der Sohn Hemors, hat Dina, die Tochter Jacobs, vergewaltigt. Er will sein Unrecht wieder gutmachen und bittet daher seinen Vater, ihm das Mädchen zum Weibe zu nehmen. Hierauf verhandelt sein Vater mit Jacob. Jacob entscheidet nicht allein, sondern gemeinsam mit seinen Söhnen. Die Söhne Jacobs sind sehr empört über Sichems Schandtät. Deshalb suchen Hemor und sein Sohn Sichem durch grosse Versprechungen Jacob und seine Söhne zu versöhnen. Sichem spricht daher: Was ihr bestimmt, will ich geben. Steigert den mohar und verlanget Geschenke, und ich will geben, was ihr fordert. Das hier gebrauchte Wort mohar ist zweifellos mit Brautpreis zu übersetzen. Alles weist

34

darauf hin, dass Sichem die Dina von Jacob oder besser von Jacobs Sippe kaufen will. In Rücksicht auf seine voraufgegangene Vergewaltigung der Dina ist Sichem bereit einen höheren Brautpreis als sonst üblich zu zahlen. Der Vater Jacob und seine Söhne sind die eigentlichen Beteiligten bei der Verhandlung, die vergewaltigte Dina, wird überhaupt nicht mehr erwähnt. Dies zeigt deutlich, dass wir es hier mit einer Kaufehe zu tun haben. Völlig verfehlt scheint es mir, wenn Neubauer mohar mit Morgengabe = ~~pre~~idium pudicitiae übersetzt. Der Text sagt doch ganz klar, dass Sichem bei Jacob und seiner Sippe um die Hand der Dina anhält und für diese jeden Kaufpreis bietet. Was nun das Alter unserer Stelle anbelangt, so ist zu sagen, dass sie eine sehr alte sein muss. Wir nehmen mit Kittel (Geschichte des Volkes Israel I S.80) an, dass unsere Erzählung eine alte Sage ist. Es soll durch diese Erzählung dargetan werden, dass sich ein Zweig von Israel in Sichem angesiedelt habe. Diese Art der Erzählung finden wir sehr häufig im ~~alten~~ Testament und wo wir sie finden, können wir annehmen, dass die betr. Erzählung die ältesten Zustände schildert.

Wir haben also für die älteste israelitische Zeit das Bestehen von Kaufehe, bei welcher der Brautpreis mit mohar bezeichnet wird anzunehmen.

Ein weiteres Zeugnis für das Bestehen von Kaufehe in der alten israelitischen Zeit finden wir

~~ratengeschichte Israels (Gen. 21.50 - 58). Bei der~~

Gen. Kap. 29 V. 18 - 27. Wenn wir auch in dieser Stelle nicht das Wort mohar finden, so ist doch diese Geschichte ganz besonders dazu angetan, ein Beweis für das Bestehen von Kaufehe zu bilden. Der Sachverhalt unserer Stelle ist kurz folgender: Jacob hat seinem Oheim Laban versprochen, sieben Jahre Knechtesdienste für Rahel zu leisten. Nach Ablauf dieser 7 Jahre gibt ihm jedoch Laban statt Rahel seine ältere Tochter Lea zur Frau. Hierauf erklärt sich Jacob bereit, weitere sieben Jahre um Rahel zu dienen. Ohne Zweifel handelt es sich hier um eine Kaufehe, bei der der Brautpreis in einer Dienstleistung besteht. Eine vierzehnjährige Dienstleistung ist keine blosser arrha oder gar ein blosser Scheinpreis. Auf Grund der beiden Stellen (Gen 34, 11 f. und Kap. 29 V. 18 - 27) können wir annehmen, dass in der Patriarchenzeit Kaufehe bestanden hat. Jedoch besteht auch schon in dieser Zeit die Tendenz, die Kaufehe durch die Vertrags-ehe abzulösen. Das geht daraus hervor, dass sich Lea und Rahel Gen. 31, 14 darüber beklagen, dass sie von ihrem Vater verkauft worden seien; die Kaufehe wird von beiden Frauen eben schon als entehrend empfunden.

Dass die Frau schon in der Patriarchenzeit eine gewisse selbstständige Rolle spielt, und somit die reine/^{Kauf-}Ehe nicht mehr die übliche Eheform gewesen sein kann, erkennen wir auch aus der Heiratsgeschichte Isaaks (Gen. 24.50 - 58). Bei der

Eheschliessung Isaaks hören wir nichts von einem Brautpreis. Der Umstand, dass die Familie der Rebekka dieser die Entscheidung darüber lässt, ob sie sogleich mit Elieser, der die Ehe vermittelt hat, ziehen will, zeigt deutlich, dass wir in diesem Fall nicht eine Kaufehe in strengem Sinne anzunehmen haben.

Wir haben nachzuweisen versucht, dass in der alten Zeit Israels Kaufehe bestanden hat. Nach Post (Ethnol. Jurisprudenz I.) gehört diese Eheform der vaterrechtlichen Hausgenossenschaft an, bei welcher die Ehefrau in die Sippe des Mannes übersiedelt. Die Kaufehe verschwindet aber überall da, wo sich aus der Hausgenossenschaft oder Geschlechterverfassung ein Territorialverband bildet. Die vaterrechtliche Hausgenossenschaft können wir Gen. 38 erkennen: Juda hat als Oberhaupt der Familie unbeschränkte Macht innerhalb seiner Familie; er bestimmt seine Söhne für den Levirat und verurteilt sogar seine Schwiegertochter Tamar, die sich für den jadam freihalten sollte, zum Feuertode, weil sie wie er annimmt, mit einem fremden Mann Geschlechtsverkehr gehabt habe. Es ist nun anzunehmen, dass bei bestehender Kaufehe, die, wie bereits erwähnt, mit Patriarchalen Verhältnissen eng zusammenhängt, die Witwe des verstorbenen Bruders oder überhaupt Sippengliedes sich freihalten muss für eine weitere Ehe mit einem anderen Sippenglied, denn durch den Brautpreis ist die Frau Eigentum der S i p p e

geworden, allerdings mit der Zwecksbestimmung, einem Sippengliede zur Ehe gegeben zu werden; sie ist nicht etwa wie ein Stück Ware Eigentum der Sippe geworden. Das erkennen wir auch aus Gen. 38: Juda kann über Tamar nur insoweit verfügen, als er die Tamar für ein Sippenmitglied zur Ehe beansprucht. Ein weitergehendes Verfügungsrecht hat er über die Tamar nicht. Anderfalls hätte er doch sicher die Tamar als brauchbare Arbeitskraft in seinem Hause behalten.

Dass der Levirat, in welcher Form er auch vorkommen mag, untrennbar mit dem Bestehen der Kauf-ehe zusammenhängt, finden wir im assyrischen und indischen Recht bestätigt.

Bisher mangelte es völlig an privatrechtlichem Material für die Zeit des älteren assyrischen Reichs bis in jüngster Zeit O.Schröder " in den Keilschrifttexten aus Assur verschiedenen Inhalts " (35. Wissenschaft. Veröffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft 1920) ein Rechtsdenkmal (Altassyrisches Rechtsbuch genannt) veröffentlicht hat, dass für die Erforschung des altassyrischen Privatrechts von grösster Bedeutung ist. Vergl. bezüglich des Alters, des Charakters und des Wertes dieses altassyrischen Rechtsbuchs die quellenkritischen Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetzen von Koschaker (Mitt. der Vorderass. - ägypt. Gesellschaft 1921, 23. Jg.) In diesem altassyrischen Rechtsbuch finden wir den

seines Schwiegervaters ...
 wenn es dem Schwiegervater gefällt, ...
 seines Schwiegervaters entsprechend seiner ...

Levirat geregelt, und zwar in §§ 30 und 31. Ich lasse zunächst diese beiden Stellen in der Uebersetzung wie sie Ehelof (Mitteilungen aus der Vorderas. Abteilung der Staatl. Museen zu Berlin) gegeben hat, folgen lediglich das Geld soll er entgegennehmen.

§ 30. Gesetzt, ein Vater hat in das Haus des künftigen Schwiegervaters seines Sohne eine Gabe hineingetragen, die Frau ist aber seinem Sohne nicht gegeben worden, und ein zweiter Sohn von ihm, dessen Gattin in dem Hause ihres Vaters wohnt, ist gestorben, so kann er die Gattin seines verstorbenen Sohnes seinem anderen Sohne, der in das Haus seines künftigen Schwiegervaters das Brautgeschenk gebracht hat, zur Ehe gegeben. - Gesetzt, der Herr der Tochter der das Brautgeschenk angenommen hat, ist nicht gewillt, seine Tochter zu vergeben, so darf der Vater, der das Brautgeschenk gebracht hat, wenn es ihm gefällt, seine Schwiegertochter (gewaltsam) nehmen (Landsberger übersetzt anstatt " gewaltsam nehmen " " holen "), sie seinem Sohne geben; oder erkann, wenn es ihm gefällt, alles, was er (als Brautgeschenke) gebracht hat, Blei, Silber, Gold, (alles) Nichtessbare in vollem Betrage (zurück) nehmen; Essbare darf er nicht nahetreten.

§ 31. Gesetzt, ein Mann hat in das Haus seines künftigen Schwiegervaters das Brautgeschenk gebracht, seiner Gattin aber ist (später) gestorben, Töchter seines Schwiegervaters sind vorhanden, so kann er, wenn es dem Schwiegervater gefällt, eine Tochter seines Schwiegervaters entsprechend seiner verstor-

benen Gattin heiraten, oder er kann, wenn es ihm (dem Schwiegersohn) gefällt, das Geld, das er gegeben hat, (zurück) nehmen. Weder Getreide noch Schaafe, noch irgend etwas essbares soll man ihm geben: lediglich das Geld soll er entgegennehmen.

Wir stimmen mit der Uebersetzung Ehelolfs im wesentlichen überein, erklären jedoch mit Koschaker, dass es sich in beiden Paragraphen nicht um eine Gattin, sondern um eine Verlobte handelt.

Koschaker hat nachgewiesen, dass im assyrischen Recht der Verlöbnilslevirat, der auf dem Arrhalverlöbnils beruht, bestanden hat. Ich schliesse mich den Ausführungen Koschakers in vollem Umfange an und verweise darum aufs Koschakers genannte Abhandlung.

Der Levirat im indischen Recht.

Während wir im assyrischen Recht nur den Verlöbnilslevirat finden, kennt das indische Recht den Levirat, der im indischen Recht mit niyoga bezeichnet wird, sowohl für die Verlobte wie für die Witwe. Der indische Levirat hat, wie wir sehen werden, eine ganz andere Form als der Levirat des israelitischen Rechts. Ich halte es jedoch für förderlich, eine Darstellung des indischen niyoga zu geben, da dieser mit dem israelitischen Levirat sehr viel gemeinsam hat.

Von dem niyoga hören wir Manu IX, 59 f. Hier heisst es (vergl. Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1888 Seite 151) :

Wenn ein Mann ohne Sohn stirbt, und er von der dienenden Klasse ist, soll sich sein Weib von dem Bruder oder einem anderen Sapinda den gewünschten Sohn zeugen lassen.

Weiter finden wir den niyoga erwähnt Narada XII, 80 :

Sollte der Gatte einer kinderlosen Frau sterben, so muss sie ihrem Schwager gehen in dem Wunsch, einen Sohn zu erhalten.

Als Hauptunterschied zwischen dem israelitischen Levirat und dem indischen niyoga ist hervorzu heben, dass in diesem keine Eheschliessung zwischen dem Sapinda und der Witwe, sondern nur eine Beiwohnung zum Zwecke der Sohneszeugung stattfindet; vergl. Narada XII, 81:

Und er soll mit ihr verkehren, bis ein Sohn geboren wird. Wenn ein Sohn geboren ist muss er sie verlassen, sonst würde es sündhafter Verkehr sein.

Der niyoga findet auch statt, wenn der verstorbene Bruder nur verlobt war. Manu IX, 69 f. heisst es:

Wenn der künftige Gatte einer jungen Frau nach mündlicher Verlobung stirbt, soll sie sein Schwager heiraten nach folgender Regel: Nachdem er sie gemäss der Sitte geheiratet hat, soll er sich ihr einmal in jeder passenden Jahreszeit nahen bis zur Erziehung eines Sohnes.

Dass der Zweck des niyoga darin besteht, für die Fortpflanzung des Geschlechts zu sorgen, ist anzunehmen, dass der noch lebende Ehemann, der wegen Impotenz oder Krankheit nicht mehr auf einen

Sohn hofft, selbst den niyoga veranlassen kann (vergl. Jolly, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Strassburg 1896, S.71.).

Was nun die juristische Ausdeutung des indischen niyoga anbetrifft, so möchte ich auch für dieses Institut als Rechtsgrund Kaufehe annehmen. Ebenso wie im israelitischen Levirat handelt es sich im indischen niyoga nicht um ein Recht der Witwe resp. Ehefrau, sondern um eine Pflicht derselben: Sie muss sich freihalten für ihren Schwager oder einen anderen Sapinda (Verwandten des Mannes). Vgl. Vasista 17, 80:

Solange aber ein Mitglied ihrer Familie noch lebt, soll sie keinesfalls zu einem Fremden gehen.

Wie sehen, die Rechtslage ist für die Witwe bzw. schnlose Ehefrau oder Verlobte im indischen Recht die gleiche wie im israelitischen Recht für die leviratspflichtige Witwe, abgesehen davon, dass im indischen Recht keine Ehe geschlossen wird, sondern nur Geschlechtsverkehr zwischen den Beteiligten stattfindet bis zur Erreichung des niyoga Zweckes d.h. bis zur Geburt des gewünschten Sohnes (Narada XII, 81).

Die Witwe, bzw. schnlose Ehefrau gilt auch im indischen Recht als Objekt des niyoga: Nicht die Witwe hat den Anspruch auf den Sapinda, sondern die Familie, der der schnlos Verstorbene, bzw. schnlose Ehemann angehört hat Anspruch auf die Witwe zur Verschaffung des gewünschten Sohnes. Ein solcher

oder behält die Witwe

Anspruch lässt sich aber nur auf das Bestehen von Kaufehe erklären. Nur wenn diese besteht, ist der niyoga denkbar. In der Tat finden wir auch im indischen Recht Belege für das Bestehen von Kaufehe. So heisst es Manu IX, 97:

Wenn, nachdem die Heiratsgebühr für ein Mädchen gezahlt worden ist, der Geber der Gebühr stirbt, soll sie seinem Bruder in die Ehe gegeben werden, falls er einwilligt.

Allerdings können wir auch in der indischen Literatur die Tendenz, die Kaufehe zu beseitigen, feststellen (vgl. Manu III, 24; III, 51 - 54), wor gesagt wird, man solle den Kaufpreis nur als eine Huldigung für die Braut auffassen. Trotzdem ist das Bestehen von Kaufehe im indischen Recht durch Manu IX, 97 sicher. Solange nun Kaufehe im indischen Recht bestanden hat wird auch der niyoga in Übung gewesen sein. Dagegen wird, wenn unsere Annahme eines Zusammenhanges zwischen Kaufehe und niyoga richtig ist, das Schwinden der Kaufehe entweder ein Aufhören des niyoga oder wenigstens eine Aenderung der Form des niyoga zur Folge gehabt haben. Während bei Schwinden der Kaufehe der israelitische Levirat eine andere Form angenommen hat, ist der niyoga bei Schwinden der Kaufehe ausser Übung gekommen.

Wie bereits erwähnt, ging schon sehr früh bei den Hindus die Tendenz dahin, die Kaufehe zu beseitigen. Nach Manu IX, 98 f. ist es selbst für einen Sudra unerlaubt, einen Brautpreis für seine

Tochter anzunehmen. Sogar ein Entgelt von 100 Kühen soll eine blosse Färmllichkeit sein (Agada 2, 12). Schon in den Smirtis wird der Brautpreis (sulka) vielfach unter den Bestandteilen der Stridhana (Visnu 17, 18) aufgeführt, was uns zu der Annahme berechtigt, dass der Brautpreis bereits als Geschenk des Bräutigams an die Braut aufgefasst wird. Allerdings scheint diese Auffassung nicht allgemein gewesen zu sein, denn Visnu 58, 10 wird der Brautpreis unter den Erwerbsarten dargestellt, und Maharata verdammt den Frauenkauf zwar grundsätzlich, lässt ihn aber in praxi zu. Trotzdem ist die Tendenz, den Standpunkt der Kaufehe zu verlassen, unverkennbar. Hiermit mag es auch zusammenhängen, dass der niyoga nach den meisten Stellen entweder sehr erschwert oder gar verworfen wird. So sollen Schwägerin und Spinda frei von irgend welcher Sinnlichkeit den Beischlaf vollziehen. Ein solches Erfordernis, das eigentlich kaum mit dem Wesen der Beiwohnung zu vereinbaren ist, zeigt ganz deutlich die Tendenz, den niyoga als ~~viehische Sitte~~ ^{zu bejahen} ab, die nur unter dem König Vena, dessen Verstand von Wollust verstört war, geherrscht habe und lässt den niyoga nur für die Verlobte, deren Brätigam vor der Hochzeit gestorben ist zu.

IX, 64 f. befehrt
den niyoga als
unzulässig ab, die

die auferlegt. Wir haben keine
Tersollten eine andere Regelung

Die am Levirat Beteiligten.

A. Der jabam.

Wir haben bereits oben gesagt, dass jabam ein terminus technicus für den die Leviratsehe vollziehenden Verwandten ist. Die Ableitung des Wortes jabam ist dunkel und das Wort selbst gibt uns daher keinerlei Aufschluss darüber, wer von den männlichen Verwandten als jabam in Frage kommt. Um dies festzustellen, können wir uns lediglich auf unsere Stellen und auf die Ergebnisse der Rechtsvergleichung verlassen. In Gen. 38 sind es die leiblichen Brüder Onan und Sela, die zur Vollziehung der Leviratsehe herangezogen werden, resp. herangezogen werden sollen. Dass neben den leiblichen Brüdern des Verstorbenen auch andere Agnaten für den Levirat in Frage kommen, lässt sich aus Dt. 25, 5 vermuten.

Hier heisst es:

כִּי-יִשְׁבַּר אֶחָיִם יָחִיד

das Wort אֶחָיִם in V.5 kann Stammgenosse bedeuten (vegl. II. Sam. 19, 13), wonach dann V.5 sinngemäss zu übersetzen ist; Wenn A g n a t e n noch nicht erbgeteilt haben. Dass nicht bloss die Brüder des Verstorbenen, sondern die Agnaten überhaupt jabam sein können, findet eine Parallele im indischen Recht: Hier wird dem Sapinda die Pflicht zur niyoga-ehe auferlegt. Wir haben keine Veranlassung, bei den Israeliten eine andere Regelung anzunehmen, zu

überlebt, wäre nun der Überlebende, allerdinge verheiratete Bruder leviratspflichtig gewesen.

mal wenn wir uns den praktischen Fall vor Augen halten, wo der Verstorbene überhaupt keinen Bruder hat. In diesem Fall wäre dann, wenn nur der Bruder als jabam zu fungieren hätte, keine Möglichkeit vorhanden, dem Verstorbenen einen Sohn zu verschaffen, obwohl gerade in solchem Fall die Verschaffung eines Sohnes zur Erhaltung der Familie besonders wünschenswert erschiene.

Eine weitere Frage hinsichtlich der Person des jabam ist die, ob der jabam z.Zt. der Eingehung der Leviratsche bereits verheiratet sein darf. Auch über diese Frage geben unsere Stellen keine Auskunft. Wenn in j.Jeb. IV, 12 f. erzählt wird, dass ein Schwager zwölf kinderlose Witwen heiraten musste, so erscheint mir diese Erzählung als Dichtung, die nicht einmal einen Kern Wahrheit enthält wie Löw (Leopold Löw, Gesammelte Schriften III. Bd. S. 51) annimmt. Es ist nicht gut denkbar, dass das Gesetz einem verheirateten jabam die Eingehung der Leviratsche zumutet, da dies doch auf jeden Fall zu grossen Unzuträglichkeiten innerhalb des Familienlebens des jabam führen würde. Eine Stütze für diese Auffassung finde ich in Ruth Kap.1. Hier wird erzählt, dass die beiden Söhne Naemis nach zehnjähriger Ehe im Moabiterland gestorben sind. Dass die beiden Brüder zu gleicher Zeit gestorben seien wird nicht berichtet; sicher hat der eine den anderen überlebt. Wäre nun der überlebende, allerdings verheiratete Bruder leviratspflichtig gewesen,

so hätte dies sicher der Verfasser von Ruth vermerkt, zumal da er später den Levirat erwähnt.

B. Die Witwe.

Um das spätere Schicksal der Leviratsbestimmung zu verstehen ist es erforderlich, dass wir uns eine Vorstellung von der leviratspflichtigen Schwägerin machen. Wir hatten aus Gen. 38 und Dt.25, festgestellt, dass als leviratspflichtige Schwägerin sowohl die Verlobte, ~~sewohl~~ wie die Ehefrau des Verstorbenen in Frage kommt. Ein weiteres erfahren wir über die Person der Schwägerin aus unseren Stellen nicht. Wir sind daher auf die Konstruktion angewiesen.

Unter den sohnlosen Witwen haben wir zwei Arten zu unterscheiden:

- a., die Witwe ohne Kinder
- b., die Witwe mit Tochter oder Töchtern.

Es ist zu untersuchen, welche von diesen beiden Kategorien von Witwen am häufigsten den Levirat eingegangen sein wird.

Bei einem so kräftigen Bauernvolk, wie es das Volk Israel war, wird es selten vorgekommen sein, dass der Mann nicht fähig war, ein Kind zu zeugen. Auch das alte Testament schweigt sich über derartige Erscheinungen aus. Dagegen finden wir verschiedentlich im alten Testament erwähnt, dass es Frauen nicht vergönnt war, ihrem Mann die erwünschten

Kinder zu schenken. Bei dem grossen Interesse, dass man in Israel an dem Besitz eines Erstgeborenen hat, wird sich ein Mann in Israel sehr bald nach der Feststellung der Sterilität seiner Frau entweder von der unglücklichen Frau haben scheiden lassen, oder er wird sich eine Nebenfrau zur Verschaffung der Erstgeburt genommen haben. Nur in sehr seltenen Fällen wird daher ein Mann in Israel eine kinderlose Frau hinterlassen haben. Anders liegt der Fall, wo die Frau dem Mann sehr bald nach der Heirat eine Tochter schenkt. In diesem Fall ist bewiesen, dass die Ehefrau nicht steril ist, und der Mann kann daher die berechtigte Hoffnung haben, dass ihm seine Ehefrau mit einem der nächsten Kinder den erwünschten Erstgeborenen schenkt.

In den meisten Fällen von Leviratsehen wird daher entweder eine Verlobte oder eine Witwe mit Töchtern die leviratspflichtige Schwägerin gewesen sein. Dagegen wird eine Witwe ohne Kinder wahrscheinlich nur in ganz seltenen Fällen zum Levirat herangezogen werden sein, nämlich nur in den Fällen, wo die beiden Ehegatten noch nicht verheiratet waren, und daher noch nicht erwiesen sein konnte, ob die betr. Frau Kinder bekommt.

Glaube an die Fortexistenz nach dem Tode. Das alte Testament leugnet zwar nicht offensichtlich eine solche, aber die Vorstellungen von einem Jen-

Der Zweck des Levirats.

Wir konnten den Levirat sowohl des israelitischen wie des assyrischen Rechts und den niyoga aus der Kaufehe erklären: Durch den Levirat soll der Anspruch, den die Sippe des Verstorbenen auf dessen Braut resp. Ehefrau hat, verwirklicht werden. Diese rein juristische Erklärung des Levirats ist für den assyrischen Levirat zureichend, dagegen müssen wir für den israelitischen Levirat noch eine Erklärung dafür suchen, dass der in der Leviratehe geborene Sohn dem Verstorbenen zugerechnet wird.

Die Bestimmung, dass der im Levirat geborene erste Sohn als Sohn des Verstorbenen zu gelten hat, hat verschiedene Erklärungen gefunden. Vielfach nimmt man an, die Bestimmung der Sohneszurechnung hänge mit dem Ahnenkult zusammen (Stade), und zwar deshalb, weil der niyoga zweifellos mit dem Totenkult im Zusammenhang steht (Jolly). Kann man aber annehmen, dass aus Interessen des Ahnenkults jene Bestimmung des israelitischen Levirats eingeführt ist? Wir finden im Alten Testament keinerlei Anhaltspunkte, die eine solche Annahme rechtfertigen könnte. Grunderfordernis für Totenkult ist doch der Glaube an die Fortexistenz nach dem Tode. Das Alte Testament leugnet zwar nicht offensichtlich eine solche, aber die Vorstellungen von einem Jen-

seits und einem Leben nach dem Tode sind den Israeliten so ungeläufig und ihrer wird im Alten Testament so selten Erwähnung getan (Gen. 37, 35), dass es ganz unwahrscheinlich ist, dass sie einen Totenkult bei den Israeliten zur Folge gehabt hätten. Ausserdem erscheint es höchst unwahrscheinlich, dass das Deuteronomium, dem, wie bereits erwähnt, profetischer Geist, der einzig und allein Jahwekult zulässt, zu Grunde liegt, ein Gesetz empfohlen hätte, das den Zwecken des Totenkults entgegen kam. Es muss also der Wunsch, den Namen des Verstorbenen durch einen zu zeugenden Sohn zu erhalten einen anderen Grund gehabt haben, als den, dass dem Verstorbenen ein Totenkult gewidmet werde.

Sehr häufig wird die Bestimmung der Sohneszurechnung aus dem Interesse der Familienbesitzhaltung erklärt (Benzinger , Nowack, Saalschütz, Billauer). Eine solche Erklärung ist jedoch abzulehnen. ^X Um ~~den Familienbesitz zu erhalten~~ ^{den Besitz} blieb sowieso nach israelitischen Erbrecht erhalten: Stirbt ein Bruder ohne Sohn, so erbt der Bruder, der Besitz des verstorbenen Bruders bleibt also in der Familie.

Der Grund der Sohneszurechnung muss vielmehr in der patriarchalen Sippenverfassung liegen, die wir für die älteste Zeit Israels anzunehmen haben. Bei der patriarchalen Sippenverfassung spielt die

in der Familienbesitzhaltung, bedürftig zu sein, nicht möglich.

kann sich der Sippenadel recht erhalten. Wir wissen uns eine Sippe ungefähr so denken wie

einzelne Familie eine grosse Rolle. In dieser hat der Vater, das Familienoberhaupt, unbeschränkte Macht. Das erkennen wir vor allem aus dem Eherecht, wonach der Vater den Sohn verheiratet oder den jebam zur Eingehung des Levirats anhält. Nach aussen ist sein Einfluss umso grösser jemehr männliche Mitglieder seine Familie aufzuweisen hat. Dies ist wohl auch der Grund dafür, dass bei bestehender Sippenverfassung die Söhne vor den Töchtern einen grossen Vorzug geniessen. Das zeigt sich besonders im Erbrecht: Nur die Söhne sind erbberechtigt; nur der Sohn erbt vom Vater. Unter den Söhnen selbst nimmt der Erstgeborene, d.h. der erstgeborene Sohn des Vaters eine bevorzugte Stellung ein. Er bekommt beim Tode des Vaters den doppelten Anteil der Brüder ~~xxx~~ (Dt. 21, 17). Auch zu Lebzeiten des Vaters hat der Erstgeborene eine besondere Stellung. Er darf in wichtigen Angelegenheiten mitreden (Gen. 24, 50 f). Diese besondere Stellung des Erstgeborenen beruht wohl auf der Ueberzeugung, dass der Erstgeborene ein Stück der ersten Kraft des Vaters ist (Dt. 21, 17). Bei dieser Wertschätzung des Erstgeborenen ist es begreiflich, dass das Familienoberhaupt Interesse daran hat, dass sein erstgeborener Sohn nun seinerseits einen Erstgeborenen ^{er} anhält, denn nur in der von dem Erstgeborenen gezeugten Erstgeburt kann sich der Sippenadel recht erhalten. Wir müssen uns eine Sippe ungefähr so denken wie

deren entwickelt hat und zwar in der Art, dass

59

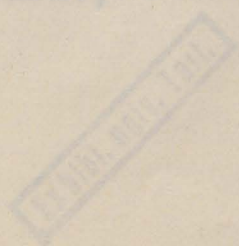
etwa eine Adelsfamilie von heute. Auch diese legt Wert darauf, dass der Erstgeborene einen Sohn hat. Wie war es nun, wenn der alle übrigen Brüder überragende Erstgeborene keinen Sohn hinterliess? Hier trat der Levirat helfend ein. Der Vater, der ja Herrscher innerhalb der Familie ist, bestimmt einen seiner Söhne, wahrscheinlich den Ältesten, mit der Witwe des verstorbenen Erstgeborenen den Levirat einzugehen, um den verstorbenen Erstgeborenen einen Sohn zu verschaffen. Unsere Behauptung, dass der Zweck des Levirats die Verschaffung eines Sohnes für den verstorbenen Erstgeborenen ist, findet eine gewisse Stütze darin, dass es in Gen. 38 ein Erstgeborener ist, der ohne Sohn stirbt. Erwägt man ferner, dass in der Regel der Erstgeborene vor den übrigen Brüdern geheiratet haben wird, und weiter, dass der Erstgeborene meist vor seinen Brüdern gestorben sein wird, so ergibt sich, dass der Levirat in praxi eigentlich nur in dem Fall des Ablebens des Erstgeborenen resp. älteren Bruders vorgekommen ist, eine Stütze dafür, dass der Zweck des Levirats die Schaffung eines Sohnes für den E r t s g e - b o r e n e n ist.

Wir können sonach den israelitischen Levirat aus Kaufehe und patriarchalen Verhältnissen erklären. Ob sich der israelitische Levirat aus ursprünglicher Gruppenehe, bei welcher die Brüder der einen Gruppe verheiratet sind mit den Schwestern der anderen entwickelt hat und zwar in der Art, dass an

Stelle des Nebeneinander bei Aufkommen der Einzel-
 ehe ein Nebeneinander getreten ist (vgl. Koschaker,
 Quellenkritische Untersuchungen zu den altassyri-
 schen Gesetzen), lässt sich nicht entscheiden, da
 wir keinerlei Anhaltspunkte für ursprüngliche Grup-
 penehe in Israel haben (vgl. Hierzu Kohler ZvR 17,
 270, der das Institut des Levirats allgemein auf
 ursprüngliche Gruppenehe zurückführt, dabei jedoch
 auch für möglich hält, dass der Levirat in stark
 entwickelten patrarchalen Verhältnissen seinen Ur-
 sprung hat).

Was wurde nun aus dem Levirat, als in Israel
 aus den Sippenverbänden Lokalgemeinden resp. Terri-
 torialverbände entstanden ? In diesen Territorial-
 verbänden spielt die einzelne Familie ~~nicht~~ und so-
 mit auch das Oberhaupt derselben nicht im entfern-
 testen die Rolle wie im Sippenverband. Daher wird
 auch die Bedeutung des Erstgeborenen als Nachfol-
 gers des Familienoberhauptes bedeutend nachgelassen
 haben. Wenn sich nun die Bestimmung des Levirats
 trotz dieser Entwicklung erhalten hat, so lässt
 sich dies nur daraus erklären, dass dem Volke Is-
 rael das Bewusstsein des ursprünglichen Motivs des
 Levirats verloren gegangen, und an Stelle des ur-
 sprünglichen ein anderes Motiv getreten ist.

Bei Feststellung dieses neuen Motivs müssen
 wir ~~in~~ Betracht ziehen, dass ^{wie} wir bereits oben er-
 wähnt haben, Israel bald von der Kaufehe zur Ver-



tragsehe übergegangen ist. Bei Aufkommen der Vertragsehe musste nun der Levirat, wenn er sich überhaupt lebensfähig erhalten wollte, eine neue Form, die den Grundsätzen der neuen Eheform Rechnung tragen annehmen: Die Witwe, die bei Bestehen der Kaufehe im Levirat mehr eine Objektstellung einnahm, musste jetzt eine selbstständigere Rolle im Levirat spielen. Die selbstständigere Stellung wird darin zum Ausdruck gekommen sein, dass die Witwe nicht mehr wartet, bis der jaba den Levirat eingeht, sondern ^{darin} von sich aus den jaba hierzu veranlasst. Berücksichtigt man einerseits, dass bei Aufkommen der ²⁶ Vertragsehe die Witwe ist, die die Eingehung des Levirats veranlasst, und andererseits, dass bei Auflösung der Sippenverfassung das Bewusstsein des ursprünglichen Motivs des Levirats, nämlich der Erschaffung eines Sohnes für den Sohnlos verstorbenen Erstgeborenen mehr und mehr geschwunden sein wird, so ist es ganz begreiflich, dass man im Laufe der ⁱⁿ Zeit Israel den Levirat als eine im Interesse der Witwe stehende Einrichtung ansah. Den Niederschlag dieser Entwicklung finden wir Dt. 25, 7 - 10. Hier zeigt sich deutlich, dass der Levirat als ein zu Gunsten der Witwe bestehendes Rechtsinstitut betrachtet wird: Die Witwe ist der betreibende Faktor. Sie kann den levir beschimpfen, wenn er seiner Schwagerpflicht nicht genügen will. Dass es dem Deuteronomium darum zu tun ist, den Levirat,

Exhib. univ. Tart.

dessen ursprüngliches Motiv längst vergessen ist, der Witwenversorgung nutzbar zu machen, lässt sich auch aus der Stellung unserer Stelle im Codex dartun. Unsere Stelle gehen verschiedene Gesetze zum Besten der Witwen und Waisen vorauf; Dies zeigt deutlich, dass auch unser Gesetz dem Besten der Witwen d.h. der Witwenversorgung dienen soll. Wenn in V. 9 die Erbauung des Hauses des verstorbenen Bruders als Zweck des Levirats angegeben wird, so hat diese Angabe nur den Zweck, die Leviratspflicht als Pflicht gegenüber dem Toten erscheinen zu lassen, um auf diese Weise den wirklichen Zweck des Levirats, die Witwenversorgung, besser zu erreichen. Dass Dt. 25 nur das Wohl der Witwe und nicht das des Toten resp. dessen Sippe im Auge hat, beweist vor allem die leichte Art, auf welche sich der levir der Leviratspflicht entziehen kann. Würde es sich Dt 25 im Levirat um einen Akt der Pietät gegenüber dem verstorbenen Bruder handeln, so würde unsere Gesetzesstelle sicher ein stärkeres Mittel, um den Levirat durch zu führen, gewählt haben; vor allem hätte man die Bestrafung des sich weigernden levir nicht der Witwe überlassen, sondern die Bestrafung in die Hände der Aeltesten gelegt.

Wir hatten schon oben gesagt, dass die leviratspflichtige Schwägerin zumeist eine Witwe mit Töchtern gewesen sein wird. Eine solche Witwe wird nun ganz besonders darauf bedacht gewesen sein,

den jebam zu heiraten, damit nicht bloss sie, sondern vor allem ihre Töchter versorgt würden. Dieser besondere Zweck fällt jedoch in dem Augenblick weg, wo den Töchtern ein Erbrecht eingeräumt wird. Nach Num. 27 und 36 beerben die Töchter bei Fehlen von Söhnen ihren Vater, jedoch mit der Bestimmung, dass sie einen Agnaten heiraten. Diese Bestimmung finden wir in der sog. Priesterschrift, die nach dem Exil entstanden ist. Da nun nach dieser Bestimmung den Töchtern ein Erbrecht zugebilligt ist, und somit die Versorgung der Töchter gesichert ist, hat sich der Hauptzweck des Levirats, die Töchterversorgung erledigt, kein Wunder, dass das Priestergesetz bei seiner Tendenz, Heiraten unter Verwandten und Verschwägerten zu unterbinden, Lev. 18, 19, 20, 21 die Ehe mit der Witwe des Bruders verbietet und somit den Levirat aufhebt. In dieser Stelle heisst es, dass eine Ehe mit des Bruders Weib mit Kinderlosigkeit von Jahwe bestraft werden soll. Früher wurde eine solche Ehe geschlossen, um Samen zu erwecken, jetzt ist Kinderlosigkeit die Folge!

Dass sich das Verbot des Levirats durchgesetzt hat trotz des Bestehens der Leviratsbestimmung im Deuteronomium, erkennen wir aus dem Buche Ruth, dessen Abfassung um das Jahr 300 v. Chr. anzusetzen ist. Zweifellos macht das Buch Ruth Anspielungen auf die Leviratsehe. So erklärt Naemi Ruth I, 11, dass, wenn sie noch Söhne hätte, diese Männer der

verwitweten Schwiegertöchter werden müssen. Auch
 weisen $\gamma \nu \sigma \delta \delta \beta \gamma$ die Verhandlung vor den $\delta' \nu \rho \sigma \tau$
 und $\beta \gamma \delta \eta \beta \nu^{418}$ auf die alte Sitte hin. Allein diese
 Anspielungen beweisen keineswegs, dass z.Zt. der
 Entstehung des Buches Ruth die Leviratsche in Is-
 rael in Übung gewesen sei. Wir können vielmehr aus
 Ruth das Gegenteil erkennen. Der Verfasser selbst
 ist nicht mehr genau über den Levirat unterrichtet.
 Wir hören zwar, dass beide Söhne der Naemi gestor-
 ben sind. Da nicht anzunehmen ist, dass die beiden
 Söhne gleichzeitig verstorben sind, so wundert es
 uns, dass nicht berichtet wird, dass der den anderen
 überlebende Bruder die Witwe des anderen heiratet.
 Auch wird im Buche Ruth für die Leviratsche nicht
 der in Gen. 38 und Dt. 25 genannte Zweck der Haus-
 erbauung, sondern der Zweck der Witwenversorgung
 angenommen (Ruth III,1: Meine Tochter, ich will
 dir Ruhe verschaffen, dass dir wohlgehe). Diese
 Worte zeigen auch deutlich, dass unsere Annahme,
 dass man bald nach Auflösung der Sippenverfassung
 als Zweck des Levirats die Witwenversorgung ange-
 nommen hat. ^{richtig} Ein weiteres Zeugnis dafür, dass zur
 Zeit der Abfassung des Buches Ruth der Levirat nicht
 mehr in Übung und daher die Leviratsbestimmung
 nicht mehr recht bekannt ist, scheint mir darin
 zu liegen, dass Ruth I, 14 (Kehret um, meine Töch-
 ter, und gehet hin; denn ich bin nun zu alt, dass
 ich einen Mann nehme, und, wenn ich spräche: Es ist
 zu hoffen, dass

ich diese Nacht einen Mann nehme und Kinder gebäre, wie könntet ihr doch harren, bis sie gross würden) Söhne, die Naemi, deren Mann verstorben ist, etwa noch in einer neuen Ehe gebären sollte, als leviratspflicht angesehen werden. Grunderfordernis für den jabam ist doch, dass er aus derselben Sippe stammt wie der Verstorbene. Dies würde aber bei den Söhnen, die Naemi noch gebären würde nicht der Fall sein. Wir sehen der Verfasser des Buches Ruth ist nicht mehr vertraut mit der Leviratsbestimmung.

Noch deutlicher als das Buch Ruth zeigt uns die Chronik, deren Abfassung ebenfalls um 300 v.Chr. anzusetzen ist, dass sich das Verbot des Levirats durchgesetzt hat. Darauf ^{hin} deutet eine auffallende Auslassung, die sich der Chronist erlaubt. Indem dieser nämlich (Chr. I., 2, 2f.) aus Gen. 38 die Urgeschichte des Stammes Juda entlehnt, berichtet er zwar, dass Juda zuerst drei Söhne Er, Onan und Sela gehabt, dass Er gestorben (wörtlich aus Gen. 38, 7), dass Juda mit seiner Schwiegertochter Tamar noch Perez und Sera gezeugt, aber ~~gerade~~ das Mittelglied, dass auch Onan, weil er den Zweck der Leviratsehe vereitelt, frühzeitig sterben musste, übergeht er. Kann dies zufällig sein ? Musste er nicht ebenso wie den Tod des Er auch den des Onan seinem Originale entnehmen, musste er nicht, da er nicht bloss die ihm wichtigeren Nachkommen von ^ePerez und Sera, sondern auch die von Sela angibt (I., 4, 21

sich gedrungen fühlen, den Tod Onans zu melden, sodass sein Stillschweigen über dessen Nachkommen erklärt werde? Diese Auslassung kann demnach nur eine absichtliche sein. Da nämlich der Tod Onans eben auf die Unterlassung der Leviratehe zurückgeführt wird, diese aber z.Zt. des Chronisten ausser Gebrauch gekommen ist, so hält es der Chronist für zweckmässiger die Leviratsgeschichte aus Gen. 38 zu übergangen. Es erklärt sich aus dem im Talmud sehr auffällig ist weiter, dass wir in der ganzen Chokmaliteratur nirgends einen Hinweis auf den Levirat finden, obwohl hier sehr häufig von Witwen die Rede ist; ein Beweis, dafür, dass der Levirat völlig aus der Übung gekommen ist. Der Levirat

Der Levirat im Talmud.

statte zu finden hat, wenn der verstorbenen Bruder keinen Sohn hinterlässt, dann Rücksicht darauf ob je fester das Alte Testament abgeschlossen wurde, desto mehr betrachtete man auch die Gesetzgebung des Pentateuch als eine für alle Zeiten gegebene, die unbedingt durchgeführt werden müsse, selbst wenn die wirtschaftlichen oder sozialen Voraussetzungen dieser oder jener Gesetzesbestimmung nicht mehr vorlägen. Dieser Sohn Universalerbe werden. Das Institut des Levirats entspricht nicht mehr den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen zur Zeit des Abschlusses des Alten Testaments. weihen, wo die Ehe überhaupt kinderlos gewesen ist (vgl. Job. 22).

Grössere Schwierigkeiten macht es den talmudischen Gelehrten den Eingriff des Leviratsgesetzes in die Eheverbote zu beseitigen.

Wir unterscheiden im Talmud zwei Richtungen, die sich damit befassen, die Leviratsbestimmung mit den Eheverboten in Einklang zu bringen.

a., Der Sadduzäismus.

Der Sadduzäismus stützt sich auf die Auffassung der Samaritaner hinsichtlich des Levirats. Diese behaupten, dass die Witwe des verstorbenen Bruders niemals geheiratet werden durfte, denn die Leviratehe gälte nur für eine א. ת. ה.

d.h. für eine Angetraute. Dies ist Jer. jeb. 1, 6 zu entnehmen. Es heisst dort: אחייא דביב טעא' לאילין כות'יא טהן עייב עין אתה ארוסה ועוצ'אין אתה טשואות.

Die Schammajschule stimmt mit den Samaritanern überein; diese liessen die Leviratehe nur bei der Verliebten zu nicht bei der Verheirateten. Dass unter כות'יא die Samaritaner zu verstehen sind geht aus Tosefta berachot, Ende des III. Abschnittes, hervor. Vgl. auch Gitin 1,4 und Keducschin 75b/76a.

Die Samaritaner leiteten ihre Auffassung aus dem Text von Dt. 25, 5 f. ab. Das Wort צוץ übersetzten sich nicht "nach aussen", sondern sie fassten dieses Wort als Adjektiv zu שט' טע' טע' טע' auf und übersetzten es mit "die Aeusserere, noch ausserhalb des Hauses ihres Gatten befindliche", d.h. "die bloss

Angetraute, mit der noch nicht der eheliche Umgang gepflogen ist", sodass dann die fragliche Stelle zu übersetzen ist: " Es sei nicht die ausserhalb befindliche Frau des Toten einem fremden Mann".

Durch diese Manipulation hat der Sadduzäismus den Levirat seines gesetzwidrigen Charakters zu entkleiden versucht.

b., Der Pharisäismus.

Allein diese Ansicht des Sadduzäismus fand nicht allgemeine Anerkennung. Vielmehr setzte sich der Pharisäismus in der Frage des Levirats ~~ix~~ durch. Der Pharisäismus liess den Levirat in seiner alten Form bestehen, suchte ihn aber in jeder Weise zu erleichtern. Die Möglichkeit, den Zwang des Levirats zu beseitigen, fand der Pharisäismus in der chaliza (Dt. 25, 9). Zwar wird nach Dt. 25, 9 f. der jaban, der von der chaliza Gebrauch macht, mit Schimpf angetan, allein dem Pharisäismus genügt es, dass die chaliza rechtlich möglich ist, und er stellte es darum in das Ermessen des jaban, ob er die Schwägerin heiraten oder von der chaliza Gebrauch machen will, ja Mischna Jeb. 2,1 verbietet es sogar den Levirat und bestimmt, dass die chaliza vorgenommen werden muss. Der Gedanke, der dieser Umdeutung der ursprünglichen Leviratsbestimmung zu Grunde liegt, wird klar und deutlich bekorothe 1, 7 ausgesprochen: Das Gebot, die Leviratsehe zu vollziehen, geht dem, den chaliza - Akt vorzunehmen, vor; doch

gilt dies nur für frühere Zeiten, wo man ohne Sinnenlust die Leviratsche eingang. Jetzt aber, wo man den Levirat nicht mehr in dieser Weise eingeht, gilt:

Der chaliza - Akt geht dem der Vollziehung der Leviratsche vor. Vgl. auch Jeb. 39a, 109a, wo Abba Saul den gleichen Gedanken äussert.²

Einleitung
Die den Levirat betreffenden Stellen des Alten Testaments

Das Rechtsverhältnis zwischen dem an Levirat Beteiligten	18 21
Die Eingangsform des Levirats	21 27
Der Rechtsgrund des Levirats	23 25
Der Levirat im assyrischen Recht	34
Der Levirat im indischen Recht	36 39
Die am Levirat Beteiligten	41 44
Der Zweck des Levirats	45 48
Der Levirat im Talmud	55 58

Literatur.

In-haltsverzeichnis.

Bensinger, Hebräische Grammatik, Leipzig 1907.

Hilman, Grundlage des babyl. - talmud. Eherechts, Heidelberg 1910.

Bühler, Grundriss der indoeuropäischen Philologie und Altertumskunde, Recht und Sitte von Jolly Seite:

Bühler, Einleitung of the East,	13
Hilman, Die den Levirat betreffenden Stellen des Alten Testaments	26
Hilman, Das Rechtsverhältnis zwischen den am Levirat Beteiligten	18 21
Eberhard, Die Eingehungsform des Levirats	21 24
Frankel, Der Rechtsgrund des Levirats	23 26
Freison, Der Levirat im assyrischen Recht	34
Gane, Der Levirat im indischen Recht	36 39
Gesenius, Die am Levirat Beteiligten	41 44
Glasmann, Der Zweck des Levirats	45 48
Gulak, Der Levirat im Talmud	55.58

Gunkel, Genesis erklärt 1909.

Euthe, Geschichte des Volkes Israel, Tübingen 1914.

Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud 1883.

Hasek, Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche.

Hildebrandt, Recht und Sitte auf den primitiven wirtschaftlichen Kulturstufen, Leipzig 1888.

Holmager, Genesis erklärt, 1909.

Kautsch, Hebräische Grammatik, Leipzig 1909.

Kittel, Biblia Hebraica, 1906.

Mittel, Geschichte des Volkes Israel, Gotha 1917.

Lehler, ZV 3; 4; 17.

Kutschker, Quellenkritische Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetzen (Mitt. der Vorderasiat.- Ägypt. Gesellschaft 1921. 26. Jahrgang).

Kutschker, Die Geschichte der arabischen Gesellschaften, Zeitschrift der Savigny - Stiftung 1912.

65

Koschaker, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung
Hammurapis, 1917.

Kortleitner, Archäologiae biblicae summarium 1906.

Krauss, Talmud. Archäologie, Leipzig 1911.

Levy, La famille dans l'antiquité Israélite.

Löhr, Israels Kulturentwicklung 1911.

Löw, Eherechtliche Studien 1893.

Neubauer, Beiträge zur Geschichte des bibl.- talmud.
Eheschliessungsrecht.

Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie 1894.

Post, Grundriss der ethnol. Jurisprudenz 1894.

Post, Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit 1875.

Puukko, Das Deuteronomium 1909.

Rauh, Hebräisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit
Berlin 1907.

Redslob, Die Leviratehe bei den Hebräern 1836.

Stade, Geschichte des Volkes Israel 1887.

Starke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Ent-
wicklung 1888.

Stubbe, Die Ehe im Alten Testament 1887.

Saalschütz, Das mosaische Recht 1848.

Sellin, Einleitung in das Alte Testament 1914.

Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe 1893.

Zeitschrift für jüdische Theologie.