

**NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN**

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.

III. BAND. 1.—3. HEFT.

---

---

**DIE AUSLEGUNG DER  
NEUTESTAMENTLICHEN TEXTE  
ÜBER DIE  
EHESCHIEDUNG.**

HISTORISCH-KRITISCH DARGESTELLT

VON

**DR. ANTON OTT,**  
EXPOSITUS IN WÜRZBURG.

---

MÜNSTER i. W. 1911.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

**IMPRIMATUR.**

**Monasterii, die 25. Januarii 1911.**

**F. de Hartmann,  
Vic. Eppi Genlis.**

**No. 789.**

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Zur Literatur . . . . .	VI
Vorwort . . . . .	VII
Einleitung. Orientierung und Problem . . . . .	1
<b>Erstes Buch.</b>	
<b>Die Väterexegese.</b>	
I. Abschnitt.	
Die vornizänische Literatur.	
1. Kapitel.	
Griechische Schriftsteller des 2. Jahrhunderts.	
§ 1. Hieronimus . . . . .	8
§ 2. Die Apologeten . . . . .	12
§ 3. Tatians Diatessaron . . . . .	18
2. Kapitel.	
Lateinische Schriftsteller.	
§ 4. Tertullian . . . . .	21
§ 5. Cyprian, Novatian und Lactantius . . . . .	31
3. Kapitel.	
Die alexandrinische Katechetenschule.	
§ 6. Clemens . . . . .	35
§ 7. Origenes . . . . .	38
§ 8. Kirchenrechtliche Bestimmungen über die Ehescheidung in der ältesten Zeit . . . . .	45
II. Abschnitt.	
Blütezeit der patristischen Literatur.	
1. Kapitel.	
Griechische Väter (mit Ausschluß der Antiochener) und Ephräm der Syrer.	
§ 9. Basilius der Große . . . . .	54
§ 10. Gregor von Nazianz und Asterius von Amasea . . . . .	62
§ 11. Epiphanius . . . . .	64
§ 12. Cyrill von Alexandrien und Ephräm der Syrer . . . . .	67

## 2. Kapitel.

## Die antiochenische Exegetenschule.

	Seite
§ 13. Johannes Chrysostomus . . . . .	69
§ 14. Theodoret von Cyrus . . . . .	80
§ 15. Viktor von Antiochien . . . . .	82
§ 16. Spätere griechische Zeugnisse . . . . .	85

## 3. Kapitel.

## Lateinische Väter.

§ 17. Hilarius von Poitiers . . . . .	90
§ 18. Ambrosius . . . . .	92
§ 19. Ambrosiaster . . . . .	96
§ 20. Chromatius von Aquileia und Innozenz I . . . . .	99
§ 21. Hieronymus . . . . .	101
§ 22. Augustinus . . . . .	105

## III. Abschnitt.

## Niedergang der patristischen Literatur im Abendland.

§ 23. Pseudo-Hieronymus und Pseudo-Primasius . . . . .	123
§ 24. Opus imperfectum in Matthaeum . . . . .	125
§ 25. Gregor der Große und Isidor von Sevilla . . . . .	128
§ 26. Konzilsentscheidungen . . . . .	129

## Zweites Buch.

## Exegese des Mittelalters und der Neuzeit.

## I. Abschnitt.

## Die mittelalterliche Exegese.

§ 27. Die Literatur vom Ausgang des 7. bis zur 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts . . . . .	134
§ 28. Die Exegese der Scholastik . . . . .	142

## II. Abschnitt.

## Die humanistisch-reformatorische Exegese und das Konzil von Trient.

## 1. Kapitel.

## Stimmen gegen die absolute Unauflöslichkeit der Ehe vor dem Konzil

§ 29. Erasmus von Rotterdam . . . . .	151
§ 30. Die Reformatoren . . . . .	157
§ 31. Kajetan und Ambrosius Catharinus . . . . .	164

## 2. Kapitel.

## Die Verhandlungen über die Ehescheidung auf dem Konzil zu Trient.

§ 32. Vorberatungen der theologi minores . . . . .	173
--	-----

3. Kapitel.

Die Kontroversen nach dem Konzil zwischen Chemnitz,  
Bellarmin und Gerhard.

	Seite
§ 34. Martin Chemnitz . . . . .	187
§ 35. Bellarmin . . . . .	191
§ 36. Johannes Gerhard . . . . .	200

III. Abschnitt.

Die nachtridentinische Exegese bis zur Gegenwart.

1. Kapitel.

Die Auslegung unserer Schrifttexte vom ausgehenden  
16.—18. Jahrhundert.

§ 37. Exegeten der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts . . . . .	205
§ 38. Vertreter der Unauflöslichkeit der Ehe im 17. und 18. Jahrhundert	219
§ 39. Vertreter der Auflöslichkeit der Ehe im 17. Jahrhundert . . . . .	225
§ 40. Kontroversen über die Ehescheidung in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts . . . . .	227

2. Kapitel.

Die Exegese des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

§ 41. Die Deutung von <i>porneia</i> im Sinne vorehelicher Unzucht . . . . .	230
§ 42. Die Erklärung der Matthäusstellen im Sinne voller Ehetrennung, jedoch mit Einschränkung auf jüdische Ehen . . . . .	235
§ 43. Die gewöhnliche Auslegung der Matthäusstellen im Sinne der Trennung von der äußeren Lebensgemeinschaft . . . . .	242
§ 44. Die Auslegung der Matthäuszusätze in rein negativem Sinne . . . . .	251
§ 45. Die Auslegung der Matthäuszusätze im Sinne des Privilegium Paulinum . . . . .	254
§ 46. Die Auslegung der Matthäuszusätze im Sinne ungesetzlicher Ehe . . . . .	261
§ 47. Die Auslegung der Matthäuszusätze im inklusiven Sinne . . . . .	266
§ 48. Die protestantische Auslegung der Matthäusstellen in der neuesten Zeit	276
§ 49. Neuer Vorschlag zur Erklärung von Mt 5, 32 und 19, 9 . . . . .	289
Namenregister . . . . .	300

## Verzeichnis der öfters und darum meist abgekürzt zitierten Werke.

- Batz, Harmonie der neuesten bayrischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition, Bamberg und Würzburg 1809.
- Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche VI, 1, Mainz 1830.
- Brunnquell, Beweise für die Unauflösbarkeit des Ehebandes, Augsburg 1810.
- Cigoi, Aloys, Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition, Paderborn 1895.
- Fahrner, Ignatz, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht. I. Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der unvollkommenen Scheidung der Ehe im kanonischen Recht, Freiburg 1903.
- Geffcken, Zur Geschichte der Ehetrennung vor Gratian, Leipzig 1894.
- Greve, Die Ehescheidung nach der Lehre des NT, Leipzig 1873.
- Hefele KG = Hefele, Konziliengeschichte<sup>3</sup>, Freiburg 1873 ff.
- Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae I<sup>2</sup> (Innsbruck 1892/9); II<sup>3</sup> (ebd. 1903 ff.).
- Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung, Leipzig und Dresden 1860.
- Jäger, Untersuchung der Frage, ob die Ehescheidung erlaubt sei oder nicht, Arnstadt und Rudolstadt 1804.
- Launoy, Regia in matrimonium potestas, Coloniae 1731.
- Migne, P. gr. P. lat. = Patrologiae cursus completus seu Bibliotheca universalis ss. patrum scriptorumque ecclesiasticorum, Paris 1843—1866. I. Patrologia graeca; II. Patrologia latina.
- Möhler, Patrologie oder christliche Literaturgeschichte I (hrsg. von Reithmayr) Regensburg 1840.
- Oischinger, Die christliche Ehe, Schaffhausen 1852.
- Roscovany, De matrimonio in ecclesia catholica II, Augustae Vind. 1840.
- Theiner, Acta genuina concilii Tridentini nunc primum integra edita, Zabrabiae s. a. (1874).
- Theologisch-statistischer Versuch über die kirchliche Gewalt in Ehesachen, Frankfurt-Leipzig 1791.
- Werkmeister, Neue Untersuchungen über die Ehescheidung vom Bande, Bamberg und Würzburg 1806.
- Zenger, Neuer Versuch einer Erklärung der Stellen der Hl. Schrift und Traditionszeugnisse, welche von der Ehescheidung handeln, Straubing 1819.
- Zhishman, Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864.
- CR = Corpus Reformatorum, Braunschweig, Berlin, Leipzig 1834 ff.
- CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis, 1866 ff.
- KH = Kirchliches Handlexikon, hrsg. von Mich. Buchberger, München 1907 ff.
- KL = Wetzer und Welte, Kirchenlexikon. 2. Auflage. Beg. von J. Hergenröther, fortg. von F. Kaulen, Freiburg i. Br. 1882 ff.
- RE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (3. Aufl. von Hauck) 1896 ff.

## Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist herausgewachsen aus der von der theologischen Fakultät in Würzburg für 1904/5 gestellten Preis-aufgabe: „Die Auslegung der neutestamentlichen Schrifttexte über die Ehescheidung soll historisch-kritisch dargestellt werden mit besonderer Berücksichtigung der patristischen Exegese.“ Dem Verfasser wurde zwar von der Fakultät wegen formeller Mängel der Preis nicht zuerkannt, doch wurde sein Lösungsversuch im übrigen sehr günstig beurteilt und als die beste der vier eingereichten Arbeiten durch öffentliche Belobung mit dem Rechte der unentgeltlichen Promotion ausgezeichnet. Durch diese wohlwollende Kritik ermutigt, ging ich daran, meinen Versuch druckreif zu machen. Dabei schien es vor allem nötig, einen Teil der Arbeit auszuschneiden, nämlich die Auslegung des sogenannten Privilegium Paulinum (1 Kor 7, 12 ff.). Denn einerseits wäre sonst die Arbeit zu umfangreich geworden, andererseits aber verdient das Privilegium Paulinum nach der geschichtlich-exegetischen Seite eine eigene Behandlung. Außerdem mußte manches gekürzt und zusammengezogen, anderes, besonders hinsichtlich der Literatur der neuesten Zeit, erweitert und vervollständigt werden. Freilich konnte bei Erörterung einer Frage, die wie die unsrige so viele Federn in Bewegung setzte, nicht jede Abhandlung berücksichtigt werden; doch glaubt der Verfasser, daß ihm nichts entgangen ist, was irgendwie für die Geschichte der Auslegung der ntl Ehescheidungstexte von Wichtigkeit ist.

Wertvolle Gesichtspunkte und Richtlinien für die Überarbeitung wurden mir von dem Herausgeber der ntl Abhandlungen, Herrn Prof. Dr. Meinertz-Münster i. W., gegeben. Hierfür, sowie für dessen wohlwollende Unterstützung bei der Korrektur und Drucklegung sei mein verbindlichster Dank ausgesprochen. Dank sei auch allen gesagt, die mich irgendwie bei meiner Arbeit unterstützt haben, besonders den Herren Beamten der Würzburger Universitätsbibliothek für ihr freundliches Entgegenkommen bei

Beschaffung der Literatur, und Herrn Generaldefinitor P. Konrad Eubel O. F. M., der mir aus seinem kürzlich erschienenen 3. Band der Hierarchia catholica Aufschlüsse über die für mich in Betracht kommenden Trienter Konzilsväter gab.

Wenn ich nun durch die historische Darlegung der verschiedenartigen Erklärungen der ntl Ehescheidungstexte, sowie durch meinen neuen Versuch, der schwierigen Matthäusstellen Herr zu werden, etwas beigetragen habe, die Lehre der katholischen Kirche in diesem vielumstrittenen Punkte zu rechtfertigen und zu begründen, so wird dies des Verfassers schönster Lohn sein.

Würzburg, den 9. Januar 1911.

**Anton Ott.**



# Einleitung.

## Orientierung und Problem.

In dem heutzutage so viel und mit so widersprechenden Resultaten behandelten Problem der sexuellen Ethik nimmt die Frage über Ehe und Ehescheidung einen ganz hervorragenden Platz ein. Mit Recht. Sie schneidet tief ein ins praktische Leben und ist für den Einzelmenschen wie für die Gesamtheit, für Individuum und Staat, von gleich großem Interesse. Die modernen Bestrebungen freilich in diesem Punkte gehen größtenteils weit ab von den bisherigen Anschauungen. Die monogame und unauflösliche Ehe sucht man durch die „freie Liebe“ zu ersetzen.

Die gründlichste Ehereform vertritt der Materialismus: Das Darwinsche Gesetz von der geschlechtlichen Zuchtwahl soll auch im Menschenleben zur Geltung kommen und die Zwangsehe durch freiere Liebesbündnisse ersetzt werden, damit nur solche Individuen zur Vereinigung gelangen, die durch ihre Eigenschaften die beste Garantie bieten für die Erzielung einer gesunden und starken Nachkommenschaft. Diese Anschauungen werden durch populäre Darstellungen materialistischer Philosophen und besonders durch den Sozialismus (Bebel: Die Frau und der Sozialismus) in die breiten Massen des Volkes getragen.

Ähnliche Ziele verfolgt eine in den letzten Jahren einsetzende Bewegung, die „neue Ethik“. Sie will alle Schranken hinwegräumen, die vom göttlichen, kirchlichen und weltlichen Gesetz dem vollen Ausleben der Persönlichkeit in betreff der Beziehung zwischen Mann und Weib entgegenstehen, sie kämpft für das Ideal: es möge dahin kommen, daß „die sich lieben, Mann und Frau sind“. Man spricht daher von „Ehen auf Zeit“ oder „auf Probe“. Für die Verbreitung solcher Ideen sorgen Romane, Schauspiele, sog. populär-wissenschaftliche Vorträge und Zeitschriften <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. K. Böckenhoff, Die Unauflöslichkeit der Ehe, München 1908, 17–24. J. Versen, Grundstürzende Ansichten über Sexualreform, in: Allg. Rundschau VI (1909) 71 f.

Diesen modernen Bestrebungen gegenüber fragt sich der ernste Christ: welches ist die Lehre Christi über Ehe und Ehescheidung? Wenn Christus eine klare Antwort gegeben, dann ist die Frage für jeden erledigt, der in Christus noch den eingeborenen Gottessohn, die ewige Wahrheit, den göttlichen Gesetzgeber erblickt. Aber auch für alle, welche nicht mehr an die Gottheit Jesu glauben, muß die Stellung Christi von größtem Interesse sein, da ihnen der Zimmermannssohn von Nazareth ja immer noch, besonders in ethischen Fragen, als der größte Weise der Weltgeschichte und als Menschheitsideal gilt.

Und Christus hat in dem fraglichen Punkte und zwar wiederholt Stellung genommen. Zuerst kommt er in der Bergpredigt auf die Ehescheidung zu sprechen (Mt 5, 31. 32) <sup>1)</sup>:

Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτός λόγου πορνείας (Vg: *excepta fornicationis causa*) ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

Fernér wurde gesagt: Jeder, der sein Weib entläßt, der gebe ihr einen Scheidebrief. Ich aber sage euch, jeder, der sein Weib entläßt außer auf Grund der Unzucht, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer immer die Entlassene heiratet, der bricht die Ehe.

Ausführlicher wird die Frage bei einem anderen Anlaß behandelt (Mt 19, 3—10):

Καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀνεγνώτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἕροεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς καὶ εἶπεν· ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν; ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία. ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέθευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. λέγουσιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι; λέγει αὐτοῖς· ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ

Da traten die Pharisäer zu ihm, um ihn zu versuchen und sagten: „Ist es einem Manne erlaubt, um jeder Ursache willen sein Weib zu entlassen?“ Er antwortete ihnen und sprach: „Habt ihr nicht gesehen, daß der, welcher den Menschen im Anbeginne geschaffen hat, als Mann und Weib sie erschaffen und gesagt hat: Deswegen wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und die zwei werden sein in einem Fleische. Daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was also Gott vereint hat, soll der Mensch nicht trennen.“ Sie sprachen zu ihm: „Warum hat also Moses geboten, einen Scheidebrief zu geben

<sup>1)</sup> Wir geben die Schrifttexte griechisch nach Nestle, *Novum Testamentum graece et latine* <sup>2</sup>, Stuttgart 1907, deutsch nach Grundl, *Das NT* <sup>3</sup>,

τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Vg: nisi ob fornicationem) καὶ γαμῆσῃ ἄλλην, μοιχᾶται. λέγουσιν αὐτῶ οἱ μαθηταί· εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναίκος, οὐ συμφέρει γαμῆσαι.

und zu entlassen?“ Er sprach zu ihnen: „Moses hat euch wegen eurer Herzenshärte gestattet, eure Weiber zu entlassen, aber im Anfang war es nicht so. Ich aber sage euch: ‚Wer sein Weib entläßt, es sei denn um der Unzucht willen, und eine andere nimmt, der bricht die Ehe, und wer die Entlassene heiratet, der bricht die Ehe!.“ Da sagten ihm seine Jünger: „Wenn die Sache des Mannes mit seinem Weibe so steht, so ist es nicht gut, zu heiraten.“

Mit kleinen Abweichungen gibt Mk 10, 2—12 denselben Vorgang wieder:

Καὶ προσελθόντες Φαρισαῖοι ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῆσαι, πειράζοντες αὐτόν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς; οἱ δὲ εἶπαν· ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράφαι καὶ ἀπολῆσαι. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην. ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἤρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς· ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σὰρξ. ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέθεξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταί περὶ τούτου ἐληρώτων αὐτόν. καὶ λέγει αὐτοῖς· ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῆσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν· καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμῆσῃ ἄλλον, μοιχᾶται.

Und Pharisäer traten herzu und fragten ihn, um ihn zu versuchen: „Darf ein Mann sein Weib entlassen?“ Er aber antwortete und sprach zu ihnen: „Was hat euch Moses geboten?“ Sie sprachen: „Moses hat erlaubt, einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen.“ Jesus antwortete ihnen und sprach: „Eurer Herzenshärte wegen hat er euch dieses Gebot geschrieben, aber von Anfang der Schöpfung an hat sie Gott als Mann und Weib geschaffen. Deswegen wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden beide in einem Fleische sein. Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was daher Gott vereint hat, soll der Mensch nicht trennen.“ Und zu Hause fragten ihn seine Jünger noch einmal darüber. Und er antwortete ihnen: „Jeder, der sein Weib entläßt und ein anderes heiratet, bricht an ihr die Ehe, und wenn das Weib seinen Mann verläßt und einen andern heiratet, bricht sie die Ehe.“

Bei Lk 16, 18 ist die Lehre Jesu über die Ehescheidung in dem einzigen Satze erwähnt:

Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολειμμένην ἀπὸ ἀνδρός γαμῶν μοιχεύει.

Jeder, der sein Weib entläßt und eine andere nimmt, bricht die Ehe, und wer die vom Manne Geschiedene nimmt, bricht die Ehe.

Als ausdrücklicher und authentischer Interpret der Lehre Christi behandelt auch der hl. Paulus die Ehescheidungsfrage (1 Kor 7, 10f. 39):

*Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρός μὴ χωρισθῆναι, — ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἀγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω, — καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.*

*Γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ.*

Den Verheirateten aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß sich das Weib nicht scheidet vom Manne, wenn sie sich aber scheidet, so bleibe sie ehelos oder versöhne sich mit ihrem Manne. Auch der Mann entlasse sein Weib nicht.

Das Weib ist an das Gesetz gebunden, solange ihr Mann lebt; wenn aber ihr Mann entschlafen ist, so ist sie frei; sie heirate, wen sie wolle, nur im Herrn.

Ähnlich wie v. 39, nur ausführlicher, lautet endlich die Stelle Röm 7, 2f.:

*Ἡ γὰρ ὑπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός· ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματῖσει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτῆν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ.*

Denn das vermählte Weib ist durch das Gesetz gebunden, solange ihr Mann lebt. Wenn aber ihr Mann stirbt, ist sie entbunden vom Gesetze des Mannes. Demnach wird sie, solange der Mann lebt, Ehebrecherin heißen, wenn sie es mit einem anderen Manne hält. Wenn aber ihr Mann stirbt, so ist sie frei vom Gesetze des Mannes, so daß sie nicht Ehebrecherin ist, wenn sie mit einem andern Manne lebt.

Außer diesen ntl Texten sei hier auch noch die Hauptstelle des mosaischen Scheidungsgesetzes Dt 24, 1—4 beigefügt, auf die Christus Mt 5, 31 und 19, 8 (Mk 19, 5) Bezug nimmt und die zur Erklärung des ntl Ehegesetzes unbedingt beigefügt werden muß <sup>1)</sup>:

Wenn ein Mann eine Frau nimmt und sie ehelicht, sie aber nicht Wohlgefallen findet vor seinen Augen wegen irgend etwas Schändlichem (עריות רבר, LXX: ἄσχημον πρᾶγμα, Vg: propter aliquam foeditatem), so schreibe er einen Scheidebrief und gebe ihn in ihre Hand und entlasse sie aus seinem Hause. Und nimmt sie nach dem Weggehen einen anderen Gatten, und auch dieser haßt sie und gibt ihr den Scheidebrief und entläßt sie aus seinem Hause, oder er stirbt, so kann der erste Mann sie nicht wieder nehmen zur Frau, weil sie verunreinigt ist und verabscheuungswürdig wurde vor dem Herrn.

Ist nun in diesen Schrifttexten die Stellungnahme Christi in der Ehescheidungsfrage klar und bestimmt ausgesprochen? Das

<sup>1)</sup> Nach Loch und Reischl, Die heiligen Schriften des AT, Regensburg 1884.

wäre der Fall, wenn nicht der Evangelist Matthäus in den Zusätzen „*παρεκτός λόγου πορνείας*“ und „*μη ἐπι πορνείᾳ*“ scheinbar einen Scheidungsgrund aufstellte, den die drei anderen hl. Schriftsteller, Markus, Lukas und Paulus, nicht kennen.

Dieser wirkliche oder scheinbare Widerspruch in dieser höchst praktischen Frage hat der Exegese von jeher zu schaffen gemacht. Zwar hat die Kirche auf dem Konzil von Trient definitiv Stellung genommen und mit Beziehung auf obige Schriftstellen die dogmatische Entscheidung getroffen: daß nach evangelischer und apostolischer Lehre auch im Falle des Ehebruchs das Eheband nicht gelöst werden könne, daß daher selbst der unschuldige Teil, ganz gleich, ob Mann oder Frau, die Ehe breche, wenn er zu Lebzeiten des andern Gatten eine neue Ehe eingehe<sup>1)</sup>. Allein diese Entscheidung, wenn sie auch für alle Katholiken bindend ist, kann und darf doch den katholischen Theologen und besonders den katholischen Exegeten nicht von der Pflicht entheben, diese Lehre seiner Kirche auch mit wissenschaftlichen Mitteln zu rechtfertigen und zu verteidigen; und das um so mehr, als die Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit auch im Falle des Ehebruchs vom Protestantismus sowohl wie von der griechisch-orthodoxen Kirche als schriftwidrig abgelehnt und bekämpft wird.

Es erheben sich daher die Fragen: Welche Auffassung ist die richtige? Wie sind die Matthäusstellen zu deuten? Sollen die Zusätze eine wirkliche Ausnahme angeben und für diesen Ausnahmefall eine Trennung des Ehebandes oder nur Trennung von Tisch und Bett zulassen? Stammen die Zusätze überhaupt von Christus oder sind sie vom Evangelisten oder gar von einem späteren Erklärer eigenmächtig beigesetzt? Wie stellt sich der Handschriftenbefund? Was bedeutet *πορνεία* (fornicatio)? Unzucht in der Ehe = Ehebruch, oder geschlechtlicher Verkehr vor der Ehe? Ist damit ein vorhergehendes Ehehindernis gegeben oder gar das Wort mit dem Privilegium Paulinum in Zusammenhang zu bringen und nach atl Sprachgebrauch als Hurerei = Abfall vom Glauben

<sup>1)</sup> Sess. 24. c. 7: „Si quis dixerit ecclesiam errare cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente aliud matrimonium contrahere: moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: a. s. Richter-Schulte, *Canones et decr. Conc. Trid.*, Lipsiae 1853, 216 s.

= infidelitas zu fassen? In welchem Verhältnis stehen die Matthäustellen selbst zueinander? Wollen beide, obwohl im Wortlaut abweichend, dasselbe besagen? In welchem Verhältnis stehen sie zu dem mosaischen Gesetz? Gibt Christus damit nur eine Erklärung des Moses bloß für die Juden verbindlich oder will er damit ein neues Gesetz für seine Kirche aufstellen? Müssen die Matthäustexte mit Hilfe der andern Evangelisten und der Paulustellen erklärt werden oder muß umgekehrt an letzteren Stellen die Matthäusexzeption als selbstverständlich beigelegt werden?

All diese Fragen haben die Theologen von jeher beschäftigt, und es ist ganz natürlich, daß die Literatur in diesem Punkte fast ins Unermeßliche angewachsen ist, zumal drei theologische Disziplinen: Exegese, Dogmatik und Kirchenrecht dabei interessiert sind. Die geschichtliche Entwicklung der Ehescheidungsfrage darzustellen, ist daher eine zwar schwierige, aber auch höchst wichtige Aufgabe. Nur auf ihrer Grundlage kann man an eine definitive Lösung herantreten.

In neuerer Zeit sind nun zwei Schriften erschienen, welche die kirchliche Lehre nach der geschichtlichen Seite hin würdigen und rechtfertigen: A. Cigoi, Die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition, Paderborn 1895, und I. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht, 1. Teil: Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe, Freiburg 1903. Aber wie schon die Titel erkennen lassen, geht erstere Schrift vom dogmatischen, letztere vom kirchenrechtlichen Standpunkte aus. Eine Geschichte der Exegese dieser vielumstrittenen Schrifttexte ist noch nicht geschrieben, obwohl sie doch die Grundlage für Dogmatik und Kirchenrecht bildet. Diese Lücke soll durch unsere Arbeit ausgefüllt werden.

Da wegen des katholischen Traditionsprinzips die Auslegung der Väter von besonderer Wichtigkeit ist, so werden auch wir die patristische Exegese eingehend behandeln. Doch kommt dabei, besonders in der ältesten Zeit, nicht so sehr die rein exegetische Frage in Betracht als vielmehr die exegetisch-dogmatische, ob nämlich die Väter die absolute Unauflöslichkeit der Ehe aus den Schriftstellen abgeleitet haben oder nicht. Obwohl nach dieser Beziehung die Zeugnisse der ältesten Kirchenschriftsteller wiederholt dargestellt worden sind, so merkt man doch in den betreffenden Schriften vielfach die apologetische Tendenz der Verfasser nach der einen

oder andern Seite empfindlich heraus, und die Urteile sind sehr oft gerade entgegengesetzt. Es bleibt also in diesem Teile unserer Arbeit vieles zu klären und richtigzustellen. Freilich wird trotzdem die Darlegung der Exegese in den späteren Zeiten bis zur Gegenwart einen größeren Raum in Anspruch nehmen wegen der außerordentlichen Bedeutung, die gerade unsere Frage seit der Glaubensspaltung gewann, und wegen der mannigfachen Lösungsversuche, welche der Scharfsinn des verflossenen Jahrhunderts erdachte. Als Abschluß soll auf neuem Wege die Lösung der exegetischen Schwierigkeit versucht werden.

---

# Erstes Buch.

## Die Väterexegese.

### I. Abschnitt.

### Die vornizänische Literatur.

#### 1. Kapitel.

#### Griechische Schriftsteller des 2. Jahrhunderts.

##### § 1. Hermas.

Die älteste der uns erhaltenen außerkanonischen Quellen, welche das Thema der Ehescheidung behandelt, ist der Hirte des Hermas (entstanden um das Jahr 145). Diese Schrift besaß im christlichen Altertum, besonders im Oriente, höchstes Ansehen und wurde sogar von vielen als inspiriertes Buch betrachtet<sup>1)</sup>. Der Verfasser, der Bruder des Papstes Pius I (140—155), verfolgt eine praktische Tendenz, und „die lehrhaften Ausführungen des Hirten drehen sich hauptsächlich um die Frage nach der Möglichkeit der Vergebung der schweren Sünde, insbesondere des Ehebruchs und des Abfalls vom Glauben“<sup>2)</sup>.

Die für uns in Betracht kommende Stelle findet sich im „4. Gebot“<sup>3)</sup>. Hier stellt der Verfasser an den Bußengel die Frage, ob der Mann, der mit seiner gläubigen, aber auf dem Ehebruch ertappten Frau die eheliche Gemeinschaft fortsetzt, sündige. Die Antwort lautet: „Solange es infolge von Unkenntnis geschieht, sündigt er nicht. Wenn aber der Mann einmal um ihre Sünde

---

<sup>1)</sup> Eusebius war sogar geneigt, den Hirten unter die allgemein anerkannten (*ὁμολογούμενα*) kanonischen Bücher zu setzen. Vgl. Möhler, Patrologie I (Regensburg 1840) 99.

<sup>2)</sup> Bardenhewer, Patrologie<sup>2</sup>, Freiburg 1901, 35.

<sup>3)</sup> Mand. IV. 1. 1—11. Funk, Patres Apost. I (Tubingae 1901) 474 ff.



weiß, und sich die Frau nicht bekehrt, sondern in ihrer Unzucht verharret, so macht sich der Mann ihrer Sünde schuldig und des Ehebruchs teilhaftig, wenn er noch ferner mit ihr zusammenlebt. Er entlasse sie, und der Mann bleibe dann für sich. Wenn er aber nach der Entlassung eine andere heiratet, wird er auch selbst zum Ehebrecher. Tut aber die Frau nach ihrer Entlassung Buße und will sie zu ihrem rechten Mann zurückkehren, so muß dieser sie wieder aufnehmen, sonst zieht er sich eine schwere Sünde zu. Denn, wenn einer gesündigt hat, aber sich bekehrt, muß er wieder aufgenommen werden, doch nicht öfters; es gibt nämlich für die Diener Gottes nur eine Buße<sup>1)</sup>. Wegen der Buße nun darf der Mann nicht heiraten; und diese Praxis gilt für die Frau und den Mann. Es ist aber nicht nur Ehebruch, wenn einer sein Fleisch schändet, sondern auch wenn er das gleiche tut wie die Heiden, begeht er Ehebruch. Wenn daher einer in solchen Werken beharrt und nicht Buße tut, so halte man sich fern von ihm und lebe nicht mit ihm zusammen; sonst macht man sich seiner Sünde ebenfalls schuldig. Deshalb ist es euch geboten, Mann wie Frau, allein zu bleiben; denn es kann in solchen Fällen Buße geben.“

Bei der Darstellung der Exegese, welche in dieser Stelle zu den ntl Schrifttexten über die Ehescheidung gegeben wird, entsteht vor allem die Frage: tritt Hermas für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ein oder nicht? Denn, während die meisten Erklärer<sup>2)</sup> der Hermasstelle sich für das erstere entscheiden, meint Greve<sup>3)</sup>: „Es ist hier deutlich genug gesagt, daß und warum von der ältesten Kirche die zweite Ehe nach der gerechten

<sup>1)</sup> Ἀπολυσαίτω, φησί, αὐτήν καὶ ὁ ἀνὴρ ἐφ' ἑαυτῷ μενέτω· ἐὰν δὲ ἀπολύσας τὴν γυναῖκα ἐτέραν γαμήσῃ, καὶ αὐτὸς μοιχᾶται. Ἐὰν οὖν, φημί, κύριε, μετὰ τὸ ἀπολυθῆναι τὴν γυναῖκα μετασῆσῃ ἢ γυνὴ καὶ θελήσῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτῆς ἀνδρα ὑποστρέψαι, οὐ παραδεχθήσεται; καὶ μήν, φησί, ἐὰν μὴ παραδέξῃται αὐτήν ὁ ἀνὴρ, ἀμάρτανει καὶ μεγάλην ἀμαρτίαν ἑαυτῷ ἐπισπᾶται, ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα, μὴ ἐπὶ πολὺ δέ· τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἴσιν μία.

<sup>2)</sup> Jäger, Untersuchung der Frage, ob die Ehescheidung . . . erlaubt sei oder nicht?, Arnstadt und Rudolstadt 1804, 104 ff. Zenger, Neuer Versuch einer . . . Erklärung der Stellen der Hl. Schrift und Traditionszeugnisse, . . . welche von der Ehescheidung handeln, Straubing 1819, 141 ff. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche VI 1 (Mainz 1830) 116 ff. Möhler 104. Cigoï 1 ff.

<sup>3)</sup> Die Ehescheidung nach der Lehre des NT, Leipzig 1873, 211.

Scheidung noch weniger gern gesehen wurde als die nach dem Tode des Gatten, nämlich eben wegen der möglichen Bekehrung des schuldigen Teiles . . . Daß er (Hermas) aber nicht gänzlich die Scheidung bestreitet, zeigt sich daran, daß er von einer Wiederholung seines Grundsatzes nichts wissen will. Sündigt also der schuldige Teil zum zweitenmal, so soll folgerecht den Unschuldigen nichts an der Heirat hindern, was nicht angehe, wenn die Scheidung nur Separation wäre.“ Ähnlich glaubt Geffcken <sup>1)</sup>, „daß der Pastor des Hermas die anderweitige Wiederverheiratung des wegen Ehebruchs sich scheidenden Gatten nicht absolut, sondern nur für die Zeit, wo noch begründete Hoffnung auf Besserung des schuldigen Teiles bestand, verbieten wollte.“ <sup>2)</sup>. Ebenso will auch Fahrner <sup>3)</sup> „Hermas nicht als absolut vollgültigen Zeugen zugunsten der strikten Unauflöslichkeit der Ehe aufführen“.

Im ersten Teile nun steht Hermas unzweifelhaft auf dem Boden des absoluten Verbotes der Neuheirat. Denn ausdrücklich bezeichnet er den Mann, der seine ehebrecherische Frau <sup>4)</sup> entlassen hat und eine andere heiratet, als Ehebrecher. Vom exegetischen Standpunkt aus ist hier besonders zu beachten: Mk 10, 11 (Lk 16, 18) wird als Beweis dafür verwendet, daß die Ehetrennung im Falle des Ehebruchs nach Mt 5, 32; 19, 9 <sup>5)</sup> nicht als Auflösung des Ehebandes mit Erlaubnis zur Wiederverehelichung zu fassen ist.

Im weiteren Verlauf der Darlegung verliert die Anschauung des Hermas an Klarheit. Da für die Diener Gottes nur eine Buße zugestanden wird und das Verbot der Wiedervermählung durch die Möglichkeit der Buße und der durch dieselbe bedingten Wiederaufnahme der Frau begründet wird, so scheint der Schluß nahe zu liegen: also darf der Mann nach Rückfall der Frau in die

<sup>1)</sup> Zur Geschichte der Ehescheidung vor Gratian, Leipzig 1894, 19.

<sup>2)</sup> Den gleichen Standpunkt vertritt Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung?, Leipzig und Dresden 1860, 45.

<sup>3)</sup> Geschichte der Ehescheidung 18.

<sup>4)</sup> Daß die ehebrecherische Frau gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang ganz klar hervor; unrichtig ist es daher, wenn Freisen (Geschichte des kanonischen Ehegesetzes bis zum Verfall der Glossenliteratur?, Paderborn 1898, 770) sagt: „ob hier der Satz: quod si dimiserit . . . auch auf den Fall der Scheidung wegen Ehebruchs zu verstehen sei, ist schwer zu sagen“.

<sup>5)</sup> Die Ansicht Jägers (148), daß Hermas die Matthäusstellen mit dem Ausnahmefall nicht gekannt habe, läßt sich nicht aufrecht halten; der Wunsch, die beiden Zusätze als spätere Interpolationen zu erweisen, ist hier der Vater des Gedankens.

frühere Sünde, da es keine Buße mehr für sie gibt, wieder heiraten. Doch diese Folgerung ist unberechtigt. Die Begründung nämlich: „διὰ τὴν μετάνοιαν οὖν οὐκ ὀφείλει γαμεῖν“ muß, wie Fahrner (18) ganz richtig bemerkt, weder logisch noch grammatisch zu dem unmittelbar vorhergehenden Satze gehören. Ja, die Beziehung ist sogar ausgeschlossen, da das „δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα, μὴ ἐπὶ πολὺν δέ τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία“ ein vollständig allgemeiner Satz der damaligen Bußdisziplin<sup>1)</sup> ist, der keine Weiterführung des Gedankens geben, sondern nur die Verpflichtung zur Wiederaufnahme der Reuigen begründen will. Das vorher ausgesprochene Verbot der Wiederverheiratung wird daher nicht im geringsten eingeschränkt.

Wenn man ferner einwendet, daß Hermas die Unauflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs nicht auf die Hl. Schrift, sondern auf die Kirchenbuße seiner Zeit baut<sup>2)</sup>, so ist dies unrichtig. Ausdrücklich führt er ja eine Stelle aus der Hl. Schrift an, in welcher die Wiederverheichung nach Entlassung der ersten Frau schlechthin als Ehebruch gebrandmarkt wird. Nur soviel muß zugestanden werden, daß unser Autor die Lehre der Hl. Schrift, in der er auch die Wiederverheiratung nach Entlassung wegen *πορνεία* als Ehebruch bezeichnet findet, durch die Bußdisziplin näher zu begründen sucht. Damit geht Hermas allerdings in die Irre. Aber diese irrige Begründung beeinträchtigt nicht im geringsten die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe auch bei Ehebruch, ja es geht vielmehr daraus hervor, daß diese Lehre damals in der Kirche unabhängig vom Verfasser des Hirten allgemein feststand.

So glaube ich also mit Recht annehmen zu können, daß Hermas die Wiedervermählung nach der Trennung schlechthin verbietet. Dafür spricht besonders auch der Umstand, daß am Ende des „4. Gebotes“ (IV. 4, 1f.) vom Bußengel der Bescheid erteilt wird, nach dem Tode des einen Gatten sei die zweite Ehe nicht Sünde. Nirgends aber wird erwähnt, daß der Mann,

<sup>1)</sup> Für diese Annahme spricht deutlich der Umstand, daß das Maskulin gebraucht ist, während doch sonst das Feminin stehen müßte, da von einer Frau die Rede ist. In der ungenauen alten lateinischen Übersetzung (Hefele, *Patrum apost. opera*, Tubingae 1852, 267) steht allerdings *peccatricem* statt richtig *peccatorem*.

<sup>2)</sup> Werkmeister, *Neue Untersuchungen über die Ehescheidung vom Bande*, Bamberg und Würzburg 1806, 65; u. a. vgl. Cigoï 2.

wenn die Geschiedene keine Buße tut oder wenn sie rückfällig wird, wieder heiraten könne. Endlich schwebt ja auch dem Verfasser, wie das „πιστήν“ zeigt, die Lehre des hl. Paulus (1 Kor 7, 10) vor, wo ohne Ausnahme das Gebot der Ehelosigkeit im Falle der Scheidung ausgesprochen ist.

Weiter muß noch hervorgehoben werden, daß Hermas keinen Unterschied zwischen Mann und Weib kennt: „*ἄτη ἡ πορεία ἐπὶ γυναικὶ καὶ ἀνδρὶ κεῖται.*“ Das Wort „*πορεία*“ wird zunächst als Unzucht in der Ehe (= *μοιχεία*) gefaßt, aber dann mit Unrecht nach alttestamentlichem Sprachgebrauch und Eph 5, 5 auch auf den Abfall vom Glauben ausgedehnt. Das Gebot zur Entlassung der Unbußfertigen wird wohl im Hinblick auf 1 Kor 6, 15 und Prv 18, 22 aufgestellt, die Verpflichtung zur Wiederaufnahme der Reuigen aber ist eine Folgerung aus der Kirchendisziplin.

Bei der Würdigung der Exegese des Hermas muß vor allem festgehalten werden, daß der Autor keine eigentliche Auslegung unserer Schriftstellen geben will, sondern vielmehr praktische Zwecke verfolgt. Aber immerhin ist anzuerkennen, daß er die Ehescheidung im Falle des Ehebruchs nach Mt durch die Markusstelle einschränkt als bloße Trennung ohne die Erlaubnis der Wiederverheiratung. Die Unklarheit der Stelle ist hauptsächlich darauf zurückzuführen, daß Hermas die Ehescheidungsfrage mit der altchristlichen Bußdisziplin verquickt, über die uns noch eine genauere Kenntnis fehlt<sup>1)</sup>.

## § 2. Die Apologeten.

Die Literatur der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts trägt einen vornehmlich apologetisch-polemischen Charakter. Besonders drei Vorwürfe wurden gegen die Christen erhoben, der des Atheismus, des Mordes (Thyestesmahlzeiten) und der Unsittlichkeit (ödiopodeische Blutschande). In der Zurückweisung der dritten Anschuldigung kamen die Verteidiger der christlichen Wahrheit auch auf unsere Frage zu sprechen.

I. In erster Linie ist Justin († um 166), der Martyrer und Philosoph, zu nennen. Die uns interessierende Stelle findet sich im 15. Kapitel der 1. Apologie (verfaßt um 153). Hier führt der Verfasser als Beweis für die Keuschheit der Christen Mt 5, 28 f.

<sup>1)</sup> Vgl. Funk, Zur altchristlichen Bußdisziplin (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen) I (Paderborn 1897) 155 ff.

und 5, 32b an und zieht daraus die Folgerung: „Wie jene, welche nach menschlichem Gesetz eine Doppelehe eingehen, Sünder sind in den Augen unseres Lehrers, so auch diejenigen, welche ein Weib mit Begierde nach ihr ansehen. Denn von ihm wird nicht nur jener, welcher wirklich einen Ehebruch begeht, verworfen, sondern auch der, welcher einen begehen will“<sup>1)</sup>. Die vorausgestellte Bibelstelle, der Zusammenhang und der Zweck des Apologeten lassen ersehen, daß „*διγαμία*“ zu fassen ist als Wiederverheiratung Geschiedener, was nach dem römischen Rechte erlaubt war. Von diesen sagt Justin, daß sie nach christlicher Lehre sündigen, Ehebruch begehen. Ohne weiteres wird aus dem Verbot, eine geschiedene Frau zu heiraten, geschlossen, daß auch der Mann, der nach Entlassung seiner Frau eine andere heiratet, sündigt. Von einer Ausnahme im Fall des Ehebruchs wird gar nichts erwähnt, und Justin findet Mt 5, 32b allein schon für genügend, um daraus die Lehre von der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe abzuleiten.

Weiter ist noch auf eine Stelle in Justins zweiter Apologie hinzuweisen. Im 2. Kapitel ist von einer zum Christentum übergetretenen Frau gesagt, daß sie ihrem heidnischen Manne, der trotz ihrer Mahnungen nicht von seinem ausschweifenden Lebenswandel abstand, den bei den Römern sogenannten Scheidebrief (*ἀποπόδιον*) übersandte und sich trennte, „damit sie nicht an seinen Lastertaten mit schuldig werde, wenn sie in ehelicher Gemeinschaft bliebe und seines Tisches und Bettes Genossin wäre“<sup>2)</sup>. Die Ausdrücke „*ὀμοδιήμιος*“ und „*ὀμόκοιτος*“, welche in der Auslegung der Matthäusstelle eine so große Rolle spielen, kommen an dieser Stelle zum erstenmal vor. Ob hier allerdings nur von einer Trennung von Tisch und Bett die Rede ist (Brunnquell<sup>3)</sup>) oder von der Auflösung des Ehebandes (Launoi<sup>4)</sup>, Werkmeister<sup>5)</sup>), darüber läßt Justin, der den Vorgang nur als geschichtliche Tatsache behandelt, nichts Bestimmtes durchblicken. Nur soviel können wir aus dem Bericht entnehmen, daß bei den Christen

<sup>1)</sup> Ὡσπερ καὶ οἱ νόμῳ ἀνθρωπίνῳ διγαμίας ποιοῦμενοι, ἁμαρτωλοὶ παρὰ τῷ ἡμετέρῳ διδασκάλῳ εἰσὶν, καὶ οἱ προσβλέποντες γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς. Οὐ γὰρ μόνον ὁ μοιχεύων ἔργῳ ἐκβέβηται παρ' αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ ὁ μοιχεύσαι βουλόμενος. Migne, P. gr. VI 349.   <sup>2)</sup> Migne, P. gr. VI 444.

<sup>3)</sup> Beweise für die Unauflöslichkeit des Ehebandes, Augsburg 1810, 7.

<sup>4)</sup> Regia in matrimonium potestas, Coloniae 1731, 826.

<sup>5)</sup> Neue Untersuchungen 66.

die Meinung herrschte, den ehebrecherischen Gatten darf, ja muß man verlassen, wenn er von seinem Laster nicht absteht (vgl. Hermas). Von einer Wiederverheiratung wird nichts erwähnt.

II. An Justin reiht sich Athenagoras, ein christlicher Philosoph aus Athen († um 182). Nachdem der Apologet in seiner Schutzschrift für die Christen im Eingang von Kap. 33 die Keuschheit der Christen geschildert, die jeden begehrliehen Blick und Gedanken für Sünde hielten, von denen viele, Männer wie Frauen, bis ins hohe Alter unverheiratet blieben, erklärt er es für deren Pflicht (*τὰ ἡμέτερα*), entweder zu bleiben wie man geboren ist oder zu einer Ehe zu schreiten (*ἐφ' ἐνὶ γάμῳ*). „Denn die zweite Ehe ist schön bemäntelter<sup>1)</sup> Ehebruch. • ‚Jeder nämlich‘, sagt (der Heiland), ‚der sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe‘, wodurch er weder gestattet, das Weib, dem man einmal beigewohnt hat, zu entlassen, noch wieder zu heiraten. Denn wer sich lossagt von seiner ersten Frau, auch wenn sie gestorben ist (scl. und eine andere ehelicht), der ist ein versteckter Ehebrecher. Denn er setzt sich hinweg über die Hand Gottes, weil ja Gott im Anfang nur einen Mann und ein Weib erschaffen hat, und löst die zur Einheitsdarstellung bestimmte Verbindung des Fleisches mit dem Fleische zum Zwecke geschlechtlicher Genossenschaft“<sup>2)</sup>.

In der Erklärung dieser Stelle stehen sich hauptsächlich zwei Meinungen gegenüber. Die einen Ausleger<sup>3)</sup> derselben glauben, daß mit „*δεύτερος γάμος*“ jede zweite Ehe, auch die nach dem Tode der ersten Gattin eingegangene, gemeint sei. Sie schwächen aber dann den Begriff des „*εὐπρεπὴς μοιχεία*“ (anständiger Ehebruch), um Athenagoras vor dem Vorwurf montanistischer Schwärmerei zu schützen, dahin ab, daß damit die zweite Ehe nicht als absolut

<sup>1)</sup> Diese Übersetzung des „*εὐπρεπὴς*“ trifft wohl besser den Sinn als „anständiger Ehebruch“ und ist auch nahegelegt durch das später gebrauchte „*παρακεκαλυμμένος*“.

<sup>2)</sup> Ὁ γὰρ δεύτερος (scl. γάμος) εὐπρεπὴς ἐστὶ μοιχεία. Ὅς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ, φησί, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, οὕτε ἀπολύειν ἐπιτρέπων ἧς ἔπαυσε τις τὴν παρθενίαν, οὕτε ἐπιγαμεῖν. Ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικὸς καὶ εἰ εἰτέθνηκε, μοιχὸς ἐστὶν παρακεκαλυμμένος παραβαίνων μὲν τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ, οὗ ἐν ἀρχῇ ὁ Θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα, λύων δὲ τὴν σάρκα πρὸς σάρκα κατὰ τὴν ἔνωσιν πρὸς μίξιν εἰς τοὺς γένους κοινωνίαν. Migne, P. gr. VI 965s.

<sup>3)</sup> Brunnequell 6. Möhler 281f. Bardenhewer, Patrologie<sup>1</sup>, Freiburg 1894, 107. Kihn, Patrologie I 177.

verboten bezeichnet werde<sup>1)</sup>. Die anderen<sup>2)</sup> fassen die „zweite Ehe“ als solche, die zu Lebzeiten der beiden Gatten nach erfolgter Scheidung eingegangen wird und die vom Verfasser vollständig verboten werde.

Ich kann mich keiner dieser Erklärungen ganz, mit voller Abweisung der anderen, anschließen. Vielmehr glaube ich, daß beide zu verbinden sind. M. E. ist mit „*δεύτερος γάμος*“ auch die nach dem Tode des einen Gatten geschlossene Ehe zu verstehen. Denn der Satz: „*δεύτερος εὐπροεπής ἐστι μοιχεία*“ weist zu deutlich besonders durch den Gegensatz zu „*ἐφ' ἐνὶ γάμῳ*“ auf jede zweite Ehe hin. Und die Einwendung, die angeführte Schriftstelle zeige, daß nur von Wiederverhehlichung bei Lebzeiten beider Gatten die Rede sei, ist nicht stichhaltig, zumal der Autor bei der unmittelbaren Auslegung des Verses die beiden Begriffe „*ἀπολύειν*“ und „*ἐπιγαμῆν*“ durch das *οὔτε-οὔτε* trennt und sowohl das Entlassen als auch das Wiederheiraten, jedes für sich genommen, als verboten betrachtet. Ebenso soll man den Satz: „*Ὁ γὰρ ἀποστειρόν τῆς πρώτης γυναϊκὸς καὶ εἰ τέθνηκε μοιχὸς ἐστὶ παρακεκαλυμμένος*“ nicht auch von der zweiten Ehe nach dem Tode der ersten Frau interpretieren dürfen. Vielmehr sei der Sinn: „Wer sich von seinem Weibe scheidet und eine andere heiratet, ist ein Ehebrecher und bleibt auch dann ein versteckter Ehebrecher, wenn

<sup>1)</sup> Die Stelle aus Möhler möge hierher gesetzt werden: „Athenagoras sagt, um das Unsinnige des Vorwurfs wegen enormer Geschlechtsausschweifung und Blutschande den Heiden einleuchtender zu machen, die Christen hielten sogar die zweite Ehe nur für anständigen Ehebruch. Diese Stelle Leg. c. 33 gewährt uns überhaupt eine klare Anschauung von der ethischen und ästhetischen Betrachtungsweise der ersten Kirche über das Eheband . . . So hoch achtete die Kirche die jungfräuliche Unbeflecktheit des Leibes, daß, wenn diese auch in der ehelichen Gemeinschaft untergegangen war, dennoch in der Unauflöslichkeit des und zwar einzigen geknüpften Ehebandes die Ehrfurcht und gewissermaßen die Idee in Erinnerung erhalten werden sollte. Ein Montanist würde aber nicht so, sondern geradezu gesagt haben: die zweite Ehe ist schlechthin verboten. Überdies mochte die Tendenz seiner Schrift, die ihm gebot, die Sitten der Christen im schönsten Lichte darzustellen, ihn leicht zu solcher Übertreibung im Ausdrucke führen. Diese lag hier um so näher, als Ath. im Geiste der ersten Kirche sprach, die das enthaltsame Leben mit vorzüglichem Lobe auszeichnete, und eine zweite Ehe um so weniger zu loben geneigt war, als sie darin nicht bloß ein Zeichen der Unenthaltbarkeit, sondern auch bei ihrem Zartsinne eine feine Verletzung der dem ersten Gatten gelobten Treue erblickte.“

<sup>2)</sup> Zenger 164f. Binterim (VI, 1) 120f. Cigoï 5f.

sein entlassenes Weib gestorben ist; denn die zweite Ehe war ungültig und hört durch den Tod des entlassenen Weibes allein nicht auf, es zu sein“<sup>1)</sup>. Bei dieser Auslegung ist doch gar zu sehr unsere heutige Anschauung von Ehe und Ehescheidung in den Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts hineingetragen, und zudem steht diese Interpretation im Widerspruch mit dem Texte. Denn das „καὶ εἰ τέθνηκε“ ist sicher vorzeitig zu dem „ἀποστερῶν“ und „ἔστίν“, und der Satz muß daher auch auf die zweite Ehe nach dem Tode der ersten Frau ausgedehnt werden. Freilich klingt dann das „ἀποστερῶν“ etwas sonderbar. Aber Athenagoras meint eben, auch über das Grab hinaus bleibe die Ehe noch bestehen und erst durch die Wiedervermählung sage man sich vollständig von der ersten Gattin los<sup>2)</sup>.

Anderseits muß ich mich jenen anschließen, die in dem „ἐὐπρεπῆς μοιχεία“ bzw. „παρὰκεκαλυμμένος μοιχός“ ein absolutes Verbot ausgedrückt finden. Denn die Ausdrücke „ἐὐπρεπῆς“ und „παρὰκεκαλυμμένος“ beziehen sich nur auf die römischen Gesetze, nach welchen die Wiederverheiratung sowohl nach der Scheidung als auch selbstverständlich nach dem Tode des einen Gatten erlaubt war. Die weltlichen Gesetze, will also der Verfasser sagen, gestatten und schützen die zweite Ehe, die christliche Lehre aber sieht darin einen Ehebruch, der nur durch das weltliche Gesetz schön bemäntelt wird und so nach außen hin, in der Öffentlichkeit, den Schein der Wohlständigkeit gewährt. Da wir nun in der Stelle ein striktes Verbot jeder zweiten Ehe, auch der nach dem Tode des einen Ehegatten, ausgesprochen sehen, so können wir allerdings Athenagoras nicht mehr ganz von dem Vorwurf montanistischer Strenge freisprechen. Aber wir vermeiden dadurch eine andere Klippe. Wenn nämlich Möhlers Meinung richtig wäre: Die Christen hielten sogar die zweite Ehe — er denkt dabei natürlich an die Ehe nach dem Tode des einen Ehegatten — nur für einen anständigen Ehebruch, aber doch nicht schlechthin für verboten, so wären wir gezwungen, dem Athenagoras die Anschauung beizulegen, daß er auch die Wiederverheiratung noch bei Lebzeiten des andern Eheteils nur für einen „anständigen Ehebruch“, aber doch für erlaubt hält. Wir hätten dann statt des Rigoristen

<sup>1)</sup> Cigoï 6, im Anschluß an Zenger 155.

<sup>2)</sup> Vgl. Binterim (VI, 1) 121 und Bardenhewer, Patrologie<sup>1</sup> 107: „Die Ehe wird durch den Tod nicht völlig aufgehoben, und insofern sie noch besteht, wird sie durch die zweite Ehe gebrochen.“



einen Laxisten. Denn daß Athenagoras auch an eine Wiederverbindung noch bei Lebzeiten der geschiedenen Frau denkt, geht klar aus der beigefügten Steigerung „καὶ εἰ τέθνηκεν“ hervor.

So können wir also die Exegese dieses Apologeten dahin zusammenfassen, daß er in dem Texte Mk 10, 11, sowie in dem Berichte von der Erschaffung des Menschen — dieser Hinweis zeigt, daß Ath. die ganze von der Ehescheidung handelnde Perikope bei Mk bzw. Mt im Auge hat — die absolute Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, sogar nach dem Tode des einen Ehegatten, ausgesprochen findet. Daher kann er den Fall des Ehebruchs vollständig übergehen. Wenn sich aber der Verfasser mit dieser Auslegung in offenbaren Widerspruch setzt mit 1 Kor 7, 39 und Röm 7, 3 b, so ist eben zu bedenken, daß wir keinen Exegeten vor uns haben, und daß in den ersten christlichen Jahrhunderten die zweite Ehe als Unvollkommenheit angesehen und in manchen Kirchen sogar mit einer Buße belegt wurde<sup>1)</sup>.

III. Auch Theophilus († um 185), Bischof von Antiochien, muß erwähnt werden. Im dritten Buche (c. 13) seines Hauptwerkes: „Über den christlichen Glauben“<sup>2)</sup> führt er bei Schilderung der hohen Sittlichkeit der Christen Mt 5, 32 an<sup>3)</sup>, zwar ohne Erklärung, doch so, daß er den zweiten Halbvers voranstellt. Dadurch ist, selbst wenn die Umstellung unabsichtlich geschah, angezeigt, daß die Einschränkung „παρεκτός λόγου πορνείας“ nicht auch zu Mt 5, 32b gehörig gefaßt wird, da man schwerlich dieselbe aus dem folgenden Satze heraufziehen kann. Theophilus will also seinem heidnischen Freunde gegenüber sagen: auch die aus der ehelichen Gemeinschaft entlassenen Frauen, aus welchem Grunde dies auch immer geschehen sein mag, sind nach unserer Lehre noch an den Gatten gebunden. Und wer sich mit einer solchen vermählt, begeht dieselbe Sünde, als wenn er mit einer noch in ehelicher Gemeinschaft mit ihrem Manne lebenden Frau sich verfehlt. Ja, selbst die Entlassung der Frau, welche nicht auf Grund des Ehebruchs geschieht, halten die Christen für sündhaft, weil man dadurch das Weib der Gefahr aussetzt, sich in ein ehebrecherisches Verhältniß einzulassen. Wenn wir dann noch

<sup>1)</sup> Vgl. J. Fahrner, Zweite Ehe, KH I 1241.

<sup>2)</sup> Gerichtet an seinen Freund Autolykus, der sich spöttische Bemerkungen über das Christentum erlaubt hatte.

<sup>3)</sup> Ὁ γαμῶν ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς μοιχεύει, καὶ ὃς ἀπολύει γυναῖκα παρεκτός λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι. Migne, P. gr. VI 1140.

Neutest. Abhandl. III, 1/3. Ott, Auslegung über die Ehescheidung.

hinzuhalten die Bemerkung des Autors im 15. Kapitel, daß die Christen die Monogamie <sup>1)</sup> bewahren, so mußte in dem heidnischen Leser Autolykus <sup>2)</sup> die Anschauung erweckt werden: 1. Die Christen halten an der einmaligen Ehe fest, 2. die Verbindung mit einer Geschiedenen ist nach ihrer Lehre Ehebruch und 3. selbst die Scheidung ist Sünde, wenn kein Ehebruch vorliegt. Daher ist der Schluß berechtigt, daß Theophilus an der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe festhält.

### § 3. Tatians Diatessaron.

Tatian der Assyrer († um 175), als Schüler Justins in Rom Christ geworden, trat (wahrscheinlich i. J. 172) wieder aus der Kirche aus. Er stiftete die gnostische Sekte der Enkratiten, welche die Ehe als Teufelswerk verwarfen. Nach seinem Abfall verfaßte er seine Evangelienharmonie, das Diatessaron. Das Werk fand frühzeitig, besonders in der syrischen Kirche, weiteste Verbreitung und war hier das ganze dritte Jahrhundert hindurch der ausschließlich gebrauchte Evangelientext. Leider ist uns dieses auch für unsere Aufgabe wichtige Werk nicht mehr im griechischen (Kihn) oder syrischen (Bardenhewer) Urtexte erhalten. Eine teilweise Wiederherstellung des Textes ermöglichen hauptsächlich zwei spätere Bearbeitungen: eine lateinische, welche durch den um 546 zu Capua geschriebenen codex Fuldensis der Vulgata überliefert wurde, und eine arabische, welche zwar viel jüngeren Datums ist (verfaßt von Ibn et-Tabib, † 1043), aber dem Urtext entschieden näher steht. Die arabische Bearbeitung gab Aug. Ciasca nach zwei Handschriften mit lateinischer Übersetzung i. J. 1888 heraus. Nach dieser <sup>3)</sup> geben wir den lateinischen Text der Stellen über die Ehescheidung.

<sup>1)</sup> Im Sinne von einmaliger Ehe und im Gegensatz zu jeder zweiten Ehe.

<sup>2)</sup> Dieser kennt ja nicht die andern Stellen des NT über Ehe und Ehescheidung, besonders nicht Mt 19, 9, welche letztere sich ungleich schwerer mit der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe auch bei Ehebruch vereinbaren läßt als Mt 5, 32.

<sup>3)</sup> Die lateinische Bearbeitung (Cod. Fuldensis ed. Ranke, Marburg und Leipzig 1868, 92) weicht von Mt 19, 3—12 der Vg. nicht ab; in der Rekonstruktion von Tatians Diatessaron, welche Th. Zahn auf Grund der Ephrämischen Erklärung und anderer meist syrischer Quellen gibt (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. Teil, Erlangen 1881, § 46 S. 166) steht Mt 19, 9 überhaupt nicht.

Mt 5, 31 f.: Dictum est: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, absque fornicationis causa, iam facit eam moechari, et qui dimissam duxerit adulterat.

Die Perikope über die Ehescheidung = Mt 19, 3--11 und Mk 10, 2--12: (Mk 10, 2) Et accesserunt ad eum Pharisei, tentantes et interrogantes illum: Licetne viro uxorem suam dimittere? 3. Dixit: Quid vobis praecepit Moyses? 4. Dixerunt: Moyses permisit nobis, ut, si quis voluerit, scriberet libellum repudii, et dimitteret uxorem suam. 5a. Respondit Jesus, et dixit illis: (Mt 19, 4b) Non legistis hoc: Qui fecit ab initio, masculum et feminam fecit eos? 5. et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo corpus unum: 6. itaque iam non sunt duo, sed unum corpus. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. Dixerunt ei Pharisei: Cur Moyses acquievit, ut daretur libellum repudii, et dimitteretur? 8. Ait illis Jesus: Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras: ab initio autem non fuit sic. 9a. Dico vobis: Quicumque dimiserit uxorem suam sine fornicatione, et aliam duxerit, exponit eam adulterio. (Mk 10, 10) Et ingressus domum, iterum discipuli eius de eodem interrogaverunt eum. 11. Et ait illis: Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, exponit eam adulterio. 12. Et si mulier dimiserit virum suum, et alteri nupserit, moechatur, (Mt 19, 9b) et qui dimissam duxerit moechatur. 10. Dixerunt ei discipuli eius: Si inter virum et uxorem est talis culpa, non expedit homini uxorem ducere. 11. Dixit illis: Non omnes capiunt verbum istud, nisi is, cui datum est<sup>1)</sup>.

Bildet diese arabisch-lateinische Übersetzung hier in dieser Perikope die genaue Wiedergabe<sup>2)</sup> des ursprünglichen Textes, dann sind damit wichtige Aufschlüsse gegeben über die Exegese Tatians und besonders über die Entwicklung der Ehescheidungsfrage in der orientalischen Kirche. Der Verfasser war offenbar bestrebt, die Texte der vier Evangelisten, hier des Mt und Mk möglichst vollständig aneinander und ineinander zu reihen. Natürlich mußte er dann kleine Änderungen vornehmen. So holt er, nachdem er die Frage der versuchenden Pharisäer nach Mk ohne das „qua-

<sup>1)</sup> Tatiani evangeliorum harmoniae arabice ed. Aug. Ciasca, Romae 1888, 15 b, 45 b, 46 a.

<sup>2)</sup> Im allgemeinen ist das nicht der Fall. Vgl. etwa Zahn, in: RE V 657.

cunque ex causa' bei Mt gegeben, diesen Zusatz nach, indem er (Mk 10, 4) beisetzt ‚si quis voluerit‘. Am auffallendsten und von weittragendster Bedeutung sind aber die Abweichungen in Mt 19, 9 und Mk 10, 11. In diesen Versen wird das ‚auf den Mann sich beziehende ‚μοιχᾶται‘ (moechatur), bzw. ‚μοιχᾶται ἐπ’ αὐτήν‘ (adulterium committit super eam) beidemal mit ‚exponit eam adulterio‘ nach Mt 5, 32 wiedergegeben. In Mk 10, 12 aber, wo ‚μοιχᾶται‘ (moechatur) sich auf das Weib bezieht, bleibt es unverändert stehen. Dadurch ist ein prinzipieller Unterschied aufgestellt zwischen Mann und Weib hinsichtlich der Ehescheidung und zwar zum Nachteile des Weibes. Der Mann nämlich bricht darnach niemals selbst die Ehe, auch wenn er nach Entlassung des unschuldigen Weibes eine andere Verbindung eingeht (es sei denn, daß er eine Entlassene heiratet); er wird nur mitschuldig an dem Ehebruch seiner Frau, die er ‚sine fornicatione‘ entlassen hat. Hat er sie aber — so muß man notwendig schließen — ‚ex causa fornicationis‘ entlassen und eine andere geheiratet, dann ist er schuldlos; m. a. W. dem Manne wird nach diesem Texte die Wiederverheiratung nach Entlassung der Ehebrecherin gestattet. Ganz anders aber stellt es mit der Frau. Ihr gegenüber wird die strikte Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten. Sie kann nach Mk 10, 12 in keinem Falle den Mann entlassen und einen andern heiraten, ohne Ehebrecherin zu werden; und wenn sie selbst von ihrem Manne entlassen eine neue Verbindung eingeht, so ist das Ehebruch.

Diese ganz unchristliche Rechtsungleichheit zwischen Mann und Weib hat sicherlich ihre Quelle in den heidnisch-orientalischen Anschauungen. Im Orient galt und gilt die Frau als minderwertig. Die Polygamie ist erlaubt, nicht aber die Polyandrie. Der Mann darf also mehrere Frauen haben, nicht aber das Weib mehrere Männer; daher kann beim Mann nur von Ehebruch die Rede sein, wenn er mit der Frau eines anderen verkehrt; das verheiratete Weib aber wird immer Ehebrecherin, wenn es sich einem andern Manne hingibt. Dieser tief eingewurzelten Anschauung gegenüber hatte offenbar das Christentum in den ersten Jahrhunderten einen gewaltigen Kampf zu führen, besonders in den Zeiten, da durch die Bekehrung größerer Volksmassen der sittliche Ernst gelockert wurde. Und nicht im ersten Ansturm konnte hierin die christliche Idee siegen<sup>1)</sup>, ähnlich wie beim Kampfe gegen das Sklaven-

<sup>1)</sup> Vgl. unten die Stellung des Basilius und besonders die scharfen Worte Gregors von Nazianz.

wesen. Unser Autor, selbst Orientale, stand offenbar unter dem Banne dieser orientalischen Anschauung und konnte sich nicht davon losreißen. Scheinbar bot ja auch der Text der Evangelien<sup>1)</sup> eine Berechtigung dazu durch die Matthäuszusätze, die bei Mk, wo vom Weibe die Rede ist, fehlen; und auch die Änderung des ‚moechatur‘ Mt 19, 9 und Mk 10, 12 in ‚exponit eam adulterio‘ lag nicht sehr fern, da es fast wörtlich und vielleicht im Urtext ganz wörtlich aus Mt 5, 32 entlehnt war.

Wenn nun aber in dieser Textgestalt des Diatessaron die absolute Unauflöslichkeit aufgegeben wird, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß damit noch nicht ein Traditionszeugnis für die Auflöslichkeit der Ehe zur Zeit Tatians gegeben ist. Denn Tatian hat ja, mag diese Änderung auch von ihm stammen, die Ehe überhaupt verboten, um so mehr die Wiedervermählung nach der Trennung. Ja, wie wir aus Clemens Alexandrinus (Stromata III, 6) ersehen, haben die Tatianer mit Mt 19, 10 (man beachte die Übersetzung von *αἰτία* [causa] mit *culpatio*!) ihr Eheverbot begründet. Freilich für die spätere Zeit, wo das Diatessaron Tatians auch in christlich-orthodoxen Kreisen die Stelle der einzelnen Evangelien vertrat, mußte die Ehescheidungsperikope in dieser Fassung verhängnisvoll wirken. M. E. ist damit der exegetische Grund gelegt für die laxe Scheidungsdisziplin, wie wir sie im 4. Jahrhundert in der griechischen Kirche finden<sup>2)</sup>.

## 2. Kapitel.

### Lateinische Schriftsteller.

#### § 4. Tertullian.

Unter den lateinischen Schriftstellern der aufblühenden christlichen Literaturperiode haben wir an erster Stelle den größten und genialsten zu nennen, Tertullian († nach 220 oder erst um 240).

Die Erklärung, welche Tertullian zu unseren Stellen des NT gibt, müssen wir ausführlicher behandeln, da sein Standpunkt durchaus noch nicht klar liegt. Vielmehr wird T. von den einen Erklärern als Zeuge der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe ange-

<sup>1)</sup> Auch beim hl. Paulus heißt es nur vom Weibe ausdrücklich, daß es nach der Trennung ehelos bleiben soll (1 Kor 7, 11), daß es gebunden bleibe bis zum Tode des Gatten (1 Kor 7, 39 und Röm 7, 2f.).

<sup>2)</sup> Man vergleiche die rechtliche Bestimmung über die Ehescheidung bei Basilius.

führt, während andere bei ihm die Erlaubnis zur Wiederverheiratung bei Scheidung wegen Ehebruchs ausgesprochen finden <sup>1)</sup>. Um zu einem sicheren Urteil über die Meinung dieses Schriftstellers zu kommen, ist vor allem auch darauf zu achten, daß wir bei Tertullian zwei Lebensperioden zu unterscheiden haben, die orthodoxe und die montanistische.

Am eingehendsten behandelt Tertullian unsere Schrifttexte Adv. Marcionem IV, 34. Doch bevor wir an diese Schrift herantreten, die (entstanden um 207) schon in die montanistische Zeit fällt, müssen wir die Stellen aus den orthodoxen Schriften ins Auge fassen, welche für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe und im Falle des Ehebruchs nur für Scheidung von Tisch und Bett sprechen sollen. Besonders ist es die in der Schrift „de patientia“ c. 12 vorkommende Stelle, welche in folgendem Wortlaut angeführt wird: At enim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet (scilicet patientia), quid mirum, quod etiam poenitentiae ministrat, solitae lapsis subvenire, cum disiuncto matrimonio ex ea tamen causa, qua licet seu viro seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri, haec exspectat, haec exoptat, haec exorat, poenitentiam quandoque inituris salutem? Quantum boni utrique confert! Alterum adulterum non facit, alterum emendat <sup>2)</sup>. So allerdings muß das „disiuncto matrimonio“ als bloße Trennung von der äußeren Lebensgemeinschaft mit Verbot der Wiederverheiratung gedeutet werden. Nun aber ist die wahrscheinliche Lesart: „alterum ad alterum“.

<sup>1)</sup> Die erste Meinung ist vertreten von: Jäger 118 ff.; Zenger 157 ff.; Binterim (VI, 1) 129 ff.; Möhler 782; G. Ludwig, Tertullians Ethik, Leipzig 1885, 136 f.; Geffcken 19 f.; Cigoj 11 ff.; Fahrner 20 f. Die zweite hat als Verteidiger: Launoj 826 mit Berufung auf Maldonat; den Verfasser des „theologisch-statistischen Versuchs über die kirchliche Gewalt in Ehesachen“, Frankfurt-Leipzig 1791, 193 f.; Werkmeister 69 f.; Zhishman, Eherecht der oriental. Kirche, Wien 1864, 734 A. 3; Huschke 45 ff. A. 37; Greve 204 vgl. dagegen aber auch 212.

<sup>2)</sup> Öhler, Quinti Septimi Florentis Tertulliani, quae supersunt omnia I (Lipsiae 1853) 608; nach der neuesten Ausgabe: Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera III ex recensione Aem. Kroymann (Vind. et Lips. 1906) 18 s. lautet die Stelle: at enim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet, quid mirum, quod etiam poenitentiae ministrat? solita lapsis subvenire, haec exspectat, haec exoptat, haec exorat poenitentiam quandoque inituris salutem. quantum boni utrique confert, cum disiuncto matrimonio — ex ea tamen causa, qua licet seu viro seu feminae a diuiduitatis perseuerantia sustineri — alterum adulterum non facit alterum emendat.

Denn nach Aem. Kroymann, dem letzten Herausgeber dieser Schrift, haben die Lesart „ad alterum“ Codex Paterniacensis (saec. XI), C. Montepessulanus (saec. XI), C. Florentinus N (saec. XV), C. Florentinus F (saec. XV) und die erste Ausgabe des Rhenanus, während „adulterum“ erst durch die dritte Ausgabe des Rhen. belegt werden kann. Nach dieser Textüberlieferung, sowie aus inneren Gründen — die Änderung von „ad alterum“ in „adulterum“ ist ja viel leichter zu erklären — halte ich „ad alterum“ für die ursprüngliche Lesart <sup>1)</sup>. Aber selbst in dieser Fassung scheint die Stelle für die Unauflöslichkeit der Ehe auch im Falle des Ehebruchs — denn dieser Ehescheidungsgrund ist mit dem „ex ea tamen causa qua licet“ gemeint — zu sprechen. Auch so ist man leicht versucht, schon aus dem „ad viduitatis perseverantiam sustineri“ <sup>2)</sup> mit Fahrner (20) die Pflicht zur Ehelosigkeit herauszulesen. Und selbst das „alterum ad alterum non facit“ (den einen läßt sie nicht zur zweiten Ehe schreiten) könnte man noch als Verbot der Wiederverheiratung deuten. Denn es wird ja von einem Gute gesprochen, das beiden Teilen verschafft wird, und dies könnte man in der Verhinderung der durch die Wiederverheiratung inkurrierten Sünde sehen. Dagegen sehe ich mich gezwungen, durch eine andere Stelle, welche ebenfalls noch in der orthodoxen Zeit geschrieben ist und die Erlaubnis zur Wiederverehelichung nach der Trennung ausspricht, auch diese Stelle zugunsten der vollständigen Auflösung der Ehe auszulegen. Die betreffende Stelle findet sich in der Schrift an seine Gemahlin <sup>3)</sup> (II, 1) und lautet: „Jetzt wende ich mich im Hinblick auf die menschliche Schwäche zu einer zweiten Art von Ratschlägen. Dazu fordern mich die Beispiele einiger Frauen auf, welche bei dem ihnen durch Scheidung oder durch den Tod des Mannes gebotenen Anlaß zur Enthaltensamkeit nicht nur die günstige Gelegenheit zu einem so großen Gute unbenützt vorbeigehen ließen, sondern auch nicht einmal bei ihrer Wiedervermählung der Vorschrift eingedenk zu

<sup>1)</sup> Vgl. auch Kommentar bei Migne, P. lat. I 1268.

<sup>2)</sup> Die von Kroymann gegebene Abänderung dieser durch die Codizes P M N F belegten Lesart in „a diuiduitatis perseuerantia sustineri“ scheint mir nicht annehmbar.

<sup>3)</sup> In dieser Schrift, „nach der Absicht des Verfassers eine Art Testament für seine Gattin, macht Tertullian im 1. Buche derselben Vorstellungen, im Falle seines Ablebens sich nicht mehr zu vermählen . . . Sollte aber seine Vorstellung nicht durchgreifen, so besteht er wenigstens im zweiten darauf, daß sie keine gemischte Ehe mit einem Ungläubigen schließe“ (Möhler 724).

sein für gut fanden, daß sie vor allen Dingen „nur im Herrn“ heiraten sollten“<sup>1)</sup>. In diesen Worten ist meiner Ansicht nach der Standpunkt des Tertullian vollständig klar ausgesprochen. Er stellt die Ehescheidung (*divortium*)<sup>2)</sup> auf gleiche Stufe mit der durch den Tod erfolgten Trennung der Ehe. In beiden Fällen empfiehlt er, die günstige Gelegenheit zur Enthalttsamkeit, diesem großen, aber allerdings auch schwer zu erringenden Gute, zu ergreifen, verbietet aber nicht die Wiederverheiratung. Dies geht m. E. klar aus der Gegenüberstellung von „*occasio*“ und „*disciplina*“ hervor. Als Pflicht schärft er nur ein, bei Wiedervermählung, welche in beiden Fällen erlaubt ist, mit einem Christen die neue Ehe zu schließen<sup>3)</sup>. Hier finden wir nun auch den Schlüssel zur Erklärung der ersten Stelle. Das „*ad viduitatis perseverantiam sustineri*“ ist darnach nicht als Gebot zu fassen, sondern als Gelegenheit zur Keuschheit, als Befreiung von der Leistung der ehelichen Pflicht; ebenso wird auch durch das „*opportunitatem tanti boni*“ das in dem Nichteingehen einer neuen Ehe gelegene Gut bestimmt als jenes, welches in der Bewahrung der witwenhaften Keuschheit als solcher besteht. Wir haben also als exegetisches Resultat aus beiden Stellen: Tertullian erklärt die in Mt 5, 32; 19, 9 scheinbar ausgesprochene und erlaubte Ehescheidung im Falle des Ehebruchs als Trennung dem Bande nach und nicht als bloße Aufhebung der äußeren Lebensgemeinschaft.

---

<sup>1)</sup> *Nunc ad secunda consilia convertamur, respectu humanae infirmitatis, quarundam exemplis admonentibus, quae divortio vel mariti excessu oblata continentiae occasione, non modo abiecerunt opportunitatem tanti boni, sed ne in nubendo quidem rursus disciplinae meminisse voluerunt, ut in domino (1 Cor 7, 39) potissimum nubent.* Öhler I 683.

<sup>2)</sup> Natürlich ist hier nur an Scheidungen auf Grund des Ehebruchs zu denken; denn nur in diesem Falle sind sie erlaubt, wie aus dem 2. Kap. desselben Buches hervorgeht: *divortium prohibet (scilicet dominus) nisi stupri causa.* Ebd. 686.

<sup>3)</sup> Daß diese Schlussfolgerung richtig ist, ersehen wir, wenn wir in diesem Kapitel weiterlesen: *Nam quanto grandis est continentia carnis, quae viduitati ministrat, tanto si non sustineatur, ignoscibile videri potest. Difficillium enim facilis est tunc venia. Quanto autem nubere in Domino perpetrabile est, uti nostrae potestatis, tanto culpabilius est non observare, quod possis. Eo accedit quod apostolus de viduis quidem et innuptis, ut ita permaneant, suadet, cum dicit, cupio autem omnes meo exemplo perseverare: de nubendo vero in domino, cum adicit, tantum in domino, iam non suadet, sed exerte iubet. Igitur in ista maxime specie, nisi obsequimur, periclitamur, quia suasum impune quis neglegat quam iussum.* Ebd. 684.



Nun können wir zu dem Abschnitt in der Schrift gegen Marcion übergehen, welcher allerdings denen, die Tertullian als Zeugen der absoluten Unauflöslichkeit anführen wollen, einen „Knoten“ bietet, „über dessen Lösung man nicht einig wird“ <sup>1)</sup>. Das ganze Werk gegen Marcion, „obgleich aus seiner montanismischen Zeit stammend, gehört zu den besten Leistungen Tertullians. Es ist ein wahrer Schatz christlicher Gelehrsamkeit und eine Bildungsschule für christliche Apologetik . . . Selbst in exegetischer Beziehung hat das 4. und 5. Buch hohe Wichtigkeit“ <sup>2)</sup>. Nach diesem Urteil Möhlers verdient die hier gegebene Interpretation Tertullians besondere Beachtung, zumal in derselben die älteste uns erhaltene exegetisch-polemische Behandlung der ntl Stellen über die Ehescheidung vorliegt.

Der Verfasser verfolgt (IV, 34) den Zweck, den Einwand des Marcion zu widerlegen, als bestände zwischen dem Alten und Neuen Bunde auch darin ein Widerspruch, daß Christus die Ehescheidung verbiete, Moses aber dieselbe erlaube. Zugleich aber verbindet er damit eine Apologie der Ehe, indem er den Einwand des Gegners mit dem Scharfsinn eines gewandten Advokaten als Waffe gegen dessen Lehre von der Unerlaubtheit der Ehe benützt. Da Marcion das Matthäusevangelium nicht annimmt als „eiusdem veritatis et eiusdem Christi“, so sucht ihn Tertullian aus der von jenem selbst angeführten Lukasstelle (16, 18) zu widerlegen durch folgende Erklärung derselben: Jesus verbietet hier nicht vollständig und für alle Fälle die Ehescheidung, sondern nur bedingungsweise, nämlich dann, wenn einer aus dem Grund seine Gattin entläßt, um eine andere zu heiraten, m. a. W. wenn das Verlangen, eine andere zu heiraten, die Ursache zur Entlassung der ersten Frau ist.

Zu Lk 16, 18b: Auch hier ist „dimissa“ als solche zu fassen, die aus demselben Grunde, nach welchem die Scheidung nicht erlaubt ist, entlassen wurde. Diejenige aber, welche nicht rechtmäßig entlassen wurde, ist einer Unentlassenen gleichzuachten, und daher ist derjenige, der sie heiratet, ein Ehebrecher. Denn die Ehe bleibt bestehen, wenn sie nicht rechtmäßig gelöst wurde. Wenn aber die Ehe noch besteht, ist (Wieder-)heiraten Ehebruch. Zusammenfassend schließt dann Tertullian die Argumentation aus der Lukasstelle: Christus hat so, wenn er bedingungsweise das Entlassen des Weibes verboten hat, es nicht vollständig verboten,

<sup>1)</sup> Cigoï 12.    <sup>2)</sup> Möhler 721.

und was er nicht vollständig verboten, hat er dort erlaubt, wo der Grund, weshalb er es verboten hat, fehlt<sup>1)</sup>. Also kennt Tertullian

<sup>1)</sup> Der Wichtigkeit halber geben wir hier die ganze ausführliche Stelle im Urtext: „Sed Christus diuortium inhihet dicens: qui dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committet, [et] qui dimissam a uiro duxerit, aequae adulter est, — ut sic quoque prohibeat diuortium, illicitum facit repudiatae matrimonium — Moyses uero permittit repudium in Deuteronomio: si sumserit quis uxorem et habitauerit cum ea, et euenerit non inuenire eam apud eum gratiam, eo quod inuentum sit in illa impudicum negotium, scribet libellum repudii et dabit in manu eius et dimittet illam de domo sua (XXI, 1). uides diuersitatem legis et euangelii, Moysi et Christi“? plane. non enim recepisti illud quoque euangelium eiusdem ueritatis et eiusdem Christi, in quo prohibens diuortium propriam quaestionem eius absoluit: Moyses propter duritiam cordis uestri praecepit libellum repudii dare; a primordio autem non fuit sic; quia scilicet qui marem et feminam fecerat, erunt duo, dixerat, in carne una; quod deus itaque iunxit, homo non disiunxerit. hoc enim responso et Moysi constitutionem protexit, ut sui, et creatoris institutionem direxit, ut Christus ipsius. sed quatenus ex his reuincendus est, quae recepisti, sic tibi occurram, ac si meus Christus [tuus:] nonne et ipse prohibens diuortium et parem tamen gestans eius, qui marem et feminam iunxit, excusauerit potius quam destruxerit Moysi constitutionem? sed ecce sic tuus sit iste Christus contrarium docens Moysi et creatori, ut, si non contrarium ostendero, meus sit. dico enim illum condicionaliter nunc fecisse diuortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat: qui dimiserit, inquit, uxorem et aliam duxerit, adulterium commisit, et qui a marito dimissam duxerit aequae adulter est, ex eadem utique causa dimissam, qua non licet dimitti, ut alia ducatur; inlicite enim dimissam pro indimissa ducens adulter est. manet enim matrimonium quod non rite diremptum est; manente [autem] matrimonio nubere adulterium est. ita si condicionaliter prohibuit [dimittere uxorem, non in totum prohibuit, et quod non prohibuit in totum, permisit alias, ubi causa cessat, ob quam prohibuit; et iam non contrarium Moysi docet, cuius praeceptum alicubi conseruat, nondum dico confirmat. aut si omnino [non] negas permitti diuortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis, nec coniungens marem et feminam nec alibi coniunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se coniurauerint aduersus fructum nuptiarum, ut aduersus ipsum creatorem? certe quid faciet apud te maritus, si uxor eius commiserit adulterium? habebitne illam? sed nec tuum apostolum sinere [scis] coniungi prostitutae membra Christi. habet itaque et Christum adsertorem iustitiae diuortii. iam hinc confirmatur ab illo Moyses ex eodem titulo perhibens repudium, quo et Christus: si inuentum fuerit in muliere negotium impudicum. nam et in euangelio Mathei: qui dimiserit, inquit, uxorem suam praeter causam adulterii, facit eam adulterari. atque ita adulter censetur et ille, qui dimissam a uiro duxerit. ceterum praeter ex causa adulterii nec creator disiungit quod ipse scilicet coniunxit, eodem alibi Moysae constituyente eum, qui ex compressione matrimonium fecerit, non posse dimittere uxorem in omne tempus. quodsi ex uolentia coactum matrimonium stabit, quanto magis ex conuenientia uoluntarium? sicut ex pro-

auch nach dieser Erklärung der Lukasstelle einen Grund, auf welchen hin die Ehe „rite“ gelöst werden kann, so daß die Wieder-  
verheiratung kein Ehebruch ist.

Dagegen meint Cigoi (13): „Hier redet er vom Ehebande im allgemeinen, das so lange ungelöst bleibt, bis es rechtmäßig gelöst wird, was dann stattfand, wenn die Ehe wegen trennender Ehehindernisse, die schon im Alten Bund aufgestellt waren (Lv 18, 7—18) als ungültig erkannt wurde, wenn der ungläubige Teil mit dem gläubigen nicht zusammenwohnen wollte (1 Kor 7, 15), wenn der eine Gatte starb.“ Für diese Schlußfolgerung jedoch bietet der Text und der Zusammenhang gar keinen Anhaltspunkt; vielmehr läßt sich aus der Frage an Marcion: „certe quid faciet apud te maritus, si uxor eius commiserit adulterium? habebitne illam“ klar ersehen, daß Tertullian den Ehebruch als rechtmäßigen Scheidungsgrund im Auge hat<sup>1)</sup>. Dies wird vollständig außer Zweifel gestellt, weil gleich darauf Mt 5, 32 selbst zitiert wird und zwar, um die vollständige Übereinstimmung zwischen Moses und Christus darzulegen, mit der Bemerkung, daß auch im Alten Bunde die Erlaubnis zur Ehescheidung nur für den Fall des Ehebruchs gegolten habe: „ceterum praeter ex causa adulterii nec creator disiungit, quod ipse scilicet coniunxit.“ Kurz, Tertullian ist der Meinung, daß Christus mit Mt 5, 32 bzw. 19, 9 unmittelbar Bezug genommen auf die Bestimmung des Moses, diese aufrecht erhalten und bestätigt hat, daß also auch das „eo quod inventum sit in illa (muliere) impudicum negotium“ gleichbedeutend ist mit „ex causa adulterii“. Also gibt es nach Tertullian im Neuen Bunde dieselbe vollständige Ehescheidung wie im Alten und aus demselben Grunde.

---

phetae auctoritate: uxorem iuuentutis tuae non dimittes. habes itaque Christum ultrò uestigia ubique creatoris ineuntem tam in permittendo repudio quam in prohibendo; habes etiam nuptiarum, quoquo uelis latere, prospectorem, quas nec separari uult prohibendo repudium nec cum macula haberi tunc permittendo diuortium. erubescere non coniungens quos tuus quoque Christus iunxit, erubescere etiam disiungens sine eo merito, quo disiungi uoluit et tuus Christus. Kroymann III 532-535.

<sup>1)</sup> Diesem Schlusse kann man unmöglich ausweichen. Denn nach der oben zitierten Frage fährt Tertullian fort: „Scilicet nec tuum apostolum sinere coniungi prostitutae membra Christi. Habet itaque et Christum assertorem iustitia diuortii.“ Daraus ist ersichtlich, daß unser Schriftsteller wie schon Hermas 1 Kor 6, 15 auch auf die ehebrecherische Gattin anwendet und den weiteren Verkehr mit ihr verbietet.

Diese unsere Anschauung aber müssen wir wieder gegen Cigoi (13) verteidigen, der sagt, in der Mt 5, 32 erläuternden Stelle Tertullians dürfe das „*praeter ex causa adulterii nec creator disiungit*“ nicht so ängstlich geprefät werden, als ob man darunter die Auflösung des Ehebandes mit Berechtigung zur Neuheirat verstehen müßte. Die kurz darauf folgende Bemerkung: „*Habes nuptiarum quoquo velis prospectorem, quas nec separari vult, prohibendo repudium, nec cum macula haberi, tunc permittendo divortium*“ beweist, daß Tertullian eine gänzliche und eine teilweise Auflösung des Ehebandes unterschied, die erstere bei der christlichen Ehe für unstatthaft, die letztere nur im Falle des Ehebruchs für erlaubt hielt. Darauf bemerken wir: Die erklärende Stelle bezieht sich nur mittelbar auf Mt 5, 32, unmittelbar aber auf Dt 24, 1, wie der Ausdruck „*creator*“ deutlich zeigt. Sie muß also von der vollständigen Trennung verstanden werden, da man im AT keine Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft kannte. Daß aber der zum Beweise angeführte Satz keinen Grund zu der von Cigoi gemachten Unterscheidung bietet, geht aus dem Zwecke hervor, den der Verfasser damit verfolgt, besonders wenn wir noch den unmittelbar vorausgehenden Satz: „*Habes itaque Christum ultro vestigia ubique ineuntem tam in permittendo repudio, quam in prohibendo*“ mit in Betracht ziehen. Beide Sätze sind direkt gegen Marcion gerichtet; der erste (bei uns der zuletzt angeführte) weist dessen Einwand zurück, als ob zwischen dem AT und dem NT betreffs der Ehescheidung ein Widerspruch bestehe, und sagt sogar ausdrücklich, daß Christus das „*repudium*“ erlaube, der zweite wendet sich gegen die Lehre Marcions von der Unerlaubtheit der Ehe und will nur sagen, daß Christus in jedem Falle, sowohl wenn er die Trennung (wegen Ehebruchs) erlaubt als auch wenn er sie verbietet, ein Beschützer der Ehe ist.

Hierher gehört noch die Erklärung, die Tertullian zu 1 Kor 7, 10 gibt (V, 7): Paulus habe damit das Repudium erlaubt, weil er es ja nicht vollständig verboten habe und zugleich auch die Ehe gestärkt, deren Trennung er zuerst verboten hat, und die er im Falle der Trennung wieder hergestellt wissen wollte<sup>1)</sup>. Doch glaube ich nicht, daß man aus dieser Stelle die absolute Unauf-

<sup>1)</sup> *Atquin et apostolus, cum praecipit mulierem a viro non discedere aut, si discesserit, manere in nuptiam aut reconciliari viro, et repudium permisit, quod non in totum prohibuit, et matrimonium confirmavit, quod primo vetuit disiungi, et si forte disiunctum, voluit reformari.* Kroymann III 594.

löslichkeit der Ehe schließen kann<sup>1)</sup>; denn die Trennung der Ehe, von der hier die Rede ist, kann nicht wegen Ehebruchs erfolgt sein, weil sie ja ursprünglich verboten war. Also findet Tertullian in den vom Apostel erwähnten Ehescheidungen die wegen Ehebruchs nicht mit inbegriffen.

Damit haben wir die Stellung unseres Schriftstellers in der ersten Zeit eingehend genug behandelt und zwar mit dem Resultat: Die Ehe ist im Falle des Ehebruchs auflösbar, und Wiederverhehlung ist kein Ehebruch.

Anders tritt uns Tertullian gegenüber in der Schrift „*de monogamia*“. Dem rigorosesten Montanismus huldigend stellt er den Grundsatz auf: Gott urteilt anders als die Menschen, so daß jede Zulassung eines zweiten Mannes von Gott Ehebruch genannt wird. Daher ist ihm jede Vermischung mit fremdem Fleische, mag die Trennung auf was immer für eine Weise erfolgt sein, Ehebruch<sup>2)</sup>. Konsequenterweise muß Tertullian nun Mt 5, 32 so erklären, daß auch das wegen Ehebruch entlassene Weib keine Ehe mehr eingehen kann. Aber obwohl ihr die Wiederverheiratung verboten wird, ist doch nach Tertullians Ansicht das Eheband durch das „*repudium*“ ebenso wie durch den Tod zerrissen, und die Entlassene ist in keiner Weise mehr an ihren ersten Mann gebunden. Wenn sie daher wieder heiratet, dann sündigt sie nicht gegen jenen, sondern gegen sich selbst<sup>3)</sup>. Um mit dieser rigoristischen Anschauung, jede zweite Ehe sei ein Ehebruch, die Paulusstelle 1 Kor 7, 39 in Einklang zu bringen, welche von den Psychikern (d. i. den Katholiken) als Beweis für die Erlaubtheit der zweiten Ehe angeführt wird, erklärt er sie dahin, daß die hier erwähnte Ehe, welche durch den Tod des einen Theiles gelöst worden sei, eine heidnische Ehe ist; wenn nun der überlebende Teil zum Christentum übertritt und dann heiratet, so gilt diese Ehe nicht als zweite, sondern als erste und ist erlaubt, weil man ja erst nach der Bekehrung von einer Ehe im eigentlichen Sinne reden kann. Lebt aber der heidnische Ehetheil noch,

<sup>1)</sup> Vgl. Cigoï 13 f.

<sup>2)</sup> *Deus taliter censuit citra quam homines, in totum . . . alterius viri admissio adulterium pronuntietur ab eo . . . Adulterium est, cum quoquo modo disiunctis duobus alia caro, immo aliena miscetur, de qua dici non potest: Haec est caro ex carne mea et hoc os ex ossibus meis. c. 9. Öhler I 774 s.*

<sup>3)</sup> *Tam repudio matrimonium dirimente quam morte non tenebitur ei, cui per quod tenebatur, abruptum est . . . Neque enim in illum delinquit, sed in semetipsum. Ebd. 775.*

dann darf der andere, selbst wenn er geschieden ist, auch nicht nach der Bekehrung heiraten <sup>1)</sup>

Wenn wir so Tertullian selbst in keiner Periode als Zeugen für die Unauflöslichkeit des Ehebandes im Falle des Ehebruchs anführen können, so gibt er uns doch ein Zeugnis dafür an die Hand, daß auch zu seiner Zeit die dogmatisch richtige Auslegung der von der Ehescheidung handelnden Schrifttexte sich fand. „De monogamia“ c. 9. sagt er nämlich: „Daher wird man ohne allen Grund behaupten, Gott wolle nur bei Lebzeiten des Mannes nicht, daß sich die Geschiedene mit einem anderen Mann verbinde, als ob er es nach dem Tode desselben wolle; wenn sie einmal nicht mehr gebunden ist nach dem Tode, dann ebenso auch nicht bei Lebzeiten desselben“ <sup>2)</sup>. Also wurde gegen Tertullian eingewendet, daß zwar nicht nach der Scheidung, (und wie aus dem Zusammenhang ersichtlich, ist damit jede Scheidung, auch die im Falle des Ehebruchs gemeint) wohl aber nach dem Tode des einen Ehegatten die Wiederverheiratung erlaubt ist, m. a. W., daß also die Ehe wohl durch den Tod, nicht aber durch Scheidung gelöst werde.

Bei der Beurteilung der Exegese des Tertullian ist zu erwägen, daß sie vor allen Dingen apologetische Zwecke verfolgt. Unter diesem Gesichtspunkt muß sie daher gewürdigt werden. Daraus erklärt und entschuldigt sich auch einigermassen die total falsche Auffassung von Lk 16, 18. Durch den Einwand veranlaßt begeht Tertullian den großen Fehler, statt die Matthäusstellen aus den Parallelstellen zu erklären, Lk 16, 18 dahin zu interpretieren, daß auch hier nur bedingterweise die Trennung und Wiederverheiratung verboten sei. Doch scheint er selbst die Schwäche seiner Argumentation erkannt zu haben, da er ja nicht bei der Abwendung des Einwandes stehen bleibt, sondern, psychologisch ganz erklärbar, selbst zum Angriff übergeht mit den vom Gegner gebotenen Waffen. In seiner späteren Zeit vollends, wo er trotz der klaren Aussprüche des hl. Paulus die zweite Ehe schlechthin

<sup>1)</sup> *Si autem acceperis uxorem non delinquisti, quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem proxima est . . . Itaque mulier, si nupserit, non delinquet, quia nec hic secundus maritus deputabitur, qui est a fide primus . . . solutus ab uxore per mortem utique, non per repudium facta solutione, quia repudiatis non permitteret nubere. c. 11. Ebd. 779.*

<sup>2)</sup> *Itaque sine causa dices deum vivo marito nolle repudiatam alii viro iungi, quasi mortuo velit, quando si mortuo non tenetur, proinde nec vivo. Ebd. 775.*

verbietet, muß sich eben die Exegese unter seiner gewandten Feder der bereits fertigen Anschauung eingliedern. Er beweist seine Lehrensätze nicht mehr aus der Hl. Schrift, sondern trägt sie in dieselbe hinein.

### § 5. Cyprian, Novatian und Lactantius.

I. Cyprian († 258) ist zwar in seiner literarischen Tätigkeit sehr von Tertullian abhängig, in unserer Frage jedoch scheint er nicht in den Fußstapfen seines „Meisters“ zu wandeln. In seinem Werke: *Ad Quirinum* (früher meist: *Testimoniorum libri adversus Judaeos* genannt) faßt er in dem später beigefügten dritten Buche ganz allgemein seine Anschauung über Ehe und Ehescheidung in die Worte zusammen: „Das Weib soll nicht vom Manne gehen, oder wenn es sich getrennt hat, bleibe es unverehelicht“, und führt dann 1 Kor 7, 10 selbst an<sup>1)</sup>. Da sonach Cyprian die Matthäusstellen und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten mit keinem Worte erwähnt, so kann auch kein bestimmtes Urteil abgegeben werden über seine Stellung zu diesen Schrifttexten, doch läßt sich vermuten, daß unser Kirchenvater, weil er sein Urteil in der Ehescheidungsfrage dem ersten Korintherbriefe entnimmt, obwohl ihm doch die diesbezüglichen Stellen in den Evangelien nicht unbekannt sein konnten, überhaupt in diesem Punkte der klaren Lehre des hl. Paulus folgt, welche keine Spur von Ausnahme kennt. Sicher spricht dieses Zeugnis mehr für als gegen die absolute Unauflöslichkeit der christlichen Ehe.

II. Novatian († um 257). Unter den *opera dubia et spuria Cypriani* findet sich die Schrift *de bono pudicitiae*. Nach C. Weyman<sup>2)</sup>, A. Demmler<sup>3)</sup> und G. Landgraf und C. Weyman<sup>4)</sup> ist Novatian, der gelehrte römische Priester, welcher unter Papst Cornelius (251—253) als Gegenpapst auftrat, der Verfasser.

In diesem Werke<sup>5)</sup> findet sich eine sehr schöne Stelle über das Eheband. Auf die Erschaffung des Weibes hinweisend sagt der Verfasser von der Ehe: „Es werden zwei in einem Fleische sein, damit wieder einer werde, was eins war.“ Und aus dem

<sup>1)</sup> III, 90 ed. Hartel I CSEL (1868) 175.

<sup>2)</sup> Hist. Jahrb. XIII (1892) 737—748.

<sup>3)</sup> Theol. Q. Schr. LXXXVI (1894) 223—271.

<sup>4)</sup> Vgl. Novatians Schrift *de cibis iudaicis* (Archiv für lat. Lexikogr. und Gramm. XI. Jahrg. 2. Heft) Leipzig 1898.

<sup>5)</sup> Nach Demmler (236) ist dasselbe bald nach der Bischofswahl Novatians, d. i. nach März 251 am Anfang der Volusianischen Verfolgung verfaßt.

Wort des Apostels Paulus (Eph 5, 23): „Der Mann ist das Haupt des Weibes“ zieht er die Schlußfolgerung: „Wie das Haupt eines andern nicht zu (bestimmten) Gliedern passen kann, so passen auch nicht zu einem fremden Haupte Glieder, die nicht die seinigen sind; das Haupt gehört eben zu seinen Gliedern, und die Glieder zu ihrem Haupte. Beide hängen durch ein natürliches Band in gegenseitiger Eintracht zusammen, damit nicht bei Entstehung einer Zwietracht infolge der Trennung der Glieder der göttliche Bund gebrochen würde“<sup>1)</sup>. Aus der irrealen Wendung geht hervor, daß der Bund durch die Trennung nicht gelöst werden kann. Freilich scheint Novatian hier in erster Linie 1 Kor 7, 10f. im Auge zu haben; weil er aber gleich im ersten Satze des folgenden Abschnittes mit Beziehung auf die Matthäusperikope 19, 3—9 sagt, daß nur im Falle des Ehebruchs die Entlassung des Weibes geschehen dürfe<sup>2)</sup>, so kann man wohl mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß auch durch diese Trennung das „natürliche Band“ der Ehe nach seiner Ansicht nicht gelöst wird, daß also Novatian an der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe festhält<sup>3)</sup>. Exegetisch bemerkenswert ist, daß der Autor die Unversehrbarkeit des Ehebandes aus Eph 5, 23 ableitet. Dogmengeschichtlich ist dieses Zeugnis besonders wertvoll, weil es von einem einflußreichen Mitglied des römischen Klerus stammend die Auffassung dieser Kirche in der Ehescheidungsfrage wiedergibt; natürlich möchte man wünschen, daß es gerade deshalb noch bestimmter lautete.

III. Lactantius († um 330) kommt in seinem Hauptwerke: *Divinae institutiones* (VI, 23) auf Ehe und Ehescheidung zu sprechen. Die Stelle lautet: „(Bei den Christen) ist es nicht so, wie dies durch das Staatsgesetz bestimmt ist, daß nur das Weib als Ehebrecherin angesehen wird, welches noch einen andern Mann hat,

<sup>1)</sup> Ed. Hartel III 16 s.

<sup>2)</sup> Hanc sententiam Christus quando uxorem dimitti non nisi ob adulterium dixit interrogatus tantum honorem pudicitiae dedit. Ebd. 17.

<sup>3)</sup> Auffallend ist auf den ersten Blick der am Schlusse des Kapitels stehende Satz: *adulter enim non habet excusationem aut habere potuit, quia ducere licebat uxorem* (ebd. 18). Doch ist unter „adulter“ nicht ein wegen Ehebruchs getrennter Gatte zu verstehen, sondern der Unzüchtige überhaupt, wie der Zusammenhang und die vorausgeführten Schrifttexte (1 Thess 4, 3; 1 Kor 6, 15; 9, 18) zeigen. Der Unzüchtige, will der Verfasser sagen, hat keine Entschuldigung für seine Sünde, er kann sich nicht berufen auf die Begierlichkeit des Fleisches, da es ihm ja nach christlicher Lehre erlaubt ist, in rechtmäßiger Ehe zu leben.



während der Mann, auch wenn er mehrere Weiber hat, sich nicht des Ehebruchs schuldig macht. Das göttliche Gesetz verbindet zwei so zur Ehe, d. h. zu einem Fleische mit gleichem Rechte für beide Teile, daß jeder als Ehebrecher gilt, der die körperliche Verbindung auseinanderreißt.“ Nach eingehender Begründung dieses Punktes fährt der Verfasser dann fort: „Damit aber keiner die göttlichen Vorschriften umgehen zu können glaube, ist noch beigefügt, um jeder Verdrehung, jedem Anlasse zum Betrüge vorzubeugen: Ehebrecher ist, wer eine vom Manne geschiedene Frau heiratet, sowie der, welcher seine Frau, ohne daß sie sich des Ehebruchs schuldig gemacht hat, entläßt, um eine andere zu heiraten“ <sup>1)</sup>).

Der Verfasser tritt also in erster Linie den laxen Anschauungen des öffentlichen Rechtes entgegen, wonach dem Ehemanne keine so festen Schranken gezogen sind hinsichtlich der ehelichen Treue als dem Eheweibe; demgegenüber stellt er fest, nach christlichem Gesetz ist der außereheliche Verkehr des Mannes ebenso Ehebruch wie der des Weibes. Darauf zeigt Lactantius, daß man, um sein Verlangen nach einem fremden Weibe zu befriedigen, nicht etwa das göttliche Gesetz durch Trennung der bisherigen Ehe umgehen könne. Zum Beweise dafür gibt er an Mt 5, 32b; 19, 9 in dem oben zitierten freien Wortlaute. Darnach wird im Falle des Ehebruchs der Frau die Entlassung derselben und höchstwahrscheinlich auch die Wiedervermählung wenigstens dem unschuldigen Manne gestattet. Denn da Mt 19, 9 ohne jeden Hinweis auf andere ntl Stellen, die keine Ausnahme erwähnen, angeführt ist und zudem durch das finale „ut“ eine noch engere Verbindung von „dimittere“ und „ducere“ gegeben ist als durch das richtige „et“, so kann der vorurteilsfreie Leser, zumal wenn ihm die anderen von der Ehescheidung handelnden Stellen nicht bekannt sind, schwerlich der logischen Schlußfolgerung entgehen: also ist es im Ausnahmefalle des *crimen adulterii* kein Ehebruch, seine Frau zu entlassen, um eine andere zu heiraten <sup>2)</sup>. Vielleicht

<sup>1)</sup> . . . adulterum esse, qui a marito dimissam duxerit, et eum, qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat. Brandt CSEL XIX (1890) 568. 569 s.

<sup>2)</sup> Man beachte besonders auch, daß durch diese Schriftstelle „jeder Verdrehung und jedem Anlasse zum Betrüge“ sollte vorgebeugt werden. L. betrachtet also Mt 19, 9 als klares und unzweideutiges Schriftwort. Das ist aber unmöglich vom Standpunkt der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe aus.

weist das „ut“ auch hin auf die Erklärung Tertullians zu Lk 16, 18 und zeigt so die Abhängigkeit des Laktantius von diesem Schriftsteller in der Ehescheidungsfrage, ein weiterer Grund, daß dieser ebenso wie jener die Wiedervermählung nach der Trennung von dem ehebrecherischen Gatten erlaubt. Dies wird endlich noch bestätigt durch die Stelle des von Laktantius selbst hergestellten Auszuges aus den theologischen Institutionen (*Epitome divinarum institutionum*). In diesem Werke, „das nicht sowohl ein bloßes Exzerpt als vielmehr eine kurzgefaßte Neubearbeitung“<sup>1)</sup> ist, wird die Erklärung zu Mt 5, 32 bzw. 19, 9 mit folgenden Worten gegeben: „Daher befiehlt er (Christus), das Weib nur, wenn es des Ehebruchs überführt ist, zu entlassen, so daß niemals das Band des Ehebundes gelöst wird, außer wenn die Untreue dasselbe gebrochen hat“<sup>2)</sup>. Cigoj meint zwar (22) zu dieser Stelle, daß „vinculum matrimonii dissolvere“ auch von der bloßen Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft bei den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern gebraucht werde, aber er bleibt den Beweis für diese Behauptung schuldig. Denn wenn er hinweist, daß im 10. Kanon des Konzils von Frejus im Jahre 796 „resoluto iugali vinculo“ in diesem Sinne vorkommt, so ist doch noch lange nicht der Schluß berechtigt, daß ein Kirchenschriftsteller, der fast 500 Jahre früher schrieb, das „resolvere vinculum“ ebenso gebrauchte<sup>3)</sup>. Gewiß wird auch hier nicht von Erlaubnis zur Wiederverheiratung gesprochen, aber bei ruhiger Prüfung der beiden Äußerungen muß man doch sicherlich zugeben, daß daraus mit viel größerem Rechte die vollständige Auflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs abgeleitet werden kann, als die absolute Unauflöslichkeit. In exegetisch-kritischer Hinsicht ist des Laktantius Stellung in der Ehescheidungsfrage besonders deshalb zu beanstanden, weil er einseitig nur die Matthäustexte heranzieht, ohne die übrigen ntl

<sup>1)</sup> Bardenhewer, *Patrologie* 2 180.

<sup>2)</sup> *Ideo praecipit non dimitti uxorem, nisi crimine adulterii relictam, ut nunquam coniugalis foederis vinculum, nisi quod perfidia ruperit, resolvatur.* c. 61 ed., Brandt 748.

<sup>3)</sup> Noch weniger beweiskräftig, ja sogar irreführend ist Cigois Hinweis auf eine Stelle im Synodalschreiben von Gangra (um 343). Diese Synode richtete sich nämlich gegen die Hyperaszese gewisser Irrlehrer, welche mönchisches Leben zur Pflicht machten und die Ehe verboten. Sie sagt nur, daß, durch solche Lehren verführt, viele Frauen und Männer sich von ihren Ehegatten trennten und, weil sie nicht enthaltsam sein konnten, in die Sünde des Ehebruchs fielen. Vgl. *Mansi* II 1097 f.

Stellen zu berücksichtigen. Es hängt das wohl mit seiner Unkenntnis der biblischen Bücher<sup>1)</sup> zusammen.

### 3. Kapitel.

## Die alexandrinische Katechetenschule.

### § 6. Clemens.

Clemens von Alexandrien († um 215) „beweist eine Vertrautheit mit der Hl. Schrift, die später nicht übertroffen worden ist“<sup>2)</sup>. Doch verliert sich seine Auslegung sehr oft weit ins Mystische<sup>3)</sup>.

In seinen *σρωματεῖς*, „Teppichen“, in denen er neben den mannigfachsten Gegenständen auch die wichtigsten Fragen der Moral<sup>4)</sup>, Ehe und Ehelosigkeit behandelt, gibt er zu den Schriftstellen über die Ehescheidung folgende Erklärung: „Weil die Schrift zu heiraten rät<sup>5)</sup> und nie gestattet, sich der ehelichen Gemeinschaft zu entziehen, stellt sie direkt das Gesetz auf, du sollst dein Weib nicht entlassen außer im Fall des Ehebruchs. Für Ehebruch aber hält sie die Wiederverheiratung bei Lebzeiten des einen oder anderen der Getrennten . . . Wer ein entlassenes Weib heiratet, bricht die Ehe, und wenn einer seine Frau entläßt, macht er sie zur Ehebrecherin, d. h. er zwingt sie, die Ehe zu brechen. Aber nicht nur der sie Entlassende ist schuld daran, sondern auch der, welcher sie aufnimmt, da er der Frau Gelegenheit gibt zur Sünde. Denn wenn er sie nicht aufnähme, würde sie zu ihrem Mann zurückkehren“<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Hieronymus, Comm. in Gal. ad 4, 6; Ep. 84, 7.

<sup>2)</sup> Kutter, Clemens Alexandrinus und das NT, Gießen 1897, 7.

<sup>3)</sup> Möhler (454) wirft die Frage auf, wie dies geschehen könnte, da er doch die echte Art der Interpretation kannte, und gibt darauf die Antwort, „daß dies damals der herrschende Geschmack der Zeit war“. Auch Kutter (151) muß, obwohl er Clemens eine wissenschaftliche Exegese rundweg abspricht, doch zugeben, daß er „bedeutende hermeneutische Grundsätze geltend gemacht hat“.

<sup>4)</sup> Ernesti, Die Ethik des T. Fl. Clemens von Alexandrien, Paderborn 1900, S. V, nennt Clemens den „Begründer der christlichen Ethik als Wissenschaft“.

<sup>5)</sup> Im Sinne von 1 Kor 7, 2 und im Gegensatz zu Irrlehren, welche die Ehe verbieten.

<sup>6)</sup> Strom. II 23; ed. Stählin (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte XV [Leipzig 1906]) 193: „Ὅτι δὲ γαμεῖν ἡ γυναικὴ συμβουλεύει οὐδὲ ἀφίστασθαι ποτε τῆς συζυγίας ἐπιτρέπει, ἀντικρὺς νομοθετεῖ· οὐκ ἀπολύσεις γυναῖκα πλὴν εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας“. μοιχείαν δὲ ἡγείται τὸ

Clemens sagt also klar und bestimmt, das Weib darf nur bei Ehebruch entlassen werden, aber auch in diesem Fall darf keine Wiederverhehlichung bei Lebzeiten der beiden Geschiedenen stattfinden; nur der Tod des einen der beiden getrennten Gatten macht die zweite Ehe des anderen erlaubt. Für diese Erklärung stützt sich Clemens offenbar auf Röm 7, 2f. <sup>1)</sup> und 1 Kor 7, 39. Die Matthäusstelle 5, 32 und die Worte des hl. Paulys sind also in unmittelbaren Zusammenhang gebracht, erstere wird aus den letzteren erklärt oder vielmehr vervollständigt. Es ist daher ganz unberechtigt, wenn Launoi meint, Clemens verbiete nur den nicht wegen Ehebruchs Getrennten die Wiederverheiratung <sup>2)</sup>, sondern gerade für diesen Ausnahmefall der erlaubten Trennung wird das Verbot der Wiedervermählung geltend gemacht <sup>3)</sup>. Auch wird dem geschiedenen Mann kein Vorteil vor der entlassenen Frau eingeräumt.

Die Auffassung des Launoi scheint aber doch einigermaßen gestützt zu werden durch die Erklärung, die der Alexandriner zu Mt 5, 32 unmittelbar gibt. Denn er faßt das „ἀπολελυμένη“ im zweiten Halbvers zunächst von einer solchen, die nicht wegen Ehebruchs entlassen ist, weil er ja auch dem Entlassenden das Verbrechen der Frau mitaufbürdet. Aber Clemens will eben hier überhaupt nicht die Grenze ziehen, wann ein Ehebruch vorliegt, sondern nur zeigen, inwiefern derjenige, der eine Entlassene heiratet, sich dieser Sünde schuldig macht. Direkt kann nur das Weib die Ehe brechen, mitschuldig aber wird auch der, welcher sie entlassen hat, weil er sie dadurch zwang, anderswo die Befriedigung des Geschlechtstriebes zu suchen, sowie der, welcher sie aufnimmt und ihr dadurch Anlaß zur Sünde gibt.

Wichtig ist ferner noch eine andere Stelle in den „Teppichen“, weil sie sowohl die Ansicht, daß auch bei Ehebruch keine zweite

*ἐπιγῆμαι ζῶντος θατέρου τῶν κερχωρισμένων . . . ὁ δὲ ἀπολελυμένη λαμβάνων γυναῖκα μοιχᾶται, φησὶν, εἰὰν γάρ τις ἀπολύσῃ γυναῖκα, μοιχᾶται αὐτήν, τουτέστιν ἀναγκάζει μοιχευθῆναι. οὐ μόνον δὲ ὁ ἀπολύσας αἴτιος γίνεταί τούτου, ἀλλὰ καὶ ὁ παραδεξάμενος αὐτήν, ἀφορμὴν παρέχων τοῦ ἀμνηστῆσαι τῇ γυναίκι· εἰ γὰρ μὴ δέχοιτο, ἀνακάμψει πρὸς τὸν ἄνδρα.*

<sup>1)</sup> Das „μοιχείαν ἡγεῖται“ (scil. γραφή) weist deutlich auf „μοιχαλὶς χρηματίζει.“

<sup>2)</sup> Regia in: *matrimonium potestas* 826: *Nempe si praeter fornicationis causam matrimonio coniugatur. Si quis autem Clementem non sic intelligat, posterior pars periodi primae cum periodo prima non bene conveniret: poneretur exceptio. et statim auferretur. Launoi macht dabei die falsche Voraussetzung, daß mit der erlaubten Trennung auch die zweite Ehe gestattet ist.*

<sup>3)</sup> Vgl. Geffcken 21.

Ehe erlaubt sei, bekräftigt, als auch noch andere beachtenswerte Schlüsse für die Exegese des Clemens und der alexandrinischen Schule überhaupt zu unseren Schrifttexten ziehen läßt. Zu Mt 19, 9 und Mk 10, 10 sagt nämlich Clemens: Durch die Frage, welche die Apostel stellten und nach deren Beantwortung durch den Herrn sie in die Worte ausbrachen: „wenn es so mit dem Weibe steht, dann ist es gut, nicht zu heiraten“ (Mt 19, 10), wollten sie erfahren, ob Jesus zugebe, ein anderes Weib zu heiraten, nachdem das erste des Ehebruchs überführt und entlassen worden sei. Darnach fügt also der Verfasser die beiden Parallelstellen zu einer Synopse zusammen, und zwar so, daß er nach Mt 19, 9 die Markusstelle 10, 10—12 einschleibt. Die Antwort des Herrn den ihm versuchenden Pharisäern gegenüber war also den Aposteln nicht klar und vollständig genug und sie fragten nochmals ausdrücklich, ob derjenige, der sein ehebrecherisches Weib entlassen habe, wieder heiraten dürfe. Christus antwortete ihnen nun ganz bestimmt, nämlich Mk 10, 11f.: „Wer immer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe an ihr; und wenn eine Frau ihren Mann entläßt und sich mit einem anderen verheiratet, bricht sie die Ehe.“ Darauf sprachen die Apostel: „Wenn es so mit dem Weibe steht, dann ist es gut, nicht zu heiraten“ <sup>1)</sup>. Auffallend ist der Zweck, den Clemens die Apostel bei ihrer Frage an den Herrn verfolgen läßt, nämlich zu erfahren, ob man nach Entlassung des ehebrecherischen Weibes wieder heiraten dürfe. Wir haben gesagt, die Apostel hielten (natürlich im Sinne des Clemens) den Bescheid Christi an die Pharisäer nicht für vollständig genug. Und das deshalb, weil nach unserer Meinung in dem damals in Alexandrien gebrauchten Texte des Matthäusevangeliums statt des Verses 19, 9 in unserer heutigen Fassung der Vers 5, 32 wiederholt war. Diese Hypothese ist hauptsächlich veranlaßt durch die Exegese, die

<sup>1)</sup> Clemens will an der Stelle, aus welcher wir Obiges gefolgert, nicht eine Erklärung unserer Schriftstellen von der Ehescheidung geben, sondern die Irrlehre (der Marcioniten und Tatianer) widerlegen, welche die Ehe schlechthin verbieten jedenfalls mit Berufung auf Mt 19, 10. Der Text lautet: *Τὸ δὲ ,οὐ πάντες χωροῦσιν κτλ.' (Mt 19, 11f.) οὐκ ἴσασιν διὰ μετὰ τὴν τοῦ ἀποστασίῳ ὄψιν πυθομένων τινῶν διὰ ,ἐὰν οὕτως ἢ ἡ αἰτία τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει εἰς ἀνθρώπου γαμήσαι· τότε δὲ κύριος ἔφη· ,οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται· τοῦτο γὰρ οἱ πυνθανόμενοι μαθεῖν ἠβουλήθησαν, εἰ συγχωρεῖται κταίρωσθαι ἐπὶ πορνείᾳ γυναικός καὶ ἐκβληθείσης ἕτερον γῆμαι. Strom. III 6; ed. Stählin 219.*

Origenes zu diesem Matthäusabschnitt gibt. Aber auch Clemens läßt ausdrücklich den Herrn kurz vor der oben angeführten Stelle zu den Pharisäern sagen: „Wegen der Hartherzigkeit hat euch Moses dies vorgeschrieben; habt ihr aber nicht gelesen, daß Gott zu den ersten Menschen sprach, seid zwei in einem Fleische? Daher macht der, welcher sein Weib entläßt außer auf Grund der Unzucht, dieselbe zur Ehebrecherin“<sup>1)</sup>. Freilich hätte man aus dieser frei zitierten Schriftstelle allein den weittragenden Schluß nicht ziehen dürfen, aber zur Bestätigung unserer Ansicht kann sie beigezogen werden. Wenn diese Textgestalt wirklich dem Alexandriner vorlag, dann ist die Frage, die die Apostel stellen, sehr naheliegend und durch die Synopse ist eine leicht falsche und dogmatisch richtige Erklärung zu Mt 19, 9 (bzw. 5, 32) gegeben. Daraus aber müssen wir noch weiter folgern, daß in Alexandrien (jedenfalls schon vor Clemens, vielleicht durch Pantänus) die Frage nach der Ehescheidung eingehend exegetisch behandelt worden ist, und daß man dadurch die Lösung der Schwierigkeit gesucht und gefunden hat, daß Mt 19, 9 als unrichtige Lesart ausgeschaltet und an dessen Stelle Mt 5, 32 als ursprüngliche Lesart angenommen wurde.

### § 7. Origenes.

Unter allen Kirchenvätern hat vielleicht Origenes († 254 oder 255) am meisten für das Verständnis der III. Schrift gearbeitet. Sein Matthäuskommentar, den er nach 244 verfaßte, gehört zu den gediegeinsten seiner Schriften. Von dem ganzen Werke, das 25 Bücher umfaßte, besitzen wir leider nur noch ein Drittel griechisch (Buch 10—17, enthaltend Mt 13, 36—22, 33) und etwa die zweite Hälfte des Ganzen (Buch 12—25, enthaltend Mt 16, 13—27, 63) in einer alten lateinischen Übersetzung von unbekannter Herkunft. Der Passus von der Ehescheidung (Mt 19, 3—11) wird behandelt im 14. Buch. Von der ausführlichen, ja weit-schweifigen Erklärung können wir natürlich nur die wichtigsten Stellen, welche den Standpunkt des Verfassers in der Ehescheidungsfrage charakterisieren, herausgreifen. Besonders müssen wir die allegorische Deutung, welche er der Stelle gibt, übergehen.

Erklärung zu Mt 19, 3—6: „Sie (die Pharisäer) sahen nicht ein, wie tadellos und weise er ihnen geantwortet, zuerst zurück-

<sup>1)</sup> . . . ὡστε ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα χωρὶς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι. Ebd. 217 f.

weisend die Entlassung wegen jeder Ursache, dann die Frage betreffs des Scheidebriefs beantwortend. Denn er sah, daß nicht jede Ursache ein berechtigter Ehescheidungsgrund sei und daß der Mann mit dem Weibe zusammenleben müsse als dem schwächeren Gefäße (1 Petr 3, 7), sie in Ehren haltend und die Bürde ihrer Sünden tragend (Gal 6, 2); und mit dem Hinweis auf die Stelle in der Genesis beschämt er die auf ihre Kenntnis der Bücher Mosis stolzen Pharisäer, indem er sagt: habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer am Anfang sie als Mann und Weib machte, und zugleich ihnen durch das Wort: „sie werden zwei in einem Fleische sein“ die aus dem ‚*εἰς σάρκα μίαν*‘ folgende Lehre gibt: Daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Auch in dem Worte: was Gott verbunden, soll der Mensch nicht lösen, ist verboten, das Weib wegen jeder Ursache zu entlassen“<sup>1)</sup>. Origenes findet also in dem Hinweis auf die Genesis nur das ausgesprochen, daß man das Weib nicht wegen jeder Ursache entlassen darf.

Zu v. 6 im besonderen: „Zwar steht hier das Wort: ‚Was Gott verbunden usw.‘ als den Pharisäern gegenüber gesagt. Man könnte es aber auch gegen Mächtigere als die Pharisäer anwenden: Was also Gott vereinigt hat, soll durch nichts mehr getrennt werden, durch keine Gewalt noch Macht; denn mächtiger ist Gott, welcher sie vereinigt hat als alles, was sich denken und aussprechen läßt“<sup>2)</sup>.

Diese Stelle wollte man als sicheren Beweis für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe dem Bande nach geltend machen. So schreibt Brunnenquell<sup>3)</sup>: „Folglich kann das Eheband auch nicht durch den Ehebruch gelöst werden, weil keine Macht und nichts imstande ist, selbes zu lösen.“ Ähnlich argumentieren Zenger<sup>4)</sup> und Cigoï<sup>5)</sup>. So weitgehende Schlüsse aber darf man hieraus allein nicht ziehen. Origenes weist vielmehr nur die jüdischen und römischen Ehescheidungen zurück. Doch ist damit die Trennung wegen Ehebruchs nicht ausgeschlossen, da ja Gott in diesem Fall dieselbe erlaubt. Denn daß Origenes dort, wo er sagt: nicht jede Ursache berechti-

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. XIII 1225.

<sup>2)</sup> Ἐνταῦθα μὲν οὖν γέγραπται πρὸς τοὺς Φαρισαίους λεγόμενον τό· Ὁ ὁ Θεὸς συνέζευξεν, ἀνθρώπου μὴ χωριζέτω. λέγουτο δ' ἂν πρὸς τοὺς Φαρισαίων κρείττους. Ὁ οὖν ὁ Θεὸς συνέζευξεν, μηδὲν χωριζέτω, μήτε ἀρχή, μήτε ἐξουσία· ἰσχυρότερος γὰρ ὁ συνέζυξας Θεὸς πάντων, ὧν ἂν ὀνομάσαι τις νοήσας αὐτὰ δυνήθη. Migne, P. gr. XIII 1232.

<sup>3)</sup> Beweise 11.

<sup>4)</sup> Neuer Versuch 173 f.

<sup>5)</sup> Die Unauflöslichkeit 18 f.

zur Ehetrennung, nur von der Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft spreche, hier aber von der Trennung dem Bande nach, diese Unterscheidung ist ungerechtfertigt. An beiden Stellen redet der Alexandriner nur von der Trennung, ohne überhaupt die Frage nach der Erlaubtheit der zweiten Ehe zu erwähnen.

Zu v. 7f.: Das Gesetz des Moses legt Origenes zuerst allegorisch aus und deutet es auf das Verhältnis Christi zur Synagoge (seinem ersten Weibe) und zur Kirche (seinem zweiten Weibe). Dann aber knüpft er wegen des Wortsinnes (*διὰ τὴν λέξιν*) mit Beziehung auf das „*πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν*“ daran die Bemerkung, daß es auch im NT einige ähnliche Gesetze gebe, die nicht als Ideal gelten würden, sondern der menschlichen Schwäche entgegenkämen. Als solche macht er geltend mit Anführung der Schriftstellen (1 Kor 7, 2f. 39) die Erlaubnis zur Ehe überhaupt und zur zweiten Ehe nach dem Tode des einen Ehegatten. Hierauf fährt er fort: „Ja sogar gegen die Schrift haben auch einige von den Kirchenvorstehern gestattet, daß das Weib noch bei Lebzeiten des Mannes heirate. Diese haben zwar gegen die Hl. Schrift gehandelt, in der geschrieben steht: ‚Das Weib ist gebunden solange der Mann lebt‘ (1 Kor 7, 39) und ‚also wird das Weib Ehebrecherin heißen, wenn sie eines anderen Mannes ist bei Lebzeiten ihres Gatten‘ (Röm 7, 3), aber doch nicht ganz ohne Grund. Denn es ist wahrscheinlich, daß dieser Verkehr (*συμπεριφορὰ*, also nicht Ehe nennt Origenes dieses Verhältnis) erlaubt wurde, um Schlimmeres zu verhindern gegen das von Anfang an aufgestellte Gesetz“ <sup>1)</sup>.

Origenes hält also die Wiedervermählung der Geschiedenen nach der Lehre des Völkerapostels absolut für schriftwidrig; er gibt ebensowenig eine Ausnahme an, wie Paulus selbst, sagt aber auch nicht, weshalb in dem erwähnten Fall die Trennung der Frau erfolgt war. Diesen letzten Umstand benutzen nun die Verteidiger der Auflöslichkeit der Ehe <sup>2)</sup>, um zu behaupten, daß „diese Bischöfe das Heiraten auch in anderen Fällen als in jenen der Unzucht gestattet haben mußten“ (Werkmeister); denn im Falle der Unzucht lasse ja auch Origenes die Trennung vom Bande zu. Dies gehe aus seiner Erklärung hervor, die er zu Mt 19, 9 gebe. Diese lautet: „Vielleicht wird einer von den Juden, die es wagen,

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. XIII 1245.

<sup>2)</sup> Erasmus von Rotterdam, Nov. Test. cum adnot. Opp. VI (Ludg. 1705) 693; Werkmeister 71.



die Lehre unseres Erlösers anzufeinden; einwenden, Jesus habe mit den Worten: ‚Jeder, der seine Frau entläßt außer dem Falle der Hurerei, macht sie zur Ehebrecherin‘ die Entlassung der Frau ebenso wie Moses gestattet . . . und der Ausdruck: ‚*ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πράγμα*‘ sei gleichbedeutend mit ‚*κατὰ λόγον τῆς πορνείας*‘, wodurch mit Recht die Frau vom Manne geschieden werde. Aber einem solchen gegenüber ist zu sagen, daß offenbar, wenn nach dem Gesetz die Ehebrecherin gesteinigt werden sollte, das ‚*ἄσχημον πράγμα*‘ nicht in diesem Sinne zu fassen ist. Denn bei Ehebruch oder bei einem gleich großen Verbrechen darf nicht der Scheidebrief geschrieben und in die Hände der Frau gegeben werden. Im Gegenteil, denn Moses nennt wohl jeden Fehler etwas Schändliches; und wenn etwas dergleichen an der Frau von dem Manne gefunden wurde und sie deshalb keine Gnade mehr vor ihrem Mann fand, so wird der Scheidebrief geschrieben und die Frau aus dem Hause des Mannes entlassen. ‚Im Anfange aber war das nicht so.‘ Darauf sagt unser Erlöser, durchaus nicht gestattend wegen eines anderen Verbrechens die Ehe zu lösen als nur allein, wenn die Frau des Ehebruchs überführt ist, das Wort: ‚Wer seine Frau entläßt außer dem Falle der Unzucht, macht sie ehebrechen.‘ Man könnte nun fragen, ob er hindert, die Frau zu entlassen, wenn sie zwar nicht der Unzucht überführt ist, sondern — man verzeihe das Wort — der Giftmischerei oder Tötung des von ihnen erzeugten Kindes oder sonst eines Mordes. Wenn sie ferner zwar keine Unzucht treibt, aber dabei ertappt wird, wie sie das Haus des Mannes beraubt und plündert, dürfte man fragen, ob man eine solche nicht mit Recht entlasse, da der Erlöser verbietet, die Frau zu entlassen, ausgenommen den Fall des Ehebruchs. In beiden Fällen nämlich scheint es etwas ungeeignet, aber ich weiß nicht, ob es in Wahrheit so ist. Denn solche Fehler zu ertragen, welche scheinbar schlimmer sind als Ehebruch und Unzucht, das wird uns widersinnig dünken. Andererseits gegen den in der Lehre ausgesprochenen Willen des Erlösers zu handeln, das wird wohl übereinstimmend jeder als gottlos bezeichnen.

Ich führe nun an, warum er nicht sagte: Niemand entlasse seine Frau ausgenommen den Fall der Unzucht, sondern vielmehr: ‚Wer immer seine Frau entlassen wird ausgenommen den Fall der Unzucht, der macht sie ehebrechen.‘ Denn der, welcher seine Frau entläßt, ohne daß sie Unzucht getrieben hat, macht sie

offenkundig, soviel auf ihn ankommt, zur Ehebrecherin. Wenn sie nämlich ‚bei Lebzeiten des Mannes als Ehebrecherin gilt, falls sie einen anderen Mann nimmt‘ (Röm 7, 3), derjenige aber, der sie entlassen, ihr Anlaß gibt zur zweiten Ehe, dann macht er sie demgemäß zur Ehebrecherin. Ob die überführte Giftmischerin oder Mörderin eine Entschuldigung hat, magst du selbst entscheiden. Denn auch durch andere Ursachen als durch Entlassung kann der Mann seine Frau zur Ehebrecherin machen: wenn er sie mehr als notwendig tun läßt, was sie will, ihr Freundschaften gestattet mit Männern, welche sie will; denn oft entstehen aus der Einfalt der Männer solche Fehltritte der Frauen . . . Auch derjenige, welcher sich von seiner Frau enthält, macht sie oft zur Ehebrecherin, weil er ihr Verlangen nicht erfüllt, selbst wenn er das unter dem Vorwande der Frömmigkeit und Enthaltbarkeit tut. Und vielleicht ist der mehr schuldig, der dadurch, soviel auf ihn ankommt, sie zur Ehebrecherin macht, daß er ihr Verlangen nicht erfüllt, als der, welcher sie — ausgenommen im Fall der Unzucht — entläßt wegen Giftmischerei, Mord oder sonst einem sehr schweren Verbrechen. Wie aber die Frau Ehebrecherin ist, auch wenn sie noch bei Lebzeiten des ersten Mannes wiederzuheiraten scheint, so tritt auch der, welcher eine Entlassene zu heiraten scheint, in kein eheliches, sondern vielmehr nach dem Ausspruche unseres Erlösers in ein ehebrecherisches Verhältnis“<sup>1)</sup>.

Diese Stelle — wir haben sie deshalb vollständig wiedergegeben, um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen — soll nach Erasmus, Launoï, dem Verfasser des theologisch-statistischen Versuchs über die kirchliche Gewalt in Ehesachen, und Werkmeister, der sich hauptsächlich auf Tournely beruft, klar für die vollständige Ehescheidung im Falle des Ehebruchs sprechen, also mit Erlaubnis zur Wiederverehelichung. Denn „Origenes gibt den Juden oder Jüdischgesinnten, die zwischen der von Moses und von Christus verstatteten Ehescheidung keinen Unterschied erkennen wollten, nur diese Besonderheit an, daß Christus selbe allein des Ehebruchs halber erlaubte; in<sup>2)</sup> des Moses Gesetze aber auch andere Ursachen stattfanden. Wäre bei den Christen der Scheidung ein Verbot, eine andere zu heiraten, beigefügt gewesen: hätte er einen so wichtigen Unterschied nicht anmerken müssen;

<sup>1)</sup> . . . ὡπερ δὲ μοιχαλὶς ἐστὶν γυνή, κὰν δοκῆ γαμεῖσθαι ἀνδρὶ, ἔτι ζῶντος τοῦ προτέρου· οὕτως καὶ ἀνὴρ δοκῶν γαμεῖν ἀπολειμμένην, οὐ γαμεῖ κατά τὴν τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἀπόφασιν, ὅσον μοιχεύει. Migne, P. gr. XIII 1245. 1248 f.

anstatt daß er den Gegnern hierin die von ihnen angegebene Gleichheit einräumte?“<sup>1)</sup> Diese Meinung stützt sich also auf ein argumentum e silentio, und dieses wird deshalb als beweiskräftig geltend gemacht, weil Origenes das Verbot der Wiedervermählung für die wegen Ehebruchs Geschiedenen ausdrücklich hätte angeben müssen. Hiergegen wendet man ein, Origenes habe hier nur den Grund der Scheidung und damit das Verhältnis zwischen *כרת רבר* Dt 24, 1 und *πορνεία* Mt 5, 32; 19, 9 im Auge (Cigoi 18); er setze als bekannt voraus, daß man wisse, im Christentum sei nur Absonderung und nicht Ehescheidung und eine zweite Ehe erlaubt (Jäger 29); er spreche nur von der Entlassung, nicht aber von einer neuen Heirat bei Lebzeiten des anderen Ehegatten, welche er schon im vorhergehenden als einen Fehler verworfen habe, und am Schlusse noch einmal derselben widerspricht (Brunnquell 14). Ich erkenne diese Argumente zwar als berechtigt an, glaube aber doch nicht, daß damit vollständig die gegenwärtige Meinung widerlegt wird. Denn es bleibt immer noch die Frage: Warum verbietet Origenes, wenn er wirklich die absolute Unauflöslichkeit der Ehe vertritt, nicht ausdrücklich die Wiederverehelichung auch für den Fall der Unzucht? Das müßte er doch tun, da nach Mt 19, 9 die zweite Ehe nach Entlassung der ehebrecherischen Gattin erlaubt scheint. Der Grund, warum dies unterlassen wird, ist nach meiner Ansicht in dem von Origenes gebrauchten Schrifttext zu suchen. Die alexandrinischen Bibeltexte hatten, wie schon bei Clemens bemerkt, eben an Stelle von Mt 19, 9 in unserem Wortlaut den Vers Mt 5, 32 wiederholt<sup>2)</sup>. Denn hätte Origenes die richtige Fassung des Verses 19, 9

<sup>1)</sup> Theol.-stat. Versuch 179 f.

<sup>2)</sup> Zur Begründung meiner Behauptung beachte man, daß Origenes in der ganzen ausführlichen Behandlung der Stelle immer nur Mt 5, 32 in der Fassung: *ὅς ἂν ἀπολύσει τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτός λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι* wiedergibt; ja er findet diese Lesart sogar auffällig und rechtfertigt sie daher; und endlich sagt er nach Anführung des Wortes: „Von Anfang war es nicht so“ (Mt 19, 8) ausdrücklich: „Darauf sagt Christus (*μετὰ ταῦτα*): Wer sein Weib usw.“ Dies wäre in einem so ausführlichen Kommentar, wo Vers für Vers behandelt wird, unmöglich, wenn nicht der Text der Schrift selbst diese Lesart hat. E. Hautsch (Die Evangelienzitate des Origenes, Leipzig 1909, 61) nimmt zu unserer Frage keine Stellung; nur hinsichtlich des Zusatzes: *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας, μοιχᾶται* meint er, es bleibe zweifelhaft, ob Origenes denselben in Mt 19, 9 gelesen habe; denn wenn auch die Schlußworte seiner Exegese in Verbindung mit Röm 7, 3 auf denselben hinwiesen, so sei es doch sehr wohl möglich, daß Origenes hier, wie oft.

vor sich, dann hätte dem scharfsinnigen Geiste der scheinbare Widerspruch dieser Stelle mit den Paralleltexten, besonders mit den von ihm selbst zitierten Aussprüchen des hl. Paulus, nicht entgehen können, und als Exeget hätte er unbedingt diese Schwierigkeit anführen und Stellung zu ihr nehmen müssen. Aber in seinem Matthäustexte war eben schon die Schwierigkeit beseitigt. Denn Mt 5, 32 läßt sich leicht mit allen anderen Paralleltexten vereinigen, wenn man, wie es die alexandrinische Schule tut, den Nachdruck auf das „ποιεῖ“ legt und darin die Mitschuld des Mannes an dem Ehebruch ausgesprochen findet, den die außer dem Fall des Ehebruchs entlassene Frau durch die Wiederverhehlung auf sich lädt. Nur wenn der Text der Schrift selbst nicht die Erlaubtheit der Wiedervermählung nach der Entlassung wegen Ehebruchs nahelegt, braucht der Exeget das Verbot nicht ausdrücklich auch für diesen Fall zu erwähnen, wenn er es allgemein aufgestellt hat <sup>1)</sup>. So kann man mit Recht schließen, daß Origenes die Paulusstellen (1 Kor 7, 39 und Röm 7, 3) vollständig allgemein faßt, die für alle Geschiedenen, auch für die wegen Ehebruchs Getrennten gelten, und daß er nur im letzteren Falle den Mann von der Mitschuld am weiteren Ehebruch der Frau nach Mt 5, 32 (bzw. 19, 9) freispricht. Das legt besonders die Stelle nahe: „Ob die überführte Giftmischerin oder Mörderin eine Entschuldigung hat oder nicht, magst du selbst entscheiden.“ Denn zu „Entschuldigung“ ist offenbar zu ergänzen „für den nach der Entlassung durch die Wiederverheiratung inkurrierten Ehebruch“, insofern sie nämlich dafür auch ihren ersten Mann verantwortlich machen könnte. Da aber Origenes diese Verbrechen

---

Worte Christi aus den Parallelen (Mt 5, 32 oder Lk 16, 18) entlehnt habe. Dieses Urteil ist dahin richtig zu stellen, daß Origenes nicht nur Mt 19, 9 b aus Mt 5, 32 entlehnt hat, sondern daß er überhaupt Mt 19, 9 in der Fassung Mt 5, 32 und daher jedenfalls mit dem Zusatz: „καὶ ὁ ἀπολ. γαμ. μοιχᾶται“ vor sich hat. Eine scheinbare Schwierigkeit bietet die alte lateinische Übersetzung des Kommentars. Dort wird nämlich als das von Anfang an geltende Gesetz, gegen welches die Kirchenvorsteher gehandelt haben, Mt 19, 9 im richtigen Wortlaut angeführt: „Dico autem vobis, quod quicumque dimiserit uxorem nisi ob causam fornicationis, et aliam duxerit moechatur (Migne, P. gr. XIII 1245f.). Doch halte ich dafür, daß dieser Vers vom Übersetzer oder von einem Abschreiber eingefügt ist.

<sup>1)</sup> Vielleicht hat Origenes bei der uns verloren gegangenen Erklärung von Mt 5, 32 ausdrücklich das Verbot der Wiedervermählung nach Trennung wegen Ehebruchs geltend gemacht und konnte es daher hier um so eher übergehen.

dem Ehebruch gleichgestellt und der Frau keine Entschuldigung gewährt wissen möchte, so muß er doch in jedem Falle eine Schuld annehmen, nämlich die des Ehebruchs; nur soll die Frau dieselbe allein tragen. Auch in der Erklärung zu Röm 7, 3 beharrt unser Exeget unabweislich auf dem Satze, die Frau steht, solange der Mann lebt, unter dessen Herrschaft und kann sich keinem andern verbinden, von einer Ausnahme ist keine Rede<sup>1)</sup>.

Weiter ist noch zu bemerken, daß auch die Stellung, die Origenes gegenüber dem „*πορνεία*“ einerseits und dem „*ἄσχημον ποῦμα*“ anderseits einnimmt, von seinem Standpunkt aus berechtigt ist; ob sie aber überhaupt haltbar ist, darüber werden wir uns an anderer Stelle zu entscheiden haben. Wenn der Alexandriner jedoch Mord, Diebstahl und Giftmischerei als schwerere Verbrechen ansieht und daher auch bei diesen die Trennung erlauben möchte, so beachtet er dabei nicht, daß diese nicht unmittelbar gegen das Wesen der Ehe gerichtet und daher relativ kleiner sind. Doch läßt gerade diese Ausführung das feine exegetische Gefühl des Origenes erkennen. Er zeigt nämlich, welche Schwierigkeit in der praktischen Durchführung sich bietet, wenn man die Matthäuszusätze als Exzeption faßt. Denn dann ist die Trennung von Tisch und Bett einzig und allein im Fornikationsfalle erlaubt, in jedem andern Fall aber, wie Origenes ausdrücklich erklärt, schriftwidrig. Wir werden darauf noch später zu sprechen kommen, wenn wir die Stellung behandeln, die das Trienter Konzil in der Ehescheidungsfrage einnimmt.

Das Urteil über Origenes glauben wir dahin zusammenfassen zu können, daß derselbe eine seinem Texte entsprechende und zwar dogmatisch richtige Erklärung gibt, daß er aber für die Lösung der exegetischen Schwierigkeiten nichts tun konnte, weil eben sein Schrifttext die Hauptschwierigkeit überhaupt nicht mehr bot.

## § 8. Kirchenrechtliche Bestimmungen über die Ehescheidung in der ältesten Zeit.

Als Zeugnisse für die Auslegung unserer Schrifttexte in diesem Zeitabschnitt müssen noch einige kirchliche Kanones beigezogen werden.

I. An erster Stelle ist der 48. apostolische Kanon<sup>2)</sup> zu er-

<sup>1)</sup> Si viventem adhuc priorem virum voluerit mulier relinquere, et alii sociari, adultera sine dubio appellabitur. Migne, P. gr. XIV 1070.

<sup>2)</sup> Über Ursprung, Geschichte und Literatur der apostolischen Kanones vgl. Bardenhewer, Patrologie<sup>2</sup> 307 ff. 314. Drey (Neue Untersuchungen

wähnen: „Wenn ein Laie sein Weib entläßt und eine andere Frau heiratet, oder eine von einem andern Manne Entlassene nimmt, soll er ausgeschlossen werden“<sup>1)</sup>). Dieser Kanon, der jedenfalls eine seinem Zwecke als kirchenrechtliche Bestimmung entsprechende Umgestaltung von Lk 16, 18 ist, hält wie diese Schriftstelle selbst jede Wiederverheiratung der Geschiedenen für verboten. Daß der Ausdruck ‚ἀπολελυμένη‘ den Gegensatz zu der gesetzlich geschiedenen Frau involviere und damit die Zulässigkeit der Ehetrennung aus gesetzlichen Gründen andeute, ohne speziell des Ehebruchs zu erwähnen, wie Zhishman<sup>2)</sup> mit Berufung auf den griechischen Kanonisten Balsamon meint, läßt sich durchaus nicht ersehen. Ja, gerade von einer rechtlichen Bestimmung verlangt man Klarheit; und wenn der Gesetzgeber eine Ausnahme zulassen will, dann muß er sie auch ausdrücklich anführen.

II. Im Anfange des 4. Jahrhunderts hat sich die Synode von Elvira in Spanien<sup>3)</sup> eingehend mit scheidungsrechtlichen Fragen beschäftigt und ihre Meinung in folgenden Kanones niedergelegt:

C. VIII: Item<sup>4)</sup> foeminae, quae nulla praecedente causa reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem.

C. IX: Item foemina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit prohibeatur, ne ducat, si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquit de saeculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare compulerit.

C. X: Si ea quam catechumenus reliquit, duxerit maritum, potest ad fontem lavacri admitti, hoc et circa foeminas catechumenas erit observandum. Quodsi fuerit fidelis, quae ducitur ab eo, qui uxorem inculpatam relinquit, et quum scierit illum habere uxorem, quam sine causa reliquit, placuit in finem huiusmodi dari communionem.

---

über die Konstitutionen und Kanones der Apostel, Tübingen 1832) zählt unsern Kanon zu den ältesten. Seine Quelle ist unbekannt; vgl. auch Hefele, KG I<sup>2</sup> 815 A. 4.

<sup>1)</sup> *Ἐἴ τις λαϊκὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐκβύλων ἑτέραν λάβῃ ἢ παρ' ἄλλου ἀπολελυμένην ἀφοριζέσθω.* Can. Apost. hrsg. von Lauchert, Freiburg und Leipzig 1896, 7. <sup>2)</sup> Eherecht 108.

<sup>3)</sup> Das Konzil ist, wie Duchesne in den *Mélanges Renier*, Paris 1887, 150 nachgewiesen, um das Jahr 300 anzusetzen.

<sup>4)</sup> Der vorausgehende 7. Kanon lautet: Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta acta poenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.

C. XI: *Intra quinquennii autem tempora si graviter fuerit infirmata, dandum ei baptismum placuit non denegari.*

C. LXV: *Si cuius clerici uxor fuerit moechata et scierit eam maritus suus moechari et non eam statim proiecerit, nec in finem accipiat communionem; ne ab his qui exemplum bonae conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere.*

C. LXX: *Si cum conscientia mariti uxor fuerit moechata, placuit nec in finem dandam ei communionem; si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem, si eam cum sciret adulteram aliquo tempore in domo sua retinuit<sup>1)</sup>.*

Wie überhaupt die Kanones dieser ersten spanischen Synode, welche vielleicht auch textlich nicht genau überliefert sind, den Erklärern keine geringen Schwierigkeiten bieten, so auch die angeführten über die Ehescheidung. Mit Recht weist Hefele zu K. 8 die Meinung<sup>2)</sup> zurück, „es sei hier nur an den Fall zu denken, wo eine gläubige Frau ihren ungläubigen Mann ohne Grund verlasse, denn einen gläubigen Mann durfte sie ja aus gar keinem Grunde verlassen, um einen andern zu heiraten“. Es ist also hier nicht an das „Privilegium Paulinum“ (1 Kor 7, 12 ff.) zu denken, sondern wie der folgende Kanon (9) zeigt, müssen beide Gatten als christlich angenommen werden. Der Kanon bezieht sich sonach auf 1 Kor 7, 10. „Warum aber der Beisatz: ‚ohne Grund?‘“ Der Verfasser der Konziliengeschichte beantwortet diese seine Frage dahin: „Es ist damit nicht gesagt, daß es Fälle gebe, wo es erlaubt sei, den Gatten zu verlassen und einen andern zu heiraten; sondern es soll nur für den Fall eines grundlosen Verlassens eine höhere Strafe angesetzt werden, während im folgenden Kanon für den Fall eines nicht ganz grundlosen Verlassens (wenn nämlich der Mann ein Ehebrecher) eine etwas geringere Strafe angedroht ist.“ Diese Antwort ist zu unbestimmt. M. E. kann, ja muß man mit Rücksicht auf das ‚adulterum maritum‘ in K. 10 ganz bestimmt sagen: bei ‚nulla praecedente causa‘ ist zu ergänzen ‚fornicationis‘, mithin ist dieser Ausdruck gleich ‚excepta causa fornicationis‘ (Mt 5, 32)<sup>3)</sup>. Die Konzilsväter haben also im Hinblick auf den Ausdruck ‚non ego, sed Dominus‘ (1 Kor 7, 10) in dieser

<sup>1)</sup> Hefele KG I<sup>3</sup> 158 f. 185. 187.

<sup>2)</sup> Vgl. Aubespine bei Mansi II 38.

<sup>3)</sup> Ganz verfehlt ist es sicher, wenn Binterim glaubt (Katholik II [1821] 425), „causa“ sei gleich „iudicium“ und zu übersetzen: „ohne vorhergehende Entscheidung (des Bischofs).“

Paulusstelle das ‚excepta causa fornicationis‘ aus Mt 5, 32 beigelegt, m. a. W. sie haben der Frau erlaubt, sich vom ehebrecherischen Manne zu trennen. Die Wiedervermählung zu Lebzeiten des Mannes ist aber der Frau in jedem Falle verboten. Auch nach der Trennung vom ehebrecherischen Manne muß sie ehelos bleiben (nach 1 Kor 7, 10), weil sie nach Röm 7, 2f. und 1 Kor 7, 39 an den Mann gebunden ist, solange er lebt.

Auf Grund dieser Exegese der ntl Stellen haben die Väter die Frau, welche nach Entlassung des Mannes wieder heiratet, von der Kommunion ausgeschlossen. Nur trat in der Strafe insofern eine Milderung ein, als man diejenige, die ihren Mann wegen Ehebruchs entließ und entlassen durfte, nach dem Tode des ersten ehebrecherischen Mannes sowie bei eigener Todesgefahr zur Kommunion wieder zuließ, während man jener, die sich vom unschuldigen Gatten trennte und wieder heiratete, die also eine doppelte Schuld auf sich geladen, überhaupt die Kommunion, selbst in der Todesstunde, verweigerte. Hiermit dürfte der exegetische und kirchenrechtliche Gehalt der Kanones 8 und 9 klargestellt sein.

Ungleich schwieriger sind die zusammengehörigen Kanones 10 und 11. Hefele nimmt an, daß die Abteilung zwischen beiden nicht an der rechten Stelle steht. Sie besprechen nämlich zwei voneinander verschiedene Fälle, von denen jeder wieder zwei Unterabteilungen hat.

1. a) Wenn ein Katechumenus seine (noch ungetaufte) Frau (ohne Grund) verlassen und diese einen andern geheiratet hat, so darf sie dennoch getauft werden.

b) Ebenso wenn eine Katechumena ihren noch ungetauften Mann (ohne Grund) verläßt und dieser wieder heiratet, so darf er getauft werden.

Bis hierher geht der erste Hauptfall, der von der Wiederverheiratung des unschuldig verlassenen Teiles handelt, und damit sollte c. X schließen. Das Folgende aber behandelt die Frage, ob jemand den widerrechtlich verstoßenen Ehe teil heiraten könne.

Hier wird festgesetzt:

2. a) Wenn eine Getaufte weiß, daß einer seine Frau unrechtmäßig verstoßen hat, und sie heiratet ihn dennoch, so darf sie erst auf dem Todbette wieder kommunizieren. Warum? Als Christin muß sie wissen, daß nach 1 Kor 7, 12 der Christ (und als solcher gilt hier auch der Katechumene) seinen noch ungläubigen Ehe teil nicht verstoßen darf, wenn dieser mit ihm fortleben will.



b) Wenn aber eine Katechumena einen solchen heiratet, der seine Frau unschuldig verstoßen hat, so wird ihr die Taufe auf fünf Jahre (weiterer Probezeit) verschoben, und nur wenn sie schwer erkrankt, darf sie vorher getauft werden.“

„Auf diese Weise“ glaubt Hefele „den Sinn dieser beiden so viel besprochenen und so viel bestrittenen Kanones am klarsten und richtigsten bestimmt zu haben“<sup>1)</sup>.

M. E. aber sind besonders gegen die Erklärung des ersten Teiles (1 a u. b) Bedenken zu erheben. Der Wortlaut allerdings scheint Hefele recht zu geben, der mit Herbst<sup>2)</sup> und Binterim<sup>3)</sup> das „potest ad fontem lavacri admitti“ auf „ea“, auf die vom Katechumenen Entlassene, welche wieder heiratet, bezieht. Nach den strengen Regeln der Grammatik wäre das „ea“ des vorausgehenden Nebensatzes auch Subjekt des folgenden Hauptsatzes. Aber darf und muß man diese strengen Regeln auf das Latein dieser Kanones anwenden? Ich glaube vielmehr, daß als Subjekt des folgenden Hauptsatzes das „catechumenus“ aus dem Relativsatze zu entnehmen ist, daß man vor „potest“ etwa ein „ipse“ zu ergänzen hat. Zu dieser Annahme bestimmen mich folgende Gründe: Schon an und für sich steigt, wenn von Katechumenen und Zulassung

<sup>1)</sup> Gams, Kirchengeschichte Spaniens II 1 (Regensburg 1864) 62 erklärt die beiden Kanones folgendermaßen: ad c. X. „Ein Katechumene verläßt seine Gemahlin und nimmt eine andere (Heidin). Diese kann in das Katechumenat und in die Kirche eintreten, denn sie hat von der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe nichts gewußt. Oder eine Katechumenin verläßt ihren (heidnischen) Mann. Dieser kann zur Taufe gelassen werden; denn auch er hat die Natur der christlichen Ehe nicht gekannt. Aber anders gestaltet sich die Sache, wenn die zur (zweiten) Ehe Genommene eine Christin ist, und wenn sie weiß, daß der Mann seine Frau ohne Grund verlassen hat. Dann handelt es sich darum, ob sie am Ende des Lebens die Kommunion empfangen oder nicht empfangen soll. Aber es wurde beschlossen, ihr am Ende die Kommunion zu gewähren (ad c. XI). Sonst dauert das Katechumenat nur zwei Jahre (c. 42). Bei einer Frau aber, welche einen Mann zu Lebzeiten von dessen rechtmäßigen Gemahlin geheiratet hat, soll es fünf Jahre dauern, weil sie auch gegen die heidnische Sitte und das Naturgesetz gesündigt. Wird sie aber während der fünf Jahre Probe- und zugleich Bußzeit krank, so muß sie getauft werden.“ Ganz unrichtig ist hier sicherlich der erste Satz. Denn von einer Heidin, die einen Katechumenen, welcher seine erste Frau entlassen, geheiratet haben und zur Taufe zugelassen werden soll, ist absolut nicht die Rede. Gams hat sich durch den zweiten Teil des Kanons irreführen lassen und danach den ersten Teil gebildet, ohne genauer auf den Text zu achten.

<sup>2)</sup> Tübinger Qu.-Schr. III (1821) 27.    <sup>3)</sup> Katholik II (1821) 426.

zur Taufe die Rede ist, unwillkürlich der Gedanke auf, daß eben diesen Katechumenen die Zulassung zur Taufe gewährt werden soll. Daß aber die „ea“, welche scheinbar auch Subjekt des Hauptsatzes ist, eine Katechumene (oder Heidin) ist, wird nicht ausdrücklich gesagt und muß erst aus dem Nachsatz geschlossen werden. Man beachte besonders: Im Fall 1 a wird von Zulassung zur Taufe gesprochen; nun heißt es sogleich im unmittelbaren Anschluß: „hoc et circa foeminas catechumenas erit observandum“; ist da nicht der zunächstliegende Gedanke der, daß diese weiblichen Katechumenen zur Taufe zuzulassen seien? Folgt man dagegen der Übersetzung Hefeles, so sagt man sich verwundert beim Lesen des Zusatzes: Ja, von Frauen ist doch schon bisher die Rede gewesen, und man ist gezwungen, den Zusatz: „hoc et circa foeminas catechumenas erit observandum“ nicht auf diese weiblichen Katechumenen, sondern auf die von diesen entlassenen (ungetauften) Männer zu beziehen, die wieder geheiratet haben. Wenn letzteres richtig, dann wäre aber doch sicherlich die Ausdrucksweise höchst ungeschickt. Und endlich: das „catechumenus“ und „foeminas catechumenas“ soll doch offenbar in diesem Kanon irgendwie betont und hervorgehoben werden. Das kann aber nach der Auffassung Hefeles nicht der Fall sein; ja die Ausdrücke wären sogar überflüssig und zwecklos. Denn warum soll gerade die von einem Katechumenen entlassene und sich wieder vermählende Frau zur Taufe zugelassen werden? Gilt das nicht vielmehr auch von jener ungetauften Frau, die von einem Christen entlassen und zur zweiten Ehe geschritten ist? In letzterem Falle würde ja erst recht das sogenannte privilegium Paulinum in Kraft treten. Und schließlich der dritte mögliche Fall: Die Frau ist von einem Heiden entlassen, hat wieder geheiratet und will Christin werden; soll dieser vielleicht die Taufe verweigert werden? Doch gewiß nicht. Die ratio legis verlangt darum eine andere als die streng grammatikale Auslegung. Diese wird leicht erreicht durch Ergänzung eines das „catechumenus“ wieder aufnehmenden „ipse“ im Hauptsatz. Der Sinn des Satzes ist dann folgender: Wenn ein Katechumene seine Frau entläßt, und diese wieder heiratet, so kann er trotzdem zur Taufe zugelassen werden. Ebenso kann die weibliche Katechumene, deren Mann nach der Entlassung sich wieder vermählt hat, die Taufe empfangen<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Mit dieser Auffassung stimmt auch die Erklärung überein, die Gabriel de l'Aubespine (Albaspinaeus), der ausgezeichnete Kenner des kirchlichen

Der Kanon ist sonach nichts anderes als eine kirchenrechtliche Bestimmung zu Mt 5, 32: wer sein Weib *excepta causa fornicationis* entläßt, der macht sie zur Ehebrecherin. Es war jedenfalls durch praktische Fälle die Frage nahegelegt worden, wie mit Katechumenen, die sich gegen diesen Ausspruch Christi verfehlten, zu verfahren sei, ob sie von der Taufe ausgeschlossen oder zu derselben zugelassen werden sollten. Die Synode entschied sich für die Zulassung, aber nur in dem Falle, wenn infolge der Wiedervermählung des entlassenen Eheteils an eine Aussöhnung nicht mehr zu denken war. War dagegen der entlassene Teil noch ledig, so mußte wohl, wie Aubespine meint, der Zulassung zur Taufe womöglich die Versöhnung und Wiederaufnahme vorgegangen sein. Die Konzilsväter haben in diesem Punkte die beiden Geschlechter vollständig gleichgestellt und damit Mt 5, 32 auch auf die Ehefrauen ausgedehnt.

In der Erklärung des zweiten Teiles von K. 10 und des 11. Kanons (2a u. b) stimme ich Hefele bei; nicht aber in der Begründung. Der Verfasser der Konziliengeschichte hält die geschiedene Ehe für eine gemischte; der Mann, den die Christin heiratet, soll Christ oder Katechumene sein, die von diesem aber grundlos entlassene Frau eine Ungläubige. Dieser zweite Teil des Kanons soll sich beziehen auf 1 Kor 7, 12ff. Das glaube ich nicht. Denn ob der Mann, der die Christin zur zweiten Ehe nimmt, Christ oder Katechumene oder Heide, die von ihm entlassene Frau Heidin oder Christin ist, darüber wird nicht die geringste Andeutung gemacht. Darum gilt für den Interpreten die Regel: *ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus*. Das *privilegium Paulinum* ist also willkürlich herangezogen. Vielmehr steht diese Entscheidung in Beziehung zu Mt 19, 9; darauf weist deutlich das „*in culpata uxorem*“ und das „*sine causa*“ hin. Die Konzilsväter sehen in der Verbindung zwischen dem Manne, der seine erste Frau „*sine causa fornicationis*“ entlassen, und dessen zweiter Frau

---

Altertums und der alten Konzilien, in seinen *Notae in concil. Eliberit. (Paris 1623)* zum 10. Kanon gab (abgedruckt bei Mansi II 39). Diese lautet: *Huiusce canonis perdifficilis est sententia, cuius hunc sensum esse suspicor: si in culpata mulierem catechumenus reliquit et repudiarit, ad baptismum non prius admittatur, quam relictam receperit et domum reduxerit: si vero ea sit in alterius potestate, ut quae post repudium alteri coniuncta sit, qui eam repetere nequit, non est baptismo privandus. Atque eadem iudicii forma in catechumenas observanda est, quae nulla satis legitima ex causa viros reliquissent.*

ein ehebrecherisches Verhältnis, das zu bestrafen ist. Freilich — und das ist das Auffallende — wird die Strafe nur über die Frau verhängt und nicht, wie man in erster Linie vermuten sollte, über den Mann, der doch eine doppelte Schuld auf sich geladen. Warum das? Und warum wird diese Strafe nur verhängt über jene Christin, die einen Mann heiratet, der seine erste Frau „sine causa“ (scil. fornicationis) entlassen hat?

Wir kommen damit auf zwei exegetisch und kirchenrechtlich wichtige Fragen: ob nämlich die Väter des Konzils eine unbedingte Gleichstellung und Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau in eherechtlichen Dingen vertreten und ob sie Mt 19, 9 (bzw. 5, 32) im Sinne der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe auch im Ehebruchfall erklären? Zur Beantwortung müssen wir noch die Kanones 65 und 70 beiziehen. Aus denselben ist klar ersichtlich, daß die Entlassung des ehebrecherischen Weibes nach Mt 5, 32 (19, 9) nicht nur erlaubt, sondern dem Manne unter strenger Strafe geboten war <sup>1)</sup>. Diese Bestimmung wurde offenbar gegeben im Hinblick auf Prv 18, 22 und 1 Kor 6, 15. Aber gilt das auch umgekehrt vom Weibe dem ehebrecherischen Manne gegenüber? M. E. nicht, vielmehr nehme ich an, daß, wie bereits oben erwähnt, die Frau den ehebrecherischen Mann zwar entlassen durfte, nicht aber entlassen mußte. Diese Annahme ist zwar aus einem argumentum e silentio geschlossen; aber dieses ist um so stichhaltiger, als in diesem Falle keine ähnlichen Schriftstellen wie Prv 18, 22 und 1 Kor 6, 15 zu Gebote standen, mit denen man die Pflicht zur Entlassung hätte begründen können. Besonders kommt aber dabei noch in Betracht, daß im ersten Teil des 10. Kanons und im Kanon 69, wo von der Bestrafung des Ehebruchs überhaupt die Rede ist <sup>2)</sup>, ausdrücklich die Gleichstellung zwischen Mann und Weib im betreffenden Punkte angegeben ist. Die Interpretationsregeln aber fordern, daß besondere Bestimmungen, die nur bei einzelnen Gesetzen angegeben sind, auch nur für diese gelten, für die anderen aber nicht. Daher ist es höchstwahrscheinlich, daß die Konzilsväter von Elvira eine vollständige Gleichstellung zwischen Mann und Weib nicht vertraten. Das gilt aber

<sup>1)</sup> Vgl. oben bei Hermas.

<sup>2)</sup> Der Kanon lautet: *Si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit eum quinquennium agere debere poenitentiam et sic reconcillari, nisi necessitas infirmitatis coegerit ante tempus dari communionem; hoc et circa foeminas observandum.* Hefele I<sup>2</sup> 187.

nicht nur in dem Punkte, wo es sich handelte um Entlassung des ehebrecherischen Gatten, sondern auch — was ungleich wichtiger ist — in bezug auf die Wiederverheiratung nach Entlassung des ehebrecherischen Gatten. Der Frau wird die Wiedervermählung nach Entlassung des Ehebrechers verboten unter Ausschluß von der hl. Kommunion bis zum Tode des entlassenen Ehebrechers (c. IX). Nicht aber wird vom Manne gesagt, daß er nach der Entlassung der Ehebrecherin nicht mehr heiraten darf, sondern nur, daß die Ehe mit ihm verboten ist, wenn er seine unschuldige Frau entlassen hat (c. X). Daher ist es höchstwahrscheinlich, daß die Väter dieses Konzils den Männern nach Entlassung ihrer ehebrecherischen Frauen, zumal die Entlassung so streng geboten war, die Wiederverbindung erlaubt, wenigstens nicht verwehrt haben. Denn hätte das Konzil die absolute und unbedingte Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten oder festhalten wollen, dann hätte dies in erster Linie den Männern gegenüber geltend gemacht werden müssen, weil der Heiland Mt 19, 9 diesen die Erlaubnis zur Wiedervermählung zu geben scheint, wenn sie ihre Frauen „ob fornicationem“ entlassen haben, und weil keine ähnlichen Stellen wie Röm 7, 2f. und 1 Kor 7, 39 die Bindung des Mannes an das Gesetz des Weibes bei Lebzeiten desselben aussprechen.

III. Einen bedeutenden Fortschritt in der Ehescheidungsfrage im Sinne der Entwicklung zur absoluten Unauflöslichkeit der Ehe bringt die Synode von Arles in Gallien (314). Da Papst Silvester I (314—335) vier Legaten abgeordnet und Kaiser Konstantin „sehr viele Bischöfe aus verschiedenen und fast zahllosen Gegenden nach Arles berufen hatte“ (Eus. H. e. X 5), gilt dieses Konzil als abendländische Generalsynode <sup>1)</sup>. Die Entscheidungen sind deshalb um so wichtiger und weittragender.

Der Kanon 10 lautet: De his qui coniuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adulescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut in quantum possit consilium iis detur, ne viventibus uxoribus suis licet adulteris alias accipiant <sup>2)</sup>. Die versammelten Väter verbinden also die Matthäus- und Paulusstellen und halten prinzipiell den strengen Standpunkt fest, die Wiedervermählung sei auch nach Entlassung der Ehebrecherin dem Manne zu deren Lebzeiten verboten. Das zeigt deutlich der Ausdruck: „et prohi-

<sup>1)</sup> Hefele, KG I<sup>2</sup> 201 f.; über die Zeit der Synode vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I 362 ff.

<sup>2)</sup> Hefele ebd. 210.

bentur nubere“. In der Praxis freilich ist man nachsichtiger, da die Durchführung der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe gegenüber den laxen Volkssitten und den zivilrechtlichen Anschauungen auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestoßen wäre. Man begnügte sich daher, dem Manne, wenn er noch jung ist, nur den eindringlichen Rat zu geben, unverehelicht zu bleiben, solange die entlassene Ehebrecherin lebt. Der Wert dieser Entscheidung liegt darin, daß hier dem Manne gegenüber die absolute Unauflöslichkeit der Ehe prinzipiell und, soweit die Verhältnisse gestatten, auch praktisch vertreten wird, nicht bloß dem Weibe gegenüber, wie in den Kanones von Elvira. Daher bedeutet die Stellung des Konzils von Arles in der Ehescheidungsfrage nicht etwa, wie Fahrner <sup>1)</sup> meint, einen Rückschritt, sondern einen erheblichen Fortschritt.

## II. Abschnitt.

# Blütezeit der patristischen Literatur.

### 1. Kapitel.

## Griechische Väter (mit Ausschluss der Antiochener) und Ephräm der Syrer.

### § 9. Basilius der Große.

Als dem Christentum nach den blutigen Verfolgungen im römischen Reiche die Gleichberechtigung mit der heidnischen Staatsreligion (313), bald sogar der offenkundige Vorrang zugestanden worden war, machte die christliche Kirche mächtige Fortschritte. Naturgemäß hielt mit dem äußeren Aufschwung der innere Geist nicht gleichen Schritt. Viele traten weniger aus Überzeugung als des irdischen Vorteils wegen zum Christentum über. Diesen vielfach ungebildeten, an heidnische Sittenlosigkeit gewöhnten Massen gegenüber die ganze Strenge des christlichen Sittengesetzes zur Durchführung zu bringen, mußte auf gewaltige Schwierigkeiten stoßen. In dieser Übergangszeit fand, begünstigt durch das weltliche Gesetz <sup>2)</sup>, in der orientalischen Kirche auch eine laxere Anschauung über Ehe und Ehescheidung Eingang. Leider sind uns keine Zeugnisse aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts über die einschlägigen Stellen des NT erhalten <sup>3)</sup>. Erst Basilius der

<sup>1)</sup> Geschichte der Ehescheidung 23.    <sup>2)</sup> Vgl. Fahrner, ebd. 26 ff.

<sup>3)</sup> Die Kommentare, die hier in Betracht kämen, sind nur noch in wenigen Bruchstücken vorhanden, so der Lukaskommentar des Eusebius, der

(Große † 379) gibt uns einen Einblick in die Ehescheidungsfrage seiner Zeit.

Seine Exegese zu unseren ntl Schrifttexten über die Ehescheidung, welche hauptsächlich in den drei sogenannten kanonischen Briefen (188, 199, 217) niedergelegt ist, bietet, weil vermischt mit der aus laxen Anschauungen herausgewachsenen Kirchendisziplin, für die klare Erkenntnis seines Standpunktes in der Ehescheidungsfrage manche Schwierigkeiten. Daher erklärt es sich, daß man Basilius sowohl für als gegen die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ins Feld führt. Nur wenn wir scharf trennen zwischen seiner Exegese und der geltenden Gewohnheit, können wir zu einem bestimmten Resultate gelangen. Wir werden in der Darlegung zuerst die hauptsächlichsten Stellen anführen und daran eine kritische Sichtung schließen.

Im 188. Briefe lautet der 9. Kanon: „Der Ausspruch des Herrn gilt gemäß der logischen Konsequenz sowohl für die Männer als für Frauen, daß es nämlich nicht erlaubt ist, sich von der Ehe zu scheiden, ausgenommen im Fall des Ehebruchs (*μη̄ ἐξείναι γάμου ἐξίστασθαι παρεκτός λόγου πορνείας*). Die Gewohnheit aber verhält sich nicht so (*ἡ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτως ἔχει*), sondern für die Frauen finden sich viel strengere Bestimmungen, da es beim Apostel heißt: ‚Wer einer Hure anhängt, wird ein Leib‘ (1 Kor 6, 16), und bei Jeremias (3, 1): ‚Wenn ein Weib mit einem anderen Manne Umgang pflegt, so soll es nicht zu ihrem Manne zurückkehren, sondern befleckt, verunreinigt es sich‘ und wiederum: ‚Wer eine Ehebrecherin behält, ist töricht und gottlos‘ (Prv 18, 22). Die Gewohnheit dagegen befiehlt, daß die Männer, welche die Ehe brechen und Hurerei treiben, von ihren Frauen behalten werden sollen. Daher weiß ich nicht, ob die, welche mit einem entlassenen Manne zusammenwohnt, als Ehebrecherin gelten kann. Die Schuld ist ja auf seiten der Frau, die den Mann entlassen hat; denn warum trennte sie sich von der Ehe? Wollte sie empfangene Schläge nicht dulden? Es wäre doch besser gewesen, als sich vom Ehegatten zu trennen. Oder erträgt sie den Verlust an Geld nicht? Auch das ist kein gerechter Vorwand. Wenn er aber selbst in Unzucht lebte, so haben wir diesbezüglich in der kirchlichen Gewohnheit keine Bestimmung (scil. daß sie ihn näm-

---

Matthäus- und Lukaskommentar des hl. Athanasius, die Kommentare des Arianers Theodor, Bischofs von Heraklea in Thrazien († um 355) über Matthäus und die Briefe Pauli.

lich entlassen dürfe); ja die Frau darf sich nicht einmal vom ungläubigen Gatten trennen, sondern muß bleiben wegen des ungewissen Ausgangs. Denn ‚wie weißt du, Frau, ob du den Mann retten wirst‘ (1 Kor 7, 16). Daher ist die, welche entlassen hat, eine Ehebrecherin, wenn sie zu einem anderen Manne geht; der aber, welcher entlassen wurde, ist der Verzeihung würdig, und die, welche mit ihm zusammenlebt, wird nicht verurteilt. Wenn aber der Mann, der sich von seiner Frau trennte, zu einer andern ginge, ist er selbst Ehebrecher, weil er sie zur Ehebrecherin macht, und die mit ihm zusammenlebt, ist Ehebrecherin, weil sie einen fremden Mann an sich gezogen (*διότι ἀλλότριον ἄνδρα πρὸς ἑαυτὴν μετέστησεν*)“<sup>1)</sup>).

Der 21. Kanon des 199. Briefes heißt: „Wenn der Mann mit der Frau zusammenlebend gleichwohl sich mit der Ehe nicht begnügt und in Unzucht fällt, so verurteilen wir einen solchen als Unzüchtigen (*πόρνον κρίνομεν*), spannen ihn aber länger in die darauf gesetzten Strafen. Wir haben aber keinen Kanon, welcher ihn des Ehebruchs schuldig erklärt, wenn er mit einer Ledigen sündigt, weil zwar die Ehebrecherin, wie die Schrift sagt, befleckt sich verunreinigt, und daher nicht zu ihrem Gatten zurückkehren soll, und weil der, welcher eine Ehebrecherin bei sich behält, töricht und gottlos ist; wenn aber der Mann Unzucht treibt, so verliert er seiner Frau gegenüber nicht das Recht der ehelichen Beiwohnung. Daher soll zwar die Frau den Mann, der von seinem unzüchtigen Wandel zurückkehrt, wieder aufnehmen, der Mann aber soll seine verunreinigte Frau aus dem Hause stoßen. Auch dafür ist der Grund nicht leicht anzugeben, aber so ist die herrschende Gewohnheit“<sup>2)</sup>).

Im 77. Kanon des 217. Briefes ist endlich gesagt, daß zwar „der, welcher die rechtmäßig ihm angetraute Frau entläßt und eine andere heiratet, nach dem Ausspruch des Herrn des Verbrechens des Ehebruchs schuldig ist“<sup>3)</sup>, aber nach der Bestimmung der Väter bereits im 7. Jahre wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen werden soll, also als „πόρνος“ verurteilt werde; denn nach dem Kanon 58 und 59<sup>4)</sup> desselben Briefes

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. XXXII 677. 680.    <sup>2)</sup> Ebd. 721.

<sup>3)</sup> Ὁ μέντοι καταλιμπάνων τὴν νομίμως αὐτῷ συναφθεῖσαν γυναῖκα, καὶ ἑτέραν συναγόμενος κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου ἀπόφασιν, τῷ τῆς μοιχείας ὑποκρίεται κρίματι. Ebd. 804 f.

<sup>4)</sup> Ebd. 797.



wurde der Ehebrecher 15 Jahre vom Sakramentenempfang ausgeschlossen, der Unzüchtige 7 Jahre.

Aus diesen Stellen wollen wir nun zunächst die kirchenrechtlichen Bestimmungen feststellen und auf ihren exegetischen Gehalt prüfen; denn auch als kanonischen Gesetzen mußte ihnen eine bestimmte Exegese zur Grundlage dienen. Vor allem tritt uns darin die Rechtsungleichheit der Ehegatten entgegen. Die Frau darf ihren Mann nicht einmal wegen Ehebruchs<sup>1)</sup> entlassen, und wenn dieser selbst sie verläßt und sich mit anderen Frauen vergeht, darf sie nicht zur Wiedervermählung schreiten; denn sie muß ja den von der Unzucht zurückkehrenden Mann wieder aufnehmen. Also die Frau ist gebunden, solange der Mann lebt. Somit ist der Frau gegenüber die ganze Strenge des christlichen Ehegesetzes, wie es Christus und Paulus ausgesprochen, geltend gemacht worden, und zwar noch mit der Verschärfung, daß sie den Ehebrecher nicht einmal entlassen durfte. Anders ist es beim Manne. Er verliert nie, auch nicht als Ehebrecher, seiner Frau gegenüber das Recht auf die eheliche Beiwohnung. Und wenn die Gattin ihn verläßt, und er sich mit einer anderen verbindet, ist er verzeihungswürdig, und die zweite Frau wird nicht verurteilt, also wurde diese Ehe als gültig und erlaubt angesehen. Daraus dürfen wir wohl auch mit Recht schließen, daß der Mann, welcher seine Gattin wegen Untreue entlassen mußte (nach Prv 18, 22), zu einer neuen Ehe schreiten durfte. Denn auch in diesem Falle trägt ja die Frau die Schuld, da sie ihm die eheliche Beiwohnung mit ihr unmöglich machte. Daher scheint die Bestimmung des 77. Kanons, wonach der, welcher nach Trennung von seiner rechtmäßigen Gattin zur zweiten Ehe schreitet, als Unzüchtiger bestraft wird, nicht auch den zu treffen, der sich von seiner ehebrecherischen Frau lossagte. Da auch der, welcher in der Ehe verbleibend sich mit ledigen Weibern abgibt, nur als „*πόρνος*“ gilt, so wird nach dem Gewohnheitsrecht zum „*μοιχός*“ und als solcher bestraft nur, wer sich mit verheirateten Frauen vergeht<sup>2)</sup>. In zweifacher Beziehung ist also der Mann begünstigt, insofern er zur Wiedervermählung schreiten darf, wenn die Frau an der Trennung schuld ist, und insofern seine Vergehen gegen die ehe-

<sup>1)</sup> Auch nach dem Ehegesetze Konstantins konnte sich die Frau nicht wegen Ehebruchs des Mannes scheiden, vgl. Fahrner 27.

<sup>2)</sup> Vgl. Zhishman 582 f.; Silbernagl, Das Eherecht u. d. Ges. der griech. Kirche, München 1862, 30.

liche Treue, wenn sie mit Ledigen geschehen, nur als Unzucht angesehen und bestraft werden. Beide Begünstigungen haben ihren tiefsten Grund in der dominierenden Stellung, welche der Mann im Orient überhaupt der Frau gegenüber einnahm. Diese Anschauungen wurden dann durch die vielen Namenchristen, die im 4. Jahrhundert aus Utilitätsrücksichten zu dem vom Kaiser protegierten Christentum übertraten, auch in das Kirchenrecht hineingetragen. Die erste Bevorzugung scheint man dann dadurch exegetisch gerechtfertigt zu haben, daß man die Matthäusstellen, besonders 19, 9, von der vollständigen Trennung mit Erlaubnis zur Wiedervermählung verstand, aber nur für den Mann, und diese Erlaubnis auf alle Fälle ausdehnte, wo die Frau, wie hier, die Trennung herbeiführte, zumal nach dem strikten Wortlaut die übrigen ntl Schrifttexte nicht dagegen sprechen; denn diese sagen nur, daß der Mann sich nicht trennen, nicht die Scheidung verschulden und dann eine zweite Ehe eingehen darf (Mk 10, 11; Lk 16, 18), daß der Mann keine Entlassene heiraten soll (Mt 5, 32b; Lk 16, 18b) und daß das Weib unverehelicht bleiben soll (1 Kor 7, 11) bei Lebzeiten des Mannes (1 Kor 7, 39; Röm 7, 2f.). Dagegen entbehrt die zweite Begünstigung, daß der Gatte, der sich mit einer ledigen Person verbindet, nach dem Gewohnheitsrechte nur als Unzüchtiger gilt und nicht als Ehebrecher, jeder exegetischen Grundlage, da er ja ausdrücklich, wie B. selbst angibt (217 c. 77), von der Schrift Ehebrecher genannt wird (Mt und Mk *μοιχᾶται*, Lk *μοιχεύει*).

Bevor wir nun an die Zusammenstellung der Exegese des Basilius selbst gehen, müssen wir noch einige Stellen aus seinen Schriften anführen, wo diese ohne Vermischung mit dem Gewohnheitsrecht niedergelegt ist. So lautet der 48. Kanon des 199. Briefes: „das vom Manne entlassene Weib muß meiner Ansicht nach bleiben (scil. unverheiratet); denn wenn der Herr sagt: ‚Falls einer seine Frau entläßt, ausgenommen des Ehebruchs halber, macht er sie zur Ehebrecherin‘, so schließt er sie dadurch, daß er sie Ehebrecherin nennt, von einer Verbindung mit einem andern aus. Denn wie könnte der Mann als Ursache des Ehebruchs für schuldig erklärt, das Weib aber für unschuldig angesehen werden, das vom Herrn wegen der Verbindung mit einem anderen Ehebrecherin genannt wird“<sup>1)</sup>. Ferner sagt Basilius in seinen Moralvorschriften Regula 73: „Der Mann darf sich nicht vom Weibe

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. XXXII 732.

trennen, noch das Weib vom Manne, wenn nicht der eine Ehetheil der Unzucht überführt ist, oder in seiner Frömmigkeit gehindert wird.“ Nach Anführung von Mt 5, 31 f.; Lk 14, 26; Mt 19, 9 und 1 Kor 7, 10 <sup>1)</sup> fährt er dann fort: „Es ist nicht erlaubt, daß der, welcher sein Weib entlassen hat, eine andere heiratet, noch darf die vom Manne Entlassene von einem andern zum Weibe genommen werden“ <sup>2)</sup>. Endlich ist noch hinzuweisen auf das 5. Kapitel der Hom. VII in Hexaemeron <sup>3)</sup>, wo Basilius das Ehebund ein Band der Natur nennt (*ὁ τῆς φύσεως δεσμός*), das die Frau aus keinem Vorwand lösen dürfe, mag der Mann auch ein Schläger oder Trunkenbold sein.

Basilius hält demnach in seiner Exegese gegenüber der Gewohnheit vor allem fest, daß Mann und Frau gleichberechtigt sind, daß wie der Mann, so auch der Frau das Recht zustehe, den untreuen Ehetheil zu entlassen. Aber jetzt entsteht die wichtige Frage, glaubt der große Kappadocier, daß auch nach dieser berechtigten Trennung die Wiedervermählung verboten sei? Ausdrücklich mit besonderer Erwähnung des Falles der Unzucht, sagt er es nicht, sondern ohne nähere Bestimmung heißt es, der Mann darf nach Entlassung des Weibes nicht heiraten und das vom Manne entlassene Weib darf nicht von einem anderen zur Gattin genommen werden (reg. 75), sondern muß bleiben, weil sie dadurch, daß sie Ehebrecherin genannt wird, von einer Verbindung mit einem anderen ausgeschlossen wird (can. 48). Dazu erklärt Batz <sup>4)</sup>, in den Moralvorschriften sei offenbar nur die Regel aufgestellt, womit also noch eine Ausnahme bestehen könne, ja Basilius gestehe dem geschiedenen Manne ausdrücklich die Erlaubnis zur Wiedervermählung zu. Allein man muß die herrschende Gewohnheit und die persönliche Meinung des Kirchenvaters wohl aus-

<sup>1)</sup> Bezüglich des Wortlautes der Schriftstellen ist zu bemerken, daß sie von unserem heutigen Texte etwas abweichen und sich mehr an die Rezepta anschließen; besonders zu erwähnen ist als Abweichung bei Mt 5, 32: „ὅς ἂν ἀπολύσῃ . . . αὐτοῦ . . . μοιχᾶσθαι“ und bei Mt 19, 9: „εἰ μὴ“ und der Zusatz „καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται“.

<sup>2)</sup> Ὅτι οὐ δεῖ ἄνδρα ἀπὸ γυναικός, ἢ γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρός χωρίζεσθαι, εἰ μὴ τις ἂν ἐπὶ πορνείᾳ ἄλῳ, ἢ εἰς τὴν θεοσέβειαν κωλύνηται . . . ὅτι οὐκ ἔξεστιν, τῷ ἀπολύσαντι τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα, γαμεῖν ἄλλην, οὔτε τὴν ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρός, ἐτέρῳ γαμεῖσθαι. Migne, P. gr. XXXI 849 f.

<sup>3)</sup> Migne, P. gr. XXIX 160.

<sup>4)</sup> Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition, Bamberg und Würzburg 1809, 23.

einanderhalten. Denn das letztere tut Basilius als Interpret des Gewohnheitsrechtes; und gerade dadurch, daß er die Wiederverheiratung nach der Gewohnheit verzeihungswürdig (*συγγνωστός*) nennt, geht hervor, daß er sie für seine Person und nach biblischen Grundsätzen als unerlaubt betrachtet. Und ferner ist zu beachten, daß die Regula 75 ein geschlossenes Ganze bildet. Da aber im ersten Teile nur von der erlaubten Entlassung, im zweiten von verbotener Wiedervermählung die Rede ist, so liegt doch die Annahme sehr nahe, daß das Verbot in erster Linie für die gelten soll, denen die Trennung erlaubt war, da sonst ja schon die Trennung verboten ist. Darnach macht Basilius also gerade für den Fall der Trennung wegen Unzucht das Verbot der Wiederverhehlichung geltend, und zwar für beide Teile. Dies wird noch bestätigt durch den 48. Kanon; denn hier wird besonders betont, daß auch die Frau verantwortlich sei für den nach der Entlassung durch eine neue Ehe begangenen Ehebruch, und nicht nur der Mann, der sie ohne Grund entlassen hat. Aber damit ist doch der natürliche Schluß gegeben, daß im Falle der berechtigten Entlassung die Frau eben allein die Schuld für ihr weiteres Handeln zu tragen hat. Daher glaube ich mit Recht annehmen zu können, daß des Basilius persönliche Stellung zur Frage der Ehescheidung dogmatisch richtig, daß er persönlich das absolut strenge Verbot der Wiedervermählung bei Lebzeiten beider Getrennten aufrecht hält, nur kann er es als Disziplinärgesetz gegenüber der herrschenden Gewohnheit nicht zur Durchführung bringen. Freilich eine Lösung der exegetischen Schwierigkeit wird nicht versucht, sondern Mt 19, 9 wird ohne jegliche Erklärung als Beweis für die strenge Unauflöslichkeit der Ehe angeführt.

Anschließend an Basilius geben wir die Exegese, welche in dem Buche „über die Unversehrtheit der Jungfrauen“ zu unseren Schrifttexten sich findet. Zwar unter den Schriften des großen Kappadociers aufgeführt, wird dieses Buch wegen seiner Minderwertigkeit als entschieden unecht bezeichnet. Doch stammt es sicher aus dem vierten Jahrhundert. ☩

Der Verfasser vertritt die absolute Unauflöslichkeit der Ehe bei Lebzeiten beider Gatten. So ist nach ihm diese der Grund, warum die Jungfrau, welche sich Gott vermählt hat, keine Ehe mehr eingehen kann, weil Gott unsterblich ist<sup>1)</sup>. Besonders deutlich lautet eine Stelle am Schlusse von Kap. 41 und die Fort-

<sup>1)</sup> C. 39; Migne, P. gr. XXX 748.

setzung in Kap. 42 mit folgendem Wortlaut: „Hörst du nicht, daß auch der, welcher eine Entlassene heiratet, die Ehe bricht? Denn wenn sie auch entlassen ist wegen einer Schuld, so lebt doch noch ihr Mann. Warum also belästigst du die Entlassene? Warum läßt du keine Zeit weder der Frau, damit sie die Fehler, welche ihre Entlassung veranlaßten, bessere an sich, noch dem Manne, der sie entlassen, damit er, der Gebesserten sich erbarmend, dieselbe wieder zu sich nehme als sein eignes Glied, sondern raubst vielmehr die Gelegenheit zur Besserung, wenn du bei Lebzeiten des Mannes die Entlassene heiratest? Laß sie doch zu ihrem lebenden Manne zurückkehren und als gebesserte Frau wieder aufgenommen werden, oder laß sie gestraft werden für den Anlaß, welchen sie dem Manne zur Entlassung bot! Da du sie aber, noch bevor ihr die Sünde, welche zu ihrer Entlassung führte, recht zur Erkenntnis kam, zur Ehe rissst, machst du sie unvorsichtigerweise zum Sündigen noch tollkühner; und indem du immerfort bei Lebzeiten ihres Mannes mit ihr als mit einem fremden Weibe im Ehebruch lebst, bestärkst du sie unklugerweise in ihrer Neigung, die eheliche Treue zu verletzen“ (*εὐκολον δὲ πρὸς τὰ ἐν τῇ συμβιώσει πταίσματα ἀτόπως ἀσκῶν*)<sup>1)</sup>.

Wie aus dem Ausdruck „τὰ ἐν τῇ συμβιώσει πταίσματα“ hervorgeht, kann mit dem „δι' αἰτίας“ kein anderes Vergehen gemeint sein als die Verletzung der ehelichen Treue, der Ehebruch. Aber trotzdem bleibt die Getrennte das Weib ihres Mannes, ein Glied von seinem Leibe und wird Ehebrecherin heißen, wenn sie sich zu Lebzeiten ihres Gatten wieder vermählt. Die Wiedervermählung wird also nach der Trennung wegen Ehebruchs verboten, und zwar auch dem unschuldigen Teile; denn der Mann soll ja die Gebesserte wieder aufnehmen, folglich muß er selbst unvermählt bleiben. Der Beweis für das Verbot der Wiederverehelichung gründet sich hauptsächlich auf Mt 5, 32, wobei das „ἀπολελυμένη“ des zweiten Halbverses auf die wegen Ehebruchs Entlassene angewendet wird, mit Heranziehung der paulinischen Texte als Ergänzung, daß nämlich beide sich wieder versöhnen sollen (1 Kor 7, 10f.) oder enthaltsam leben müssen bis zum Tode des einen Ehetheiles (1 Kor 7, 39 und Röm 7, 2f.). Leider aber wird auch von diesem Exegeten die Schwierigkeit, die Mt 19, 9 bietet, übergangen.

<sup>1)</sup> Ebd. 752.

### § 10. Gregor von Nazianz und Asterius von Amasea.

I. Von Gregor von Nazianz († 390) interessiert uns besonders die 37. Homilie zu Mt 19, 1—12. Auch dieser Kirchenvater wendet sich wie Basilius in rhetorisch wirkungsvoller Weise gegen die Gewohnheit, die den Mann vor dem Weibe bevorzugt: „Dieses Gesetz billige ich durchaus nicht, nicht lobe ich die Gewohnheit. Männer waren die Gesetzgeber, darum ist das Gesetz gegen die Frauen gerichtet . . . Betrachtet die Gleichheit in der Gesetzgebung. Einer ist der Schöpfer des Mannes und des Weibes, ein Staub beide, ein Bild, ein Gesetz, ein Tod, eine Auferstehung. Unsere Geburt verdanken wir ebensogut dem Manne wie dem Weibe . . . Christus hat beide durch sein Leiden errettet. Für den Mann ist er Fleisch geworden ebenso wie für das Weib; für den Mann ist er gestorben, und das Weib hat er durch seinen Tod erlöst. Aus Davids Stamm ist er entsprossen, aber von einer Jungfrau wurde er geboren . . . Es werden also zwei in einem Fleische sein, und das eine Fleisch soll gleiche Ehre haben. Paulus macht in einem Gleichnis die Enthaltensamkeit zum Gesetz. Wie und auf welche Weise? „Dieses ist ein großes Geheimnis, ich aber sage in Christus und der Kirche . . . In diesen Worten scheint er die zweite Ehe zu misseraten (*παραιῖσθαι τὴν διγαμίαν*). Wenn nämlich zwei Christus, dann auch zwei Männer, zwei Frauen; wenn aber ein Christus, ein Haupt der Kirche, dann auch nur ein Fleisch. Die zweite Ehe soll ferngehalten werden. Wenn man aber schon das Zweite fernhält, wer spricht dann noch vom Dritten. Das Erste ist Gesetz, das Zweite Nachsicht, das Dritte wider das Gesetz. Wer noch darüber hinausgeht, ist schweinisch, und nicht viele Beispiele der Schlechtigkeit hat ein solcher. Das (mosaische) Gesetz gestattet zwar aus jeder Ursache den Scheidebrief zu geben, Christus aber nicht wegen jeder Ursache, sondern er erlaubt nur, sich von der Unzüchtigen zu trennen, alles andere aber befiehlt er, geduldig zu ertragen“<sup>1)</sup>. Nach dem letzten Satze ist klar, daß Gregor nur im Falle des Ehebruchs die Trennung erlaubt. Daß aber dann die Wiedervermählung gestattet ist, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit, wie Launoi (830) meint, daraus ableiten, daß bei der Gegenüberstellung des

<sup>1)</sup> Ὁ μὲν νόμος κατὰ πᾶσαν αἰτίαν τὸ ἀποστάσιον δίδωσι. Χριστὸς δὲ οὐ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν· ἀλλὰ συγχωρεῖ μὲν μόνον χωρίζεσθαι τῆς πόρνης, τὰ δὲ ἄλλα πάντα φιλοσοφεῖν κελύει. Migne, P. gr. XXXVI 289. 292.

alten und neuen Gesetzes nur auf den Unterschied des Entlassungsgrundes Rücksicht genommen und dort die weitere Ehe erlaubt war. Denn von einer Wiedervermählung ist unmittelbar hier nicht die Rede. Aber immerhin muß selbst Cigoï (35) zugeben, daß die Stelle nicht bestimmt genug lautet, und wenn man bedenkt, daß Gregor kurz vorher von einer erlaubten zweiten Ehe spricht, so liegt doch der Schluß näher, daß er auch nach der Trennung wegen Ehebruchs die Wiederverheiratung gestattet, zumal er die Paulusstellen gar nicht erwähnt und den Text (Mt 19, 9) wie sein Freund Basilius jedenfalls in unserem heutigen Wortlaut hat <sup>1)</sup>).

II. Während man über die Stellung Gregors in der Ehescheidungsfrage noch im Zweifel sein kann, spricht sich Asterius, Metropolit von Amasea in Pontus († um 410), meiner Ansicht nach klar für die vollständige Trennung mit Erlaubnis zur Wiedervermählung aus.

In seiner Homilie zu Mt 19, 3 ff. sagt er: „Die Erschaffung (von Mann und Weib) selbst zeigt als Zweck die Vereinigung und nicht die Trennung, und der erste Brautführer ist der Schöpfer, da er die ersten Menschen nach der Erschaffung durch das Band der Ehe vereinigte; und so gab er den kommenden Geschlechtern die Ordnung des Zusammenlebens als eine unverletzliche (*ἀπαράτητον*), welche sie als Gesetz Gottes ehren sollen. Die aber miteinander verbunden, sind nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. ‚Was also Gott verbunden, soll der Mensch nicht lösen.‘ Dieses wurde dann zu den Pharisäern gesagt: ‚Höret nun ihr, die ihr in diesen Dingen die reinsten Krämer seid, die ihr eure Frauen wie die Kleider wechselt, die ihr die Ehebetten so oft und so leicht wie die Kramläden aufschlagt, . . . die ihr viele als Witwen zurücklasset, während ihr noch am Leben seid — seid überzeugt, daß die Ehe nur durch den Tod und den Ehebruch zerrissen wird (*περίσθητε δι γάμος θανάτῳ μόνῳ καὶ μοιχείᾳ διακόπτεται*).‘ Daher soll man sich nicht sorglos und unbekümmert trennen, da man seine Frau als Lebensgefährtin und nicht als Dienerin für wenige Tage genommen. Wenn sie sich aber des Ehebruchs schuldig

<sup>1)</sup> Wenn Cigoï den 144. Brief an Olympius herbeizieht, um Gregor als Zeugen für die Unauflöslichkeit anzuführen, da hier für einen bestimmten Fall die Ehescheidung (*ἀποστάσιον*) als durchaus den christlichen Gesetzen widersprechend genannt werde, so kann nicht von einer Trennung wegen Ehebruchs die Rede sein, weil dann das ‚ἀποστάσιον‘ erlaubt ist.

macht und so einen berechtigten Grund zur Entlassung bietet, dann ist der Mann zu loben, der die Hinterlistige flieht und zerhaut die Fessel, die ihn an die Giftschlange bindet. Denn der Zweck der Ehe ist zweifach, die wechselseitige Liebe und die Erzeugung von Kindern. Beide Zwecke aber werden durch den Ehebruch vereitelt“ <sup>1)</sup>).

Nach dieser Stelle muß man wohl schließen, daß Asterius mit Berufung auf Mt 19, 9 dem Manne die weitere Verbindung nach Entlassung der untreuen Gattin erlaubt; denn wenn er auch „nichts von der Wiedervermählung nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung erwähnt“ (Cigoï 37), so stellt er doch diese Trennung auf gleiche Stufe mit der durch den Tod erfolgten, und das solchen gegenüber, die ihre Frauen wie die Kleider wechseln. Wenn wir nun diese Auslegung absolut vom dogmatischen und exegetischen Standpunkt aus abweisen müssen, so brauchen wir deswegen durchaus nicht mit Binterim (114) dem hl. Bischof die Autorschaft dieser Homilie abzustreiten und sie auf einen Arianer gleichen Namens zurückzuführen; man darf eben nicht außer acht lassen, in welcher Zeit Asterius lebte und welche Anschauungen sich auch in das Kirchenrecht eingeschlichen hatten.

### § 11. Epiphanius.

Epiphanius († 403) hat sich in der Exegese durch seine für die Einleitungswissenschaft wichtige Schrift „über die Maße und Gewichte“ große Verdienste erworben, da sie auch den Kanon der atl Bücher und die Geographie Palästinas behandelt.

Für unsere Zwecke kommen einige Stellen in seinem „Arzneikasten“ (*πανάρριον*) in Betracht. Haeres. 59 c. 4 sagt er: „Beim Volke (im Gegensatz zu den Klerikern) kann es erlaubt werden, daß diejenigen, welche sich mit dem ersten Weibe nicht begnügen können, nach dem Tode der ersten eine zweite sich nehmen. Zwar steht der, welcher nur eine Frau hatte, bei der ganzen Kirche in größerem Ansehen; jener aber, der sich mit einer nicht zufrieden geben kann, darf nach dem Tode derselben, (auch) wenn Trennung erfolgt war wegen irgend eines Vorwandes, wegen Unzucht, Ehebruchs oder sonst eines schlimmen Fehlers, eine zweite Gattin nehmen, oder das Weib einen zweiten Mann, ohne daß ihn das göttliche Wort schuldig spricht, noch auch, daß er von der

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. XL 237.



Kirche und dem ewigen Leben ausgeschlossen wird, sondern wegen der Schwäche duldet man es, nicht damit er zwei Frauen habe auf einmal, wenn nämlich die eine noch am Leben ist, sondern von der einen gelöst eine zweite, wenn es beliebt, rechtmäßig heirate“<sup>1)</sup>). Im 6. Kapitel heißt es dann weiter: „Das erste Weib nimmt der Mann aus Gottes Anordnung, das zweite wegen der menschlichen Schwäche; und hat er sich noch öfter verbunden, so hat man immer Nachsicht gegen seine Schwachheit. Denn (der Apostel) sagt: ‚Die Frau ist gebunden an das Gesetz, solange ihr Mann lebt. Wenn aber der Mann gestorben ist, dann ist sie frei, zu heiraten, wen sie will‘, und erklärt so Freiheit von der Sünde ohne alle Widerrede“<sup>2)</sup>). Von den Ebioniten endlich sagt Epiphanius, daß sie, wenn einer nach der Trennung der ersten Ehe eine andere eingehen will, sowohl die zweite und dritte und siebente gestatten; denn alles gehe bei ihnen schamlos zu“<sup>3)</sup>).

Wenn man alle diese Äußerungen ins Auge faßt, dann glaube ich kaum, daß man noch Epiphanius als den laxesten der Griechen in der Ehescheidungsfrage bezeichnen kann<sup>4)</sup>). Diese Auffassung hat nur dann einen Stützpunkt in dem Texte, wenn man an der dunklen Stelle: *τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευτησάση ἕνεκέν τινος προφάσεως κτλ.*, vor *ἕνεκεν* ein *ἢ* nach Petavius ergänzt oder mit Jäger<sup>5)</sup> das „*τελευτησάση*“ übersetzt: „Die für ihn tot ist, indem sie usw.“ Anderseits aber darf man den Text auch nicht dadurch

<sup>1)</sup> Ἐξῆσι δὲ τῷ λαῷ δι' ἀσθένειαν διαβαστάζεσθαι καὶ μὴ δυνηθέντας ἐπὶ τῇ πρώτῃ γαμετῇ στήναι, δευτέρᾳ μετὰ θάνατον τῆς πρώτης συναφθῆναι. Καὶ ὁ μὲν μίαν ἐσχηκῶς ἐν ἐπαίνῳ μείζονι καὶ τιμῇ παρὰ πᾶσιν ἐκκλησιαζομένοις ἐνυπαρχει· ὁ δὲ μὴ δυνηθεὶς τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευτησάση ἕνεκέν τινος προφάσεως ἢ πορνείας ἢ μοιχείας ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικὶ ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρὶ οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεὸς λόγος, οὐδὲ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ζωῆς ἀποκηρύττει, ἀλλὰ διαβαστάζει διὰ τὸ ἀσθενές, οὐχ ἵνα δύο γυναῖκας ἐπὶ τὸ αὐτὸ σχοίῃ ἔτι περιούσης μιᾶς, ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς ἀποσχεθείς, δευτέρᾳ ἐννόμως εἰ τύχοι συναφθῆ, ἔλπει τοῦτον ὁ ἅγιος λόγος καὶ ἡ ἅγία θεοῦ ἐκκλησία, μάλιστα εἰ τυγχάνει ὁ τοιοῦτος τὰ ἄλλα εὐλαβῆς καὶ κατὰ νόμον θεοῦ πολιτευόμενος. ed. Dindorf II (Lipsiae 1859/62) 552 f.

<sup>2)</sup> Ebd. II 555; man vergleiche auch folgende Stelle im 21. Kap. der *Expositio fidei*, welche den Schluß des „Arzneikastens“ bildet: *εἰ δὲ τις τελευτησάσης τῆς αὐτοῦ γυναικὸς ἢ ἀνδρὸς τελευτήσαντος τῆς τινὸς γυναικὸς ἐρίεται δευτέρᾳ συναφθῆναι ἢ δευτέρῳ, μετὰ θάνατον τοῦ πρώτου, ἢ τῆς πρώτης.* Ebd. III 582.

<sup>3)</sup> *Εἰ καὶ θελήσειε τις τοῦ πρώτου γάμου διαζεύγνυσθαι, ἐτέρῳ δὲ συνάπτεισθαι ἐπιτρέπουσιν. πάντα γὰρ παρ' αὐτοῖς ἀδείως ἐρίεται ἄχρι καὶ δευτέρου καὶ τρίτου καὶ ἐβδόμου γάμου.* Haer. 30. c. 18 ed. Dindorf II 111.

<sup>4)</sup> Fahrner 32.

<sup>5)</sup> Untersuchung 166.

erklären und für die Unauflöslichkeit geltend machen wollen, daß man mit Klee <sup>1)</sup> einfach statt ἢ ein οὐχ als ausgefallen einfügt. Nach meiner Meinung gestattet Epiphanius auch an dieser dunklen Stelle, so wie sie uns vorliegt, mag sie nun gefälscht sein oder nicht — eine auffallende Konstruktion weist sie ja ganz entschieden auf —, nur nach dem Tode des einen Ehegatten dem andern die zweite Ehe, auch für den Fall, daß sich die Gatten vorher getrennt hatten. Freilich gilt dann die Bestimmung des Epiphanius in erster Linie für den schuldigen Ehteil, daß dieser nämlich nach dem Tode des andern Ehegatten wieder heiraten darf <sup>2)</sup>; denn für den Unschuldigen wäre dies doch wohl selbstverständlich, da ja nach dem Tode des einen Gatten die zweite Ehe überhaupt gestattet ist. Darauf scheint auch das νόμον συναφθῆναι hinzuweisen, also in einer rechtmäßigen Ehe, nicht aber in einem unerlaubten, unkeuschen Verhältnis, wie es in der Ehe schon geschehen war. Es nämlich ohne weiteres nur von dem unschuldigen Teile zu verstehen — so Zhiszman <sup>3)</sup>, der allerdings vor dem Tode die zweite Ehe nach dieser Stelle gestattet sein läßt —, dazu bietet der Text keinen Anhaltspunkt. Soviel zu dieser Stelle allein.

Noch mehr aber wird unsere Auffassung bestätigt durch die anderen Äußerungen, die wir angeführt haben. Wie hätte Epiphanius 1 Kor 7, 39 so sehr betonen dürfen, wenn er auch nach der Trennung die Wiedervermählung erlaubt und als Trennungsgrund nicht nur πορνεία und μοιχεία, sondern überhaupt κακή αἰτία gelten läßt? Wie könnte er sich für eine solch laxe Anschauung direkt auf das „göttliche Wort“ berufen? Gerade der Umstand, daß ein Mann wie Epiphanius, der eher engherzig zu nennen ist, den Begriff der πορνεία in den Matthäusstellen so weit faßt, muß uns in unserer Frage vorsichtig machen. Und zudem käme Epiphanius mit sich selbst in Widerspruch, da er den Ebioniten es ja zum Vorwurf macht, daß sie nach der Trennung zur zweiten, dritten und siebenten Ehe schritten. Denn hier kann er nicht den Nachdruck auf die oftmalige Vermählung überhaupt legen, sondern nur darauf, daß sie nach der Trennung geschah, weil er ja selbst nach 1 Kor 7, 39 nicht nur die zweite, sondern auch die öftere Vermählung nach dem Tode des einen Ehteils erlaubt. Daher kann Epiphanius nach der Trennung nur dann eine neue Ehe gestatten, wenn der eine der getrennten Ehegatten gestorben

<sup>1)</sup> Die Ehe. Eine dogmat. archäol. Abhandlung, Mainz 1833, 34.

<sup>2)</sup> Vgl. Brunquell 79. Binterim (VI 1) 111. <sup>3)</sup> Eherecht 803.

ist, und zwar gilt dies für Mann und Weib, für den schuldigen und unschuldigen Teil in gleicher Weise <sup>1)</sup>).

### § 12. Cyrill von Alexandrien und Ephräm der Syrer.

I. An die Griechen, welche keiner eigentlichen Schule angehörten, müssen wir noch Cyrill von Alexandrien († 444) reihen.

Seine Stellung in der Auslegung der von der Ehescheidung handelnden ntl Schrifttexte ist unzweideutig ausgedrückt in einem Fragment zu Mt 5, 31f. in Verbindung mit einer Stelle aus der Schrift: „*Περί τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας.*“

Zu Mt 5, 31f.: „Derjenige, der eine züchtige Frau fortschickt, gibt ihr die Möglichkeit, einen andern zu heiraten, was Ehebruch ist geradeso, wie wenn die eheliche Gemeinschaft nicht gelöst ist. Denn nicht Scheidebriefe lösen bei Gott die Ehe, sondern die ungeordnete Handlung“ <sup>2)</sup>). Demnach betrachtet Cyrill die Ehe durch den Ehebruch vollständig und vor Gott gelöst, und daher kann wohl nach seiner Anschauung eine neue Ehe von beiden Teilen eingegangen werden. Dies wird m. E. ausdrücklich und zwar dem schuldigen Ehegatten im 8. Buche der erwähnten Schrift gestattet. Hier heißt es nämlich: „Die aus berechtigten Gründen von ihrem Manne Getrennte, welche die Schändung durch einen anderen Mann geduldet hat, sich zur rechtlichen Gattin zu nehmen, ist nicht klug, sondern vielmehr ganz und gar töricht“ <sup>3)</sup>).

Wie Cigoï <sup>4)</sup> dazu kommt, aus dieser Stelle herauszulesen: „Im Falle des Ehebruchs das Weib nicht zu entlassen, hält Cyrill für unklug und töricht, deutet aber in keiner Weise an, daß die Geschiedenen eine neue Ehe schließen dürfen“ ist mir vollständig unbegreiflich. Denn es ist doch nur von der Vermählung mit

<sup>1)</sup> Zum gleichen Resultat kommt A. Condamin, St. Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère? (Bulletin de litt. ecclési. publ. par l'Inst. cath. de Toulouse [1900] 16 ff.) bei Säg Müller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts <sup>2</sup>, Freiburg 1909, 665 A. 5.

<sup>2)</sup> Ὁ τὴν σὺφρονα ἐκβάλλον δίδωσιν αὐτῇ ἄδειαν ἄλλῳ γαμηθῆναι, ὅπερ ἐστὶν εἶδος μοιχείας, ὥσπερ μὴ λυθείσης συζυγίας· οὐ γὰρ τὰ δευτέρου παρὰ θεοῦ λύει τὸν γάμον, ἀλλ' ἡ ἄποπος πράξις. Migne, P. gr. LXXII 380. Auch in seinem Kommentar zu Malaquias kommt Cyr. bei Erklärung von Kap. 2, 14f. auf das Eheband zu sprechen und führt 1 Kor 7, 27, Mt 5, 32 und Mt 19, 7-8. 4 u. 6b an, doch ohne Erklärung. Migne, P. gr. LXXII 324f.

<sup>3)</sup> Τὴν γὰρ ἐπ' αἰτίας εὐλόγοις ἀνδρὸς διεσχονισμένην καὶ ἀνατλάσαν ὕβριν τὴν ὑφ' ἐτέρῳ γνήσιον ποιῆσθαι σύνοικον, οὐκ ἀσφαλές, μᾶλλον δὲ καὶ εἰσάπαν ἀμαθές. Migne, P. gr. LXVIII 584.

<sup>4)</sup> Die Unauflösbarkeit 40.

einer wegen Ehebruchs Entlassenen die Rede. Und da diese Verbindung nur als unklug und ganz töricht bezeichnet ist, so wird sie doch immerhin als erlaubt <sup>1)</sup> und gültig angesehen, was auch aus dem „*γνήσιον ποιῆσαι σύνοικον*“ klar sich ergibt. Wenn aber der schuldige Teil wieder sich verheiraten darf, dann um so mehr der unschuldige. Cyrill erklärt mithin nach den Matthäusstellen (5, 32 und 19, 9) im Ausnahmefall die Wiedervermählung für gestattet und zieht die Einschränkung „*παρεκτός λόγου πορνείας*“ bzw. „*μή ἐπὶ πορνείᾳ*“ auch zum zweiten Halbvers.

II. Ephräm († 373), der bedeutendste syrische Schriftsteller, soll die ganze Hl. Schrift in Kommentaren erklärt haben. Der uns interessierende Kommentar zum Diatessaron (ins Lateinische übersetzt von dem Mechitaristen Aucher, herausgegeben von Moesinger) <sup>2)</sup> bietet aber leider zu unsern Texten keine eigentliche Erklärung. Aus der Perikope Mt 19, 3 ff., welche Ephräm kurz wiedergibt, zieht er vielmehr nur den Schluß, daß die Gesetze, welche wegen der Herzenshärte gegeben wurden, im NT aufgehoben sind <sup>3)</sup>. Mt 5, 31 f. wird überhaupt nicht erwähnt. Zu den einschlägigen Paulusstellen werden ebenfalls nur ganz kurze Zusätze gegeben. So lautet Röm 7, 2: „*Nam sicut quae sub viro est mulier, alligata est legi viri sui, donec vixerit vir;* und 1 Kor 7, 11: „*Quod si discesserit, manere innuptam si puritatem sibi elegerit; aut viro suo reconciliari*“

<sup>1)</sup> Zwar wird an die zitierte Stelle Prv 18, 22 als Begründung angefügt: „*Ὁ γὰρ κατέχων, φησὶν, μοιχαλίδα, ἄφρων καὶ ἀσεβής*“, doch legt Cyr. offenbar auf das „*ἀσεβής*“ gar keinen Nachdruck; denn hätte er die Wiederverheiratung als gottlos und daher verboten bezeichnen wollen, so hätte er nicht das „*ἄφρων*“, sondern das „*ἀσεβής*“ herausziehen und besonders betonen müssen.

<sup>2)</sup> Nach Resch, Außerkan. Paralleltex te zu den Evangelien, Leipzig 1893, 43 ruht dieser Evang.-Komm. auf mündl. Vorträgen Ephräms und ist aus den schriftlichen Aufzeichnungen eines seiner Schüler auf uns gekommen.

<sup>3)</sup> „*Venerunt et accesserunt, ut eum interrogarent: Licetne alicui dimittere uxorem suam? (Mt 19, 3—9). Respondit eis et dixit: „Non licet.“ Dicunt ei: „Moyses permisit nobis; cur ergo non licet?“ Moyses, ait, propter duritiam cordis vestri permisit vobis, sed ab initio creationis hoc non fuit. Itaque ex hoc uno praecepto patet, quod ea quae propter duritiam cordis populi per Moysen constituta sunt, abrogari oportebat, quia populus cordis duri permittatus est cum populo, qui fidem Abraham amabat. Nam quod dixit: „Non occides, non adulterabis etc.“, etiam ante legem observabatur. In lege haec praedicabantur, sed per Evangelium perficiebantur. Omnia enim mandata legis, quae certis ex causis eis datae et apud eos introductae sunt, cessarunt, non ac si antiquum destrueretur sed ut novum confirmaretur.“ Evangelii concordantis expositio facta a s. Ephraemo in Latinum translata a J. B. Aucher mechitarista, ed. Moesinger, Venetiis 1876, 162.*

non autem alteri tradi<sup>1)</sup>. Da in beiden Kommentaren die schwierigen Matthäusstellen gar nicht erwähnt sind, so lassen sich für ihre Auslegung keine Schlüsse ziehen.

## 2. Kapitel.

### Die antiochenische Exegetenschule.

#### § 13. Johannes Chrysostomus.

Da von dem reichen exegetischen Schatze Diodors von Tarsus, der die Blütezeit der antiochenischen Exegetenschule begründete und nach dem Zeugnis des Leontius von Byzanz die ganze Hl. Schrift in Kommentaren erläuterte, nur noch spärliche Reste erhalten sind, so müssen wir den bedeutendsten Repräsentanten dieser Schule auch an erster Stelle behandeln, Johannes Chrysostomus († 407).

Die Frage über Ehe und Ehescheidung hat Chrysostomus sehr eingehend im Anschluß an die betreffenden Schriftstellen behandelt. Er ist der erste, von dem wir sowohl zu den Matthäustexten als auch zu denen des heiligen Paulus eine eigene Exegese haben in seinen Homilien zum Matthäusevangelium (verfaßt und gehalten zu Antiochien um 390) und zum 1. Korintherbrief (verfaßt und gehalten 392). Ferner kommen noch in Betracht drei Homilien, welche ausschließlich über Ehesachen handeln, und die Schrift von dem jungfräulichen Stand, deren weitaus größerer Teil (c. 24—84) auch der Form nach nichts anderes ist als eine sehr einläßliche Erklärung des Kapitels 1 Kor 7. Bei dem umfangreichen Material müssen wir die Darstellung möglichst einschränken. Wir werden daher nur die unmittelbaren Erklärungen in den Homilien zu Mt und 1 Kor etwas ausführlicher wiedergeben und kurz erläutern, während wir uns aus den beiden übrigen Schriften mit einigen wichtigeren Stellen begnügen. Ein kritisches Resümee wird dann das Ganze abschließen, bei dem vor allem die Frage im Vordergrund steht: dürfen nach Chrysostomus die wegen Ehebruchs Getrennten zur zweiten Ehe schreiten oder nicht. Denn gerade in diesem wichtigsten Punkte stehen sich die Kritiker diametral gegenüber.

<sup>1)</sup> S. Ephraemi S. Comm. in epp. D. Pauli nunc primum ex Armeno in Lat. sermonem a patribus Mechitaristis translati, Venetiis 1893, 18. 60.

### Exegese des Chrysostomus.

I. Zu Mt 5, 31f. „Es bestand ein altes Gesetz, daß derjenige, der seine Frau aus was immer für einer Ursache haßte, sie entlassen und eine andere statt jener heiräten durfte. Dies befahl aber das Gesetz nicht einfachhin zu tun, sondern nur, nachdem man der Frau einen Scheidebrief gegeben hatte, so daß sie nicht mehr zu ihm zurückkehren könne, damit wenigstens die Figur (τὸ σχῆμα) der Ehe bliebe.“ Der Scheidebrief hatte den Zweck, zu verhindern, daß alle die Weiber untereinander wechselten, „was sicher Ehebruch gewesen wäre“. Das ganze Scheidungsgesetz sollte einer „viel größeren Bosheit“ steuern. „Denn hätte er (Moses) sie gezwungen, auch die Gehaßte zu behalten, dann hätte sie der Mann in seinem Hasse getötet . . . Deshalb ließ er das kleinere Übel zu, um das größere zu verhüten. Daß dieses Gesetz nicht eben das beste war, höre aus der Rede des Herrn: ‚Um eurer Herzenshärte hat Moses das Gesetz gegeben . . .‘ Da er (Christus) selbst allen Zorn aufhob, nicht nur den Mord verbietend, sondern auch das bloße Erzürnen, so führte er leicht dieses Gesetz (des N B) ein . . . Beachte, daß er überall nur vom Manne spricht . . . Denn der eine, wenn er auch keine andere nimmt, wird dadurch eines Verbrechens schuldig, daß er jene zur Ehebrecherin macht. Der andere aber wird dadurch zum Ehebrecher, daß er eine fremde Gattin nimmt. Denn damit er nicht die ganze Schuld auf den Entlassenden werfe und dadurch die Frau trotziger mache, verschließt er ihr auch die Türen dessen, der sie aufnehmen will durch die Worte: ‚Wer eine Entlassene heiratet bricht die Ehe,‘ und zwingt sie, auch wider ihren Willen züchtig zu sein, und vermauert ihr den Zugang zu jedem andern Manne.“ Darauf betont Chrysostomus die guten Wirkungen dieses Gesetzes für den häuslichen Frieden: „Die, welche weiß, daß es unumgänglich notwendig ist, entweder den ersten Mann zu behalten oder aus dem Hause des Mannes entlassen, keine andere Zuflucht mehr zu haben, wird wider ihren Willen gezwungen, den Gatten zu lieben. Wenn er (Christus) aber nicht zu ihr spricht, wundere dich nicht, denn sie ist das schwächere Gefäß. Deshalb hat er doch, sie übergehend, in der Drohung, welche an die Männer gerichtet ist, auch ihrem Leichtsinn vorgebeugt“<sup>1)</sup>:

In dieser Erklärung will man die absolute Unauflöslichkeit

<sup>1)</sup> Hom. 17, Migne, P. gr. LVII 259.

der Ehe ausgesprochen finden <sup>1)</sup>). Dagegen muß bemerkt werden, daß Chrysostomus hier nur von der unrechtmäßig Entlassenen spricht, da er ja sowohl den entlassenden Mann als auch den, der eben jene Entlassene aufnimmt, schuldig spricht. Das „ἀπολυμένη“ in Mt 5, 32b wird also auf diejenige bezogen, die außer dem Fall des Ehebruchs entlassen wurde. Daher kann man diese Stelle nicht für die Unauflöslichkeit im Falle der Untreue der Gattin geltend machen. Auf diese „Ausnahme“ kommt Chrysostomus erst im Folgenden zu sprechen mit den Worten: „Er läßt ihm einen Fall der Entlassung übrig, da es heißt ‚ausgenommen wegen Ehebruchs‘. Und dies läuft wieder auf das Gleiche hinaus. Denn wenn er befehlen würde, auch diejenige bei sich zu behalten, welche sich mit vielen abgegeben hat, so würde dies abermals zum Ehebruch führen . . . Nur um einer und keiner anderen Ursache willen erlaubt er, sie zu entlassen“ <sup>2)</sup>).

Der Sinn dieser etwas dunklen Stelle scheint mir für die absolute Unauflöslichkeit nicht günstig zu sein. Sicher ist, daß nur im Falle der „πορνεία“, gefaßt als Unzucht in der Ehe, also Ehebruch, die Entlassung erlaubt ist. Aber ist das nur eine Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft? Zweck derselben soll die Verhinderung des Ehebruchs sein, daß „die Tat — offenbar der abermalige geschlechtliche Verkehr der untreuen Gattin mit einem anderen Manne <sup>3)</sup> — nicht zum Ehebruch werde“. Also wird durch die Verstoßung der ehebrecherischen Gattin die Ehe so getrennt, daß der Verkehr mit der Entlassenen kein Ehebruch mehr ist. Damit scheint indirekt zugestanden, daß nach einer solchen Scheidung das Band der Ehe zerrissen, die Wiedervermählung erlaubt ist.

<sup>1)</sup> Brunnequell 20f. Zenger 276, Cigoï 45f.

<sup>2)</sup> Καὶ γὰρ καὶ τούτῳ καταλιμπάνει τρόπον ἓνα ἀφέσεως, εἰπων· Παρεκτός λόγου πορνείας· ἐπεὶ πάλιν εἰς τὸ αὐτὸ περίστατο. Ἐὶ γὰρ ἐκέλευσε καὶ πολλοῖς συγγνωμένην κατέχειν ἔνδον πάλιν εἰς μοιχείαν τὸ πρᾶγμα κατέστρεφεν . . . ἐνὶ τρόπῳ μόνῳ συγχωρῶν ἐκβάλλειν αὐτήν, ἐτέρῳ δὲ οὐδενί. Ebd. 260.

<sup>3)</sup> Cigoï (47f.) meint: „Die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft mit dem treulosen Weibe wäre erneuter Ehebruch und Begünstigung desselben; denn ein solches Weib hat die Eigenschaft einer Hure und ist unrein; wer sich aber an eine Hure hängt, wird nach den Worten des Apostels mit ihr ein Leib und darum der Mann verunreinigt, der mit seinem unreinen Weibe Umgang pflegt.“ Doch glaube ich kaum, daß Chrysostomus dies „Ehebruch“ genannt hätte. Denn dann hätte er annehmen müssen, daß durch Verkehr mit dem fremden Manne eine Ehe mit ihm zustande gekommen wäre.

## II. Zu Mt 19, 3 ff.

V. 3: „Die Pharisäer wissen, daß Jesus das Verbot der Entlassung in der Bergpredigt gegeben, aber statt zu fragen, warum er es gegeben, lassen sie es vielmehr unerwähnt und stellen die Frage, ob es überhaupt erlaubt sei, damit er entweder mit sich selbst, wenn er sich nicht mehr seiner Bestimmung erinnerte, oder mit Moses in Widerspruch käme.

V. 4 und 5: Auf die Frage: ‚Ist es erlaubt‘ antwortete er nicht sogleich: ‚es ist nicht erlaubt‘, damit sie nicht in Verwirrung und außer Fassung gerieten, sondern bevor er die Entscheidung gab, stellte er die Sache klar durch den Hinweis auf die Erschaffung, indem er zeigt, daß sein Vater das gleiche befiehlt, und daß er mit seinem Gebot nicht in Widerspruch mit Moses stehe, sondern genau mit ihm übereinstimme. Beachte, daß er seinen Satz nicht nur aus der Schöpfungsgeschichte, sondern auch aus dem Gebote Gottes selbst bestätigt. Denn er sagt nicht bloß, daß Gott nur einen Mann und eine Frau geschaffen, sondern daß er auch befohlen habe, der Mann soll der einen Frau anhängen. Hätte er erlauben wollen, die eine zu entlassen und eine andere zu nehmen, dann hätte er nach Erschaffung eines Mannes viele Frauen geschaffen. So aber zeigt er durch die Art der Schöpfung sowohl als auch durch sein Gebot, daß nur ein Mann mit einer Frau zusammenleben dürfe, und daß sie sich nie trennen sollen. Und beachte, was er sagt: ‚Der Schöpfer hat von Anfang an sie als Mann und Weib erschaffen‘, d. h. sie stammen aus einer Wurzel und sind zu einem Leib geworden. Dann, um sie vom Murren wider das Gesetz abzuschrecken und es zu befestigen, sagt er nicht: ‚Trennet euch also nicht‘, sondern: ‚Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen‘. Führest du Moses an, so ich den Herrn des Moses und gründe mich auf die Zeit; denn von Anfang an hat Gott sie als Mann und Weib gemacht und dieses Gesetz ist älter, wenn es auch scheint, es sei erst von mir eingeführt, und mit vielem Nachdruck ist es gegeben. Denn Gott führte den Mann nicht nur zur Frau, sondern befahl ihm auch, Mutter und Vater zu verlassen. Und er bestimmte nicht nur, zu ihr zu gehen (*ἐλθεῖν*), sondern mit ihr verbunden zu sein (*κολληθῆναι*), so daß der Ausdruck selbst die Unauflöslichkeit (*τὸ ἀδιάσπαστον*) zeigt. Auch damit nicht zufrieden, forderte er noch eine engere Verbindung; denn er sagt: Die zwei werden ein Fleisch sein.



V. 6: Nachdem er das alte in Tat und Wort gegebene Gesetz in Erinnerung gebracht hat, legt er es auch selbst autoritativ aus und stellt sein Gesetz auf mit den Worten: ‚Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch.‘ Gleichwie es unerlaubt ist, den Leib zu teilen, so ist es auch ungerecht, sich von der Frau zu trennen. Und nicht ging er bloß soweit, sondern er führte Gott selbst an: ‚Was Gott also . . .‘ Dadurch zeigt er, daß eine solche Handlung gegen die Natur und gegen das Gesetz ist, gegen die Natur <sup>1)</sup>, weil ein Fleisch geteilt wird, gegen das Gesetz, weil ihr selbst euch untersteht, das zu tun, obwohl es Gott zusammengefügt und befohlen hat, es nicht zu trennen.

V. 7 und 8: Dem Einwurf, den die Pharisäer aus dem Gesetze Moses erhoben, begegnet Jesus, der ja das Gesetz selbst gegeben hatte, dadurch, daß er die ganze Schuld auf die Juden warf. Die etwaige Gegenfrage aber: woher weißt du, daß Moses dies ‚wegen unserer Herzenshärte‘ befohlen, schmitt Jesus dadurch ab, daß er sich auf das alte Gesetz berufend sagte: ‚von Anfang an war das nicht so‘. Denn wäre das Gesetz Moses besser gewesen, dann wäre nicht am Anfang jenes gegeben worden.

V. 9: ‚Daher sage ich euch, wer seine Frau entläßt außer wegen Ehebruchs und eine andere heiratet, bricht die Ehe.‘ Nachdem er ihren Mund geschlossen, gab er mit Autorität sein Gesetz.

V. 10: Die Jünger wurden sehr verwirrt, was Mk andeutet, indem er sie allein fragen läßt; denn jetzt erkannten sie das Gesagte besser als vorher, da das alte Gesetz durch Einwurf und Widerlegung klarer gestellt war; denn es schien ihnen sehr beschwerlich, ein Weib voller Bosheit zu haben und zu ertragen eine unbändige Bestie, die für immer an sie gebunden sei. Daher sagten sie: ‚Wenn es sich so . . .‘ D. h. wenn sie zu dem Zwecke vereinigt sind, um eine Einheit zu bilden, oder wenn sich der Mann darin eine Schuld zuzieht und sie nie ohne Schuld entlassen kann, dann ist es leichter, gegen die Begierlichkeit der Natur und gegen sich selbst zu kämpfen als gegen ein böses Weib <sup>2)</sup>.

Diese Erklärung zur Matthäuserikope ist im ganzen <sup>3)</sup> brauch-

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu die Stelle in der 13. Homilie zum Römerbrief: „So groß waren die Konzessionen, daß sogar weniger, als das Naturgesetz verkündet, das Geschriebene forderte. Denn das Naturgesetz befahl, daß ein Mann ununterbrochen mit einem Weibe zusammenlebe.“ Migne, P. gr. LX 512.

<sup>2)</sup> Hom. 63, Migne, P. gr. LVIII 595 ff.

<sup>3)</sup> Verfehlt ist die Erklärung des *πειράζοντες*, als wollten die Pharisäer Jesus mit sich selbst oder mit Moses in Widerspruch bringen.

bar, ja vorzüglich und eines Chrysostomus würdig. Auch scheint die Interpretation von Vers 4—8 vollständig für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe zu sprechen, so daß sie von Zenger<sup>1)</sup>, Binterim<sup>2)</sup> und Cigoi<sup>3)</sup> zum Beweise hierfür ohne Bedenken angeführt wird. Aber dagegen fällt der Umstand schwer ins Gewicht, daß gerade Vers 9, der doch für sich betrachtet, so wie er im griechischen Texte steht, für die Auflöslichkeit der Ehe bei Ehebruch spricht, ohne jede Erklärung als Jesu autoritatives Gesetz wiedergegeben wird. Dieses argumentum e silentio für die Auflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs wird meiner Ansicht nach nur durch ganz klare Gegenbeweise, die ausdrücklich auf diesen Fall Bezug nehmen, hinfällig. Denn Chrysostomus mußte als Exeget, wenn er die strikte Unauflöslichkeit des Ehebandes behaupten wollte, gerade diesen Vers damit zu vereinbaren suchen.

### III. Erklärung zu 1 Kor 7, 10f.

V. 10: „Da er (Paulus) ein von Christus ausdrücklich (*ἐπιτῶς*) gegebenes Gesetz vorbringen will, daß man nämlich außer dem Fall des Ehebruchs sein Weib nicht entlassen dürfe, deshalb sagt er: ‚Nicht ich, sondern der Herr.‘ Was gebietet also der Herr den Vermählten? ‚Das Weib . . .‘ (10 und 11). Da nämlich sowohl der Enthaltbarkeit willen (V. 5), als auch aus anderen Vorwänden und geringfügigen Ursachen (*δι' ἄλλας προφάσεις καὶ μικροψυχίας*) Trennungen vorkamen, so sagt er, diese wären ursprünglich besser unterblieben; sei es nun einmal geschehen, so bleibe das Weib mit dem Manne verbunden, wenn auch nicht durch den ehelichen Verkehr, so doch dadurch, daß es keinen andern Mann nimmt“ (*εἰ καὶ μὴ τῇ μίξει, ἀλλὰ τῷ μηδένα ἕτερον παρειαγαγεῖν ἄνδρα*).

Hier muß besonders darauf hingewiesen werden, daß ausdrücklich nur solche Ehescheidungen vom Apostel gemeint sein sollen, die nicht wegen Ehebruchs erfolgt sind. Diese Einschränkung ist dadurch veranlaßt, daß nach Chrysostomus die Ehe im Falle des Ehebruchs getrennt werden soll, um nämlich weiteren Ehebruch zu verhindern, während diese Trennungen besser nicht geschehen wären. Daher ist diese Stelle viel eher für die vollständige Ehetrennung bei Ehebruch beweisend als für die separatio a thoro et mensa, wenigstens ist damit das Argument,

<sup>1)</sup> Neuer Versuch 279 f.

<sup>2)</sup> Denkwürdigkeiten (VI 1) 141.

<sup>3)</sup> Ehescheidung 46.

das man aus 1 Kor 7, 10f. gegen die scheinbar nach Mt 19, 9 gestattete Wiedervermählung bei Trennung wegen Ehebruchs anführt, zunichte gemacht. Dies scheint auch daraus hervorzugehen, daß es heißt, sie (die getrennte Frau) solle dadurch mit dem Manne verbunden bleiben, daß sie keine andere Ehe schließt; denn hiermit ist der Schluß nahegelegt, daß es auch noch eine andere, vollständige Trennung gibt, nämlich die durch die eheliche Gemeinschaft mit einem andern (also durch Ehebruch) herbeigeführte.

Zu V. 12ff.: „Was sagst du? Wenn er ungläubig ist, soll er mit seinem Weibe beisammen bleiben, wenn er aber ein Unzüchtiger ist, dann nicht mehr? Und doch ist Unzucht eine geringere Sünde als Unglaube. Allerdings ist Unzucht leichter, aber Gott verfährt mit den Seinen sehr schonend . . .“ Im Falle des Unglaubens besteht „Hoffnung, daß der verlorene Teil durch die Ehe gerettet werde, hier (bei Ehebruch) aber ist die Ehe schon gelöst (*ἐκεῖ δὲ ὁ γάμος ἤδη διαλέλυται*) . . . Denn wie wird sie (die Ehebrecherin), da sie den Mann vorher verschmäht hat und sich einem andern hingab und die Gesetze der Ehe zerstörte (*τοῦ γάμου τὰ δίκαια ἀφανίσασα*), den Beleidigten zurückrufen, der zudem auch als Fremder ihr gegenübersteht (*πρὸς τούτοις καὶ τὸν μένοντα ὡς ξένον*)“. Ferner gilt hier: „nach dem Ehebruch ist der Gatte kein Gatte mehr (*πάλιν ἐκεῖ μὲν μετὰ τὴν πορνείαν ὁ ἀνὴρ οὐκ ἔστιν ἀνὴρ*); dort aber, auch wenn das Weib Götzendienerin ist, ist das Recht auf den Mann nicht vernichtet.“ . . . Wenn der ungläubige Mann die gläubige Frau Tag für Tag schlägt und Streit anstiftet wegen ihres Glaubens, dann ist es besser, sich zu trennen; „denn dann gibt er die Veranlassung wie der Ehebrecher“ <sup>1)</sup>.

Richtig wird hier darauf hingewiesen, daß Ehebruch, weil gegen das Wesen der Ehe gerichtet, eine relativ schwerere Sünde ist als der Unglaube, und daher letzterer als solcher nicht berechtigt, die eheliche Gemeinschaft aufzugeben.

Ob nach erlaubter Trennung vom Ungläubigen die Wiedervermählung gestattet ist, wird nicht gesagt. Diese Frage entscheidet sich je nach dem, was bei Scheidung wegen Ehebruchs gilt. Denn beide Arten von Scheidungen werden als gleichberechtigt gegenübergestellt, haben also auch die gleichen Rechtsfolgen. Doch werden gerade hier für die wegen Untreue erfolgte Scheidung die stärksten Ausdrücke gebraucht: „Die Ehe ist schon

<sup>1)</sup> Hom. 19, Migne, P. gr. LXI 154 ff.

getrennt“, „der Gatte ist nicht mehr Gatte“, so daß man nicht leicht nur an eine Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft denken kann. Viel näher liegt der Schluß, daß Chrysostomus damit wirklich die Trennung des Ehebandes bezeichnet.

#### IV. Stellen aus den drei Homilien über die Ehe und aus der Schrift über die Jungfräulichkeit.

Wichtig ist besonders die zweite Homilie „*de libello repudii*“, weil sie die in den eigentlichen Homilien zum 1. Korintherbrief übergangenen letzten Verse des 7. Kapitels (39f.) behandelt.

Zu 1 Kor 7, 39: „Die Frau ist gebunden an das Gesetz“, also darf sie sich nicht trennen bei Lebzeiten des Mannes, noch mit einem andern Manne verkehren, noch eine zweite Ehe schließen. Beachte, mit welcher Genauigkeit er im Gebrauche der Worte ist. Nicht sagte er (der Apostel) nämlich: Sie soll zusammenleben mit dem Manne, sondern was? „Die Frau ist gebunden . . .“ Daher ist eine solche, auch wenn sie den Scheidebrief gegeben und das Haus verlassen und zu einem andern Manne gegangen ist, an das Gesetz gebunden und ist Ehebrecherin. Wenn also der Mann seine Frau entlassen oder die Frau den Mann verlassen will, so sollen sie sich erinnern an dieses Wort; sie sollen glauben, Paulus sei da und trete ihnen entgegen mit den strengen Worten: „Die Frau ist gebunden an das Gesetz.“ Und wie die entlaufenen Sklaven, auch wenn sie das Haus verlassen haben, die Kette nachschleppen, so tragen auch die Frauen, selbst wenn sie den Mann verlassen haben, das Gesetz als Kette mit sich, welches sie des Ehebruchs anklagt, anklagt auch die, welche sie nehmen, indem es sagt: Der Mann lebt noch und diese Tat ist Ehebruch . . . Und wann ist es ihr erlaubt, eine zweite Ehe einzugehen? Wann? Wenn sie von der Kette frei ist, wenn der Mann gestorben ist . . . Auch wenn sie tausend Scheidbriefe hätte, sie bleibt gebunden durch das Gesetz des Ehebruchs“ <sup>1)</sup>).

Diese Erklärung, welche besonders für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe sprechen soll, ist durchaus nicht überzeugend. Denn es ist nur von solchen Frauen die Rede, die nicht wegen Ehebruchs entlassen sind, weil sie ja nicht entlassen werden sollen, was aber nach Chrysostomus bei Unzucht geschehen muß. Nur den Ausdruck: „*καὶ πρὸς ἄλλον προσέλθῃ, τῷ νόμῳ δέδεται*“ könnte man zur Not für die Unauflöslichkeit des Bandes auch im

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. LI 218f.

Falle des Ehebruchs auslegen, da der Konj. Aor. vorzeitig ist, also „auch wenn sie schon zu einem andern gegangen (scl. und fleischlich mit ihm verkehrt hat), ist sie doch noch an das Gesetz gebunden“. Doch scheint dies nicht von Chrysostomus intendiert zu sein. Vielmehr glaube ich, daß einfach gesagt werden soll, die entlassene Frau wird durch die Verbindung mit einem andern des Ehebruchs schuldig. Ausschlaggebend dafür, daß auch im Falle des Ehebruchs nur eine *separatio a thoro et mensa* zugelassen ist, kann diese Stelle nicht sein. Noch weniger aber jene: „Vielmehr weder dem einen noch dem andern darf man eine solche zusprechen. Die Ehebrecherin ist nämlich keines Gattin. Denn sie hat das Bündnis mit jenem zertreten“<sup>1)</sup>. Hieraus schließt Fahrner<sup>2)</sup>, „daß (nach Chr.) das Eheband auch nach einer wegen Ehebruchs etwa vorgenommenen Scheidung noch Bestand hat“. Ist dieser Schluß berechtigt? Er wäre es, wenn es sich hier um eine bereits wegen Ehebruchs entlassene Frau handelte. Ist das der Fall? Im Vorausgehenden ist gesagt, daß man seine Frau nicht entlassen und keine Entlassene heiraten soll. Gerade daraus geht aber meiner Ansicht nach hervor, daß hier eine nicht wegen Ehebruchs getrennte Frau gemeint ist, die erst durch die Verbindung mit dem andern zur Ehebrecherin wird, also nicht schon vorher dieses Vergehen auf sich geladen hat. Und wenn wirklich Chrysostomus auch dann noch das Eheband für ungelöst hält, müßte er richtiger sagen: sie ist nicht des zweiten Mannes Frau, weil sie noch die des ersten ist. Denn die Erklärung bei Cigoï<sup>3)</sup>: „Sie ist nicht des ersten Mannes Weib, weil er sie nicht zum Weibe haben, mit ihr nicht in ehelicher Gemeinschaft leben will; sie ist nicht des zweiten Mannes Weib, weil es ihr nicht erlaubt ist, bei Lebzeiten des ersten Mannes eine neue Ehe zu schließen“ ist unhaltbar, weil man das Wort „*γυνή*“ in einem doppelten, ganz verschiedenen Sinn nehmen müßte, einmal in der Bedeutung von „Lagergenossin“ und das anderimal in der Bedeutung von „rechtmäßiger Gattin“.

Weiter unten weist dann Chrysostomus die Witwen, die wieder heiraten wollen, hin auf das: „*μόνον ἐν Κυρίῳ*“ und mahnt sie, keine befleckten Männer und solche, die auf Unzucht ausgehen, in ihr Haus zu nehmen. „Denn da viele Frauen oft nach dem Tode ihrer ersten Männer, nachdem sie sich zuerst zum Ehebruch verführen ließen, auf diese Weise die zweiten Männer einführten

<sup>1)</sup> Ebd. 221. <sup>2)</sup> Geschichte der Ehescheidung 33. <sup>3)</sup> Die Unauflösbarkeit 48.

und noch andere schändliche Wege aussannen, deshalb fährt er fort: „nur im Herrn“<sup>1)</sup>). Hieraus müßte man die absolute Unauflöslichkeit der Ehe schließen bei Lebzeiten beider Gatten, wenn man das „μοιχευθεῖσαι πρότερον“ vorzeitig zu „τελευτησάντων ἀνδρῶν“ fassen dürfte; denn dann würde diese Stelle besagen: Trotz ihres Ehebruchs haben es die Frauen für selbstverständlich gehalten, daß sie erst nach dem Tode der ersten Männer zur zweiten Ehe schreiten könnten. Allein der Zusammenhang — Chr. redet ja von Witwen — und das folgende „οὕτω“ weisen darauf hin, daß es nur vorzeitig ist zu „εἰσήγαγον“ und dann zu fassen ist als Verkehr mit verheirateten Männern, weil man sonst nicht von Ehebruch reden könnte. Daher scheint hier eine Unsitte gerügt zu sein, welche sich aus dem Bewußtsein entwickelte, die Ehe werde durch den Ehebruch wirklich und vollständig getrennt. Man scheute sich nicht, um den Preis des Ehebruchs einen Gatten von seiner Gattin loszureißen, um sich dann ehelich mit ihm verbinden zu können. Zu bemerken ist, daß Chrysostomus nur die sündhafte Weise des Zustandekommens der Ehe tadelt, nicht aber die Ehe selbst als ehebrecherischen Verkehr oder fortgesetzten Ehebruch brandmarkt.

Auch in der dritten Homilie („quales ducendae sunt uxores“) findet sich ein Abschnitt, welcher auf vollständige Trennung der Ehe im Falle des Ehebruchs mit Erlaubnis zur Wiedervermählung hindeutet. Chrysostomus ermahnt die heiratslustigen Männer, zu dem hl. Paulus zu gehen und die von diesem gegebenen Ehegesetze zu lesen, und nachdem sie erkannt hätten, was er befiehlt, wenn die Frau schlecht, falsch, dem Trunke ergeben, schmäh-süchtig, töricht oder mit anderen solchen Fehlern behaftet ist, dann über die Ehe nachzudenken. „Wenn du nämlich“, fährt der Kirchenlehrer fort, „erkennst, daß er dir die Erlaubnis gibt, sie zu entlassen, sobald du einen von diesen Fehlern an ihr findest, und eine andere zu heiraten, dann sei guten Mutes und glaube dich frei von aller Gefahr; wenn er aber dies nicht zuläßt, vielmehr befiehlt, sie außer dem Fall des Ehebruchs zu lieben, auch wenn sie mit all diesen Fehlern behaftet ist, und sie bei dir zu behalten, dann sichere dich so, als müßtest du einmal alle Schlechtig-

<sup>1)</sup> Ἐπειδὴ γὰρ πολλαὶ πολλάκις γυναῖκες, τῶν πρώτων τελευτησάντων ἀνδρῶν, μοιχευθεῖσαι πρότερον, οὕτω τοὺς ὑστέρους εἰσήγαγον, καὶ τρόπους ἐτέρους μαρῶς ἐπενόησαν, διὰ τοῦτο ἐπήγαγε μόνον ἐν Κυρίῳ. Ebd. 224.

keit der Frau ertragen“<sup>1)</sup>. Allerdings wird auch hier nicht ausdrücklich die Wiedervermählung nach der Trennung wegen Ehebruchs gestattet, aber, da gesagt ist, daß bei den andern Fehlern es nicht erlaubt ist, die Frau zu entlassen und eine andere zu heiraten, so liegt der Schluß, daß man es im Falle des Ehebruchs dürfe, fast unabweisbar nahe.

In seiner Schrift „De virginitate“ hebt Chrysostomus öfters seinem Zweck entsprechend das Lästige der Ehe hervor. So sagt er im 29. Kapitel<sup>2)</sup> anschließend an Mt 5, 32 und 1 Kor 7, 4, daß Paulus den Mann der Frau mehr unterordne als einen gekauften Sklaven; denn dieser könne sich loskaufen. „Der Mann ist gezwungen, selbst wenn er das allerlästigste Weib hat, die Knechtschaft zu ertragen, und kann sich keine Befreiung und keinen Ausweg aus der Sklaverei verschaffen.“ Derselbe Gedanke kehrt im 40. Kapitel<sup>3)</sup> wieder, nur auf die Frau einem schlechten Manne gegenüber angewendet: „Erdulde die ganze Knechtschaft, wenn er gestorben ist, dann erst wirst du frei sein, solange er lebt, muß man eines von beiden tun, entweder ihn bessern . . . oder ertragen.“ Wenn sie sich aber doch trenne, müsse sie nach 1 Kor 7, 11 Enthaltbarkeit üben oder sich versöhnen. Will sie letzteres nicht tun, dann bleibt ihr kein Ausweg, als den Tod des Mannes abzuwarten. Hier gibt Chrysostomus schon die ganz gleiche Exegese, wie 10 Jahre<sup>4)</sup> später in den Homilien zum Korintherbrief. Man darf daher nicht den Fall des Ehebruchs mit inbegriffen glauben — denn er wird bei der Aufzählung der Fehler des Mannes nicht genannt —, noch unter „Sklaverei“ das Eheband, das Recht auf den Leib des Gatten verstehen, dem nie ein „gänzlichendes Ende“ gemacht werden könne<sup>5)</sup>.

Zum Schlusse sei noch auf eine Stelle im 55. Kapitel<sup>6)</sup> hingewiesen, wo Chrysostomus von dem Übel spricht, einen reichen Mann zu haben. Er sagt: „Die Frau muß, wenn der Mann auch schwelge und liederlich sei und eine Menge Huren in ihr Ehebett bringe, alles ertragen und zufrieden sein oder das Haus verlassen.“ Hier ist also wirklich Ehebruch gegeben, und die Frau ist vor die Wahl gestellt zu ertragen oder das Haus zu verlassen; daß sie aber im letzteren Fall nicht wieder heiraten darf, ist nicht erwähnt, was bei Trennungen außer dem Fall des Ehebruchs immer geschieht.

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. LI 227. <sup>2)</sup> Migne, P. gr. XLVIII 552. <sup>3)</sup> Ebd. 562.

<sup>4)</sup> „De virginitate“ ist verfaßt im Jahre 381.

<sup>5)</sup> Zenger 291; vgl. auch Cigoj 47. <sup>6)</sup> Ebd. 577.

### Zusammenfassende Kritik.

Wie aus den Einzelerklärungen zu ersehen ist, spricht sich Chrysostomus gerade über den Hauptpunkt unserer Erörterung, ob die Wiederverehelichung nach Trennung wegen Ehebruchs erlaubt ist oder nicht, nie klar aus trotz seiner so ausführlichen Interpretation der einschlägigen Schrifttexte. Nirgends sagt er bestimmt und ausdrücklich, daß bei Ehebruch auch die Wiedervermählung erlaubt, aber ebensowenig, daß sie verboten sei <sup>1)</sup>. Wenn man aber vorurteilsfrei die einzelnen Ausführungen und Ausdrücke prüft, so liegt es doch viel näher, daß nach Chrysostomus im Fall des Ehebruchs die Ehe vollständig gelöst werden kann. Ferner muß man bedenken, daß Chrysostomus als Homilet von der Kanzel aus diese Erklärungen gibt; er durfte daher nicht vor dem Volke so stark den Ehebruch als völligen Scheidungsgrund mit Erlaubnis zur Wiedervermählung hervorheben, da er ja sonst seine Zuhörer indirekt aufgefordert hätte, sich um den Preis dieser Sünde von den gehaßten Ehegatten loszureißen. Und wenn der hl. Kirchenlehrer wirklich auch bei Ehebruch die Unauflöslichkeit der Ehe vertreten hätte, so hätte doch diese Meinung für uns vom exegetischen Standpunkt aus wenig Bedeutung. Denn er führt ja nicht einmal die Hauptbeweisstellen für die völlige Unauflöslichkeit des Ehebandes aus den anderen Evangelien an, geschweige daß er eine Lösung der scheinbaren Widersprüche gibt. Eine Behauptung ist eben immer nur soviel wert, als man Beweise dafür beibringt. Gerade bei einem Exegeten von der Bedeutung des Chrysostomus müßten wir doch wenigstens einen Versuch zur Lösung der schwierigen Frage verlangen, wenn anders er wirklich die absolute Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten hätte. Wenn wir alle diese Gründe zusammenhalten, müssen wir wohl zu dem Schlusse kommen: Chrysostomus hat die Matthäusstellen in dem Sinne genommen, den sie eben für sich betrachtet zu haben scheinen, daß nämlich die Ehe durch den Ehebruch und durch ihn allein getrennt wird.

### § 14. Theodoret von Cyrus.

Die letzte Leuchte der antiochenischen Schule war Theodoret, seit 423 Bischof von Cyrus († um 458). Seine Anschauung in der Frage der Ehescheidung ist niedergelegt in den Kommentaren

<sup>1)</sup> Der Verfasser des theol.-stat. Versuchs meint sogar (181): „Chrysostomus scheint seine eigene Meinung mit Fleiß zurückbehalten zu haben.“



zum Römer- und 1. Korintherbrief, sowie in seiner Apologie, betitelt: „Heilung der heidnischen Krankheiten oder Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie.“

Exegese zu Röm 7, 2f.: „Das Gesetz nennt Ehebrecherin nicht diejenige, welche nach dem Tode ihres Gatten einen anderen ehelicht, sondern diejenige, welche noch bei Lebzeiten ihres Mannes sich mit einem andern verbindet; diese nämlich befiehlt er, zu bestrafen, da sie frevelt gegen das Gesetz der Ehe. Klar ist also, daß nach dem Tode des Mannes die Witwe eine andere gültige Ehe eingehen kann, ohne gegen das Gesetz zu verstößen. Zwar wußte auch Paulus, daß das Gesetz (des Moses) die Erlaubnis gab, bei Lebzeiten beider die Ehe zu trennen, wenn sie nicht genehm war, aber er hatte auch des Herrn Lehre wohl gehört, welche erklärte, des Moses Gesetz sei wegen der Herzenshärte der Juden gegeben, das Naturgesetz aber habe das nicht bestimmt; denn einen Mann und ein Weib, heißt es, hat Gott erschaffen und so das Gesetz der Ehe in der Erschaffung aufgestellt“<sup>1)</sup>. Aus dieser Erklärung läßt sich ersehen, daß Theodoret die Ehe nach dem Naturgesetz als unauflöslich betrachtet.

Zu 1 Kor 7, 10f.: „Er (Paulus) erinnert an die evangelische Lehre. Der Herr sagt nämlich in den hl. Evangelien: ‚Jeder, der seine Frau entläßt, ausgenommen im Fall der Unzucht, macht sie zur Ehebrecherin‘; deshalb hat er beigesetzt: ‚Nicht ich, sondern der Herr.‘ Die Bestimmung aber: ‚sie bleibe unverheiratet oder söhne sich mit dem Manne aus‘ ist nicht entgegengesetzt jener: ‚Entziehet euch nicht, wenn nicht etwa aus gegenseitiger Übereinstimmung.‘ Denn jenes ist gesagt für die, welche nicht wegen eines anderen Vorwandes sich trennen, sondern nur der Enthaltbarkeit halber. Hier stellt er für jene die Norm auf, welche über andere Dinge in Streit geraten sind, und sucht das unzerreißbare Band (*ἀόρραγή ζεύγη*) zu schützen. Nachgebend aber der Schwachheit, legt er den Getrennten Enthaltbarkeit auf, und dadurch hindert er die Zerreißen der Ehe (*καλύων τὴν τοῦ γάμου διαίρεσιν*); denn da er verbietet, mit einem andern sich zu verbinden, zwingt er beide Teile, zur früheren Ehe zurückzukehren“<sup>2)</sup>. Diese Exegese stimmt mit der seines Lehrers Chrysostomus vollständig überein. Auch Theodoret findet hier das Gesetz Christi

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. LXXXII 113.

<sup>2)</sup> Ebd. 276; vgl. auch: „Das Compendium der häretischen Fabeln“ Kap. 25: *περὶ γάμου*. Migne, P. gr. LXXXIII 536 ff.

(Mt 5, 32 bzw. 19, 9) wiederholt, aber auch er glaubt, daß hier der Apostel nur solche Trennungen im Auge hat, die nicht erlaubt sind und darum das Band nicht lösen. Denn die Trennung wegen Ehebruchs schließt er aus, da er ja ausdrücklich sagt, daß durch das Gebot der Enthaltensamkeit die Zerreißung der Ehe verhindert werde, also kann die Trennung nicht schon wegen Untreue erfolgt sein. Ganz unrichtig ist darum die Meinung Cigois<sup>1)</sup>, daß nach Theodoret „die Vorschrift des Apostels . . . zunächst von der Entlassung um des Ehebruchs willen, die zur Neuheirat nicht berechtigt“ zu verstehen sei. Diesen Fall behandelt unser Exeget vielmehr eigens im 9. sermo seiner Apologie. Er sagt: „Da der Welterschöpfer bei Erschaffung der Menschennatur im Anfange einen Mann und ein Weib bildete, verbietet er auch die Auflösung der Ehe und läßt nur einen Grund zur Auflösung gelten, der das Band wirklich trennt (*τὸ διαλύειν ἀπαγορεύει τὸν γάμον, μίαν δὲ μόνην ἀφορμὴν διαλύσεως ἔδωκε, τὴν ἀληθῶς διασπῶσαν τὴν ζεύγλην*). ‚Jeder nämlich,‘ sagt er, ‚der sein Weib entläßt außer im Fall der Unzucht, macht sie zur Ehebrecherin, und der eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.‘ Dadurch gebietet er, alle Fehler der Frau zu ertragen, mag sie geschwätzig sein, dem Trunke ergeben oder sehr geneigt zum Schelten und Schmähen; wenn sie aber die Gesetze der Ehe übertritt und zu einem andern hinsieht (*πρὸς ἕτερον ἴδοι*), dann legt dieses die Verpflichtung auf, das Band zu trennen (*τηλικαῦτα λύειν κελεύει τὴν ζεύγλην*)<sup>2)</sup>.

Theodoret unterscheidet also zwischen der bloßen Trennung der Ehegatten (1 Kor 7, 10f.) und der Trennung der Ehe selbst. Letztere ist nur im Falle des Ehebruchs<sup>3)</sup> möglich, aber dann muß sie auch geschehen. Zwar wird nichts von der Erlaubnis zur Wiedervermählung erwähnt, aber diese ist selbstverständlich gegeben, wenn das Band wirklich getrennt ist. Im übrigen gilt hier dasselbe, was bei Chrysostomus gesagt wurde.

### § 15. Viktor von Antiochien.

Viktor von Antiochien gilt nach den neuesten Forschungen als einer der besten Exegeten der patristischen Zeit<sup>4)</sup>. Der uns

<sup>1)</sup> Die Unauflösbarkeit 41.    <sup>2)</sup> Migne, P. gr. LXXXIII 1063.

<sup>3)</sup> Denn wenn auch der schwache Ausdruck: „*πρὸς ἕτερον ἴδοι*“ gebraucht wird, ist wahrscheinlich doch die Tatsünde, nicht die bloße Bogierde gemeint.

<sup>4)</sup> Vgl. M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen, in: Biblische Studien IV, 2 und 3 (Freiburg 1899) 107 ff. 133.

interessierende Markuskommentar ist in verschiedenen Rezensionen erhalten, die aber alle auf einen Urahn zurückgehen; zwar wird derselbe gerade in der besten Redaktion bei J. A. Cramer <sup>1)</sup> dem Cyrill von Alexandrien zugeschrieben, aber es bleibt doch sicher, daß Viktor der Verfasser ist. Das Werk ist keine selbständige Erklärung, sondern, wie im Prologe ausdrücklich angegeben, sollen die Auslegungen der bewährtesten Lehrer zusammengefaßt werden. Namentlich wurden die Homilien des hl. Chrysostomus zu Matthäus benutzt. Über die Abfassungszeit sind die Meinungen geteilt <sup>2)</sup>.

Zu Mk 10, 2—9 gibt Viktor fast wörtlich die Auslegung des hl. Chrysostomus wieder, die wir darum übergehen können. Nur die Erklärung zu Vers 10—12 müssen wir aufnehmen, da sich dieselbe bei seinem Lehrer nicht findet. Sie lautet: „Wenn auch durch Scheidung die Frau vom Manne getrennt ist, so bleibt sie dennoch durch das ursprüngliche Band an ihm gebunden. Darum wird die Verbindung (des Mannes) mit einer anderen bei Lebzeiten jener Ehebruch genannt; und ebenso bei der Frau. Ehebruch ist nämlich das Zusammenleben mit einer, die nicht die eigentliche Gattin ist. Nicht mit seiner eigenen Gattin aber lebt zusammen, wer seine eigene Frau entlassen hat. Deshalb bricht er die Ehe an ihr, d. h. an der zweiten, welche er noch hinzugenommen hat zu der, welche noch durch ein natürliches Band mit ihm verbunden war. Desgleichen lebt aber auch die Frau nicht mit dem eigenen Manne zusammen, wenn sie den eigenen entlassen hat“ <sup>3)</sup>.

Aus dem Zusatz „bei Lebzeiten“ ersieht man, daß der Exeget zur Erläuterung des Evangelientextes auch die Paulusstellen beizieht. Um so auffallender dagegen ist es, daß er das „*μη ἐπι πορεύει*“ bei Mt 19, 9 ganz übergeht. Man darf daher nicht ohne

<sup>1)</sup> Catenae Graec. Patrum in Nov. Test. I (Oxford 1844) 259—447.

<sup>2)</sup> Kihn (Patrologie II 239) meint, daß der Kommentar um die Mitte des 5. Jahrhunderts herausgegeben sei; Bardenhewer (Patrologie <sup>2</sup> 471) läßt ihn „vielleicht noch im 5. Jahrhundert“ zusammengestellt sein; N. Bonwetsch (RE XX 607) endlich sagt, daß V. „vielleicht noch der Zeit um 550 angehöre“.

<sup>3)</sup> *Εἰ καὶ τῷ χωρισμῷ, φησι, διαίρεται ἄνδρος, ἀλλὰ τῇ ἐξ ἀρχῆς συζεύξει ἠδαιρητός ἐστιν. διὰ τοῦτο μοιχείαν ἐκάλεσε τὸ συζεύγνυσθαι πρὸς ἄλλην ζώσης ἐκεῖνης. καὶ ἐπὶ γυναικὸς δὲ τὸ ἴσον· μοιχεία δὲ ἐστὶν τὸ τε ἰδίᾳ συνεῖναι·* (diese Stelle ist verstümmelt, τε ist statt τῇ gesetzt und μὴ ist ganz ausgelassen; vgl. den sonst übereinstimmenden Katenentext zu Mt 19, 9 bei Cramer I 151) *οὐκ ἰδίᾳ δὲ σύνεσι, φησιν, διὰ ἰδίαν ἀπολιπὼν, διὰ τοῦτο μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν, τουτέστιν ἐπὶ δευτέραν, ἣν ἐπεισάγει τῇ κατὰ φύσιν ἀντὶφ συνειμμένην· τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἡ γυνὴ οὐκ ἰδίᾳ σύνεσιν ἀνδρὶ, ἐὰν τὸν ἴδιον καταλίπη. Cramer I 374.*

weiteres annehmen, daß Scheidungen wegen Ehebruchs mit eingeschlossen sind; denn das müßte, besonders wenn die Stelle exegetischen Wert haben sollte, ausdrücklich gesagt werden. Nur den Satz: „deshalb bricht er die Ehe an ihr, d. h.  $\alpha\upsilon$  der zweiten . . .“ könnte man zur Not dahin interpretieren, daß auch im Falle des Ehebruchs des Mannes das natürliche Band nicht gelöst werde, insofern der Verfasser ihn, obwohl er eine zweite Frau hinzugenommen hat, als noch mit der ersten durch ein natürliches Band verbunden betrachtet; doch bleibt es zweifelhaft, ob dies beabsichtigt ist. Wahrscheinlicher soll nur gesagt werden: Weil er noch mit der ersten Frau durch ein natürliches Band verbunden ist, deshalb begeht er durch die Verbindung mit der zweiten Ehebruch.

Daß diese Stelle, selbst wenn der Verfasser die absolute Unauflöslichkeit des natürlichen Bandes auch bei Ehebruch festhalten wollte, für die Entwicklung der Exegese dieser Stellen ohne Einfluß blieb, geht klar aus einer Katenenstelle zu Mt 19, 9 hervor. Hier wird nämlich die Erklärung des Viktor zu Mk 10, 10 ff. größtenteils wiederholt, nur mit dem folgenden die Matthäusexzepktion erklärenden Zusatz: „Die Unzüchtige natürlich zu entfernen, das läßt Christus zu, weil sie offenbar das natürliche Band gelöst hat und dies nicht mehr vom Manne geschieht“<sup>1)</sup>. Aus dieser Stelle läßt sich klar ersehen, daß der Autor — vom Katenensammler wird sie dem Apollinaris<sup>2)</sup> zugeschrieben — das natürliche Eheband zwar nicht durch bloße Scheidung, wohl aber durch den Ehebruch der Frau getrennt werden läßt, also die absolute Unauflöslichkeit der Ehe nicht festhält. Zwar wird die Erlaubnis zur weiteren Ehe nach Entlassung der Unzüchtigen nicht ausdrücklich gegeben, aber diese ist eben schon durch Mt 19, 9 selbst nahegelegt.

Die Erklärung, daß durch den Ehebruch als solchen die Ehe bereits getrennt ist, und dies nicht erst durch die Entlassung von seiten des Mannes geschieht, scheint auch einen Fingerzeig zu bieten, wie die Antiochener überhaupt<sup>3)</sup> den scheinbaren Wider-

1) *Τὴν μόντοι πορνεύσασαν ἀποστῆναι συγχωρεῖ ὁ Χριστός· ὅτι δὴ διέλυσε αὐτὴν τὴν φυσικὴν σύζευξιν, καὶ οὐκέτι ἐπὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου γίνεται.* Cramer I 151 f.

2) Apollinaris der Jüngere war ein sehr fruchtbarer Exeget (in *sanctas scripturas innumerabilia scribens volumina*, Hier. De viris ill. c. 104).

3) Chrysostomus sagt ja ebenfalls: „durch Ehebruch ist die Ehe schon getrennt“ und Theodoret: daß dies der „einzige Grund sei, der das Band wirklich trennt“.

spruch zwischen Mt 19, 9 einerseits und Mk 10, 11 und Lk 16, 18 andererseits lösten. Denn nach dieser Auslegung konnte trotz des Matthäuszusatzes ohne alle Einschränkung gesagt werden: ‚Jeder, der sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe‘, weil ja im Falle des Ehebruchs der Mann sein Weib nicht im eigentlichen Sinne entläßt, sondern das Weib sich selbst bereits durch die unzüchtige Tat getrennt hat. Bezüglich der Erklärung Viktors ist noch zu erwähnen, daß ‚ἐν τῷ αὐτῷ‘ (Mk 10, 11) auf die zweite Frau bezogen ist, während die meisten Neueren es wohl mit Recht auf die entlassene erste Frau beziehen.

### § 16. Spätere griechische Zeugnisse.

Unter den gewaltigen Glaubensstreitigkeiten, welche im 4. und 5. Jahrhundert im Orient geführt wurden, hatte der griechische Geist seine Kraft und Frische mehr und mehr erschöpft<sup>1)</sup>. Während aber auf dogmatisch-polemischen Gebiete immerhin noch Hervorragendes in den späteren Zeiten geleistet wurde, wie die Namen Leontius von Byzanz (6. Jahrh.), Maximus Confessor (7. Jahrh.) und Johannes Damaskenus (8. Jahrh.) zeigen, hörte mit Cyrill und Theodoret die selbständige exegetische Forschung mit einem Schlage auf. Nach der Vorschrift des 19. Kanons der Trullanischen Synode (692) zog man bei der Erklärung der Hl. Schrift die Exegese der großen Kirchenväter eigenen Forschungen vor. Für biblische Textkritik hatte man überhaupt das Verständnis verloren und auch an der biblischen Einleitung und Hermeneutik, wozu die Antiochener den Grund gelegt hatten, wurde nicht weitergebaut. Nur die eigentliche Exegese wurde in den exegetischen Katenen und in zusammenhängenden Kommentaren weitergepflegt. Unter den Exegeten des 6.—8. Jahrhunderts sind zu nennen: Prokopius von Gaza, Olympiodor, Kosmas Indikopleustes, Gregorios von Agrigent, Maximus Confessor, Anastasius Sinaita und Johannes Damaskenus, doch bieten ihre Schriften, soweit sie noch vorhanden sind, keine Erklärung zu unseren Schriftstellen<sup>2)</sup>. Erst mit Photius wurde die Pflege der Exegese wieder eifriger betrieben, welche dann im Zeitalter der Komnenen mit

<sup>1)</sup> Vgl. bei Krumbacher (Geschichte der byzantinischen Literatur<sup>2</sup>, München 1897) den Abschnitt: Theologie (bearbeitet von A. Ehrhard) besonders den Artikel: Exegese 122 ff.

<sup>2)</sup> Nur Johannes Damaskenus hat in seinem Kommentar der Paulusbriefe zu 1 Kor 7, 15 eine Stelle aus Chrysostomus genau wiedergegeben ohne selbständige Erklärung. Migne, P. gr. XCV 624.

Theophylakt von Bulgarien und Euthymius Zigabenus ihre höchste Blüte erreichte. Zwar gehört dieses Zeitalter nicht mehr zur eigentlichen patristischen Periode, doch glauben wir, die Zeugnisse über die Auslegung unserer Schrifttexte aus dieser Zeit hier anfügen zu dürfen, weil sie ja doch größtenteils auf die Erklärung der großen Exegeten des 3. und 4. Jahrhunderts, besonders des Chrysostomus zurückgehen.

I. Trullanum (692). Diese Synode nimmt in ihrem 87. Kanon Stellung zur Ehescheidungsfrage. Derselbe lautet: *Ἡ τὸν ἄνδρα καταλιποῦσα, μοιχαλὶς ἐστίν, εἰ ἐπ' ἄλλον ἦλθε, κατὰ τὸν ἱερόν καὶ θεῖον Βασιλείον, ἐκ τῆς Ἱερεμίου προφητείας ἄριστα τοῦτο ἀναλεξιόμενον· ὅτι ἐὰν γένηται γυνὴ ἀνδρὶ ἐτέρῳ, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς; ἀλλὰ μαινομένη μανθῆσεται (3, 1). καὶ πάλιν· ὁ ἔχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής (Prv 18, 22). εἰ οὖν φανῆ τοῦ ἀνδρός ἀλόγως ἀναχωρήσασα, ὁ μὲν συγγνώμης ἐστὶν ἄξιος, ἡ δὲ ἐπιτιμίων· ἡ δὲ συγγνώμη τούτῳ πρὸς τὸ κοινωνεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ δοθήσεται. ὁ μέντοι καταλιμπάνων τὴν νομίμως αὐτῷ συναφθῆισαν γυναικα, καὶ ἐτέραν ἀγόμενος κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἀπόφασιν τῷ τῆς μοιχείας ὑπόκειται κρίματι. κεκανόνησαι γὰρ παρὰ τῶν πατέρων ἡμῶν, τοὺς τοιοῦτους ἐναντιὸν προκλαίειν, διετίαν ἐπακροᾶσθαι, τριετίαν ὑποπίπτειν, καὶ τῷ ἐβδόμῳ συνίστασθαι τοῖς πιστοῖς, καὶ οὕτω τῆς προσφορᾶς καταξιοῦσθαι<sup>1)</sup>. Diese Bestimmung stellt sich dar in ihrem ersten Teile als eine gekürzte Wiedergabe des von Basilius im 188. Briefe (Kanon 9) angegebenen, aber auch von ihm bekämpften Gewohnheitsrechtes, wonach die Frau zu Lebzeiten ihres entlassenen Mannes immer Ehebrecherin wird, wenn sie sich mit einem anderen verbindet, während der Mann, dessen Weib sich unrechtmäßig getrennt hat — und das wäre auch der Fall, wenn der Mann Ehebrecher ist — der Verzeihung würdig ist, wenn er wieder heiratet. Der Schluß des Kanons ist nicht, wie Fahrner<sup>2)</sup> meint, eine Erneuerung des c. 17 der Synode von Mileve (402), sondern stimmt fast wörtlich mit dem 77. Kanon des 217. Briefes überein, nur daß hier die einzelnen Bußstationen erwähnt werden, während dort einfach von 7jähriger Buße gesprochen wird. Die Entlassung der Frau wegen Ehebruchs ist nicht mit eingeschlossen. Zur exegetischen Würdigung können wir auf das bei Basilius Gesagte verweisen.*

II. Unter dem Namen des Ökumenius, Bischofs von Triikka in Thessalien, exegetischen Schriftstellers um 600, liegen viel jüngere

<sup>1)</sup> Mansi XI 980f.

<sup>2)</sup> Geschichte der Ehescheidung 34.

Kommentare über die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli und die katholischen Briefe vor, die aber echte Reste seiner Schriften bergen <sup>1)</sup>).

Erklärung zu 1 Kor 7, 19f.: Zuerst weist der Verfasser darauf hin, der Apostel habe durch das: *οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος* das vom Herrn ausdrücklich gegebene Gesetz in Erinnerung bringen wollen, daß keine Trennung der Ehe erfolgen soll, außer im Falle des Ehebruchs (*τοῦ μὴ γίνεσθαι διαίρεσιν παρεκτὸς λόγου πορνείας*). Die dann erwähnte Trennung, sagt er, sei besser nicht erfolgt; nachdem sie aber einmal geschehen sei, soll die Frau bleiben, da sie noch einen Mann hat, wenn auch nicht der leiblichen Vereinigung nach, so doch der Gesinnung nach und dadurch, daß sie keinen andern Mann zulasse. ‚Und der Mann entlasse sein Weib nicht‘, wenn nicht etwa auf Grund der Unzucht hin; denn dies ist das Gesetz Christi <sup>2)</sup>).

Zu dieser Auslegung meint Cigoï <sup>3)</sup>, daß dem Weibe, auch wenn es sich wegen Ehebruchs des Mannes getrennt habe, Enthaltsamkeit vorgeschrieben werde, und daß auch der Mann nach Entlassung des ehebrecherischen Weibes nicht wieder heiraten dürfe; letzteres sei, wenn auch nicht ausdrücklich gesagt, doch daraus zu schließen, daß die Frau, die vom Manne getrennt ist, als solche angesehen werde, die ihren Mann noch hat. Cigoï übersieht jedoch, daß der Verfasser im engsten Anschluß an Chrysostomus von solchen Trennungen spricht, die besser nicht geschehen wären, bei denen also nicht Ehebruch als Scheidungsgrund gedacht ist, weil bei Ehebruch die Trennung geschehen soll. Auch aus dem Satze, das Weib habe trotz der Trennung noch einen Mann der Gesinnung nach und dadurch, daß es keinen andern Mann zulasse, geht klar hervor, daß nicht schon Ehebruch der Trennungsgrund gewesen sein kann. Und weiter ist daraus ersichtlich, daß der Verfasser durch Ehebruch die Ehe vollständig getrennt werden läßt, m. a. W. die ganze Auslegung stimmt mit der des Chrysostomus dem Sinne nach überein. Sie bietet keinen Anhaltspunkt, daß im Fornikationsfalle die Wiedervermählung verboten, sondern läßt vielmehr auf das Gegenteil schließen.

III. Theophylakt, Erzbischof von Achrida in Bulgarien, kommentierte in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts mehrere Bücher des AT und fast das ganze NT. Der Kommentar zu Mt

<sup>1)</sup> Vgl. F. Diekamp, KH II 1201.

<sup>2)</sup> Migne, P. gr. CXVIII 728.    <sup>3)</sup> Die Unauflösbarkeit 94.

ist auf Veranlassung der Kaiserin Maria verfaßt; die Abhängigkeit von Chrysostomus liegt klar zutage.

Erklärung zu Mt 5, 31f.: Der Befehl des Moses, die Gehäße zu entlassen, sollte die Ermordung verhüten. Christus aber verbietet dem Manne, die Frau ohne Grund zu entlassen. „Wenn er sie nämlich mit gutem Grund entläßt, d. h. weil sie Ehebrecherin ist, dann ist er schuldlos; wenn aber nicht wegen Ehebruchs (scl. die Entlassung geschieht), dann ist er schuldig; denn er zwingt zum Ehebruch. Aber auch der, welcher eine solche (*ταύτην*) aufnimmt, ist Ehebrecher; sie würde nämlich, wenn er sie nicht aufnähme, zu ihrem Manne zurückkehren“<sup>1)</sup>. Das „*ταύτην*“ weist ganz bestimmt hin auf das unmittelbar vorher genannte Weib, das „*χωρὶς πορνείας*“ entlassen wurde. Daß nur dieses gemeint ist, zeigt auch der Beisatz, es würde wieder zu seinem Manne zurückkehren.

Die Auslegung zu Mt 19, 3ff. und 1 Kor 7, 10ff. ist nur eine gekürzte Wiedergabe aus den Erklärungen des hl. Chrysostomus. Zu erwähnen ist nur, daß der 9. Vers — weil die Quelle gar keine Erklärung gibt — also umschrieben wird: „Ich aber sage euch, daß das hurerische Weib mit Recht entlassen wird, weil sie Ehebrecherin ist (*ὅτι τὴν πορνευθεῖσαν γυναῖκα καλὸν ἐκβάλλειν, ὡς μοιχαλίδα*); wenn man eine Züchtige (*μὴ πορνευθεῖσαν*) entläßt, wird man schuldig an ihrem Ehebruch“<sup>2)</sup>; ferner, daß die Erklärung von 1 Kor 7, 10 ausdrücklich mit dem Beisatz wiedergegeben wird, die Entlassung sei wegen anderer Ursachen und nicht wegen Ehebruchs geschehen<sup>3)</sup>.

In der Erklärung von Mk 10, 10 ist das „*ἐπ' αὐτήν*“ wie bei Viktor auf die zweite Frau bezogen; der „Ausnahmefall“ bleibt unerwähnt<sup>4)</sup>. Dagegen ist bei Lk 16, 18 die Exzeption als selbstverständlich eingefügt: *πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτός λόγου πορνείας δηλαδὴ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει*<sup>5)</sup>. Daher glaube ich, daß Theophylakt die Wiedervermählung nach der Trennung wegen Ehebruchs erlaubt.

IV. Euthymius Zigabenus, Mönch des Klosters *τῆς Περιλέπιου* bei Konstantinopel, bezeichnet als ersten den Aufschwung, den die

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. CXXIII 197; die Stelle weist unverkennliche Ähnlichkeit auch mit der Erklärung des Clemens Alexandrinus auf.

<sup>2)</sup> Migne, P. gr. CXXIII 352.

<sup>3)</sup> Migne, P. gr. CXXIV 644; Cigoï (99) sagt dagegen unrichtig, daß Theophylakt „keinen Fall ausnehme, in welchem es erlaubt wäre, nach Scheidung von neuem zu heiraten“. Daher ist seine ganze Argumentation nichtig.

<sup>4)</sup> Migne, P. gr. CXXIII 596 f. <sup>5)</sup> Ebd. 972.



Theologie im Zeitalter der Komnenen nahm. In seinen Evangelienkommentaren schließt sich Euthymius vorzüglich an Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus an. Der Matthäuskommentar bildet die Grundlage des Ganzen und ist daher ausführlicher angelegt, während besonders bei Mk und Lk einfach auf die Parallelen bei Mt hingewiesen wird. Zu den Erklärungen der Paulusbrieve benützt er dieselben Quellen, namentlich Chrysostomus.

Erklärung zu Mt 5, 32: Christus befiehlt, die Gattin nicht zu entlassen, außer im Fall der Unzucht; Unzucht aber wird hier der Ehebruch genannt. „Außer dem Fall des Ehebruchs (*δίχα λ. π.*) macht nämlich einerseits der, welcher seine Frau entläßt, sie zur Ehebrecherin, wenn sie sich einem andern verbindet, andererseits begeht der, welcher die vom andern Entlassene heiratet, mit einer fremden (Gattin) Ehebruch . . . Da er auf diese Weise die Schuld des Ehebruchs vorhält sowohl dem, der ohne Grund sein Weib entläßt, als auch dem, welcher die vom anderen Entlassene heiratet, befestigt er den Frieden unter den Gatten“ <sup>1)</sup>.

Durch die Herausstellung des „*δίχα λόγου πορνείας*“ und die Anfügung der beiden Sätze mit *μέν-δέ* im ersten Teile sowie durch das *καί-καί* und das „*τὴν ἀπολελυμένην*“ im zweiten wird deutlich gezeigt, daß der Ausnahmefall auch zu Mt 5, 32b gezogen ist, daß also nur derjenige Ehebruch begeht, der eine nicht wegen dieses Verbrechens Entlassene heiratet; mithin wird die Ehe bei Trennung wegen Ehebruchs als vollständig gelöst betrachtet.

Zu Mt 19, 9 sagt Euthymius: „mag einer eine Unentlassene heiraten oder eine Entlassene, er bricht die Ehe . . . Nur die befiehlt (Christus) zu entlassen, welche Unzucht oder Ehebruch getrieben wegen der Verwechslung der Nachkommenschaft“ <sup>2)</sup>. Durch den zweiten Satz wird gezeigt, daß im ersten Satze nicht an eine wegen Ehebruchs Entlassene zu denken ist.

Bei Mk 10, 11 versteht Euthymius ebenfalls das „*ἐπ' αὐτήν*“ von der zweiten Frau (*μοιχεύει πρὸς αὐτήν δηλαδὴ τὴν ἐπίεσικτον*) und macht noch die Bemerkung, daß bei Mt dasselbe auch zu den Pharisäern gesprochen werde und hinzugefügt sei, wann die Entlassung geschehen müsse. Ebenso verweist er auch bei Lk 16, 18 auf die Matthäusstelle, wo Christus auf die Frage der Pharisäer, „ob es dem Manne erlaubt sei, sein Weib aus jedem Grunde zu entlassen, ausführlich (*πλατεῖαν τὴν ἀπόκρισιν*) geantwortet habe“ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Migne, P. gr. CXXIX 217.

<sup>2)</sup> Ebd. 517.

<sup>3)</sup> Ebd. 825. 1037.

Zu 1 Kor 7, 10 führt Euthymius Mt 19, 6 und 5, 32 an und sagt, die Frau, welche sich getrennt habe, soll keinen anderen heiraten wegen der Eifersucht; wenn sie es dennoch tue, breche sie nach des Herrn Worten die Ehe <sup>1)</sup>. Hier ist, wie aus den Evangelien hervorgeht, nicht von einer Trennung wegen Ehebruchs die Rede, da in diesem Falle die Ehe als vollständig getrennt betrachtet wird.

So wurde also aller Wahrscheinlichkeit nach von den griechischen Exegeten des 11. und 12. Jahrhunderts der Ehebruch als Grund zur vollständigen Trennung der Ehe gelten gelassen und, da sie dies im engsten Anschluß an Chrysostomus tun, finden wir unsere Ansicht bestätigt, daß auch dieser Kirchenlehrer keinen gegenteiligen Standpunkt vertritt. Somit reicht die laxer Anschauung, welche die griechische Kirche von der Unauflöslichkeit des Ehebandes noch heute hat, bis ins 4. Jahrhundert hinauf, in kirchenrechtlicher Hinsicht von Basilius, in exegetischer von den Antiochenern und Cyrill von Alexandrien vertreten.

### 3. Kapitel.

#### Lateinische Väter.

##### § 17. Hilarius von Poitiers.

Während sich im Orient unter Führung der Antiochener die exegetische Wissenschaft zu imponierender Höhe emporschwang, fand auch im Abendlande diese Disziplin mehr und mehr systematische Pflege. Bahnbrechend war hier die exegetische Tätigkeit des großen Bekämpfers der Arianer, des Bischofs Hilarius von Poitiers († 366). Von ihm besitzen wir, für unsere Zwecke besonders wichtig, den ältesten lateinischen Matthäuskommentar <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Comm. in Pauli epp. ed. Kalogeras, Athen 1887, 350.

<sup>2)</sup> Erwähnt seien hier auch die um 330 geschriebenen vier Bücher Evangelien (Evangeliorum libri quattuor) des Gaius Vettius Aquilinus Juvencus, eines spanischen Presbyters. Sie sind eine Art Evangelienharmonie in Hexametern. Für unsere Zwecke kommen in Betracht l. I v. 531—535 (= Mt 5, 31f.) und l. III v. 464—481 (= Mt 19, 3ff.). Doch läßt sich daraus nur ersehen, daß der Verfasser im Falle des Ehebruchs die Entlassung der Frau erlaubt, und daß die Wiedervermählung nach Entlassung der züchtigen Gattin Ehebruch ist. Ob die zweite Ehe nach Entlassung der Ehebrecherin erlaubt oder verboten ist, läßt sich nicht entscheiden. Die Stellen lauten: Mt 5, 31f.: „Praecipunt veteres si quis connubia rumpit Seribere discidium, iuris feralia uerba Sola uiri recte discedet adultera tectis Ast aliae maneant nam casti iura pu-

Erklärung zu Mt 5, 31 f.: „Während das Gesetz die Freiheit erteilt hatte, die Ehe zu trennen (das Repudium zu geben) durch einen Scheidebrief, legte jetzt die Lehre des Evangeliums dem Gatten nicht nur auf, friedfertig zu sein, sondern sie machte ihn auch verantwortlich für das Verbrechen seiner zum Ehebruch genötigten Gattin, wenn sie sich durch die Trennung gezwungen sieht, einen andern zu heiraten, indem sie keinen andern Grund zum Aufgeben der ehelichen Gemeinschaft gelten läßt, als diesen, wenn sich der Mann durch den Umgang mit seiner entehrten Gattin beflecken würde“<sup>1)</sup>).

Hilarius verbietet also, sich von seinem Weibe zu scheiden, und erklärt den Mann schuldig des Ehebruchs, den die Entlassene, durch die Begierlichkeit gezwungen, bei Wiederverehelichung begeht. Hat aber das Weib die eheliche Treue bereits verletzt, dann ist der Mann nicht nur zur Entlassung berechtigt, sondern sogar dazu verpflichtet, da er sich durch den weiteren Verkehr mit ihr beflecken würde (nach 1 Kor 6, 16). Weiter aber aus dieser Stelle für den letzteren Fall die vollständige Trennung der Ehe abzuleiten<sup>2)</sup>, ist im Texte nicht begründet. Denn der Ausdruck „desinendi a conjugio“ ist zu dieser Interpretation zu schwach und scheint mir vielmehr nur das Abstehen vom ehelichen Verkehr zu bezeichnen. Ferner spricht die Betonung der Schuld des Mannes, wenn seine Gattin erst durch die Entlassung zu einer ehebrecherischen Verbindung getrieben wird, für das Gegenteil, nämlich für die Unauflöslichkeit der Ehe auch im Falle des Ehebruchs, freilich auch nicht mit Bestimmtheit.

Zu Mt 19, 3 ff.: Hinweisend darauf, daß nach V. 4 Gott selbst die Worte gesprochen habe, welche in der Genesis dem Adam in den Mund gelegt werden, fährt er fort: „Aber wir, folgend dem Ansehen des Apostels, welcher dieses (die Ehe) als ein großes Geheimnis bezeichnet hat: er aber fasse es in Christus und in der Kirche (Eph 5, 32), übergehen diese Stelle, wie sie ist, unberührt. Doch ermahnen wir den Leser, so oft er sich mit dieser Frage beschäftigt, die Kraft der Worte, mit welchen der Herr antwortete und welche die Jünger gebrauchten, sorgfältig sich zu vergegenwärtigen und des Paulus Meinung über diesen

doris Auctore amittit mulier deserta marito.“ Mt 19, 9: „Nam temere exsoluet casti qui iura cubilis Alteraque illius thalamis sociabitur uxor Crimen adulterii populo sub teste subibit“, ed. Joh. Huemer, CSEL XXIV (1891) 29. 98.

<sup>1)</sup> C. 4 n. 22. Migne, P. lat. IX 939f. <sup>2)</sup> Launoi 828, Batz 21f.

Gegenstand in Erwägung zu ziehen, mag er ihn mit Stillschweigen übergehen oder bisweilen unter anderen Stellen behandeln<sup>1)</sup>).

Wenn Hilarius in der Matthäuserikope ein Geheimnis ausgesprochen findet, das er sich nicht zu enthüllen getraut, so könnte er bei seinen hermeneutischen Grundsätzen wohl auch den allegorisch-mystischen Sinn im Auge haben, wie der Hinweis auf Eph 5, 32 anzeigt; doch glaube ich, daß ihm in erster Linie der Literalsinn ein „großes Geheimnis“ ist. Denn dies geht aus der Mahnung an den Leser hervor, den Zusammenhang und die Lehre des hl. Paulus über diesen Gegenstand sorgfältig zu erwägen. Dann aber kann die Schwierigkeit für ihn nur in V. 9 liegen; m. a. W. Hilarius glaubt nach dem Zusammenhang und der Lehre des Völkerapostels die Unauflöslichkeit der Ehe bis zum Tode des einen Gatten annehmen zu müssen, während dieser Vers für die Auflöslichkeit im Falle des Ehebruchs zu sprechen scheint. Er fühlt die Schwierigkeit, kann sie aber nicht lösen. Daher wird man wohl mit Recht Hilarius als Traditionszeugen für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe anführen, wenn er auch die Schwierigkeit nicht löst, noch zu lösen sucht. Trotzdem muß vom exegetischen Standpunkt aus ihm das Verdienst zuerkannt werden, daß er die Schwierigkeit erkannt und herausgestellt hat und daß er zur Lösung hinweist auf den Zusammenhang und die Lehre des hl. Paulus.

### § 18. Ambrosius.

Ambrosius († 397) verfolgt in seiner Exegese wie überhaupt in seinen Schriften hauptsächlich praktische Ziele. Auch in der Auslegung der ntl. Texte über die Ehescheidung, welche in seinem Lukaskommentar niedergelegt ist, tritt der paränetische Zug stark in den Vordergrund. Wegen ihrer klassischen Schönheit werden wir dieselben fast ungekürzt wiedergeben. — Erklärung zu Lk 16, 18:

2) „Zuerst glaube ich über das Gesetz der Ehe reden zu müssen, um dann das Verbot der Ehescheidung zu behandeln. Manche glauben nämlich, jede Ehe sei von Gott angeordnet, besonders weil geschrieben steht: ‚Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht lösen.‘ Also wenn jede Ehe von Gott ausgeht, dann darf keine Ehe gelöst werden. Wie konnte aber der Apostel sagen: ‚Wenn der Ungläubige sich trennt, soll er sich trennen (1 Kor 7, 15)?‘ Hierdurch gibt er sowohl in wunderbarer

<sup>1)</sup> C. 19 n. 3, ebd. 1043.

Weise zu erkennen, daß er bei den Christen keinen Grund zur Ehescheidung gelten lassen wolle, als auch zeigt er, daß nicht jede Ehe von Gott angeordnet; denn christliche Frauen verbinden sich nicht nach göttlichem Rechte mit Heiden, das Gesetz nämlich verbietet es.“

4) „Entlaß daher deine Frau nicht, damit du nicht dadurch zu erkennen gibst, daß Gott nicht der Stifter deiner Ehe ist. Wenn du den Charakter anderer ertragen und verbessern mußt, um wieviel mehr den deiner Frau. Höre, was der Herr gesagt hat: ‚Wer seine Frau entläßt, macht sie zur Ehebrecherin.‘ Da es nämlich ihr nicht erlaubt ist, bei Lebzeiten ihres Mannes eine andere Ehe zu schließen, kann es geschehen, daß die Begierde zur Sünde sie überwältigt. Daher trifft den Urheber des Fehltrittes auch die Schuld. Wohin soll die noch Zeugungskräftige sich mit den Kindern wenden? Wohin soll der zitternde Fuß die schon betagte Gattin führen? Du bist grausam, wenn du die Mutter verstößest und die Kinder behältst, um zugleich mit der Gattenliebe auch die Kindesliebe zu verletzen. Du bist grausam, wenn du wegen der Mutter auch die Kinder fortschickst, da vielmehr die Kinder beim Vater die Schuld der Mutter wieder aufheben müßten. Wie gefährlich ist es, ein junges schwaches Weib der Verführung auszusetzen! Wie pflichtvergessen, dein greises Weib zu verlassen, deren Jugendblüte du gebrochen! Soll etwa der Kaiser den Veteranen entlassen ohne Gnadensold als unrühmlichen Kämpfer und ihn seines Landes verweisen; soll der Gutsherr den durch Arbeit entkräfteten Bauern von der Scholle jagen? Ist ein Betragen, welches gegen Untergebene unbillig ist, gegen die Gleichgestellte billig?“

5) „Du entläßt also deine Frau, als wenn du dazu befugt wärest, ohne ihr Verschulden und glaubst, es sei dir erlaubt, weil menschliche Gesetze es nicht verbieten; aber Gott verbietet es. Der du den Menschen gehorchest, fürchte Gott! Höre das Gesetz des Herrn, dem auch die Gesetzgeber unterworfen sind: ‚Was Gott verbunden . . .‘“

6) „Ein solcher zerstört nicht nur das Gesetz des Himmels, sondern gleichsam ein Werk Gottes. Willst du denn, ich bitte dich, deine Kinder noch zu deinen Lebzeiten einem Stiefvater anvertrauen; oder sie, während ihre Mutter noch gesund ist, einer Stiefmutter unterstellen? Gesetz, die von dir verlassene Frau heiratet nicht. Und sie konnte dir, dem Ehemanne, mißfallen,

die dir, dem Ehebrecher, noch die Treue bewahrt? Sie heiratet. Diese Notwendigkeit gereicht dir zur Schuld. Und was du für Ehe hältst, ist Ehebruch<sup>1)</sup>. Denn was macht es aus, ob du dich offen des Verbrechens bekennst, oder den Ehebruch durch eine scheinbare Ehe bemäntelst, außer daß es nur noch schwerer ist, das Verbrechen zum Gesetz zu machen, als es heimlich zu verüben.“

7) „Aber vielleicht sagt einer: Warum hat Moses befohlen, den Scheidebrief zu geben und die Gattin zu entlassen? Wer so redet, ist ein Jude, wer so redet, ist kein Christ. Und weil er den Einwurf bringt, der dem Herrn gemacht wurde, soll ihm auch der Herr antworten: ‚Wegen eurer Herzenshärte . . .‘ (Mt 19, 8). Moses, sagt er, hat es gestattet, aber Gott hat es nicht befohlen. Von Anfang an aber bestand das Gesetz Gottes. Was für ein Gesetz Gottes? ‚Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen . . .‘ Gn 2, 24 (Mt 19, 5). Wer also sein Weib entläßt, der teilet sein Fleisch, trennt seinen Körper.“

8) „Diese Stelle aber zeigt, daß, was geschrieben ist wegen der menschlichen Gebrechlichkeit, nicht von Gott geschrieben ist. Daher sagt auch der Apostel: ‚Ich verkünde, nicht ich, sondern der Herr, das Weib soll vom Manne sich nicht trennen‘ (1 Kor 7, 10). Und weiter unten sagt er: ‚Den übrigen sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat und er verläßt sie (et relinquit eam)‘ (1 Kor 7, 12). Daher, wo eine gemischte (impar) Ehe besteht, gibt es kein (ausdrückliches) Gesetz Gottes. Und er fügt bei: ‚Wenn der Ungläubige sich trennt, trenne er sich.‘ Eben damit verneint der Apostel, daß nach göttlichem Rechte jede Ehe gelöst werde; aber auch er hat es nicht befohlen, noch hat er dem Entlassenden die Berechtigung dazu gegeben, sondern er hat nur die Schuld hinweggenommen von dem Entlassenen“<sup>2)</sup>.

Zur Vervollständigung und Klärung der Auffassung des Ambrosius unseren Schrifttexten gegenüber seien noch zwei Stellen aus seinen Reden „über Abraham“ (I, 4) angeführt. Sie lauten: „Aber auch euch ermahne ich, ihr Männer, besonders euch, die ihr nach der Gnade Gottes strebt, nicht zu verkehren mit einem buhlerischen Weibe (wer sich mit einer Buhlerin verbindet, wird

<sup>1)</sup> *Pone, si repudiata non nubat: Et haec viro tibi debuit displicere, cui adultero fidem servat? pone, si nubat: necessitas illius tuum crimen est et coniugium quod putas adulterium est.* Ed. Schenkel, CSEL XXXII 394.

<sup>2)</sup> Ed. Schenkel, CSEL XXXII 392—395.

ein Leib') und nicht euren Frauen dies als Veranlassung zur Ehescheidung zu geben. Niemand lasse sich täuschen von den menschlichen Gesetzen. Jede Unzucht ist Ehebruch, und nicht ist dem Manne erlaubt, was dem Weibe verboten ist. Vom Manne wird dieselbe Keuschheit verlangt wie vom Weibe. Und was immer an einer, welche nicht rechtliche Gattin ist, begangen worden, das wird als Verbrechen des Ehebruchs bestraft<sup>1)</sup>. Ferner (I, 7): „Lernet also . . . die weise Zucht der Enthaltbarkeit. Keinem ist es erlaubt, ein Weib zu erkennen, außer seine Gattin. Daher ist dir das Recht zur Ehe gegeben, damit du nicht in einen Fallstrick fällst und dich mit einem fremden Weibe versündigst. ‚Du bist gebunden an das Weib, suche keine Lösung‘ (1 Kor 7, 27), denn es ist dir nicht erlaubt, bei Lebzeiten des Weibes ein anderes zu heiraten“<sup>2)</sup>).

Diese Erklärungen sprechen die Unauflöslichkeit der Ehe nach göttlichem Gesetze aus. Denn die von Gott angeordnete Ehe darf nicht getrennt werden. Ambrosius beleuchtet die Berechtigung dieses Gesetzes durch den Hinweis auf die schlimmen Folgen der Ehescheidung. Die Bestimmung des Moses war nur eine Lizenz, die, der menschlichen Schwäche Rechnung tragend, für die Christen keine Geltung mehr hat. Zwar darf die Frau, wie der Beisatz „ohne ihr Verschulden (sine crimine)“ anzeigt, propter crimen entlassen werden, womit sicher der Ehebruch gemeint ist, weil ja gemahnt wird, man solle durch ehebrecherischen Verkehr keinen Anlaß zur Ehescheidung geben. Aber auch wenn das Verbrechen des Ehebruchs vorliegt, darf doch keine neue Verbindung geschlossen werden. Dies geht aus dem Abschnitt 7 hervor. Denn hier ist gesagt, daß das entlassene Weib eines Mannes, der sich nach der Scheidung mit einem anderen Weibe verbunden und so zum Ehebrecher geworden ist (adultero!), durch eine Neuheirat ein Verbrechen (natürlich Ehebruch) begeht, das aber jenem ersten Manne zur Last fällt, weil nach Mt 5, 32 den Urheber dieses Fehltritts auch die Schuld trifft. Also ist trotz des vom Manne begangenen Ehebruchs das Eheband nicht getrennt. Freilich gilt das Verbot der Wiedervermählung zunächst nur von dem unschuldig entlassenen Weibe. Aber da „alles, was dem Weibe verboten, auch dem Manne unerlaubt ist“, so muß man notwendig schließen, daß auch dem unschuldigen Manne, d. h. dem, der seine Frau wegen Ehebruchs entlassen hat, die weitere Ehe bei

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. XIV 431.    <sup>2)</sup> Ebd. 442.

Lebzeiten der Ehebrecherin untersagt ist. Wenn aber dieses Verbot für den unschuldigen Gatten gilt, dann um so mehr für den schuldigen. Das ergibt sich aus dem zweiten zitierten Abschnitt der Schrift „De Abraham“. Denn mit dem: „Suche keine Lösung, es ist dir nämlich nicht erlaubt, bei Lebzeiten der Frau eine andere zu heiraten“, scheint nach dem unmittelbar vorausgehenden Satze direkt auf den Fall des Ehebruchs Bezug genommen zu sein, in dem Sinne: „Du darfst nicht glauben, daß du wieder heiraten kannst, wenn dein Weib sich wegen deiner Untreue getrennt hat.“ Auffallend könnte es vom streng exegetischen Standpunkt aus erscheinen, daß Ambrosius Mt 19, 9 überhaupt nicht erwähnt und auch bei Anführung von Mt 5, 32 das ‚excepta causa fornicationis‘ wegläßt, geschweige, daß er direkt diesen „Ausnahmefall“ näher erklärt. Aber dies hängt mit seiner Auslegungsmethode zusammen, die mehr den moralischen Inhalt in den Vordergrund stellt, ohne sich eingehender mit dem Texte oder den textlichen Schwierigkeiten zu befassen.

Als Gesamturteil über die Exegese des großen Mailänder Kirchenlehrers sei gesagt: Die Auslegung zeigt den festen Charakter, der mutig die Sittenlehre der Kirche den weltlichen Gesetzen gegenüber zur Geltung bringt, den liebevollen Hirten und den formvollendeten Homileten.

### § 19. Ambrosiaster.

Ambrosiaster (Pseudo-Ambrosius) wird der unbekannte alte Verfasser eines sehr beachtenswerten Kommentars über die paulinischen Briefe genannt, den man bis ins 15. und 16. Jahrhundert dem Ambrosius zuschrieb. Seit Erasmus bemüht man sich vergebens, die Persönlichkeit dieses Exegeten zu ermitteln <sup>1)</sup>.

Kihn <sup>2)</sup> vertritt die Ansicht, daß der Kommentar aus antiochenisch-pelagianischen Kreisen stamme und hält Pelagius selbst für den Verfasser, ja er glaubt sogar, daß der Ambrosiaster zu den 3 ersten paulinischen Briefen identisch sei mit dem sonst nicht erhaltenen Kommentar des Theodor von Mopsvestia.

<sup>1)</sup> Vgl. Ambrosiaster-Studien (Kirchengesch. Abhandlungen, herausgeg. von M. Sdrálek, 8. Bd., Breslau 1909): 1. Jos. Wittig, Filiationis, Gaudentius und Ambrosiaster; 2. W. Schwierholz, Hilarii in epistola ad Romanos I. I; 3. H. Zeusehner, Studien zur Fides Isaatis; 4. O. Scholz, Die Hegesippus-Ambrosius-Frage.

<sup>2)</sup> Patrologie II 351—355.



Erklärung zu 1 Kor 7, 10f.: „Nachdem er zu den Unverheirateten und Witwen gesprochen, redet er zu den Verheirateten durch den Mund des Herrn. ‚Die Frau trenne sich nicht vom Manne, wenn sie sich getrennt hat, bleibe sie unvermählt.‘ Dahin lautet der Rat des Apostels, sie solle, wenn sie sich wegen des schlechten Verkehrs des Mannes getrennt hat, von nun an unverheiratet bleiben. ‚Oder sich mit ihrem Manne aussöhnen.‘ Wenn sie aber nicht enthaltsam leben kann, weil sie nicht gegen das Fleisch kämpfen will, möge sie sich mit dem Manne aussöhnen; denn nicht ist es der Frau erlaubt, zu heiraten, wenn sie ihren Mann Unzucht halber entlassen hat, oder wegen Abfall vom Glauben, oder weil er aus unerlaubter Zügellosigkeit die eheliche Beiwohnung sucht. Denn für den schwächeren Teil gilt nicht das gleiche Recht wie für den Stärkeren. Wenn jedoch ihr Mann vom Glauben abfiel oder die eheliche Beiwohnung mißbrauchen will, dann darf sie weder einen andern heiraten, noch auch zu ihm zurückkehren. ‚Und der Mann entlasse sein Weib nicht.‘ In Gedanken aber wird ergänzt ‚außer im Fall der Unzucht‘ (Subauditur autem, excepta causa fornicationis). Und deshalb fügt er nicht hinzu wie bei der Frau: daß er nach der Trennung so bleibe, weil der Mann eine andere Gattin nehmen darf, wenn er die erste als Sünderin entließ (quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem); denn nicht ist der Mann auf die gleiche Weise an das Gesetz gebunden, wie das Weib; der Mann ist das Haupt des Weibes“ <sup>1)</sup>).

Nach der Anschauung des Verfassers stehen also die beiden Ehegatten nicht gleichberechtigt gegenüber. Während der Mann nach der Entlassung seiner untreuen Frau wieder heiraten darf, ist dem Weibe auch im Falle des Ehebruchs nur die Trennung, nicht aber die Wiederverhehlichung gestattet. Diese Bevorzugung des Mannes vor der Frau, welche dem Geiste des Christentums vollständig widerspricht, ist dadurch veranlaßt, daß unser Exeget aus Mt 5, 32 und besonders 19, 9 die Erlaubnis zur Wiedervermählung ableiten zu müssen glaubt im Falle der fornicatio, wozu er auch den geistigen Ehebruch, den Glaubensabfall, und den Mißbrauch des ehelichen Verkehrs rechnet. Aber weil hier nur vom Manne die Rede ist und der Verfasser in den Paulusstellen Röm 7, 2f. und 1 Kor 7, 39 den Fall des Ehebruchs mit einge-

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. XVII 218.

schlossen und die in 1 Kor 7, 11 a erwähnte Trennung in erster Linie als solche wegen ‚fornicatio‘ faßt, so läßt er diese Erlaubnis zur Wiedervermählung nur vom Manne gelten, gestützt auch auf die falsch verstandene Stelle: ‚der Mann ist das Haupt des Weibes‘ (Eph 5, 23) und darauf, daß bei 1 Kor 7, 11 b der Zusatz fehlt: ‚quod si discesserit, manere sic.‘ Er begeht dann die Inkonsequenz, daß er trotzdem aus denselben Matthäusstellen die Erlaubnis für das Weib zur Trennung a thoro et mensa bei Unzucht des Mannes ableitet. Ferner scheint die Erlaubnis zur Wiedervermählung nur dem unschuldigen Manne gestattet zu sein. Sonst käme nämlich der Verfasser mit seiner Erklärung von 1 Kor 7, 11 a in Verlegenheit. Denn worin sollte die Versöhnung bestehen, wenn die getrennte unschuldige Gattin „nicht gegen das Fleisch kämpfen“ will, der ehebrecherische Mann aber von seinem etwaigen Recht Gebrauch macht und zur zweiten Ehe schreitet, was doch in den meisten Fällen geschehen würde? Unser Exeget ist also bestrebt, die Unauflöslichkeit der Ehe möglichst festzuhalten und sie soweit auszudehnen, als es seine Auffassung von Mt 19, 9 zuläßt<sup>1)</sup>. Der Versuch einer solchen Harmonisierung der Matthäus- und Paulusstellen ist immerhin anerkennenswert, er zeigt jedoch einen Exegeten, der sich streng an den Wortlaut hält, aber dabei den Geist des Ganzen etwas zurückschiebt. Sonst zeichnet sich diese Auslegung durch bündige Kürze und Klarheit aus.

Besonders muß hier noch darauf hingewiesen werden, daß der laxer Standpunkt des Verfassers in der Ehescheidungsfrage die Anschauung von Kihn bestätigt, daß der Kommentar auf die antiochenische Schule zurückgehe. Vielleicht finden wir hier in der klarsten und kürzesten Weise die Exegese der Antiochener über die von der Ehescheidung handelnden Stellen des NT wiedergegeben, und diese Auslegung wäre dann identisch mit dem von Basilius erwähnten und bekämpften Gewohnheitsrechte; wenigstens stimmt letzteres mit der Exegese Ambrosiasters überein<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Cigoï (15) sagt zu dieser Erklärung des Ambrosiaster: „Selbst für den Fall, daß der hl. Ambrosius der Verfasser wäre, könnte die angeführte Stelle unbeschadet der Tradition von der Unauflöslichkeit der Ehe bestehen. Der hl. Kirchenvater kann dabei die bürgerlichen Divortialgesetze im Auge gehabt haben.“ Diese Erklärung ist ein ganz grober Verstoß gegen jede Hermeneutik. Denn wenn eine Auslegung zur Hl. Schrift gegeben wird im engsten Anschluß an den Wortlaut, dann will der Verfasser das göttliche Gesetz darlegen und nicht das bürgerliche.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 57 f.

## § 20. Chromatius von Aquileia und Innozenz I.

I. Von Chromatius, Bischof von Aquileia (um 387 bis um 407) sind 18 Traktate über das Matthäusevangelium (Mt 3, 15—17; 5. 6) erhalten, wahrscheinlich Reste einer homiletischen Bearbeitung des ganzen Evangeliums.

Erklärung zu Mt 5, 32: „In allen Dingen verbessert unser Herr und Heiland die Bestimmungen des Gesetzes.“ Den Juden ist durch Moses die Erlaubnis gegeben worden, wegen jeder Ursache den Scheidebrief zu geben, „nicht weil es der Sinn des Gesetzes so forderte, sondern weil die ungezügelter fleischliche Lust des Volkes das Gesetz in seiner vollen Strenge nicht halten konnte“, wie dies die Antwort Jesu den Pharisäern gegenüber zeigt (Mt 19, 8). „Jetzt aber hebt unser Herr und Heiland nicht mit Unrecht jenes Privileg auf und erneuert die Vorschrift seiner alten Bestimmung. Er befiehlt nämlich, daß das keusche Band der Ehe durch ein unauflösliches Gesetz gewahrt werden solle, indem er darauf hinweist, daß das Ehegesetz von ihm selbst ursprünglich gegeben worden sei. Er selbst sagt nämlich: ‚Was Gott verbunden zur Einheit, soll der Mensch nicht lösen‘ (Mt 19, 6). Darauf verurteilt er sowohl die schlechte Gewohnheit der Juden als auch das törichte Unterfangen der Manichäer . . . indem er sagt: ‚außer dem Fall des Ehebruchs‘ sei es nicht erlaubt, das Weib zu entlassen, wodurch er klar zeigt, daß der gegen Gottes Willen handle, der sich erkühnt, die von Gott geschlossene Ehe durch unerlaubte Ehescheidung zu verletzen; daher mögen sie wohl wissen, welche schwere Schuld vor Gott die sich zuziehen, welche in ihrer ungezügelter Lust und Begierde, ausgenommen der Unzucht wegen, ihre Weiber entlassen und dann zu andern Ehen schreiten wollen. Wenn sie glauben, ungestraft dieses zu begehen, weil es durch weltliche Gesetze erlaubt scheint, so wissen sie nicht, daß sie nur noch schwerer sich vergehen, weil sie die menschlichen (Gesetze) den göttlichen vorziehen . . . Aber wie es Unrecht ist, eine Gattin mit reinem und keuschem Lebenswandel fortzuschicken, so ist es anderseits erlaubt, die Ehebrecherin zu entlassen, weil sie sich selbst des Zusammenlebens mit dem Gatten unwürdig gemacht hat, da sie es gewagt, durch die Sünde gegen ihren eigenen Körper den Tempel Gottes zu verletzen“<sup>1)</sup>.

1) Tract. X in Matthaëum; Migne, P. lat. XX 350f.

Diese Auslegung ist, soweit sie das Ehegesetz überhaupt betrifft, gut und brauchbar, aber für den „Ausnahmefall“ scheint sie die Auflösung der Ehe mit Erlaubnis zur Wiedervermählung zu vertreten. Zwar spricht Chromatius am Schluß nur von der Entlassung, aber durch die weiter oben gebrauchte Wendung: „absque fornicationis causa dimissis uxoribus in alia volunt transire coniugia“ legt er doch die Erlaubnis zur zweiten Ehe fornicationis causa dimissis uxoribus sehr nahe <sup>1)</sup>. Ferner bringt unser Exeget keinen andern Schrifttext, worin die absolute Unauflöslichkeit der Ehe mit Bestimmtheit ausgesprochen ist. Auch der Umstand deutet auf die Erlaubnis zur Wiedervermählung, daß auf das ‚facit moechari‘ (Mt 5, 32) kein Gewicht gelegt wird; denn die Betonung der Schuld des Mannes bei Entlassung außer dem Fall des Ehebruchs weist immer schon darauf hin, daß das ehebrecherische Weib für die nach der Entlassung eingegangene Verbindung die Schuld allein zu tragen hat, daß also auch im Falle des Ehebruchs keine erlaubte zweite Ehe geschlossen werden darf.

II. Hier müssen wir eine Entscheidung des Papstes Innozenz I (402—417) einfügen, die unsere Schrifttexte betrifft.

Von Bischof Exsuperius von Toulouse unter anderem auch über solche befragt, welche mittels eines Scheidebriefes die Ehe lösen und eine andere schließen, gab der Papst folgende Erklärung: „Diese sind offenbar beiderseits Ehebrecher. Die, welche bei Lebzeiten der Gattin, mag es auch scheinen, als ob die Ehe getrennt sei, zur zweiten Ehe schreiten, müssen als Ehebrecher gelten und zwar so, daß auch die Personen, welche mit jenen sich verbinden, selbst des Ehebruchs schuldig gelten nach dem Ausspruch des Evangeliums: Qui dimiserit uxorem suam et duxerit aliam moecharur; similiter et qui dimissam duxerit moecharur. Daher sind sie alle aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschließen.“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Man beachte, daß durch den Abl. abs. die beiden Begriffe des Entlassens und Wiederheiratens noch enger verbunden sind als durch das „et“ in Mt 19, 9.

<sup>2)</sup> „Quos in utraque parte adulteros esse manifestum est. Qui vero vel uxore vivente quamvis dissociatum videatur esse coniugium ad aliam copulam festinarunt, neque possunt adulteri non videri, intantum, ut etiam hae personae, quibus tales coniunctae sunt, etiam ipsae adulterium commisisse videantur.“ Ep. VI c. 6, Migne, P. lat. XX 500 f.; vgl. Ep. ad Victricium c. 13: Si enim de omnibus haec ratio custoditur, ut quaecunque vivente viro alteri nupserit habeatur adultera, nec ei agenda poenitentiae licentia concedatur nisi unus ex eis defunctus fuerit. Migne, P. lat. XX 479.

Diesem Zeugnisse, das in seiner allgemeinen Fassung sicher auch den Fall des Ehebruchs einschließt, scheint nun allerdings ein Satz aus dem 36. Brief an Probus<sup>1)</sup> zu widersprechen; derselbe lautet: „statuimus fide catholica suffragante, illud esse coniugium, quod erat primitus gratia divina fundatum; conventumque secundae mulieris, priore superstite, nec divortio eiecta, nullo pacto posse legitimum.“ Da diese Stelle, wenn man das „nec“ mit „und nicht“ übersetzt, in vollständigem Widerspruch stehen würde mit der ersten Erklärung, so muß „nec divortio eiecta“ im konzessiven Sinne gefaßt werden: „auch nicht, wenn sie durch das Divortium entlassen ist“<sup>2)</sup>. Was den Wert dieser Entscheidung anbelangt, so liegt derselbe nicht auf dem exegetischen — der „Ausnahmefall“ — wird ja überhaupt nicht erwähnt — sondern auf dem dogmengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Gebiete.

### § 21. Hieronymus.

Hieronymus († 420) nimmt in seinem Kommentar zu Mt und in zwei Briefen Stellung zu unseren Schrifttexten.

Erklärung zu Mt 19, 3 ff.<sup>3)</sup>: „Der Herr richtet so seine Antwort, daß er die Schlingen übergeht, indem er die Hl. Schrift zum Zeugnisse anführt und das Naturgesetz und die erste Bestimmung Gottes der zweiten entgegensetzt, welche nicht durch Gottes Willen, sondern nur notgedrungen der Sünder wegen gegeben wurde.“

V. 4: „Da er sagt: ‚masculum et feminam‘, zeigt er, daß die zweiten Ehen zu meiden sind. Nicht sagt er nämlich: masculum et feminas . . . sondern ‚masculum et feminam‘, damit nur mit einem Weibe die Ehe geschlossen würde.“

V. 5f.: „Es werden zwei in einem Fleische sein‘: Der Lohn der Ehe ist, daß aus zwei Körpern einer wird. Die Keuschheit hängt mit dem Geist zusammen, also entsteht auch ein Geist.“ ‚Was also Gott verbunden, soll der Mensch nicht lösen.‘ „Gott hat sie verbunden dadurch, daß er Mann und Weib zu einem Fleische machte; dieses kann der Mensch nicht lösen, außer Gott allein.

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. XX 602f.

<sup>2)</sup> Vgl. Moy, Das Eherecht der Christen, Regensburg 1833, 275 A. 462; Fahrner 41.

<sup>3)</sup> Bei Mt 5, 32 verweist Hieronymus auf diese spätere Stelle, „wo Jesus ausführlicher diesen Punkt behandelte, daß Moses den Scheidebrief zu geben befohlen wegen der Herzenshärte der Gatten, nicht die Trennung gestattend, sondern den Mord verhütend“. Migne, P. lat. XXVI 39.

Der Mensch trennt, wenn er aus Verlangen nach einer zweiten Gattin die erste entläßt; Gott, der auch verbunden hat, trennt, wenn wir mit Zustimmung (der Gattinnen), um Gott zu dienen . . . so die Gattinnen haben, als hätten wir keine“ (vgl. 1 Kor 7, 5. 29).

V. 8: Gott kann sich nicht widersprechen dadurch, daß er ein Gesetz gibt und es später durch ein anderes aufhebt. Moses hat nur, um Mord und Haß zu verhindern, den Widerspruch geduldet (*discordiam indulgere*). Diese Bestimmung ist nach dem Apostel (1 Kor 7) der Rat eines Menschen, kein Befehl Gottes.

V. 9: „Die Unzucht allein ist es, welche die Liebe zur Gattin unterbindet; ja da sie ein Fleisch zerteilt und sich durch die Unzucht von ihrem Manne getrennt hat, darf sie nicht behalten werden“ (nach Prv 18, 22). „Wo immer also Unzucht vorliegt und Verdacht der Unzucht, kann das Weib ungehindert entlassen werden. Und weil es hätte vorkommen können, daß einer der Unschuldigen Schmach zugefügt und sich wegen der zweiten ehelichen Verbindung gegen die erste verfehlt hätte, darum muß er die erste zwar entlassen, er darf aber bei Lebzeiten derselben keine zweite haben<sup>1)</sup>. Was er nämlich sagt, hat den Sinn: Wenn du nicht wegen der Lust, sondern wegen der Schmach die Gattin entläßt, warum setzt du dich trotz der unglücklichen Erfahrungen in der ersten Ehe von neuem der Gefahr aus. Ebenso weil es geschehen kann, daß nach demselben Gesetze auch die Gattin dem Manne den Scheidebrief gibt, so ist dieselbe Kautele vorgeschrieben, daß sie keinen zweiten Mann nehme. Und weil die Buhlerin, wenn sie schon einmal Ehebrecherin war, die Schmach nicht fürchtet, so wird für den zweiten Mann bestimmt, daß er bei Verhelichung mit einer solchen des Verbrechens des Ehebruchs schuldig sei.“

V. 10: „Eine schwere Last ist darum das Weib, wenn man es außer wegen Unzucht nicht entlassen darf“, sondern trotz aller Fehler wohl oder übel ertragen muß . . . „Da also die Apostel die schwere Last, eine Gattin zu haben, sehen, machen sie ihrem Herzen Luft und sagen: ‚Wenn also . . .‘<sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> *Ubiunque est igitur fornicatio et fornicationis suspicio, libere uxor dimittitur. Et quia poterat accidere, ut aliquis calumniam faceret innocenti et ob secundam copulam nuptiarum veteri crimen impigeret, sic priorem dimittere iubetur uxorem, ut secundam prima vivente, non habeat.*

<sup>2)</sup> *Migne, P. lat. XXVI 134 f.*

Hier seien auch sogleich die Stellen aus den beiden Briefen angeschlossen. Der erste, an den Priester Amandus gerichtet, soll unter anderm die Frage beantworten, „ob eine Frau, nachdem sie den ehebrecherischen Mann oder Sodomiten verlassen und einen andern, der Begierlichkeit des Fleisches nachgebend, genommen hat, ohne Buße in der kirchlichen Gemeinschaft bleiben könne, bei Lebzeiten desjenigen, den sie zuvor verlassen“. Die Entscheidung des hl. Hieronymus lautet: „Antworte der Schwester, welche Auskunft von uns sucht, nicht unsere, sondern des Apostels Ansicht“ (Röm 7, 1–3 und 1 Kor 7, 39). „Alle Entschuldigungen also abschneidend bestimmt der Apostel sonnenklar, daß die Frau bei Lebzeiten des Mannes Ehebrecherin sei, wenn sie einen andern heiratet (*apertissime definivit, vivente viro adulteram esse mulierem si alteri nupserit*). Solange der Mann lebt, sei er auch Ehebrecher, Sodomit, bedeckt mit allen möglichen Lastern und von der Frau wegen dieser Frevel entlassen, gilt er als ihr Gatte, und sie darf keinen andern Mann nehmen.“ Auch hat der Apostel dies nicht aus eigener Lehrautorität gesagt, sondern Christus sprach in ihm, er folgte den Worten Christi, welcher im Evangelium sagt: ‚Wer sein Weib...‘ (Mt 5, 32). Beachte, was er sagt: „Wer eine Entlassene geheiratet hat, ist Ehebrecher, mag sie selbst den Mann entlassen haben oder vom Mann entlassen sein; Ehebrecher ist, wer sie genommen hat...“ „Also diese Schwester tue Buße... aber sie kann auch nicht zu ihrem ersten Manne zurückkehren, das verbietet das AT“ (Dt 24, 1 ff.)<sup>1)</sup>.

Im zweiten Briefe ad Oceanum (*de morte Fabiolae*)<sup>2)</sup> heißt es: „Der Herr hat befohlen, daß die Gattin nicht entlassen werden dürfe, außer im Falle der Unzucht, und wenn sie entlassen sei, unverheiratet bleiben müsse; was den Männern geboten, das gilt folgerichtig auch für die Frauen. Denn nicht darf nur das ehebrecherische Weib entlassen werden, während der ehebrecherische Mann zu behalten ist. ‚Wer immer einer Buhlerin anhängt, bildet einen Leib‘; also auch diejenige, welche mit einem unreinen und

<sup>1)</sup> Ep. 55 ad Amandum; Migne, P. lat. XXII 562 f.

<sup>2)</sup> Fabiola hatte ihren Gatten wegen seines ausschweifenden Lebenswandels entlassen; „weil sie aber die Strenge des Evangeliums nicht gekannt, in welchem den Frauen bei Lebzeiten ihrer Männer jede Entschuldigung zur Wiederverheiratung abgeschnitten wird, hat sie (durch ihre zweite Ehe) eine Wunde unvorsichtigerweise empfangen, während sie viele Wunden des Teufels vermied“.

befleckten Manne lebt, wird ein Leib mit ihm. Anders lauten die Gesetze der Herrscher, anders die Christi . . . Was bei uns den Frauen nicht erlaubt ist, ist in gleicher Weise auch den Männern nicht erlaubt“<sup>1)</sup>.

Aus diesen Erklärungen zu unsern Schrifttexten ist sofort ersichtlich, daß Hieronymus mit aller Entschiedenheit jede Wieder-  
verbindung des einen Ehepartners zu Lebzeiten des andern verbietet. Im Gegensatz zu Ambrosiaster hebt er ausdrücklich die Rechtsgleichheit von Mann und Weib hervor. Bei fornicatio, gleichbedeutend mit adulterium, muß die Trennung geschehen, aber die Wiedervermählung sowohl des schuldigen wie des unschuldigen Teiles ist unbedingt untersagt. Mit Recht macht Hieronymus zum Beweise hierfür die Paulusstellen (Röm 7, 2f. und 1 Kor 7, 39) geltend. Auch den Nachsatz: ‚Wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe‘, versteht unser Exeget in erster Linie von der wegen Ehebruchs Entlassenen. Aber trotzdem war sich Hieronymus über den Grund des Verbotes der zweiten Ehe bei Lebzeiten beider Gatten nicht klar. Nach ihm wurzelt es nicht in der absoluten Unauflöslichkeit des Ehebandes<sup>2)</sup>, sondern dasselbe ist vielmehr nur eine Vorsichtsmaßregel, damit nicht bei Entlassung wegen falschen Verdachtes des Ehebruchs durch die zweite Ehe die erste verletzt würde. Diese Begründung ist natürlich verfehlt und liegt den Schrifttexten vollständig fern. Sie entspringt zwar einem anerkennenswerten Streben, verdankt aber ihre Entstehung mehr einem augenblicklichen Einfall, als einem ernsteren, tieferen Nachdenken<sup>3)</sup>. Auch das muß hervorgehoben werden, daß Hierony-

<sup>1)</sup> Ep. 77; Migne, P. lat. XXII 691; vgl. auch Adv. Jovinianum I 10; Migne, P. lat. XXIII 223.

<sup>2)</sup> Das Eheband hält H. meiner Ansicht nach im Falle des Ehebruchs für getrennt, und zwar beeinflusst von griechischen (antiochenischen) Vätern. Denn durch die Begründung: die zweite Ehe sei verboten, damit nicht bei unbegründetem Verdacht durch die zweite Ehe die erste verletzt werde, gibt er stillschweigend zu, daß man bei wirklich vorliegendem Ehebruch durch die zweite Ehe sich nicht mehr gegen die erste verfehle, daß also das Eheband getrennt ist. Diese Unklarheit über den Grund des Verbotes ist auch die Veranlassung dazu, daß Hieronymus bei dem bloßen Verdacht des Ehebruchs die Trennung zuläßt.

<sup>3)</sup> Dies wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß Hieronymus seinen Matthäuskommentar in 14 Tagen (in duabus hebdomatibus; Comm. in Matth. praefatio; Migne, P. lat. XXVI 20) diktierte. Die Oberflächlichkeit erhellt besonders aus dem Satze: „Warum setzest du dich trotz der unglücklichen Erfahrungen in der ersten Ehe von neuem der Gefahr aus“ (scil. nach der



mus keine Lösung der textlichen Schwierigkeit von Mt 19, 9 versucht. Gleichwohl aber hat unser Exeget das große Verdienst um die Auslegung der schwierigen Matthäusstelle, mit aller Entschiedenheit und Bestimmtheit, wie keiner vor ihm, besonders aus den Paulusstellen das Verbot der Wiedervermählung auch im Falle des Ehebruchs abgeleitet und geltend gemacht zu haben. Bemerkenswert ist auch die Auslegung von Mt 19, 8, insofern Hieronymus in dem atl Scheidungsrechte nicht eine Lizenz, noch weniger ein Gesetz Gottes, sondern nur den Rat eines Menschen sieht <sup>1)</sup>.

### § 22. Augustinus.

Unter allen Kirchenschriftstellern des Morgen- und Abendlandes hat keiner die christliche Lehre über Ehe und Ehescheidung gründlicher behandelt als der große Kirchenlehrer von Hippo († 430). Seine Anschauung war für die Folgezeit in der kirchlichen Wissenschaft sowohl als in der Gesetzgebung von bestimmender Bedeutung, weil niemand vor Augustin die Unauflöslichkeit des Ehebandes exegetisch und spekulativ so eingehend begründet und nachgewiesen hat. Darum verdient die augustinische Auslegung der in Frage kommenden Schrifttexte auch in unserer Arbeit eine genaue Prüfung und Würdigung.

Die Texte über Ehe und Ehescheidung behandelt Augustinus in einer Reihe von Schriften, welche über die ganze Zeit seines schriftstellerischen Schaffens sich verteilen. Da sich aber in seiner Exegese eine allmähliche Entwicklung vorfindet, so werden wir die einzelnen Erklärungen in chronologischer Reihenfolge anführen und daran eine abschließende Kritik und Würdigung anfügen.

Zuerst wird die Frage nach der Ehescheidung von Augustin erörtert in seiner Schrift über die Bergpredigt aus dem Jahre 393. Hier gibt er folgende Erklärung.

Zu Mt 5, 31: Moses befiehlt nicht, das Weib zu entlassen, sondern nur im Falle der Entlassung schreibt er den Scheidebrief vor. Dieser bezweckt, den ersten unüberlegten Groll zu besänftigen. Dadurch, daß Moses die Entlassung zu verzögern sucht, solange es bei der Herzenshärte der Juden möglich ist, gibt er zu verstehen, daß er die Trennung überhaupt nicht wolle.

---

Trennung); denn dieses Argument könnte doch ebenso auch noch angewendet werden, wenn die Ehebrecherin gestorben ist.

<sup>1)</sup> Ähnlich auch Ambrosius, vgl. oben S. 94.

Zu Mt 5, 32 a: Der Herr aber erklärt, um den Damm, den Moses zur Verhinderung der leichtfertigen Entlassung durch Aufstellung des Scheidebriefes aufgerichtet, noch zu verstärken, daß man einzig und allein im Falle der fornicatio zur Entlassung des Weibes berechtigt sei. Aber als Ehebrecher gilt auch der, welcher eine vom Manne wegen dieses Verbrechens Entlassene heiratet. Als Grenze für die letztere Bestimmung gibt der hl. Paulus den Tod des Mannes an (Röm 7, 2f.). Der Völkerapostel selbst hält dieses Gesetz aufrecht nicht als seinen Rat, sondern als Befehl des Herrn. Denn 1 Kor 7, 10f., woran noch als Ergänzung hinzuzufügen ist: „ut si dimiserit, non ducat aliam, aut reconcilietur uxori“, gilt eben für den Fall der Entlassung wegen fornicatio und verbietet dem einen Eheteil, gleichviel ob Mann oder Frau, bei Lebzeiten des andern wieder zu heiraten, auch wenn dieser wegen fornicatio entlassen wurde. Das Recht in Ehesachen ist vollständig gleich zwischen Mann und Weib, dies erhellt auch aus 1 Kor 7, 4. Darum darf auch das Weib den Mann nur im Fornikationsfalle entlassen. Doch ist die Entlassung wegen fornicatio nicht geboten, sondern nur gestattet. Denn wenn der Heiland den Mann zwingt, seine Frau zu behalten, wenn keine fornicatio vorliegt, so zwingt er ihn doch nicht im Falle der fornicatio sie zu entlassen, sondern er erlaubt es nur, ebenso wie auch jene, welche nach Röm 7, 2f. bei Lebzeiten des Mannes nicht heiraten darf, es nach dem Tode desselben zwar tun kann, aber nicht muß.

Ferner wirft Augustin hier die Frage auf, ob der Begriff ‚fornicatio‘ nur im Sinne von fleischlicher Unzucht (stuprum) zu fassen ist, oder ob er auf jede unerlaubte Handlung, wie Götzendienst und Habsucht, und daher auch jede Übertretung des Gesetzes wegen einer unerlaubten Begierde (omnis transgressio legis propter illicitam concupiscentiam) ausgedehnt werden muß. Zur Beantwortung der Frage zieht er 1 Kor 7, 12—15 bei und geht folgendermaßen vor: Christus erlaubt nur im Falle der fornicatio die Entlassung; der Apostel aber gestattet, auch den ungläubigen Gatten zu entlassen. Denn die ganze Perikope, das Privilegium Paulinum, ist bloß als Rat des Apostels zu fassen, wie jener an die Jungfrauen (1 Kor 7, 25f.), nicht aber als Befehl. Darum ist die Nichtbeobachtung keine Sünde. Wenn nämlich der Apostel nur mahnt oder rät, die ungläubige Gattin nicht zu entlassen, so sagt er damit indirekt doch, daß es erlaubt sei. Daher muß auch der Unglaube unter den Begriff der fornicatio fallen und dies

deswegen, weil der Götzendienst, den die Ungläubigen treiben, fornicatio ist. Weiter schließt er: Wenn Unglaube fornicatio ist, und Götzendienst Unglaube, und Habsucht Götzendienst (nach Eph 5, 5), dann ist unzweifelhaft auch Habsucht fornicatio. Wer aber kann irgendwelche unerlaubte Begierde mit Recht von der Gattung der fornicatio trennen, wenn Habsucht fornicatio ist? Daher ist der Begriff fornicatio ganz allgemein zu fassen (generalem et universalem intelligere cogimur) und von jeder unerlaubten Begierde, durch welche wir vom Gesetze Gottes abirren, zu verstehen.

Zu Mt 5, 32b: Hier kann die Frage auftauchen, ob ebenso wie der, welcher heiratet, auch die, welche er heiratet, die Ehe bricht. Denn der Befehl, unverheiratet zu bleiben oder sich mit dem Manne auszusöhnen, gilt für den Fall, daß sie sich vom Manne trennte. Es ist aber ein großer Unterschied, ob man entläßt oder entlassen wird. Wenn sie nämlich selbst den Mann entlassen hat und einen anderen heiratet, dann scheint die Begierde, eine andere Ehe einzugehen, der Grund zur Entlassung des Mannes gewesen zu sein, und dies ist zweifellos ein ehebrecherischer Gedanke. Wenn sie aber vom Manne, mit dem sie weiter zusammenleben wollte, entlassen wurde, dann ist Ehebrecher sicher, wer sie heiratet, nach dem Ausspruch des Herrn; ob aber auch sie dieses Verbrechen schuldig wird, ist ungewiß. Gleichwohl kann noch weniger eingesehen werden, wie bei der gegenseitigen Zustimmung, mit welcher Mann und Frau sich verbinden, der eine Teil Ehebrecher sei und der andere nicht. Dazu kommt: wenn jener durch die Verhehlung mit einer, welche vom Manne fort ist, die Ehe bricht, mag sie auch nicht entlassen haben, sondern entlassen worden sein, so macht doch sie selbst jenen zum Ehebrecher, was der Herr ebenso verbietet. Das zusammenfassend ergibt sich: mag eine entlassen worden sein oder entlassen haben, sie muß unverheiratet bleiben oder sich mit dem Manne ausöhnen<sup>1)</sup>.

Augustinus schließt also den Ausspruch des Herrn bei Mt 5, 32 mit den Paulusstellen (1 Kor 7, 10f. und Röm 7, 2f.) zu einem Ganzen zusammen. Darnach ist für beide Eheteile, den Entlassenden und Entlassenen, ohne Bevorzugung des Geschlechtes die Wiederverheiratung nach der Trennung wegen fornicatio, in wel-

<sup>1)</sup> De sermone Domini in monte c. 14. 16; Migne, P. lat. XXXIV 1248 f. 1251 ff.

chem Falle sie erlaubt, aber nicht geboten ist, solange untersagt, bis der eine Gatte gestorben ist. Und ebenso begeht jene Person einen Ehebruch, die sich mit einem der getrennten Ehegatten bei Lebzeiten des anderen verbindet. Zu beachten ist, daß Augustin hier noch nicht dieses Verbot der Wiedervermählung begründet mit dem Hinweis auf die Unauflöslichkeit des Ehebandes, wodurch dann die langen Beweise, womit er es für jeden Teil in jedem Falle geltend macht, einfach weggefallen wären. Die Ausdehnung des Begriffes *πορνεία* (fornicatio) auf jede sündhafte Begierde, welche sicher verfehlt ist und das ganze Institut der Ehe untergraben würde, schränkt Augustin selbst wieder in seinen Retraktionen (verfaßt 427) ein, indem er erklärt, es sei eine sehr dunkle Frage, ob man unter fornicatio auch den geistigen Ehebruch, der in jeder Sünde liegt, verstehen darf; dagegen sei die Entlassung zweifellos erlaubt bei Unzucht (propter istam [fornicationem], quae in stupris committitur<sup>1)</sup>).

Zum Abschluß kommt die augustinische Exegese in dieser ersten Periode durch die Erklärung oder, besser gesagt, Umschreibung, welche der Kirchenlehrer von Mt 19, 9 in seinem um 394 geschriebenen Werke contra Adimantum (3, 2) gibt: „Dico autem vobis, quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob causam fornicationis, facit eam moechari: et ipse si alteram duxerit, adulterium committit“<sup>2)</sup>. Augustin zieht also Mt 5, 32 zur Erklärung von 19, 9 bei und bringt den ersten Teil von 19, 9 zum Abschluß durch das ‚facit eam moechari‘ aus 5, 32. Somit faßt er das ‚nisi ob fornicationis causam‘ als Exzeption, aber nur zum Begriffe „dimittere“ gehörig, während der zweite Teil: „et ipse si alteram duxerit, adulterium committit“ vollständig allgemein auch für den Fornikationsfall geltend betrachtet wird<sup>3)</sup>.

Eine Weiterentwicklung in der Erfassung des dogmatischen Inhaltes unserer Schriftstellen gibt Augustin in dem Buche: „De

<sup>1)</sup> I, 19; ed. Knöll, CSEL XXXVI 93.

<sup>2)</sup> Ed. Zycha, CSEL XXV 119.

<sup>3)</sup> Cornelius a Lapide (Comm. in Math. [ed. Ant. Padovini] II [Augustae Taurinorum 1896] 103) meint, daß Augustin hier die Exzeption auf beide Teile beziehe „tam ad id quod sequitur quam ad id, quod praecessit“, so daß sich bei Anwendung auf den Fornikationsfall der Sinn ergebe: „ergo qui dimittit ob fornicationem et aliam ducit, non moechatur quidem dimittendo fornicariam, moechatur tamen aliam ducendo.“ Aber hier wird ja gerade der Ausnahmefall wenigstens als solcher nur auf das dimittere und nicht auf das aliam ducere bezogen.

bono coniugale“ c. 7 (verfaßt 401). Hier erklärt er, daß das Eheband durch die Menschen nicht getrennt werden kann und führt dies zurück auf den sakramentalen Charakter der Ehe<sup>1)</sup>.

In der Schrift: „De fide et operibus“ aus dem Jahre 413 offenbart uns dann der große Kirchenlehrer, welche Schwierigkeit für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe auch im Ehebruchsfall die Matthäusstellen, besonders Mt 19, 9 bieten.

Im 19. Kapitel sagt er nämlich, daß man denjenigen, der seine auf dem Ehebruch ertappte Gattin entläßt und eine andere heiratet, nicht mit dem gleichstellen dürfe, der ohne diesen Grund die Ehe trennt und sich wieder verheiratet. Denn die Schrift drücke sich darüber, ob auch der, dem es sicher erlaubt ist, die Ehebrecherin<sup>2)</sup> zu entlassen, bei Wiedervermählung doch als Ehebrecher gelte, so dunkel aus, daß sich nach seiner Ansicht ein jeder verzeihlicher Weise hierin irren könne<sup>3)</sup>.

In der 19. Homilie zum Johannesevangelium (aus dem Jahre 416) gibt Augustin als Grund, warum die Ehebrecherin entlassen werden dürfe, an: diese habe ja vorher, dadurch daß sie die eheliche Treue nicht bewahrte, gezeigt, daß sie selbst nicht mehr Gattin sein wolle<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Quod (vinculum coniugale) nequaquam puto, tantum valere, nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhereretur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus, inconcessum illis maneret ad poenam. Siquidem interveniente divortio non aboletur illa confoederatio nuptialis: ita ut sibi coniuges sint etiam separati; cum illis autem adulterium committant, quibus fuerint etiam post suum repudium copulati, vel illa viro, vel ille mulieri. Ed. Zycha, CSEL XLI 197.

<sup>2)</sup> Damit ist auch bereits der Begriff der fornicatio eingeschränkt und darunter nur der fleischliche Ehebruch verstanden.

<sup>3)</sup> Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit, et aliam duxerit, non videtur aequandus eis qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt: et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur. Ed. Zycha, CSEL XLI 81. Die letzten Worte: „existimo venialiter ibi quisque fallatur“ wurden vielfach unrichtig übersetzt (falli = sündigen); dadurch entstand die Meinung, Augustins Stellung sei in dieser Frage schwankend, er halte die Wiedervermählung nach Entlassung der Ehebrecherin nur für ein verzeihungswürdiges Vergehen und „neige so zu einer milderer Praxis“ (Fahrner 38). Cigoï (61 f.) bekämpft zwar diese Ansicht, erschwert sich dies aber dadurch, daß er selbst an der unrichtigen Übersetzung festhält.

<sup>4)</sup> Migne, P. lat. XXXV 1459.

Einen wichtigen Fortschritt in der augustinischen Erklärung unserer Schrifttexte bringt das Jahr 419. Durch die Einwendungen eines gewissen Pollentius<sup>1)</sup> — Augustinus nennt ihn „frater dilectissimus“ und „frater religiosus“ — gegen die Erklärung, welche in der Auslegung der Bergpredigt zu unseren Schriftstellen gegeben wurde, sieht sich Augustinus genötigt, die Frage über die Ehescheidung noch einmal ausführlichst in einer eigenen Schrift: „De coniugiis adulterinis“ zu behandeln. Und weil sein Gegner hauptsächlich aus Mt 19, 9 die Auflöslichkeit der Ehe mit Erlaubnis zur Wiedervermählung im Falle des Ehebruchs ableitet, muß er hier besonders diese Stelle eingehend erörtern und sie in einem die absolute Unauflöslichkeit nicht beeinträchtigenden Sinne erklären. Den Ausgangspunkt zu den Erörterungen Augustins bildet immer die Exegese des Pollentius. Darum werden wir diese zuerst kurz wiedergeben.

Pollentius geht von Mt 19, 9 aus; hier findet er die Auflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs ausgesprochen. Denn „warum hat der Herr den Fall des Ehebruchs eingeschaltet und sagt nicht vielmehr allgemein: Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heirätet, bricht die Ehe, wenn auch der Ehebrecher ist, der nach Entlassung der ehebrecherischen Frau eine andere heirätet?“<sup>2)</sup> Wenn aber hier auch nur vom Manne die Rede ist, so gilt die Erlaubnis doch in gleicher Weise von der Frau nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes. Darum kann die Bestimmung des Apostels Paulus (1 Kor 7, 10f.) nicht von solchen

---

<sup>1)</sup> Unrichtig ist die Ansicht Fahrners (39), als ob sich Augustinus gegen zwei Zeitströmungen wende, von denen die eine, sich einseitig auf Mt 19, 9 stützend, bei der Trennung wegen Ehebruchs die Wiederverheiratung zwar der Frau, nicht aber dem Manne verbiete, die andere aber auch der geschiedenen Frau, ebenso wie dem Manne, erlaube, zu einer neuen Verbindung zu schreiten. Vielmehr begegnet Augustin einzig der Meinung des Pollentius, der aber aus Mt 19, 9 sowohl für den Mann, der die ehebrecherische Frau entlassen hat, als auch für das Weib, das sich vom ehebrecherischen Mann trennte, das Recht zur Wiederverheiratung ableitet; nur gibt er den Frauen den guten Rat, sie sollten, obwohl sie wüßten, daß die Wiedervermählung ihnen nach Entlassung der ehebrecherischen Männer erlaubt sei, dennoch von einer neuen Ehe absehen wegen der Schmach, weil man nämlich sagen wird, sie hätten nur deshalb den Mann entlassen, um einen andern zu heiraten.

<sup>2)</sup> Cur ergo, inquis, interposuit Dominus causam fornicationis et non potius generaliter ait: Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit moechatur, si et ille moechus est, qui dimissa fornicante muliere alteram ducit? I, 9; ed. Zycha, CSEL XLI 355.

gelten, die sich wegen Ehebruchs ihrer Männer getrennt haben; denn nur dann darf die Frau nicht heiraten, wenn sie wegen einer andern Ursache als Ehebruch die Trennung herbeigeführt hat <sup>1)</sup>. Um endlich seine Erklärung mit Röm 7, 2f. und 1 Kor 7, 39 in Einklang zu bringen, sagt Pollentius, daß der ehebrecherische Teil, mag es Mann oder Frau sein, eben für tot gelte <sup>2)</sup>.

Weil nun Augustin den Hauptstützpunkt der Exegese seines Gegners, den Beweis für die Auflöslichkeit der Ehe aus Mt 19, 9, nicht sicher und logisch scharf zurückweisen kann, greift er die gegnerische Interpretation auf einer andern Seite an, nämlich in der Auslegung von 1 Kor 7, 10f. und sucht sie in Widerspruch mit anderen paulinischen Stellen zu bringen und so durch folgenden Beweisgang ad absurdum zu führen:

Wenn man den Ausspruch des Apostels auf solche Trennungen anwendet, die nicht wegen fornicatio erfolgt sind, dann übersieht man, daß ja in diesen Fällen die Trennung überhaupt verboten ist. Durch diese Auslegung ist man aber gezwungen, den Ausspruch des hl. Paulus dahin zu verstehen, daß auch außer dem Fall der fornicatio die Trennung erlaubt sei. Denn derjenigen, welche im Falle der Trennung vom Manne unverheiratet bleiben muß, wird nicht die Erlaubnis zur Trennung genommen, sondern nur zur Wiederverheiratung, ja die Trennung wird ihr vielmehr unter der Bedingung, daß sie unverheiratet bleibt, erlaubt. Wenn dies aber wirklich so ist, dann wird den Frauen, welche enthaltsam sein wollen, die Erlaubnis dazu erteilt, ohne die Zustimmung des Mannes abzuwarten, so daß das Wort: ‚das Weib trenne sich nicht vom Manne‘ nur für solche Vorschrift zu sein scheint, welche nicht Enthaltensamkeit wählen können, sondern nur eine Trennung, bei der es ihnen erlaubt ist, zu einer anderen Ehe zu schreiten. Den Frauen aber, die keinen Beischlaf mehr wünschen und die eheliche Gemeinschaft nicht ertragen wollen, ist es erlaubt, auch ohne irgendwelchen Grund der fornicatio ihre Männer zu verlassen und nach dem Ausspruch des Apostels unverehelicht zu bleiben. Und ebenso ist es den Männern gestattet, welche enthaltsam sein wollen, ihre Frauen auch ohne deren Zustimmung zu verlassen und unverheiratet zu bleiben <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Videtur enim tibi tunc a viro discedentem feminam nubere non debere, si nulla viri fornicatione compulsa discesserit. I, 1; ebd. 347f.

<sup>2)</sup> Sic intelligendum existimas, ut si vir fuerit fornicatus pro mortuo deputetur et uxor pro mortua. II, 2; ebd. 383. <sup>3)</sup> I, 1; ebd. 348f.

Bei dieser Erklärung aber kommt man in Widerspruch mit 1 Kor 7, 2—5. Denn wie könnte es wahr sein, daß der eine Gatte nur mit Zustimmung des andern enthaltsam sein darf? Und wenn es der Frau erlaubt ist, den Mann zu entlassen und unverheiratet zu bleiben, dann hat nicht der Mann sondern sie selbst die Gewalt über ihren Leib <sup>1)</sup>. Daher muß die Paulusstelle 1 Kor 7, 10f. von solchen Trennungen verstanden werden, welche wegen fornicatio geschehen sind, weil sie nach Mt 5, 32 nur in diesem Falle erlaubt werden. Der Apostel hat diesen Grund unerwähnt gelassen, weil er sehr bekannt ist <sup>2)</sup>. Auch deshalb kann die Trennung zum Zwecke der Enthaltamsamkeit nur mit Zustimmung des andern Eheteils erfolgen, weil man durch die Trennung den, der nicht enthaltsam leben will, zum Ehebrecher machen würde, was der Herr verbietet <sup>3)</sup>.

Mit diesen Schlußfolgerungen hat Augustinus nachgewiesen, daß das Weib, auch wenn es vom Manne wegen fornicatio sich getrennt hat, unverheiratet bleiben muß nach 1 Kor 7, 10f. und sich so einen festen Standpunkt gesichert. Nun kommt er durch einen Syllogismus mit dem Beweise der Gleichheit der Geschlechter nach 1 Kor 7, 4 als Untersatz zu dem Schlusse: also darf auch Mt 19, 9 nicht so verstanden werden, als ob der Mann, welcher seine Gattin wegen fornicatio entläßt und eine andere heiratet, nicht Ehebrecher wird.

Hierauf gibt Augustin folgende Erklärung zu Mt 19, 9:

„Ich glaube, daß der Herr hier nur das erwähnen wollte, was ein schwereres Verbrechen ist. Denn wer kann leugnen, daß darin ein schwererer Ehebruch liegt, wiederzuheiraten nach Entlassung der nicht ehebrecherischen Frau, als nach Entlassung der Ehebrecherin? Nicht weil letzteres kein Ehebruch ist, sondern weil er leichter ist, wenn man nach Entlassung der Ehebrecherin wieder heiratet. Eine ähnliche Ausdrucksweise nämlich gebraucht auch der Apostel Jakobus (4, 17), wenn er sagt: ‚Wer Gutes zu tun weiß und es nicht tut, der sündigt.‘ Oder sündigt er etwa dadurch nicht, daß er, auch wenn er Gutes nicht zu tun weiß, es deshalb nicht tut? Gewiß ist es Sünde; aber das ist schwerer, wenn er es zu tun weiß und dennoch nicht tut. Aber jenes ist deshalb nicht überhaupt keine Sünde, weil es eine leichtere ist. Um also beides zusammenzufassen: wie jeder, der seine Frau außer dem Fall der fornicatio entläßt und eine andere heiratet, Ehebruch

<sup>1)</sup> I, 2; ebd. 349 f.    <sup>2)</sup> I, 5; ebd. 351 f.    <sup>3)</sup> I, 4; ebd. 351.



begeht, so sündigt auch jeder, der Gutes zu tun weiß und es nicht tut. Aber wie man hier nicht mit Recht behaupten kann: also, wenn ich es nicht zu tun weiß, sündige ich nicht — es gibt nämlich auch Sünden aus Unwissenheit, wenn sie auch geringer sind, als die wissentlich begangenen — so kann man auch dort nicht behaupten: also, wenn ich wegen fornicatio entlasse und eine andere heirate, breche ich nicht die Ehe: Es begehen nämlich auch diejenigen Ehebruch, welche nach Entlassung der ersten Frau wegen fornicatio eine andere heiraten; aber freilich einen geringeren als die, welche nicht wegen Ehebruchs entlassen haben und wiederheiraten. Wie also gesagt werden kann: Wer Gutes zu tun weiß und es nicht tut, der sündigt, ebenso kann auch gesagt werden: Wer seine Frau, ohne daß fornicatio vorliegt, entläßt und eine andere heiratet, begeht Ehebruch. Wie wir also, wenn wir sagen: Jeder, der ein vom Manne nicht wegen fornicatio entlassenes Weib heiratet, ist Ehebrecher, unzweifelhaft wahr reden und dennoch nicht jenen, welcher eine wegen fornicatio Entlassene heiratet, von diesem Verbrechen freisprechen, sondern ohne Bedenken beide als Ehebrecher betrachten, so nennen wir auch den, der außer dem Fall der fornicatio seine Frau entläßt und eine andere heiratet, einen Ehebrecher, und deshalb lösen wir dennoch denjenigen, welcher wegen der Ursache der fornicatio entläßt und eine andere heiratet, nicht von der Makel dieser Sünde. Beide nämlich, wenn auch den einen mehr als den anderen, erkennen wir doch als Ehebrecher. Denn wer wäre so töricht, den nicht für einen Ehebrecher zu halten, welcher eine vom Manne wegen fornicatio Verstößene heiratet, während er den Ehebrecher nennt, der eine heiratet, welche nicht wegen fornicatio entlassen ist? So sind also diese beiden Ehebrecher. Wenn wir daher sagen: Jeder, der ein nicht wegen fornicatio vom Manne entlassenes Weib heiratet, bricht die Ehe, dann sprechen wir zwar von dem einen derselben, aber trotzdem sagen wir deshalb nicht, daß der, welcher eine vom Manne wegen fornicatio Entlassene heiratet, kein Ehebrecher sei: ebenso, da diese beiden Ehebrecher sind, ist es sowohl jener, welcher seine Frau praeter causam fornicationis entläßt und eine andere heiratet, als auch der, welcher propter causam fornicationis uxore dimissa sich mit einer anderen verbindet; kurz, wenn wir von dem einen derselben lesen (scil. daß er Ehebrecher ist), dann dürfen wir dies nicht so fassen, als ob der andere deshalb nicht

als Ehebrecher bezeichnet sei, weil der eine ausdrücklich so genannt ist <sup>1)</sup>).

Augustin faßt also hier den Ausdruck ‚nisi ob fornicationem‘ <sup>2)</sup> im Gegensatz zu seiner früheren Erklärung negative, als ob Christus hier nur von der Entlassung *praeter causam fornicationis* spreche, während er von der Trennung *propter causam fornicationis* überhaupt nicht reden wolle.

Hieran reiht Augustin den Beweis für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe aus den Parallelstellen bei den andern Evangelisten. Nach Anführung von Mk 10, 11 f. und Lk 16, 18 betont er das ‚quicumque‘ bzw. ‚omnis, qui‘ und schließt daraus, daß auch der nicht ausgenommen sein könne, der seine Frau wegen *fornicatio* entlassen und eine andere geheiratet habe, sondern ebenfalls Ehebrecher sei <sup>3)</sup>. „Daher wenn wir im Evangelium nach Mt lesen: ‚Quicumque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem . . . et aliam duxerit, moechatur‘, dürfen wir nicht sogleich glauben, jener sei kein Ehebrecher, welcher *propter causam fornicationis* entlassen hat und eine andere heiratet, sondern müssen es noch bezweifeln, bis wir das Evangelium nach den andern Evangelisten, von welchen dieses erzählt wird, befragt haben.“ Mt gibt nur einen Teil, Mk und Lk aber, den Mt gleichsam erklärend, das Ganze, damit der volle Sinn deutlich hervortrete <sup>4)</sup>. Daher kann das, was bei Mt weniger klar ist, weil er nach ausdrücklicher Er-

<sup>1)</sup> I, 9; ebd. 355 ff.

<sup>2)</sup> Den Wortlaut betreffend macht der Kirchenlehrer die Bemerkung, daß er nach dem griechischen Texte mit *praeter causam fornicationis* zu geben sei (aut quod magis in graeco legitur: *praeter* (I, 11; ebd. 359). Ferner sagt er zu Mt 5, 32, daß die Lesarten schwanken zwischen ‚quicumque‘ und ‚omnis, qui‘; ‚excepta causa fornicationis‘; ‚praeter causam fornicationis‘ und ‚nisi ob causam fornicationis‘; ‚solutam a viro‘ und ‚dimissam a viro‘; doch habe das auf den Sinn keinen Einfluß. Einige Kodizes, griechische sowohl als auch lateinische, hätten den Zusatz: ‚qui dimissam a viro duxerit, moechatur‘ überhaupt nicht in der Bergpredigt, weil er schon in dem ‚facit eam moechari‘ enthalten sei; „wie nämlich wird die Entlassene Ehebrecherin, wenn nicht auch der, welcher sie heiratet, Ehebrecher wird“? Er selbst hat die Lesart: ‚Quicumque dimiserit uxorem suam, excepta causa fornicationis, facit eam moechari; et qui solutam a viro duxerit, moechatur (I, 10; ebd. 358). Durch die Hervorhebung: in der Bergpredigt stehe in manchen Handschriften der Zusatz nicht, darf man wohl schließen, daß Augustin den Halbvers 19, 9 b hat und als gut verbürgt annimmt, wenn er ihn auch nie im Zusammenhange mit 19, 9 a anführt.

<sup>3)</sup> I, 9; ebd. 358.

<sup>4)</sup> I, 11; ebd. 359 f.

wählung der einen Spezies (von Ehebrecher) über die andere geschwiegen, aus den andern Evangelisten erkannt werden<sup>1)</sup>. Also haben nach Augustin die beiden anderen Evangelisten (Mk und Lk) die dunkle Matthäusstelle erklärt und vervollständigt.

Was den Begriff „fornicatio“ betrifft, so greift Augustin wieder den in seiner Erklärung zur Bergpredigt gegebenen auf und versteht darunter jede Art von fornicatio, sowohl die fleischliche als auch die geistige, wozu auch der Unglaube zu rechnen ist<sup>2)</sup>.

Zu Röm 7, 2f. und 1 Kor 7, 39: Gegenüber der Anschauung des Pollentius, Ehebruch sei gleichbedeutend mit Tod, macht Augustin geltend: Dies ist den Worten des Apostels ganz entgegengesetzt. Nur den physischen Tod hat der hl. Paulus im Auge. Des Pollentius Auslegung drängt notwendig zu dem Schlusse, daß sich das Weib durch Ehebruch<sup>3)</sup> vom Gesetze des Mannes losreißen kann. Damit ergibt sich die absurde Folgerung, daß man die Ehebrecherin heiraten darf, ohne Ehebrecher zu werden, ja sogar, was noch ungeheurer ist, daß nicht einmal die Frau Ehebrecherin wird, welche sich durch Ehebruch von ihrem Manne getrennt hat und dann wieder heiratet, weil nämlich der erste Mann, welcher noch lebt, nicht mehr ihr Gatte ist. Pollentius selbst zieht zwar diese Konsequenz nicht<sup>4)</sup>, aber sie ergibt sich unbedingt aus den Voraussetzungen (quod quidem non ipse sentis, sed hoc sequitur illa, quae sentis). Darum ruft Augustin seinem Gegner zu: „Ändere also die Voraussetzungen, wenn du die Konsequenzen vermeiden willst und sage nicht, unter dem toten Manne und dem toten Weibe sei an dieser Stelle auch der bzw.

<sup>1)</sup> I, 11; I, 9; ebd. 360. 357.    <sup>2)</sup> I, 25; ebd. 378 f.

<sup>3)</sup> Pollentius faßt nämlich „fornicatio“, soviel sich ersehen läßt, im Gegensatz zu Augustinus nur im Sinne von fleischlicher Unzucht, Ehebruch. Überhaupt tritt die Neigung, die Trennung auch bei anderen Vergehen als bei Ehebruch zu gestatten, meistens nur dort hervor, wo man die Wieder-verbinding bei Lebzeiten des andern Gatten absolut verbietet; sobald man aber schwankt, ob nicht doch in dem Ausnahmefall die zweite Ehe erlaubt ist, oder diese schlechthin gestattet, dann versteht man unter fornicatio (πορνεία) nur den Ehebruch im eigentlichen Sinne. So wollte schon Origenes die Erlaubnis zur Trennung auch bei andern schweren Verbrechen zulassen, doch hielt ihn der strikte Wortlaut der Hl. Schrift ab (vgl. S. 41). Siehe auch die Ausführungen über die Exegese des Epiphanius S. 66.

<sup>4)</sup> Er ist also der Meinung, daß nur der unschuldige Teil nach der Trennung vom ehebrecherischen Gatten wieder heiraten darf, nicht aber der schuldige. Damit bleibt er, wie Augustin richtig bemerkt, in seinen Schlußfolgerungen auf halbem Wege stehen.

die Unzüchtige zu verstehen.“ Die Frau kann keines zweiten Mannes Gattin werden, wenn sie nicht aufgehört hat, die des ersten zu sein. Sie hört aber auf, Gattin des ersten (Mannes) zu sein, wenn ihr Mann stirbt, nicht aber, wenn er Unzucht treibt. Daher wird die Gattin ob causam fornicationis erlaubterweise entlassen, aber das Band mit dem ersten Manne bleibt bestehen. Deshalb wird des Ehebruchs schuldig, wer eine selbst wegen Ehebruchs Entlassene heiratet <sup>1)</sup>.

„Mag auch der Ehebruch ein Tod sein, nicht des Leibes, sondern, was schlimmer ist, der Seele, so spricht der Apostel doch nicht von diesem Tode, wenn er sagte: ‚Quod si mortuus fuerit vir eius, cui vult nubat‘ (1 Kor 7, 39), sondern nur vom leiblichen Tode. Denn wenn durch den Ehebruch des Gatten das eheliche Band gelöst wird, dann folgt jene Ungereintheit . . ., daß auch die Frau durch Unkeuschheit von diesem Bande gelöst wird; wird sie aber gelöst, dann wird sie frei vom Gesetze des Mannes. Daher (quod insipientissime dicitur) wird sie nicht Ehebrecherin, wenn sie sich mit einem anderen Manne verbunden, weil sie durch ihren Ehebruch befreit wurde vom ersten Manne. Wenn dies aber so weit von der Wahrheit abweicht, daß es kein, ich sage nicht christliches, sondern menschliches Gefühl zuläßt, dann ist die Frau in der Tat gebunden, solange ihr Mann lebt, d. h. um deutlicher zu reden, solange ihr Mann das Leibesleben besitzt“ <sup>2)</sup>.

Die ganze Auslegung zusammenfassend gibt der Kirchenlehrer von Hippo folgende Aneinanderreihung und Verbindung der einschlägigen Schrifttexte: „Die Gattin trenne sich nicht vom Manne, wenn sie sich aber getrennt hat, nämlich wegen der Ursache, bei der die Trennung erlaubt ist, bleibe sie unverehelicht oder söhne sich mit ihrem Manne aus‘ (1 Kor 7, 19f.). ‚Die Frau nämlich ist bei Lebzeiten des Mannes an das Gesetz gebunden und wird, solange der Mann lebt, Ehebrecherin genannt, wenn sie mit einem anderen Manne zusammenleben wird‘ (Röm 7, 2f.); ‚denn die Frau ist gebunden, solange der Mann lebt‘ (1 Kor 7, 39). Daher ‚wenn die Frau ihren Mann entlassen hat und einen andern heiratet, bricht sie die Ehe‘ (Mk 10, 12), und ‚wer eine vom Manne Entlassene heiratet, bricht die Ehe‘ (Lk 16, 18b). Deshalb darf nach demselben Befehl des Herrn ‚auch der Mann seine Frau nicht entlassen‘ (1 Kor 7, 11), denn ‚wer seine Frau entläßt außer im Falle der fornicatio, macht sie zur Ehebrecherin‘ (Mt 5, 32).

<sup>1)</sup> II, 4; ebd. 384 f.

<sup>2)</sup> II, 5; ebd. 386 f.

Aber wenn er sie wegen dieser Ursache entlassen hat, dann bleibe er auch selbst so (nämlich: unverheiratet); denn jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe' (Lk 16, 18)<sup>1)</sup>.

So ist also nach der augustinischen Exegese jede Wiederverheiratung nach der Trennung wegen fornicatio bei Lebzeiten beider Gatten absolut verboten, sowohl dem schuldigen wie dem unschuldigen Eheteil. Und um die Berechtigung dieses strikten Verbotes auch aus Vernunftgründen zu bestärken, macht er den fruchtbaren Gedanken geltend, welch schreckliche Folgen die Erlaubnis zur Wiedervermählung nach der Trennung wegen fornicatio mit sich brächte; denn dann würden die Männer, welche aus unzähligen anderen Gründen ihre Frauen nicht mehr ertragen können, lernen, ihre Gattinnen zum Ehebruch zu zwingen, damit ihnen nach Lösung des ehelichen Bandes durch fornicatio erlaubt sei, andere zu heiraten<sup>2)</sup>. Auf die Einwendung des Pollentius ferner: das Gesetz, daß der, welcher nach Entlassung der ehebrecherischen Frau sich nicht mehr mit ihr aussöhnen wolle, zur Enthaltensankt gezwungen sein solle, sei zu hart, ja unmenschlich, entgegnet Augustinus: dann müsse man konsequent auch den Ehebruch demjenigen gestatten, dessen Gattin die eheliche Pflicht wegen einer langen und unheilbaren Krankheit nicht leisten könne<sup>3)</sup>.

Den Schlußstein zu seiner Exegese legt der große Kirchenlehrer in seinem Werke: „De nuptiis et concupiscentia“ (ebenfalls aus dem Jahre 419) durch die scharfe Betonung der Unauflöslichkeit des Ehebandes und die Zurückführung derselben auf den sakramentalen Charakter der Ehe. Seine Worte lauten: „Der Apostel sagt: ‚Männer liebet eure Frauen wie Christus seine Kirche liebt‘ (Eph 5, 25). ‚Die Wirkung dieses Sakramentes ist es zweifellos, daß Mann und Weib, durch die Ehe vereint, solange sie leben unzertrennlich beieinander bleiben, und es nicht erlaubt ist, außer im Falle der fornicatio, daß ein Gatte sich vom andern trenne. Denn dies wird in Christus und in der Kirche fest angenommen, daß der Lebende von der Lebenden nie durch eine Scheidung getrennt werde. Die Beobachtung dieses Sakramentes ist in der

<sup>1)</sup> I, 21; ebd. 372 ff.

<sup>2)</sup> II, 17; ebd. 404 f. In dieser Form führt Augustin diesen Gedanken an, und nicht in der schlimmeren Fassung, daß die Männer sich selbst durch Ehebruch trennen, weil dies von ihm schon oben als „monstruosum“ bezeichnet wurde, das „nullus humanus sensus admittit“, und weil Pollentius nur dem unschuldigen Gatten die Wiedervermählung erlaubt.

<sup>3)</sup> II, 10; ebd. 392 ff.

Stadt unseres Gottes, auf seinem heiligen Berge, d. h. in der Kirche Christi und bei den gläubigen Eheleuten so streng, daß es, wenn die Frauen auch heiraten oder geheiratet werden zur Erzeugung von Kindern, trotzdem nicht gestattet ist, die Unfruchtbare zu entlassen, um eine andere Fruchtbare zu heiraten . . . So sehr bleiben die Rechte der einmal eingegangenen Ehe bestehen, daß die voneinander Getrennten mehr unter sich Gatten sind als mit jenen, welche sie heiraten. Ja, sie könnten mit andern nicht Ehebrecher sein, wenn sie nicht gegenseitig Gatten blieben. Erst beim Tode des Mannes, mit dem eine wahre Ehe bestanden, kann eine wahre Ehe geschlossen werden mit dem, mit welchem man bisher in ehebrecherischer Verbindung gelebt hat. So bleibt also unter den Lebenden ein gewisses eheliches Verhältnis <sup>1)</sup>, welches weder die Trennung, noch die Verbindung mit einem andern vernichten kann. Es bleibt aber zur Strafe des Verbrechens, nicht ad vinculum foederis, wie auch die Seele des Apostaten, die gleichsam sich von der Ehe mit Christus getrennt hat, auch wenn sie den Glauben verloren, doch das Sakrament des Glaubens nicht verliert, welches sie im Bade der Wiedergeburt empfangen hat“ <sup>2)</sup>.

Endlich gibt Augustinus noch eine wichtige Korrektur zu seiner Exegese in seinen Retraktionen. Außer der bereits erwähnten Einschränkung des Begriffes fornicatio nimmt er nämlich, veranlaßt durch Prv 18, 22, die Ansicht zurück, als sei im Falle der Unzucht die Trennung nur erlaubt, nicht geboten <sup>3)</sup>. Damit hätten konsequenterweise auch große Änderungen in der übrigen Auslegung erfolgen müssen, doch geht Augustin nicht weiter darauf ein. —

Die Berechtigung zur Kritik der augustiniſchen Exegese gibt uns der Heilige selbst in seinem Werke: „De trinitate III prooem. 2“ <sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> Quiddam coniugale; eine andere Handschrift hat: quoddam vinculum coniugale.

<sup>2)</sup> I, 10; ed. Vrba et Zycha, CSEL XLII 222 f. Der Vergleich mit dem Taufcharakter findet sich auch in: De coniugiis adult. II, 5: Sicut enim manente in se Sacramento regenerationis, excommunicatur cuiusquam reus criminis, nec illo Sacramento caret, etiamsi nunquam reconcilietur Deo: ita manente in se vinculo foederis coniugalis, uxor dimittitur ob causam fornicationis, nec carebit illo vinculo, etiamsi nunquam reconcilietur viro; carebit autem, si mortuus fuerit vir eius. Reus vero excommunicatus ideo nunquam carebit regenerationis Sacramento, etiam non reconciliatus, quoniam nunquam moritur Deus. Ed. Zycha, CSEL XLI 386.

<sup>3)</sup> I, 19; ed. Knöſl, CSEL XXXVI 93.

<sup>4)</sup> Migne, P. lat. XLII 869.

indem er sagt, er wünsche allen seinen Schriften nicht bloß fromme Leser, sondern auch freimütige Kritiker. Und gerade unsern Fall betreffend gesteht Augustinus, er habe diese Frage über die Ehe zwar, soviel in seinen Kräften stand, durchgearbeitet und besprochen, aber er wisse wohl, daß sie sehr dunkel und verwickelt sei; er wage nicht zu behaupten, daß er alle ihre Knoten gelöst habe, noch lösen könne <sup>1)</sup>.

Verfehlt ist vor allem die Auslegung von 1 Kor 7, 10f., als ob der Apostel dabei nur die in Mt 5, 32 erlaubte Trennung wegen fornicatio erwähnen wolle. Die mit mehr Dialektik als scharfer, zwingender Logik gezogene Folgerung: da der Apostel nur die Wiederverheiratung verbietet, erlaubt er die Trennung, ist unhaltbar. Denn wenn der hl. Paulus post factum zur Verhütung des größeren Übels die Wiedervermählung verbietet, sagt er noch lange nicht, daß die Trennung im betreffenden Fall erlaubt gewesen sei. Überhaupt hätte Augustin diese ganze Erklärung fallen lassen müssen, nachdem er in den Retraktionen im Falle des Ehebruchs die Trennung gebietet. Denn dann wäre er wie die Griechen gezwungen, gerade diesen Fall auszuschließen, weil der Apostel klar zeigt, daß er die Trennung nicht haben will. Ja, dann hätte auch keine Aussöhnung mehr stattfinden dürfen, weil das Zusammenleben Sünde sein muß, wenn die Trennung geboten ist.

Mit der Abweisung der Exegese zu 1 Kor 7, 10f. ist auch dem Argument, welches Augustin als Übergang zur Erklärung von Mt 19, 9 benutzt, die Grundlage entzogen. Da nämlich der Obersatz nicht in der bestimmten Fassung haltbar ist, verliert auch die Schlußfolgerung ihre Stringenz. Freilich soll damit nicht gesagt werden, daß aus 1 Kor 7, 10f. überhaupt kein Beweisgrund gegen des Pollentius Erklärung von Mt 19, 9 hergenommen werden könne.

Was die Exegese zu Mt 19, 9 selbst betrifft, so ist vor allem beachtenswert und lobend anzuerkennen, daß Augustin die Schwierigkeit voll erfaßt und als der erste der Exegeten, wenn wir von den Alexandrinern absehen, eine Lösung versucht. Allerdings sind

---

<sup>1)</sup> His ita pro meo modulo pertractatis atque discussis quaestionem tamen de coniugiis obscurissimam et implicatissimam non nescio. Nec audeo profiteri, omnes sinus eius vel in hoc opere vel in alio adhuc explicasse vel iam posse si urgear, explicare. De coniug. adult. I, 25; ed. Zycha, CSEL XLI 379.

auch seine beiden Auslegungen nur Lösungsversuche, keine befriedigenden Lösungen. Aber für den Wert derselben und die Geistesgröße des Bischofs von Hippo zeugt am besten der Umstand, daß die bedeutendsten Exegeten der späteren Zeit, wie wir sehen werden, sich einem dieser Lösungsversuche anschlossen. Doch müssen wir die augustinische Exegese zu diesem schwierigen Verse als unhaltbar abweisen. Der erste Lösungsversuch, wobei das ‚nisi ob fornicationem‘ exeptiv gefaßt, aber nur auf das ‚dimittere‘ bezogen ist, als ob damit die sogenannte Scheidung a thoro et mensa gemeint sei, „wird durch den einfachen Wortlaut so bestimmt zurückgewiesen, daß er nur durch die Verlegenheit, eine bessere Erklärung zu finden, begreiflich wird“<sup>1)</sup>. Auch der Zusammenhang läßt diese Auslegung nicht zu. Denn die Fragesteller hätten, wenn wirklich eine Exzeption von Christus gemacht wurde, dies nicht anders verstehen können, als daß für diese Ausnahme eine separatio a vinculo erlaubt sei, weil der Begriff „Scheidung von Tisch und Bett“ den Zuhörern vollständig unbekannt war. Der hier eingeschlagene Weg der Trennung der beiden Satzglieder scheint Augustin selbst nicht befriedigt zu haben, und so wurde er zu dem anderen Lösungsversuche gedrängt. Doch auch diesem können wir nicht beipflichten. Denn die Worte: ‚nisi ob fornicationem‘ können in dieser Fassung, besonders wenn man noch als Parallele das ‚excepta causa fornicationis‘ Mt 5, 32 beizieht, nicht rein negative, sondern nur exceptive genommen werden. Und selbst wenn man die Worte im negativen Sinne faßt, so daß nicht logisch zwingend bei Affirmation für die Aussage das Gegenteil folgt, so konnten doch die Pharisäer und die Juden überhaupt keinen anderen Schluß ziehen als den: bei fornicatio ist das divortium wie wir es bisher gehabt haben, d. h. mit Erlaubnis zur Wiedervermählung gestattet. Die Bemerkung, Christus wolle nur das größere Verbrechen brandmarken, weist Chemnitz richtig zurück mit den Worten: „Neque enim proposita erat quaestio, utrum ex illegitimis divortiis gravius peccatum sit, sed quaestio erat de causis legitimis divortii“<sup>2)</sup>. Die Heranziehung vollends des Jakobuswortes (4, 17) ist deshalb verfehlt, weil die Auslegung selbst unrichtig ist und nur durch den Ausdruck „peccata ignorantium“ verhänglich wirkt. Wenn wir nämlich sagen: Die Sünden

<sup>1)</sup> J. Grimm, *Leben Jesu* V<sup>2</sup> (Regensburg 1900) 251 A. 1.

<sup>2)</sup> *Exam. Concilii Tridentini De matrimonio can. 7*; ed. Reuss, *Bellini* 1861, 499.



aus Unwissenheit sind geringer, dann fassen wir „Unwissenheit“ nicht im strikten Sinne, sondern in der Bedeutung von „unge-nauem Wissen“. Wenn aber eine verkehrte Tat wirklich aus absoluter Unwissenheit entspringt, dann kann die Unwissenheit selbst sündhaft sein, die Tat aber ist nur materielle Sünde.

Aber wenn so Augustinus auch keine Lösung der eigentlichen Schwierigkeit geben konnte, so hat er doch fast alle, und zwar die wichtigsten Momente, welche gegen die Auflösung im Fornikationsfalle sprechen, herausgefunden und angeführt. Anerken-nenswert ist vor allem der Grundsatz, daß die Paralleltexte bei Mk und Lk, welche gar keine Ausnahme kennen, uns davon abhalten müssen, bei Mt 19, 9 eine solche anzunehmen; ferner die bestimmte Erklärung, daß nach Röm 7, 1 f. und 1 Kor 7, 39 nur der Tod des einen Teiles den anderen vom Gesetze der Ehe befreie und ihm die Erlaubnis zur Wiederverheiratung gebe. Besonders wert-voll ist dann der Hinweis auf die Folgen, die sich aus der Erlaubnis zur zweiten Ehe nach der Trennung wegen Ehebruchs ergeben würden. Dieser Gedanke ist meiner Ansicht nach der beste Gegenbeweis gegen die Schlußfolgerung aus Mt 19, 9: Die Ehe sei bei Ehebruch auflösbar; denn dies kann, wie der Kirchen-lehrer treffend und schön bemerkt, kein menschliches, geschweige christliches Gefühl zulassen.

Großes hat also Augustin für die Auslegung der von der Ehescheidung handelnden Schrifttexte geleistet; aber dennoch liegt das Hauptverdienst dieses hervorragenden Geistes in der Exegese der ntl Schrifttexte über die Ehescheidung, wie ja auch in seiner übrigen exegetischen Tätigkeit, nicht so sehr in der historisch-grammatischen Erklärung der einzelnen Stellen, sondern vielmehr in der Erfassung ihres Gesamtinhaltes und in der Herausarbeitung und spekulativen Durchdringung ihres dogmatischen Gehaltes im Sinne der Unauflöslichkeit des Ehebandes. Denn „Verdienst des Bischofs von Hippo ist es, dem Prinzip der Unauflöslichkeit, das man bislang bloß durch Berufung auf die bekannten Aussprüche der Hl. Schrift zu stützen suchte, eine wissenschaftliche Grundlage gegeben zu haben. Freilich hatte schon Ambrosius in seinem Kommentar zu Lukas I. VIII, 9 durch die Zusammenstellung des evangelischen Ausspruchs: ‚Onnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechatur‘ und des Wortes Pauli: ‚sacramen-tum hoc magnum esse de Christo et Ecclesia‘, den Gedanken nahegelegt, daß der Grund der Unauflöslichkeit in dem sakramen-

talen Charakter der Ehe zu suchen sei; doch hat eigentlich erst Augustinus diesen fruchtbaren Gedanken ausgebeutet und die Beziehungen zwischen der Unauflöslichkeit und der Ehe als Sakrament — im nichttechnischen Sinne — festgestellt und in die richtige Beleuchtung gebracht. Durch Aufstellung dieser Theorie hat Augustinus dem streng kirchlichen Scheidungswesen die feste Operationsbasis geschaffen, von der aus dasselbe, wenn auch nur allmählich und mühsam, so doch sicher die entgegenstrebenden Anschauungen und Gewohnheiten der römischen und germanischen Völker des Abendlandes beeinflussen und schließlich überwinden sollte“<sup>1)</sup>).

Im Anschluß an Augustin sei hier der Kanon 8 der 11. Synode von Karthago (407) erwähnt. Diese Synode stand wahrscheinlich selbst unter dem Einflusse des großen Bischofs von Hippo<sup>2)</sup>, und ihre Stellungnahme in der Ehescheidungsfrage hat sicherlich sehr dazu beigetragen, der augustinischen Lehre zum Siege zu verhelfen. Der Kanon lautet: „Placuit ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam neque dimissus ab uxore neque dimissa a marito alteri coniungatur, sed ita maneant aut sibimet reconcilientur; quod si contemperint, ad poenitentiam redigantur, in qua causa legem imperialem petendum est promulgari“<sup>3)</sup>). Diese Entscheidung hat sicher in ihrer allgemeinen Fassung auch und vielleicht in erster Linie solche im Auge, die wegen Ehebruchs sich getrennt haben, und hält durch Verbindung der Evangelienstellen mit den Paulustexten die absolute Unauflöslichkeit der Ehe fest. Wie schwer aber die praktische Durchführung war, geht daraus hervor, daß die weltliche Gewalt zur Unterstützung angerufen wird. Die Bedeutung dieses Kanons ergibt sich daraus, daß das Konzil von Trient bei der endgültigen Entscheidung der Ehescheidungsfrage auf denselben zurückgreift, ihn erweitert und präzisiert.

---

<sup>1)</sup> Fahrner 39 f.

<sup>2)</sup> Hefele, KG II<sup>2</sup> 97.

<sup>3)</sup> Bruns, *Canones ap. et conc. saec. IV—VII* (Berolini 1839) I 186. In c. 5 C. 32 q. 7 erscheint dieser Kanon als c. 17 Conc. Milev. nach Pseudo-Isidor.

---

## III. Abschnitt.

Niedergang der patristischen Literatur  
im Abendland.

Wie im Oriente, so macht sich auch im Okzidente ein Niedergang des wissenschaftlichen Strebens nach der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts fühlbar. Schaffenskraft und Schaffensfreude sind erlahmt. Die Hauptarbeit liegt in der Sammlung und Verwertung dessen, was frühere Jahrhunderte geleistet haben. In der exegetischen Literatur gelangt die allegorisch-mystische Deutung mehr und mehr zur Alleinherrschaft. Für unsere Frage finden sich nur geringe literarische Zeugnisse.

## § 23. Pseudo-Hieronymus und Pseudo-Primasius.

I. Pelagius, der bekannte Häresiarch († 417), hat vor 410 einen Kommentar zu den Paulusbriefen verfaßt. Augustin nennt das Werk: in Pauli apostoli epistolas expositiones brevissimas (De peccatorum meritis III, 1). Mit dem Verschwinden des Pelagianismus im Abendland schien auch dies Werk verschwunden, bis nach mehr als tausendjähriger Vergessenheit zuerst Bellarmin und dann ausführlicher Garnier den unter dem Namen des hl. Hieronymus überlieferten, aber schon von Erasmus als unecht erkannten Pauluskommentar für des Pelagius Werk erklärte, das aber von Cassiodor und seinen Schülern im antipelagianischen Sinne purgiert worden sei. Dagegen erhob in neuerer Zeit Klasen<sup>1)</sup> Einspruch und erklärte den Pseudo-Hieronymus für ein unverfälschtes und unverstümmeltes Original einer pelagianischen Exegese, dessen Autor nicht Pelagius, sondern im Kreise jener auf der Grenze vom Pelagianismus zum Semipelagianismus stehenden Mönche zu suchen ist. Die eingehendste Arbeit über den fraglichen Punkt hat Heinrich Zimmer (Pelagius in Irland, Texte und Untersuchungen zur patristischen Literatur, Berlin 1901) geliefert mit folgendem Resultat (212): ein pelagianischen Anschauungen nicht feindlich gegenüberstehender Mann hatte in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts noch vor Unterdrückung des Pelagianismus in eine ihm gehörende Handschrift der Paulusbriefe aus dem Pelagiuskommentar sich Notizen beigeschrieben. Diese Handschrift fiel Ende des 5. oder

<sup>1)</sup> Theologische Quartalschrift LXVII (1885) 234—317. 531—577.

Anfang des 6. Jahrhunderts in die Hände eines Mannes, der den Pelagiuskommentar nicht mehr kannte, dem aber die *adnotationes brevissimae* zusagten, und die er daher als Kommentar heraus schrieb. Ein anderer endlich vermutete, daß diese *adnotationes* wohl von Hieronymus herrühren.

Erklärung zu 1 Kor 7, 10: Die Ehen dürfen durchaus nicht wegen irgendwelcher Ursache getrennt werden (*coniugiis minime causa aliqua dimittendis*). „Er (Paulus) verbietet die Entlassung, aus welchem Grund es auch geschehe, damit nicht mit andern neue Verbindungen eingegangen werden nach der Gewohnheit der Juden, welche der Herr untersagt mit den Worten: ‚*Quicumque dimiserit uxorem suam excepta causa fornicationis, et aliam duxerit, moechatur*‘.“

Zu 7, 11: „Wenn sie (die Gattin) aus irgendwelchem Grunde sich getrennt hat, heirate sie keinen andern oder söhne sich mit ihrem Manne aus, wenn sie will; denn dies ist offenbar besser, als einen andern zu heiraten“<sup>1)</sup>.

II. Den dem Primasius von Hadrumet († um 560) beigelegten Kommentar hält Zimmer ebenfalls für eine und zwar anti-pelagianische Bearbeitung des Pelagiuskommentars. Er identifiziert ihn mit dem von Cassiodor in seinem Werke: „*De institutione divinarum litterarum*“ c. 8 an erster Stelle genannten lateinischen Gesamtkommentar zu den Paulinen und will trotz des Widerspruchs Cassiodors den Papst Gelasius für den Verfasser halten<sup>2)</sup>.

Die Erklärung zu 1 Kor 7, 10f. lautet: „Hier wird direkt zu den Verheirateten gesprochen, daß sie ihre Frauen nicht entlassen und andere schöpere oder reichere heiraten dürfen, wie die Juden taten. ‚Das Weib soll sich nicht vom Manne trennen.‘ ‚Wenn einer seine Frau entläßt, ausgenommen im Falle des Ehebruchs, macht er sie zur Ehebrecherin‘ (Mt 5, 32). ‚Wenn sie sich getrennt hat, bleibe sie unverehelicht.‘ Nicht so soll sie sich trennen, daß sie einen andern heiratet: wenn sie sich aus irgend einem Grund getrennt hat, heirate sie keinen andern. ‚Oder söhne sich mit ihrem Manne aus. Und der Mann entlasse sein Weib nicht.‘ Denn es ist besser, wenn sie zu ihrem Manne zurückkehrt, als wenn sie einen andern heiratet.“

Zu 1 Kor 7, 39 heißt es von der Witwe, sie sei frei vom ehelichen Bande nach dem Gesetze; wenn sie auch dann nicht

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. XXX 726.

<sup>2)</sup> Vgl. Zimmer a. a. O. 121—123. 207 f.

enthaltensam sein könne, so möge sie heiraten, wen sie wolle, aber nur in Christus <sup>1)</sup>).

Kritisch ist zu diesen Erklärungen zu bemerken: in beiden wird gesagt, daß das Weib, welches sich aus irgend einem Grunde vom Manne getrennt hat, unverheiratet bleiben soll, daß es besser sei, sich mit seinem Manne auszusöhnen, als einen anderen zu heiraten. Sicherlich darf der letzte Satz nicht so verstanden werden, als ob die Wiederverheiratung nur widerrufen sei. Das würde dem Vorausgehenden widersprechen und wäre ein solch starker Laxismus — es bezieht sich nämlich auf solche Frauen, die sich aus irgend einem Grunde getrennt haben —, wie er von einem christlichen Schriftsteller, der die Aussprüche Jesu in den Evangelien kennt, nicht angenommen werden darf. Ob freilich die Wiedervermählung, besonders den Männern, auch im Falle der Trennung wegen Ehebruchs verboten ist, das läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Die Erklärung zu 1 Kor 7, 10 bei Pseudo-Hieronymus scheint eher dagegen zu sprechen. Die Stellung des Pelagius und der beiden von ihm abhängigen Schriftsteller kann man wohl erst dann entscheiden, wenn aus anderweitigen Quellen der echte Pelagiuskommentar rekonstruiert <sup>2)</sup> ist, und zwar aus den Zusätzen und Auslassungen, die sich in Pseudo-Hieronymus und Pseudo-Primasius finden.

### § 24. *Opus imperfectum in Matthaeum.*

Die 54 Homilien zu Matthäus, das sogenannte *opus imperfectum in Matthaeum*, welche unter den Schriften des hl. Chrysostomus aufgeführt werden, sind nach den neuesten Forschungen von Paas <sup>3)</sup> in der Zeit der Völkerwanderung zwischen 400—500, und zwar in einer der Donauprovinzen entstanden und einem arianischen Gotenbischöfe Maximinus, dem Gegner des Ambrosius und Augustinus, zuzueignen. Das leider lückenhafte Werk — es erstreckt sich über Kap. 1—13 und 19—25 — bietet einen sehr beachtenswerten Kommentar zum ersten Evangelium, und nach Erasmus von Rotterdam ist der Verfasser ein „*homo eruditus et*

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. LXVIII 521. 524.

<sup>2)</sup> Nach Kihn (*Patrologie* II 355) beschäftigt sich A. Souter (*The Commentary of Pelagius on the epistles of Paul. The problem of restoration*, London 1907) mit dieser Arbeit. Der Text soll in den *Texts and Studies* erscheinen.

<sup>3)</sup> Theod. Paas, *Das Opus imperfectum in Matthaeum*, Tübingen 1909.

facundus et in divinis literis sic exercitatus, ut . . . hac in parte non cedat Chrysostomo“ <sup>1)</sup>).

Erklärung zu Mt 5, 32: Als Moses die Söhne Israels aus Ägypten geführt, waren diese zwar der Abstammung nach Israeliten, der Sitte nach aber Ägypter. Daher geschah es, daß nach Art der Heiden der Mann die Frau haßte. Und weil es ihm nicht erlaubt war, jene zu entlassen, so war er bereit, sie zu töten oder, wenn er sie aus Furcht vor dem Gesetze nicht tötete, dann plagte er sie mit unablässigen Martern. Daher befahl er (Moses) den Scheidebrief zu geben, nicht weil er (an sich) gut war, sondern weil er ein Heilmittel bot gegen schlimmere Übel, damit sie nicht, weil das Böse verboten, das Schlimmere täten. Also der Zweck des Gesetzes, den Scheidebrief zu geben, war die Verhinderung des Mordes. Aber gibt es nur einen Mord der Tat nach und nicht auch der Gesinnung nach? Wie nämlich der, welcher seinem Bruder ohne Grund zürnt, ihm, wenn er ihn auch nicht wirklich töten kann, doch in seinem Herzen tötet, so hat auch der, welcher nach einem Weib verlangt, auch wenn er es nicht bekommen hat, mit ihm in seinem Herzen die Ehe gebrochen, weil seine Absicht zwar verhindert, aber nicht gebessert worden ist. So tötet auch der, welcher sein Weib haßt, ausgenommen der Unzucht wegen, und zwar so haßt, daß er es entläßt, ja daß er, wenn er nicht die Erlaubnis zur Entlassung hätte, es wirklich töten würde, dasselbe in seinem Herzen und bei Gott, weil er den Willen zu morden hat, wenn er auch die Tat des Mordes nicht begeht . . . Wenn derjenige, der seinem Bruder ohne Grund zürnt, des Gerichtes schuldig wird, wie soll derjenige nicht schuldig werden, der ohne den Grund der Unzucht die Gattin so haßt, daß er sie sogar entläßt? Aber du sagst: Viele Fehler hat meine Frau. Was macht es? Bist du ohne Fehler? Wenn wir nämlich die Fehler Fremder ertragen müssen nach dem Ausspruch des Apostels (Gal 6, 2), um wieviel mehr dann die unserer Frauen? Wenn einer, der eine Frau ansieht mit Verlangen nach ihr, die Ehe im Herzen mit ihr schon gebrochen hat, wie sollte der nicht wegen Ehebruchs verurteilt werden, der durch die Entlassung seiner Frau Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, so daß sie mit einem anderen und der andere mit ihr die Ehe bricht? Denn der Christ darf nicht nur nicht sich selbst beflecken, sondern auch anderen keine Gelegenheit zur Befleckung geben. Andernfalls fällt

<sup>1)</sup> Im Vorwort bei Migne, P. gr. LVI 601 f.

das Verbrechen der anderen als Sünde auf den selbst zurück, der die Ursache des Verbrechens gewesen ist. Beachte auch, daß der, der nach dem Gesetze (des Moses) den Scheidebrief gibt, vier Sünden begeht: 1) weil er vor Gott als Mörder dasteht; 2) weil er eine Keusche (non fornicantem) entlassen hat; 3) weil er sie zur Ehebrecherin und 4) auch den zum Ehebrecher gemacht hat, der sie aufnimmt. Nichts aber von dem begeht der, welcher das Gebot Christi beachtet hat <sup>1)</sup>.

Zu Mt 19, 9: „Alles wird durch dieselben Ursachen, wodurch es entsteht, wieder zunichte gemacht. Die Ehe nämlich kommt nicht durch den Verkehr, sondern durch den Willen zustande, und daher wird sie auch nicht durch körperliche Trennung, sondern durch die des Willens aufgelöst. Deshalb ist derjenige, welcher seine Frau entläßt und keine andere heiratet, noch ihr Gatte. Denn, wenn er auch dem Körper nach getrennt ist, bleibt er doch noch dem Willen nach verbunden. Wenn er also eine andere genommen hat, dann entläßt er sie vollständig (cum ergo aliam acceperit, tunc plene dimittit). Also nicht, wer entläßt, bricht die Ehe, sondern wer eine andere heiratet. Wie aber der grausam und ruchlos ist, der eine Keusche entläßt, so ist töricht und gottlos jener, welcher eine Buhlerin behält. Denn ein Beschützer ihrer Schandtat ist der, welcher das Verbrechen seiner Frau verheimlicht“ <sup>2)</sup>.

Nach diesen beiden Erklärungen glaube ich sicher annehmen zu müssen, daß dieser Exeget die Auflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs vertritt. Denn in Mt 5, 32b faßt er das ‚dimissam‘ von einer, welche nicht wegen Ehebruchs entlassen ist und, wenn er zu Mt 19, 9 auch nicht ausdrücklich sagt, daß man nach der Entlassung der ehebrecherischen Frau wieder heiraten darf — das scheint ja die Schriftstelle selbst zu tun —, so führt er doch auch nichts dagegen an, sondern gibt sogar mit klaren Worten zu, daß die Ehe vollständig getrennt werden kann, so daß die beiden Getrennten nicht mehr Ehegatten sind, und dies geschieht durch die Verbindung mit einer anderen Person, durch Ehebruch. Zu bemerken ist, daß dieser Exeget die Erklärungen der bedeutendsten Kirchenväter, so des Chrysostomus, des Origenes und des Ambrosius benutzt und geschickt und selbständig verarbeitet.

<sup>1)</sup> Hom. XII; Migne, P. gr. LVI 696 f.

<sup>2)</sup> Hom. XXXIII; ebd. 802.

### § 25. Gregor der Große und Isidor von Sevilla.

I. Die Ansicht Papst Gregors I († 604) über Ehescheidung ist in zwei Briefen niedergelegt. In der *Epistula ad Theoctistam Patriciam* heißt es: Er selbst, alle katholischen Bischöfe und die ganze Kirche belegen die mit dem Anathem, welche behaupten, die Ehe könnte aus religiösen Rücksichten (Eintritt in den Ordensstand) gelöst werden; dies hat das menschliche Gesetz erlaubt, das göttliche aber verboten. „Die Wahrheit selbst sagt: ‚Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht lösen‘, und ebenso: Nicht ist es erlaubt, die Gattin zu entlassen, ausgenommen im Falle der Unzucht. Wer also widerspricht diesem göttlichen Gesetzgeber? Wir wissen, daß geschrieben steht: ‚Es werden zwei zu einem Fleische.‘ Wenn also Mann und Frau ein Fleisch sind, und um der Religion willen läßt der Mann seine Frau oder die Frau den Mann in der Welt zurückbleiben oder vielleicht gar zu Unerlaubtem schreiten, was ist das für eine ‚conversio‘, bei der ein und dasselbe Fleisch teils die Enthaltbarkeit übernimmt, teils in der Befleckung verharrt?“ Daher ist es erlaubt, wenn beide Enthaltbarkeit üben wollen; wenn aber der eine Teil sich weigert, dann ist es nicht gestattet, die Ehe zu trennen (*dividi coniugium non licet*) nach 1 Kor 7, 4<sup>1)</sup>.

Eine ähnliche Entscheidung gibt Gregor in einem Briefe an seinen Kanzler Hadrian: Dieser wird aufgefordert auf die Beschwerden einer gewissen Agathosa hin, ihr Mann sei ohne ihre Zustimmung in ein Kloster eingetreten, nachzuforschen, ob die Frau nicht selbst das Gelübde der Keuschheit gemacht oder nicht vorher Unzucht getrieben habe, „weswegen dem Manne erlaubt ist, seine Gattin zu verlassen“. Ist beides nicht der Fall, dann soll der Mann, selbst wenn er schon tonsuriert ist, zurückkehren, „damit nicht seine ‚conversio‘ der in der Welt zurückbleibenden Gattin Anlaß zum Verderben werden kann“. „Denn wenn auch die weltlichen Gesetze vorschreiben, der ‚conversio‘ halber könne auch gegen den Willen des einen von beiden die Ehe gelöst werden, so erlaubt dies doch das göttliche Gesetz nicht. Denn ausgenommen der Unzucht halber darf der Mann seine Frau nicht verlassen, weil nicht, nachdem durch die Vollziehung der Ehe (= *matrimonium consummatum*) Mann und Weib ein Körper

<sup>1)</sup> *Epist. XI 27*; ed. Ewald et Hartmann, *Mon. Germ. hist., Gregor. I Papae Registr. Epist. II 289f.*



geworden sind, der eine Teil den Ordensstand wählen und der andere in der Welt zurückbleiben kann“<sup>1)</sup>.

In beiden Briefen verbietet der Papst in erster Linie die Trennung der Ehe durch einseitigen Klostereintritt. Da aber aus der Begründung klar hervorgeht, daß dieselbe nur als Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft zu fassen ist, wobei der in der Welt zurückbleibende Gatte nicht wieder heiraten darf, und da der Papst mit Berufung auf Mt 5, 32 nur bei Unzucht diese einseitige Trennung zuläßt, so ergibt sich, daß auch die nach dem Matthäuszusatze gestattete Trennung nur als *separatio a thoro et mensa* zu gelten hat. Gregor hält also die absolute Unauflöslichkeit des Ehebandes fest, und als inneren Grund derselben betrachtet er das durch die Konsummation der Ehe bewirkte „Einfleischsein“ der Eheleute nach Mt 19, 5.

II. Isidor von Sevilla († 636) kommt auf unsere Frage in seinem Werke „*De ecclesiasticis officiis*“ (II, 20) zu sprechen. Er nennt die Ehe ein „*coniunctionis inseparabile sacramentum*“; wie die Kirche nicht von Christus getrennt werden kann, so auch nicht das Weib vom Manne<sup>2)</sup>. Daran wird wörtlich angefügt die Erklärung des Pseudo-Hieronymus zu 1 Kor 7, 10 und der erste Teil derjenigen des hl. Hieronymus zu Mt 19, 9, in welchem es als Pflicht angegeben ist, die Unzüchtige zu entlassen (nach Prv 18, 22), da „sie das eine Fleisch auseinandergerissen und sich durch die Unzucht getrennt hat“. So wie die Stelle gegeben ist, lautet sie zweifelhaft, und Launois<sup>3)</sup> meint, Isidor erlaube eine Neuheirat im Fornikationsfalle. Doch die Berufung auf Hieronymus, der ganz klar die Wiedervermählung nach der Trennung wegen Ehebruchs verbietet, macht wahrscheinlich, daß Isidor sich auch in diesem Punkte an den großen Exegeten anschließt, obwohl er gerade den die Wiederverheiratung verbietenden zweiten Teil der hieronymianischen Erklärung wegläßt. Betreffs der Unauflöslichkeit des Bandes bei Hieronymus und Pseudo-Hieronymus vergleiche man das oben Gesagte.

## § 26. Konzilsentscheidungen.

I. Die Synode von Angers (Andegavum) in Gallien (453) bestimmt im 6. Kanon, daß diejenigen, welche sich mit fremden Frauen zu Lebzeiten deren Gatten „*nomine coniugii*“ verbinden, ex-

<sup>1)</sup> Ebd. 300 f.    <sup>2)</sup> Migne, P. lat. LXXXIII 812 f.

<sup>3)</sup> *Regia in matrimonium potestas* 838.

kommuniziert sein sollen<sup>1)</sup>. Da keine Ausnahme angegeben wird, hält die Synode wenigstens sicher fest, daß das Weib nur nach dem Tode ihres Mannes wieder eine eigentliche Ehe eingehen kann. Fahrner glaubt, daß auch die oben schon als 10.<sup>2)</sup> Kanon des Konzils von Arles angeführte Bestimmung, welche theoretisch den strengen Standpunkt festhält, in diese spätere Periode gehöre.

II. Ungefähr um dieselbe Zeit fallen die zwei irischen Synoden<sup>3)</sup> unter Patricius. Die erste sagt (K. 19), daß eine Christin, welche ihren rechtmäßigen Mann verlassen und sich ehebrecherischerweise mit einem anderen Manne verbunden hat, exkommuniziert werden soll<sup>4)</sup>. Wichtiger noch ist die Entscheidung der 2. Synode. Kanon 26 lautet: „Höre das Wort des Herrn: wer einer Buhlerin anhängt, wird ein Leib (mit ihr); ebenso: die Ehebrecherin soll gesteinigt werden, d. h. auf Grund dieses Verbrechens soll sie sterben, damit diejenige aufhört zu wachsen, welche nicht aufhört die Ehe zu brechen; ebenso: wenn eine Frau die Ehe gebrochen hat, diese kehrt doch wohl nicht zu ihrem Manne zurück? ebenso: nicht ist es dem Manne erlaubt, seine Frau zu entlassen, außer wegen des Grundes der fornicatio, das ist soviel, als wenn er sagt wegen dieses Grundes; wenn er daher (dann) eine andere heiratet, wird man dies ebensowenig verbieten, wie nach dem Tode der ersten“<sup>5)</sup>.

Wenn wir diese beiden Kanones zusammenhalten, so ergibt sich eine auffallende Übereinstimmung dieser Entscheidungen über die Ehe mit dem Gewohnheitsrechte, das wir bei Basilius gefunden, und mit der Exegese des Ambrosiaster. Nach Kanon 19 der

<sup>1)</sup> *Hi quoque, qui alienis uxoribus superstitibus ipsarum maritis, nomine coniugii abutuntur a communione habeantur extranei. Mansi VII 902.*

<sup>2)</sup> Fahrner (42) schreibt irrtümlich 24. Kanon.

<sup>3)</sup> Die erste soll zwischen 450—456 gehalten worden sein, während für die zweite kein bestimmtes Datum angegeben ist; nach Thomas Moore fallen beide in die letzten Lebensjahre des hl. Patricius († 465); vgl. Hefele, KG II<sup>2</sup> 585.

<sup>4)</sup> *Mulier Christiana quae acceperit virum honestis nuptiis, et postmodum discesserit a primo et iunxerit se adulterio (al. adultero), quae haec fecit, excommunjonis sit. Mansi VI 517.*

<sup>5)</sup> *Audi dominum dicentem: Qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur. Item: adultera lapidetur; id est, huic vitio moriatur, ut desinat crescere, quae non desinit moechari. Item: si adulterata fuerit mulier, numquid revertitur ad virum suum priorem? Item: non licet viro dimittere uxorem nisi ob causam fornicationis, ac si dicat ob hanc causam; unde si ducat alteram velut post mortem prioris non vetant. Mansi VI 526.*

ersten Synode wird nämlich allgemein der Frau die Wiedervermählung nach der Trennung verboten, und da keine Ausnahme angegeben ist, so gilt dies wahrscheinlich auch für den Fall des Ehebruchs. In Kanon 26 der 2. Synode wird klipp und klar dem Manne die Erlaubnis gegeben, nach Entlassung seines ehebrecherischen Weibes wieder zu heiraten. Und diese Bestimmung ist für unsere Zwecke um so wichtiger, weil sie im Kanon selbst exegetisch begründet wird. Man zog aus dem Satze: ‚Wer seine Frau, ausgenommen den Fall des Ehebruchs, entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe‘, den Schluß: wer seine Frau im Falle des Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe nicht, und dies ist darum auch nicht verboten. Auch scheint nach der Meinung der versammelten Väter, ebenso wie nach der Exegese der Antiochener, die Entlassung der Ehebrecherin geboten zu sein, da man 1 Kor 6, 16 auch auf das ehebrecherische Weib bezieht und auf die Strafe, die im AT auf Ehebruch gesetzt war, hinweist. Ja, die Ehebrecherin gilt, wenn sie auch nicht mehr gesteinigt wird, für den Mann als tot, und damit hatte man die Lehre des hl. Paulus (Röm 7, 2f. und 1 Kor 7, 39), daß das Eheband bis zum Tode bestehen bleibe, entkräftigt<sup>1)</sup>. Ebenso läßt sich aus dem Fragesatz die Auslegung zu 1 Kor 7, 10 ersehen, daß nämlich hier nicht ein Weib gemeint sei, welches sich durch Ehebruch getrennt hat, da dieses sicher nicht mehr zu seinem Manne zurückkehren werde<sup>2)</sup>.

Was nun die erwähnte Übereinstimmung betrifft, so ist diese wohl nicht zufällig, sondern deutet auf ein Abhängigkeitsverhältnis. Dies ist um so wahrscheinlicher, als nach Zimmer<sup>3)</sup> in christlichen Irland frühzeitig griechische Studien eifrig betrieben und daher sicher auch die Kenntnis der griechischen Kirchenväter weit verbreitet war, vielleicht weiter als die Kenntnis der lateinischen Literatur; auch Ambrosiaster war unter dem Namen des Hilarius in Irland bekannt.

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 111 die Exegese des Pollentius.

<sup>2)</sup> Wenn Hefele (KG II<sup>2</sup> 587) den Kanon dahin zusammenfaßt: „Eine Ehebrecherin muß zu ihrem ersten Mann zurückkehren“, so ist dies nicht nur unvollständig, sondern auch unrichtig. Denn durch das „numquid“ wird eine rhetorische Frage mit negativem Sinn eingeleitet, und zudem wäre damit ein Widerspruch gegeben mit dem Schlußsatz, da einerseits die Frau zurückkehren müßte, andererseits der Mann eine andere heiraten darf.

<sup>3)</sup> Pelagius in Irland 5 ff. bes. A. und 117 ff.

III. In dem gleichen laxen Sinne trifft die Synode von Vennes (Veneticum) in der Bretagne (465) im 2. Kanon die Anordnung: diejenigen, welche ihre Frauen, es sei denn wegen Unzucht, entlassen und ohne Erweis des Ehebruchs andere heiraten, sind von der Kommunion auszuschließen<sup>1)</sup>. Wahrscheinlich hat das Konzil, wie das „probatione adulterii“ nahelegt, die Entlassung des Weibes mit Beziehung auf die Erklärung des hl. Hieronymus auch bei bloßem Verdacht gestattet; dagegen ist bei Nachweis des Verbrechens im Gegensatz zu diesem Kirchenvater auch die Wiedervermählung des unschuldigen Mannes erlaubt.

IV. In den Anfang des 6. Jahrhunderts fällt die Synode von Agde (506) in Südgallien, welche die Auflöslichkeit der Ehe noch mehr begünstigt. Der 25. Kanon enthält nämlich die Bestimmung: „*Saeculares qui coniugale consortium nulla graviore culpa dimittunt vel etiam dimiserunt et nullas causas discidii probabiliter proponentes propterea sua matrimonia dimittunt, ut aut illicita aut aliena praesumant, si, antequam apud episcopos provinciales discidii causas dixerint et, priusquam iudicio damnentur, uxores suas abiecerint, a communione ecclesiae et sancto populi coetu pro eo, quod fidem et coniugia maculant, excludentur*“<sup>2)</sup>. Die Ausdrücke „*nulla graviore culpa*“ und „*nullas causas probabiliter proponentes*“ lassen schließen, daß von der Exkommunikation jene verschont bleiben, welche wegen eines schweren Vergehens ihre Frauen entlassen haben; nur muß die Angelegenheit der Entscheidung der Komprovinzialbischöfe unterbreitet und beim Gerichte die Verurteilung der Frau erwirkt werden. Die Synode duldet also neben dem adulterium noch andere Scheidungsgründe, und zwar ist an eine vollständige Scheidung, wobei der Mann wieder heiratet, zu denken, wie die Sätze: „*ut aut illicita aut aliena praesumant*“ und „*pro eo, quod fidem et coniugia maculant*“ zeigen.

V. Die Synode von Orleans (533) erklärt c. 11, daß die (gesetzlich) geschlossenen Ehen bei eintretender Krankheit durch

<sup>1)</sup> *Eos quoque, qui relictis uxoribus quis, sicut in Evangelio dicitur, excepta causa fornicationis, sine adulterii probatione alias duxerint, statuimus a communione similiter arcendos: ne per indulgentiam nostram praetermissa peccata alios ad licentiam erroris invitent. Mansi VII 953.*

<sup>2)</sup> *Bruns, Canones II 151; Mansi VIII 320 läßt vor graviore(e) culpa das nulla nach einigen Handschriften aus; vgl. die verschiedenen Lesarten im Corp. iur. can. c. 1 C. 33 q. 2. Der Zusammenhang fordert jedenfalls eine Negation: nulla, sine oder absque.*

einen entgegengesetzten Willensentschluß nicht gelöst werden sollen, und bedroht den Zuwiderhandelnden mit der Exkommunikation <sup>1)</sup>.

Aus all diesen Zeugnissen geht hervor, daß die absolute Unauflöslichkeit der Ehe in dieser Periode nicht allgemein festgehalten wurde. Gewiß hatte die Erscheinung ihren letzten Grund in den laxen Anschauungen der einzelnen Völker. Daß aber dieser Umstand auch auf weite kirchliche Kreise einen der strengen Doktrin wenig günstigen Einfluß übte, ist schwerlich in Abrede zu stellen. Meiner Ansicht nach sind diese Kanones nicht nur der Ausfluß einer klugberechnenden Praxis <sup>2)</sup>, sondern auch eine Folge der Exegese der Matthäusstellen, in welchen man bei Ehebruch die Auflöslichkeit der Ehe ausgesprochen fand.

---

<sup>1)</sup> *Contracta matrimonia accedente infirmitate nulla voluntates contrarietate solvantur. Quod si qui ex coniugibus fecerint, noverint se communione privandos*; ed. F. Maassen, *Concilia aevi Merov.*, Mon. Germ. hist., Hannover 1893, 63.

<sup>2)</sup> Vgl. Fahrner 59.

## Zweites Buch.

# Exegese des Mittelalters und der Neuzeit.

### I. Abschnitt.

## Die mittelalterliche Exegese.

### § 27. Die Literatur vom Ausgang des 7. bis zur 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Die Exegese dieser und der folgenden Periode bis zum 16. Jahrhundert kennzeichnet sich durch ihre Abhängigkeit von den alten Kirchenschriftstellern; es ist die Exegese im Geiste der Väter. Und da man sich im Abendlande hauptsächlich an Augustinus und Hieronymus anschloß, so ist die Auslegung der von der Ehescheidung handelnden Schrifttexte eine der strengen Unauflöslichkeitsdoktrin günstige.

1. An erster Stelle ist zu nennen Beda, der Ehrwürdige. Seine Meinung über die Ehescheidung ist unzweideutig in seinem Markuskommentar<sup>1)</sup> niedergelegt. Zu Mk 10, 11 sagt er: „Bei Mt ist es vollständiger geschrieben: Quicumque . . . 19, 9. Nur einen fleischlichen Grund gibt es also, die Unzucht, und einen

---

<sup>1)</sup> Unter den Schriften Bedas wird auch ein Matthäuskommentar genannt, der ihm aber fälschlich zugeschrieben (vgl. Schönbach, Wiener Sitzungsbericht 146 [1902/3] 3 ff.) und auch in dem seiner Kirchengeschichte angeschlossenen Verzeichnisse seiner Schriften nicht aufgeführt wird (vgl. Migne, P. lat. XCV 289 f.). In demselben wird zu Mt 5, 32 wörtlich nach Augustinus der Begriff fornicatio auf jede sündhafte Konkupiszenz ausgedehnt; dagegen ist die Erklärung zu Mt 19, 1 identisch mit jener Bedas zu Mk 10, 11, jedoch fehlt der die Wiedervermählung verbietende Schlußsatz; Migne, P. lat. XCII 28. 85 f.

geistigen, die Furcht Gottes, seine Gattin zu entlassen, was viele, wie wir lesen, der Religion wegen getan haben. Kein Grund aber steht im Gesetze Gottes genau und ausführlich geschrieben (*per-scripta*), nach welchem man zu Lebzeiten der Entlassenen eine andere heiraten darf<sup>1)</sup>. Beda zieht also das ‚*nisi ob fornicationem*‘ jedenfalls mit Rücksicht auf Mt 5, 32 nur zu dem ersten Satzglied und gibt mit dem *perscribere* kurz und schön seine Meinung dahin zu erkennen, daß zwar nach Mt 19, 9 bei Ehebruch die Wiederverheiratung erlaubt scheint, daß aber die Parallelstellen dagegen sprechen.

2. Sedulius Scottus (8.—9. Jahrh.) hat neben *Expositiunculæ in argumentum sec. Mt, Mk, Lk*<sup>2)</sup> ein umfangreiches *Collectaneum* zu Mt geschrieben, das aber noch nicht gedruckt ist, sowie *Collectanea in omnes B. Pauli epistolas*<sup>3)</sup>. Die Auslegung zu 1 Kor 7, 10 f. stimmt fast wörtlich überein mit der des Pseudo-Primasius. Aus der Erklärung von 1 Kor 7, 12 ff. geht hervor, daß der Verfasser unter *fornicatio* auch den Unglauben versteht. Die Entlassung *causa fornicationis* ist daher erlaubt, nicht geboten; die Wiedervermählung nach der Trennung wird wahrscheinlich untersagt, da das ‚*servituti subiectus*‘ (v. 15) durchaus nicht auf das Eheband bezogen wird<sup>4)</sup>.

3. Aus der Mitte des 9. Jahrhunderts stammt der Matthäuskommentar des Benediktinermönches Christian Druthmar zu Corbie in der Pikardie. Der Verfasser zeichnete sich durch Gelehrsamkeit und seltene Sprachenkenntnis aus, was ihn zu einer selbständigeren Exegese befähigte<sup>5)</sup>.

Zu Mt 5, 32: „Einfach ist das Gebot des Herrn: Wenn einer selbst wegen Ehebruchs (seine Gattin) entlassen hat, auch dann darf er keine andere nehmen, solange jene lebt, noch jene einen

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. XCII 230.

<sup>2)</sup> Migne, P. lat. CIII 271—290; dieselben bieten nichts für unsere Zwecke.

<sup>3)</sup> Zeck, KL XI 41 f.    <sup>4)</sup> Migne, P. lat. CIII 141.

<sup>5)</sup> Die Methode, welche Druthmar im Gegensatz zu den gleichzeitigen Exegeten einschlug, gibt er selbst im Prolog zum Matthäuskommentar an mit den Worten: *studui autem plus historicum sensum sequi quam spiritalem, quia irrationabile mihi videtur spiritalem intelligentiam in libro aliquo quaerere, et historicam penitus ignorare: cum historia fundamentum omnis intelligentiae sit, et ipsa primitus quaerenda et amplexanda et sine ipsa perfecte ad aliam non possit transire; Migne, P. lat. CVI 1262 f.*

anderen. Wenn er sie aber rechtmäßig auf richterlichem Wege getötet hat <sup>1)</sup>, dann kann er eine andere nehmen <sup>2)</sup>.

In der Erklärung zu Mt 19, 9b (bei Mt 19, 9a weist der Verfasser nur auf 1 Kor 7, 4f. hin) wird ein dreifacher Ehebruch bei Entlassung der Frau unterschieden: Der Ehebruch des entlassenden Mannes, weil er Ursache des Ehebruchs der Frau ist; derjenige der Frau, welche sich nicht enthält und nicht zu ihrem Gatten zurückkehrt, und der Ehebruch desjenigen, der die Entlassene heiratet <sup>3)</sup>.

Druthmar versteht also unter „dimissa“ in erster Linie die nicht wegen Ehebruchs Entlassene, jedenfalls, weil er voraussetzt, daß die Ehebrecherin getötet wird. Daß er aber auch bei Trennung wegen Ehebruchs keine Wiedervermählung weder dem unschuldigen noch dem schuldigen Teile bei Lebzeiten beider Gatten erlaubt, erhellt unzweifelhaft aus der Erklärung zu Mt 5, 32.

4. In demselben Kloster lebte gleichzeitig mit Druthmar der hl. Paschasius Radbertus († wahrscheinlich 865). In seinem ziemlich ausführlichen Kommentar zum ersten Evangelium sagt er zu Mt 5, 32a: Wer immer das Ehebündnis wegen irgendeiner Angelegenheit oder wegen eines sittlichen oder körperlichen Fehlers verachtet und, was Gott verbunden hat, trennt, der zwingt die schwächere Gattin, mit einem anderen Unzucht zu treiben; und der wird selbst die Ursache jenes Verbrechens, welcher sie durch die Entlassung zur Ehebrecherin macht. Einst gab es mehrere Entlassungsursachen: Aussatz, Unfruchtbarkeit, Gehässigkeit, Unzucht usw. Christus aber erlaubt nur bei Unzucht die Entlassung; und weil nur durch jenen Fehler die eheliche Treue und das eheliche Verhältnis zuvor gebrochen, darum macht er sie nicht zur Ehebrecherin, sondern sie ist selbst die Ursache ihres Vergehens und der Ehetrennung.

Zu Mt 5, 32b: Derjenige, welcher die Entlassene heiratet, bricht die Ehe, weil jene nach dem Apostel unverheiratet bleiben oder sich mit ihrem Manne aussöhnen muß (1 Kor 7, 10f.). Daraus erhellt, daß auch der Mann, der sie entlassen hat, wenn jene wieder zurückkommt, keine andere zur Frau nehmen kann. Aber auch die Frau selbst wird Ehebrecherin, wenn sie wieder

<sup>1)</sup> Die überführte Ehebrecherin wurde nämlich nach dem weltlichen Gesetze mit dem Tode bestraft. Vgl. Hinkmar von Reims, De divortio Lotharii et Tetbergae; Migne, P. lat. CXXV 650 ff.

<sup>2)</sup> Migne, P. lat. CVI 1310. <sup>3)</sup> Ebd. 1413.



heiratet. Denn wenn jene, welche sich wegen Ehebruchs vom Manne getrennt hat, sich nicht mit einem andern verbinden darf, dann um so weniger, wenn sie entlassen wurde. In beiden Fällen ist es keinem der Getrennten, solange beide leben, erlaubt, sich mit irgendeinem andern zu verbinden. Denn die Trennung, mag sie immerhin wegen Ehebruchs von irgendeiner Seite ausgehen, geschieht dennoch nicht *ex imperio*, sondern wird nur *ex indulgentia* rechtlich geduldet. Weil daher der Wille des einen Teiles die geschlechtliche Verbindung versagte und das Vergehen des andern dies herbeiführte, so müssen sie ohne Zweifel beide ohne weitere Geschlechtsverbindung bleiben, wenn sie sich nicht gegenseitig aussöhnen, weil es ihnen vorher, wenn sie wollten, erlaubt war, sich nicht zu trennen<sup>1)</sup>.

Die Auslegung des Paschasius zu Mt 19, 9 können wir übergehen, weil sie im engsten Anschluß an Augustin (*De coniug. adult.*) gegeben wird; der Verfasser deutet aber die eigentliche Interpretation seines großen Gewährsmannes nur kurz an und legt das Hauptgewicht auf den Beweis aus den Parallelstellen. Auch Hieronymus und Ambrosius sind benutzt<sup>2)</sup>.

Beachtenswert und in gewissem Sinne eine Fortbildung der Exegese unserer Schrifttexte ist die zu Mt 5, 32b herangezogene Erklärung zu 1 Kor 7, 10f. Diese Stelle wird zwar im Anschluß an Augustin ohne weiteres auf den Fall des Ehebruchs bezogen, aber Paschasius läßt durchblicken, daß gerade nach dem Worte des Apostels von einem Gebot, die Ehebrecherin zu entlassen, nicht gesprochen werden kann. Doch ist seine Ansicht in dieser Beziehung schwankend, da er unter Hinweis auf Prv 18, 22 zu Mt 19, 9 schreibt: „*non existimo leve esse, si meretrix retineatur, et abutatur se in duabus partibus; cum iam, quia adultera est, nulli esse videtur legitima uxor*“<sup>3)</sup>.

5. Zu den wissenschaftlichen Gegnern des Paschasius im Abendmahlstreit gehörte Hrabanus Maurus, Abt zu Fulda, später Erzbischof von Mainz († 856). Die reiche exegetische Tätigkeit dieses Mannes beschränkt sich fast ausschließlich auf die Zusammenstellung der Väterstellen. So gibt er in seinem Matthäuskommentar, dem frühesten exegetischen Werke, zu Mt 5, 32 die Erklärung des hl. Hieronymus wieder, und ebenso zu Mt 19, 9;

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. CXX 252 f.

<sup>2)</sup> Ebd. 650 ff.    <sup>3)</sup> Ebd. 620; vgl. die Auffassung des Chrysostomus.

nur fügt er hier noch die des Beda hinzu<sup>1)</sup>. Bezeichnend für die Art seiner Kommentare ist die Erklärung zu 1 Kor 7, 10f.; er reiht nämlich an die laxe Auslegung des Ambrosiaster ohne jegliche Bemerkung eine Stelle aus Augustin (*De serm. Dom. in monte*) an, welche die absolute Unauflöslichkeit der Ehe vertritt und keinem der Gatten die Wiederverbindung erlaubt<sup>2)</sup>.

6. In dem Kommentar zu den Paulusbriefen, welcher unter den Schriften des Haimo von Halberstadt bei Migne aufgeführt wird<sup>3)</sup>, ist 1 Kor 7, 10f. in der erweiterten Form gegeben: „*His autem qui matrimonio iuncti sunt . . . praecipio non ego, ex mea sententia, sed Dominus in Evangelio, uxorem a viro non discedere excepta causa fornicationis. Quod si discesserit causa fornicationis, innupta maneat aut viro suo reconcilietur*“<sup>4)</sup>; es wird also die absolute Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten.

7. Denselben strengen Standpunkt in der Ehescheidungsfrage vertritt im 10. Jahrhundert Hatto, Bischof von Vercelli († 960)<sup>5)</sup>. Sein Kommentar zu den paulinischen Briefen verrät mehr Selbstständigkeit als andere aus diesem Zeitraum. Bei Erklärung von 1 Kor 7, 10f. schließt der Exeget aus dem ‚*si discesserit*‘, daß Paulus hier nur eine erlaubte Trennung im Auge haben könne, nämlich die, welche auch Christus gestatte ob *causam fornicationis*; ebenso sei bei ‚*et vir uxorem ne dimittat*‘ zu ergänzen: ‚*excepta causa fornicationis*‘. Weiter folgert Hatto aus diesen Worten, daß zwischen Mann und Weib in diesem Punkte keine Rechtsungleichheit bestehe, und weist die Anschauung Ambrosiasters zurück<sup>6)</sup>. Auch bei 1 Kor 7, 39 betont er, daß nur durch den Tod, nicht aber durch Ehebruch das Eheband gelöst werde<sup>7)</sup> und macht anschließend daran den Versuch, das Gebot Christi und Pauli mit dem Gesetze des AT (*Dt 24, 2—4*) in Einklang zu bringen.

8. In Oberitalien wirkte um dieselbe Zeit im gleichen Sinne Ratherius, Bischof von Verona († 974). In seinen Präloquien (II, 3) sagt er nämlich: „Unter welchem Titel immer, sei es wegen des Kindersegens, aus Abscheu gegen die Unzucht oder aus Abneigung gegen Armut (die Gattinnen) verstoßen werden, soviel

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. CVII 812. 1018.      <sup>2)</sup> Migne, P. lat. CXII 66.

<sup>3)</sup> Ob dieser oder Remigius von Auxerre der Verfasser ist, steht noch nicht fest; vgl. Denifle, *Quellenbelege* 18 f.

<sup>4)</sup> Migne, P. lat. CXVII 544.

<sup>5)</sup> Nach Denifle, *Quellenbelege* 25; Jos. Schlecht (KH I 394) gibt als Todestag den 31. Dezember 961.

<sup>6)</sup> Migne, P. lat. CXXXIV 352.      <sup>7)</sup> Ebd. 360.

vermag der Treuschwur und das der Ehe eigene Sakrament, daß auch die Entlassene keines anderen als des Entlassenden Weib sein kann, daß aber die Neuverheiratete, mag sie noch so heilig, keusch, angesehen und züchtig sein, in Wahrheit doch als Ehebrecherin gilt und daß der, welcher von der andern (der Entlassenen) geheiratet wird, ebenfalls Ehebrecher ist (nach Mt 5, 32) . . . Merke, während die Entlassung sonst ganz und gar verboten ist, wird sie nur bei der Ursache des Ehebruchs erlaubt, weil eben die Gattin durch den Ehebruch schon das Band gebrochen und so aufgehört hat, ein Fleisch zu sein“ <sup>1)</sup>). Hiernach führt RATHERIUS die Unauflöslichkeit der Ehe auf den sakramentalen Charakter zurück; doch scheint seine Exegese nach den Wendungen: „iam rupit vinculum, iam desiit esse una caro“ von den Griechen beeinflusst zu sein.

9. Im 11. Jahrhundert verteidigte LANFRANC, Erzbischof von Canterbury († 1089), der sich besonders als dogmatischer und exegetischer Schriftsteller hervortat, die absolute Unauflöslichkeit der Ehe. In seinem Kommentar zu den Paulusbriefen ergänzt er zu 1 Kor 7, 11 nach ‚discesserit‘ „scilicet interveniente legitima causa; non enim aliter licet“ und gibt in der Anmerkung an: „Discedere non potest excepta causa fornicationis.“ Den gleichen Standpunkt vertritt LANFRANC in einem Briefe an THOMAS, Erzbischof von York. Auf die Anfrage, wie es mit denen stehe, welche ihre ehebrecherischen Gattinnen entlassen und andere heiraten wollten, antwortet er mit Berufung auf Mk 10, 11 f. und Lk 16, 18: „In his verbis Dominicus luce clarius liquet, quia vivente viro vel uxore extraneam copulam quaerere nulli eorum licet“ <sup>2)</sup>).

10. Der hl. BRUNO, Stifter des Kartäuserordens († 1101), faßt in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen die in 1 Kor 7, 10 f. erwähnte Trennung als solche wegen Ehebruchs. Das Gebot sei unvollständig gegeben, weil es hinreichend bekannt war. Die Wiedervermählung nach solcher Trennung ist verboten <sup>3)</sup>. Obwohl er aber bei dem Satze: ‚Et vir uxorem non dimittat‘ ausdrücklich ergänzt: „nisi ob fornicationem, quam si propter hoc dimiserit, maneat inuuptus vel uxori reconcilietur“, fügt er doch ohne jede Abweisung mit einem bloßen „tamen“ die Meinung AMBROSIASERS unter dem Namen des hl. AMBROSIIUS an.

<sup>1)</sup> Migne, P. lat. CXXXVI 194 f.

<sup>2)</sup> Migne, P. lat. CL 175 f. 518.

<sup>3)</sup> Migne, P. lat. CLIII 157.

11. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts stand in Deutschland der Mystiker Rupert von Deutz († 1135) in hohem Ansehen. Unsere Frage betreffend sagt er zu Mt 5, 32: „Es gibt nur einen Grund, weswegen man (die Gattin) auch wider ihren Willen und, wenn sie noch zusammenwohnen-will, entlassen darf, nämlich die Unzucht. Denn diese Ursache allein befreit dich von der Schuld, sie zur Ehebrecherin gemacht zu haben, wenn ein anderer sie heiratet, weil sie schon, bevor du sie entlassen, Ehebrecherin war“<sup>1)</sup>.

Da die Perikope Mt 19, 3 ff. in seinem Kommentare übergegangen ist, mag als Ergänzung eine Stelle aus seinem Werke *De trinitate et operibus* (II, 5) dienen: „Igitur sola fornicationis causa recte coniugatorum excusantur divortia, ita tamen, ut aut permaneant sic, aut reconcilientur, qui ab invicem discessere pro huiusmodi causa“<sup>2)</sup>. Rupert verbindet also Mt 5, 32 (19, 9) mit 1 Kor 7, 10f. und vertritt die absolute Unauflöslichkeit der Ehe.

12. Den gleichen Standpunkt hält endlich Herväus von Bourgdieu O. S. B. († 1150) fest. In seinem Kommentar zu den Paulinen ergänzt er gleichfalls zu 1 Kor 7, 10f. das ‚excepta causa fornicationis‘ aus Mt 5, 32 und befiehlt der getrennten Gattin Enthalttsamkeit. Könne sie nicht enthaltsam sein, so sei es besser, sich mit ihrem Manne auszusöhnen als wieder zu heiraten, auch wenn der Mann sich nicht gebessert habe; doch werde sie dadurch des Verbrechens des Mannes teilhaftig<sup>3)</sup>. Damit verwickelt sich diese Exegese in einen offenkundigen Widerspruch; denn Paulus hätte die Aussöhnung nicht anraten bzw. befehlen können, wenn der unschuldige Teil sich dadurch der Sünde schuldig macht. Die Griechen entgingen diesem Widerspruche, indem sie die Korintherstelle nicht auf Trennungen wegen fornicatio bezogen.

Sonach halten alle Exegeten dieses Zeitraumes unter dem offenkundigen Einfluß Augustins an der strikten Unauflöslichkeit der Ehe auch im Falle des Ehebruchs fest. Doch liegt der Wert dieser Zeugnisse mehr auf dem dogmengeschichtlichen als auf dem exegetischen Gebiete, da für die Auslegung der schwierigen Matthäusstellen keine neuen Gesichtspunkte aufgezeigt werden.

Anders verläuft die Entwicklung der Ehescheidungsfrage auf dem der Praxis zugekehrten kirchenrechtlichen Gebiete. Hier stößt

<sup>1)</sup> Comm. in Mt l. V; Migne, P. lat. CLXVIII 1414 f.

<sup>2)</sup> Migne, P. lat. CLXVII 283.

<sup>3)</sup> Migne, P. lat. CLXXXI 877. 889.

das Prinzip der absoluten Untrennbarkeit des Ehebandes auf bedeutende Hindernisse, die nur allmählich überwunden werden konnten. Daher finden sich in diesem Zeitraum verschiedene Bestimmungen, die einer laxen Scheidungsdisziplin das Wort reden <sup>1)</sup>. Vom exegetischen Standpunkte aus muß der 10. Kanon der Synode von Friaul (796) unter dem bekannten Patriarchen Páulinus von Aquileia erwähnt werden. Er bestimmt, daß durch den Ehebruch das Band der Ehe zwar gelöst werde, der unschuldige Mann aber erst nach dem Tode der Ehebrecherin zur zweiten Ehe schreiten dürfe; der Ehebrecherin wird auch nach dem Tode des Mannes die weitere Verbindung untersagt. Dieser Kanon ist besonders deshalb wichtig, weil er auf die Schwierigkeit von Mt 19, 9 eingehend erklärt: „Sed quoniam in medio ambiguis interponitur sermo, i. e.

<sup>1)</sup> So die Synode von Verberie (756) c. 2. 5. 9. 10. 11. 17. 18 [ed. Boretius, Mon. Germ. Leg. sect. II, Cap. Reg. Franc. I 40 f.], die Synode von Compiègne (757) c. 9. 11. 16. 19 [ebd. 38 f.], Poenit. Theod. II 12 § 5 (= Greg. c. 82) [ed. Wasserscheben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851, 213 (170)], Ps.-Theod. c. IV [19] § 18. 23. 24 [ebd. 582 f.]. Schwankend sind: Die Entscheidung des P. Gregors II (716 bis 731) an Bonifatius [ed. Dümmel, Mon. Germ. hist. Epist. III Epist. Merow. et Karol. aevi 275 ff.], Kanon 9 der Synode von Soissons (744) [ed. Boretius, l. c. 30], Kanon 36 der römischen Synode (826) unter P. Eugen II [Mansi XIV 1009], ep. 42 d. B. Fulbert von Chartres († 1028) [Migne, P. lat. CXXI 223], Kanon 16 der Synode von Bourges (1031) [Mansi XIX 505], Kanon 9 der Synode von Tours (1060) [Mansi XIX 928]; die absolute Unauflöslichkeit vertreten: Kanon 10 der Nationalsynode von Hereford (673) [Mansi XI 1034], P. Gregor II in seiner Instruktion für die nach Bayern abgeschickte Gesandtschaft [ed. J. Merkel, Mon. Germ. hist. Leg. III, Add. Leg. Baiuw. 451 ff.], P. Zacharias in seinem Schreiben an Pipin (747) [ed. W. Gundlach, Mon. Germ. Epp. III Epp. Merow. et Karol. aevi I 479 ff.], P. Stephan in seinem Briefe an die englischen Mönche (754) [Mansi XII 559 f.], Marten 24 (= Arelat. I c. 10) 37 [Wasserscheben, Bußordnungen 287. 290], Theod. II, 12 § 6 (= Greg. c. 67) [ebd. 213 (168)], Kanon 10 der Synode von Friaul (796) [Mansi XIII 849], Admonitio generalis Karls d. Gr. (789) [ed. Boretius, Mon. Germ. l. c. 56], die Synode von Paris (829) l. III c. 2 [Mansi XIV 596] = c. 20 des Wormser Reichstags (829) [ed. Boretius et Krause, Mon. Germ. Leg. sect. II Capitul. Reg. Franc. II 26. 27. 46], Kanon 3 desselben Reichstages [ebd. 18], Hinkmar von Reims: De div. Loth. et Tetbergae Resp. II. IV [Migne, P. lat. CXXV 642. 645. 651], De nuptiis Stephani ep. 22 [Migne, P. lat. CXXVI 145 f.], die Synode von Tribur (895) c. 46 [ed. Boretius et Krause l. c. 239 f.], Gerbert (P. Silvester II † 1003) ep. 197 [Migne, P. lat. CXXXIX 258], die Synode von Reims (1040) c. 12 [Mansi XIX 742], die Synode von Rouen (1072) c. 16 [Mansi XX 38 f.] und die Synode von Szaboles (1092) c. 13 [Mansi XX 705 f.]. Näheres siehe Fahrner 62—120.

nisi ob fornicationem, quaeri nimirum potest, utrum ad solam licentiam dimittendi uxorem, ‚qui dimiserit uxorem nisi ob fornicationem‘, an etiam ad utrumque dictum refertur, hoc est ad aliam, vivente illa, accipiendam, quasi dixerit: Qui dimiserit uxorem suam et aliam, nisi ob fornicationem, duxerit, moechatur.“ Die Lösung wird unter Berufung auf die Autorität des hl. Hieronymus (Comm. in Mt 19, 9) und offenbar gestützt auf die Stellung des ‚nisi ob fornicationem‘ mit den Worten gegeben: „Cuius nimirum sensum sagaciter explorantes, in promptu nihilominus patuit, ad solam dimittendi uxorem licentiam pertinere“ <sup>1)</sup>. Aus der Abhängigkeit von Hieronymus erklärt sich auch die Meinung, als sei durch Ehebruch das Band der Ehe wirklich getrennt.

Besondere Verdienste um die Durchführung der strengen Scheidungsdisziplin haben die Päpste, Karl der Große und Hinkmar von Reims. Mit dem Ende des 11. Jahrhunderts, und besonders seitdem Gratian unter Anführung einer Reihe von Traditionszeugen im Dict. ad c. 16 C. 32 q. 7 zu dem Schlusse gekommen: „His auctoritatibus evidentissime monstratur, quod quicumque causa fornicationis uxorem suam dimiserit, illa vivente aliam ducere non poterit et si duxerit, reus adulterii erit“, hat die laxer Richtung auch in Gesetzgebung und Praxis allen Boden verloren.

### § 28. Die Exegese der Scholastik.

Das Hauptaugenmerk der scholastischen Schriftauslegung war nicht so sehr auf eine philologisch genaue, als auf eine theologisch fruchtbare Exegese im engen Anschluß an die Väter gerichtet. In der Erklärung der Schriftstellen über die Ehescheidung ging man daher begreiflicherweise auf Augustinus zurück.

Da die Auslegung der meisten Scholastiker, wenigstens dem Sinne nach, übereinstimmt, so werden wir ihre Exegese in einem Gesamtbild zusammenfassen. Verwertet sind dabei die Erklärungen von Petrus Lombardus († 1164) <sup>2)</sup>, vom Verfasser der Quaestiones super epistulas Pauli <sup>3)</sup>, von Hugo a S. Caro († nach 1260) <sup>4)</sup>, Albertus

<sup>1)</sup> Mansi XIII 849.

<sup>2)</sup> Sent. IV dist. 31, 2. 35, 4. 5. 39, 4; Migne, P. lat. CXCII 918. 929. 935 f.; Comm. in 1 Kor 7; Migne, P. lat. CXCI 1590 f.

<sup>3)</sup> Quaestio 59. 60; Migne, P. lat. CLXXV 525; Verfasser ist wahrscheinlich Walter († nach 1180), Prior von St. Viktor, nicht Hugo von St. Viktor; vgl. Denifle, Quellenbelege 65 f.

<sup>4)</sup> Comm. in Matth. (Venetiis 1703) Postillae VI 20<sup>r</sup>. 63<sup>v</sup>; Comm. in 1 Kor Postillae VII 89<sup>v</sup>.

Magnus (1280)<sup>1)</sup>, Thomas von Aquin († 1274)<sup>2)</sup>, Bonaventura († 1274)<sup>3)</sup>, Papst Benedikt XI († 1304)<sup>4)</sup>, Nikolaus von Lyra († 1340)<sup>5)</sup>, Alfons Tostatus († 1455)<sup>6)</sup> und Dionysius Rickel († 1471)<sup>7)</sup>. Im Anschlusse daran geben wir die zwei neuen Lösungsversuche von Durandus und Paul von Burgos.

Exegese zu Mt 5, 32: Unter „uxor“ ist die rechtmäßige, legitime Gattin zu verstehen (Albertus Magnus). Der Begriff „fornicatio“, worunter Petrus Lombardus im Anschlusse an Augustin neben Ehebruch auch Unglauben und jede schwere Sünde, Hugo a S. Caro und Dionysius Rickel leibliche und geistige Unzucht verstehen, wird eingeschränkt auf adulterium. Das Wort ist gebraucht wegen der Ähnlichkeit der Zwecke; denn der Ehebrecher hat keinen andern Zweck im Auge als Befriedigung der Sinnenlust. Jede Ausdehnung auf andere Sünden ist zurückzuweisen, weil man dadurch nicht gegen die Ehe selbst sündigt, und weil die Ehescheidung dann oft eintreten würde (Albertus M., Thomas, Alfons Tost.). Andererseits wird aber unter „fornicatio“ doch nicht bloß Ehebruch, sondern auch Sodomie, Bestialität und Selbstschändung verstanden (Alfons Tost.). Ist Ehebruch erwiesen, dann kann der schuldige Teil entlassen werden. Jedoch ist dies nur eine Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft (quoad thorum et cohabitationem), keine Trennung des Ehebandes. Wiedervermählung ist darum bei Lebzeiten beider Gatten absolut verboten (Petrus L., Verfasser der Quaestiones super epp. Pauli, Hugo, Albertus M., Thomas, Benedikt XI, Bonaventura, Nikolaus v. L., Alfons Tost., Rickel) und zwar nach dem Naturgesetz (Bonaventura). Diese Trennung von Tisch und Bett muß geschehen, wenn die Gattin sich nicht bessert (Petrus L.,

<sup>1)</sup> Comm. in Matth. (Parisiis 1893) XX 206 f. 690; Comm. in Mk 10, 11 XXI 588; in IV sent. dist. 35 a 10 XXX 356.

<sup>2)</sup> S. th. III Suppl. q. 62 V (Romae 1887) 333 ff.; in IV sent. dist. 35 q. 1 a. 1. 2; dist. 39 q. 1 a. 6 VII 2 (Parmae 1858) 989 f. 992; Comm. in Mt 5, 32; 19, 9; in 1 Kor 7, 10 f. X (Parmae) 62. 176; XIII 203.

<sup>3)</sup> In IV sent. dist. 35 q. 1 concl. q. 4 concl. q. 5; Comm. in Lk 16, 18 IV (ad Claras Aquas 1889) 781. 785 VII 415. Duns Scotus geht in seinem Kommentar zu den Sentenzen auf unsere Schrifttexte nicht ein.

<sup>4)</sup> Tract. in Mt 5, 32, Venetiis 1603, 217 ff.

<sup>5)</sup> Postilla (ed. Basileae 1506—1508) V 21v. 58v f.; VI 42v f.

<sup>6)</sup> Comm. in sec. partem Matth. q. 251 Opp. XIX (Venetiis 1596) 196; Comm. in quint. partem Matth. q. 70 ff. XXII 104 ff.

<sup>7)</sup> Ennarationes in quartuor Evv., Colon. 1532, 20. 66; in omnes Pauli epp. Comm., Colon. 1532, 45.

Albertus M., Thomas), zur Vermeidung von Ärgernis (Alfons Tost.); sie darf aber nicht herbeigeführt werden 1. wenn der Mann selbst Ehebrecher ist; 2. wenn er seine Gattin ausliefert; 3. wenn die Gattin im Glauben, ihr Mann sei tot, einen andern geehelicht hat; 4. wenn sich ein fremder Mann in specie proprii viri bei ihr einschleicht; 5. bei Vergewaltigung; 6. nach der Aussöhnung und 7. bei gemischten Ehen, wenn sich nachträglich der Ungläubige bekehrt (Albertus M.).

„Facit eam moechari“: Dadurch, daß der Mann der Gattin, die aus Furcht vor der Begierlichkeit die Ehe geschlossen, die eheliche Pflicht nicht leistet, gibt er ihr Anlaß zum Ehebruch (Albertus M., Thomas, Benedikt XI); doch braucht der Ehebruch nicht unbedingt zu geschehen, denn die entlassene Gattin kann enthaltsam sein; es scheint dies aber vorausgesetzt (Alfons Tostatus).

Die Schwierigkeit in Mt 19, 9 wird dadurch zu lösen gesucht, daß ‚nisi ob fornicationem‘, als Exzeption gefaßt, nur auf das *dimittere* bezogen wird, nicht aber auch auf *das aliam ducere* (Hugo, Albertus M., Thomas, Bonaventura, Rickel). Nikolaus von Lyra meint, dieser Vers sei unvollständig wiedergegeben und folgendermaßen zu ergänzen: „Quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem, peccat et facit contra legem matrimonii. ‚Et aliam duxerit‘ hoc est dictum si dimissa uxore propter fornicationem aliam duxerit, moechatur.“ Zum Beweise dafür stützt er sich auf Mt 19, 9b. Am ausführlichsten beweist Alfons Tostatus die absolute Unauflöslichkeit des Ehebandes. Zuerst führt er fünf Gegengründe an:

1. Niemand ist zu immerwährender Keuschheit verpflichtet, wenn er sie nicht ausdrücklich oder stillschweigend gelobt. Dies wäre aber nach der gebotenen Trennung von der unverbesslichen Ehebrecherin der Fall; also darf man wenigstens bei solcher Sachlage wieder heiraten.

2. Der Sünderin darf man keine größere Gelegenheit zur Sünde geben. Die Ehebrecherin aber kann nach Entlassung noch weniger enthaltsam sein als in der Ehe, also scheint sie zur zweiten Ehe schreiten zu dürfen.

3. Die Ehegatten sind nur zur Leistung der ehelichen Pflicht und zum Zusammenleben verpflichtet. Beides wird durch das *Divortium* aufgehoben; also ist die Frau vollständig vom Gesetze



des Mannes gelöst und umgekehrt ebenso der Mann (Röm 7, 2f. 1 Kor 7, 39); mithin ist die Wiederverheiratung erlaubt<sup>1)</sup>.

4. Nach Mt 19, 9 ergibt sich: Wenn die Gattin im Ehebruchsfalle entlassen wird, und der Mann wieder heiratet, dann bricht er die Ehe nicht; also ist dies ein *matrimonium verum*.

5. Das ntl *Divortium* ist an die Stelle des atl *Repudiums* getreten; dort aber konnten Mann und Frau wieder heiraten, also ist auch nach dem *Divortium* die neue Ehe erlaubt<sup>2)</sup>.

Bei der Entgegnung auf diese Beweisgründe geht der spanische Exeget wie Augustin von 1 Kor 7, 10f. aus. Das Apostelwort bildet seinen stärksten exegetischen Stützpunkt für die Unauflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs. Ferner macht Tostatus geltend, daß niemand aus der Sünde Vorteil ziehen dürfe, was aber der Fall wäre, wenn die Ehebrecherin wieder heiraten könnte; auch weist er hin auf die schlimmen Folgen: es würden nämlich auch solche Ehebruch treiben, die es sonst unterließen, nur um andere Ehen eingehen zu können. Im einzelnen wird dann erwidert:

Ad 1. Niemand ist ohne Gelübde direkt zu immerwährender Keuschheit verpflichtet, jedoch kann man es sein *per accidens* z. B. bei einer unheilbaren Krankheit, welche die eheliche Beiwohnung unmöglich macht, bei feindlicher Entführung. Und das trifft auch für den Fall zu, wenn der Mann sich nicht mehr ausöhnen kann. Im Anschlusse daran bekämpft Tostatus die Erklärung des Ambrosiaster: Im NT haben Mann und Frau in bezug auf die Ehe gleiches Recht; das geht schon aus den Worten des Apostels (1 Kor 7, 10) hervor: ‚*His qui matrimonio iuncti sunt, praecipio*‘, weil Mann und Frau in der Ehe vereinigt sind. Der Apostel redete abgekürzt, weil er das Gebot des Herrn und dessen Sinn erklären wollte. Zwar ist auch schon im Worte des Herrn (Mt 5, 32b) gesagt: ‚*etiam si dimittatur causa fornicationis, non licet mulieri transire ad alium virum, neque viro superducere aliam uxorem*‘; weil aber Christus ausdrücklich nur vom Manne gesprochen hat, ‚*ideo expressit Apostolus id quod Dominus tacuit, de muliere*‘.

<sup>1)</sup> Einen ähnlichen Einwand bringt *Quaestio 60* in 1 Kor 7, 10: *Quaeritur, an coniugium maneat adhuc scl. post divortium; si maneat tunc vir habet potestatem corporis suae uxoris, et e converso. Solutio: Manet, et potestatem habet, sed non potest uti hac potestate, nisi reconciliatio facta fuerit; Migne, P. lat. CLXXV 525.* <sup>2)</sup> A. a. O. q. 76 XXII 111 ff.

Ad 2. Das Divortium wird nicht gegeben als „*occasio fornicandi*“, sondern als „*correctiva poena fornicantis*“. Wenn aber der entlassene Teil nicht durch die in der Strafe liegende Schande von der Unzucht abgehalten wird, dann würde er auch in der Ehe nicht davon abgehalten werden. Daher ist es besser, wenn der eine Gatte allein zugrunde geht, als wenn er auch den andern zugrunde richtet durch Zustimmung oder Veranlassung oder Vernachlässigung der Strafe, wenn er strafen und bessern könnte.

Ad 3. Zwar wird man durch das Divortium von jeder ehelichen Pflicht entbunden, aber daraus folgt nicht, daß zwischen den Gatten die Ehe aufhört, „*quia ultra actus coniugales est vinculum matrimoniale, quo tenentur coniuges, ne aliis eadem faciant, quae inter se ipsos faciunt*“.

Ad 4. Das Argument entspringt einem falschen Verständnis der Stelle; mag es nämlich auch scheinen, als sei nur ein Schlußsatz vorhanden, so muß man ihn doch in zwei auseinanderlegen: „*qui dimiserit uxorem quocunque modo dimittat etiam non accipiendo aliam, nisi causa fornicationis, (supple) peccat, et qui dimiserit uxorem suam, sive propter fornicationem, sive propter aliam causam, si aliam duxerit, moechatur*“. Daher irren jene, die nur einen Schlußsatz machen, wie der Apostel klar zeigt, daß nämlich nach der Trennung wegen Ehebruchs keinem der Gatten erlaubt ist, zu einer anderen Ehe zu schreiten.

Ad 5. Tostatus führt die Unterschiede zwischen dem *at* Repudium und dem *ntl* Divortium auf, um zu beweisen, daß das Divortium nicht an die Stelle des Repudiums getreten ist und zwar: 1. weil es nicht aus denselben Beweggründen zugestanden wird; das Repudium wurde erlaubt wegen der Herzenshärte, das Divortium wird gegeben zur Besserung der Unzüchtigen; 2. weil es nicht denselben Personen gestattet ist; jenes war nur den Männern gegen die Frauen, dieses wird beiden Gatten erlaubt; 3. weil es nicht wegen derselben Ursache eintritt; denn das Repudium wurde wegen jeder Ursache gegeben, das Divortium aber nur im Fornikationsfalle erlaubt; 4. weil nicht dieselbe Regel und Ordnung eingehalten wird; nach dem Repudium nämlich konnte das Weib, das einen andern geheiratet hatte, nicht mehr zum ersten Manne zurückkehren, auch wenn dieser wollte und der zweite gestorben war oder sie verlassen hatte (Dt 24, 1 ff.); nach dem Divortium jedoch kann der unschuldige Teil sich mit dem schuldigen aussöhnen, wenn immer er will; 5. weil der Mann das

Repudium auf eigene Autorität hin gab, das Divortium aber nur auf die Autorität der Kirche hin geschieht; 6. weil nach dem Repudium sowohl dem Manne als dem Weibe die Wiedervermählung erlaubt war, nach dem Divortium aber keiner der Gatten wieder heiraten darf.

Damit schließt Tostatus seinen Beweis für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe. Auffallend ist, daß hierzu die beiden Parallelstellen (Mk 10, 11 f. und Lk 16, 18), die doch viel deutlicher als 1 Kor 7, 10 f. die absolute Untrennbarkeit der Ehe aussprechen, gar nicht beigezogen werden. Den Grund für diese Tatsache gibt uns wahrscheinlich Quaestio 44. Hier behandelt der spanische Exeget die Frage, zu wem Mt 19, 9 gesprochen sei und kommt m. E. mit Recht zu dem Schlusse: diese Worte seien überhaupt nicht zu den Pharisäern, sondern zu Hause bei der nochmaligen Erörterung der Frage zu den Jüngern gesprochen, also identisch mit Mk 10, 11. Denn Mt sage nicht, daß sie an die Pharisäer gerichtet sind; und wenn er auch eine fortlaufende Rede darzustellen scheine, so dürfe doch ergänzt werden, daß Christus aufhörte, zu den Pharisäern zu reden, und daß er, von den Jüngern über diesen Punkt gefragt, diesen antwortete. Tostatus faßt also Mk 10, 11 als Parallele von Mt 19, 9 im striktesten Sinne. Er muß darum konsequenterweise das *„μη̄ ἐπι πορνεία“* in Mk 10, 11 (und wohl auch in Lk 16, 18) ergänzen und damit auf diese Stellen als Beweisgründe für die ausnahmslose Unauflöslichkeit des Ehebandes verzichten.

1 Kor 7, 10 f. wird wie von Tostatus so auch von den übrigen Scholastikern im engsten Anschluß an Mt 5, 32 und 19, 9 erklärt und gerade von Ehetrennungen wegen fornicatio verstanden, indem man nach *„Non discedere“* das *„nisi ob fornicationem“* und nach *„Quod si discesserit“* ein *„propter hanc causam“* ergänzt. Paulus habe diese Ausnahme weggelassen, weil sie ganz bekannt war (Hugo a S. Caro, Thomas, Nikolaus v. L., Rickel). Als nähere Erklärung führt Nikolaus v. L. noch bei: Wie sich die Frau nicht zu trennen braucht von ihrem Manne in der Hoffnung auf seine Besserung, so kann sie nach der Trennung sich wieder mit ihm aussöhnen, und das muß sie tun, wenn sie nicht enthaltsam leben kann.

Während sich so die Scholastik in ihren Hauptvertretern mit der vorgefundenen Erklärung der Matthäusstellen zufrieden gibt, versucht Durandus a Sancto Porciano († 1334), einer der

größten Epigonen der Geistesriesen des 13. Jahrhunderts, eine neue Lösung der exegetischen Schwierigkeit bei Mt 5, 32 und 19, 9<sup>1)</sup>.

Zuerst weist er hin auf den gewöhnlichen Ausweg, die Exzeption nur zum ersten Glied zu ziehen, erhebt aber sofort den Einwand, dies sei nicht recht klar; denn wenn man den zweiten Teil wegläßt, dann hat die Exzeption überhaupt keinen Sinn mehr. Sobald man nämlich sagt: Wer immer sein Weib entläßt, ausgenommen im Fall des Ehebruchs, bricht die Ehe, dann ist das falsch, weil der Mann wegen der Entlassung seiner Frau allein noch kein Ehebrecher ist. Deshalb macht der Text bei Mt 5 und 19 Schwierigkeit in dieser Sache, weil er von der Verwerfung des Repudiums den Fall des Ehebruchs ausnimmt. Und so scheint es nach jenem Texte, daß Christus die Entlassung der Gattin nicht mißbilligt hat, welche im AT wegen Ehebruchs geschah, sondern nur jene, die aus anderen Gründen erfolgte. Da es also im AT nach Entlassung der Gattin wegen Ehebruchs dem Manne erlaubt war, eine andere Frau zu nehmen, so würde es nach den erwähnten Texten scheinen, daß dasselbe noch jetzt erlaubt sei. Die Texte jedoch des hl. Markus, „qui fuit abbreviator Matthaei“, und des hl. Lukas sagen ausdrücklich, daß man nach Entlassung des Weibes keine andere Gattin heiraten kann ohne irgendwelche Ausnahme; auch der hl. Paulus läßt keine Ausnahme zu. Nach 1 Kor 7 und Röm 7 wird das Eheband nicht gelöst, außer durch den Tod des einen Gatten, aus welchem Grunde immer die Entlassung geschieht.

„Was also wird man zum Texte des hl. Matthäus sagen, welcher den Fall des Ehebruchs ausnimmt? Man kann, ja muß schlechthin sagen, daß dies wahr ist in dem Fall, in welchem Christus spricht, auch wenn die Ausnahme auf den ganzen Anspruch zu beziehen ist, weil bei der Entlassung wegen Ehebruchs nach dem alten Gesetze die Ehebrecherin gesteinigt wurde, und wenn dies im neuen Gesetze eingehalten würde, wie es tatsächlich an manchen Orten geschieht, dann würde es dem Manne nach Entlassung der ehebrecherischen Frau erlaubt sein, eine andere zu heiraten, und trotzdem hätte er nicht mehrere Frauen, weil die erste Entlassene gesteinigt würde und so durch deren Tod das Eheband mit ihr gelöst wäre. Aber weil der Herr nicht billigte, daß die Ehebrecherin gesteinigt wird nach Jo 8, deshalb haben vielleicht Mk und Lk in ihren Aussprüchen vom Scheide-

<sup>1)</sup> Vgl. *III cont. dist. 35 c. 2. 10* (ed. Antverpiae 1549) 380v.

brief den Fall des Ehebruchs nicht ausgenommen; denn wenn die wegen Ehebruchs Entlassene nicht gesteinigt oder sonstwie getötet wird, dann ist es dem Manne nicht erlaubt, eine andere zu deren Lebzeiten zu heiraten.“

Nach dieser Erklärung ist Durandus der Meinung, Christus habe diese Ausnahme zugelassen unter der Voraussetzung, daß das mosaische Gesetz, welches die Tötung der Ehebrecherin gebietet, noch in Geltung sei, und so trotz der Ausnahme doch die Unauflöslichkeit des Ehebandes zu Lebzeiten beider Gatten, wenn auch nur indirekt, festgehalten. Und zwar ist dies an beiden Stellen des Matthäusevangeliums der Fall; also wird auch bei 5, 32 der Nachdruck nicht auf das ‚facit‘ gelegt, und ebenso kann und muß Durandus konsequent die Exzeption auch zu 5, 32b und 19, 9b ziehen und die ‚dimissa‘ als eine nicht wegen Ehebruchs Geschiedene fassen, weil die Ehebrecherin ja getötet wird, also nicht mehr zur Ehe genommen werden kann. Die allgemeine, ohne jede Ausnahme gegebene Bestimmung über die Ehescheidung bei Mk, Lk und Paulus ist nicht direkt auf Christus zurückzuführen, sondern nur eine notwendig sich ergebende Weiterbildung des Gebotes Christi, veranlaßt durch die Mißbilligung der Todesstrafe für das ehebrecherische Weib (Jo 8, 1—11).

Gewiß kann auch diese Erklärung nur als Lösungsversuch angesehen werden, nicht als Lösung der Schwierigkeit. Denn Christus will deutlich nach dem ganzen Zusammenhang im Gegensatz zu dem mosaischen Gesetz das Gesetz des Evangeliums darlegen. In diesem aber ist das Gebot, die Ehebrecherin zu töten, nicht aufgenommen, also kann der Heiland es auch nicht zur notwendigen Voraussetzung für seine Bestimmung machen. Aber als Lösungsversuch ist diese Harmonisierung geistreich und anerkennenswert. Mit vollem Rechte wird ferner die herkömmliche Erklärung, obwohl von den größten Theologen vertreten, als unhaltbar abgewiesen, was dem Verfasser das Zeugnis eines selbständigen, klaren und entschlossenen Denkers (*doctor resolutissimus!*) gibt. Aber eingedenk des obersten Grundsatzes jeder gesunden Kritik wird nicht nur niedergerissen, sondern auch wieder aufgebaut, und in diesem Falle n. E. auf festerem Boden.

Wieder auf andere Weise sucht Paulus, Bischof von Burgos in Spanien († 1435), die Schwierigkeit von Mt 19, 9 aus dem Wege zu räumen in seinen *Additiones zur Postilla des Nikolaus von Lyra*. Er geht von der Überzeugung aus, die Ehe sei zwar nicht nach dem

Naturgesetz, noch nach dem Gesetze der Heiden, noch nach dem bürgerlichen und göttlichen Rechte, wie es im AT gilt, wohl aber nach dem evangelischen Gesetze, welchem sich das kanonische Recht anschließt, unauflöslich; er gibt dann zu Mt 19, 9 folgende Auslegung:

Dieser Vers „ist nicht unvollständig, sondern klar kündigt er die Wahrheit. Man muß aber hierzu wissen, wie dort (in der Additio zu Dt 24) gesagt wurde, daß es durchaus nicht im AT erlaubt war, der Gattin den Scheidebrief zu geben, außer wegen der Schändlichkeit der Unzucht, wie die Wahrheit des Verses dort bezeugt. Jedoch nach der Lehre der Pharisäer, welche oft die Gebote Gottes aufhoben, wegen ihrer falschen Überlieferungen, behauptete man, das Repudium sei noch aus vielen anderen Gründen erlaubt, sogar allein nach der Willkür des Mannes. Die Unrichtigkeit dieser Lehre zeigt Christus an dieser Stelle, wenn er erklärt: ‚Ich aber sage euch: Wer immer seine Frau außer wegen Unzucht entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe.‘ Hieraus ergibt sich der offenkundige Schluß a contrario sensu, daß derjenige, der seine Frau wegen Unzucht entläßt, auch wenn er eine andere heiratet, nicht die Ehe bricht, was deshalb wahr ist, weil der Scheidebrief aus der rechtmäßigen im Gesetze bestimmten Ursache, nämlich wegen Unzucht erlaubt war . . . Was aber beigefügt wird: ‚Und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe‘, wird offenbar auf jene bezogen, von der er unmittelbar vorher spricht, nämlich von der nicht wegen Unzucht Entlassenen; denn eine solche Entlassung ist nichtig, weil gegen die im Gesetze gegebene Bestimmung, und so bleibt das Band zwischen der so entlassenen Gattin und dem ersten Manne bestehen, und konsequenterweise bricht der zweite, indem er sie heiratet, die Ehe. Diese Wahrheit aber vorausgesetzt braucht man nichts zu ergänzen noch einzufügen, außer nur jenes, was aus dem Verse nach dem klaren Sinn genommen herauszulesen ist. Auch das, was die Postille sagt, daß die entlassene Gattin ebensowenig von einem andern Manne geheiratet werden kann, wie der Mann nach der Entlassung eine andere heiraten kann, weil das Band in gleicher Weise auf beiden Seiten bestehen bleibt, kann offenbar nach dem alten Gesetze keine Wahrheit beanspruchen, nach welchem zwar mehrere Frauen erlaubt oder gestattet waren, nie aber mehrere Männer“<sup>1)</sup>).

Nach Paulus von Burgos wäre also mit Mt 19, 9 nichts anderes als eine Erklärung von Dt 24, 1—4 gegenüber den laxen

<sup>1)</sup> Additio 1. 2 zu Mt 19, 9 Postilla (ed. eiusd.) V 60v. .

Auslegungen der Pharisäer gegeben. Diese Meinung ist aber sicher unhaltbar, weil nach dem Zusammenhang deutlich ersichtlich ist, daß Christus hier sein Gesetz, das Gesetz des Evangeliums im Gegensatz zu der Bestimmung des Moses aufstellt <sup>1)</sup>. Mit Recht wird ferner von Matthias Döring († 1469), Provinzial der sächsischen Franziskaner, der in seinen Entgegnungen (*Replicae*) auf die *Additiones* die Ansichten des Nikolaus von Lyra unbedingt aufrecht erhalten will <sup>2)</sup>, die Grundlage dieser Auslegung zurückgewiesen, daß nämlich im AT von Moses nur die Unzucht als berechtigter Ehescheidungsgrund zugegeben worden sei, und erklärt, der Scheidebrief war nach dem Wortlaut von Dt 24 erlaubt „*non solum propter fornicationem, sed etiam propter quamcunque foeditatem*“. Ferner wird von diesem Exegeten die Unhaltbarkeit der Ansicht nachgewiesen, als sei nur nach dem evangelischen Gesetze, nicht aber nach dem Naturgesetz die absolute Unauflöslichkeit der Ehe festzuhalten. Denn Christus habe sich bei Aufstellung seines Gesetzes ausdrücklich auf das durch Adam „*inspirante Deo*“ promulgierte Naturgesetz berufen, also habe die Unauflöslichkeit des Ehebandes nach dem evangelischen und kanonischen Rechte ihren Ursprung im Naturgesetze <sup>3)</sup>.

---

## II. Abschnitt.

# Die humanistisch-reformatorische Exegese und das Konzil von Trient.

### 1. Kapitel.

## Stimmen gegen die absolute Unauflöslichkeit der Ehe vor dem Konzil.

### § 29. Erasmus von Rotterdam.

Eine nicht zu unterschätzende Förderung erfuhren die biblischen Studien durch die von den Humanisten eifrigst betriebene Sprachwissenschaft. In Deutschland war es besonders der sprachkundige Erasmus von Rotterdam († 1536), der durch seine griechische Textausgabe und durch seine *Annotationes* zum NT der philologisch-historischen Exegese mächtige Impulse gegeben hat.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Alfons Tostatus in quint. partem Mt q. 55: „*Christus statuit ibi ius novum et non asseruit, quid esset de iure antiquo*“. A. a. O. 99v.

<sup>2)</sup> Hoberg, KL IX 326.    <sup>3)</sup> Postilla V 61v.

In der Auslegung unserer Schrifttexte bildet die Stellung dieses Gelehrten einen wichtigen Wendepunkt, da er mit der traditionellen kirchlichen Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe brach. In seinen Paraphrasen zum NT (ausgearbeitet in den Jahren 1517—23 und einzeln im Drucke erschienen) geht Erasmus noch vorsichtig zu Werke und spricht seine Ansicht noch nicht offen aus, läßt sie aber schon klar durchblicken. So fügt er bei Mt 5, 32 zu der Exzeption die von den Griechen entlehnte Erklärung bei: „iam uxor esse desiit, quae se miscuit alteri viro“. Und wenn er den zweiten Halbyers umschreibt: „Atque is qui sic repudiatam duxerit, non uxorem ducit sed adulteram“, so hat er jene nicht wegen Ehebruchs Entlassene im Auge, zieht also die Exzeption auch zu 5, 32 b, wie der Zusammenhang zeigt. Fornicatio versteht Erasmus nur vom eigentlichen Ehebruch (= stuprum)<sup>1)</sup>.

Noch deutlicher ist die Paraphrase zu Mt 19, 9: „Wisset daher, daß jeder, der aus welchem Grunde auch immer seine Frau fortschickt und eine andere heiratet, sowohl selbst die Ehe bricht, als auch dem Weibe Anlaß zum Ehebruch bietet, wenn nicht etwa die Entlassene durch Ehebruch die Entlassung verschuldet hat. Denn die, welche sich einem andern Mann hingeben, hat schon aufgehört, Gattin zu sein und sich des ehelichen Rechtes beraubt, dadurch, daß sie das Fleisch geteilt hat, welches nach dem Willen Gottes eines und ungeteilt sein sollte. Aber wenn man aus solchen Gründen, wie ihr es fort und fort tut, seine Gattin entläßt und sich mit einer anderen verbindet, so ist das keine Ehe, sondern Ehebruch. Und wer eine so Entlassene heiratet, führt nicht seine Gattin heim, sondern eine fremde und daher schließt er keine Ehe, sondern begeht Ehebruch. Aber die Hauptschuld an diesen Übeln fällt auf das Haupt des Entlassenden“<sup>2)</sup>.

Im Sinne der Auflöslichkeit erklärt Erasmus, den Griechen folgend, auch 1 Kor 7, 10f., indem er zu v. 10 die Exzeption aus Matthäus beisetzt, die Trennung in v. 11 aber wegen anderer Ursachen als Ehebruch geschehen sein läßt<sup>3)</sup>.

Mit offenem Visier kämpft er gegen die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe in seinen Annotationes zum 1. Korintherbrief. Hier erklärt er: „Oder scheint es billig, daß ein Gatte gezwungen wird, mit einer Gattin zu leben, die mit Verbrechen befleckt ist,

<sup>1)</sup> Paraphrases in NT I (Berolini 1778) 61 f.

<sup>2)</sup> Ebd. I 201; vgl. die ähnliche Paraphrase zu Mk 10, 11 f. ebd. I 454.

<sup>3)</sup> Ebd. III 402.



die er weder veranlaßt hat, noch heilen kann, mit welcher das Leben kein Leben ist; oder wenn er sich trennt, gehalten wird, seine ganze Lebenszeit als Beraubter, Verlassener und gleichsam Entmannter hinzubringen? Mag es billig sein, dem der die Scheidung veranlaßt hat, das Recht zu einer neuen Ehe zu nehmen. Warum wird der gestraft, der nichts verschuldet hat, außer daß er unglückseligerweise das Weib geheiratet hat? Aber wer hat jemals gehört, daß das Schicksal bestraft wird, wenn es unverschuldet ist, und gar durch göttliches Gesetz. Was heißt das anders, als demjenigen zu seinem Unglück noch ein anderes hinzufügen, dem man es erleichtern sollte<sup>1)</sup>.

Diese seine Ansicht sucht Erasmus dann durch folgende Beweise zu stützen. Als Argument gegen die herkömmliche Auslegung von Mt 5, 32 im Sinne bloßer Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft weist er hin auf die Erklärung anderer Lehren der Bergpredigt und fragt: „Warum nehmen wir in allem übrigen eine (weitere) Interpretation an<sup>2)</sup>, nur bei dem einen, dem Divortium, sind wir so streng, daß wir mehr noch die Worte Christi einschränken. Während nämlich jener dem Gatten einen Rechtsgrund zur Entlassung der Frau übrig gelassen, beschränken wir diesen auf vielerlei Weise. Zuerst wird nur eine solche Trennung erlaubt, ut postea vivat castratus et orbus. Endlich pressen wir die Exzeption dahin, daß sie dem Gatten nicht das Recht zum Repudium einräumen, sondern daß er sie durch die Entlassung nicht zur Ehebrecherin machen wird, da er sie ja schon als Ehebrecherin entläßt. Divortium indes nenne ich nur das wahre und zu jener Zeit allein bekannte, bei welchem es nach Entlassung der ersten Frau erlaubt war, eine andere zu heiraten“<sup>3)</sup>.

Den Grund, daß die Juden nur ein Divortium mit Erlaubnis zur Wiedervermählung kannten, also auch das bei Ehebruch gestattete nur als ein solches verstehen konnten, macht Erasmus noch schärfer geltend zu Mt 19, 3—9. Hier führt er aus: „So fragten sie (die Pharisäer) Christum, ob es erlaubt sei, aus jedweder Ursache das Weib zu entlassen? Das schränkt Christus

<sup>1)</sup> Annotations in NT, Basileae 1519, 326.

<sup>2)</sup> So sagt er im Nachfolgenden: „Vetat (scil. Christus) inibi ne iuremus omnino, vetatque multo severius quam divortium, et pluribus verbis inculcat, et tamen ob treis drachmas iuramus passim, sic excusantes, non est iurandum temere. Cur non item, non est divertendum ab uxore temere? Vetat ille irasci, mox subiicimus temere“; ebd. 329.

<sup>3)</sup> Ebd. 328 f.

ein auf die eine Ursache des Ehebruchs, nicht weil es keine anderen Vergehen gibt, die schwerer sind als Ehebruch, sondern weil der Ehebruch seinem ganzen Wesen nach der ehelichen Verbindung entgegen ist. Die Ehe macht aus zwei eines, und diese Verbindung trennt der Ehebruch. Also Christus läßt für die Seinigen nur einen Scheidungsgrund zu, nicht entzieht er aber den Juden, was Moses ihnen wegen ihrer Herzenshärte erlaubt, wenn er in Abrede stellt, daß es von Anfang an so gewesen ist. Wenn der Mensch, wie er geschaffen wurde, geblieben wäre, nie wäre unter ihnen ein Divortium vorgekommen. Christus, die Seinigen wieder berufend zur ursprünglichen Unschuld, will kein Divortium, weil er keine Hartherzigen will, und doch sieht Paulus der menschlichen Schwäche nach, indem er sehr häufig das Gebot des Herrn mildert. Warum soll dasselbe nicht der römische Bischof tun? Wenn ferner aus derselben Stelle eingewendet wird: ‚Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen‘, so kann dies ohne große Mühe gelöst werden. Das verbindet Gott, was rite verbunden wird, das trennt Gott, was rechtmäßig getrennt wird . . . Aber die Kirche, sagt man, billigt das Divortium, aber unter der Bedingung, daß beide unverehelicht bleiben. Ich beschwöre dich, ob an dieses Divortium Christus dachte. Von Juden wird er gefragt, den Juden antwortet er. Aber diese kannten kein anderes Divortium als jenes, welches das Recht, die Entlassene zurückzufordern, nahm und das Recht, eine andere zu heiraten, gab (Dt 24, 1 ff.) . . . Wenn Christus von dem eigentlichen Divortium gesprochen hat, woher kommt für uns die neue Art des Divortiums, das mehr dem Namen als der Sache nach ein wahres Divortium ist“ <sup>1)</sup>. Auffallend ist, daß Erasmus weder hier noch sonst den Wortlaut von Mt 19, 9 selbst in erster Linie als Beweis seiner These anführt.

Zur Entkräftung der Beweise für die strikte Unauflöslichkeit der Ehe aus den Paulusstellen führt der Gelehrte folgendes aus:

Zu Röm 7, 1—3: „Paulus handelt hier überhaupt nicht vom Divortium, sondern legt den Juden nur ein Gleichnis vor aus ihrem eigenen Gesetze, womit er sie belehrt und überzeugt, daß sie nach Abschaffung des mosaischen Gesetzes durch das Evangelium nicht gehalten sind an die Zeremonien des Gesetzes, da sie sich dem neuen Bräutigam Christus verbunden. Auch ist es nicht notwendig, daß sich ein Gleichnis oder eine Parabel in allem deckt . . .

<sup>1)</sup> Ebd. 329 f.

Es genügt, wenn sie soweit übereinstimmen, daß sie das erklären, wozu sie beigezogen werden . . . Übrigens wenn einer die Rede des hl. Paulus nach dem Wortlaut pressen will, dann dürfte man nicht einmal die Ehebrecherin entlassen. Er nimmt nämlich nichts aus. Ferner dürfte es scheinen, daß Paulus auch nicht passend dem Juden zu diesem Zwecke das mosaische Gesetz zitiert, da das Gesetz erlaubt, wegen jeder beliebigen Ursache zu entlassen, nur gebe man den Scheidebrief. Es ist also klar, daß Paulus hier das Divortium nicht ausgeschlossen hat, weil das Gesetz selbst es offenkundig erlaubt, dessen Zeugnis er anführt.“

In der gleichen Weise fertigt Erasmus die Stelle 1 Kor 7, 39 ab: „Auch hier behandelt Paulus nicht die Angelegenheit des Divortiums, sondern ermahnt gemäß jener Zeitverhältnisse, daß die, welche frei sind von der Ehe, besonders die Witwen, denn auf ihre Sache scheint er zurückzukommen, von der Ehe abstehen sollen . . . Und dennoch verpflichtet er nicht hierzu, sondern bestimmt nur, daß die, welche nicht verheiratet sind, wenn sie heiraten wollen, sich mit einem Christen verbinden“ <sup>1)</sup>.

Die Stelle 1 Kor 7, 10f. dünkt unsern Gelehrten die aller-schwerste: „1. weil Paulus nirgends die Exzeption des Evangeliums beigefügt, hat Ambrosius (Ambrosiaster!) angeraten, überall solle man sie ergänzen, damit der Apostel nicht in Widerspruch komme mit den Vorschriften seines Herrn. Ferner scheint Paulus hier nicht schwere Verbrechen im Auge zu haben, welche dem Vergehen des Ehebruchs gleichkommen oder dasselbe übersteigen, sondern leichtere Beleidigungen, weswegen besonders bei den Griechen häufige Ehescheidungen vorkamen. Das ergibt sich aus dem, was folgt: ‚aut viro suo reconciliari.‘ Es söhnen sich nämlich diejenigen aus, welche irgendeine menschliche Beleidigung trennt. Und es versöhnt sich die, welche beleidigt hat, nicht die, welche beleidigt worden. Wenn sie mit Recht sich getrennt hat, warum befiehlt er jener, sich auszusöhlen, welche vielmehr zu versöhnen war? Weil gegenseitige Beleidigungen vorlagen, aber geringe, verbietet er, daß sie nicht gleich im Anfang sich mit einem andern Manne verbinde und sich die Rückkehr zum ersten Manne abschneide, sondern unverheiratet bleibe, ob vielleicht für beide ein Weg zur Aussöhnung sich zeige. Ferner spricht der Apostel hier nur vom Weibe, weil dieses Geschlecht bei den Juden kein Recht zur Entlassung hatte. Den Mann ermahnt er nur, die Frau nicht

<sup>1)</sup> Ebd. 332.

wegen derartiger Beleidigungen zu entlassen. Nicht fügt er aber bei, daß er nach der Entlassung ledig bleibe oder sich mit seiner Gattin wieder aussöhne. Dies hat nämlich Ambrosius (Ambrosiaster!) hervorgehoben, wenn auch Augustinus will, daß in allem dem Mann und der Frau gleiches Recht zustehe; er behauptet dies zwar eifrig und standhaft, es findet sich aber nichts, wodurch er es überzeugend nachweist. In Wahrheit weiß ich nicht, ob Paulus in diesem Teile nicht seinem Gesetze Tribut gezahlt hat, das zwar dem Manne erlaubt wegen jeder beliebigen Ursache eine andere Gattin zu nehmen und auch der männlichen Eifersucht ein grausames Heilmittel gestattet, dem Weibe aber nichts dergleichen zugestelt . . . Es scheint also, daß Paulus verboten hat, daß die Frau nicht wegen gewöhnlicher Beleidigungen den Mann verlasse; ist es aber geschehen, so enthalte sie sich der zweiten Ehe, damit sie zur ersten nach beiderseitiger Aussöhnung zurückkehren könne. Denn nicht legt er dar, daß die vom Manne Getrennte unverheiratet bleiben soll, wenn der Mann sich weigert, sondern er will dies lieber, als daß durch eine neueingegangene Ehe die alte aufgehoben werde.“

Nach diesen Ausführungen glaubt also Erasmus, daß der Apostel von der Festigkeit des Ehebandes keine andere Auffassung habe als die laxen jüdischen Ausleger des mosaischen Gesetzes, daß er auch bei Trennungen wegen gewöhnlicher Beleidigungen die zweite Ehe nicht absolut verbiete, sondern Enthaltensamkeit nur anrate, um so die Aussöhnung noch zu ermöglichen, also ganz analog dem mosaischen Gesetze. Und demgemäß zieht Erasmus dann auch den Schluß, daß Paulus bei neugeschlossenen Ehen schon aus Zank, Haß, gegenseitiger Abneigung mit Rücksicht auf die daraus entspringende Lebensgefahr „anders geantwortet hätte und manches gemildert hätte von der Strenge seines ersten Rates und seine Worte schonender uns ausgelegt hätte, als wir sie auslegen“, wenn ihm ein solcher Fall vorgelegt worden wäre<sup>1)</sup>.

Endlich führt Erasmus noch an: „Wenn aber einer urgiert, Paulus handle hier von dem Fall des Ehebruchs, warum nimmt er nicht aus, was der Herr ausnimmt, ja warum fügt er bei, was der Herr nicht beifügt? ‚Sie bleibe unvermählt.‘ Warum verbietet er dem Manne, daß er entläßt, dem Christus erlaubte, die Ehebrecherin zu entlassen“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ebd. 333.

<sup>2)</sup> Ebd. 334.

Wenn auch die Schlüsse, die Erasmus zieht, abzuweisen sind — ganz und gar verfehlt und dem Geiste des hl. Paulus wie dem Wortlaut der Stelle widersprechend ist die Erklärung zu 1 Kor 7, 11: der Apostel stehe hier auf dem Standpunkt des mosaischen Rechts —, so muß doch anerkannt werden, daß die Einwände gegen die absolute Unauflöslichkeit der Ehe schwer ins Gewicht fallen. Denn der Umstand, daß die Juden kein anderes als das vollständige Divortium kannten <sup>1)</sup>, wird für alle Exegeten, welche nach den Matthäusstellen nur eine Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft im Falle des Ehebruchs zugestehen wollen, eine unübersteigbare Schwierigkeit bieten. Auch das muß zugegeben werden, daß sich aus den Paulusstellen kein strikter Beweis für die absolute Unauflöslichkeit führen läßt, weil eben die Exzeption nicht erwähnt ist.

### § 30. Die Reformatoren.

Mit der laxen Auslegung der Schrifttexte über die Ehescheidung durch einen Gelehrten von der Bedeutung des Erasmus wurde gegen die kirchlich strenge Scheidungsdoktrin ein gewaltiger Stoß geführt. Besonders eifrig wurde die Anschauung dieses Humanisten von den Reformatoren aufgegriffen, die ja überhaupt der menschlichen Schwäche sehr entgegen kamen. Und zudem stand Erasmus der Religionsneuerung anfangs nicht ablehnend gegenüber <sup>2)</sup>.

Luther, der 1519 in einer Predigt auf den 2. Sonntag nach Epiphanie noch die bereits von Augustin (de gen. ad litt. IX, 7 n. 12) aufgeführten drei Güter der Ehe, das Gut des Sakraments, des Verbündnisses der Treue und der Nachkommenschaft, festgehalten <sup>3)</sup>, riet schon 1520 der Frau, welche ihrem Manne keine Kinder erzielen und sich nicht enthalten könne, die Scheidung zu erbitten, um einen andern heiraten zu können; er lehrt, daß

<sup>1)</sup> Dieser Grund war für Erasmus in erster Linie für seine laxer Auslegung bestimmend; vgl. seine Unterwerfung unter das Urteil der Pariser theol. Fakultät unten S. 164 A. 4.

<sup>2)</sup> Vgl. Funk, Kirchengeschichte <sup>6</sup> 440 f.

<sup>3)</sup> Weim. II 166 ff.; IX 213 ff.; auch in Luthers Vorlesung über den Römerbrief (1515/16) [ed. Jos. Ficker, Leipzig 1908, 59 f.] steht nichts von einer erlaubten Ehescheidung. So heißt es zu Röm 7, 3: „hoc addat, ut ostendat, de qua ‚lege viri‘ loquatur, sc. non quam vir ponit, quia huius transgressio non facit adulteram, sed de lege coniugali, que est, ut non sit alterius viro vivente“. Luther versteht also unter „lex viri“ nicht das mosaische, sondern das natürliche (christliche) Ehegesetz.

Christus das Divortium im Fornikationsfalle zulasse und niemand zwingt, unverehelicht zu bleiben<sup>1)</sup>. In seiner Predigt über die Ehe vom Jahre 1523 zählt der Reformator drei Scheidungsgründe auf: Impotenz, Ehebruch und hartnäckige Verweigerung der ehelichen Pflicht, und erlaubt immer die Wiederverehelichung, bei Ehebruch sogar dem schuldigen Teile, nur solle er in ein fremdes Land fliehen<sup>2)</sup>.

Eine eigentliche Exegese zu unsern Stellen gibt Luther in der Auslegung von 1 Kor 7 (1523) und in der Erklärung der Bergpredigt (1532). Zu 1 Kor 7, 10f. heißt es: „Es redet aber der Apostel von eyner ursach des scheydens, nemlich von zorn, wenn man und weyb nicht mügen miteynander eyntrechtig leben, daß sie in haß und hadder leben . . . Das gibt der text klar, da er spricht: sie sollen sich versunen . . . Wo aber versunung gepotten wirt, da wirt zorn und uneynigkeit an zeyget . . . Wie? wenn eyns nicht wolt sich mit dem andern versunen und schlechts abgesondert bleyben, und das ander kund nicht halten, must eyn gemalh haben, was sollt das selbe thun? ob sichs möcht verendern? Antwort: Ja on zweyffel, denn weyl yhm nicht gepotten ist keusch zu leben und hatt auch die gnade nicht, und seyn gemalh will nicht zu yhm und nympt yhm also den leyb, des er nicht entperen kan, wird yhn Gott nicht dringen zum unmöglichen umb eyns andern frevel willen, und mus thun, als were yhm seyn gemalh gestorben“<sup>3)</sup>.

In der Erklärung zu Mt 5, 31f. wird die Ehescheidung ganz dem weltlichen Gericht unterstellt, „weil der Ehestand gar ein weltlich eusserlich ding ist wie weib, kind, haus und hoff und anders, so zur oberkeit regiment gehöret“. Auf die Frage nach den Ehescheidungsgründen sagt Luther: „Christus setzet hie und Mt 19 nur diese einige, die heisset der ehebruch . . . denn durch den ehebruch hat er (der Ehebrecher) sich selbst von seinem gemahl gescheiden und die ehe zertrennt, die er nicht trennen noch scheiden sol, und damit den tod verwirckt, also das er für Gott

<sup>1)</sup> De captivitate babyl. Weim. VI 558 f.

<sup>2)</sup> Opp. Lutheri V (Witebergae 1554) 121 f.; zu Mt 19, 9 wird gesagt: „Hic vides, quod adulterii causa Christus divortium admittat, ut utra persona insons fuerit, se permutare queat, quom enim dicit adulterium committere eum, qui sua nulla fornicationis causa repudiata, alteram duxerit, satis indicat cum non committere adulterium, qui sua propter fornicationem repudiata, alteram duxerit.

<sup>3)</sup> Weim. XII 119.

schon todt jst, ob in gleich der Richter nicht toddet. Weil nu hie Gott scheidet, so wird das ander teil los und frey, das es nicht verbunden jst sein gemalh, so bruchig an jm jst worden, zu behalten, es wolle es denn gerne thun . . . doch als denen die Christen sein wollen, zuraten, were es viel besser, das man beide teil ermanet und reizet, das sie bey einander blieben und das unschuldige gemalh sich gegen dem schuldigen (wo sich demütigt und bessern wolte) versünen liesse und jm aus Christlicher liebe vergeb . . .

Über diese ursach des ehebruchs jst noch eine, wenn ein gemalh das ander verlesst, als da eines aus lauter mutwillen vom andern leufft . . . Einen solchen buben solt man nicht allein haus und hoff, sondern auch das land verbieten und das ander teil, wo er nicht wollt widder komen, wenn er erfoddert und lang genug nach jm geharret were, nur frissch frey sprechen“<sup>1)</sup>.

Mit Luther stimmen die übrigen Reformatoren in der Zulassung der Trennung des Ehebandes überein, wenn sie auch bezüglich der einzelnen Scheidungsgründe verschiedener Meinung sind.

Melanchthon († 1560) betrachtet zwar (in seiner Erklärung zu Mt 5, 32) die Ehe als nach dem Willen Gottes unauflöslich<sup>2)</sup>, erlaubt aber die Wiederverheiratung bei Ehebruch und böswilliger Trennung, doch nur dem unschuldigen Teile. Im ersteren Falle beruft er sich auf den Matthäustext, welcher das Divortium zuläßt; denn wäre dem unschuldigen Teile keine andere Ehe gestattet, wie der Papst sagt, dann wäre dies ein Divortium dem Namen, nicht der Sache nach, und zudem wäre es dann nicht nötig gewesen, den Fall des Ehebruchs auszunehmen; für letzteren stützt er sich auf 1 Kor 7, 12 ff. (Privilegium Paulinum)<sup>3)</sup>.

Calvin († 1564), der bedeutendste Exeget unter den Reformatoren, gestattet nur bei eigentlichem Ehebruch die Trennung mit Erlaubnis zur Wiedervermählung, und zwar für beide Teile. Seine Erklärung zu Mt 5, 32 (Lk 16, 18) lautet:

„Mögen sich auch Mann und Weib nur durch gegenseitige Einwilligung verbinden, so schließt sie doch Gott durch ein unauflösliches Band zusammen, damit es (ihnen) nicht frei stände, sich zu trennen. Doch fügt er eine Ausnahme bei: ‚Nisi ob fornicationem‘. Mit Recht wird nämlich das Weib entlassen, welches treu-

<sup>1)</sup> Weim. XXXII 376 ff.

<sup>2)</sup> Annotationes et conciones in Ev. Matth. CR XIV 602.

<sup>3)</sup> Ebd. 603 f.

los die Ehe verletzt hat, weil durch seine Schuld das (Ehe)Band gebrochen und so dem Manne die Freiheit gegeben ist. ‚Facit eam moechari‘: Weil der Scheidebrief bewirkte, daß das Weib, vom ersten Gatten gelöst, zu neuer Ehe schritt, so wird mit Recht der als Verursacher (scil. des Ehebruchs) verurteilt, der die Gattin, die ihm durch göttlichen Willen verbunden, anderen gegen Recht und Gesetz preisgibt“ <sup>1)</sup>).

Ähnlich sagt Calvin auch zu Mt 19, 9 (Mk 10, 11): Die Exzeption ist beigefügt, weil das Weib durch den Ehebruch sich gleichsam als faules Glied vom Manne abschneidet und ihn so frei macht. Ausdrücklich verwirft er hier auch die Scheidung wegen Krankheit. Und während Luther immer als Grund für die Wiederverheiratung die Unmöglichkeit, enthaltsam zu leben, geltend macht, weist der Genfer Reformator diesen Einwand in folgenden trefflichen Worten zurück: „Wenn einer entgegnet, die, welche nicht keusch leben könnten, hätten ein Heilmittel nötig, damit sie nicht brennen: so sage ich, daß das kein Heilmittel ist, welches außerhalb des Wortes Gottes gesucht wird, und ich füge noch bei, daß ihnen nie das Geschenk der Enthaltbarkeit fehlen wird, wenn sie dem Herrn ihre Leitung anvertrauen, weil sie befolgen, was jener vorgeschrieben hat.“ Die Gleichberechtigung von Mann und Frau vertritt Calvin ausdrücklich: „Zu bemerken ist aber, daß das Recht beider Teile gemeinsam ist und gegenseitig, wie auch die Verpflichtung zur Treue gleich und gegenseitig ist. Denn wenn der Mann auch in anderen Dingen das Vorrecht hat, in bezug auf das Ehebett ist er der Gattin gleichgestellt: er ist nämlich nicht der Herr seines Körpers. Wenn also ein Ehebrecher sich von der Ehe losgemacht hat, dann ist die Gattin frei.“ Daß auch dem ehebrecherischen Teile die Wiedervermählung erlaubt wird, geht daraus hervor, daß Calvin die Exzeption zu 19, 9b ergänzt. Die Erklärung zu dem Halbvers lautet: „Dieser Teil ist sehr schlecht von vielen Interpreten ausgelegt worden. Allgemein und ohne Ausnahme glaubten sie nämlich sei die Ehelosigkeit vorgeschrieben, so oft die Scheidung stattgefunden hat. So wurde die Verpflichtung zur Ehelosigkeit gefordert, wenn der Gatte die Ehebrecherin entlassen hat. Als ob in Wahrheit darin die Freiheit des Repudiums liege, nur von seiner Gattin getrennt zu leben; als ob nicht Christus in diesem Fall das erlaubt, was ohne Unterschied die Juden nach ihrer Willkür sich anzumaßen

<sup>1)</sup> Harmonia Evang. Joannis Calvini CR XLV 180 f.



pfl egten. Es lag also darin ein ganz grober Irrtum: denn wenn Christus den des Ehebruchs schuldig spricht, der eine entlassene Gattin heiratet, so muß das sicher auf die unerlaubten und eigenmächtigen Trennungen eingeschränkt werden.“

Die Auslassung der Exzeption bei Mk wird damit erklärt, als wolle der Heiland hier nur die damals eingerissene Verderbtheit tadeln, daß man nach willkürlichen Scheidungen beiderseits zur neuen Ehe schreitet <sup>1)</sup>.

Bei der Erklärung von 1 Kor 7, 10 findet es Calvin auffällig, daß Paulus nicht wenigstens den Fall des Ehebruchs ausnimmt; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß er etwas von der Lehre Christi zurückbehalten wollte. Deshalb scheint er es verschwiegen zu haben, weil er nur nebenbei von diesen Dingen handelnd, mehr darauf bedacht war, die Korinther auf die Erlaubnis und das Verbot des Herrn zu verweisen, als alles bis ins einzelne zu verfolgen. Denn wenn man etwas kurz zu lehren sich vorgenommen hat, dann genügt die allgemeine Lehre; die feineren Ausnahmen sind mehr Sache einer breiten und exakten Behandlung. Was die in v. 11 erwähnten Trennungen betrifft, so sind darunter solche zu verstehen, die nicht wegen Ehebruchs erfolgen. Wenn Paulus befiehlt, das Weib, das vom Manne sich getrennt hat, soll unverheiratet bleiben, so gibt er damit nicht zu, daß die Trennung erlaubt sei, noch gestattet er, daß das Weib vom Manne getrennt lebe, sondern wenn sie aus dem Hause verstoßen, wenn sie entlassen wurde, dann soll sie nicht einmal dadurch von seiner Macht sich befreit glauben; denn nicht steht es in der Gewalt des Mannes, die Ehe aufzuheben. Er erlaubt also hier den Frauen nicht die willkürliche Trennung von den Männern oder das Verbleiben außerhalb des Hauses der Gatten, sondern behauptet, daß auch die, welche von den Männern nicht wieder aufgenommen werden, gebunden bleiben, damit sie sich nicht mit andern Männern verbinden <sup>2)</sup>.

Diese Exegese sucht, wenn wir sie auch nicht annehmen können, wenigstens dem Wortlaut gerecht zu werden — mit Ausnahme der Erklärung von 1 Kor 7, 11, wo das ‚*discesserit*‘ gleich ‚*abiecta sit*‘ gefaßt wird — und bietet in der Auslegung von 1 Kor 7, 10 m. E. einen wirklichen Fortschritt. Denn von der Auffassung, daß die Übergehung des Ausnahmefalles als auffallend bezeichnet,

<sup>1)</sup> Ebd. 530 f.

<sup>2)</sup> Comm. in 1 Cor CR XLIX 409 f.

nicht aber als selbstverständlich ergänzt werden muß (tamquam notissima), bis zu jener, daß Paulus überhaupt eine solche Ausnahme nicht gekannt hat, ist nur ein kleiner Schritt, zumal die Erklärung dieser Auslassung, wie sie Calvin gibt, durchaus verfehlt ist, da ja Paulus die das eheliche Leben betreffenden Lehren ziemlich eingehend behandelt.

Entschieden minderwertiger und dem Text der Matthäustellen vollständig widersprechend ist die Erklärung Zwinglis († 1531), der den Ausnahmefall des Ehebruchs nur als Beispiel gefaßt wissen will, mit dem die gleich schweren und noch schwereren Verbrechen mit inbegriffen sind, weil es Sitte der Hebräer ist, unter dem geringeren Fehler auch alle ähnlichen und schwereren zu verstehen und auszudrücken <sup>1)</sup>).

Noch weiter geht Butzer († 1551) <sup>2)</sup>. Er sagt zu Mt 19, 9: Christus antwortet über das Divortium, über welches er gefragt worden. Gefragt wurde er über jenes, nach welchem beide Gatten neue Ehen schließen. Dieses erlaubt er im Falle des Ehebruchs und darum ist unzweifelhaft, daß nach Entlassung der Ehebrecherin die Neuheirat erlaubt ist. Gegen diese offenkundige Wahrheit kann nicht Röm 7, 3 und 1 Kor 7, 39 angeführt werden. Denn der Apostel spricht von der eigentlichen Gattin, welche Gattin sein kann und sein darf. Wenn aber einer das Repudium gegeben worden ist, dann hat diese aufgehört, Gattin zu sein. Ebenso wenig kann man 1 Kor 7, 11 entgegenhalten, weil hier von der die Rede ist, welche aus einem anderen als dem gerechten Grunde sich vom Manne getrennt hat. Noch törichter ist es aber, gegen die Auflöslichkeit der Ehe Mt 19, 9b: ‚Qui repudiatam duxerit moechatur‘ geltend zu machen. Denn wie Christus Mt 19, 9a nur jenes Repudium verurteilt, welches aus einem andern Grunde als dem des Ehebruchs jener geschickt wurde, welche noch Gattin sein will und sein kann, so spricht er Mt 19, 9b nur jenen des Ehebruchs schuldig, welcher eine aus einem andern Grunde und darum ungerecht Entlassene heiratet und zwar in fraudem prioris connubii. Denn mag eine gerecht oder ungerecht entlassen sein, wenn ihr keine Hoffnung bleibt, zu ihrem ersten Mann zurückzukehren, so sündigt der, welcher sie heiratet, durchaus nicht. Weshalb also immer eine Frau entlassen wurde, wenn

<sup>1)</sup> Annotations in Mt opp. lat. IV (Turici 1836) 228. 345.

<sup>2)</sup> Zur Exegese Butzers vgl. A. Lang, Der Evangelienkommentar M. Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Leipzig 1900 (Studien z. Gesell. der Theologie und Kirche II 2).

sie ihr erster Mann nicht mehr aufnehmen will, dann ist ihr die Wiedervermählung von Christus nicht versagt und nicht ist Ehebrecher, wer eine solche heiratet <sup>1)</sup>).

Zudem wollte Christus nur zeigen, was den Auserwählten hinsichtlich des Divortiums erlaubt ist, keineswegs aber festsetzen, wie die Schlechten zu leiten sind. Unter „uxor“ in Mt 19, 9 ist die Gattin im eigentlichen Sinne zu verstehen, welche mit dem Manne verbunden ist und die Pflichten der Gattin erfüllt. Wenn also eine aus irgend einem Grunde nicht Gattin sein kann oder sich vorher getrennt hat, so daß sie gar nicht entlassen werden kann, so bezieht sich offenbar die Antwort Christi nicht auf eine solche. Wenn darum eine nicht Gattin sein will oder sein kann, so ist der Gatte, auch wenn kein Ehebruch vorliegt, frei und die Neuheirat wird nicht verboten durch das Wort Christi. Denn es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Haec veritas est Dominum hic de eo divortio respondisse, de quo fuerat rogatus, rogatus autem fuerat de eo, post quod, uterque coniugum novas nuptias inibat. De hoc ergo cum responderit, et ipsum negans in aliis casibus, commisso adulterio admisit, dubitari non potest, repudiata adultera, licere aliam ducere. Contra hanc Christi apertam veritatem, inconsiderate adducunt illud Rom 6 (? 7!) et 1 Cor 7 ‚Mulier alligata est viro, ipso vivente‘. De uxore enim Apostolus loquitur, quae id quod dicitur, esse potest atque permittitur. Nam cui missum repudium est, uxor esse desinit . . . Nihilo consultius et illud obiciunt: ‚si discesserit, innupta maneat aut reconcilietur viro.‘ Nam hic de ea loquitur, quae uxor esse possit et permittetur, quae citra causam iustam ultro a viro divertit . . . Multo vero adhuc stultius obiciunt, quod hic sequitur . . . ‚Qui repudiatam duxerit etc.‘ Nam ut Chr. repudium hic tantum damnat, quod alia quam adulterii causa missum ei fuerit, quae velit et possit uxor esse, ita eum solum adulterii reum facit, qui ob aliam causam, eoque non legitime repudiatam talem duxerit, in fraudem scilicet prioris connubii . . . Sive igitur iuste sive iniuste repudiata aliqua fuerit, si nulla ei spes sit, ad virum priorem revertendi, cupiat autem pie vivere, maritoque opus habeat, ducens eam haudquaquam peccabit . . . Uteunque igitur repudiata aliqua fuerit, si eam prior maritus recipere nolit, Chr. nequaquam negare ei nuptias voluit. Enarrationes perpetuae in sacra quatuor evangelia . . . per M. Bucerum, Argentorati 1530, 153v.

<sup>2)</sup> Quia igitur constat Christi regnum non esse de hoc mundo dubium non est, voluisse his quae hic respondit, Dominum, ut et alias solitus fuit, indicare tantum, quid electis circa divortium liceat . . . ac nequaquam statuere aliquid de gubernandis malis . . . Notandum autem quod ait: ‚Quicumque repudiaverit uxorem suam.‘ Nam de uxore duntaxat, hoc Domini dictum accipiendum est. Uxor autem quid sit nemo est, qui nesciat nimirum quae viro sit iuncta et officio uxoris inserviat. Si qua igitur vel casu aliquo, uxor esse nequeat, aut certe ante discesserit, ut repudiari non possit, quis non videat, ad

Solche Erklärungen mußten natürlich, zumal sich auch noch das schlechte Beispiel mancher Prädikanten beigesellte, die Heiligkeit der Ehe furchtbar schädigen.

### § 31. Kajetan und Ambrosius Catharinus.

Zwar hatte man auf katholischer Seite gegen die laxe Auffassung des Scheidungsgesetzes sogleich Stellung genommen, indem die theologische Fakultät der Pariser Universität <sup>1)</sup> im Jahre 1526 vier Propositionen des Erasmus <sup>2)</sup>, soweit sie die Auflöslichkeit der Ehe mit Erlaubnis zur Wiedervermählung bei Ehebruch zu vertreten scheinen, mit Berufung auf 1 Kor 7, 10f. verurteilt <sup>3)</sup>. Erasmus unterwarf sich wenigstens äußerlich <sup>4)</sup>. Aber trotzdem

talem, hoc Christi responsum non pertinere? . . . Quare si qua, uxorem agere, vel nolit, vel non possit, etiam non intercedente adulterio, liber pius maritus est neque hoc Domini dicto, a nuptiis secundis arcetur. Ebd. 153r.

<sup>1)</sup> Als Exeget wirkte bis 1525 an der Pariser Hochschule der bedeutende Gelehrte Faber Stapulonsis († 1536), der zwar wegen seiner kühnen Kritik sich mehrfache Zensuren zugezogen hatte, aber, wenigstens in seinem Matthäus-Kommentar, in unserer Frage die strenge Unauflöslichkeit vertrat: Quod si permittat (scil. dimittere uxorem) fornicationis causa, non sic tamen permittit, ut facta repudatione, quamdiu uterque vivit, alter uxorem ducere et altera nubere possit . . . quia, ut ait dominus in Marco, deus eos coniunxit, quos homo separare nequaquam aut debet aut potest (Comm. in Ev. sec. Matth. [Basilea 1523] 26r vgl. Comm. in 1 Kor [Basilea 1523] 110v). Dagegen führt Salmeron diesen Exegeten als Vertreter der Auflöslichkeit der Ehe wegen Ehebruchs an erster Stelle an (Salmeroni Comm. in NT VIII [Colon. 1602] 375).

<sup>2)</sup> Dieselben lauten: 1) Quae alteri viro sui fecit copiam, iam uxor esse desiit et matrimonii ius ademit sibi divisa carne, cum Deus unam et individuum esse voluerit. 2) Inter Evangelicos una dumtaxat causa dirimit coniugium, hoc est violata coniugii fides. 3) Uxor quae sui corporis copiam fecit alteri, iam etiamsi non repudietur, desiit esse uxor, et maritus qui sui corporis copiam fecit alienae iam ante divortium maritus esse desiit. 4) Quemadmodum ignis nisi caleat, ita coniugium nisi ex duobus fiat unus, ex tribus aut quatuor una caro fieri non potest. Vgl. Tournely, Praelectiones theol. X (Colon. 1765) 236.

<sup>3)</sup> Hae propositiones, quatenus per eas praetendi videtur matrimonium per adulterium dissolvi, quantum ad vinculum, haeretica sunt. Est enim vinculum matrimonii iure divino indissolubile ut ad Corinthios scribens Apostolus demonstrat. Tournely ebd.

<sup>4)</sup> Quamquam autem non possum explicare nodum, quomodo Christus loquens Iudaeis sentiat de divortio, quod manente coniugii vinculo, tantum separat ab usu matrimonii, cum illi non aliud nossent repudium, quam unde fit ius cum alia contrahendi; tamen ita tempero sermonem, ut quod dico dirimi matrimonium ac fieri divortium, de separatione thori posse intelligi, nec ullum admisceo verbum. quo ius faciam iterandi coniugii. Tournely ebd.

wurde die Auflöslichkeit der Ehe wieder auf katholischer Seite und zwar von zwei bedeutenden Gelehrten aufgegriffen und vertreten, von Kardinal Kajetan und Ambrosius Catharinus.

Kajetan O. P. (Thomas de Vio † 1534) sagt in seinem 1527 verfaßten Kommentar zu Mt 5, 32: Nach dem Zusammenhang ist das „dimittere“ von der vollständigen Entlassung zu verstehen, denn von einer solchen spricht das (jüdische) Gesetz. Während das alte Gesetz für die Entlassungsgründe ein weites Feld ließ, schränkt Jesus dieselben auf die fleischliche Unzucht ein, weil sie allein der Ehe direkt entgegen ist. Wer „absque causa fornicationis“ seine Gattin entläßt, gibt ihr Gelegenheit zum Ehebruch und verschuldet so zwei Übel, den Ehebruch der Frau und den ihres Mannes. Zu Mt 5, 32b muß ohne Zweifel die Exzeption ergänzt werden. Aber trotz dieser Auffassung will Kajetan aus dieser Stelle allein nicht folgern, daß das Gesetz des NT dem Manne die vollständige Entlassung der ehebrecherischen Frau erlaubt, weil dieser Text nicht das ganze Gesetz des NT bildet. Andererseits hält er nach dem Texte die Entlassung auch nicht für verboten und unerlaubt, d. h. so unerlaubt, daß damit noch vereinbar ist, wenn nach einem andern Texte dieselbe verboten ist; also meint er, der Text sei auf den Fornikationsfall angewendet, ganz indifferent, könne weder für noch gegen die Erlaubnis, die Ehebrecherin zu entlassen (natürlich vollständig), geltend gemacht werden; es müsse also zwar geschlossen werden: Wer seine Frau wegen Ehebruchs entläßt, der macht sie nicht zur Ehebrecherin, dagegen bleibe unentschieden, ob dies erlaubt oder unerlaubt sei<sup>1)</sup>. Doch mahnt Kajetan schon hier: „Considera prudens lector evangelii textum: et teipsum evangelio non evangelium tuo commoda sensui.“

Offen spricht sich Kajetan für die Erlaubnis zur Trennung und zur Wiedervermählung bei Ehebruch des Weibes aus in der Erklärung zu Mt 19, 9: „Quicumque dimiserit‘ totaliter. Von einer solchen Entlassung war nämlich die Rede. Denn ‚uxorem dimittere‘ ohne irgend einen Beisatz bedeutet nicht dimittere secundum quid (puta quoad thorum), sondern simpliciter et absolute, quod est dimittere totaliter, und es steht fest, daß betreffs der absoluten Scheidung von den Pharisäern die Frage gestellt war und Moses von dieser spricht. ‚Uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit (in uxorem) moechatur.‘ Dieser Text erklärt den als Ehebrecher, der beides tut, nämlich die nicht ehebrecherische

<sup>1)</sup> Comm. in quattuor evangelia (Apud Iod. Badium Ascensium 1532) 18r.

Frau entläßt und eine andere heiratet. Und der Grund, warum dieses Ehebruch ist, ist kurzgesagt der, weil das Band mit der ersten Entlassenen noch fortbesteht. Was aber mit dem sei, der die ehebrecherische Gattin entläßt und eine andere heiratet, darüber sagt dieser Text nichts. Und wenn du mich bedrängend einwirfst, die Worte Jesu sind nicht überflüssig und dadurch, daß sie die Unzucht ausnehmen, bezeichnen sie etwas, was dem entgegengesetzt ist, das bei andern Ursachen eintritt, so gestehe ich das zu. Und wenn du weiter drängst, jenes Entgegengesetzte ist nichts anderes, als daß der, welcher wegen Ehebruchs sein Weib entläßt und eine andere heiratet, nicht die Ehe bricht, dann antworte ich, das zeige der Text an nach dem klaren Sinn der Stelle; aber weil ich nicht wage, mich der Unmenge von Doktoren und kirchlichen Entscheidungen entgegenzusetzen, deshalb sage ich, der Text bestimmt nichts über den, der die Ehebrecherin entläßt. Ich verstehe also dieses Gesetz Jesu Christi dahin, dem Christen ist es erlaubt, seine Gattin wegen der von ihr getriebenen fleischlichen Unzucht zu entlassen, und er kann eine andere Gattin nehmen: *salva semper ecclesiae definitione, quae hactenus non apparet . . .* Aber nicht wollest du daraus ableiten, daß auch die Frau den unzüchtigen Mann entlassen kann. Denn Jesus Christus, welcher wahrer Gott ist, hat dies nicht erlaubt; auch besteht kein gleiches Verhältnis, wie offen steht; auch nicht im alten Gesetze konnte die Gattin den Gatten entlassen<sup>1)</sup>.

Hiernach stimmt Kajetans Erklärung vollständig überein mit der des Ambrosiaster (welche der Kardinal aber noch dem hl. Ambrosius zuschreibt), wie er selbst zu seiner Verteidigung anführt: „*Nec ergo sum primus qui intellexi evangelii textum, quoniam ante annos mille beatus Ambrosius sic intelligens, idem docuit.*“ Zur Begründung des Rechtsunterschiedes zwischen Mann und Frau will Kajetan auch den Zusatz bei Mt 10, 11: ‚in eam‘ geltend machen, weil er im v. 12, wo vom Weibe die Rede ist, fehlt<sup>2)</sup> und dem er viel zu hohe Bedeutung beilegt<sup>3)</sup>. Um die Auslassung

<sup>1)</sup> Ebd. 54.

<sup>2)</sup> Nach Anführung des Rechtsunterschiedes sagt er nämlich: *unde et absolute subiungitur, quod moechatur: quum de viro iniuste dimittente uxorem et ducente aliam non dixerit moechatur, sed moechatur adversum illam dimissam.* *Comm. in Mc (edit. eiusd.) 95v.*

<sup>3)</sup> *Multum enim refert, moechari vel moechari in illam: moechatur enim absolute, qui fornicationem committit, moechatur autem in illam, qui fornicationem committit in iniuriam illius.* Ebd. 95.

der Exzeption bei Mk zu erklären, sagt Kajetan, ohne die Tragweite dieser Exzeption zu berücksichtigen, einfach: „quia quod unus Evangelista dicit, alius quandoque tacet, et quod unus tacet, alius supplet.“

Die Verteidigung seiner Ansicht gegenüber den Paulusstellen führt Kajetan ähnlich wie Erasmus; nur macht er 1 Kor 7, 10f. als Begründung seiner Anschauung, die Bevorzugung des Mannes betreffend, geltend: Die Worte: ‚Uxorem a viro non discedere‘ sind absolut gesprochen. Wenn sich daher das Weib „in aliquo casu rationabili“ getrennt hat, dann bleibe sie unverheiratet. Dagegen ist in den Worten: ‚et vir uxorem non dimittat‘ nur das Allgemeine enthalten und Paulus verschweigt hier die Exzeption <sup>1)</sup>).

Der Vergleich Röm 7, 2f. ist hergenommen aus dem mosaïschen Gesetz, welches aber mittels des Repudiums auch bei Lebzeiten des Mannes vom Gesetze desselben befreit. Paulus gibt also nur die Regel, übergeht aber die Ausnahmen <sup>2)</sup>).

1 Kor 7, 39 bringt Kajetan mit dem Privilegium Paulinum in Zusammenhang und meint, daß so dieser Vers nach seinem Wortlaut mit der gewöhnlichen Erklärung jener Worte (7, 15) in Widerspruch stehe. Aber nach der üblichen Erklärung bezögen sie sich auf die christlichen Ehen. Doch wahrscheinlicher seien sie als allgemeine Regel zu verstehen, die eine Ausnahme zulasse <sup>3)</sup>).

Auffallend ist vielleicht, daß Kajetan auch in den beiden zuletzt angeführten Paulusstellen, wo doch immer nur von der Frau die Rede ist, trotzdem bloß die Regel ausgesprochen finden will, da er sie auch ohne Ausnahme gefaßt mit seiner Meinung hätte vereinbaren können. Dies erklärt sich aber damit, daß er bei Röm 7, 2f. das jüdische Ehegesetz beigezogen glaubt und bei 1 Kor 7, 39 auch das Privilegium Paulinum nach seiner gewöhnlichen Auslegung unterbringen will. Sonst brauchen wir zur Würdigung nichts zu sagen, sondern können auf die Kritik zu Ambrosiaster verweisen <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Comm. in 1 Cor (edit. eiusd.) 61v.

<sup>2)</sup> Comm. in Rom (edit. eiusd.) 20r.

<sup>3)</sup> Comm. in 1 Cor (edit. eiusd.) 63v.

<sup>4)</sup> Wie Erasmus wurde auch Kajetan von der theologischen Fakultät Paris zensuriert. Vgl. Caietani opuscula omnia III (Romae 1570) 123r tract. XV: Responsionum ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos: Articulus itaque primus est: Licetum est viro, uxore fornicante ducere aliam. Secundus est: Non est eadem libertas uxori, quae viro. Articuli isti non sunt mei; neuter enim invenitur assertus in libris meis: ut patet in comment. super Mt 19, ubi duntaxat disputavi de hac materia, et reliqui diffiniendam ab Ecclesia.

Noch schärfer als Kajetan und unabhängig von ihm<sup>1)</sup> vertritt dessen Ordensgenosse Ambrosius Catharinus († 1553) die Auflöslichkeit der Ehe, obwohl er sonst des Kardinals heftigster wissenschaftlicher Gegner ist<sup>2)</sup>. In der zweiten Auflage<sup>3)</sup> seiner 1535 zuerst erschienenen *Annotationes in Commentaria Caietani* schließt dieser bedeutende Theologe im Gegensatz zu Kajetan schon aus Mt 5, 31f. auf die Auflöslichkeit des Ehebandes im Fornikationsfalle mit folgender Argumentation: In Mt 5, 31 ist sicher von der vollständigen Trennung *quoad vinculum* die Rede. Da nun dieses *Divortium* von Gott verboten wird, *excepta causa fornicationis*, so folgt klar, daß es „*ex causa fornicationis*“ gestattet ist. Von der *excepta causa fornicationis* entlassenen Frau wird ein Zweifaches gesagt: 1) wer sie entlassen, macht sie zur Ehebrecherin; 2) wer sie heiratet, bricht die Ehe. Daraus aber scheint zu folgen: wer die Frau „*ex causa fornicationis*“ entläßt, macht sie weder zur Ehebrecherin, wenn sie sich mit einem andern verbindet, noch wird der Ehebrecher, der sie heiratet<sup>4)</sup>.

Den Hauptbeweisgrund für seine These nimmt Catharinus natürlich auch aus Mt 19, 9. Aus diesen Worten gehe, wenn er sich nicht heftig täusche, klar und evident hervor, daß jener, der seine Frau, ohne daß Ehebruch vorliegt, entläßt und eine andere heiratet, die Ehe bricht, daß er sie aber nicht bricht, wenn Ehebruch vorliegt. Groß sei die Kraft der Partikel „*nisi*“, welche in der Regel exzeptiv ist (und nicht, wie Augustinus meint, negativ), so daß man jenen Satz nur dahin verstehen könne: wer dies tut (scil. seine Frau wegen Ehebruchs entläßt und wieder heiratet), bricht die Ehe nicht. Zudem wäre der Zusatz, rein negativ gefaßt, überhaupt überflüssig<sup>5)</sup>. Die Auffassung, es sei bloß von einer Trennung *a thoro* die Rede, wird deshalb abgewiesen, weil es ja noch andere Gründe zu solcher Scheidung gebe<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Ausdrücklich sagt Ambr. Cath.: „non potui in hoc ipso reprehendere Caietanum, cum etiam multo antequam ille scripsisset ea commentaria in eandem interpretationem ego venissem.“ *Annotationes in comm. Caietani denuo multo locupletiores et castigatiores redditae*, Lugduni 1542, 504 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Jos. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, Münster i. W. 1910, 50—79. 101.

<sup>3)</sup> In der ersten Auflage, die den Titel führte: „*Annot. in excerpta quaedam de commentariis Rev. card. S. Xisti dogmata*“ hätte er diesen Punkt nicht berührt: „*de dimissione uxoris causa adulterii audio miratos esse nonnullos, quod in prima annot. mearum editione minime hunc articulum tetigi.*“ Ebd. 500. <sup>4)</sup> Ebd. 501 f. <sup>5)</sup> Ebd. 503 f. <sup>6)</sup> Ebd. 505.



Gegen Ambrosiaster und Kajetan vertritt Catharinus mit Berufung auf Augustin und die *sententia communis* den Standpunkt der Rechtsgleichheit zwischen Mann und Frau, so daß auch die Frau den Mann wegen Ehebruchs entlassen und zur neuen Ehe schreiten dürfe. Die Paulusstellen sprächen nicht dagegen; in Röm 7 und 1 Kor 7 sei nur die Regel angegeben; wie man in 1 Kor 7, 11b, wo vom Manne die Rede ist, die Exzeption ergänzen müsse, so ebenfalls in v. 11a, der von der Frau handelt<sup>1)</sup>.

Auffallend ist, daß Ambrosius Catharinus die Auflöslichkeit der Ehe nicht nur aus rein exegetischen Gründen, durch die Matthäustexte gleichsam gezwungen, verteidigt, sondern daß er diese Meinung auch durch Gründe der Billigkeit stützt. Ausgehend von der Anschauung, der Mann dürfe nicht mehr mit der ehebrecherischen Frau zusammenleben, erklärt er: Es sei unbillig, daß jemand ohne eigene Schuld, ja sogar durch fremde Schuld und infolge eines ihm selbst zugefügten Unrechtes ein eheloses Leben führen müsse; die Enthaltbarkeit sei Rat, aber nicht Gebot<sup>2)</sup>.

Eingehender noch als in den *Annotationes* behandelt Ambrosius Catharinus die Ehescheidungsfrage in der Abhandlung: *de matrimonio*<sup>3)</sup> *quaestio ultima: An propter crimen adulterii alter coniunx ita liberetur a vinculo ut possit novas nuptias contrahere*<sup>4)</sup>. Sowohl in der Widerlegung der Gegner als in der Verteidigung der eigenen Ansicht gehört diese Schrift unstreitig zu dem Besten, was für die Auflöslichkeit der Ehe geschrieben worden ist. Die in den *Annotationes* vorgebrachten Gründe gegen die absolute Unauflöslichkeit der Ehe werden ergänzt, besonders durch folgende Argumente: Mk (10, 11) deutet durch den Zusatz ‚super illam‘ feinsinnig an; daß auch er den Ehebruchsfall von dem allgemeinen Gebot ausgenommen wissen will; denn da die Ehebrecherin selbst

<sup>1)</sup> At divus Ambrosius et Caietanus faterentur hoc de muliere, non autem econverso de viro in causa fornicationis. Sed hi habent contra se Augustinum et communem sententiam, quae ait in huiusmodi marem et foeminam ad paria indicari. Quamobrem dici potest quod ibi regula ponitur a Paulo, nec propterea prohibetur exceptio ex verbo Christi, videlicet cum causa fornicationis adest. Ebd. 508.

<sup>2)</sup> Ebd. 505.

<sup>3)</sup> Zugleich mit andern Traktaten gedruckt, Romae 1551/52, 225—295.

<sup>4)</sup> Aus der ganzen Abhandlung geht hervor, daß es damals heftige Debatten über unsere Frage gegeben hatte: „Audivi ego disputationem hac de re longam, et ibi quot capita, tot fuere sententiae. Nec enim ulla omnibus satisfaciebat, quaelibet autem paucis.“ Ebd. 287.

das Recht auf den Leib des Mannes verloren, kann dieser gar nicht mehr gegen sie sündigen; also kann Mk diesen Fall nicht mit eingeschlossen haben. Das *'quicumque'* (Mk, Lk: *omnis qui*), durch welches nach Augustin auch der Fornikationsfall mit eingeschlossen sein soll, steht auch bei Mt, wo dieser Fall ausgeschlossen wird. Wenn man sich für die absolute Unauflöslichkeit auf das Vorausgehende, besonders auf Mt 19, 7. 5 berufen wolle, so sei zu bedenken, daß der Mann die Ehebrecherin nicht auf die eigene, sondern auf die Autorität Christi hin entlasse, und daß (was allgemein zugestanden werde) eine Entlassung im Ehebruchsfall erlaubt ist und zwar eine solche, daß die Gatten nicht mehr zwei in einem Fleische sind und die Pflicht des Mannes „*adhaerendi uxoris suae*“ aufgehoben ist. Auch in Röm 7, 3 und 1 Kor 7, 39 gibt der Apostel nur die Regel, da ja nach der gemeinsamen Lehre der Doktoren die Frau den Ehebrecher entlassen und ihm die eheliche Pflicht verweigern kann, also im Ehebruchsfall nicht mehr an das Gesetz des Mannes gebunden ist <sup>1)</sup>.

Scharfsinnig weist Catharinus hierauf <sup>2)</sup> die bisherigen Lösungsversuche zurück. Der Ausweg Augustins, als ob Christus hier (Mt 19, 9) über den Ehebruchsfall überhaupt nichts sagen wolle, ist deshalb unhaltbar, weil Christus ja ausdrücklich gefragt worden sei, ob die Entlassung wegen jeder Ursache erlaubt ist; um nun diese ganze Angelegenheit zu erledigen, habe Christus zuerst die Regel gegeben und von der Regel den Fornikationsfall ausgenommen. Gegen die gewöhnliche Auslegung (Thomas) macht Catharinus geltend: hier werden aus einem zwei Sätze gemacht, was ohne Vergewaltigung des Wortlautes nicht geht: Und selbst wenn man das zugeben wollte, so müßte doch wenigstens das eine Prädikat *'moechatur'* zu beiden Sätzen gezogen werden. Aber auch das geht nicht; denn wer seine Gattin nur entläßt, selbst außer dem Ehebruchsfall, der bricht noch nicht die Ehe. Die Auffassung des Nikolaus von Lyra, statt *'moechatur'* im ersten Satze *'peccat'* zu ergänzen, wird entrüstet mit den Worten zurückgewiesen: „*At si liceat ita scindere unum contextum sermonis Domini, et supplere quod velis, nihil est absurdum, quod defendi non possit.*“ Gegen Durandus, dem auch Petrus de Palude gefolgt sei, wird gesagt: Christus gibt ein allgemeines Gesetz; darum kann er keine Voraussetzung aus dem mosaischen Gesetze machen, zumal wenn diese bald aufgehoben werden soll; auch hätten

<sup>1)</sup> Ebd. 276—280.

<sup>2)</sup> Ebd. 283—286.

dann noch andere todeswürdige Verbrechen ausgenommen werden müssen.

In diesem Abschnitt wird noch eine andere Auslegung angegeben, die in der neuesten Zeit von Joseph Grimm, *Leben Jesu* (V, 249 ff.) näher ausgebaut wurde: Christus habe, um nicht allzu rigoros zu erscheinen, den Pharisäern wegen ihrer Herzenshärte noch erlaubt, bei Ehebruch den Scheidebrief zu schreiben; zu Hause aber habe er (nach Mk) keine Ausnahme mehr zugestanden<sup>1)</sup>. Mit Recht wird von Catharinus dagegen geltend gemacht, daß bei Lk 16, 18, wo ausdrücklich Juden und Pharisäer ange-redet seien, der Satz in derselben Fassung wie bei Mk stünde.

Den Hinweis auf die schlimmen Folgen, welche die Erlaubnis zur Wiedervermählung im Ehebruchsfalle mit sich brächte, wird damit begegnet, daß es nicht billig sei, ein an sich gerechtes Gesetz deshalb aufzuheben, weil es durch die Schlechtigkeit der Menschen mißbraucht werde, zumal die strenge Anschauung ja auch schlimme Auswüchse zeitige<sup>2)</sup>.

Für seine Auffassung der Matthäusworte im Sinne der Auflöslichkeit des Ehebandes gibt Ambrosius Catharinus außer dem Wortlaut vier Gründe an<sup>3)</sup>:

1) Die Antwort muß der Frage entsprechend interpretiert werden. Die Pharisäer aber fragten über das Divortium, das zur Wiedervermählung berechtigt; darum muß auch die Antwort Christi von diesem Divortium verstanden werden.

2) Solange die Ehe besteht, kann der Mann deshalb keine neue Verbindung eingehen, weil nach 1 Kor 7, 4 der Mann kein Recht über seinen Leib hat, sondern das Weib und umgekehrt. Nach allgemeiner Lehre aber kann der Mann die Ehebrecherin entlassen, so daß diese kein Recht mehr über seinen Leib hat.

3) Der Ehebruch ist direkt den drei Gütern der Ehe entgegengesetzt: der ehelichen Treue, dem Gute der Nachkommenschaft und dem Gute des Sakraments.

4) Der Mann würde durch fremde Schuld in die schlimmste Lage kommen, er dürfte einerseits die Ehe mit der unverbesser-

<sup>1)</sup> Respondent ergo quidam alio modo dicentes Dominum cavisse sibi a pharisaeis, ne a principio videri posset nimio rigorosior, et ideo excepisse causam fornicationis, dans licentiam mittendi libellum repudii ad eorum duritiam. At quando seorsum liberius locutus est apud Marcum, nullam exceptionem fecit de fornicatione. Ebd. 284.

<sup>2)</sup> Ebd. 283.    <sup>3)</sup> Ebd. 287 f.

lichen Ehebrecherin nicht fortsetzen, anderseits keine neue eingehen. Die Ehe wäre darum für den Unenthaltssamen kein Heilmittel, sondern ein Ärgernis, und es wäre doch wirklich zu verwundern, wenn es für den, der nicht sündigen wolle, keinen Ausweg gebe, die Sünde zu vermeiden, und das wegen eines andern Freveltat.

Aber obwohl Ambrosius Catharinus so in dieser Abhandlung die Auflöslichkeit der Ehe viel scharfsinniger und vollständiger begründet als in den Annotationes, geht er doch in dem Resultat wieder einen bedeutenden Schritt zurück. Er will nämlich hier gleich Ambrosiaster und Kajetan nur noch den Mann vom Ehebande mit der Ehebrecherin freisprechen; er gibt im Schlufresultate sogar ausdrücklich die in der Beweisführung noch aufrecht erhaltene Auslegung, als ob auch in 1 Kor 7, 11 a das ‚excepta causa fornicationis‘ zu ergänzen sei, wieder auf<sup>1)</sup>. Wie schon in den Annotationes wird auch hier die Wiedervermählung erst nach Dispenserteilung durch Bischof oder Papst erlaubt<sup>2)</sup>.

In seinem Kommentar zu den Paulusbrieffen endlich geht Ambrosius Catharinus noch weiter zurück, indem er seinen Standpunkt nur noch ganz schüchtern verteidigt. Nach Hinweis auf die Meinung Ambrosiasters, der von Augustin bekämpft wird, schließt er nämlich mit den Worten: „Denique, ut tandem finiam, totus hic locus est admodum difficilis. Itaque libenter ego sententiam Ecclesiae absolutam intelligerem. Scripsi tamen de hac re alibi accuratius. Neque hic tacebo, Erasmus parum sobrie, imo valde petulanter de his in annotationibus suis scripsisse“<sup>3)</sup>.

Gegenüber dieser laxen Auslegung<sup>4)</sup> der von der Ehescheidung

---

<sup>1)</sup> ... concluderem primo quidem de muliere id quod omnes dicunt... Secundo concluderem in viro: licere ei primum dimittere et plenum divortium facere cum uxore ex causa fornicationis... Tertio concluderem, quod si maritus ex causa fornicationis suam dimiserit, et aliam duxerit, proprie loquendo non moechatur, non adulterat. Ebd. 291 f. vgl. 280 f. Wenn darum Fährner (249) hinsichtlich der Annotationes schreibt: „Cath. bringt die Anschauung des Ambrosiaster reiner zum Ausdruck als Kajetan“, so übersieht er einmal, daß Kajetan sich ganz genau an Ambrosiaster anschließt, dann, daß gerade in den Annotationes Cath. diese Anschauung noch bekämpft.

<sup>2)</sup> Ebd. 292; Annotationes 510.

<sup>3)</sup> In omnes Pauli et alias septem can. epp. commentarii (Parisiis 1565) 164; zuerst sind diese Kommentare in Venedig 1551 gedruckt, also gleichzeitig mit „De matrimonio“, worauf offenbar verwiesen wird.

<sup>4)</sup> Kajetan und Ambrosius Catharinus bildeten natürlich Ausnahmen unter den katholischen Theologen; die übrigen katholischen Ausleger hielten

handelnden Schrifttexte mußte die Kirche energisch Front machen, wenn nicht das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe in Frage gestellt werden sollte. Dies geschah auf dem Konzil von Trient. Die Erörterungen über die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe bildeten mit die wichtigsten und interessantesten Partien nicht nur der 23. Sitzung, sondern des ganzen Konzils.

Wir haben, unserer Aufgabe entsprechend, das Hauptaugenmerk auf die exegetische Seite der Verhandlungen zu richten, wie sie in den vorberatenden Versammlungen der Theologen zum Ausdruck kam. Doch müssen wir auch die Entscheidungen und ihre Tragweite kurz behandeln.

## 2. Kapitel.

### Die Verhandlungen über die Ehescheidung auf dem Konzil zu Trient<sup>1)</sup>.

#### § 32. Vorberatungen der theologi minores.

Von den unterm 4. Februar 1563 den Theologen unterbreiteten Propositionen lautete die dritte, welche der zweiten

an der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe fest. So schreibt z. B. Joh. Gagnaeus († 1549), Parisiensis academiae rector et ecclesiae cancelarius, obwohl Hurter (Nomenclator lit. theol. kath. II<sup>3</sup>, 1483) von ihm sagt, daß er in seinen Evangelienkommentaren „libenter Caietanum plus aequo carpit et Ambr. Catharinum laudat“ (vgl. auch Schweizer, Ambr. Cath. 75) zu Mt 19, 9: „Hic notanda sunt multa. Primum quod non licet dimittere uxorem nisi fornicariam: secundo, quod non sic dimittitur neque ita est verum divortium, ut liceat viro dimissa fornicaria alteram ducere, cum expresse Christus dicat et aliam duxerit moechatur.“ Neque valet quod hic Bucerus, quod hoc intelligitur, qui aliam duxerit priore repudiata sine causa legitima cum expresse Christus loquatur de eo, qui eam dimittit ob fornicationem. Quod licitum quidem facit, sed ita tamen vinculus manet, ut aliam superinducere nequeat. Nam si hoc non intelligeret Christus, non responderent discipuli: ‚Si ita‘ Mt 19, 10.“ Zu Mk 10: „Cum sicuti et Mt 19 eadem sit Pharisaeorum interrogatio quae et illic, scilicet viro ne uxorem dimittere liceat indubie certum est responsum factam a Christo eandem esse scilicet ‚quicumque d. ux. s. nisi ob forn. et aliam d. m.‘“ In quatuor ss. J. Christi evangelia . . . facillima clarissimaque scholia . . . per J. Gagneium . . . cura D. J. Benedicti emendata, Antverpiae 1569, 71 r. 144 v. Der Exeget will also offenbar die Exception nur zu „dimittere“ bezogen wissen, da er das ‚et aliam ducit‘ sogar als Beweis nimmt für die absolute Unauflöslichkeit im Fornikationsfall. Anzuerkennen ist, daß er zur Begründung seiner Auffassung die Antwort der Jünger geltend macht; auffallen muß dagegen, daß nicht Mk 10, 11 als Beweis angeführt, sondern die Matthäusexception als selbstverständlich beigelegt wird.

<sup>1)</sup> Schon auf dem Unionskonzil von (Ferrara-) Florenz 1439 kam die Frage über die Ehescheidung, wenn auch nur ganz nebenbei zur Sprache,

Abteilung der *theologi minores* zufiel<sup>1)</sup>: „*Licere post repudiatam uxorem causa fornicationis iterum contrahere, vivente priore uxore (erroremque esse extra illam causam fornicationis divortium facere)*“<sup>2)</sup>. Die hieran sich schließende Diskussion ist für unsere Zwecke von besonderer Bedeutung, weil hier vor allem die exegetischen Fragen zur Besprechung kommen mußten und kamen.

Als erster sprach von den Theologen am 17. Februar Petrus de Soto O. P.<sup>3)</sup>. Er erklärt die Anschauung, der Mann könne nach Entlassung der Ehebrecherin wieder heiraten, für häretisch, wenn auch diese Frage in der Kirche etwas zweifelhaft gewesen sei, wie man aus Augustinus und Origenes ersehe. Jetzt aber sei die Frage auf Grund von Röm 7, 2f., 1 Kor 7, 39, Mk 10, 11 f., Lk 16, 18 dahin entschieden, daß es in keinem Falle erlaubt ist, wiederzuheiraten. In 1 Kor 7, 11 ist der Fornikationsfall mit eingeschlossen, ja gerade diesen Fall hat Paulus im Auge. Denn wenn er sagt: „*quod si discesserit*“, setzt er voraus, daß sich das Weib mit Grund, nämlich wegen Ehebruchs, getrennt hat, da es sonst ihm nicht erlaubt ist, nach Belieben ohne Grund sich zu trennen nach 1 Kor 7, 4f. In Mt 19, 9 sprach Christus zu den Pharisäern, bei denen der Scheidebrief im Gebrauche war. Nicht so sprach er zu den Aposteln, wie Mk und Lk berichten. Nach Mt 19, 6 bzw. Mk 10, 10 ist die Ehe ein Sakrament und ein übernatürliches Band und kann daher durch keine Ursache gelöst werden. Die Exzeption ist in Mt 19, 9 mithin nach Thomas nur auf das erste Satzglied, nicht auch auf das zweite zu beziehen,

---

und als Resultat kann die Bestimmung Eug. IV *decr. pro Armen.* angesehen werden: „*Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonium vinculum legitime contracti perpetuum sit.*“ Denzinger, *Enchir.*<sup>9</sup> 165. Weiteres siehe Cigoj 131 ff.

<sup>1)</sup> Zu dieser zweiten Klasse der Theologen gehörten: Petrus Sotus, ord. praed. hispanus. — Antonius Demochares, cler. secul. gallus (Anton de Mouchy doct. paris.). — Jakobus Hugonis, ord. m. de observ. gallus. — Joannes Ramirez, ord. min. observ. hispanus. — Melchior Cornelius, cler. saec. lusitanus. — Matthaeus Guerra, cler. saec. cosentinus. — Robertus Fornier, cler. saec. gallus. — Georgius Hierard, cler. saec. gallus. — Benedictus Arias, cler. saec. hispanus. — Didacus de Sarra, ord. trinit. hispanus. — Gaspar Vilalpando, cler. saec. procur. epi Abulensis. — Adrianus Venetus, ord. praed. (Theologe des Bischofs von Nikosia). — Angelus Florentinus, ord. praed. (Theologe des ersten Präsidenten, Ercole Gonzaga). — Petrus Martyr, ord. praed. — Cornelius Dirias, ord. min. de observ. venetus. Theiner II 233.

<sup>2)</sup> Theiner II 232. <sup>3)</sup> Ebd. 244.

so daß es erlaubt ist, ob causam fornicationis das Weib zu entlassen, nicht aber ein anderes zu heiraten <sup>1)</sup>).

Antonius Demochares erlaubt „fornicationis causa“ die Entlassung der Frau, nicht aber die Wiedervermählung. Wie er die Schwierigkeit von Mt 19, 9 löst, läßt sich nicht ersehen. Den Einwand, durch das Verbot der Wiedervermählung bestrafe man den unschuldigen Mann, begegnet er mit dem Hinweis, daß ein solcher ja nicht gezwungen sei, seine Gattin zu entlassen, und macht darauf aufmerksam, daß, wenn dem Manne, dann auch dem Weibe die Wiederverbindung gestattet sei. Auch 1 Kor 7, 10f. wird für die absolute Unauflöslichkeit geltend gemacht, sowie besonders die Tradition <sup>2)</sup>).

Jacobus Hugonis dehnt fornicatio auch auf die geistige Unzucht aus. Zur Lösung der Schwierigkeit von Mt 19, 9 macht er auf die Erklärung des Hilarius aufmerksam, daß man die vorausgehenden und nachfolgenden Worte in Betracht ziehen müsse. Ferner solle man nicht an dieser Stelle allein haften bleiben, sondern sehen, was die anderen Evangelisten sagen. Aus der Vergleichung folgert er dann, Christus hat hier nur die Juden angeredet, welche schlechten Sinnes waren und unfähig, die Vollkommenheit des evangelischen Gesetzes zu fassen. Bei Mk und Lk redet er die Apostel an. Bei Mt also wollte er nur alle ändern (Entlassungs-) Ursachen wegnehmen und allein als (Entlassungs-) Grund fornicatio übrig lassen. Wenn sie (die Juden) die Worte des Herrn anders verstanden haben, möge das zu ihrem eigenen Verderben gereichen. Daß das die Absicht Christi gewesen sei, zeigt Mk 4, 11, wo er sagt: Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Wortes Gottes zu verstehen. Klar ergibt sich nämlich, daß Christus anders die Apostel angeredet hat, anders die Juden. Deshalb hat er bei Mk und Lk allgemein gesprochen <sup>3)</sup>).

Ferner zieht Hugonis dann die Traditionszeugnisse bei und schließt: „Divortium apud Christianos esse a thoro solum non autem ita, ut possint transire ad secundas nuptias.“

Diese Ausführungen will P. Schanz <sup>4)</sup> dahin verstehen, daß Hugonis bei Mt eine Ausnahme zugunsten der Juden annehme, ein den Juden allein zugestandenes Privileg, daß sie nach Ent-

<sup>1)</sup> Le Plat, Monumentorum ad hist. conc. Trid. ampl. collectio V (Lovanii 1781/87) 687f.

<sup>2)</sup> Theiner II 244 f.    <sup>3)</sup> Ebd. 246.

<sup>4)</sup> Sakramentenlehre, Freiburg 1893, 702 A.

lassung der ehebrecherischen Gattin wider heiraten dürften. In der Tat scheinen einige Ausdrücke hierfür zu sprechen. Doch nach dem ganzen Zusammenhange kann ich dieser Meinung nicht beipflichten. Ich halte vielmehr dafür, daß auch Hugonis der gewöhnlichen Erklärung folgend hier nur eine Scheidung a thoro erlaubt sieht. Denn vorher führt er den Beweis, daß auch im Alten Bunde die Wiederverheiratung eigentlich nicht erlaubt gewesen sei, sondern nur die Entlassung. Wenn er also sagt, Christus lasse als Grund zur Trennung nur fornicatio übrig, so meint er höchstwahrscheinlich nur als Grund zur Trennung von der äußeren Lebensgemeinschaft, ohne Erlaubnis zur Wiedervermählung. Ferner, wie ist bei der Schanzschen Auffassung der Satz verständlich: „Wenn die Juden die Worte des Herrn anders verstanden haben, so möge es ihnen selbst zum Verderben gereichen“, wenn ihnen wirklich die Wiederverheiratung erlaubt war? M. E. läßt sich dieser Satz im Zusammenhalt mit der zitierten Markusstelle nur so deuten, daß Christus zwar nur die Entlassung erlauben wollte, sich aber wegen der schlechten Gesinnung der Juden undeutlich ausgedrückt habe, so daß diese auch, aber irrtümlich und zu ihrem eigenen Verderben, die Erlaubnis zur Wiedervermählung nach der Trennung wegen Ehebruchs herauslesen konnten<sup>1)</sup>. Damit ist diese Auslegung auch schon gerichtet. Denn Christus hat nie bei einer so praktischen Frage unverständlich geredet und gleichsam absichtlich seine Zuhörer in Irrtum geführt. Und zudem übersieht diese Exegese vollständig, daß in Lk 16, 18 ausdrücklich die Pharisäer angedredet sind.

Sehr eingehend behandelt Johannes Ramirez unsere Schrifttexte. Ausgehend von 1 Kor 7, 10f., Mk 10, 11f. und Lk 16, 18, in welchen Stellen er immer im ersten Teile die erlaubte Entlassung, also die wegen fornicatio erfolgte, behandelt glaubt, bei der trotzdem die zweite Ehe verboten sei, gibt er zuerst zu Mt 5, 32 folgende Erklärung: „Hier ist darauf aufmerksam zu machen, daß beim zweiten Teil die Exzeption fehlt, welche er gleichwohl dem ersten Teil beigefügt hat, indem er damit lehrt, daß es keine Ursache gibt, weswegen das entlassene Weib von einem andern geheiratet werden kann, also die Ehe nicht gelöst war, wenn auch Ehebruch begangen worden ist. Ferner ist zu beachten, daß in

<sup>1)</sup> In diesem Sinne ist vielleicht auch die oben angeführte Bemerkung des Petrus de Soto zu verstehen: Christus habe anders zu den Pharisäern und anders zu den Aposteln geredet.



ersten Teile gesagt wird: ‚er macht sie zur Ehebrecherin‘, nicht er bricht die Ehe, weil von dem die Rede ist, welcher nur entlassen, nicht aber eine andere geheiratet hat, so daß damit nur bezeichnet ist die *separatio a thoro*; wenn dieser also wegen anderer Ursachen entläßt, als wegen Ehebruchs, dann macht er sie zur Ehebrecherin: er ist die Ursache, daß die Frau die Ehe bricht. Aber wenn es wegen *fornicatio* geschehen ist, macht er sie nicht zur Ehebrecherin, weil sie selbst schon aus eigenem Antrieb Ehebrecherin war. Darum ist der formale Literalsinn wahr und ebenso auch der, welcher aus dem Gegenteil folgt <sup>1)</sup>).

Hieran reiht Ramirez die Beantwortung der Frage, warum Jesus nur den Fall der Unzucht ausgenommen habe, da auch der Unglaube (= Abfall vom Glauben) Entlassungsgrund sei, und gibt als ersten Grund an, weil Christus nur von dem fort dauernden *Divortium* handele, welches bloß bei Unzucht zugestanden werde. Denn wenn der Ungläubige zum Glauben zurückkehrt, kehrt er auch zur früheren Ehe zurück; als zweiten, weil die *fornicatio* leichter ist als Unglauben; wenn es aber bei dem leichteren Fehler erlaubt ist, dann viel mehr noch bei dem schwereren <sup>2)</sup>). Dann schließt R. die Erklärung dieser Stelle mit den Worten: „Also lehrt er betreffs des *Divortium*, daß dieses nicht in der Ausdehnung zu verstehen ist, wie sie glaubten, daß ihnen nämlich

<sup>1)</sup> Theiner II 247.

<sup>2)</sup> *Quaeritur forte, cur exceptit solam causam fornicationis, cum sit etiam infidelitas prima causa, quia tractat de divortio perpetuo, cuius sola fornicatio causa esse potest. Infidelis etiam si redeat ad fidem, redit etiam ad primum coniugium; secunda causa, quia fornicatio est, levat eam, qua infidelitas si ergo hoc conceditur in leviori, multo magis in graviori; ebd. Dieser Text ist sicher verstümmelt. Infidelitas ist nicht der erste, vorzüglichste Entlassungsgrund, weil sonst logisch das „etiam“ nicht stehen dürfte; daher ist vor „prima causa“ ein Unterscheidungszeichen zu setzen und vielleicht auch „causa divortii“ zu ergänzen (= „da auch der Glaubensabfall Scheidungsgrund ist“); mit „prima causa“, das dem „secunda causa“ korrespondiert, fängt die Beantwortung der Frage an. Ebenso gibt das „secunda causa, quia fornicatio est, levat eam, quam infidelitas“ keinen Sinn; ich glaube daher, daß das Komma (est, levat) zu streichen und statt „levat eam“ etwa „levior“ als Prädikatsadjektiv zu fornicatio zu setzen ist. Daß so der richtige intendierte Sinn gewonnen wird, ergibt sich aus dem folgenden Satz. Zu bemerken ist hierzu noch, daß R. fornicatio nur als Ehebruch im eigentlichen Sinne faßt und den Begriff nicht auch auf die geistige Unzucht, den Abfall vom Glauben, ausdehnt, obwohl er auch in diesem Fall die Trennung gestattet.*

erlaubt wäre, eine andere zu heiraten, sondern daß sie unverheiratet bleiben müßten“ <sup>1)</sup>).

Zur Markusperikope wird gesagt: Hier ist zu beachten, wer die Fragenden sind, nämlich die Pharisäer; was sie fragen, über den Scheidebrief; und was sie beabsichtigen, nämlich ihn zu versuchen. Deshalb antwortet er ihnen nicht offen, sondern gibt nur das Prinzip an, aus dem sie selbst die Schlußfolgerung ableiten können. Das Prinzip ist: ‚es werden zwei in einem Fleische sein‘; wenn aber ein Fleisch, dann ist nicht erlaubt, zum zweitenmal zu heiraten; zweitens zeigt der Herr die Unauflöslichkeit (mit den Worten): ‚Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht lösen‘. Also antwortet er den Pharisäern etwas dunkel. Doch zuletzt von den Jüngern über diesen Punkt gefragt, nicht um ihn zu versuchen, sondern um zu lernen, sprach er klar und bestimmt: in keinem Falle sei es erlaubt, eine andere zu heiraten. Denn Ehebruch wird begangen, wenn dies geschieht, also bleibt das Band <sup>2)</sup>).

Unmittelbar zu Mt 19, 3 ff. übergehend fährt R. fort: „Hieraus können wir auch erkennen, wie diese Stelle zu erklären ist: Pharisäer sind es nämlich, welche mit der Absicht, ihn zu versuchen, fragen; deshalb spricht unser Erlöser dunkel, doch so, daß die Wahrheit erkannt werden kann; denn er sagt ein Zweifaches, wovon das Zweite bestimmt lautet, da er sagt: ‚wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe,‘ also bleibt das Band, das Erste wahr ist: ‚Wer seine Frau entläßt außer im Fall des Ehebruchs und eine andere heiratet, bricht die Ehe‘. Denn dieser Satz ist nicht zu verbinden, sondern man muß das letzte Glied trennen. Daher ist der Sinn: wer entläßt außer im Fall des Ehebruchs, moechatur, daraus folgt ex opposito: wenn einer im Fall des Ehebruchs entläßt, non moechatur. Moechari wird auch gebraucht für das, was er sagte bei Mt (5, 32): facit eam moechari; und wieder: wenn der Entlassende eine andere heiratet, dann bricht er die Ehe, was auch immer die Entlassungsursache war“ <sup>3)</sup>).

Den Einwand Kajetans, es sei nur von der Entlassung quoad vinculum die Rede, läßt R. gelten, erklärt aber Christus habe negativ geantwortet, es sei nicht erlaubt quoad vinculum zu ent-

<sup>1)</sup> Ergo et circa divortium docet illud tantum esse accipiendum, quod ipsi credebant, ut scilicet ipsis liceret aliam ducere, sed oportere ipsos manere inuuptos, ebd.; auch hier muß unbedingt, um einen Sinn zu gewinnen, vor dem tantum ein non eingeschaltet werden.

<sup>2)</sup> Theiner II 247. <sup>3)</sup> Ebd. 247 f.

lassen. Zum Beweise sucht er die bereits oben verwendete Erklärung, die Ausnahme gehöre nur zum ersten Gliede, durch den ähnlich gebildeten Satz zu illustrieren: Wer seine Kirche verläßt außer wegen Schwachheit und sich einer anderen anschließt, begeht Ehebruch; hier sei die Exzeption nur zum ersten Teile zu ziehen; denn nicht bezeichne man deshalb jenen nicht als Ehebrecher, der wegen Schwachheit die Kirche verläßt und einer anderen sich anschließt. Und nochmals auf Vers 6 hinweisend, macht R. weiter geltend, daß die Juden die erste Antwort Jesu wirklich auch negativ, absolut verbietend gefaßt hätten, wie ihre darauf erfolgte Einwendung zeige: Cur ergo Moyses praecepit dari libellum repudii; und Christus habe dies bestätigt, indem er erwiderte: Wegen eurer Herzenshärte usw. und hinzufügte: Von Anfang an war es nicht so d. h. gab es keine solche Erlaubnis; hieraus erhellt auch, daß Christus damals nicht das Sakrament einsetzte, weil er hier kein neues Gesetz gab, sondern vielmehr dessen ursprüngliche Vollkommenheit wiederherstellte. Auch die Apostel hätten, nach ihrer Entgegnung zu schließen, die Worte Christi in diesem Sinne aufgefaßt, und wenn die Äußerung Christi: Nicht alle fassen dieses Wort, voll erwogen wird, dann werden auch wir dasselbe darunter verstehen <sup>1)</sup>).

Diese Erklärung bietet viel Gutes. Anerkennenswert ist, daß hier zum ersten Mal die noch heute übliche Auslegung von Mt 5, 32 strikte durchgeführt wird, indem der Exeget auf das ‚facit eam moechari‘ und auf die Auslassung der Exzeption in 5, 32 b besonderen Nachdruck legt. Freilich soll damit nicht gesagt werden, daß diese Erklärung absolut richtig ist. Ein wirklicher Fortschritt für die Exegese der Matthäuserikope liegt sodann in der Hervorhebung und Betonung des Verses 6 sowie in dem Hinweis, daß die Juden tatsächlich die ihnen gewordene Antwort als negativ gefaßt haben, und daß Jesus diese ihre Ansicht bekräftigte. Die Auslegung freilich von Mt 19, 9 ist unhaltbar. Zu dem Versuch, der uns hier zum ersten Mal begegnet, durch ähnliche Sätze die Auslegung annehmbarer zu machen, muß gesagt werden, daß dies zu keinem Ziele führen kann; denn entweder sind die Sätze nicht vollständig gleich gebaut oder sie müssen logisch korrekt auf den Ausnahmefall angewendet, ebenfalls zur Negation des Prädikats führen, wie dies auch bei dem angeführten Satze der Fall wäre, wenn es auch R. nicht zugeben will. Daß in dem angeführten

<sup>1)</sup> Theiner II 248.

Beispiel dann ein falscher Sinn herauskommt, geht nicht auf einen Fehler in der Schlußfolgerung zurück, sondern zeigt, daß der Satz selbst unlogisch ist; die Ausnahme darf hier überhaupt nicht stehen.

Auch Matthäus Guerra erlaubt „ob fornicationem corporalem vel spiritualen“ die Entlassung der Gattin, aber keine Wiedervermählung bei Lebzeiten derselben. Doch legt er bei Mt 5, 32 nicht so sehr auf das ‚facit eam moechari‘ Gewicht, sondern wie auch bei 19, 9 auf den zweiten Halbvers: ‚Und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe‘, den er natürlich vollständig allgemein faßt, und schließt dann aus der Gleichheit der Rechte zwischen Mann und Weib, daß auch dem Manne die Neuheirat nicht erlaubt sein könnte. Im Alten Bunde, füürt er weiter aus, war es zur Vermeidung größerer Übel erlaubt, den Scheidebrief zu geben, wie auch in den Staaten die Buhlerinnen geduldet werden. Das evangelische Gesetz aber hat das mosaische und das Naturgesetz vervollkommnet und wieder auf den status innocentiae zurückgeführt... es sagt nämlich der Herr: wegen eurer Herzenshärte hat Moses erlaubt, die Gattin zu entlassen, ich aber sage euch...<sup>1)</sup>). Ferner weist G. noch hin auf die Parallelstellen und auf einige Traditionszeugnisse.

Einen von den erwähnten Exegeten abweichenden Standpunkt nimmt Didacus de Sarra ein. Er neigt mehr zur Exegese Kajetans. Zuerst zeigt er, daß man im alten Gesetze niemals gezweifelt habe, ob man nach der Entlassung der Gattin wieder heiraten dürfe, wenn man auch bisweilen gezweifelt habe, aus welcher Ursache es (die Entlassung) erlaubt sei. Man könne nicht das Wort des Herrn dagegen einwenden: ‚Im Anfange war es nicht so.‘ Denn das beziehe sich auf den status innocentiae. Daß die Ehe im Anfang kein Divortium zuließ, das habe seinen Grund nicht in dem Wesen der Ehe selbst, sondern darin, daß das Weib nicht sündigen, noch etwas anderes begehen konnte, weshalb das Divortium erfolgen mußte. Auch aus Dt 24, 4 könne nicht hiergegen geltend gemacht werden, daß die zweite Ehe unerlaubt gewesen sei, denn ‚abominatio‘ werde nicht als Sünde gefaßt; sonst hätte sich ja das Weib, nachdem es Buße getan, wieder mit dem ersten Mann aussöhnen können, was aber überhaupt nicht geschehen konnte. Nachdem die Sache so liege, könne aus Mt 19, 9 nicht hinreichend festgestellt werden, was hier der Herr gewollt habe; „denn der Herr wurde gefragt über die Entlassung, welche, wie

<sup>1)</sup> Theiner II 248.

gesagt, miteinschloß, daß man eine andere heiraten könne. Er wurde gefragt, ob es wegen jeder Ursache (erlaubt wäre); er antwortet, nicht wegen jeder Ursache sei es erlaubt: wegen welcher also? wegen keiner, sagt er, außer der Ursache der fornicatio. Also ist es wegen Ehebruchs erlaubt, zu entlassen und eine andere zu heiraten. Denn Regel ist es, daß die Ausnahme die Regel für das Gegenteil bestätigt. Darum kann man, soweit diese Worte in Betracht kommen, in dieser Sache zweifeln; auch Augustinus hat gezweifelt und Ambrosius.“ Doch will sich auch D. bereitwilligst der kirchlichen Entscheidung anschließen <sup>1)</sup>.

Trotz dieser Stellung des Didacus de Sarra ging doch als Resultat der Verhandlungen der *theologi minores* <sup>2)</sup> folgender Kanon (VI) hervor: *Si quis dixerit, propter adulterium alterius coniugum posse matrimonium dissolvi, et utrique coniugum, vel saltem innocentium, qui causam adulterio non dederit, licere novare coniugium, neque moechari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam, quae dimisso adultero, alii nupserit: anathema sit* <sup>3)</sup>.

### § 33. Die Beratungen der Konzilsväter und die endgültige Entscheidung.

Nach der von den *theologi minores* vorgeschlagenen Fassung des Kanons VI sollte die Unauflöslichkeit der Ehe auch im Fornikationsfalle einfach zum Dogma erhoben werden. Doch stieß diese Formulierung schon in der ersten Lesung (24.—31. Juli 1563) auf Widerspruch. Einige Väter wollten den Kanon ganz, andere wenigstens das „anathema“ gestrichen wissen, manche wollten ihn nur in die Lehre aufgenommen sehen <sup>4)</sup>. Besonders wurde gegen denselben vorgebracht: „quia ferit Graecos et Ambrosium“ <sup>5)</sup>. Um dem abzuhelfen, wurde von dem Bischof von Segovia, Martinus

<sup>1)</sup> Theiner II 249 f.

<sup>2)</sup> Außer den erwähnten Theologen sprachen noch in unserer Frage: Melchior Cornelius, Benedict Arias und Gaspar Villalpando (Theiner II 244. 248. 250); doch sind uns ihre Reden nicht zugänglich.

<sup>3)</sup> Theiner II 313.

<sup>4)</sup> Unrichtig ist die Behauptung Fahrners (252), daß „fast sämtliche Väter“ eine mildere Fassung verlangten; es waren nur ungefähr 45, während gegen 57 den Kanon billigten und verteidigten. Die Meinung der übrigen Väter — es sprachen ungefähr 160 — läßt sich nicht sicher erkennen. Theiner II 314—334.

<sup>5)</sup> *Cretensis* = Bischof von Creta, Petrus Landus († 1583), Theiner II 315; mit Ambrosius ist natürlich Ambrosiaster gemeint.

de Ayala († 1566), der Vorschlag gemacht, die Unauflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs nicht schlechtlin zum Dogma zu erheben, wohl aber denjenigen mit dem Anathem zu belegen, der die Kirche wegen dieser Lehre des Irrtums zeihe. Er brachte daher an Stelle des vorliegenden Kanons folgenden in Vorschlag: *Si quis dixerit ecclesiam errasse dicentem, non dissolvi matrimonium quoad vinculum per fornicationem: anathema sit* <sup>1)</sup>. In dem gleichen Sinne wurde auch folgende Abänderung in Anregung gebracht: „*dannari eos, qui dicunt, ecclesiam non posse id prohibere, videlicet ob fornicationem non ducendo aliam uxorem*“ <sup>2)</sup>. Dieser letztere Vorschlag geht noch weiter als der erstere, da er auf der Voraussetzung beruht, das Verbot der zweiten Ehe nach der Scheidung wegen Ehebruchs sei kein göttliches, sondern nur ein kirchliches. Dagegen wurde anderseits ein ausdrücklicher Zusatz verlangt, welcher die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe als eine evangelische bezeichnet <sup>3)</sup>. Da also keine Einigung zu erzielen war, so wurde der Kanon nochmals mit den Abänderungsvorschlägen der Väter <sup>4)</sup> an die *theologi minores* verwiesen. Von dort wurde er als Kanon VII und zwar in wenig veränderter Gestalt — nur statt „*licere novare coniugium*“ ward das bestimmtere:

<sup>1)</sup> Theiner II 321; zum vorliegenden Kanon VI bemerkte Segovius: „*placet quoad materiam non autem quoad dispositionem; nam textus evangelii ab Ambrosio, Basilio, Origene, Hilario et Gregorio magno intellectus fuit de separatione quoad vinculum: et quod Augustinus dixerit non licere dimittere uxorem, et ratio eius potest facile solvi ab Ambrosio, quia Paulus loquitur de recessu uxoris a viro, dicens eam manere in nuptam; alterius autem rationis est vir, quia maioris libertatis est quam mulier*“ (ebd. 320); vgl. auch Alyphanus = Bischof von Alife in Unteritalien, Jac. Gilbertus de Nogueras († Ende 1566, spätestens Januar 1567), welcher auch noch die Zeugnisse des Tertullian, Laktanz und Gregor II gegen den Kanon geltend macht (Theiner II 332).

<sup>2)</sup> Mutinensis = Bischof von Modena, Aegidius de Fuscariis, O. Praed. prof. theol. († 1564). Theiner II 322.

<sup>3)</sup> Clodiensis = Bischof Jac. de Nachiantibus von Chioggia bei Venedig, O. Praed. († 1569): In VI *declaretur scriptura Evangelii quae de hoc loquitur*. Theiner II 320.

<sup>4)</sup> Diese lauten: In VI *non ponatur anathema, ne feriat Ambrosius, et alii, qui contrarium tenent; praesertim graeci, qui non sunt omnino reiciendi ab ecclesiastica unione. — Item dicatur de viro, non autem de muliere, cum de hoc a nullo sit dubitatum. — Et ibi, ab innocenti, addatur, vir, quia hoc nulla lege conceditur mulieri. — Et ibi, novare, dicatur, cum alia contrahere. — Item dannentur ii, qui dicunt, ecclesiam non posse id prohibere*. Theiner II 334.

„licere altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere“ gesetzt <sup>1)</sup> — zum zweiten Male den Vätern vorgelegt (7. Aug. 1563).

In dieser zweiten Lesung (11.—23. Aug.) wurde sogleich in der ersten Beratung eine Wendung der Dinge herbeigeführt durch die Petition der Gesandten Venedigs, welche eine Abänderung und Milderung des Kanons wünschten. Sie begründeten ihre Bitte mit dem Hinweis, daß zu den Untertanen Venedigs viele Griechen zählten, welche sich zwar den vom Apostolischen Stuhle gesetzten Kirchenvorständen unterordneten, aber doch an den Gebräuchen der griechischen Kirche festhielten. Es sei aber bekannt, daß die Griechen nach dem sehr alten Gebrauche ihrer Väter die Wiederverheiratung nach der Trennung wegen Ehebruchs erlaubten. Wenn man sie nun mit dem Anathem belege, so könnte das leicht zum völligen Abfall vom Apostolischen Stuhle führen. Sie schlugen daher eine solche Fassung des Kanons vor, daß er, wie der von dem Bischof von Segovia bereits in der ersten Lesung vorgelegte, nur die mit dem Banne belegte, welche sagen, die Kirche irre, wenn sie die Ehe auch durch den Ehebruch nicht dem Bande nach getrennt werden läßt <sup>2)</sup>. Diese mildere Fassung fand nun auch bei der Mehrzahl der Väter Anklang; 69 Väter wünschten, daß man der Bittschrift Venedigs Gehör schenke; 30 weitere brachten eine mit dem Kanon der Venetianer im wesentlichen übereinstimmende Formulierung in Vorschlag. Nur 12 Väter wollten den von den *theologi minores* vorgelegten Kanon beibehalten <sup>3)</sup>. Aber trotzdem herrschten noch über den Wortlaut Meinungsverschiedenheiten. Besonders wünschten viele Väter einen Zusatz, der die Lehre als solche des Evangeliums kennzeichne <sup>4)</sup>. Sechs Väter sprachen sich dagegen aus <sup>5)</sup>. Erwähnenswert ist noch die

<sup>1)</sup> Theiner II 335; Fahrner (253) meint unrichtig, der Kanon sei unverändert geblieben. <sup>2)</sup> Theiner II 338. <sup>3)</sup> Ebd. 369.

<sup>4)</sup> Unrichtig sagt Fahrner (254), daß namentlich der Kardinal von Lothringen einen ausdrücklich dahingehenden Vermerk forderte; dieser erklärte vielmehr nur: *posset etiam addi iuxta scripturas*. Erst der Patriarch von Jerusalem, Antonius Helius (Elio) († 1576), verlangte ausdrücklich einen diesbezüglichen Zusatz (*Hierosolymitano placet annotatio card. Lotharingi in VII si addatur ex dictis sacrae scripturae*. Theiner II 338 f.); noch bestimmter forderte der Bischof von Lugo in Spanien, Franciscus de Guado († 1576), den Zusatz in dem Wortlaut: *Si quis dixerit ecclesiam errare intelligendo verbum Matth. (Theiner II 365); Neamensis vielleicht = Naxiensis = Erzbischof von Naxos, Antonius Iustinianus, O. Praed. († 1571) möchte sogar den Zusatz haben: patrum antiquorum traditione (Theiner II 360).*

<sup>5)</sup> Theiner II 369.

in dieser Lesung vertretene Anschauung, die Texte der Hl. Schrift könnten im Sinne eines verbietenden Ehehindernisses gefaßt werden, so daß die zweite Ehe nach der Trennung wegen Ehebruchs zwar unerlaubt, nicht aber ungültig sei<sup>1)</sup>. Der General der Augustiner sprach sich dahin aus, daß man dem Kanon überhaupt kein Anathem beifüge, „praesertim quia doctores, qui sunt columnae ecclesiae, fuerunt contrariae opinionis et tanto magis, quod omnes textus, qui loquuntur non posse alteri nubere propter fornicationem, semper loquuntur de mulieribus“. Ferner führt er noch eine Äußerung Innocenz III an: „Ex fornicatione matrimonii credo vinculum non dissolvi, licet contrarium consuerit praedecessor noster“<sup>2)</sup>. Das Ergebnis dieser Lesung war, daß der Kanon in folgender Fassung an die dritte Lesung überging: Si quis dixerit ecclesiam errare, quod iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam<sup>3)</sup> propter adulterium alterius coniugum matrimonium non posse dissolvi docuit, et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere; moecharique eum qui dimissa adultera, aliam duxerit et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anathema sit<sup>4)</sup>.

In dieser 3. Lesung (7.—10. Sept.) wurde noch in bezug auf die Redaktion durch den Kardinal von Lothringen, Charles Guise

<sup>1)</sup> Granatensis = Bischof von Granada, Petrus Guerrero de Logroño († 1576): VI quamvis sit verus et ipso credat, quod prohibitum est a scriptura propter fornicationem aliam ducere tamen a scriptura non habetur irritatio, quia non omnis prohibitio causat irritationem, utputa post votum simplex, contrahens facit contra prohibitionem, tamen matrimonium non est irritum. Similiter potest stare, quod Christus prohibuerit propter fornicationem aliam ducere, tamen non propter hoc sequitur, quod irritaverit. Theiner II 340. Fahrner (252) scheint irrümlich diese Äußerung bereits in die erste Lesung zu verlegen.

<sup>2)</sup> Theiner II 368; gemeint ist die Äußerung Innocenz III in c. 7 X 4, 19 ‚Quanto te‘, welche sich bezieht auf die Entscheidung Coelestins III (1191—98) ‚Laudabilem‘ c. 2 Comp. II 3, 20, nach der eine christliche Frau, deren Mann zum Heidentum abgefallen ist und wieder geheiratet hat, ebenfalls zur neuen Ehe schreiten kann. Die Ausgabe von Baluzius (Migne, P. lat. CCXIV 588) liest irrümlich (vgl. Friedberg, Corp. iur. can., Observ. ad v. „Praedecessor“ in decretali „Quanto te“) den Plural: licet quidam praedecessorum nostrorum sensisse aliter videantur.

<sup>3)</sup> Dieser Beisatz ist aus dem 8. Kanon der 11. Synode von Karthago herübergenommen und war von Faventinus = Bischof von Faenza, Joh. Bapt. Sighisellus († 1575), in der 2. Lesung in Vorschlag gebracht worden (Theiner II 366). <sup>4)</sup> Theiner II 386 f.



(† 1574), die Änderung des „docuit“ in „docuit et docet“ und des „matrimonium“ in „matrimonii vinculum“ vorgeschlagen. Im übrigen fand der Kanon nun fast allgemeine Billigung. Nur die Bischöfe von Granada und von Segovia wandten sich gegen den Kanon; ersterer mit der Begründung „non tantum propter Graecos sed quia damnantur etiam plures ss. patres“ <sup>1)</sup>, letzterer macht außerdem noch geltend: aus diesem Kanon gehe hervor, daß dieses Dogma aus der Hl. Schrift geschöpft ist, was nicht klar sei; er schlägt daher die Fassung vor: Si quis dixerit ecclesiam errare et propter et contra divinas scripturas etc. <sup>2)</sup>. Ferner verlangt der Ordensgeneral der Jesuiten die frühere strengere Fassung: ponatur, ut prius erat <sup>3)</sup>.

In der 4. Lesung (26.—27. Okt.) sodann verharrte nur noch der Bischof von Granada auf seiner entgegengesetzten Meinung; außerdem wurden noch einige formelle Änderungen vorgeschlagen <sup>4)</sup>. Endlich ging der Kanon (VII) in der 24. Sessio in folgender am 11. November 1563 feierlich bestätigten Fassung aus dem Konzil hervor: Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit et docet iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere; moecharique eum, qui dimissa adultera, aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit: anathema sit <sup>5)</sup>.

Mit dieser Definition war die traditionelle Lehre der Kirche über die Ehescheidung festgelegt und der laxen Strömung die Spitze abgebrochen. Weil aber von den Reformatoren außer dem Ehebruch noch andere Trennungsgründe aufgeführt wurden, so erhoben die Väter auf dem bereits in der 1. Lesung gemachten Vorschlag des Kardinals von Lothringen hin <sup>6)</sup> noch den weiteren Kanon (V) zum Konzilsbeschuß: Si quis dixerit propter haeresim aut molestam cohabitationem aut effectatam absentiam a coniuge dissolvi posse matrimonii vinculum: anathema sit.

<sup>1)</sup> Theiner II 392. <sup>2)</sup> Ebd. 394. <sup>3)</sup> Ebd. 396. <sup>4)</sup> Ebd. 427—429.

<sup>5)</sup> Richter-Schulte, Can. et decreta conc. Trid., Lipsiae 1853, 215 f.; vgl. Pallavicini: Historia Concilii Tridentini I. XXIII 8 n. 9 (Augsburg 1769) III 295. Die Abstimmung betreffend vgl. Theiner II 463—475.

<sup>6)</sup> Der Kanon war nach der Absicht des Kardinals gegen drei Propositionen Calvins gerichtet (Theiner II 314); dieser muß also in seinen späteren Werken einer laxeren Scheidungsdisziplin gehuldigt haben als in seinen oben behandelten Kommentarien; vgl. Fahrner 247 f.

Was nun die Tragweite des Kanon VII betrifft, so ist vor allem die Meinung entschieden abzuweisen, als sei derselbe eine bloße Disziplinarvorschrift, die nach den Zeitverhältnissen geändert werden könne<sup>1)</sup>. Dagegen spricht sowohl der Wortlaut selbst als auch die Beifügung des „anathema“. Der Kanon hat vielmehr dogmatischen Charakter. Aber es ist wohl zu beachten, was zum ausdrücklichen Dogma erklärt ist. Dogma ist, nicht die Unauflöslichkeit der Ehe selbst im Ehebruchsfall, wohl aber die Unfehlbarkeit der Kirche, wenn sie lehrt, daß die Ehe selbst bei Ehebruch unauflöslich ist, m. a. W. die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe ist nicht de fide, wohl aber eine *propositio fidei proxima*<sup>2)</sup>.

Zur Begründung dieser Meinung verweisen wir besonders auf den Wortlaut und die Geschichte des Kanons, weil ja die Väter von der direkten Definierung des Satzes abgegangen sind. Aber wenn so die Unauflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs auch nicht förmlich deklariertes Dogma (formelles Dogma) ist, so ist sie doch indirekt als evangelische und apostolische Lehre von der Kirche authentisch erklärt; und damit ist dem Exegeten die Richtschnur und die Schranke für die Auslegung der Matthäustexte gezogen. Doch ist wohl zu beachten, daß mit dem Kanon keine Erklärung der Stellen selbst gegeben ist, etwa als ob sie auf den Fornikationsfall angewendet im Sinne der *separatio a thoro et mensa* gedeutet werden müßten. Der Kanon läßt hierin dem Exegeten vollkommen freien Spielraum, die Schwierigkeit zu lösen. Ja, m. E. hat sich die Kirche vielmehr indirekt gegen die Erklärung der Matthäusstellen im Sinne der *separatio a thoro et mensa* ausgesprochen, da sie im 8. Kanon bestimmte: *Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter coniuges quoad thorum seu quoad cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit: anathema sit*. Denn wenn Mt 5, 32 und 19, 9 nur in diesem Sinne erklärt werden könnte, dann müßte nach den Regeln der Hermeneutik *fornicatio* der einzig zulässige Grund zu einer solchen partiellen Scheidung sein<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Diese Ansicht vertraten P. Sarpi, Launoi, A. Braun, Batz, Socher, Dolliner; vgl. Cigoj 149 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Specht, Die dogmatische Tragweite des Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient, in: Passauer Monatsschrift XII (1902) 730 ff.

<sup>3)</sup> Mit Recht sagt Fr. Werner, Über den neutestamentlichen Ehescheidungsgrund, Regensburg 1845, 71 f.: „Bedeutet *πορεία* den Ehebruch und

## 3. Kapitel.

Die Kontroversen nach dem Konzil zwischen Chemnitz, Bellarmin und Gerhard <sup>1)</sup>.

## § 34. Martin Chemnitz.

Martin Chemnitz (geb. 9. Nov. 1522, † 8. April 1586), Superintendent von Braunschweig, erwarb sich durch seine polemische Schrift: *Examen Concilii Tridentini*, in welcher er die einzelnen Dekrete des Konzils mit vielem exegetischen, historischen und dogmatischen Aufwand zu widerlegen sucht, einen Platz in den ersten Reihen der lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts <sup>2)</sup>.

In der Bekämpfung des Kanon VII gibt Chemnitz folgende Exegese zu dem die Ehescheidung behandelnden Schrifttexte <sup>3)</sup>: Zuerst geht er an die Feststellung des Begriffes „divortium seu repudium“ und weist aus Dt 24, Lv 21, Ez 44 und Jer 3 nach, daß das Repudium oder Divortium, worüber die Pharisäer fragen, nicht nur eine Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft, sondern eine Lösung des Ehebandes ist, so daß eine neue legitime Ehe eingegangen werden kann. Auch das Verbum כרת = abscheiden, die Wurzel der hebräischen Bezeichnung für divortium, deute auf Lösung des Ehebandes.

Die Einwendung Dietenbergers <sup>4)</sup>, den Juden sei die Wiedervermählung nach dem Repudium erlaubt gewesen „non racione divortii“, sondern weil sie überhaupt mehrere Frauen haben durften, erklärt er mit Recht als falsch, weil ja auch die Entlassene sich wieder verheiraten konnte, wie die angeführten Schriftstellen sowie das Formular des bei den Juden gebräuchlichen Scheidebriefes zeigen mit dem Schlußsatz: „Concedo ei licentiam et potestatem ut pro libito suo vadat, quo voluerit: ducique possit ab omni

ist die Exzeption parenthetisch zu fassen, so ist ohne exegetische Willkür, ohne Gewaltstreich nicht über den Gegensatz, in welchem dann die Stelle bei Mt mit dem Dekrete des Konzils von Trient c. 8 de sacr. matr. zu stehen kommt, hinauszugelangen.“

<sup>1)</sup> Natürlich nehmen wir bei der Darstellung derselben nur Rücksicht auf die eigentlichen exegetischen Momente.

<sup>2)</sup> Häusle in: KL III 115 ff.

<sup>3)</sup> *Examen Decretorum Concilii Tridentini*; ed. Preuß, Berolini 1861, 498 ff.

<sup>4)</sup> Berühmter Theologe und Bibelübersetzer († 1537); vgl. Greving in: KH I 1117 ff.

viro: nec eam quisquam prohibere praesumat“. Aber nicht nur aus dem AT erhärtet Chemnitz diesen Begriff, sondern auch aus der Antwort Christi: „Coniungit autem (Christus) Mt 19 Mk 10 Lk 16 duo haec: uxorem dimittere et post divortium aliam ducere“ und schließt: Also ist divortium in der Antwort Christi in demselben Sinn wie in der Frage der Pharisäer zu fassen.

Hierauf fährt Chemnitz zu der eigentlichen Erklärung der Matthäusstellen übergehend fort: „Diese Bestimmung des Divortiums werden wir anlegen an die Frage und Antwort. Es fragten nämlich die Pharisäer, wegen welcher Ursache ein solches Divortium erlaubt sei. Hier gestehen wir gern, wenn Christus nur das geantwortet hätte, was Mk und Lk schreiben, dann wäre der Sinn kurz der: wegen keiner Ursache ist ferner mehr ein solches Divortium erlaubt, sondern was immer für eine Ursache dazwischen kommen kann, das Eheband kann nur durch den Tod gelöst werden. Aber es ist bei den Evangelisten allgemeine und notwendige Regel, daß die wahre Auslegung und der wahre Sinn zu suchen und zu nehmen ist aus der Vergleichung der Berichte, welche bei den übrigen Evangelisten sich finden; so haben sie nämlich ihre gegenseitig (sich ergänzenden) Werke überliefert, daß jenes, was der eine kürzer und dunkler gefaßt hat, der andere ergänzt und klarer entwickelt. Man muß also auch die Darstellung des Matthäus heranziehen, welcher nicht nur einmal, sondern an zwei Stellen zeigt, daß Christus zu verschiedenen Zeiten, da er die Angelegenheit des Divortium behandelte, ausdrücklich die Ausnahme des Fornikationsfalles beigefügt hat. Daher sind jene Sätze bei Mk und Lk nicht einfach allgemein, sondern mit jener Ausnahme (zu verstehen), welche der Apostel Mt, weil er bei jenen Unterredungen Christi zugegen war, an beiden Stellen hinzugefügt hat. Denn es ist die wahrste Regel, daß dem Generellen durch das Spezielle derogiert wird. Der Sinn also der Antwort Christi, wie er sich aus der Vergleichung der Evangelisten ergibt, wird der sein: Nur im Falle des Ehebruchs ist ein solches Divortium erlaubt, wie wir es eben beschrieben haben; bei allen übrigen Ursachen aber ist es nicht gestattet, daß der Mann seine Gattin entläßt und eine andere heiratet; und da er erklärt, daß Ehebruch begangen wird, wenn man eine andere heiratet, zeigt er, daß bei allen Scheidungen, aus was für Gründen sie immer geschehen, das Eheband bleibt, jene Scheidung ausgenommen, welche wegen fornicatio erfolgte. Denn die Beweise aus dem Gegenteil sind die allerein-

leuchtendsten und festesten; weil also Christus sagt: Wer seine Gattin entläßt, ausgenommen im Fall des Ehebruchs, und eine andere heiratet, bricht die Ehe, daher im Gegenteil: Wer seine Gattin wegen Unzucht entläßt und eine andere heiratet, bricht nicht die Ehe. Hoc certe luce meridiana clarius est.“

Gegen die Erklärung Augustins, Christus habe hier nur die schwerere Sünde brandmarken wollen, bemerkt Ch. mit Recht: Die vorgelegte Frage handelte nicht davon, ob man bei ungesetzlichen Ehescheidungen schwerer sündigt (scil. durch Wiedervermählung), sondern von den gesetzlichen Gründen der Ehescheidung. Ferner wird an Beispielen aus der Hl. Schrift gezeigt, daß die Partikeln *παρεκτός* und *εἰ μή* jene Verdrehung Augustins nicht zulassen.

Die Einwände gegen die Auflöslichkeit der Ehe bei Ehebruch aus Paulus sucht Ch. folgendermaßen zu entkräften:

Röm 7, 2f. (1 Kor 7, 39): „Dies legen die Bischöfe so aus, als ob Paulus lehren wollte, daß auch nicht nach dem gesetzlichen Divortium wegen Unzucht gestattet werden könnte, eine neue Ehe einzugehen bei Lebzeiten des andern Gatten. Aber P. behandelt an jener Stelle nicht ex professo die Lehre von der Ehescheidung, sondern aus der Lehre über die Ehe, welche eine unlösbare Vereinigung ist, nimmt er ein Gleichnis, soweit es zu seinem Zwecke paßt, und es ist kein Zweifel, daß die Ehe an und für sich nach der Anordnung eine solche Verbindung ist, für welche das Wort gilt: ‚sie sind nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch‘ und ebenso: ‚was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen‘. Und so wird gemäß der Anordnung das Band der Ehe nur durch den Tod gelöst. Und soweit diente jenes Gleichnis dem Zwecke des P. Etwas anderes ist aber die Frage betreffs des Divortium, welches P. nicht als Gleichnis angereiht hat, weil es zu dem, was er an jenem Orte behandelte, nicht nötig war.“ Als weiteren Grund führt Ch. wie Erasmus an, der Apostel spreche ja zu den Gesetzeskundigen, und im Gesetze sei sicher die zweite Ehe nach dem rechtmäßigen Divortium erlaubt gewesen. Also handle P. an jener Stelle vom Eheband, wie es an sich ist, abgesehen vom Fall der Ehescheidung. Denn er selbst entbinde 1 Kor 7, wo er jene Stelle, welche Röm 7 steht, wiederholt (1 Kor 7, 39) den Gläubigen im Falle der Trennung (von seiten des Ungläubigen) von der Knechtschaft und vindiziere ihm die Freiheit vom Ehegesetz des Ungläubigen, während jener noch lebt.

1 Kor 7, 10f.: „Die andere Äußerung Pauli 1 Kor 7 scheint stärker in die Enge zu treiben; es wird nämlich vorher gesagt, er wiederhole das Gebot Christi von der Ehescheidung. Dann aber wird einfach ohne Ausnahme gesagt, das Gebot des Herrn sei: ‚Das Weib solle sich nicht vom Manne trennen...‘ Betrachten wir etwas näher diesen Satz des Paulus, besonders weil er gesteht, er wiederhole das Gebot Christi vom Divortium. Christus umfaßt in seinem Gebote ein Zweifaches: 1) wegen welcher Ursache die Ehescheidung nicht erlaubt ist, so daß rechtlich eine andere Ehe eingegangen werden könne; 2) fügt er die Ausnahme vom Fall der Unzucht bei. Schauen wir, ob P. beide Teile des Gebotes umfaßt, oder ob man nur von dem einen Teile liest; und nicht werden wir mit Flunkereien operieren, sondern es aus den Worten P. selbst konstatieren. Zuerst nehmen wir das, was auch nach dem Geständnis der Gegner sicher ist. Mögen sie nämlich nach dem Divortium auch keine neue Ehe gestatten, das gestehen sie doch zu, daß wegen Unzucht der Mann seine Frau und die Frau den Mann entlassen kann. In andern Fällen aber außer der Unzucht sagt Christus, daß selbst die Entlassung nicht erlaubt ist. Denn Mt 5, 32 spricht er nicht von der vom Manne eingegangenen zweiten Ehe, sondern nur von der Entlassung: ‚Wer immer sein Weib entläßt außer im Fall der Unzucht, macht sie zur Ehebrecherin‘. P. aber sagt 1 Kor 7: ich befehle, nicht ich, sondern der Herr: ‚Das Weib soll sich nicht vom Manne trennen und der Mann entlasse sein Weib nicht‘. Hörst du, daß P. nur von jenem Teile des Gebotes spricht, welcher in andern Fällen, abgesehen vom Fall der Unzucht, die Entlassung selbst verbietet. Und in diesen Fällen sagt er richtig: nicht könne eine andere Ehe eingegangen werden, weil es, solange das Eheband noch nicht getrennt, Ehebruch ist. Nicht aber ist es Gebot des Herrn, daß der Mann wegen Unzucht die Frau weder entlassen dürfe, noch könne. Die Ausnahme des Grundes der fornicatio ist also in jenem Satze des P. nicht mit inbegriffen, weil er ausdrücklich erklärt, er spreche von jenen Fällen, bei welchen die Entlassung selbst unerlaubt sei. Wenn er aber hinzufügt: ‚Si vero discedit...‘ zeigt er, daß vieles in Wirklichkeit geschieht, was rechtlich nicht erlaubt ist.

Zweitens zeigt das Wort von der Aussöhnung, daß P. nicht vom Fornikationsfall redet. Wenn es nämlich in der Schrift heißt: einer sühnt sich mit einem andern aus, dann wird dieses eigentlich nicht vom unschuldigen Teile verstanden, sondern davon, daß

der beleidigende Teil sich mit dem andern aussöhne... Wenn also P. die Trennung des Weibes von einer wegen Unzucht des Mannes erfolgten verstehen würde, hätte er nicht dem Weibe als dem unschuldigen, sondern dem Manne als dem beleidigenden Teile die Aussöhnung aufgetragen.

Drittens: P. selbst macht gleich darauf dem verlassenen gläubigen Teile gegenüber nicht das Gebot des Herrn geltend, er bleibe unverheiratet, sondern erklärt ihn für frei; also zeigt P. selbst, daß jenes Satz nicht ohne alle Ausnahme zu nehmen ist.“

Andere Ursachen der Trennung des Ehebandes als diese beiden nimmt Ch. nicht an. Ausdrücklich wendet er sich gegen die von Zwingli gegebene Erklärung <sup>1)</sup>.

### § 35. Bellarmin.

Gegen die Aufstellungen des Chemnitz trat neben anderen <sup>2)</sup> der bedeutendste Kontroversist des 16. Jahrhunderts Robert Bellarmin S. J. (geb. 1542, † 1620) auf in seinem Hauptwerke: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis*

<sup>1)</sup> *Talem explicationem existimo sententiam Christi non admittere: propterea quia status responsionis ex proposita quaestione diiudicandus est. Ita autem proponitur quaestio: An ex omni causa liceat dimittere uxorem. Ad quaestionem hanc Christus respondens non dicit: ex quavis causa licere: nec etiam dicit ex nulla causa licere: sed explicaturus, ex quibus causis liceat, ex quibus non liceat, solam fornicationis causam excipit: ex reliquis vero quibusvis causis pronuntiat vinculum matrimonii non solvi, sed committi adulterium, si fiat commixtio cum alia persona. Ebd. 497.*

<sup>2)</sup> Andrada hatte eine Gegenschrift bereit, als ihn der Tod 1575 überraschte; sie erschien aber doch unter dem Titel: *Defensio Trid. fidei cath. . . . adversus calumnias haereticorum et praesertim Martini Chemnitii, Ulissipone 1578.* Schon 1577 hatte Jodok Ravenstein sein *Propugnaculum conc. Trid. (Luvanii 1577)* geschrieben. Im Jahre 1591 erschien des Gregor von Valentia: *De rebus fidei hoc tempore controversis* (vgl. Häusle in: *KL III 116*). Letzterer huldigt in der Auslegung der gewöhnlichen Meinung der *separatio a thoro et cohabitatione*: „*Quo loco Marcus (10, 11) tanquam Matthaei interpres, declarat, quomodo intelligi debeat exceptio illa, quam Christus apud Matth. facit inquit: ‚Quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit, moechatur.‘ Debet enim haec exceptio referri ad solam dimissionem, ut scilicet tantum per fornicationem liceat absolute et in perpetuum uxorem a se dimittere, quoad thorum et cohabitationem; non autem referri debet ea exceptio ad coniugium etiam cum altera, quasi hoc liceat, et non sit adulterium, quando prior propter fornicationem dimissa est.*“ *De indissolubili vinculo matrimonii lib. unus c. III; Lutetiae Parisiorum 1610, 886; vgl. auch c. V 889.*

haereticos, welches aus seinen berühmten polemischen Vorlesungen erwuchs, die er am römischen Jesuitenkolleg 12 Jahre lang (1576—1589) gehalten. „Es ist das ausführlichste Werk, welches zur Verteidigung des katholischen Glaubens, namentlich gegen die Angriffe der Protestanten, bis auf den heutigen Tag erschien, und hat sowohl durch die Erudition, die darin zutage tritt, als durch die würdige von aller Schmälerung der Gegner freie Polemik dem Verfasser unvergänglichen Ruhm gebracht“<sup>1)</sup>. Die Exegese unserer Schriftstellen und die Bekämpfung der gegnerischen Auslegungen findet sich im lib. un. de matrimonii sacramento c. 16—17<sup>2)</sup>.

Zu Mt 5, 32: Die Worte: „et qui dimissam duxerit adulterat“ muß man entweder allgemein nehmen oder mit der Exzeption; nimmt man sie allgemein, dann ist auch der ein Ehebrecher, welcher die wegen Ehebruchs Entlassene heiratet; also war sie nicht entlassen quoad vinculum, sondern nur quoad thorum; denn jener, der sie heiratet, würde nicht die Ehe brechen, wenn jene nicht mehr an den ersten Mann gebunden wäre. Fügt man aber die Exzeption ein, dann ist die Ehebrecherin besser daran als die unschuldige und keusche Gattin; denn sie ist frei und kann wieder heiraten, die unschuldige und unrechtmäßig Entlassene aber kann weder ihren ersten Mann haben, noch einen anderen heiraten. Es ist aber sehr absurd, daß das gerechteste Gesetz Christi der rechtmäßig Entlassenen einen Vorzug anweisen will vor der unrechtmäßig Entlassenen.

Die Einwendung, dieser Satz sei wohl allgemein, aber der Ehebrecherin sei die zweite Ehe verboten, nicht weil das Band nicht getrennt sei, sondern als Strafe für die Sünde, erklärt Bellarmin mit dem Wortlaut unvereinbar, weil dann die Ehe zwar unerlaubt und eventuell auch ungültig, nicht aber Ehebruch sein könnte.

Bei der Erklärung von Mt 19, 9 sucht B. ähnlich wie Augustin sich zuerst einen festen Standpunkt zu schaffen und wählt zu diesem Zweck die Parallelstellen bei Mk und Lk. „Diese Worte“, sagt er, „lehren allgemein: niemals kann die geschlossene und konsummierte Ehe unter Gläubigen so getrennt werden, daß man eine andere Ehe schließen darf.“ Auf den Einwand: Wenn man bei Mk und Lk die Exzeption nicht ergänzt, dann kommen diese

<sup>1)</sup> Hefele in: K L II 286.

<sup>2)</sup> Disputationes . . . II<sup>2</sup> (Ingolstadii 1591) 1619—1647.



beiden Evangelisten mit Mt in Widerspruch, macht Bellarmin zuerst geltend, die Evangelisten fügen zwar bisweilen etwas hinzu oder lassen etwas weg, was andere Evangelisten nicht hinzufügen oder nicht weglassen; die Auslassung ist aber niemals derart, daß der Satz dadurch falsch wird; denn die Evangelisten hätten ja sonst die Menschen getäuscht, denen sie ihr Evangelium überliefert hätten, ohne der anderen Evangelisten Erwähnung zu tun. Zum Erweis fügt er bei, daß Mk sein Evangelium nicht als Kommentar zu Mt verfaßt, ja daß er es überhaupt nicht geschrieben hätte, wenn das Matthäusevangelium in den Händen der Römer gewesen wäre; ebenso sei das Lukasevangelium für solche verfaßt worden, welche die Bücher des Mt und Mk noch nicht hatten.

Mit dieser Erklärung ist einem Einwand aus Augustin das Tor geöffnet, der sagt: die Matthäusstelle sei dunkel und zweifelhaft, bis man die anderen Evangelisten beiziehe. Hierauf erwidert Bellarmin: Augustin erklärt, nicht darüber muß man zweifeln, was Mt sagt, sondern darüber, was er nicht sagt, ob nämlich auch der, welcher nach der Entlassung der Frau wegen Ehebruchs eine andere heiratet, Ehebrecher ist, was die andern Evangelisten ganz klar ausgesprochen haben. Unsere Gegner aber wollen, daß wir darüber zweifeln, was Mk und Lk sagen, ob es so zu nehmen sei, wie es lautet, nicht darüber, was sie nicht sagen.

Nun erst geht Bellarmin auf den eigentlichen Einwand der Gegner ein und erklärt, es bestehe kein Widerspruch zwischen den Evangelisten. Denn aus den Worten des Mt dürfe nicht gefolgert werden: nicht jeder der sein Weib entläßt und eine andere heiratet bricht die Ehe. Hieran schließt er nach Abweisung der Meinung des Durandus <sup>1)</sup> einen dreifachen Lösungsversuch der Schwierigkeit:

---

<sup>1)</sup> Gegen Durandus erklärt Bellarmin: Christus habe nicht nur den Juden, sondern auch den Christen sein Gesetz übergeben, und das evangelische Gesetz gebietet nicht, die Ehebrecherin zu töten. Der Herr wußte wohl, daß es in der Kirche verschiedene weltliche Gesetze geben werde, nach welchen die Ehebrecherin bisweilen getötet werde, bisweilen nicht. Ferner wäre ja dann das Gesetz sehr unvollkommen, da die Tötung auf mannigfache Art verhindert werden könne (z. B. durch Flucht oder wenn die Schuld nicht nachgewiesen werden kann). Zudem heißt „zur Steinigung übergeben“ nicht eigentlich „die Gattin entlassen“; denn nicht wird entlassen, wer getötet wird. Endlich konnte das gar nicht fraglich sein, ob nach der Steinigung der ersten Frau eine andere genommen werden darf; also hätte Christus die causa fornicationis ebensowenig auszunehmen brauchen wie die causa mortis.

1) Das Wort ‚moechatur‘ sei getrennt auf beide Teile zu beziehen, und zwar zum ersten im Sinne von ‚facit eam moechari‘, so daß also derjenige, der außer wegen Ehebruchs seine Frau entläßt und eine andere heiratet, einen doppelten Ehebruch begeht.

2) Die Exzeption gehöre nur zu dimittere, mit welchem sie unmittelbar verbunden ist; sie sei also als Parenthese mit irgend einer Ergänzung zu erklären, etwa gleich: jeder der, sein Weib entläßt (was nicht erlaubt ist außer wegen Ehebruchs) und eine andere heiratet, bricht die Ehe.

3) Das ‚nisi ob fornicationem‘ sei negativ zu nehmen, so daß zwar bejaht werde, daß der, welcher außer dem Fall des Ehebruchs sein Weib entläßt und eine andere heiratet, Ehebruch begeht, nichts aber von dem gesagt werde, der nach Entlassung der Ehebrecherin eine andere heiratet.

Was die beiden ersten Lösungsversuche angeht, so sind sie wesentlich gleich und nur der Fassung nach verschieden; den letzten von Augustin (de adult. coniug.) gegebenen hält Bellarmin für den besten. Ihn verteidigte er daher auch gegen die Einwendung des Kajetan und Katharinus, daß nämlich dann die Beifügung des ‚nisi ob fornicationem‘ umsonst und überflüssig sei, indem er erwidert: „Und doch hat der Herr mit göttlicher Klugheit so gesprochen; das erforderten nämlich Ort und Zeit. Denn der Herr antwortet an dieser Stelle den Pharisäern, welche gekommen waren mit der Absicht, ihn zu versuchen und in der Rede zu fangen; und weil sie schon gehört hatten, daß er auf dem Berge (der Seligkeiten) manches gegen den Scheidebrief, der von Moses im Gesetz zugestanden war, und konsequenterweise dann auch gegen die Polygamie gesprochen hatte, so fragten sie ihn, ob es erlaubt wäre, das Weib wegen jeder Ursache zu entlassen, um ihn natürlich durch die Frage dahin zu bringen, daß er etwas klar und bestimmt gegen das Gesetz und das Beispiel der Väter rede. Darum antwortet auch der Herr seinen Zuhörern, da er sah, daß sie unempfänglich waren, präzise auf ihre Frage. Jene hatten gefragt, ob es erlaubt sei, die Frau zu entlassen, natürlich dem Bande nach, wegen jeder Ursache. Der Herr antwortet, es sei nicht erlaubt wegen jeder Ursache, und das erweist er damit, (daß er sagt) es sei nicht gestattet die Nicht-Unzüchtige zu entlassen und eine andere zu heiraten, was so deutlich wahr war, daß es auf keine Weise geleugnet werden konnte. Ob es aber erlaubt sei, die Unzüchtige zu entlassen quoad

vinculum und eine andere zu ehelichen, das wollte der Herr hier nicht bestimmt erklären, weil es zu hoch war, als daß es von ihnen damals erfaßt werden konnte. Gleichwohl konnte aus dem, was der Herr von der ersten Einsetzung der Ehe gesprochen hatte, auch dies leicht geschlossen werden. Aber damit, daß der Herr ihnen keine Handhabe gab, seine Worte böswillig zu bekritisieren, wollte er, daß sie selbst für sich diese Folgerung ziehen sollten, wie er es gemacht hat bei der Parabel vom Weinstock und sonst oft. Und nichtsdestoweniger hat er kurz darauf (wie Mk 10 schreibt) zu Hause offen ausgesprochen: ‚Jeder, welcher sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe.‘ Du siehst also, daß die Worte des Herrn nichts Überflüssiges enthalten und daß die Worte der einzelnen Evangelisten sich nicht widersprechen. Eins nur könnte man gegen diese Auslegung einwenden, daß wir freilich bei solcher Erklärung aus dieser Stelle keinen Anhaltspunkt haben, daß das *divortium quoad thorum* wegen Unzucht des einen Gatten erlaubt sei. Aber das hat wenig Bedeutung, denn um diesen Satz zu sichern, genügt das Zeugnis Mt 5<sup>1)</sup>.

Chemnitz gegenüber gibt Bellarmin zu, daß die Pharisäer gefragt haben über die Entlassung *quoad vinculum*, negiert aber, daß die Antwort diese Entlassung im Auge habe. Und wenn man dagegen vorbringe, der Herr habe dann die vorgelegte Frage nicht vollständig beantwortet, so sei diese Konsequenz zu verneinen. Denn da in der vollständigen Entlassung ein Zweifaches enthalten sei: die Entlassung des einen Teiles und die Erlaubnis, eine andere zu heiraten, so habe der Herr beides getrennt und das eine zugestanden, die Entlassung nämlich mit Einschränkung auf den Fornikationsfall, das andere aber überhaupt aufgehoben. Und das sei die Ursache, warum der Herr fast immer jene beiden (in der vollständigen Entlassung enthaltenen) Begriffe ausdrücklich setze, damit er zeige, daß er das im Gesetze zugestandene Repudium teils billige, teils mißbillige. Damit hat Bellarmin wieder die Erklärung mit Hilfe der negativen Fassung der Exzeption verlassen und die andere aufgenommen. Er zieht also, wie es zu seinem Zwecke paßt, die eine oder andere Auslegung herbei. Aber gerade darin besteht die größte Schwäche seiner Polemik, besonders deshalb, weil ja beide Erklärungen sich nicht etwa ergänzen, sondern vielmehr gegenseitig ausschließen.

---

<sup>1)</sup> Ebd. 1619—23.

Das Argument *a contrario sensu* sucht Bellarmin dadurch zu entkräften, daß er bei der Umkehrung des Satzes nicht die Schriftstelle selbst hernimmt, sondern seine drei Erklärungen, und aus diesen dann die allerdings logisch richtigen Folgerungen zieht:

Ad 1) *ergo qui propter fornicationem dimittit uxorem et aliam ducit, non moechatur bis, sed tantum semel, i. e. non moechatur dimittendo, sed solum aliam accipiendo.*

Ad 2) *ergo qui propter fornicationem dimittit uxorem et aliam ducit, non peccat dimittendo, sed solum moechatur aliam ducendo.*

Ad 3) *Quicumque sine causa fornicationis dimissa uxore aliam ducit, moechatur, non recte inferitur: Ergo qui propter fornicationem uxore dimissa aliam ducit non moechatur, sed tantum inferri potest: Ergo minus graviter moechatur.* Denn dieser Ehebruch ist erschwert durch ein Unrecht gegen die erste Gattin. Ferner will Bellarmin dies (außer durch das von Augustin beigezogene Beispiel des Jakobuswortes) durch folgenden Satz erläutern: Wer nicht aus Not stiehlt, sündigt; hieraus darf man nicht folgern: also wer aus Not stiehlt, sündigt nicht, sondern: wer aus Not stiehlt, sündigt leichter; außer wenn es etwa die äußerste Not war, weil dies dann nicht nur nicht Sünde, sondern auch nicht Diebstahl genannt werden kann. Aber trotz dieser Erklärung macht dann Bellarmin seinem Gegner Chemnitz, weil er sagt, nach Augustin sei der Sinn der Exzeption der, daß zwar diese schwerer sündigten, die ohne den Grund der Unzucht das Divortium herbeiführten, aber trotzdem auch jene Ehebrecher seien, welche wegen Unzucht ihre Gattin entließen und eine andere heirateten, den heftigsten Vorwurf: „er bleibe sich immer gleich, d. h. ein Schwindler und Lügner; denn Augustin schreibe nichts dergleichen, sondern nur, daß Christus im Evangelium des Mt mit Übergang der anderen nur eine Art des Ehebruchs genannt habe, und zwar die schwerste, weil dies der Ort und die Zeit jener Unterredung mit den Pharisäern erforderte.“ Dieser Vorwurf ist nun freilich insofern berechtigt, als Augustin wirklich nicht direkt die erwähnte Folgerung aus der Matthäusstelle zieht; da er aber doch diese Erklärung *implicite* gibt und Bellarmin selbst aus der Umkehrung der augustiniischen Auslegung dieselbe unmittelbar ableitet, so ist er sicher zu scharf und ungerecht.

Auf die Einwendung ferner, daß „*παρεκτός*“ und „*εἰ μή*“ exzeptiv zu nehmen seien, erklärt Bellarmin, er könne nicht in Abrede stellen, daß die Partikeln oft so gebraucht werden, aber

dennoch könnten sie auch anders gefaßt werden (z. B. Offb 9, 4 stehe „nisi“ adversativ); aber auch wenn das Wort „nisi“ exzeptiv genommen werde, so könnte es gleichwohl eine exceptio negativa sein, welche genügt für die Erklärung Augustins<sup>1)</sup>.

Zu Röm 7, 1—3 und 1 Kor 7, 39: „Aus diesen Stellen folgern wir, daß niemals das eheliche Band außer durch den Tod getrennt wird, und daß es, weil es nicht getrennt wird, bleibt auch nach dem Divortium, aus welchem Grunde dies immer erfolgt ist.“ Gegen die Meinung, das Wort sei „regulariter non autem in casu“ zu fassen, so daß der Sinn sei, das Band des Mannes mit dem Weibe dauere eigentlich und regelmäßig, wenn es nämlich nicht anderweitig gelöst werde, bis zum Tode und werde dann erst gelöst (Kajetan, Erasmus, Calvin, Petrus Martyr, Butzer und Chemnitz), und gegen die dafür angeführten Gründe: 1) im Gesetze, von welchem der Apostel spreche, sei das Band ja auch nicht nur durch den Tod gelöst worden; 2) der Ausdruck: „Quae sub viro est“ besage, daß Paulus nur von der spreche, welche noch nicht entlassen und noch mit dem Manne zusammenlebe; 3) der Apostel scheine nicht so sehr darauf abzuzielen, daß das Band dauere bis zum Tode, als vielmehr, daß es nach dem Tode nicht mehr fortdauere; 4) daß ein Gleichnis nicht in allen Stücken übereinstimmen muß, führt Bellarmin die alten Ausleger an und erklärt hierauf erst allgemein, der Zweck des Gleichnisses sei, zu zeigen, daß das alte Gesetz verpflichtend sei bis auf Christus, und jetzt nicht mehr verpflichte; es sei daher erforderlich, „daß Mann und Frau durch kein Divortium oder Repudium, sondern allein durch den Tod vom Ehebande befreit werden könnten. Denn solange das Gesetz in Kraft stand, konnten die Juden nie dessen Joch abschütteln, auch wenn sie das Repudium zu geben und das Divortium herbeizuführen suchten, indem sie mit verschiedenen Gesetzen falscher Götter buhlten; also in der gleichen Weise: solange der Mann lebt, kann niemals das Weib von dem Ehebande befreit werden, mag es auch mit noch so vielen andern Männern buhlen. Auf die Begründungen entgegnet dann Bellarmin im einzelnen:

Ad 1) Unter „lex“ könne nach Theodoret und Ambrosius (Ambrosiaster!) auch das Naturgesetz oder das Gesetz des Evangeliums verstanden werden. Ferner sei es ja unter den Theologen eine Streitfrage, ob im Alten Bunde das Eheband

<sup>1)</sup> Ebd. 1634—36.

gelöst worden sei bei dem Repudium oder nicht vielmehr die Wiedervermählung als das kleinere Übel gestattet gewesen sei. Die *opinio communior Doctorum* spreche für die negative Ansicht. Wurde aber das Band wirklich gelöst, dann kann die Paulusstelle nicht vom mosaischen Gesetz verstanden werden, weil sonst falsch wäre, was Paulus sagt: „*Vivente viro vocabitur adultera.*“

Ad 2) Der Ausdruck: „*Quae sub viro est, mulier*“ bezeichnet einfach die Verheiratete (*coniugatam*), welcher Name dem Weibe nicht weniger vor als nach dem *Divortium* zukommt, wenn das Eheband nicht gelöst wird; dies ist ersichtlich aus dem allgemeinen Schlußsatz: „*igitur vivente viro voc. adult.*“ (nicht: *dum est sub viro* oder *dum non repudiatur*) und aus 1 Kor 7, 39.

Ad 3) Paulus wollte nicht nur zeigen, daß das Band nicht nach dem Tode fort dauere, sondern auch, daß es dauere während des ganzen Lebens des andern Ehegatten; denn ersteres war an sich klar.

Ad 4) Das Gleichnis muß nicht in allem übereinstimmen, doch muß es übereinstimmen in dem, worin die Überzeugungskraft des aus dem Gleichnisse genommenen Argumentes liegt; die Überzeugungskraft des Paulinischen Argumentes aber fordert, daß wie das Band des Gesetzes, solange es in Kraft steht, auf keine Weise gelöst werden kann, was immer für eine Verletzung auch vorkommen mag, so auch das Eheband fort dauere, *quacunque interveniente fornicatione*, solange der Gatte oder die Gattin lebt. Und überdies ist 1 Kor 7, 39 das Wort absolut gebraucht und nicht als Gleichnis <sup>1)</sup>.

Zu 1 Kor 7, 10f.: „Hier haben wir eine unwiderlegbare Beweisstelle (scl. für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe); denn das Weib, von dem hier gesagt ist: „*Si discesserit . . .*“ hat sich entweder getrennt „*ex causa iusti divortii, ut fornicationis, haeresis et quaecunque sit alia, vel sine tali aliqua causa.*“ Dies letztere kann nicht gesagt werden; denn Paulus hätte von einer solchen Frau nicht gesagt: sie bleibe ehelos oder söhne sich mit dem Manne aus, sondern sie bleibe ehelos bis sie sich mit dem Manne ausgesöhnt hat, und kehre überhaupt zu ihrem Manne zurück. Paulus konnte nämlich kein unberechtigtes *Divortium* erlauben gegen den ausdrücklichen Befehl des Herrn. Und wenn Paulus in demselben Kapitel nicht gestattet, daß die Gatten vom ehelichen Verkehr abstehen um des Gebetes willen und auf eine bestimmte Zeit außer mit gegenseitiger Zustimmung, wie würde er

<sup>1)</sup> Ebd. 1623—26.

erlauben, daß die Frau gegen den Willen des Mannes und ohne irgendwelchen gerechten Scheidungsgrund vom Manne getrennt bleibe. Er spricht also ohne allen Zweifel von einem Weib, welches sich wegen irgend eines gerechten Grundes getrennt hat. Und doch kann dieses sich keinem anderen verbinden, wie Paulus ganz klar sagt; also löst auch eine berechtigte Ehescheidung das Band der Ehe nicht, noch erlaubt sie den getrennten Gatten, zu einer anderen Ehe zu schreiten.“

Gegen diese Erklärung glaubt Bellarmin, könne nur der Einwand erhoben werden: wegen des „reconciliari“, welches nur für den schuldigen Teil gelte, scheine es, daß Paulus von der Ehebrecherischen Frau rede, welche sich nicht freiwillig vom Manne getrennt hat, sondern von ihm verstoßen wurde, daß also nur dem schuldigen, nicht aber dem unschuldigen Teile die Wiederverheiratung verboten sei.

Dagegen wendet Bellarmin ein 1) der Ausdruck „discedere“ könne nur dann gebraucht werden, wenn das Weib selbst den Mann verlassen habe, nicht aber wenn sie verstoßen werde; 2) es besage ja dann das: „Et vir uxorem ne dimittat“ dasselbe wie der erste Befehl und wäre daher überflüssig, wenn „mulierem a viro discedere“ nichts anderes wäre als „eiici et dimitti a viro“; 3) wenn nur von der Ehebrecherin die Rede wäre, dann wäre das Gesetz unvollkommen. Was wäre dann mit jenem Weibe anzufangen, welches sich wegen Ehebruchs des Mannes und nicht durch eigene Schuld getrennt hat? Die verschiedenen Ausdrücke „discedere“ und „dimittere“ sind gebraucht, weil regelmäßig das Weib im Hause des Mannes ist und daher das Divortium von seiten des Weibes geschieht „discedendo ab eo, non eum ex domo eiiciendo“, von seiten des Mannes aber, weil er in seinem Hause ist, „dimittendo, non recedendo“.

Auf den Einwurf ferner, daß „reconciliari“ sich nur auf den schuldigen Teil beziehen könne, sagt Bellarmin mit Recht, dieser Ausdruck könne von beiden Teilen gebraucht werden und führt zum Erweise hierfür 2 Makk 1, 5; 7, 22 an.

Auf die Erklärung des Chemnitz: wenn man zum ersten Teile die Exzeption ergänze, dann müsse es auch bei dem zweiten geschehen, weil sonst eine aequivocatio entstände, erwidert Bellarmin, es sei keine aequivocatio in den Worten des Paulus, sondern eine Eklypsis, welche bei Paulus häufig vorkomme; es sei nämlich der Sinn der Stelle: „Praecipio non discedere, scilicet sine

*iusta causa, quod si discesserit, videlicet causa inventa.*“ Auf den Hinweis endlich, daß Paulus ja bei den gemischten Ehen eine vollständige Trennung zulasse, also dieses Wort nicht absolut ohne jede Ausnahme zu verstehen sei, bemerkt Bellarmin, „dies gehöre überhaupt nicht hierher, weil Paulus hier von der Ehe unter Ungläubigen spreche, in bezug auf welche der Herr nichts vorge-schrieben habe.“

Diese Erklärungen und Widerlegungen Bellarmins sind sicherlich geistreich und zeugen von vieler Erudition, aber vollständig überzeugend oder gar befriedigend sind sie keineswegs und bieten daher den protestantischen Polemikern manche Handhabe für ihre Angriffe.

### § 36. Johannes Gerhard.

Unter den zahlreichen Werken, welche gegen Bellarmin erschienen <sup>1)</sup>, sind wohl am bedeutendsten die „*Loci theologici*“ des Johannes Gerhard († 1637). Sie sind für unsere Zwecke auch deshalb wichtig, weil sich ihr Verfasser auch als Exeget einen Namen erworben hat <sup>2)</sup>. Die Ausführungen über Ehescheidung finden sich *Locus 26. Cap. 10. Sect. 3 Art. 2 De pragmatologia Divortii Membr. 1—3* <sup>3)</sup>. Wir können natürlich nur die wichtigsten exegetischen Momente der sehr weitschweifigen Auseinandersetzung herausgreifen.

Gerhard vertritt selbstverständlich die Auflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs und stützt sich zum Erweise hierfür in erster Linie auf die beiden Matthäusstellen mit folgender Begründung:

1) Die Partikeln „*παρεκτός*“ und „*εἰ μή*“ sind exklusiv zu nehmen, also in dem Sinn: *Quicumque praeter ullam aliam causam quam adulterium dimittit uxorem, sive ab uxore sua divortium facit et aliam ducit moechatur; durchaus aber können sie nicht komparativ gefaßt werden, als ob es eine geringere Sünde sei, nach Entlassung der ehebrecherischen Frau eine andere zu heiraten, eine größere aber, wenn man die Frau ohne die Schuld des Ehebruchs entlasse und eine andere eheliche; von dem Unterschied der Sünden zu sprechen; kam Christus hier nicht in den Sinn. Zudem handelte die Frage von den gesetzlichen Ehescheidungsgründen.*

<sup>1)</sup> „Das 17. Jahrhundert weist keinen bedeutenderen Theologen auf, der nicht mit einem Anti-Bellarmin in die Öffentlichkeit getreten wäre“, Hefele in: *KL II* 286.

<sup>2)</sup> Schrödel in: *KL V* 378. <sup>3)</sup> Edit. Tubingae (1762—78) *XVI* 125—282.



2) Jene Exzeption ist auch im folgenden Glied zu wiederholen und auf den ganzen Ausspruch Christi zu beziehen: „*Qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa ille tum ipse moechatur, tum etiam dimissam uxorem moechari facit, et qui duxerit dimissam sel. extra fornicationis causa moechatur, vide licet ducendo alterius uxorem.*“

3) Die Kraft der Exzeption ist die, daß nicht gesagt werden kann, der Gatte breche die Ehe durch eine neue Verbindung, wenn die Gattin wegen Ehebruchs entlassen wird; denn es liegt im Wesen der Argumente *a contrariis*, daß sie das, was sie von dem einen behaupten, von dem andern verneinen, und umgekehrt, was sie von dem einen verneinen, von dem andern bejahen.

4) Der Grund, warum der Fall des Ehebruchs von dem allgemeinen Verbot der Ehescheidung ausgenommen wird, kann aus dem Vergleich mit anderen Schriftstellen sowie aus der Natur des Ehebruchs selbst gezeigt werden. Die Gatten sind nach Gn 2, 24 und Mt 19, 6 „ein Fleisch“; aber die Gattin, welche Unzucht treibt, wird ein Fleisch mit dem Ehebrecher und der unzüchtige Gatte ein Fleisch mit der Buhlerin nach 1 Kor 6, 16; also bleibt das Band der hl. Einheit nicht mehr bestehen, sondern es wird durch den Ehebruch elend zerrissen; mithin kann die Ehebrecherin entlassen werden.

5) Bei Mk 10, 11 und Lk 16, 18 ist die Exzeption aus Mt zu ergänzen, weil das Kürzere durch das Längere erklärt werden muß und die allgemeine Regel durch eine irgendwo gegebene Exzeption beschränkt wird.

Speziell zu Mt 5, 32 wird dann noch gesagt: Christus setzt seine Lehre nicht dem göttlichen Gesetze, sondern den verbotenen Sitten der Pharisäer entgegen, welche wegen jeder Ursache ihre Frauen entlassen hatten, und erklärt von dem allgemeinen Verbot, die Ehe, welche nach der Einsetzung ein unlösliches Band ist, zu scheiden, nur den Fall des Ehebruchs für ausgenommen, weil dieser der Natur und dem Wesen der Ehe widerstreitet.

Zu Mt 19, 9: Die Pharisäer haben bezüglich des wahren Divortiums (*hoc est solutione matrimonii quoad vinculum*) gefragt und Christus hat V. 9 *plene et perspicue* geantwortet und hat selbst die Definition des Divortiums gegeben, „*quod sit dimittere uxorem et aliam ducere.*“

Indem dann Gerhard nochmals nachweist, daß Christus an zwei verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, da er ex pro-

fesso nach dem authentischen Zeugen Mt diese Angelegenheit behandelt, die Ausnahme beigefügt hat, schließt er: „ergo qui propter fornicationis causam uxorem dimittit et aliam ducit, non moechatur“ <sup>1)</sup>.

In den fünf folgenden Paragraphen bekämpft Gerhard die Auslegung Bellarmins: Eine Entlassung quoad thorum tantum ist kein wahres Divortium, sondern nur „divortii spectrum ac divortium imaginarium“. Bei den Juden war nur das Divortium quoad vinculum gebräuchlich; darüber haben die Pharisäer gefragt und von ihm müssen daher auch die Worte Christi verstanden werden. „Hoc vero perquam absurdum est, de alia se pharisaeos interrogare, de alia Christum respondere!“ Gegen den ersten Lösungsversuch Bellarmins zu Mt 19, 9 macht Gerhard geltend: Er stimmt nicht mit den Worten Christi überein. Nichts ist darin von einem doppelten Ehebruch enthalten, sondern Christus nennt absolute ac simpliciter den, der excepta causa fornicationis seine Frau entläßt und eine andere heiratet, einen Ehebrecher: Bellarmin reißt die eine propositio Christi in zwei auseinander.

Gegen die zweite Auslegung, wenn sie richtig gefaßt wird, nämlich von der Trennung dem Bande nach mit Erlaubnis zur Wiederverheiratung, hat Gerhard nichts einzuwenden; die Form, wie Bellarmin aber den Vers wiedergibt, nennt er ein „Cadaver consequentiae“.

Auf die dritte Lösung: „εἰ μή“ negativ zu fassen, sagt Gerhard: sie widerspricht der ersteren; die Partikeln „παρεκτός“ und „εἰ μή“ werden von dem Vulgatatexte exzeptiv wiedergegeben und auch im Griechischen bedeuten sie eine Exzeption. Wenn Christus absolute et simpliciter das Divortium hätte verbieten wollen, dann hätte er die Worte der Frage in seiner Antwort wiederholt: Qui dimiserit uxorem suam κατὰ πᾶσαν αἰτίαν et aliam duxerit, moechatur. Und übrigens, wenn Christus verneint, daß die Entlassung ohne den Grund der Unzucht erlaubt sei, so lehrt er damit eo ipso, daß sie erlaubt ist, wenn dieser Grund vorhanden ist <sup>2)</sup>.

Die Paulusstelle 1 Kor 7, 10f. versteht Gerhard wie Chemnitz nur von solchen Trennungen, welche nicht wegen Ehebruchs, sondern wegen anderer kleinerer Ursachen geschehen sind; denn Zweck des Apostels ist es, den Leichtsinn zu zügeln, der bei Juden und Heiden hinsichtlich der Scheidungen üblich war. Zum Beweis führt er die vier bereits von Chemnitz erwähnten Gründe an <sup>3)</sup>. Auf die Erklärung Bellarmins erwidert Gerhard:

<sup>1)</sup> Ebd. 126—128.

<sup>2)</sup> Ebd. 128—133.

<sup>3)</sup> Ebd. 134—136.

1) Das Wort „reconciliari“ könne allerdings, soweit es den Akt der Aussöhnung selbst betreffe, vom schuldigen und unschuldigen Teile gebraucht werden, aber den Anfang der Aussöhnung müsse der schuldige Teil machen <sup>1)</sup>.

2) Aus den Worten des Apostels kann nicht gefolgert werden, daß Paulus das unberechtigte Divortium billigt, auch wenn man das Wort von solchen Trennungen versteht. Denn der Apostel spricht nicht *de iure*, sondern *de facto*, nicht absolute, sondern vergleichsweise (*comparate*); die Partikel „*ἢ*“ ist nicht immer disjunktiv (*διαζευκτικῆ*), sondern bisweilen auch erklärend (*διασαφητικῆ*) besonders bei Vergleichen.

3) Es ist absurd, zu sagen, der Apostel spreche nicht von einer und derselben Entlassung in V. 10 und V. 11, sondern im ersten von der unberechtigten Trennung, im letzten von der berechtigten; in beiden Gliedern handelt der Apostel von einer und derselben Trennung, nämlich von der, welche nicht wegen der berechtigten Ursache d. h. wegen Ehebruchs geschieht, und zwar erklärt der Apostel zuerst, eine solche Trennung dürfe überhaupt nicht stattfinden; dann zeigt er das Heilmittel der Versöhnung, wenn in Wirklichkeit eine solche Trennung geschehen ist, und fügt die Drohung der immerwährenden Ehelosigkeit hinzu, wenn der ungerechterweise sich Trennende die Versöhnung verweigert <sup>2)</sup>.

4) Nicht nur die Ehe der Gläubigen, sondern auch die der Ungläubigen ist „*individua et indissolubilis coniunctio unius maris et unius foeminae ex institutione divina descendens*“; es ist also falsch, daß der Herr nichts über die Ehe zwischen Ungläubigen gesagt habe. Die Ehe zwischen den Ungläubigen ist eine wahre Ehe, und aus dem Wesen der wahren Ehe leitet der Herr ab, daß die Ehe unauflöslich sei außer wegen Ehebruchs. Wie kann man also sagen, daß über die Ehe der Ungläubigen keine Vorschrift gegeben sei? <sup>3)</sup>

Röm 7, 1 ff. erklärt Gerhard mit Erasmus, Kajetan, Chemnitz usw. ebenfalls als allgemeine Regel. Denn es ist etwas anderes von der Ehe an und für sich zu sprechen, wie sie nach der ursprünglichen Einsetzung ist, etwas anderes, von dem, was ist, wenn per accidens irgend ein Laster hinzukommt; etwas anderes ist es von dem zu sprechen, was regulariter et ordinarie geschieht, etwas anderes aber zu sprechen *de casu exceptionis extraordinario*. Zu

<sup>1)</sup> Ebd. 137.      <sup>2)</sup> Ebd. 162 f.

<sup>3)</sup> Ebd. 137.

den von den erwähnten Exegeten beigebrachten Beweisgründen fügt er noch bei, Paulus komme, wenn die Worte absolut gefaßt werden müßten, in Widerspruch 1) mit sich selbst, da er ja (1 Kor 7, 15) in casu malitiosae desertionis dem unschuldigen Teile die Freiheit vom Gesetze des noch lebenden Gatten zuspricht; 2) mit Christus, der doch im Fall der Unzucht die Lösung des Bandes erlaubt. Wollte man aber die Worte Christi bei Mt nur von der Trennung quoad thorum et cohabitationem verstehen, dann könnte man auch den Worten des Paulus Gewalt antun und erklären, daß sie ohne jegliche Ausnahme und Einschränkung zu fassen sind, daß also dem Gatten nicht einmal erlaubt sei, die Ehebrecherin zu entlassen <sup>1)</sup>.

Im einzelnen macht Gerhard noch gegen Bellarmin geltend: außer dem Zweck (nämlich zu zeigen, daß, wie die Gattin durch den Tod des Mannes vom Gesetze desselben befreit werde, so auch durch den Tod Christi das alte Gesetz abrogiert sei) könne man höchstens noch schließen, daß ebensowenig wie die Juden durch den geistigen Ehebruch das Joch des Gesetzes nicht abschütteln konnten, die Ehebrecherin das Joch der Ehe durch die Unzucht abschütteln kann. Aber an dieser Stelle handelt es sich nicht um die Frage, ob die Ehebrecherin den unschuldigen Teil abschütteln kann oder darf, sondern darum, ob der unschuldige Teil die Ehebrecherin abschütteln kann. Ferner könne daraus, daß im alten Gesetze durch das Repudium das Eheband gelöst wurde, nicht geschlossen werden, daß die Paulusstelle nicht von dem mosaischen Gesetze verstanden werden dürfe, es folge vielmehr nur das daraus, die Paulusstelle sei nicht so allgemein und so weit zu fassen, daß sie sich auch auf die durch das Divortium getrennte Ehe beziehe, sondern nur auf die noch bestehende. Das Argument endlich, das Weib sei sowohl vor als nach dem Divortium *ὑπανδρος*, erklärt Gerhard für eine *petitio principii*; denn wenn auch derjenige noch lebt, der vor dem Divortium ihr Mann war, so ist er doch nicht mehr nach dem im Fornikationsfall erfolgten Divortium ihr Mann; auch kann die Ehebrecherin nicht zugleich (ein) Fleisch mit dem Gatten und dem Ehebrecher sein <sup>2)</sup>.

So sucht also Gerhard mit nicht zu verkennender Erudition und Gewandtheit nachzuweisen, daß bei Ehebruch wirklich eine Lösung des Ehebandes nach dem göttlichen Gesetze erfolge und daher eine neue Ehe eingegangen werden könne.

<sup>1)</sup> Ebd. 158 f.    <sup>2)</sup> Ebd. 159 ff.

Zur kurzen Würdigung der exegetischen Beweisgründe, welche in diesen polemischen Auseinandersetzungen vorgebracht werden, ist zu sagen: die von protestantischer Seite aus den Matthäusstellen genommenen Beweise für die Auflöslichkeit der Ehe sind viel einleuchtender und überzeugender als jene von Bellarmin im Sinn der absoluten Unauflöslichkeit vorgeschlagenen Erklärungsversuche. Dagegen können vom Standpunkt der Auflöslichkeit aus nie die ganz allgemein gehaltenen Parallelstellen bei Mk und Lk befriedigend gelöst werden; und bezeichnend ist es, daß Gerhard auf das von Bellarmin vorgebrachte Argument, Zusätze und Auslassungen der einzelnen Evangelisten könnten nie derart sein, daß dadurch der ganze Satz falsch werde, gar nichts erwidert. Bei der Exegese der Paulusstellen (Röm 7, 1—3; 1 Kor 7, 10f. 39) gehen beide Parteien zu weit, wenn sie aus denselben mit absoluter Bestimmtheit im Eifer der Polemik die Richtigkeit ihrer Ansicht begründen wollen; denn m. E. läßt sich weder die vollständige Unauflöslichkeit der Ehe im Fornikationsfalle aus denselben mit unabweisbarer Stringenz ableiten, noch viel weniger aber die Auflöslichkeit im Fornikationsfall, da dieser einfach nicht erwähnt ist.

---

### III. Abschnitt.

## Die nachtridentinische Exegese bis zur Gegenwart.

### 1. Kapitel.

#### Die Auslegung unserer Schrifttexte vom ausgehenden 16.—18. Jahrhundert.

##### § 37. Exegeten der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Gestützt auf die Entscheidung des Konzils von Trient haben die katholischen Theologen der Folgezeit fast ausnahmslos in der Ehescheidungsfrage die absolute Unauflöslichkeit des Ehebandes zu Lebzeiten beider Gatten festgehalten. Durch den Gegensatz zur protestantischen Exegese gezwungen mußte man auf katholischer Seite diesen tief ins praktische Leben einschneidenden Kontroverspunkt eingehend behandeln. Aber obwohl die bedeutendsten Theologen und Exegeten ihren Scharfsinn an den schwierigen Matthäusstellen erprobten, so sind doch bis zum Anfang des

19. Jahrhunderts außer einigen Ansätzen keine ganz neuen Wege zur Lösung aufgezeigt worden. Die reichlich aufgewandte Mühe fast dreier Jahrhunderte mußte sich begnügen, die vorgefundene Auslegung der Matthäustexte im Sinne einer Scheidung von Tisch und Bett näher auszubauen und so annehmbarer zu machen. Der Fortschritt, den die Exegese dieser Zeit in unserer Frage erzielte, liegt darin, daß die Beweise für die absolute Unauflöslichkeit des Ehebandes aus dem Zusammenhang der Matthäustellen und aus den Paralleltexten vervollständigt und stringenter geführt wurden.

Joh. Suarez (Soarez), Bischof von Coimbra († 1572), der als Legat des Königs von Portugal dem Konzil von Trient bewohnte, beschränkt die Exzeption in Mt 19, 9 auf das erste Satzglied und macht zum Beweise dafür außer den Parallelstellen die vorausgehende Unterredung mit den Pharisäern (bes. Mt 19, 8 b und 6 b) geltend. Die Frage der Jünger (Mk 10, 10) führt er gerade darauf zurück, daß sie sich wunderten, weil nach evangelischem Gesetze überhaupt kein Repudium mit Erlaubnis zur Wiederverheiratung gegeben werden kann <sup>1)</sup>.

Ausführlich wird die Ehescheidungsfrage von Cornelius Jansenius d. Ä., Bischof von Gent († 1579), behandelt. Dieser Exeget sieht das mosaische Gesetz über die Ehescheidung durch Christus in dreifacher Hinsicht vervollkommen, 1) weil im NT nur wegen einer Ursache, wegen Ehebruchs, die Trennung erlaubt ist, 2) weil auch die wegen Unzucht rechtmäßig Entlassene nicht mehr heiraten kann und deshalb der Scheidebrief ganz aufgehoben ist, 3) weil Mann und Frau nach Mt 5, 32 im Zusammenhalt mit 1 Kor 7, 10 gleiches Recht in Ehesachen haben.

Christus hat, obwohl auch andere Ursachen zur Trennung berechtigten, nur den Ehebruch als Scheidungsgrund genannt, weil dieses Vergehen direkt der ehelichen Treue entgegengesetzt ist, die übrigen Gründe aber allgemeiner Natur sind und die Aufhebung jeglicher Gemeinschaft erlauben. Als Beweis, daß auch im Ehebruchsfall das Eheband nicht gelöst sei, führt er neben den Paulusstellen besonders Mt 5, 32 b an; denn hier muß die wegen Ehebruchs Entlassene mit inbegriffen sein, weil sie sonst besser daran wäre, als die unschuldig entlassene Gattin.

In Mt 19, 4—6 verbietet Christus das Divortium aus einer doppelten Ursache: 1) weil es gegen die Natur ist, daß ein Fleisch

<sup>1)</sup> Comm. in ev. sec. Mt, Venetiis 1565, 94. 307f.; Comm. in Mk et Lk, Parisiis 1578, 140.

geteilt wird, 2) weil es gegen das Gesetz verstößt, zu trennen, was Gott verbunden hat. Jansenius hält darum die Meinung für wahrscheinlich, daß auch im AT das Eheband durch den Scheidebrief nicht getrennt wurde, und erklärt jene Entlassung für Sünde.

Mt 19, 9 ist nach Jansenius zweimal gesprochen, öffentlich und privatim. Durch sie erneuert Christus die ursprüngliche Bestimmung Gottes und hebt die zu Gunsten der menschlichen Schwäche von Moses eingeführte Erlaubnis auf. Die Worte, wie sie bei Mt stehen, machen eine gewisse Schwierigkeit. Sie scheinen nämlich anzuzeigen, daß jener die Ehe nicht bricht, der wegen Unzucht die Gattin entläßt und eine andere heiratet. Doch ist diese Auffassung gegen die Hl. Schrift und die übereinstimmende Lehre der hl. Väter. Daher ist der Sinn dieser Stelle: Wer immer sein Weib entläßt (was nicht erlaubt ist, außer wegen fornicatio) und eine andere heiratet, bricht die Ehe. Das erhellt daraus, daß die beiden andern Evangelisten diese Exzeption, welche ausgelassen werden konnte, ausließen und absolut erklären, jeder breche die Ehe, der sein Weib entläßt und ein anderes heiratet, und daher auch der, welcher wegen Ehebruchs entläßt und wiederheiratet. Mt fügt diese Ausnahme bei, damit es nicht scheine, als ob der Herr im Widerspruche mit Mt 5, 32 gar keinen Grund zur Entlassung der Gattin übrig lasse, und weil die Pharisäer nicht nur gefragt haben, ob die Entlassung der Gattin überhaupt, sondern auch, ob sie wegen jeder Ursache erlaubt sei; und da dies Mt allein erwähnt, so gibt er auch allein dementsprechend hier den einzigen vom Herrn noch zugelassenen Grund zur Entlassung des Weibes an <sup>1)</sup>).

Jansenius ist also der Meinung, daß Christus Mt 19, 9 ohne die Exzeption gesprochen hat wie bei Mk und Lk, daß aber der Evangelist selbst, um einen Scheinwiderspruch mit Mt 5, 32 zu vermeiden, aus eigener Initiative dieselbe beigesezt hat. Wenn wir nun dies auch nicht zugeben können, so ist doch sicher die Bemerkung des Jansenius richtig, daß der Zusatz mit der Frage der Pharisäer *κατὰ πάσαν αἰτίαν* innig zusammenhängt.

Eingehender noch als Jansenius beschäftigt sich Maldonat S. J. († 1583) mit unserer Frage <sup>2)</sup>. Und wegen seines Ansehens

<sup>1)</sup> Comm. in concordiam et totam historiam evangelicam I (Lov. 1572) 292 ff.; III 233. 235. 237.

<sup>2)</sup> Comm. in quatuor Evv. I (ed. Jansen, Moguntiae 1840—44) 167—169; II 50—62.

— er gilt ja als einer der größten Exegeten — glauben auch wir ausführlicher dessen Auslegung zu den Matthäusstellen wiedergeben zu sollen.

Daß Christus nur einen Entlassungsgrund ausnimmt, während die Kirche sechs zulasse, führt Maldonat auf drei Gründe zurück: 1) weil nur wegen Ehebruchs die Gattin absolut und für immer entlassen werde, so daß auch, wenn sich die Entlassene bessert, der Gatte dieselbe nicht wieder zu nehmen braucht, 2) weil der Mann die Ehebrecherin, auch wenn sie bleiben und sich bessern will, doch entlassen kann, was bei andern Ursachen nicht der Fall ist, 3) weil die andern Scheidungsgründe nicht in eigentlicher Beziehung zur Ehe stehen, sondern jeder Gemeinschaft zukommen.

Eine Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes ist in mehrfacher Hinsicht gegeben: Christus befiehlt nicht die Tötung der Ehebrecherin, sondern erlaubt die Entlassung; er hebt den Scheidebrief auf, damit die Männer weniger schnell zur Entlassung schreiten, wenn sie wissen, daß weder ihnen noch der Gattin eine weitere Ehe erlaubt ist; die vielen Entlassungsgründe sind auf *fornicatio* eingeschränkt; im AT konnte der Mann die Entlassene nicht mehr zurückrufen, im NT ist es zwar nicht befohlen, aber gewünscht (1 Kor 7, 10); dort konnte nur der Mann die Frau entlassen, jetzt auch umgekehrt.

Zu Mt 19, 9 sagt Maldonat: Diese Stelle ist schwierig und bildet einen bedeutenden Kontroverspunkt zwischen Katholiken und Häretikern. Drei Ansichten bestehen über dieselbe: nach der ersten sei beiden wegen Ehebruchs getrennten Gatten die Wiederverheiratung gestattet, nach der zweiten nur dem unschuldigen Teile; die dritte von der Kirche immer vertretene und vom Konzil von Trient festgestellte Ansicht aber lautete: „*Christum ita permissio adulteram uxorem dimittere, ut nec uxori liceat alii nubere viro, neque viro aliam uxorem ducere, quamdiu vixerit uterque.*“

Zur Begründung der kirchlichen Auslegung macht Maldonat außer dem Traditionsbeweis geltend: „Aus der Beweisführung, welche Christus an dieser Stelle gebraucht hat, wird entweder nichts, oder eben diese Ansicht bewiesen; zuerst argumentiert er: Gott habe nicht mehrere, sondern nur ein Weib für den einen Mann erschaffen. Daraus folgert er, man dürfe nicht mehrere haben, d. h. eine entlassen und eine andere heiraten. Die Bedeutung dieses Grundes ist so weittragend, daß es auch nach der Entlassung der Ehebrecherin nicht erlaubt ist, eine andere zu



heiraten. Es macht nämlich keinen Unterschied, weshalb sie entlassen ist, da ein und derselbe Grund, keine andere zu heiraten, immer bestehen bleibt, weil für den einen Mann nur eine Frau geschaffen wurde. Ferner beschränkt Christus nicht nur die vielen Gründe, weshalb die Juden ihre Gattinnen entließen, auf die eine fornicatio, sondern hebt auch den Scheidebrief, welcher nach seinem Worte wegen der Herzenshärte der Juden erlaubt war, überhaupt auf. Nach Christus ist es unter Christen nie gehört worden, daß der Scheidebrief gegeben wurde. Gleichwohl aber war das Geben des Scheidebriefes gleichbedeutend mit der Erlaubnis für den Mann, eine andere zu heiraten, und für das Weib, sich mit einem andern zu verbinden; also hat Christus mit der Aufhebung des Scheidebriefes auch die Befugnis zur zweiten Ehe für Mann und Weib aufgehoben. Und dieser eine Grund würde, wenn andere fehlten, übergenuß unsere Ansicht erhärten. Auch würde, wenn der wegen Ehebruchs Entlassenen die zweite Ehe erlaubt wäre, das Absurdum sich ergeben, daß die wegen Ehebruchs Entlassene besser daran wäre als die wegen Krankheit oder eines anderen Grundes ohne ihre Schuld Entlassene, da die Ehebrecherin noch bei Lebzeiten ihres ersten Mannes eine zweite Ehe eingehen dürfte, die andere nicht.

Ferner besteht kein Zweifel, daß Christus deshalb erlaubt hat, die Ehebrecherin zu entlassen, damit die Männer nicht genötigt wären, ein leidvolles Leben mit der Ehebrecherin zu führen, da diese sich selbst durch ihren Ehebruch des Zusammenlebens mit dem Gatten unwürdig gemacht hat. Dieser Grund reicht aber nicht soweit, daß dem Manne die Neuheirat erlaubt sein kann; es genügt nämlich, daß er sich von der ersten befreien kann. Was daher die Häretiker einzuwenden pflegen, Christus habe den Gatten nichts zugestanden, wenn er nur unter der Bedingung, unvermählt zu bleiben, ihnen die Entlassung der Ehebrecherin gestattet, ist töricht und deutet auf Menschen, welche mehr auf die Gelüste des Fleisches als auf ein ehrenvolles ruhiges Leben sehen. Die guten Männer halten es für eine große Wohltat, wenn sie sich von der schlechten Gattin losmachen können, auch wenn ihnen keine zweite Ehe gestattet ist. Ja, den Umstand selbst, daß ihnen nicht erlaubt ist, eine andere zu heiraten, halten die Klügeren für eine Wohltat, wie die, welche einmal Schiffbruch gelitten, daß sie nicht mehr das Meer befahren dürfen. Denn ein größeres Gut ist es, eine schlechte nicht finden können als eine

gute finden können. Eine schlechte aber finden kann nur der, welcher überhaupt heiraten kann. Auch jener Grund, welchen Hieronymus <sup>1)</sup> anführt, ist schwerwiegend: wenn den Gatten erlaubt wäre, nach Entlassung der ehebrecherischen Gattinnen andere zu nehmen, so würden täglich die, welche neue Gattinnen wollten, den ersten Gelegenheit zum Ehebruch geben, um nach Entlassung derselben andere zu heiraten. Dadurch hätte Christus die Disziplin des alten Gesetzes nicht befestigt, sondern gelockert. Denn nicht einmal im alten Gesetze war für eine solche Willkür, die Gattinnen zu wechseln, soviel Raum gegeben, da die Ehebrecherin nicht entlassen, sondern getötet wurde.

Weiter scheinen mir die den Geist Christi nicht zu verstehen und seinen Sinn nicht zu erfassen, welche auf diese Weise seine Worte erklären. Wer sieht nämlich nicht, daß Christus, da er die evangelische Disziplin sehr festigen und das Eheband als unlöslich lehren will, nicht nur den Männern keine Befugnis zur Neuheirat gibt, sondern ihnen vielmehr einen Zügel anlegt, daß sie, wenn sie der Gattin nicht entbehren wollen, die Ehebrecherinnen ertragen und zu bessern, nicht zu entlassen suchten. Der Wille Christi war nämlich, daß der Gatte auch die Ehebrecherin nicht entlasse, aber er wollte auf seinen Schmerz schonende Rücksicht nehmen. Er erlaubte, nicht aber befahl er die Entlassung, damit entlassen könnte, wer wollte.

Auch das, was Hieronymus bemerkt, bestätigt die Anschauung, daß Christus nicht sagte: wenn die Entlassene heiratet, bricht sie die Ehe, sondern „wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe“. Dies kann keinen andern Grund haben als den, weil Christus auch von der wegen Ehebruchs Entlassenen spricht, von der er, weil sie schon Ehebrecherin war, nicht sagen wollte, sie bricht die Ehe, weil er nichts Neues gesagt hätte, sondern er sagt, daß wer immer eine (Entlassene) heiratet, die Ehe breche, um anzuzeigen, daß weder eine Entlassene einen andern Mann nehmen, noch ein anderer Mann sie heiraten dürfe. Zudem kann nicht gezweifelt werden, daß diese Stelle aus anderen Schrifttexten, wo über diesen Punkt gehandelt wird, zu erklären ist. In den anderen aber wird immer absolut gesagt, es sei nicht erlaubt, daß die Entlassene heirate, wie auch bei Mt 5, 32, in welcher Stelle diese Worte: ‚wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe‘, wie wir

<sup>1)</sup> Ich habe bei Hieronymus diesen Grund nicht gefunden, wohl aber bei Augustin; vgl. oben S. 117.

nachgewiesen, ohne Exzeption zu verstehen sind. Ferner erklären Mk und Lk, die denselben Hergang erzählen, daß jeder, der eine Entlassene heiratet, die Ehe bricht.

Man kann keinen andern Grund ausdenken, warum Mt die fornicatio ausgenommen, Mk aber nicht, als den, weil Mt darlegen wollte, bisweilen sei die Entlassung der Gattin erlaubt, wenn sie nämlich Ehebrecherin sei, Mk aber zeigen wollte, nie sei es erlaubt, eine andere zu heiraten, auch wenn die erste wegen Ehebruchs entlassen sei. Auch jenes ist in den Worten des Mk der Beachtung wert, daß er sagt: *adulterium committit super eam i. e. contra eam . . .* was er deshalb tut, um anzuzeigen, daß der Gatte ebensowenig nach Entlassung der Ehebrecherin eine andere heiraten dürfe, als deshalb, weil sie gegen ihn Ehebruch begeht, er gegen sie Ehebruch begehen dürfe. Denn nicht ist es gestattet, in dieser Sache Gleiches mit Gleichem zu vergelten.

\* Stellen wir uns vor, Mt hätte sein Evangelium nicht geschrieben; in der Tat können wir aus Mk und Lk keinen andern Sinn herauslesen, als daß es niemals dem Gatten erlaubt ist, aus welcher Ursache er immer die Gattin entlassen hat, eine andere zu heiraten, niemals der Frau, weshalb immer sie entlassen wurde, einen andern zu ehelichen. Keine Zweifel hätten Platz. So aber hat Mt geschrieben, doch dunkel, so daß über den Sinn und die Erklärung zwischen uns und den Häretikern debattiert wird. Wer sieht nicht ein, daß die Klugheit fordert, die dunkle Matthäusstelle aus den klaren Worten des Mk und Lk zu interpretieren. Später als Mt schreiben Mk und Lk; glaubhaft ist es in der Tat, daß sie, was Mt dunkel sagte, klar und ohne alle Zweideutigkeit erklären wollten. Sie sagten aber, es sei niemals erlaubt, nach Entlassung des Weibes ein anderes zu heiraten. Das also muß festgehalten werden, was ohne Zweideutigkeit und gleichsam als Interpretation gesagt wurde. Das Zeugnis des Mt muß aus der Darlegung der beiden andern Evangelisten erklärt werden. Dagegen so handeln wie die Häretiker, zeugt von keinem oder einem ganz verkehrten Urteil.

Auch Paulus schrieb nach Mt den Brief an die Römer und an die Korinther; in beiden behandelt er die Frage, niemals führt er die Exzeption an. Der hl. Paulus erörtert die Worte Christi, über welche wir hier verhandeln. Wer zweifelt, daß er die Exzeption beigesetzt hätte, wenn irgendeine vorhanden gewesen wäre, nach welcher die entlassene Gattin einen andern Mann nehmen

könnte? So aber sagt er generaliter, universe et absolute, daß sie unverheiratet bleiben oder sich mit dem Manne aussöhnen solle. Er spricht aber von der wegen Ehebruchs sich Trennenden, weil es in diesem Fall allein erlaubt war; sonst hätte es Paulus ihr nicht anheimstellen können, daß sie zwar getrennt vom Manne, aber ledig bleiben müsse, oder sich mit dem Manne aussöhne; sondern mit andern Worten hätte er befohlen, daß sie zum Manne zurückkehren muß, da ihr nicht erlaubt war, wegen einer andern Ursache als wegen Ehebruchs getrennt vom Manne zu leben. Also eben jener Frau, welche wegen Ehebruchs sich getrennt hatte, befiehlt er non ex sua, sed ex Christi sententia; entweder ohne Ehe zu leben, oder sich mit dem ersten Manne auszusöhnen.“

Endlich macht Maldonat noch geltend, daß bei der entgegengesetzten Ansicht die Lehre Christi unvollständig wäre, weil Christus dann nichts darüber gesagt hätte, was der Fall wäre, wenn einer wegen eines andern Grundes als wegen Ehebruchs die Gattin entlassen und keine andere geheiratet hätte. Dagegen sei die kirchliche Ansicht vollständig: „Nam si ob aliam causam quam ob fornicationem dimiserit, quamvis aliam non duxerit, moechatur, quia uxorem suam moechari facit, ut supra explicatur (5, 32). Si autem ob fornicationem dimiserit, et alteram duxerit, etiam moechatur, non quia adulteram dimisit, sed quia alteram duxit. Das Wort ‚moechatur‘ ist daher hier sowohl auf den zu beziehen, welcher wegen einer andern Ursache als wegen Unzucht die Gattin entlassen hat, als auch auf den, der nach Entlassung (der Gattin) wegen Unzucht eine andere heiratet, gleichsam als wenn er sagte: Quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem, moechatur i. e. facit eam moechari, et quicumque alteram duxerit (quacunque de causa priore dimissa) moechatur i. e. adulterium contra priorem uxorem committit.“ Um dann noch dem Einwand die Spitze abzubrechen, daß dann „et qui“ stehen müßte statt des einfachen „et“, erwidert Maldonat, daß nach dem hebräischen Sprachgebrauch das vorhergehende Relativum zu wiederholen sei.

Im allgemeinen bringt so Maldonat gewichtige Gründe für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe vor, doch kann die Lösung der eigentlichen Schwierigkeit nicht befriedigen<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Im einzelnen ist z. B. nicht zu billigen: aus super eam bei Mk eine Beziehung zum Ausnahmefall des Mt abzuleiten; die Erklärung von 1 Kor 7, 11; die Betonung, daß Christus in erster Linie über die Entlassung ohne eine zweite Heirat sich hätte äußern müssen.

Wichtiger noch als die Exegese Maldonats sind für die Geschichte der Ehescheidungsfrage die Erörterungen seines Ordensgenossen Salmeron († 1585). Derselbe wohnte als päpstlicher Theologe dem Trienter Konzil bei und griff in mehreren wichtigen Kontroversen tätig und bestimmend ein. Bei den Verhandlungen über die Ehe war er jener Abteilung der *theologi minores* zugeteilt, welche die Frage über die Sakramentalität der Ehe zu erörtern hatten<sup>1)</sup>. In seinem sechzehnbandigen Werke über das NT behandelt Salmeron sehr eingehend die Ehescheidungsfrage in sieben längeren Traktaten (V tract. 39; VIII tract. 46—49 und XIV tract. 11. 12); besonders kommt für uns V, 39 (*De divortii et repudio*) und VIII, 48 (*De matrimonio in causa fornicationis*) in Betracht.

In der Erklärung von Mt 5, 32 weist er die Auffassung, als sei im Fornikatinsfall das Eheband lösbar, hauptsächlich mit Berufung auf den Wortlaut und die Parallelstellen zurück (Mk 10, 10f.; Lk 16, 18; Mt 19, 6; Mt 19, 10; Röm 7, 2f.; 1 Kor 7, 10f. 39), die er einzeln erklärt. Bemerkenswert ist die Argumentation aus Mk 10, 10f. und Lk 16, 18: Da die Evangelisten keine Ausnahme als notwendig beifügten, so ist ein Weg zu suchen, auf welchem sich diese Worte mit Mt vereinbaren lassen. Man darf nämlich nicht sagen, Mk und Lk hätten die Worte des Herrn weniger vollkommen berichtet, da sie eine Sache von solcher Bedeutung übergangen, oder sie hätten die Exzeption deshalb ausgelassen, weil Mt dieselbe aufgenommen; sonst müßte man ja gleichsam annehmen, die Apostel hätten die Berichte unter sich geteilt oder gegenseitig zusammengetragen.

Ferner zeigt Salmeron, daß „*dimittere*“ nicht immer die Trennung *quantum ad vinculum* bedeute; denn 1 Kor 7, 11 sei zu: *et vir uxorem non dimittat* zu ergänzen: *vel maneat inuuptus vel uxori reconcilietur*, also „*dimittere*“ von der *dimissio a toro* zu verstehen; ebenso kann in Mt 5, 32 b das *dimissa* nur diese Trennung bezeichnen, weil sonst kein Ehebruch inkurriert werden könne<sup>2)</sup>.

Im Traktat 48<sup>3)</sup> vervollständigt Salmeron den Beweis für die absolute Unauflöslichkeit des Ehebandes noch folgendermaßen: Wenn durch den Ehebruch des einen Teiles die Ehe gelöst würde, dann wäre der weitere Verkehr der beiden Gatten *fornicatio*, sie

<sup>1)</sup> Theiner II 232.

<sup>2)</sup> Comm. in Ev. Hist. V (Colon. Agrip. 1602) 227 ff.

<sup>3)</sup> Ebd. VIII 375 ff.

könnten sich nicht mehr miteinander aussöhnen, sondern müßten eine neue Ehe schließen. Ferner wäre jenes Wort Mt 19, 8 nicht wahr; denn der Ehebrecher würde trennen oder die Ehebrecherin oder der Dämon, welcher zur Unzucht verführt. — Christus antwortet den Pharisäern auf ihre Frage, ob das Repudium erlaubt sei, es sei nicht erlaubt und von Anfang an sei es nicht so gewesen, sondern die beiden Gatten seien ein unzertrennbares Fleisch; also wenn im Fornikationsfall die Wiedervermählung erlaubt wäre, würde Christus sich selbst widersprechen, da er will, daß jene nur ein Fleisch seien.

Weiter verlegt sich Salmeron in dieser Abhandlung hauptsächlich auf die Erklärung von Mt 19, 9 im Sinne der *separatio quantum ad torum*. Nachdem er zuerst die Einwände gegen die absolute Unauflöslichkeit dargelegt, weist er die übrigen Erklärungsversuche als unhaltbar zurück. Die erste dieser abgewiesenen Auslegungen ist für unsere Aufgabe von Interesse, weil sie einen neuen beachtenswerten Lösungsversuch bildet. Von wem derselbe stammt, ist leider nicht gesagt; auch wird er nicht näher ausgeführt. Die Schwierigkeit soll dadurch überwunden werden, daß man das „*μη ἐπι πορνεία*“ nicht mit „außer wegen Ehebruchs“ übersetzt, sondern, wie der griechische Wortlaut auf den ersten Blick darzubieten scheint, mit „auch nicht bei Ehebruch“. Freilich müßte auch bei diesem Lösungsversuch das *nec etiam in fornicatione* als Parenthese gefaßt werden mit der Ergänzung: darf er sie entlassen. Der Gewinn dieser Übersetzung aber besteht darin, daß dadurch diese Ergänzung, besonders wenn man sich die Frage der Pharisäer vergegenwärtigt, als selbstverständlich nahe gelegt wird, während bei der exeptiven Fassung von „*μη ἐπι πορνεία*“ die Ergänzung nach dem Satzbau unnatürlich ist. Salmeron erwidert dagegen: diese Übersetzung wird widerlegt durch Mt 5, 32, wo „*παρεκτός λόγου πορνείας*“ offenbar exeptiven Charakter trage<sup>1)</sup>. Doch damit ist dieser Lösungsversuch durchaus nicht abgetan. Wir werden später auf denselben zurückkommen und nachweisen, daß zwischen den Matthäuszusätzen 5, 32 und 19, 9

<sup>1)</sup> Quidam non satis idonee videntur solvere dicentes quod hinc apud Matthaeum Graecum habetur „*μη ἐπι πορνεία*“ significare, non quod interpretes vertit „nisi ob fornicationem“ sed „nec etiam in fornicatione“, ut verba ipsa Graeca prima facie porrigere videntur. Hoc enim dissolvitur per verba Matthaei 5, 32, ubi dicitur per exceptivam manifestam „*παρεκτός λόγου πορνείας*“ i. e. praeter causam fornicationis, sive extra causam fornicationis (ebd.).

nicht nur dem Wortlaut, sondern auch dem Sinne nach ein ganz bedeutender Unterschied besteht.

Ebenso erklärt sich Salmeron gegen den Lösungsversuch des Paul von Burgos mit dem Hinweis auf den Gegensatz: ‚Audistis — ego autem dico‘ (5, 31 f.) und ‚Moses . . . permisit — dico autem‘ (19, 8 f.); doch will er für den Fall, daß Mt 19, 9 an die Pharisäer gerichtet ist, was er mit Berufung auf Tostatus abweist, zugeben, daß diese das Wort als eine Erklärung des mosaischen Gebotes betrachten konnten, obwohl dies nicht vom Herrn intendiert sei.

Desgleichen verwirft Salmeron die Auslegung des Durandus, welche auch von Petrus Paludanus <sup>1)</sup> vertreten werde; denn dann wäre die Ausnahme überhaupt nicht nötig gewesen, weil es klar ist, daß nach dem Tod der Ehebrecherin eine neue Ehe eingegangen werden kann.

Für seine eigene Auffassung bringt Salmeron folgende Gründe vor: Wenn irgend eine Redewendung zwischen zwei andere gestellt ist, so darf und kann sie nicht zur zweiten gezogen werden, weil sie schon bei der ersten ihren Zweck erreicht hat, und so paßt die Exzeption zur Entlassung der Frau . . . Darum darf der Beisatz nicht auf die Verbindung mit einer anderen Gattin bezogen werden. Anders wäre es, wenn man sagt: *Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, excepta causa fornicationis*; dann nämlich wäre sie zu beiden Teilen zu ziehen.

Ferner: So oft eine Exzeption oder eine Redewendung zwischen zwei entgegengesetzten Wendungen steht, kann sie, wenn zum ersten Teile passend, nicht zum zweiten gesetzt werden, weil sie eine entgegengesetzte, sich widersprechende Wirkung hervorbrächte. Wenn also die Exzeption der *fornicatio* zum Entlassen gehört . . . und „die Gattin entlassen“ und „eine andere nehmen“ gleichsam Gegensätze sind, so kann sie, weil zum ersten Teile passend, nicht zum zweiten gehören.

Hierauf sucht Salmeron seine Erklärung durch ähnliche Beispiele zu erläutern:

1) Wer immer die 40 tägigen Fasten unbeachtet läßt, außer bei gerechter Dispensation des Bischofs, und sich betrinkt, der sündigt; also wer das Fasten außer acht läßt mit gesetzlicher Dispensation und sich betrinkt, sündigt nicht; das ist absurd.

<sup>1)</sup> Ein Zeit- und Ordensgenosse des Durandus, der bereits vor Nikolaus von Lyra zu sämtlichen Büchern der Hl. Schrift ausführliche Kommentare verfaßte, die aber noch ungedruckt sind; vgl. Morgott in: KL IX 1321 ff.

2) Wer ohne öffentliche Not den Bischofssitz verläßt und sich einen anderen um Geld erwirbt, treibt Simonie; also wer aus einer öffentlichen Not den Bischofssitz verläßt und einen anderen um Geld erwirbt, begeht keine Simonie.

3) Wer ohne apostolische Dispens Bücher von Häretikern liest und deren Irrtümer in sich aufnimmt, ist Häretiker; also wer sie mit Dispens liest und die Irrtümer in sich aufnimmt, ist kein Häretiker.

Wie also hier die Schlußfolgerung nicht richtig ist, so auch nicht jene bei der Ehe, welche man aus den Worten des Herrn ableitet . . . Die Exzeption ist auf die Entlassung zu beziehen, so daß der Sinn ist: *Qui dimiserit extra causam fornicationis, facit uxorem moechari. In casu autem fornicationis non facit moechari, quia ipse non dedit causam dimissae moechandi, cum iuste dimiserit; sed ipsa sibi, quae fornicando meruit iustam dimissionem, et ideo si accadat eam post dimissionem moechari, sibi et non marito est imputandum. Ubi quod sequitur: „Et aliam duxerit moechatur. Et qui dimissam duxerit, moechatur“: absolute est intelligendum, i. e. sive in causa fornicationis sive extra illam.*

Prinzipiell ist zu dieser Erklärung zu sagen, der Zusatz ‚nisi ob fornicationis‘ als solcher kann nur zu dem ersten Teile gehören, zu dem Entlassen, mag die Stellung sein, wie sie will; denn zu dem zweiten Teile gezogen würde der Satz lauten: „und wer außer wegen Ehebruchs eine andere heiratet“, was doch durchaus keinen logisch vollständigen Sinn gibt. Die Hauptfrage ist die, ob der erste Vordersatz mit der Addition zu dem zweiten Vordersatz in einem inneren Zusammenhang steht, ob er, wenn auch formell als gleichwertig beigeordnet, doch logisch ihm nicht vielmehr untergeordnet ist (jeder, der, nachdem er seine Frau nisi ob forn. entlassen hat, eine andere heiratet, bricht die Ehe), oder ob der erste Satz bzw. der Zusatz allein auf irgend eine Weise zu vervollständigen ist, so daß er für sich allein einen abgeschlossenen Sinn gibt, also: a) Wer seine Frau entläßt außer wegen Ehebruchs, der macht sie zur Ehebrecherin — bzw. b) wer seine Frau entläßt, was nicht erlaubt ist außer wegen Ehebruchs. Nachdem so der eigentliche Fragepunkt festgestellt und herausgehoben ist, ergibt sich die Fehlerhaftigkeit der Argumentation Salmerons von selbst; die beiden Argumente, wodurch er nachweisen will, daß die Exzeption nur zum ersten Teile gehört, sind überhaupt nutzlos, sind Lufthiebe, weil sie, da die Frage schon falsch



gestellt ist, gar nicht den Kern der Sache treffen. Die beigezogenen Sätze ferner können deshalb nicht als Analogiebeweis gelten, weil sie zwar formell gleichgebaut, inhaltlich aber verschieden sind. Denn während Entlassen und Wiederheiraten in einem inneren Zusammenhang stehen, da die Wiedervermählung nur nach der Entlassung geschehen kann, enthalten die Vordersätze der Beispiele rein akzidentelle Bestimmungen, die in keinem notwendigen Zusammenhang mit dem zweiten Vordersatz stehen, so daß die Nachsätze (er sündigt, treibt Simonie, ist Häretiker) von dem zweiten Vordersatz allein bestimmt werden. Die ganze Argumentation beruht auf sophistischen Spitzfindigkeiten und ist logisch unhaltbar.

Außer diesem Lösungsversuch schlägt Salmeron noch einen neuen vor. Er geht von Mt 5, 32 aus, wonach der, welcher seine Gattin außer wegen Ehebruchs entläßt, diese zur Ehebrecherin mache. Dann zieht er daraus, daß Christus Mt 19, 9 nur sage, der Entlassende und sich Wiederverheiratende breche selbst die Ehe, ohne beizusetzen: und mache auch die Frau zur Ehebrecherin, den Schluß, der Heiland könne hier nur denjenigen im Auge haben, der wegen Ehebruchs die Frau entläßt und eine andere heiratet. Folglich müsse etwas zu ergänzen sein, wie an anderen Stellen der Hl. Schrift. Salmeron ergänzt dann, um sein gestecktes Ziel zu erreichen, den Satz folgendermaßen: *Quicumque dimiserit non ob aliam causam nisi ob fornicationem*. So stehe Mt im Einklang mit Mk, Lk und Paulus und der Praxis der Kirche; denn daraus, daß der Einzelfall, wegen Unzucht zu entlassen (und eine andere zu heiraten), ausgeschlossen sei, ergibt sich die allgemeine Regel, daß dies von allen gelte, welche ihre Gattinnen entlassen und andere heiraten, wie bei Mk und Lk ohne Ausnahme und Einschränkung steht. Denn, wenn das, was weniger mitinbegriffen scheint, inbegriffen ist, dann auch das, was mehr mitinbegriffen scheint.

Diese Auslegung sucht Salmeron noch durch den Hinweis zu stützen: bei Mt 19, 9 werde deshalb nur von dem gesprochen, welcher wegen Ehebruchs sein Weib entlassen habe, weil nach Mt 5, 32 gerade in bezug auf diesen noch Zweifel bestehen konnte, ob ihm, dem die Entlassung ohne Schuld erlaubt sei nach Mt 5, 32, nicht auch die Wiederverbindung gestattet ist.

Im Anschluß an diese Lösung bezeichnet Salmeron auch die eines andern Exegeten als nicht gewaltsam, der, ohne die Ergänzung von „*non ob aliam causam*“ zu machen, einfachhin behauptet,

daß das, was ausgeschlossen werde, als eingeschlossen, ja als allein eingeschlossen zu fassen sei; daß der Satz: „omnis qui exierit porta urbis, nisi armatus fuerit, punietur“ so zu verstehen sei: Nur die, welche bewaffnet die Stadt verlassen, werden bestraft. Daher sei der Satz: „qui dimiserit uxorem, nisi ob fornicationem, moechatur“ so auszulegen: qui dimiserit ob solam fornicationem et aliam duxerit, moechatur.

Darauf ist kritisch zu sagen: der Weg, den Salmeron einschlägt, ist willkürlich, die Lösung des unbekanntenen Autors aber logisch unrichtig.

Als weitere Erklärer unserer Stellen im 16. Jahrhundert sind noch zu nennen Thomas Beauxamis († 1589), ord. carm. et doctor parisiensis <sup>1)</sup>, Emanuel Sa († 1596), Ribera und Barradius. Ersterer zitiert als Lösung der Schwierigkeit die Auslegung Augustins (De adulterinis coniugiis I, 9) <sup>2)</sup>. Emanuel Sa stützt sich bei Erklärung von Mt 19, 9a auf den Satz des Hieronymus: sic priorem iubetur dimittere, ut secundam prima vivente non habeat <sup>3)</sup>. Ribera († 1591) schließt sich in seinem Kommentar zu Mal 2, 15 mit ausdrücklicher Berufung ganz an seinen Landsmann Paulus von Burgos an und sagt: „Die Pharisäer fragten über das Gesetz, welches damals noch Geltung hatte; denn es war noch nicht abrogiert. Darum antwortet der Herr über eben dieses Gesetz und lehrt, daß man nach dem Gesetze nur wegen Unzucht den Scheidebrief geben dürfe; wird er aus anderen Gründen gegeben, dann wird das Eheband nicht gelöst, sondern Ehebruch begeht, wer eine solche heiratet“ <sup>4)</sup>.

Ausführlicher behandelt wieder Barradius († 1615) unsere Texte und den Beweis für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe. Die Lösung will er außer durch Einschränkung der Exzeption auf dimittere bzw. durch Ergänzung von moechatur im Sinne von moechari eam facit (nach Augustin, Contra Adimantum) noch auf folgende Weise erreichen: Ausgehend von der Anschauung, der Herr rede nur von der Entlassung quoad thorum et cohabitacionem, nicht aber von der quoad vinculum, was ja nur durch den

<sup>1)</sup> Hurter, Nomenclator I<sup>2</sup> 99.

<sup>2)</sup> Comm. in Evangelicam Harmoniam sive concordiam ex antiquis ecel. Patribus congestum II (Lugduni 1593) 206 f.

<sup>3)</sup> Scholia in quatuor Evv. ex selectis Doctorum sacr. sententiis collecta, Antverpiae 1596, 92.

<sup>4)</sup> In librum duodecim Proph. commentarii, Colon. Agrip. 1593, 792.

Tod geschehen kann, läßt er den Herrn sagen: Der Gatte kann quoad vinculum die Gattin nicht entlassen. Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam eo modo quo potest, scilicet quoad thorum et habitationem nisi ob fornicationem et aliam duxerit moecatur i. e. adulterat <sup>1)</sup>. Dieser Ausweg ist nichts anderes als eine Petitio principii, weil das Zubeweisende vorausgesetzt wird.

### § 38. Vertreter der Unauflöslichkeit der Ehe im 17. und 18. Jahrhundert.

In den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts (1602) erschien das große und berühmte Werk: De sancto matrimonii sacramento disputationum libri des Thomas Sanchez († 1610). Unsere Frage wird I, X disp. 2 behandelt. Zuerst gibt Sanchez die gegnerischen Auslegungen mit ihren Beweisgründen, dann die Beweise für die absolute Unauflöslichkeit des Ehebandes und endlich die Lösung der gegnerischen Argumente. Im dritten Teile wird besonders geltend gemacht: Christus hätte, obwohl nur von der Entlassung quoad thorum sprechend, doch der Frage der Pharisäer, welche von der dimissio quoad vinculum handelte, Genüge geleistet. Denn da die dimissio quoad vinculum die Erlaubnis zur Entlassung und zur Wiederverheiratung in sich schließt, habe Christus beide Entlassungsarten getrennt; die erstere im Fornikationsfall zugestanden, die letztere aber vollständig verboten. Daher müßte das „*μη ἐπι πορνεία*“ 1) entweder nach Augustin negativ, oder 2) exzeptiv mit Einschränkung auf das „dimittere“ erklärt, oder 3) mit Alfons Tost. nach der Exzeption ein „peccat“ ergänzt werden <sup>2)</sup>.

Franziscus Luca Brugensis († 1619), bedeutend als Bibelkritiker und Kenner der biblischen Sprachen, Mitherausgeber der Antwerpener Polyglotte <sup>3)</sup>, kennzeichnet seinen Standpunkt in der Ehescheidungsfrage, indem er zu Mk 10, 11 schreibt: Zu Hause hat Christus den Zusatz weggelassen, um zu zeigen, daß in jedem Falle, auch nach Entlassung der Ehebrecherin, die Wiedervermählung Ehebruch sei. Bei Mt aber, wo der Heiland öffentlich lehrt, fügt er den Zusatz bei, weil er entweder die schlimmste Art des Ehebruchs besonders verurteilen oder lehren wollte, wegen

<sup>1)</sup> Barradii Comm. in Conc. et hist. ev., Moguntiae 1618, 308f.

<sup>2)</sup> De s. matr. sacramento III (Norimbergae 1706) 322f.

<sup>3)</sup> Hurter, Nomenclator I<sup>2</sup> 194.

welcher Ursache zwar die Entlassung, nicht aber die Neuheirat erlaubt sei <sup>1)</sup>).

Was Maldonat für die Exegese der Evangelien, das wurde der Kanzler der Universität Douay Wilhelm Estius († 1613) für die Auslegung der Paulusbrieve. Bezüglich der Matthäusstellen hält Estius an der herkömmlichen Auslegung fest, in der Erklärung von 1 Kor 7, 10f. aber bringt er einen Fortschritt; er bezieht nämlich diese Stelle weder ausschließlich auf die Trennung wegen fornicatio, noch will er wie die Vertreter der Auflöslichkeit des Ehebandes gerade diese Trennung ausgeschlossen wissen, sondern schreibt: man könne die Worte, so wie sie lauten, ganz gut allgemein von jeder Trennung verstehen, so daß der Sinn sei: mag sie sich vom Manne freiwillig oder wegen dessen Ehebruch oder aus sonst einem Grunde getrennt haben, oder mag sie vom Manne wegen irgend einer Ursache, wie das bei Juden und Heiden üblich war, entlassen worden sein, sie darf sich nicht wieder verheiraten, da der Herr ausdrücklich sagt: wenn die Frau ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, bricht sie die Ehe (Mk 10, 11). Den Einwand, man dürfe diese Stelle nur von der erlaubten Trennung interpretieren, widerlegt Estius wie folgt: Der Apostel gibt der Frau nicht freie Wahl, bei jeder Trennung entweder unvermählt zu bleiben oder sich wieder auszusöhnen, sondern die disjunktive Redeweise hat verschiedene Fälle im Auge: die einen zwingen nämlich die Frau, unvermählt zu bleiben, die andern legen ihr die Pflicht auf, zurückzukehren; doch kann auch der Fall eintreten, wo der Frau freie Wahl bleibt.

Zu Röm 7, 2f. meint Estius, Paulus berufe sich wahrscheinlich auf das im Paradiese gegebene Ehegesetz und nicht auf das des Moses; daher stützten sich die Theologen mit Recht auf diese Stelle zum Beweise der Unauflöslichkeit des Ehebandes zu Lebzeiten beider Gatten <sup>2)</sup>).

Mit Estius stimmt in der Erklärung der Paulusstellen Benedikt Justinianus S. J. († 1622) ziemlich überein. Er sieht in 1 Kor 7, 10f. zwar eine Anspielung auf die Matthäusstellen und will die Ausnahme ergänzt wissen, doch beschränkt er das ‚quodsi discesserit‘ nicht auf Trennungen wegen fornicatio, sondern bezieht es sogar im Anschluß an Ambrosiaster und Chrysostomus

<sup>1)</sup> In sacrosancta evv. commentarius, Antverpiae 1606, 658; vgl. 77. 286.

<sup>2)</sup> Estius, In omn. can. Apostolorum epp.; ed. Sausen II (Moguntiae 1842) 265 ff.; I (1841) 180 f.

in erster Linie auf solche Trennungen, welche wegen Streit entstanden sind <sup>1)</sup>).

Jakob Tirinus S. J. († 1636) leitet aus Mt 19, 6 die Monogamie und die Unauflöslichkeit der Ehe als Naturgesetz ab. Zu Mt 19, 9 sagt er: Mt wollte die Ausnahme im ersten Teile aufnehmen, um zu zeigen, daß Christus plene ac solide den Pharisäern geantwortet habe, daß man nämlich nicht aus irgend einer beliebigen Ursache, sondern nur wegen Ehebruchs oder wegen eines anderen gleich schweren Vergehens das Divortium herbeiführen dürfe, das Divortium aber nicht quoad vinculum, sondern nur quoad thorum seu cohabitationem <sup>2)</sup>).

Cornelius a Lapide S. J. († 1637) beschäftigt sich wieder eingehender mit unsern Matthäusstellen <sup>3)</sup>. Unter fornicatio versteht er wie Alfons Tostatus nicht nur eigentlichen Ehebruch, sondern auch Sodomie und überhaupt jeden unerlaubten Geschlechtsverkehr. Die augustinische Erklärung dieses Begriffes wird abgelehnt, ebenso auch die Meinung jener, welche fornicatio = infidelitas nehmen (alii per forn. accipiunt infidelitatem). Damit ist höchstwahrscheinlich ein neuer Lösungsversuch angedeutet, nach dem die Matthäusstellen mit dem Privilegium Paulinum (1 Kor 7, 12 ff.) zusammengebracht, identifiziert und dann im Sinne der vollständigen Lösung des Ehebandes ausgelegt wurden.

Zur Erklärung, warum Christus nur die Unzucht ausnimmt, führt Cornelius neben den von Maldonat gegebenen Gründen auch den an: Christus habe hier eigentlich nur jene Scheidungen ausschließen wollen, welche wegen äußerer, keine moralische Schuld voraussetzender Gebrechen bei den Juden zu geschehen pflegten.

Die Worte Mt 19, 9 sind zweimal gesprochen, zu den Pharisäern und kurz darauf zu den Jüngern. Was die Auslegung betrifft, so weist Cornelius zuerst die Erklärung des Paul von Burgos zurück und gibt dann die drei schon von Bellarmin zusammengestellten Lösungsversuche: 1) das nisi ob fornicationem rein negativ zu fassen; 2) dasselbe als Exzeption auf das erste Satzglied zu beschränken; 3) das moecharum mit Beziehung auf Mt 5, 32 aufzulösen in ‚facit eam moechari‘ und ‚moecharum‘, gleich als ob es

<sup>1)</sup> Justinianus, In omnes P. epp. explanationum I (Lugduni 1612) 467. 478. 196.

<sup>2)</sup> Tirini Comm. in S. Scripturam II (Augustae Vid. 1757) 120.

<sup>3)</sup> Comm. in 4 Evv., ed. Ant. Padovani I (Augustae Taurinorum 1896) 227 f.; II 102 f.

hieße: *Quicumque dimiserit nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur tum dimittendo uxorem, tum aliam ducendo.* Zur Begründung der letzteren Auslegung, welche Cornelius für die klarste und beste hält, führt er an: die hebräischen Verba im Kal sind oft durch Hiphil zu übersetzen d. h. aktiv durch eine doppelte Tätigkeit. Also: wer seine Frau wegen Ehebruchs entläßt, bricht zwar nicht die Ehe durch die Entlassung, wohl aber durch die Wiedervermählung. Als Analogiebeweis wird der schon bei Salmeron sich findende Satz angeführt: *qui ieiunium violat sine dispensatione et se inebriat, hic peccat;* ferner wird hingewiesen auf Mt 5, 19, wo in dem Satze: *„Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines“* das „et“ für „aut“ gesetzt sei. Nach dieser Erklärung, meint er, sei die Exzeption im Gegensatz zu dem zweiten Auslegungsversuch auf beide Satzglieder bezogen, *tam ad id quod sequitur, quam ad id quod praecessit.* Aber, wie bereits an anderer Stelle erwähnt, sind die beiden Lösungsversuche im wesentlichen vollständig gleich. Auch bei dem letzteren wird das *„nisi ob fornicationem“* zu einem Satze vervollständigt und bleibt ganz ohne Beziehung zum zweiten Vordersatz, nur wird formell das Prädikat nach dem zweiten Satzteil gesetzt. Doch läßt sich nicht verkennen, daß dieser Lösungsversuch viel gewonnen hat durch den Hinweis auf Mt 5, 19.

Auf die Frage, warum gerade Mt diese Exzeption habe, antwortet Cornelius: „weil die Pharisäer zwei Fragen stillschweigend Christus vorgelegt hatten; die erste war, ob aus jedem Grunde die Entlassung des Weibes erlaubt sei, die zweite, ob nach der Entlassung der Gattin durch den Scheidebrief die Ehe gelöst und eine andere eingegangen werden könne — deshalb entließen sie nämlich ihre Frauen, um andere zu nehmen. Christus beantwortet also beide Fragen und zwar, wie es scheint, in zwei Sätzen: 1) Wer immer seine Gattin entläßt außer wegen Unzucht, bricht die Ehe; 2) wer immer eine andere heiratet, bricht die Ehe. Er hat nämlich mit dem Scheidebrief auch die Polygamie, die einst erlaubt war, aufgehoben. Daher ist hier das *„quicumque“* in folgender Weise zu wiederholen: *Quicumque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem, et quicumque aliam duxerit, moechatur.* Mt hat hier, wie auch sonst Kürze anstrebend, das *quicumque* in Gedanken ergänzt und die beiden Antworten in einen Satz verschmolzen. Er wollte sie prägnant und gedrängt in einen Satz zusammenfassen. Daher behauptet sich hier das Wort: *Dum brevis esse laboro, obscurus fio.*

Diese Begründung ist von vornherein verfehlt, weil die Pharisäer die Erlaubnis zur Neuheirat nach der Entlassung als selbstverständlich betrachteten. Ferner zeigt Cornelius hier deutlich, daß er die Exzeption nicht zum zweiten Vordersatze ziehen will. Daß endlich das Streben nach Kürze bei Mt die Veranlassung war, die angeblichen zwei Sätze Christi in einen zu verbinden, ist deshalb unwahrscheinlich, weil die Parallelen bei Mk 10, 10f. und Lk 16, 18 vollständig gleichgebaut und die beiden Begriffe des Entlassens und Wiederheiratens zu einem Satze verbunden sind.

In der Erklärung von 1 Kor 7, 10f. verläßt Cornelius wieder den von Estius und Justinianus gewonnenen Standpunkt und bemerkt gegen die Häretiker sowie gegen Erasmus, Kajetan und Catharinus, daß der Apostel nur von der gerechten Trennung sprechen könnte, wenn der Mann Ehebrecher sei. Freilich will er dabei den Nachdruck auf gerecht legen; denn zu: ‚*Et vir uxorem non dimittat*‘ fügt er hinzu: *sine gravi et iusta causa*. Nam ob fornicationem et aliis iustis de causis licet dimittere<sup>1)</sup>.

Jansenius der Jüngere († 1638), Bischof von Ypern, der Vater des Jansenismus, geht in seinem Tetrateuchus zur Lösung der Schwierigkeit keine neuen Bahnen, gibt aber den herkömmlichen Lösungsversuch in ansprechender Form<sup>2)</sup>. So sagt er zu Mt 19, 9: Christus erneuert das ursprüngliche Ehegesetz Gottes und hebt die mosaische Erlaubnis auf. Das ‚*nisi ob fornicationem*‘ (*μη ἐπι πορνεία*, syrisch: *non adulteram*) ist entweder als bloße Restriktion zu fassen, oder als Exzeption nur zum ersten Gliede zu ziehen und als Parenthesis zu erklären in dem Sinne: was nur wegen fornicatio erlaubt ist. In keinem Falle aber darf man diese Worte zum folgenden ziehen. Auf diese Weise antwortet Christus tacite auf die Frage der Pharisäer, daß durchaus nicht wegen jeder Ursache, sondern nur wegen Unzucht das Weib entlassen werden darf. Solange aber die Entlassene, sei sie Ehebrecherin oder nicht, lebt, begeht der Mann durch Neuheirat Ehebruch, weil nach Augustin das Eheband bis zum Tode besteht. Die nähere exegetische Begründung übergeht Jansenius; er sagt nur nach Abweisung der protestantischen Auslegung, daß durch das Tridentinum jeder Zweifel in dieser Sache ausgeschlossen ist.

<sup>1)</sup> Cornelius a Lapide, *Comm. in omnes Pauli epp.*, Antverpiae 1692, 244.

<sup>2)</sup> *Tetrateuchus sive commentarius in s. J. Chr. evv. Ed. sec.*, Lovanii 1659) 66. 227.

In dem kurzen Kommentar des Stephan Menochius S. J. († 1655) wird gleichfalls die traditionelle Erklärung vorgetragen: Die Gattin kann nach Mt 5, 32; 19, 9 wegen Ehebruchs quoad thorum entlassen werden; 1 Kor 7, 10 gilt gerade für den Fall, daß sich die Frau vom Ehebrecher getrennt hat<sup>1)</sup>.

Nach dem Oratorianer Bernh. Lamy<sup>2)</sup> († 1715) führt der Herr alles wieder auf den ersten Anfang zurück; er befiehlt also, daß die einmal geschlossene Ehe nach den Naturgesetzen nicht mehr gelöst werden kann. Mit der Exzeption „fornicatio“, unter welchem Namen auch der Ehebruch inbegriffen ist, werden ausgeschlossen die Ursachen, welche geringer sind als Ehebruch, jedoch so, daß die gleich schweren und schwereren Vergehen eingeschlossen sind. Gegen jene, welche aus Mt 19, 9 die Auflöslichkeit der Ehe herauslesen wollen, erklärt der Exeget: Christus erwähnt die Unzucht, nicht als ob er gleichsam dem unschuldigen Teile das Recht einer neuen Ehe zugestehe, sondern nur, damit niemand glaubt, er müsse die Ehebrecherin behalten.

Von den Exegeten, die im 18. Jahrhundert unsere Stellen behandeln, sind Alexander Natalis, Hardouin und Calmet zu nennen. Sie bieten für unsere Frage nichts Neues. Alexander Natalis<sup>3)</sup> († 1724) betrachtet das Eheband *ratione sacramenti* für unauflöslich; er beruft sich hauptsächlich auf den allgemeinen Wortlaut der Parallelstellen, welche den Matthäustext aufhellen, und zitiert die Auslegung des Hieronymus und Augustinus. Denselben Standpunkt vertritt der durch die Herausgabe der am weitest reichenden Konziliensammlung berühmt gewordene Jesuit Jean Hardouin († 1729) in seinem erst 1741 erschienenen kurzgefaßten Kommentar zum NT<sup>4)</sup>.

Auch der bedeutende Bibelforscher Aug. Calmet<sup>5)</sup> († 1757) und der nicht minder berühmte Dogmatiker Tournely<sup>6)</sup> († 1729) weichen in der Auslegung unserer Stellen nicht von der herkömmlichen Erklärung ab; ersterer scheint sogar absichtlich die Schwierigkeit zu übergehen.

<sup>1)</sup> Menochii Comm. totius S. Scripturae II (Venetiis 1758) 210. 226. 340.

<sup>2)</sup> Comm. in Harmoniam sive concord. 4 Evangelistarum, Venetiis 1735, 132. 391.

<sup>3)</sup> Expositio s. Ev. sec. Mt, Parisiis 1769, 38. 222.

<sup>4)</sup> Comm. in NT, Amsterdami 1741, 24. 67. 500.

<sup>5)</sup> Comm. lit. in omnes l. NT traditus a J. D. Mansi I (Wirceburgi 1787) 361; vgl. Comm. lit. in omnes tum Vet. tum NT libros I, 2 (Augustae Vind. 1734) 279 ff. <sup>6)</sup> Praelectiones theol. X (Coloniae 1755) 213 ff. 226 ff.



### § 39. Vertreter der Auflöslichkeit der Ehe im 17. Jahrhundert.

Der erste, der, abgesehen von den Protestanten, die Lehre des Tridentinum von der Unauflöslichkeit bekämpfte, war der abgefallene Erzbischof von Spalato Marcus Antonius de Dominis († 1624) in dem Werke: *De republica ecclesiastica*, nach seinem Übertritt zum Anglikanismus verfaßt (London 1618).

Hier erklärt er: „Wie Christus im Gespräche mit den Juden den Ehebruch als einzigen Scheidungsgrund anführte, weil dieser im mosaischen Rechte allein als gesetzmäßige Ursache anerkannt war, so hätte er, wenn ihm von den Heiden eine diesbezügliche Frage vorgelegt worden wäre, jeden von ihren vernünftigen Gesetzen zugestandenem Scheidungsgrund gebilligt. Christus deutete an, daß jede Ehetrennung, die auf Grund des bürgerlichen Gesetzes erfolgte, den Charakter eines vollkommenen und wahren Divortium an sich trage und dem Gatten die volle Freiheit gebe“ <sup>1)</sup>. Bemerkenswert ist an dieser Erklärung, daß nach derselben Christus nur als Interpret des mosaischen Gesetzes angenommen wird. Die weitere Schlußfolgerung ist natürlich ganz willkürlich, entbehrt jedes exegetischen Grundes und berücksichtigt die Parallelstellen überhaupt nicht.

Weiter vertrat in England <sup>2)</sup> der Puritaner John Milton, der Dichter des verlorenen Paradieses († 1674), selbst in unglücklicher Ehe lebend, die Auflöslichkeit der Ehe in verschiedenen Werken, besonders in den Schriften: „*The doctrine and Discipline of Divorce restored to the Good of both Sexes (1643)*“ und „*Judgment of Martin Bucer concerning Divorce*“. Hier verfocht er die Meinung, daß das mosaische Ehegesetz, welches die Trennung ge-

<sup>1)</sup> Sicut Christus loquens cum Iudaeis unicum legitimam divortii causam attulit ipsam fornicationem, quia in lege Iudaeorum unica illa erat legitima, ita prorsus si gentiles eam quaestionem ipsi proposuissent, legitimum divortium ipsis illud dixisset, quod iustae et rationabiles ipsorum leges adprobassent. — Christus innuit, omne divortium legitimum, quod lege publica fiat, esse verum et perfectum divortium cum vera et perfecta libertate coniugis. V, 11 de republ. eccl. Pars 2 (Francof. 1620) 299 f.

<sup>2)</sup> In England hatte nämlich auch nach dem Abfall von Rom das kanonische Recht von der Unauflöslichkeit der Ehe Geltung bis zum Jahre 1858, obwohl von den Reformatoren zahllose Versuche gemacht wurden, der Ehescheidung weite Bahnen zu eröffnen. Vgl. Adalb. Huhn, *Die neuere Geschichte der Ehescheidung*, München 1899, 6 f.

stattet, im neuen Gesetz nicht aufgehoben, und daß der Sinn, den einige den Worten des Herrn bei Mt beilegen, die Ehe könne nicht einmal bei Ehebruch getrennt werden, ein diabolischer sei; das Eheband dürfe gelöst werden, so oft den Gatten das Zusammenleben aus irgendwelcher Ursache lästig falle. Milton schließt sich also, wie schon der Titel des 2. Werkes besagt, betreffs des Ehebandes vollständig an Martin Butzer an und erblickt, wie Ranke in seiner englischen Geschichte (IV 58) bemerkt, in der Ehe lediglich „einen Haushaltungsvertrag, eine von der Religion unabhängige Einrichtung“<sup>1)</sup>.

Von größerer Bedeutung war es, als in Frankreich Joh. Launoy († 1678), Doktor der Theologie an der Sorbonne, in seinem größeren Werke: *Regia in matrimonium potestas* (zuerst französisch erschienen 1674) in die Fußstapfen des Markus de Dominis trat und neben anderen Irrtümern bezüglich der Ehe auch deren Unauflöslichkeit mit Berufung auf die Matthäustexte in Abrede stellte.

Zu Mt 5, 32: *Hic, ut apparet, exceptio ponitur a Mosayca lege, in qua uxor per repudii libellum dimittebatur, non quoad torum tantum, sed etiam quoad coniugii vinculum.*

Zu Mt 19, 3—9: *Verborum Christi facilis et expeditus apparebit sensus, si cominus spectentur: interrogantes Christum Pharisaei, respondens Pharisaeis Christus et a Christo facta, ut decuit, ad mentem interrogantium Pharisaeorum responsio. Ut ergo Pharisaei Christum de uxoris dimissione et quoad thorum et quoad vinculum interrogabant, sic et Christum de eadem dimissione respondisse omnino credibile est*<sup>2)</sup>. Hieran schließt dann Launoy eine Reihe von Zeugnissen der Kirchenschriftsteller, die wir schon an verschiedenen Stellen unserer Arbeit berücksichtigt haben<sup>3)</sup>.

Von protestantischer Seite, auf welcher natürlich allgemein die Auflöslichkeit der Ehe vertreten wurde, seien kurz die Erklärungen eines der bedeutendsten Gelehrten des 17. Jahrhunderts, des Arminianers Hugo Grotius († 1645) erwähnt.

<sup>1)</sup> Vgl. Bellesheim in: KL VIII 1526 ff.

<sup>2)</sup> Launoi opp. omnia I, 2 (Colon. 1731) 826.

<sup>3)</sup> Als Gegner Launoy's traten auf u. a. Dom. Galesius, *Ecclesiastica in matrimonia potestas*, Rom 1677; Luillerius, *In lib. Magistri Launoi, qui inscribitur: „Reg. in m. p.“ observationes auctore theologo Parisiensi*, Paris 1678; Gerbais, *Traité du pouvoir de l'Église et des Princes sur l'empêchement du mariage*, Paris 1690. Vgl. Cigoj 178.

Er sagt zu Mt 5, 32: „stuprum iusta esse divortii causa dicitur.“ Daß Grotius damit die vollständige Ehescheidung bezeichnen wollte, ergibt sich daraus, daß er aus dem Umstand, daß Christus nur einen Grund zur Ehescheidung zugestanden habe, schließt: Moses muß mit *ערוה דבר* mehrere erlaubt haben, da Christus doch sagte, dieses Zugeständnis sei wegen der Herzenshärte der Juden gemacht worden. Also findet Grotius die Vervollkommnung nur in der Einschränkung der Ehescheidungsgründe, nicht aber in einer wesentlich anderen Trennung.

Um den zweiten Halbvers mit der Auflöslichkeit in Einklang zu bringen, fügt er nicht einfach die Exzeption bei, sondern erklärt, das kann nur von solchen gelten, welche die Entlassenen aufnehmen, ohne daß vorher alle Wege versucht wurden, die erste Ehe wiederherzustellen, was nach Paulus 1 Kor 7, 11 allgemein zu geschehen hat. Grotius vertritt nämlich die Anschauung, daß bei gescheitertem Aussöhnungsversuch die Getrennte wieder heiraten darf, ganz abgesehen vom Scheidungsgrund, er läßt also mehrere Scheidungsgründe zu. Die Auslassung der Exzeption in den Parallelstellen erklärt er wie folgt: „Et haec causa videri potest, cur Marcus 10, 11 et Paulus 1 Kor 7, 10 hoc Christi praeceptum commemorantes verbis utantur generaliter, nulla exceptione apposita: nimirum quia tales exceptiones, ex naturali aequitate venientes, tacite insunt legibus, quantumvis generaliter pronuntiatis“ <sup>1)</sup>.

#### § 40. Kontroversen über die Ehescheidung in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Die Anschauungen, die Launoy in seinem Werke vertreten, begannen erst in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts nachhaltigen Einfluß auszuüben, nachdem im Laufe des 18. Säkulums theoretischer und praktischer Naturalismus die Ehe ihres christlichen Charakters entkleidet und so den Boden für die verderbliche Saat bereitet hatte <sup>2)</sup>. In die Fußstapfen Launoy trat der Verfasser

<sup>1)</sup> H. Grotii, Annot. in NT; ed. Windheim I (Erlangae et Lipsiae 1755) 108 f. 104. 112; vgl. zu 1 Kor 7, 11 II 405.

<sup>2)</sup> Bereits Monteaquieu verteidigte in seinen 1721 erschienenen *Lettres persanes* (lettre 116, Paris 1832, 284 ff.) die Ehescheidung. Besonders eifrige Verfechter der Auflöslichkeit der Ehe waren die Enzyklopädisten: Voltaire (*Dictionnaire philosophique* s. v. *Mariage*, s. v. *Adultère*, s. v. *Divorce*; *Oeuvres complètes* XX [Paris 1879] 27 ff., XVII 96 ff. 409 ff.); D'Holbach (*Christianisme dévoilé*, Londres 1767, 170 u. a. Unter den Verteidigern der kirch-

der Schrift: *Du divorce* (Paris 1789), worin bewiesen werden soll, daß die Auflösbarkeit der Ehe für Religion, Sittlichkeit und Staat erwünscht und förderlich sei. Noch weiter gingen die philosophischen, theologischen und politischen Traktate, welche darzutun suchten, daß die Kirche seit den ältesten Zeiten die Auflösung der Ehe aus wichtigen Gründen gestattete und daß die Konzilsväter von Trient die gänzliche Lösung der Ehe wegen Ehebruchs mit den Prinzipien der Religion ganz vereinbar fanden 1).

In Deutschland erklärte sich gegen die 'ausnahmslose Unauflöslichkeit der Ehe der anonyme Verfasser der Schrift: *Kath. Antwort eines Katholiken auf die Frage: Ist das Band der Ehe sogar ohne Ausnahme unauflöslich, wie die Kanonisten vorgeben?* (1776); er legt das Hauptgewicht auf den Scheinwiderspruch zwischen Mt 5, 32 und 19, 9 einerseits und Mk 10, 11 f. und Lk 16, 18 anderseits. Dagegen erschien noch im gleichen Jahre die Schrift: *J. S. A. christliche Beantwortung der unkatholischen Frage: ist das Band der Ehe unauflöslich?* Nun folgte die Abhandlung von Fr. H. Neubauer 2) (1785) und von dem Mainzer Professor Adam Braun, welche die Auflöslichkeit der Ehe verteidigten, aber in Polychronius Gaßmann und J. P. Jacobi ihre Gegner fanden 3). Besonders trat dann wieder der Verfasser des theol.-statist. Versuchs 4) für die Lösbarkeit des Ehebandes in die Schranken. Vor

lichen Doktrin, der absoluten Unauflöslichkeit, ist Rastignac zu nennen; *Accord de la révélation et de la raison contre le divorce* (1770).

1) *Loi de divorce. Traité philosophique, théologique et politique de la loi du divorce, demandée aux états généraux par le Duc d'Orléans, où l'on traite la question du Célibat des deux sexes et de causes morales de l'adultère* 1789; bei Roskovany II 19.

2) Frage: ob ein katholischer Landesherr das Recht habe, gültig geschlossene und vollbrachte Ehen seiner katholischen Untertanen in gewissen Umständen auch in Ansehung des Landes zu trennen? Grätz 1785; bei Roskovany II 21.

3) Braun, *Dissertatio utrum Matrimonium vinculum et in casu adulterii alterius coniugum . . . iure divino an solum iure ecclesiastico insolubile sit.* — P. Gaßmann, *Dissertatio biblio-critica de eo, quod in casu adulterii alterius coniugum circa vinculum matrimonii ex lege divina iustum est; contra Ad. Braun.* — J. P. Jacobi, *Indissolubilitas vinculi matrimonii demonstrata ex iure nat. et pos. div. contra Ad. Braun.* Diese Schriften sind abgedruckt bei Binterim, *Collectio dissertationum elegantiorum de matrimonii vinculo . . .*, Dusseldorpii 1807, und vom Herausgeber mit kritischen Noten versehen.

4) *Theologisch-statistischer Versuch über die kirchliche Gewalt in Ehesachen, 2. Teil: Untersuchung der kirchlichen Ansprüche in Beziehung auf die Unauflöslichkeit der Ehe*, Frankfurt und Leipzig 1791.

allen kommt das 6. Kapitel in Betracht, in welchem der „Verehrer der alten Kirche“, wie sich der Autor selbst nennt, den Nachweis für die Auflöslichkeit des Ehebandes aus Schrift und Tradition zu führen sucht. Der Inhalt des großen Kapitels (89 §§ S. 207—291) wird in die Worte zusammengefaßt: „Die Hermeneutik weist uns an dem AT nichts, als nur ein Naturgesetz aus. Da auch Christus sich hierauf beruft: so ist seine Ansicht nur nach dem Inhalte desselben auszudeuten: und da die Stellen des NT gleichlautend ausgefallen sind: so müssen die unvollständigen aus den vollständigen erklärt werden. Vergeblich wendet man die Worte Pauli vor: denn die Stellen Matthäi geben nebst den Vernunftgründen den Ausschlag.“ Bei den Matthäustellen wird natürlich mit Berufung auf Erasmus hauptsächlich angeführt, daß die Juden nur das vollständige Divortium mit Erlaubnis zur Wiedervermählung kannten (§ 37 S. 240). Im folgenden Kapitel wird dann die Lösung des Ehebandes auch auf andere Fälle als Ehebruch auszudehnen gesucht, wobei auch das Privilegium des hl. Paulus hereingezogen wird <sup>1)</sup>).

Als Vertreter der katholischen Lehre schrieben dagegen Peter Gallade <sup>2)</sup> und J. M. Carriach <sup>3)</sup>. Dieser Kampf dauerte noch fort mit gleicher Heftigkeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auf der Seite der Gegner der Unauflöslichkeit standen in erster Linie de Coninx, Leonhard Werkmeister, Jos. Batz, Socher, K. J. de Lassaulx und Gratz; die Unauflöslichkeit verteidigten besonders Jäger, Kistemaker, Brunnquell, Binterim, Ries, Hug, Aug. Scholz, Roskovany <sup>4)</sup>. Da die Verteidiger der Auflöslichkeit immer wieder die alten Einwände vorbringen, so können wir sie ohne weiteres übergehen. Dagegen werden die Vertreter des katholischen Standpunktes, soweit sie exegetisch von Bedeutung sind, im nächsten Kapitel zur Sprache kommen.

<sup>1)</sup> Das Kapitel lautet: Nachdem nun die Ehe nicht mehr lediglich unauflöslich ist, so kommt zu untersuchen, ob die Auflöslichkeit sich nicht auf mehrere andere Fälle erstrecken möge, als nur auf Ehebruch. Die Einwendung aus den Vätern wird gehoben und ins Gegenseitige hinübergeleitet. Hermeneutik und Vernunftgründe stehen für die Ausdehnung auf gewisse Fälle, da sich hingegen die strengere Lehre mit ihrem schwankenden Grunde nicht behaupten, noch mit dem Staate wohl vertragen kann (292).

<sup>2)</sup> *Indissolubile vinculum matrimonii a fidelibus consummati etiam in causa fornicationis iure naturali et evangelico stabilitum*; bei Roskovany II 23.

<sup>3)</sup> *Dissertatio extemporanea in Can. VIII C. Trid. Sess. 24, Colon. 1793*; bei Roskovany ebd.

<sup>4)</sup> Näheres siehe Roskovany II 16—47 und Cigoj 179—185.

## 2. Kapitel.

## Die Exegese des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

§ 41. Die Deutung von *πορνεία* im Sinne vorehelicher Unzucht.

Sogleich das erste Jahr des anbrechenden Säkulums brachte in der Exegese der Matthäusstellen eine vollständig neue Anschauung. Obwohl von einem Vertreter der Auflöslichkeit der Ehe ersonnen, erklärt sie die Matthäuszusätze in einer Weise, daß damit die absolute Unauflöslichkeit der wirklich geschlossenen und konsumierten Ehe sich vollkommen aufrecht erhalten läßt. Der Kernpunkt der Lösung liegt darin, daß ‚*πορνεία*‘ nur als Fleischessünde einer ledigen Person gefaßt wird, also im gegebenen Falle als ein vor der Ehe bereits begangenes Vergehen. Weil nun nach jüdischem Gebrauche (Dt 22, 13—22) die Ehe nur bedingterweise, unter der Voraussetzung geschlossen wurde, daß die Braut noch Jungfrau sei, so lag, den Fall einer sündhaften geschlechtlichen Verbindung angenommen, gar keine Ehe vor, weil eben für diese Voraussetzung der Konsens fehlte; sie konnte daher ohne weiteres wieder getrennt werden. Der Urheber dieser Erklärung, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Professor in Heidelberg, sagt in seinem philologisch-kritischen Kommentar über das NT zu Mt 5, 32: „*πορνεία* ist immer und also besonders da, wo es von dem *μοιχᾶσθαι* unterschieden wird, Hurerei, d. h. Befriedigung des Geschlechtstriebes ohne den Willen, das Geschlecht fortzupflanzen und die erzeugten Kinder in elterlicher Fürsorge zu erziehen. Nie . . . bedeutet *πορνεία* Ehebruch, d. h. Befriedigung des Geschlechtstriebes zwischen Personen, welche schon mit anderen durch rechtmäßige Heirat . . . verbunden sind . . . Nach dem Wortsinn ist hier weder von den Schriftauslegern noch Gesetzgebern und Juristen irgend eine beabsichtigte Beziehung oder Beantwortung zu suchen auf die Frage unserer Ehegerichte: ob wirklicher Ehebruch, und ob denn dieser allein von Jesu als Ehescheidungsgrund angegeben werde. Jesus redet nicht von Ehebruch als alleiniger Ursache; denn er redet von Hurerei und sagt nichts von Ehebruch. Jesus redet zu Juden nach einer eigenen gesetzlichen Sitte, welche wir nicht mehr haben. Der jüdische Ehemann durfte das Mädchen, welches er als Nichtjungfer fand, gegen welches er also sogleich bei der Verheiratung (— späterhin

wäre es nicht mehr eine *πορνεία* —) *λόγον πορνείας* Klage vorheriger, unerlaubter (ihm verheimlichter) Befriedigung des Geschlechtstriebes mit einem andern hatte, ohne Umstände als Privatmann von sich entlassen, selbst wenn sie noch unverlobt (Ex 22, 15 f.; Dt 22, 28) die Jungfräuschafft, *τὰ παρθενία* die Zeichen des Hymens . . . verloren hatte. Hatte sie erst als Verlobte gefehlt, so stund die Steinigung darauf. Von diesem unter den Juden einheimischen Gesetzesfall nun spricht Jesus und erklärt, daß auch er dem Manne Lossagung von einem Mädchen, das mit einem andern sich heimlich schon durch die Tat selbst verbunden hat, zugebe, aber daß er auch nur in diesem Fall allein die Lossagung, d. h. Privatscheidung *τὸ ἀπολύειν*, zu gestatten für gut halte . . . Das Mädchen also, welches schon durch die Tat mit einem andern sich verbunden hatte, gehörte nach dem wesentlichen, ohne alles positive und künstliche verständlichen Begriff von der Ehe, der Geschlechtsverbindung mit diesem an. Der Mann, den sie, wie wenn sie eine noch nicht Verbundene wäre, heiraten und so täuschen wollte, hatte daher ohne alle Umstände die Befugnis, sie als antizipierte Frau eines andern von sich weg zu weisen und sich, weil er sie anders fand, als sie sich von ihm hatte erwarten lassen, von der Täuschung loszumachen.“

Im gleichen Sinne gibt Paulus von Mt 19, 9 folgende Umschreibung: „Wer seine Frau (einseitig und bleibend) entläßt, so daß er eine andere zur Frau nimmt, außer dem Fall, wenn er sie als eine vor seiner Heirat (durch verheimlichten Beischlaf) mit einem andern verbunden entdeckt, verletzt die eheliche Verbindlichkeit auf die gröbste Weise.“ Mt 19, 9b) wird als Beifügung aus 5, 32 erklärt.

Trotz dieser Erklärung, welche die Hauptschwierigkeit gegen die absolute Unauflöslichkeit wegräumt, tritt Paulus doch für die Auflöslichkeit der Ehe ein und meint: Christus „verbietet das damals gewöhnliche, oft leichtsinnige, den Mann zum Hausdespoten, die Frau zur Sklavin entwürdigende Entlassunggeben des Mannes gegen die Frau; daher ist aus all diesen Stellen nichts geradezu auf die Gesetze, welche ein christliches Ehescheidungsgesetz anzunehmen habe, zu schließen. Schlüsse auf gerichtliche Ehescheidungsgründe können aus Jesu Worten vom *ἀπολύειν*, wobei nur an die Entlassung als Privathandlung, an das viel modernere Scheiden aber historisch gar nicht zu denken ist, nur per analogiam oder a minori ad maius gebildet werden.“ In bezug auf

den Ehebruch erklärt Paulus ausdrücklich: „daß dieser zu gerichtlicher Scheidung Grund sei, versteht sich von selbst, weil der Ehebruch die bisherige, nur wechselseitig gültige Verbindlichkeit durch die Tat aufhebt. Die auf Ehebruch gegründete formelle Scheidung ist daher nichts anderes als die solenne Erklärung, daß die an sich das Paktum trennende Tat vor Unparteiischen erwiesen sei“<sup>1)</sup>. Der Gelehrte huldigt also hierbei dem bei den Protestanten fast allgemein angenommenen Grundsatz, daß der Ehebruch als solcher schon die Ehe trennt. ✓

In einer etwas anderen Modifikation bringt zwei Jahrzehnte später der katholische Professor Gratz<sup>2)</sup> in Bonn die Erklärung des Professors Paulus wieder vor. Hören wir ihn selbst: „Wir verstehen diese Worte von Hurerei im ledigen Stand. *Πορνεία* ist nämlich bei allen Profan-Skribenten Unzucht außer der Ehe; Unzucht in der Ehe heißt *μοιχεία*. Selbst Mt unterscheidet 15, 19 *μοιχεία* und *πορνεία* wohl voneinander. Nach dieser Bemerkung hätte Jesus einen Exzeptionsfall in dem Ehescheidungsverbot gestattet, wenn nämlich der Mann beim ersten Beischlaf seine Frau nicht als Jungfer sollte befunden haben, oder wenn er auf andere Weise sollte erfahren haben, daß sie im ledigen Stande mit jemand andern zu tun hatte. — Nun kommt aber zu bemerken, daß weder Mk noch Lk in den Parallelstellen (10, 11 und 16, 18) diese Exzeption anführen. Nach ihnen hatte Jesus die Ehescheidung geradezu untersagt. Hier entsteht nun die wichtige Frage, wie die Evangelisten miteinander auszugleichen sind. Wir können uns diese Frage nicht anders lösen, als wenn wir annehmen, Jesus hat absolut gesprochen, wie es Mk und Lk referieren. Mt hat den Exzeptionsfall aus dem Geiste der Lehre Jesu beigefügt. Mt, ein Apostel Jesu, drang tief genug in den Sinn seines Meisters von der Ehescheidung ein. Er wußte, daß die bei gewissen Gelegenheiten gefällten allgemeinen Aussprüche in der gehörigen Beschränkung zu nehmen sind. Er wußte auch die Fälle mutwilliger oder gedrungener Ehescheidung wohl zu unterscheiden. Vielleicht hatte Jesus bei einer oder der anderen Privatgelegenheit z. B. Mk 10, 11 vor seinen Jüngern über diesen Gegenstand sich näher verbreitet. Mt setzte daher nach seiner apostolischen Ansicht

<sup>1)</sup> Paulus, Philologisch-kritischer Kommentar über das NT I<sup>2</sup> (Lübeck 1804) 683—685; II<sup>3</sup> 794.

<sup>2)</sup> Kritisch-historischer Kommentar über das Evangelium des Mt I (Tübingen 1821) 329 ff.; II 244.



oder erhaltenen Belehrung dem allgemeinen Ausspruche Jesu eine Beschränkung bei, die ganz im Geiste Jesu lag. Ebenso nahm er 19, 9 von dem speziellen Falle mutwilliger Ehescheidung Anlaß zu sprechen, was in einem gewissen Falle, der nicht unter die mutwilligen Fälle zu rechnen ist, erlaubt sei. Über dieses Verfahren des Mt können wir uns um so weniger befremden, als wir bei den Evangelisten Beispiele genug, besonders in Mt, haben, daß sie oft die zu verschiedenen Zeiten vorgetragene Lehre Jesu engstens miteinander verbinden. Nun verdient noch besonders erwogen zu werden, was den Mt zu diesem Zusatz veranlaßt haben mag. Dadurch fällt wieder Licht auf die Sache selbst. Mt schrieb sein Evangelium für Judenchristen. Bei den damaligen Juden war es nun üblich, bei der Braut nach den Zeichen der Jungfrauschafft zu fragen, und ein Bräutigam, der solche in der ersten Nacht des Beischlafes nicht gefunden hatte, war berechtigt, seine Braut ihren Eltern zurückzugeben. Damit nun die Judenchristen die allgemeinen Aussprüche Jesu nicht mißverstehen und etwa glauben möchten, daß solche einem ehrlichen Bräutigam eine Hure aufdringen, so sah er sich veranlaßt, durch einen Zusatz den Geist der Lehre Jesu näher zu bestimmen.“

Dadurch, daß Gratz das *παρεκτός λ. π.* und *εἰ μὴ ε. π.* als apostolische Zusätze erklärt, sucht er dem Einwand zu begegnen, daß Christus doch von einer gültig eingegangenen Ehe rede. Denn auch nach Gratz versteht es sich von selbst, daß Christus (19, 9) eine gültig eingegangene Ehe voraussetze und daß der Zusatz eigentlich nicht hierher gehöre, weil eine ungültig eingegangene Ehe keine eigentliche Ehe ist.

Höchst auffallend muß es erscheinen, und nur im Hinblick auf den allgemeinen Zeitgeist der Aufklärung ist es verständlich, daß dieser katholische Gelehrte trotz dieser seiner Auslegung, nach welcher er doch die Worte Jesu vollständig absolut gesprochen sein läßt und sogar den Ausnahmefall in einer die strenge Unauflöslichkeit nicht beeinträchtigenden Weise erklärt, doch der Unauflöslichkeit der Ehe das Wort redet und die Bestimmung der Kirche, welche dem, der seine Frau wegen Ehebruchs entlassen hat, eine Neuheirat verweigert, einen „Disziplinarpunkt, der ihr Ehre macht“ nennt. Ja, zu Mt 5, 32 führt Gratz sogar aus: „Wenngleich Jesus absolut gesprochen haben sollte, wie Mk und Lk die Worte anführen, so kommt es ungeachtet noch die Frage zu erörtern: ob eine nüchterne Exegese in diesem absoluten Ausspruch ein abso-

lutes Verbot aller und jeder Ehescheidung zu finden habe? Jeder scharf forschende und logisch denkende Exeget wird hierauf leicht zu antworten wissen. Er wird bemerken, daß der allgemeine Ausspruch Jesu bei Mk und Lk bloß das frevelnde Dringen auf Ehescheidung, wo man sich von dem andern Teile keineswegs getrennt findet, als unmoralisch erklärt habe, daß dagegen der Fall a) wo man sich durch Vergehen des andern bereits getrennt findet, nicht berührt sei, sowie auch der Fall b) wenn die Hauptbedingungen der eingegangenen Ehe nicht erfüllt sind<sup>1)</sup>.

Zur Verteidigung der absoluten Unauflöslichkeit wird dieser Erklärungsversuch von Brenner in seiner Dogmatik verwendet. Dieser Gelehrte gibt zuerst die Gründe für die Unauflöslichkeit, führt dann die Stelle Dt 22, 13—22 an und macht dafür, daß Christus sich auf dieselbe beziehe, folgende Gründe geltend:

a) weil er nur die Hurerei als Entlassungsgrund gelten ließ;  
 b) weil er mit besonderer Hinsicht auf das Gesetz und die Traditionen der Alten seine Bestimmung gab;

c) weil, wenn dies nicht der Fall wäre, er sich selbst widersprochen haben würde, indem er die Ehe als schlechthin unauflösbar und dann doch wieder als auflösbar erklärte;

d) weil er durch diese Auflösbarkeit die von ihm verworfene Herzenshärte der Israeliten zum Teil in Schutz nähme und ein bloß menschliches Verfahren zur Würde eines Gesetzes im Reiche Gottes erhoben;

e) weil er dann eine heilige, unantastbare Sache Gottes dem Mutwillen und der tierischen Lust des Menschen bloßstellte.

Doch legt sich Brenner nicht absolut auf diese Erklärung fest, sondern begründet auch die gewöhnliche Auslegung im Sinn einer Trennung von Tisch und Bett<sup>2)</sup>.

Der letzte bedeutende Vertreter dieses Lösungsversuches ist Joh. Jos. Ign. Döllinger in seinem Werke: Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Beilage III. Mit der ihm eigenen Erudition tritt er für die Anschauung ein, der von den Matthäuszusätzen erwähnte Fall handle von der vorehelichen Unzucht, und

<sup>1)</sup> I 331. Zu bemerken ist noch, daß Gratz sich vollständig fast wörtlich an die Auslegung des Dr. Gartz anschließt, welche dieser Gelehrte in seinem Aufsatz: Ist nach der Schrift die Ehescheidung den Christen verboten? gibt. Archiv für das katholische Kirchen- und Schulwesen, vorzüglich in den rhein. Bundesstaaten, III, 3 (Frankfurt 1815) 33—46; bei Roskovany II 84 ff.

<sup>2)</sup> Spezielle Dogmatik II (Rottenburg 1831) 391 ff., bes. 398.

weist am Schluß in entschiedener Weise „das Verkehrte und Empörende“ einer Auffassung zurück, „daß die einzelne, oft bald darauf bitter bereute Tat des Menschen eine Wirkung haben soll, die er oft gar nicht beabsichtigte und ein Verhältnis vernichten, ein Band zerreißen soll, dessen Eigentümlichkeit gerade darin besteht, daß es als etwas objektiv real Gewordenes aller menschlichen Willkür entzogen sein und unabhängig von dem wechselnden Belieben, vom wandelbaren Willen des Individuums lebenslänglich bestehen soll“<sup>1)</sup>).

Dieser Lösungsversuch hat sicher viel Bestechendes und würde auch eine wirkliche Beseitigung der Schwierigkeit der Matthäusstellen herbeiführen. Aber es läßt sich nicht ersehen, warum ‚*πορνεία*‘, da es sich doch sicher auf Ervath dabar bezieht, gerade voreheliche Unzucht heißen soll und zudem nach dem ganzen Zusammenhang der Stellen an eine wirklich zu Recht bestehende Ehe zu denken ist. Auch sind die Stellen sicher nicht vom Evangelisten verändert oder ergänzt worden.

#### § 42. Die Erklärung der Matthäusstellen im Sinne voller Ehetrennung, jedoch mit Einschränkung auf jüdische Ehen.

Die Erklärung des spanischen Exegeten Paul von Burgos († 1435) tauchte im 19. Jahrhundert wieder in verschiedenen Variationen auf. Zuerst wurde dieselbe von Jäger<sup>2)</sup> vertreten. Doch soll sie nach der Ansicht dieses Theologen nur einen Ausweg bilden, wenn man ‚*παρεκτός λ. π.*‘ und ‚*εἰ μὴ ε. π.*‘ nicht überhaupt als spätere Zusätze der frühesten Christen erklären könnte, welche die Erlaubnis zur Entlassung im Fall des Ehebruchs rechtfertigen wollten.

Zu Mt 19, 3 ff. wird gesagt: Moses hat nur wegen Unzucht die Ehescheidung erlaubt (Schammais Ansicht!); Jesus tritt auf des Schammai Seite und gibt ihm recht. Durch Mt 19, 9 wird nur das Gesetz des Moses erklärt, aber kein Gesetz für die Christen gegeben. „Die Entscheidung Jesu ist nicht als eine Antwort auf die Frage der Pharisäer zu fassen. Ihr denkt zwar (sagt Jesus), Moses hätte euch die Ehescheidung aus jeder Ursache erlaubt;

<sup>1)</sup> Döllinger, Christentum und Kirche<sup>2</sup>, Regensburg 1868, 461 ff.

<sup>2)</sup> Jäger, Untersuchung der Frage, ob die Ehescheidung nach der Lehre der Hl. Schrift und der Kirche ältesten Geschichte erlaubt sei oder nicht, Arnstadt-Rudolstadt 1804, 19 ff. 47. 51 ff. 57 f.

aber ich sage euch (euch Pharisäern, die ihr mich fraget), daß (nach Moses) ein jeder, welcher seine Frau außer Unzucht von sich scheidet und wieder heiratet, die Ehe bricht. Diese Antwort ist solchemnach nichts als eine Erklärung der mosaischen Verordnung. Denn Jesus hatte zwei Fragen zu beantworten: 1) ist willkürliche Ehescheidung erlaubt und 2) wie ist des Moses Verordnung zu verstehen? Auf die erste Frage antwortet er bestimmt, daß keine Ehescheidung erlaubt sei, und die zweite Frage ließ er nach der Stelle 19, 9 zu schließen ebenfalls nicht unentschieden.“

Bei Mt 5, 32 aber will Jäger wegen der Tendenz der Bergpredigt diese Auslegung nicht gelten lassen und sucht daher eine andere Lösung der Schwierigkeit. „Man wird“, sagt er, „nach dem ganzen Zusammenhang des 5. Kap. bemerken, daß Jesus ein Ideal von Tugend und Vollkommenheit aufstellte und gewisse Verordnungen vor sich hatte, durch deren Verbesserung er seinen Zweck zu erreichen suchte. — Jesus sagt soviel: Die Israeliten durften der Verordnung des Moses zufolge ihre Ehen wegen Unzucht scheiden; allein diese Verordnung schmeichelt der Sinnlichkeit und ist der moralischen Vervollkommnung entgegen. Daher sage ich euch, als den Anhängern meiner vollkommenen Lehre, daß ein jeder, welcher seine Frau von sich scheidet, sie zum Ehebruch verleite, weil nach meiner Lehre keine Ehescheidung erlaubt ist. — Jesus gestattet auch nicht einmal wegen Unzucht eine Ehescheidung; denn es ist richtig, daß bei den Israeliten die Ehescheidung nur wegen einer unzüchtigen Handlung erlaubt war und daß Jesus in einer Antithese jene Verordnung des Moses vervollkommen wollte: so muß man eingestehen, daß er die Ehescheidung sogar wegen Unzucht, also gänzlich untersagte. — Wäre dies nicht der Sinn, so wäre hier keine Antithese, keine Vervollkommnung der mosaischen Verordnung und die ganze Stelle ein fader Satz ohne Sinn und Nachdruck.“

Um nun auch den Text diesem Sinne anzupassen, will er das *παρεκτός λόγ. π.*, wie schon oben erwähnt, als späteren Zusatz erklären. Denn „es ist der Wahrheit und dem Geiste der christlichen Religion angemessener, eher diese Stelle als interpoliert anzusehen . . ., als durch die Annahme ihrer Echtheit einen Widerspruch in einer reinen moralischen Lehre zu geben. Doch auch angenommen, daß die Stelle nie interpoliert wurde . . ., so muß sich doch *παρεκτός* auf eine Weise erklären lassen, die keinen Widerspruch und keine Unwahrheit gestattet. Um die

Schwierigkeit zu heben, setze man einmal statt ‚παρεκτός‘ die Worte: ‚παρ’ ἐκ τοῦ λόγου πορνείας‘ und nun werden wir einen Sinn haben ‚per (illud) ex ratione fornicationis‘ oder ‚per exceptionem peractae fornicationis‘, wonach hier keine Ausnahme der Ehescheidung wegen Unzucht angetroffen wird. Durch Nachlässigkeit des Schreibers ist aus ‚παρ’ ἐκ του — παρεκτου‘ und daraus ‚παρεκτός‘ entstanden.“

Bei dieser Erklärung von Mt 5, 32 werden ganz richtige Gesichtspunkte geltend gemacht, doch ist die Auflösung des ‚παρεκτός‘ willkürlich.

Gerade entgegengesetzter Anschauung ist der gelehrte Exeget Leonhard Hug, der in seiner Dissertation: ‚De coniugii christiani vinculo indissolubili‘ (Friburgi 1816) unsere Frage erörtert. Während er nämlich die Perikope Mt 19, 3 ff. als das christliche Gesetz gelten lassen, aber im v. 9 wegen der verschiedenen Lesarten das ‚μὴ ἐπὶ πορνείᾳ‘ überhaupt streichen will, glaubt er, daß Christus Mt 5, 32, wo die Lesart sicher ist, die Ausnahme des Fornikationsfalles aus Nachgiebigkeit gegen den vorchristlichen Standpunkt noch zugelassen habe.

Vollständig an Hug schließt sich Adalbert Maier in seiner Erklärung des 1. Korintherbriefes an. Er glaubt, die Ansicht sei gerechtfertigt, daß der Zusatz dort (Mt 19, 9) in allen Formen, welche die kritischen Zeugen aufweisen, ein durch Mt 5, 32 veranlaßtes Glossem sei und der ursprünglichen Rede des Herrn nicht angehöre. Zu Mt 5, 32 aber dann übergehend fährt er fort: „Die eine Stelle kann mit dem Zusatze neben der andern ohne denselben bestehen, wenn angenommen wird, daß sich Jesus in der früheren Rede vorerst begnügte, seinen Zuhörern, welche die Ehe unter dem mosaischen Gesetze eingegangen, gegen falsche Deutungen und laxen Anwendungen den wahren Sinn desselben einzuschärfen, daß er dagegen bei einer spätern Gelegenheit die für seine neue Kirche geltende Vorschrift vorgetragen“<sup>1)</sup>.

Die Meinung, daß beide Stellen nur für die Juden gelten, vertritt Daniel Christoph. Ries<sup>2)</sup>. Er sagt: „Die im Evangelium des hl. Mt in Ehebruchsfall buchstäblich zugelassenen Ehescheidungen erstrecken sich höchstwahrscheinlich allein auf Juden da-

<sup>1)</sup> Kommentar über den 1. Brief Pauli an die Korinther, Freiburg i. Br. 1857, 148.

<sup>2)</sup> Privatgedanken über die Praxis der Kirche, das eheliche Band nicht aufzulösen, 2. Teil, Bamberg und Würzburg 1817, 103. 106 ff. 170.

maliger Zeit.“ Im einzelnen erklärt er zu Mt 19: „Mt 19, 3—9 hat es Jesus in Beantwortung der Frage von zulässiger Auflösung des Ehebandes für jeden Fall mit Juden aufgenommen, und zwar ganz allein. Die Fragenden sind Juden von der auf Jesus feindseligsten Klasse. Der Fragepunkt stammt aus der mosaischen Gesetzgebung her, und darüber Jesu Meinung scheinweise vernennen zu wollen, gab Anlaß die aus der gestellten Frage: ob wegen jeder Ursache Ehen zur weiteren Verehelichung getrennt werden dürfen? hervorleuchtende Streitigkeit unter den Juden damaliger Zeit. Jesus nahm in der auf die Frage gegebenen Antwort die mosaische Verfügung, vermittels erteilter Scheidebriefe Ehen trennen zu dürfen, nicht zurück, verwarf aber den damit leichtfertig aus den unbedeutendsten Ursachen getriebenen Mißbrauch und erklärte nach dem Geiste des Gesetzes, der auch dem Rigoristen unter ihnen, Schammai, nicht zuwider war, unter dem Ausdruck: Ehebruch, als die offenbarste Verletzung wechselseitig schuldiger Treue, nur die wichtigsten zur Ehescheidung für gültig.“

De Erörterung über Mt 5, 32 schließt Ries mit den Worten: „Verbinden wir diese geschichtlichen mit den exegetischen über den Text der Bergrede angestellten Bemerkungen, so möchte mein Vorgeben gerechtfertigt sein, der Heiland habe hier weit wahrscheinlicher mit Juden, nach ihrer eigenen noch dauernden mosaischen Religionsverfassung betrachtet, allein und unmittelbar sich abgegeben, als einen Unterricht mitteilen wollen über Lehrgegenstände, die außer dem Bezirk der seinigen, christlichen, lagen.“

Wieder eine andere Modifikation dieser Erklärung gibt Zenger <sup>1)</sup>.

Mt 5, 32 erklärt er in der gewöhnlichen Weise im Sinne der Unauflöslichkeit: „Der Reformationspunkt liegt nicht im Scheiden wegen einer einzigen Ursache; denn ‚außer dem Falle des Ehebruchs‘ zeigt ganz gewiß an, daß es nicht nur eine einzige, sondern mehrere Scheidungsursachen geben könne, wie man unter dem mosaischen hervath dabhar nicht gerade die einzige spezifische Handlung des vollbrachten Ehebruchs verstanden hat, und besonders in den letzten Zeiten Ehescheidungen aus einer jeglichen Ursache gelten ließ. Die Ehebruchs Erklärung ist also eigentlicher Reformationspunkt; sie ist das, was Jesus anders machte, als es

<sup>1)</sup> Neuer Versuch einer genauen und ausführlichen Erklärung der Stellen der Hl. Schrift über die Traditionszeugnisse aus den ersten 4 Jahrhunderten, welche von der Ehescheidung handeln, Straubing 1819, 37 f. 41 f. 79 f.

vorher war; dies ist die Steigerung der Lehre Jesu über die Lehre des Moses und der damaligen Gesetzesausleger hinauf.“ Daher „wenn ein Mann außer dem Fall der verübten Unzucht sein Weib entläßt, so gibt er ihr dadurch Anlaß, daß aus ihr das wird, was eine wegen Unzucht Entlassene schon ist, eine Ehebrecherin, wenn sie sich nach der Scheidung wieder verheiratet“.

In der Perikope Mt 19, 3 ff. aber will Zenger den 9. Vers trennen und 19, 9a auf das mosaische, 19, 9b aber auf das christliche Ehegesetz beziehen: „Wer im Fall der Hurerei sein Weib entläßt und eine andere heiratet, begeht keinen Ehebruch . . . von den Juden zu verstehen.“ „Wenn nun ein jüdischer Mann sein Weib der Hurerei wegen entläßt, so ist ihm nach der Verfügung des Moses erlaubt, sich ein anderes Weib zu nehmen, wenn er sie aber einer andern Ursache als der Unzucht wegen entlassen hat, so begeht er einen Ehebruch: Bis hierher reicht die Erklärung der mosaischen Ehescheidungsverfügung. Nun kommt der neue Zusatz und der Übergang zur Weiterführung der ursprünglichen, unzertrennlichen Vereinigung zwischen Mann und Weib . . . Die geschiedenen Weiber aber können von nun an nicht mehr heiraten, auch die Männer begehen Ehebruch, wenn sie ihre Weiber aus was immer für Ursachen entlassen und dann wieder andere heiraten.“

Obwohl also der Verfasser nur die eine Stelle als Erklärung der mosaischen Vorschrift gelten lassen will, so erklärt er doch wieder: „Die zwei Stellen bei Mt müssen nicht notwendig, wegen des Ausdrucks: nisi ob fornicationem und excepta fornicationis causa als für Christen geltend angesehen werden, sie können, was sie auch sind, als Antwort auf die Frage, als eine Zurechtweisung der gar lockeren hillelischen Auslegung des hervath dabhar, als eine Auslegung des eigentlichen Sinnes der bloß mosaischen, nicht göttlichen Ehescheidungslizenz und, was sie über diese Zurückweisung und Auslegung enthalten, kann als eine allmähliche Vorbereitung zur Wiederherstellung des ursprünglichen Ehegesetzes, welches der Schöpfer von Anbeginn gegeben hatte, angesehen werden. Auf diese Weise wird man immer in diesen beiden Stellen einen Sinn finden, welcher mit den bei Mk und Lk allgemein ausgesprochenen Stellen harmoniert.“ Mit Zenger stimmt ziemlich überein die Auslegung Roskovany's: De matrimonio II (Aug. Vindel. 1837 152); er erklärt zu Mt 19, 9: „Responsio (igitur) Jesu praesenti loco ad quaestionem Pharisaeorum data haec continet:

a) e lege Moses licitum esse dimittere uxorem sed b) non nisi in casu adulterii; omnem vero c) qui uxorem suam ex alia, quam fornicationis causa dimittit, et aliam ducit, adulterium committere, imo d) omnem in genere, qui dimissam ducit, moechari. Primum tam Hillelitis quam Schamaitis satis fecit, quia Jesus licentiam dimittendi uxores a Mose concessam non improbavit; alterum et tertium placita Hillelitarum perstrinxit, qui ex aliis etiam, praeter fornicationis causis divortia defendebant; quartum utrique Judaeorum scholae oppositum fuit: si quidem Jesus, nulla facta exceptione, universim pronuntiaverit, omnem moechari, qui dimissam uxorem ducit <sup>1)</sup>.

Allein für Juden geltend, als Erklärung des mosaischen Gesetzes faßt Kistemaker die beiden Stellen. Er schreibt zu Mt 19, 9: „aus der Veranlassung, dem ganzen Verlauf und Gehalt der Rede, der Fragen und Antworten — aus allen diesen wird der aufmerksame Leser abnehmen, daß unser Heiland nur vom mosaischen Gesetze des alten Bundes spreche, dessen Sinn erkläre und bestimme; nicht aber davon spreche, wie es in Seinem neuen Bunde mit dem Eheverein gehalten sein soll.“ Desgleichen sagt derselbe Verfasser zu Mt 5, 32: „Die Bergrede ist zunächst gesprochen — nicht wie einige wähnen, gegen das alte Gesetz; denn das ist heilig und göttlich — sondern gegen Mißdeutung und Mißachtung desselben, welche von den Pharisäern durch Lehre und Beispiel unter das Volk Israel verbreitet waren. Es ist also auch wahrscheinlich, daß der 32. Vers eine Berichtigung und Rüge der pharisäischen Schrifterklärung sei“ <sup>2)</sup>.

Dieselbe Anschauung teilt Binterim. Seine Erklärung zu Mt 19, 8f. (und Mk. 10, 10—12) lautet: „Er (Christus) spricht zu ihnen: „Eurer Herzenshärte wegen hat euch Moses erlaubt, eure Weiber zu entlassen; von Anbeginn war es nicht so. Ich aber sage euch (Pharisäern): wer (nach der mosaischen Verordnung) sein Weib entläßt, es sei denn um der Unzucht willen, und eine andere heiratet, der bricht die Ehe. — Nach Hause kommend, fragten ihn dort die Jünger um dasselbe. Da sprach er zu ihnen (ein neues Gesetz gebend für seine Gemeinde): wer sein Weib ent-

<sup>1)</sup> Roskovany II 155 vgl. 152.

<sup>2)</sup> Die hl. Schriften des NT, übersetzt und erklärt von Kistemaker II<sup>2</sup> (Münster 1825) 92. 99. Schon 1806 vertrat der Verfasser diesen Standpunkt in der exegetischen Abhandlung über Mt 16, 18 ff. und 19, 3—12 oder über den Primat Petri und das Eheband, Göttingen 1806.



läßt und eine andere heiratet, der bricht die Ehe an ihr; und wenn ein Weib ihren Mann entläßt und einen andern heiratet, so bricht sie die Ehe.“ Zu 5, 32 gibt Binterim keine eigene Erklärung; daß er aber auch diese Stelle nur auf die jüdische Gesetzesvorschrift bezieht, geht aus folgenden Worten hervor: „Nach den alten biblischen Auslegungen enthalten die beiden Stellen bei Mt 5, 31 f. und 19, 9 nicht einen Unterricht für Christen, da sie nach unserer Ansicht eine Wiederlegung der falschen jüdischen Schrifterklärung sind“<sup>1)</sup>).

Noch weiter bildet Jos. Grimm in seinem „Leben Jesu“ die Erklärung des Paul von Burgos aus. Er hält die Matthäusstellen nicht für eine Erklärung der mosaischen Vorschrift, sondern vielmehr für eine den Juden(christen) gegebene Lizenz, im Fall des Ehebruchs wirklich die Ehe trennen und eine andere eingehen zu dürfen. Zur Begründung dieser Ansicht, die auch J. B. Lohmann<sup>2)</sup> als die einfachste Lösung betrachtet, legt Grimm besonders Gewicht auf den Charakter, den Zweck und die Anlage des ersten Evangeliums. Mt schreibe für das gläubige und das im Glauben schwankende Israel und nehme die Bestimmung über die Ehescheidung so auf, wie sie Jesus wirklich den Pharisäern gegenüber mit Rücksicht auf die Anschauung und das Bedürfnis Israels ausgesprochen habe. Die Juden aber hielten, wenn sie auch begierig nach den wegen ihrer Herzenshärte gegebenen Freiheiten griffen, doch eifersüchtig auf die Reinheit der Ehe. Die Unzüchtige wurde einfach mit dem Tode bestraft. Daher war es dem Israeliten förmlich in Fleisch und Blut übergegangen, daß mit einer unzüchtigen Frau keine Ehe möglich sei (Prv 18, 22), daß die Unzucht die Ehe auflöse. So erkläre sich, warum Christus in milder Rücksicht gegenüber einer unverschuldeten Befangenheit die Unzucht als Grund der Ehescheidung ausnahmsweise zuließ, ganz ähnlich wie später die Apostel noch andere Lizenzen, die Beobachtung der Speisegesetze, den Besuch des Tempels, das Darbringen blutiger Opfer, dem gläubigen Volke gestatteten. Erst als die Jünger nochmals fragten, habe der Heiland ihnen auseinandergesetzt, „wie in demselben Betreff die volle Wahrheit lautet: das neue Gesetz kennt keine Ehescheidung mehr“<sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Binterim, Denkwürdigkeiten III<sup>A</sup> (Mainz 1830) 96. 100.

<sup>2)</sup> Das Leben unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi nach den vier Evangelisten<sup>4</sup>, Paderborn 1906, 223.

<sup>3)</sup> Grimm, Leben Jesu IV<sup>2</sup> (Regensburg 1900) 250 ff.

Neutest. Abhandl. III, 1/3. Ott, Auslegung über die Ehescheidung.

Wir können diese Auslegung, in welcher Modifikation sie immer gegeben sein mag, nicht annehmen; denn die Gegenüberstellung: ‚Dictum est — Ego autem dico vobis‘ einerseits und ‚Moses permisit — Dico autem vobis‘ andererseits zeigt klar, daß Christus hier im Gegensatz zum mosaischen Gesetz das seinige aufstellte, und gar in dem einzelnen Vers eine Trennung von so weittragender Art vorzunehmen, daß Mt 19, 9a von den jüdischen, 19, 9b von den christlichen Ehen gelte, ist doch zu spitzfindig. Die Anschauung Grimms vollends ist mit dem Geiste Christi schwer vereinbar; im Gottesreich des Neuen Bundes sind alle gleich, ein Ausnahmegesetz in einer solchen Sache gibt es nicht und kann es nicht geben. Und wenn Grimm auf die von den Aposteln zugestandenen Lizenzen hinweist, so ist zu beachten, daß diese Zugeständnisse nichts in sich Unerlaubtes enthielten, wie das bei Trennung der Ehe und Wiedervermählung der Fall ist.

### § 43. Die gewöhnliche Auslegung der Matthäusstellen im Sinne der Trennung von der äußeren Lebensgemeinschaft.

Die Auslegung, als sei durch die Matthäuszusätze nur eine *separatio a thoro et mensa* im Falle des Ehebruchs zugestanden, welche von Augustin bis Calmet die bedeutendsten Exegeten vertraten, blieb auch im 19. Jahrhundert die vorherrschende; wenn auch in dem Kampfe, der zu Anfang dieses Säkulums um die Erklärung der einschlägigen Schrifttexte über die Ehescheidung tobte, etwas zurücktretend, wurde sie doch immer wieder aufgenommen.

So sagt Brunnquell<sup>1)</sup> zu Mt 5, 32: Hier bestimmt der Heiland die Ursache, nämlich den Ehebruch, weswegen der Mann die Frau entlassen kann, gibt aber keine Erlaubnis, wieder zu heiraten, nennt vielmehr jenen einen Ehebrecher, der die Entlassene heiratet.

Bei der Erklärung von Mt 19, 9 ergänzt Brunnquell nach dem Vorgang Salmerons mit Berufung auf Papst Innozenz III<sup>2)</sup> vor ‚nisi ob fornicationem‘ „non ob aliam causam“. Und zur Harmonisierung mit den andern Evangelisten bemerkt der Verfasser: „Aus diesem partikularen Falle, welcher bei Mt vorkommt,

<sup>1)</sup> Beweise für die Unauflöslichkeit des Ehebandes, Augsburg 1810, 171. 181. 194.

<sup>2)</sup> Innozenz III gibt nämlich den Vers in dem Wortlaut: „Quicumque dimiserit uxorem suam ob fornicationem et aliam duxerit, moechatur“ c. 8 X de divortio IV 19.

wird der allgemeine Ausspruch von allen, die ihre Weiber verabschieden und wieder heiraten, bekräftigt; ich meine jenen Ausspruch, welchen Mk 10, 11 und Lk 16, 18 ohne alle Ausnahme und allgemein vorgetragen haben. Mt hat daher von dem schwersten Falle nämlich von der Scheidung bei eingetretenem Ehebruch und erfolgter Verhehlung geredet, welches letztere er einen Ehebruch nennt, daher nur die Scheidung ohne Heirat erlaubt, damit alle verstehen könnten, daß jene, die außer dem Fall des Ehebruchs ihre Weiber verabschieden und nach der Verabschiedung heiraten, noch größere Fehler begehen, nämlich nicht bloß die Ehe brechen, sondern nach Kap. 5 auch ihre Frauen zum Ehebruch verleiten.“ Als bemerkenswerten Grund für die absolute Unauflöslichkeit der Ehe führt er an: „Die Jünger hätten die Lehre des Meisters nicht anstaunen können, wenn er im Fall des Ehebruchs die Scheidung und die Erlaubnis zur Wiederverheiratung gegeben hätte; denn dies war die ihnen bekannte Lehre des Schammai.“

Ebenso spricht sich Klee mit Berufung auf den Zusammenhang, auf das Absurde, einer wegen Ehebruchs Entlassenen die Neuheirat zu gestatten, und die Parallelstellen, besonders Mk, an welchem „die Stellen des Mt den deutlichsten Kommentar haben“ für die Anschauung aus: „In beiden Fällen erklärt Christus als einzigen hinreichenden Grund zur Scheidung den Ehebruch, die Heirat einer Entlassenen aber unbedingt für Ehebruch, so die Ehe auch für den Fall rechtmäßiger Entlassung als dem Bande nach dennoch fortbestehend“ <sup>1)</sup>).

Weiter findet diese Erklärung an Prof. Schleyer einen Anwalt in seiner Schrift: „Über die neutestamentliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe, mit Rücksicht auf die neueste Bearbeitung dieses Gegenstandes von Herrn Prof. Werner in St. Pölten und Herrn Geh. Kirchenrat Paulus in Heidelberg“ (Freiburg i. B. 1844). Schleyer behauptet zu Mt 19, 9: „Die Worte *μη ἐπὶ πορνείᾳ* bilden keinen notwendigen Bestandteil des Satzes, sondern sie könnten ausfallen, ohne daß grammatisch etwas vermißt würde. Sie enthalten deshalb eine Parenthese, aber nach den Regeln der Logik und Grammatik beziehen sich die Parenthesen nur auf das Vorausgegangene, nicht auf das Nachfolgende, und wenn sie sich auf beide Handlungen beziehen sollen, müssen sie nach den beide Handlungen ausdrückenden Verbis stehen. Deshalb kann sich

<sup>1)</sup> Klee, Dogmatik III<sup>o</sup> (Mainz 1845) 252 ff.

Mt 19, 9 die Exzeption nur auf *ἀπολύση*‘, nicht aber auch auf *γαμῆση ἄλλην*‘ beziehen, und eine weitere Beziehung ist ebenso wenig möglich als 5, 32 bei dem gleichbedeutenden *παρεκτός λόγου πορνείας*‘. „Wer sein Weib entläßt, nicht Hurerei halber“ will weiter nichts sagen, als daß der Mann eben wegen ehelicher Untreue die Gattin entlassen dürfe.“ Mit Recht bemerkt dagegen Oischinger <sup>1)</sup>: „Was das Grammatische anlangt, so muß man vollkommen der Ansicht recht geben, welche die Apposition nur auf den ersten Satz beschränkt; denn es könnte auch diese Stellung: *ὅς εἰ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ ἀπολύση*‘ angewandt sein ohne Beeinträchtigung des Sinnes. Selbst dem Inhalt nach kann die Apposition nicht zum zweiten Satze gezogen werden, denn welchen Sinn hätte der Satz: und wer eine andere nicht wegen Hurerei heiratet? Schon seiner Stellung nach gehört der Zusatz zum ersten Satz, da ja das *καὶ*‘ dazwischen steht. Wenn aber dieses feststeht, so ist es ebenso gewiß, daß die Apposition keine Parenthese ist oder für sich keinen Sinn gibt, also daß man sagen könnte: Wer irgend seine Frau entläßt, nicht wegen Ehebruchs, wo die Entlassung erlaubt ist. Denn eine Parenthese ist immer ein ganzer Satz und gibt einen vollständigen Sinn, was bei einem Zusatz nicht der Fall ist. Insofern ist es irrig, ohne Rücksicht auf den zweiten Vordersatz und den Nachsatz die Zusatzworte sich zu denken.“

Schleyer wollte auch durch analoge Sätze seine Auslegung begründen, besonders durch das Beispiel: „Wer einen Reisenden festnimmt, es sei denn wegen eines von demselben begangenen Verbrechens, und ihn dabei mißhandelt, ist strafbar.“ Dieser Satz soll aussagen: „Die Arretierung eines Reisenden (durch einen Privatmann) ist zwar im Falle eines von ihm begangenen Verbrechens nicht strafbar, sondern erlaubt; aber die Mißhandlung desselben ist in jedem, auch in diesem Falle strafbar.“ Dagegen erklärt Oswald ganz richtig: „Unseres Erachtens ist der Satz, wenn er das aussagen soll, unrichtig konstruiert, wir können, wenn wir es nicht anderswoher wüßten, aus demselben nicht herauslesen, daß die Mißhandlung eines Reisenden in jedem Fall strafbar sei, ja wir glauben, daß der Richter, wenn keine andere Gesetzesstelle vorliegt, jemanden, der einen verbrecherischen Reisenden verhaftet und dabei mißhandelt hat, von aller Strafe freisprechen müßte. Soll der Satz aussagen, was sein Urheber will, so muß

<sup>1)</sup> Die christliche Ehe 36.

er in zwei disjunktive Sätze aufgelöst werden: a) Wer einen Reisenden, es sei denn wegen eines Verbrechens, festnimmt, ist strafbar, und b) Wer in welchem Falle immer jemanden (auch einen Reisenden) mißhandelt, ist strafbar“<sup>1)</sup>.

Obwohl aber Oswald die Beweisführung Schleyers bekämpft, hält er doch selbst an der herkömmlichen Auslegung der *separatio a thoro et mensa fest*. Er will aber ausdrücklich bei Mt 19, 9 die beiden Kommata der Protasis konjunktiv (nicht wie Maldonat und Cornelius a Lapide disjunktiv) nehmen. Um aber trotzdem das gleiche Ziel zu erreichen, stellt er zuerst die Tendenz des v. 9 dahin fest: Christus müsse hier, wie die Emphase der Eingangsworte und der zweite Halbvers: „Wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe“ zeige, etwas Neues und Größeres sagen wollen als in den vorhergehenden Versen, wo er nur die Unerlaubtheit der Ehescheidung habe erklären wollen. Dieses Neue und Größere sei aber die Ungültigkeit einer solchen Verabschiedung, welche, wenn sie auch attentiert wird, keine rechtlichen Folgen hat, sondern lediglich eine einfache Separation bleibt und daher eine versuchte Wiederverheiratung des Mannes als Ehebruch brandmarkt. Um nun den Pharisäern die Vorstellung einer faktischen Trennung, welche keine rechtliche ist, beizubringen, mußte der Vordersatz zweigliedrig werden, d. h. die Entlassung des Weibes mußte ihre nähere Bestimmung im 2. Gliede durch die Heirat mit einer andern bekommen und dann erst konnte dem Nachsatz die „Möchie“ prädiiziert werden. Da nun der Herr bloß Separation im Falle der ehelichen Untreue von dem Unerlaubtsein ausnehmen d. h. gestatten wollte, so mußte dieser Fall als Exzeption zum ersten Gliede beigefügt werden. Oswald glaubt dann den Sinn der Worte in folgender Umschreibung richtig geben zu können: „Moses erlaubt euch eurer Herzenshärte wegen die Entlassung des Weibes (bis zur Trennung der Ehe), uranfänglich war solche unerlaubt, ja ich muß euch bestimmter erklären: Wer immer seine Frau entläßt (sie fortschickt), so ist dies, ausgenommen ihrer Untreue wegen, nicht nur nicht erlaubt, sondern, wenn er die Entlassung in dem Sinne versteht, als sei das Weib nun eine Geschiedene und er von ihr geschieden, und daraufhin eine andere ehelicht, so begeht er sogar Ehebruch; und auch ein lediger Mann, der eine Ent-

---

<sup>1)</sup> Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche II<sup>5</sup> (Münster 1894) 534 f.

lassene heiratet, bricht die Ehe“<sup>1)</sup>). Dadurch hat Oswald sicher diese Auslegung nicht annehmbarer gemacht, sondern in. E. ist dieser Ausweg noch geschraubter als die Erklärung des Maldonat und des Cornelius a Lapide.

Ohne neue Gesichtspunkte geltend zu machen, begnügen sich auch Perrone<sup>2)</sup>, Weinhart<sup>3)</sup> und Reischl<sup>4)</sup> mit der Erklärung der Matthäusstellen im Sinne einer Trennung der äußeren Lebensverhältnisse.

Bisping sagt zu Mt 5, 32, daß Christus עֲרוֹתָ דָּבָר (Dt 24, 1) mit „λόγος πορνείας“ wiedergebe und damit erkläre, daß nach dem wahren Sinne des mosaischen Gesetzes die Ehescheidung nur erlaubt sei im Falle der Unzucht, welche die Frau während des Bestandes der rechtmäßigen Ehe begangen. Der allgemeine Ausdruck πορνεία statt μοιχεία sei gewählt wegen des unbestimmten Ausdrucks עֲרוֹתָ und des gleich darauf folgenden μοιχᾶσθαι. Daß die Ehe absolut im Reiche Christi unauflöslich sei, wird hier mehr nur angedeutet als klar ausgesprochen in dem Zusatz: „und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.“ Auf den Einwand, daß die Juden dies nicht vollständig verstehen konnten, weil nach ihrer Anschauung mit der gesetzmäßigen Scheidung der beiden Gatten auch eine Trennung des Ehebandes gegeben war, erwidert Bisping: „Der Herr sprach für alle Zeit und sprach hier in prägnanter Kürze und gleichsam in gesetzlichem Lapidarstile, die nähere Erläuterung des Ausspruches einem späteren Vortrage aufbewahrend; er wollte hier nur den Keim niederlegen, der sich in der Folgezeit deutlicher entfalten sollte.“

Zu 19, 9: „Beachten wir zum besseren Verständnis dieser vielfach verschieden gedeuteten Stelle den Zusammenhang. Die Anfrage der Pharisäer v. 3 betraf die Entlassung des Weibes und den hierfür zureichenden Rechtsgrund; sie wollen erforschen, ob Jesus für die Ansicht der Hillelisten oder für die der Schammaisten sich entscheide. Dieser weist die Fragesteller zunächst hin auf die anfängliche göttliche Einrichtung und Anordnung der Ehe; hiernach widerspreche die Trennung einer einmal rechtlich bestehenden Ehe durchaus dem

<sup>1)</sup> Ebd. 532 ff.

<sup>2)</sup> De matrimonio christiano III (Romae 1858) 211 f. 215.

<sup>3)</sup> Das NT unseres Herrn Jesu Christi nach der Vulgata übersetzt und erklärt<sup>2</sup>, München 1899, 10 f. 46 f.

<sup>4)</sup> Die heiligen Schriften des NT übersetzt und erläutert, Regensburg 1866. 27. 104.

Wesen und der ursprünglichen idealen Form der Ehe, wie Gott sie gewollt. Wegen der Starrherzigkeit der Juden jedoch habe Moses, um größere Übel zu verhüten, erlaubt, das Weib zu entlassen, obgleich eine solche Ehescheidung der ursprünglichen Anordnung Gottes zuwider sei. Und nun nennt Jesus als Antwort auf das *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* nur einen Rechtsgrund, nämlich die Unzucht in der Ehe d. i. den Ehebruch, welcher den Mann ermächtigt, die Ungetreue zu entlassen. Damit aber die Fragesteller nicht meinen, daß Jesus sich hiernit rein und allein auf Seite der Schammaisten stelle, fügt er ohne alle Einschränkung hinzu: *καὶ ὁ . . . μοιχᾶται*, dadurch genugsam andeutend, daß er unter dem *ἀπολύειν* nicht eine Trennung des Ehebandes, sondern bloß eine Scheidung der ehelichen Lebensgemeinschaft, ein Aufgeben des Zusammenwohnens der beiden Ehegatten verstehe<sup>1)</sup>.

Klofutar glaubt, daß Christus sich (Mt 5, 32a) in dem Streit der Hillelianer und Schammaianer über die Ehescheidungsgründe auf die Seite der Letzteren stelle, daß er aber mit Mt 5, 32b über beide Schulen hinausgehe, indem er im Gegensatz zu jenen die Wiederverheiratung nach der Entlassung absolut verbietet.

Zum Beweise für die Unauflöslichkeit der Ehe auch im Falle des Ehebruchs weist Klofutar nicht nur auf die Parallelstellen, sondern ganz besonders auch auf den Zusammenhang der ganzen Matthäusperikope hin; denn Christus habe Mt 19, 3—8 die Unauflöslichkeit der Ehe vertreten und könne dem in v. 9 nicht widersprechen. Ebenso zwingt v. 10 dazu, die absolute Unauflöslichkeit der Ehe festzuhalten; hätte Christus nämlich die Wiedervermählung nach Entlassung der Ehebrecherin zugestanden gleich den Schammaianern, so wäre die Verwunderung der Jünger unbegreiflich, da sie sicherlich nicht der Partei der laxen Hillelianer angehört<sup>2)</sup>.

Weiter vertreten diese herkömmliche Erklärung van Steenkiste<sup>3)</sup> und Pölzl<sup>4)</sup>.

Auch Schanz schließt sich in seinem Matthäus-Kommentar bei Erklärung von 5, 32 dieser Auslegung im Sinne der Scheidung von Tisch und Bett an; nach einer ablehnenden Kritik der übrigen

<sup>1)</sup> Erklärung des Evangeliums nach Matthäus<sup>2</sup>, Münster i. W. 1867, 144 ff. 395 f.

<sup>2)</sup> Klofutar, Commentarius in ev. S. Matthaei, Viennae 1866, 91—97. 272—276.

<sup>3)</sup> Matthäus-Kommentar I<sup>o</sup> (Brugis 1880) 304 f.

<sup>4)</sup> Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, Graz 1880, 64 f.

Lösungsversuche sagt er: „Es bleibt nichts anderes übrig, als auf die alte Meinung der *separatio a thoro et mensa*, welche 1 Kor 7, 11 so deutlich als möglich ausgesprochen ist, und auf die sich der hl. Augustinus nachdrücklich beruft, zurückzukommen. Der Einwand, daß die Juden und alten Völker überhaupt von einer solchen Trennung nichts gewußt haben, ist ohne alle Bedeutung, denn sonst müßte vieles im NT als unpraktisch bezeichnet werden; man darf sogar weiter gehen und behaupten, daß die Juden und selbst die Jünger damals den Herrn nur von einer für diesen Fall gestatteten Wiederverheiratung verstehen konnten.“

Zu Mt 19, 9: „*πορνεία* kann auch hier nur von der Unzucht in der Ehe verstanden werden. Fast alle Väter sind dafür, daß in diesem Fall die Frau entlassen werden dürfe, aber auch ebenso dafür, daß eine Wiederverheiratung dem Ehebruch gleichkomme. Außerdem ist aber dies eine so notwendige Folgerung aus der ganzen Beweisführung, daß Keim deshalb ‚*μη̄ ἐπῑ πορνείᾳ*‘ verwirft . . . Da aber die Textgestalt nicht bestritten werden kann, so folgt daraus, daß ‚*μη̄ ἐπῑ πορνείᾳ*‘ anders zu interpretieren ist.“

Während sich Schanz zu Mt 19, 9 noch etwas zurückhaltend ausdrückt, schreibt er in seinem Markuskommentar: „Das ‚*μη̄ ἐπῑ πορνείᾳ*‘ bei Mt ist nach Mt 5, 32 zu erklären. Auch hier muß ich bei derselben Ansicht von der Scheidung zwischen Tisch und Bett stehen bleiben“ <sup>1)</sup>).

Selbst in der neuesten Zeit wird die Erklärung der Matthäuszusätze, als sollte damit bei Ehebruch die Aufhebung des ehelichen Gemeinschaftslebens zugestanden werden, von den meisten katholischen Theologen bevorzugt: so von Hugo Weiß <sup>2)</sup>, Cigoï <sup>3)</sup>, Fahrner <sup>4)</sup>, Alois Schaefer <sup>5)</sup>, Joh. Gspann <sup>6)</sup>, Karl Böckenhoff <sup>7)</sup>,

<sup>1)</sup> Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 194. 409; Kommentar über d. Ev. d. hl. Markus, Freiburg 1881, 319 f.

<sup>2)</sup> Die Bergpredigt in ihrem organischen Zusammenhang erklärt, Freiburg 1892, 45—50.

<sup>3)</sup> Die Unauflöslichkeit der Ehe und die Ehescheidung, Paderborn 1895, 200—205. <sup>4)</sup> Geschichte der Ehescheidung, Freiburg 1903, 14.

<sup>5)</sup> Erklärung der beiden Briefe an d. Korinther, Münster i. W. 1903, 130 A. 1.

<sup>6)</sup> Die Bergpredigt und die Unauflöslichkeit der Ehe, in: Der Katholik II (1906) 301—311.

<sup>7)</sup> Die Unauflöslichkeit der Ehe, München 1908, 26—29; der Gelehrte wendet sich dabei besonders auch gegen den früheren Innsbrucker Kirchenrechtsprofessor Wahrmond, der in seiner Schrift: Ehe und Eherecht, Leipzig 1906, 30—38 ebenfalls auf Christi Stellung in der Ehescheidungsfrage zu sprechen kommt, aber in einer Weise, die jedes christliche Gefühl verletzen muß.



Christian Pesch<sup>1)</sup> und Joseph Pohle<sup>2)</sup>). Zur Begründung und Rechtfertigung werden hauptsächlich immer wieder die Parallelstellen und der Zusammenhang der Matthäusperikope selbst geltend gemacht, und die Gelehrten stimmen dabei der Sache nach ziemlich überein. Nur Weiß macht zu Mt 5, 32 mit Recht darauf aufmerksam, daß man die Lösung der Schwierigkeit nicht durch scharfe Akzentuierung des Verbums *ποιεῖ*, wodurch man die Frage nach der Schuld am Ehebruch stark in den Vordergrund stellt, suchen kann. Denn diese auf Umwegen wandelnde Argumentation verrücke völlig die in den Worten des Herrn liegende Pointe. Nicht sowohl darauf komme es an, wer die Schuld am Ehebruch trägt, sondern darauf, daß im messianischen Reiche jede Entlassung, eine Ausnahme abgerechnet, gleichgeachtet wird. Gspann sieht in *λόγος πορνείας* die genaue Wiedergabe von *עֲוֹנוֹת זְנוּת*; aber trotzdem will er *πορνεία* = *μοιχεία* setzen.

Am wenigsten überzeugend vertritt Pohle diesen Lösungsversuch. Nach Anführung von Mt 5, 32. 19, 9 fährt er nämlich fort: „Die Gegner schließen hieraus nicht nur, daß das ehebrecherische Weib vom Manne entlassen werden darf, was auch die Kirche lehrt, sondern auch, daß diese Entlassung die Aufhebung des Ehebandes nach sich ziehe, als ob Christus hätte sagen wollen: ‚Wer sein Eheweib wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet, der bricht die Ehe nicht.‘ Allein diese Exegese ist nicht nur überaus gewaltsam, sondern auch evident falsch. Denn sie sündigt zunächst gegen die Logik, welche verbietet, die Restriktion des einen Satzgliedes ohne weiteres auf das andere hinüberzuziehen. Tatsächlich bezieht die Einschränkung ‚nisi ob fornicationem (excepta fornicatione)‘ nur das ‚dimittere‘, nicht auch das ‚ducere aliam‘. Wenn ich in einem ähnlichen Beispiele sage: ‚Quicumque die Veneris comederit carnes, nisi ob dispensationem, et se inebriat, peccat‘, so will ich sicherlich nicht behauptet haben, daß, wer am Freitag mit Dispens Fleisch ißt und sich zugleich berauscht, keine Sünde tut; denn er begeht gewiß eine Sünde gegen die Mäßigkeit durch die Selbstberauschung. Er würde aber nicht eine, sondern zwei Sünden gegen die Mäßigkeit begehen, wenn er ohne Dispens Fleisch aße. Ähnlich lauten die Worte des Herrn: ‚Die bloße Entlassung des ehebrecherischen Weibes ist

<sup>1)</sup> Praelectiones dogmaticae VII<sup>3</sup> (Friburgi 1909) 388 f.

<sup>2)</sup> Dogmatik III<sup>3</sup> (Paderborn 1909) 624 f.

keine Sünde, jedoch das Nehmen eines andern Weibes ist die Sünde des Ehebruchs. Aber eines doppelten Ehebruchs würde der Mann sich schuldig machen, wenn er das unschuldige Weib entließ und eine andere heiratete; denn er hätte dann den fremden Ehebruch der entlassenen (vgl. Mt 5, 32: *facit eam moechari*) und den eigenen Ehebruch mit der neuen Frau auf dem Gewissen. Mithin ist nach den Regeln der Logik die *dimissio ob fornicationem* als einfache Trennung von Tisch und Bett, nicht als Auflösung des Ehebandes zu deuten, so daß der Sinn herauskommt: „Wer sein Weib entläßt, wozu der Ehebruch immer be-rechtigt, und eine andere heiratet, der bricht die Ehe.“

Was die Kritik dieser Lösungsversuche betrifft, in welcher Form sie immer auftreten, so können wir denselben, wie schon an anderer Stelle bemerkt, durchaus nicht beipflichten. Dazu bestimmen uns hauptsächlich folgende Gründe<sup>1)</sup>:

1) sie sind mit dem Wortlaut von Mt 19, 9 in logischer und grammatikalischer Hinsicht durchaus unvereinbar; und auch bei Mt 5, 32 ist nicht gesagt, daß bei Ehebruch die Entlassung erlaubt sei;

2) die Juden konnten, wenn die Matthäuszusätze wirklich Exzeptionen sind, nie und nimmer die Worte im Sinne der *separatio a thoro et mensa* verstehen; Christus aber kann in einer so praktischen, in das Leben einschneidenden Frage nicht dunkel gesprochen haben, um gleichsam seine Zuhörer zu täuschen;

<sup>1)</sup> Zur besonderen Kritik der Auffassung Pohles vgl. man die Widerlegung Franz Werners, der denselben, bereits von Salmeron gebrauchten analogen (?) Satz unter die kritische Lupe nimmt (s. u. S. 255 A. 3). Hätte Pohle dies und auch desselben Verfassers scharfe Polemik gegen Prof. Schleyer, der in ähnlicher Weise die *separatio a thoro et mensa* nach Mt 19, 9 zu rechtfertigen sucht (vgl. *Offenes Sendschreiben über den neutestamentlichen Ehescheidungsgrund, Regensburg 1845, 69—71*), gelesen, so würde er sicher nicht den scharfen Vorwurf gegen die Gegner geschleudert haben. Nicht die Gegner sündigen gegen die Logik, sondern Pohle selbst. Wollte man aus dem angeführten Beispiele einen wirklich ähnlich gebauten Satz konstruieren, so mußte er etwa lauten: „Wer ohne Dispens den Freitag nicht hält und Fleisch ißt, der sündigt.“ Aus diesem Satz wird aber jeder Mensch schließen und mit Recht: „Wer mit Dispens den Freitag nicht hält und Fleisch ißt, der sündigt nicht.“ Dem Herr-worte Mt 19, 9 analog wäre auch folgender Satz: „Wer außer in Notwehr auf einen Menschen schießt und ihn tötet, ist ein Mörder.“ Will Pohle nun auch den hieraus gezogenen Schluß: „Wer in Notwehr auf einen Menschen schießt und ihn tötet, ist kein Mörder“ als nicht nur überaus gewaltsam, sondern auch evident falsch und gegen die Logik verstoßend bezeichnen?!

3) man müßte den Ehebruch als einzigen Grund zur Trennung der Gatten gelten lassen und jeden weiteren abweisen, was aber ausdrücklich von der Kirche verworfen wird <sup>1)</sup>).

#### § 44. Die Auslegung der Matthäuszusätze in rein negativem Sinne.

Der von Augustinus grundgelegte Lösungsversuch, als habe sich Christus Mt 19, 9 über die wegen Ehebruchs eingetretene Scheidung jeglichen Urteils enthalten, fand auch in der neuesten Zeit Vertreter. So erklärt Matthias Arnoldi den Ausspruch Christi Mt 19, 9 im engsten Anschluß an Mt 5, 32, sieht aber in keiner der Stellen eine Trennung von Tisch und Bett erlaubt.

Er sagt zu Mt 5, 32: „*Παρεκτός λόγου πορνείας* außer dem Grund der Hurerei, trägt einen Fall nach, in welchem der Mann das Weib nicht zum Ehebruch veranlaßt, es ist nämlich schon vor der Entlassung Ehebrecherin. Es ist nicht zu fragen, warum die Entlassung auf den Fall des Ehebruchs beschränkt werde, da es offenbar noch andere Gründe der Entlassung gebe; denn 1) ist nicht von der zeitweiligen Entlassung, der *separatio a thoro et mensa*, die Rede, da *ἀπολύειν* wegen des Zusammenhangs mit v. 31 offenbar wie dort genommen werden muß; 2) sagt der Heiland nicht, daß die Ehebrecherin entlassen werden dürfe, sondern bloß, wer seine Frau entlasse, ohne daß sie die Ehe gebrochen habe, mache sie zur Ehebrecherin.“

Zu 19, 9: „*Μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* nicht Ehebruchs halber, kann nur zu *ἀπολύσει* gezogen werden, so daß es besagt, wann eine Entlassung keinen Ehebruch involviere, nämlich wenn die Entlassene bereits Ehebrecherin ist. Daß damit aber die Entlassung vermittels Scheidebriefs in diesem Falle noch nicht konzidiert ist,

<sup>1)</sup> Vgl. auch noch Werners Urteil: „Jedenfalls ist diese Unterscheidung in der Stelle bei Mt 19, 9 lediglich hineingetragen. Jeder, der jene Stelle ohne Vorurteil und Befangenheit liest, muß, wenn die dort erwähnte *πορνεία* ein bloßer Scheidungsgrund ist, dafür halten, daß es in Christi Absicht gelegen, diesen und einzig diesen Scheidungsgrund von Tisch und Bett aufzustellen. Ich behaupte aber ferner, daß es ganz gegen den Geist Christi ist, den Ehebruch allgemein hin als lebenslänglichen Scheidungsgrund zu betrachten. Der Herr, welcher der Ehebrecherin verziehen und dadurch eben auch seinen Anhängern die milde Behandlung einer solchen schweren Sünderin für den Besserungsfall ans Herz legen wollte, sollte dem Ehemann das Recht eingeräumt haben ohne Rücksicht auf etwaige Besserung, seine Frau lebenslänglich zu verstoßen?“ (Sendschreiben 72.)

sagt alle Logik; er sagt nur das Negative, daß die Ehe nicht erst dadurch gebrochen werde, keineswegs, daß die Entlassung mittels Scheidebriefes nicht sündhaft ist“<sup>1)</sup>).

Nach diesen Worten wäre also in den Aussprüchen Jesu gar keine Bestimmung gegeben, ob auch nur eine Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft im Falle des Ehebruchs erlaubt sei, sondern nur die m. E. vollständig müßige, weil selbstverständliche Bemerkung, daß der, welcher eine Ehebrecherin entlasse, dieselbe nicht erst zur Ehebrecherin mache. Aber insofern ist die Erklärung richtig, daß Mt 5, 32 in der gewöhnlichen Übersetzung auch wirklich weiter nichts besagt; und gerade dadurch tritt die Unrichtigkeit dieser Übersetzung offenkundig zutage. Wenn aber Arnoldi dann einfach die Erklärung auch auf 19, 9 anwendet, so spricht der Wortlaut dieses Verses vollständig dagegen.

Mehr noch als Arnoldi schließt sich P. Schanz in seiner Sakramentenlehre an die Erklärung Augustins an. Er sagt: „Wer seine nicht des Ehebruchs schuldige Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe. Über die Entlassung der Ehebrecherin ist damit gar nicht entschieden, doch ist durch die Negation eine Ausnahme angezeigt.“ Nach Abweisung des Auswegs, die beiden Glieder des Vordersatzes zu trennen oder sich mit einer elliptischen Breviloquenz zu helfen, schließt er dann: „Weit wahrscheinlicher ist aus dem Zusammenhang zu folgern, daß jeder, der eine andere heiratet, die Ehe bricht, nur ist die Sünde und die Beleidigung der Entlassenen größer, wenn die Entlassung nicht wegen des Ehebruchs erfolgte“<sup>2)</sup>).

Auch Knabenbauer scheint der augustinischen Erklärung des Ausdrucks „*μη̄ ἐπι πορνεία*“ im negativen Sinne den Vorzug vor anderen zu geben, da er diesen Lösungsversuch ziemlich ausführlich wiedergibt mit den einleitenden Worten: „Optima visa est Bellarmino explicatio, quam ex S. Augustino derivat“<sup>3)</sup>).

Auf protestantischer Seite wird diese Auslegung der Matthäusstellen verfochten von Theodor Zahn, der gleich den katholischen Vertretern dieser Ansicht ebenfalls keine Wiederverheiratung nach

<sup>1)</sup> Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, Trier 1856, 166f. 386f.

<sup>2)</sup> Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Freiburg 1893, 701.

<sup>3)</sup> Comm. in Matth. II<sup>2</sup> (Parisiis 1903) 150. Aus Mt 5, 32 (I<sup>2</sup> 236) leitet Knabenbauer die Erlaubnis zur Trennung von Tisch und Bett ab im Falle des Ehebruchs.

der Trennung wegen Ehebruchs in denselben erlaubt sieht. Er hält Mt 5, 32 nicht für ein neues Gebot, sondern wie vv. 22. 28 für ein weitreichendes Urteil, welches eben dadurch, daß es weit über das gemeine Urteil hinausgriff, eine die herkömmliche Auslegung des Gesetzes überbietende tiefere Auslegung desselben enthält, hier aber nicht des Gesetzes Dt 24, 1, sondern des Gesetzes Ex 20, 14. Hieran schließt Zahn dann folgende Übersetzung des Verses: „Jeder, welcher sein Weib entläßt, abgesehen von dem Fall, daß er es aus Anlaß von Unzucht tut, bewirkt dadurch, daß mit ihr Ehebruch getrieben wird, und wer eine Geschiedene zum Weibe nimmt, begeht damit einen Ehebruch.“ Weiter bemerkt er: „Das hierin (5, 32a) bereits indirekt ausgesprochene Urteil, daß jede Verheiratung eines Mannes mit dem geschiedenen Weibe eines noch lebenden andern Mannes Ehebruch sei, spricht Jesus v. 32b auch direkt aus, . . . er tut es aber, ohne diesmal eine Ausnahme von der Regel zu erwähnen. Auch abgesehen von Lk 16, 18b, wo dieselbe Regel ohne jede Einschränkung steht, und abgesehen davon, daß im Rhythmus der Rede Jesu die Wiederholung wesentlicher Satzteile in parallelen Darstellungen ähnlicher Fälle die Regel ist, wäre es sachlich unstatthaft, das *παρεκτός λόγου πορνείας* ergänzend hinzuzudenken; denn auch in dem Fall, daß Unzucht des Weibes Grund der Scheidung gewesen ist, bleibt das Urteil von v. 32b in Kraft. Denn dieses Urteil lautet ja nicht dahin, daß der zweite Mann die Geschiedene durch die Verheiratung mit ihr zur Ehebrecherin mache, sondern daß er selbst ein Ehebrecher werde. Sofern sie schon vor der Scheidung *πορνεία* getrieben, also nach dem Urteil Jesu bereits zur Ehebrecherin geworden ist, würde ihre Wiederverheiratung für sie ein zweiter Ehebruch sein, und dies würde selbst dann noch gelten, wenn es ein und derselbe Mann wäre, mit dem sie vor der Scheidung durch ihre *πορνεία* Ehebruch getrieben hat und dessen Weib sie nach der Scheidung geworden ist. Dies würde jedoch nicht ungesagt geblieben sein, wenn es vorangestellt werden sollte. Die Ergänzung des *παρεκτός λόγου πορνείας* in v. 32b würde auch die unerträgliche Folge haben, daß die Eheschließung mit einer aus irgend einem vielleicht ganz ungerechten Grunde Geschiedenen für Ehebruch, dagegen die Eheschließung mit einer wegen groben oder feinen Ehebruchs Geschiedenen für minder sündhaft, wenn nicht gar für erlaubt erklärt wäre“<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Das Evangelium des Matthäus, Leipzig 1903, 238. bes. 240.

Zu Mt 19, 9 gibt Zahn folgende Erklärung: „Auch hier wie 5, 32 nimmt Jesus den Fall des durch Unzucht des Weibes erfolgten tatsächlichen Bruchs der Ehe von seinem Urteil aus, ohne zu sagen, was in diesem Fall zu geschehen habe und zu urteilen sei. Das Urteil selbst aber bezieht sich nicht wie dort auf die Wirkung, welche in jedem andern Falle die Scheidung der Ehe für das geschiedene Weib hat, und auch nicht auf den sittlichen Charakter einer Eheschließung mit einer Geschiedenen, sondern lediglich auf die Wiederverheiratung eines Mannes, der sein erstes Weib entlassen hat, ohne daß die erste Ehe tatsächlich durch das Weib gebrochen war. Da die leichtfertigen Ehescheidungen in der Regel dem Zweck dienen, dem Mann das Eingehen einer neuen Ehe zu ermöglichen, so faßt Jesus dies als die unmittelbare Folge der Entlassung des Weibes mit dieser zusammen; und nur von dem Manne, bei welchem beides zusammentrifft, gilt das Urteil, daß er ein Ehebrecher sei. Wie Jesus den Fall beurteilt haben würde, daß ein Mann aus unzureichendem Grunde sein Weib entläßt, ohne eine neue Ehe einzugehen, und den andern Fall, daß einer sein ehebrecherisches Weib verstößt, dann aber eine neue Ehe eingeht, läßt sich aus dem Texte nicht entscheiden“ <sup>1)</sup>.

Gegen diesen Lösungsversuch muß vor allem dasselbe eingewendet werden, was wir gegen die Erklärung der Matthäuszusätze im Sinne der *separatio a thoro et mensa* als zweiten Gegengrund geltend gemacht haben. Wenn wir nämlich auch zugeben, daß Mt 19, 9 für sich genommen in der negativen Fassung des *μη ἐπι πορνεία* nicht unbedingt ein Urteil über die Entlassung *ἐπι πορνεία* enthält, so hätten doch die Pharisäer, besonders wenn man ihre Fragen und die Zeitverhältnisse berücksichtigt, den Satz nicht anders auffassen können, als: im Falle des Ehebruchs ist die Entlassung und Wiederverheiratung erlaubt. Zudem wäre der Zusatz, wenn Christus auch die Wiedervermählung nach Entlassung *ἐπι πορνεία* als Ehebruch brandmarken wollte, wie schon Ambrosius Catharinus bemerkt, höchst überflüssig.

#### § 45. Die Auslegung der Matthäuszusätze im Sinne des Privilegium Paulinum.

Die in den Matthäusstellen liegende Schwierigkeit dadurch zu heben, daß man *πορνεία* (*fornicatio*) = *ἀπιστία* (*infidelitas*) faßt und so die Zusätze bei Mt mit dem sogenannten Privilegium

<sup>1)</sup> Ebd. 583 f.

Paulinum identifiziert, dieser Versuch, der bei Cornelius a Lapide durch die Worte angedeutet ist: *alii per fornicationem accipiunt infidelitatem*, und der bereits bei Hermas grundgelegt ist durch die Ausdehnung der *fornicatio* auf *fornicatio spiritualis*, wurde im 19. Jahrhundert von Dr. Franz Werner, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes zu St. Pölten, eingehend begründet und verteidigt zuerst durch den Artikel: Exegetischer Versuch über Mt 19, 9 und 5, 32—34, ein Beitrag zum Beweise, daß die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe der Bibel nicht widerstreitet, in der Seitzschen Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft II, 2 (Regensburg 1843) 135—205; dann in einem offenen Sendschreiben an Professor Dr. Schleyer „über den ntl Ehetrennungsgrund bei Mt 5, 32 und 19, 9 und bei Paulus 1 Kor 7, 12—16“ (Regensburg 1845).

Veranlaßt wurde Werner zu diesem Versuch „durch die sich ihm bis zur Evidenz aufdringende Unmöglichkeit, die Exzeption *μη ἐπι πορνεία* parenthetisch zu fassen“. „Wie manche Stunden“, sagt er, „mühte ich mich nicht ab, einen Satz von gleicher grammatischer Beschaffenheit aufzubringen, in welchem die Exzeption in solcher Beschränkung genommen werden könnte, wie dies die gewöhnliche Auslegung bei Mt 19, 9 tut. Erst nachdem ich wegen der Fruchtlosigkeit aller solcher Versuche die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Erklärung mir nicht mehr verhehlen konnte, dachte ich an eine andere Lösung, nicht ohne den geheimen Wunsch, daß das, was mir und, wie ich sah, auch meinen Vorgängern mißlungen, einem begabteren Theologen gelingen möchte“<sup>1)</sup>.

Soll nun die Ansicht Werners begründet sein, so muß nachgewiesen werden, daß *πορνεία* die *ἀπιστία* des hl. Paulus 1 Kor 7, 12—16 bedeutet. Daher müssen Beweise beigebracht werden, wonach *πορνεία* ohne näheren Zusatz, d. h. für sich allein den Unglauben bedeute, und zwar nicht die Sünde des Unglaubens, oder den Abfall eines Christen, sondern den objektiven Unglauben, den Mangel der Taufe<sup>2)</sup>. Um dieses Ziel zu erreichen, geht Werner folgendermaßen vor: Nachdem er im 1. Teile seines exegetischen Versuchs in guter und scharfsinniger Weise die ihm bekannten Lösungsversuche abgelehnt hat<sup>3)</sup>, sucht er zuerst zu zeigen, daß

<sup>1)</sup> Sendschreiben 68.

<sup>2)</sup> Vgl. Oischinger, Die christliche Ehe, Schaffhausen 1852, 57 f.

<sup>3)</sup> Von S. 135—184; zuerst Beweis, daß Christus mit den beiden Matthäustellen kein Gesetz für die Juden gibt gegen Kistemaker, Hug, Ries (141—154),

in den Matthäuszusätzen *πορνεία* nicht die Bedeutung von *μοιχεία* haben könne. Denn „bei dieser Bedeutung kommt 1) wenn man nicht die Exzeptionsformel auf das *ἀπολύειν* restringieren will, was unzulässig ist, ein der Entscheidung der Kirche entgegengesetzter Sinn heraus; 2) abgesehen von der Entscheidung der Kirche würde Christus durch solch eine Exzeption dem Ehebruche den mächtigsten Vorschub geleistet haben; 3) ist nicht einzusehen, warum, wenn Christus den Ehebruch als Ausnahme hätte bezeichnen wollen, er nicht lieber das den Ehebruch eigentümlich signifizierende Wort

er gipfelt in dem Satze: „Christus ist nicht gekommen, für die Juden als solche Gesetze zu geben, sondern für seine Anhänger, die Christen“ (142f.); von S. 154—161 wird die gewöhnliche Auslegung abgewiesen, das *μη̄ ἐπι πορνεία* nur auf *ἀπολύειν* zu beziehen im Sinne einer Trennung von Tisch und Bett. Mit Recht wird geltend gemacht: „Wer immer diese Stelle vorurteilsfrei und unbefangen liest, wird es gestehen müssen, daß es natürlicher und angemessener sei, die Exzeption auf beide mit *καί* innigst verbundene Zwischensätze zu beziehen, als sie bloß auf *ἀπολύειν* zu restringieren; ja wir stehen nicht an, einen derartigen Versuch als einen willkürlichen, unnatürlichen und gezwungenen zu bezeichnen, solange man uns nicht einen analogen Satz zeigt, aus dem klar erhellt, daß, obgleich in demselben zwei oder mehrere Zwischensätze vorkommen, welche zusammen das Subjekt bilden, und eben darum mit *καί* verbunden sind, denen ein und dasselbe Prädikat zusammengekommen zukommt, die im ersten Zwischensatz vorkommende Exzeption nicht auch auf den zweiten Zwischensatz sich extendiere. Cornelius a Lapide meint einen solchen Satz gefunden zu haben... Qui ieiunium violat sine dispensatione et se inebriat peccat. Hier könne man die Exzeption nicht auf den zweiten Zwischensatz beziehen, obgleich beide Zwischensätze mit et verbunden sind und das Subjekt bilden; unnötig sei es, aus diesem Satze zu folgern, daß derjenige, welcher cum dispensatione sich betrinkt, nicht sündige. — Der Grund, warum sich hier die Exzeption nicht auf den zweiten Zwischensatz bezieht, ist der, weil für das zweite keine Dispens moralisch gedenkbar ist und weil der Satz eigentlich also lauten müßte: Qui ieiunium violat sine dispensatione, peccat, et qui se inebriat, pariter peccat. Es kommt also hier wohl beiden das Subjekt darstellenden Zwischensätzen dasselbe Prädikat peccat zu, aber es kommt einem jeden Zwischensatz für sich genommen zu, nicht aber bloß beiden zusammen. In unserer Stelle aber kann nicht einem jeden Zwischensatz für sich genommen das Prädikat *μοιχᾶται* beigelegt werden, sondern nur beiden Zwischensätzen zusammengekommen; dort sind eigentlich zwei, hier nur ein Subjekt“ (155). S. 161—163 wendet sich Werner gegen den Versuch Augustins, die Worte rein negativ zu nehmen; darauf widerlegt er die Erklärungen, die Cornelius a Lapide gibt (163—167); S. 168 und 169 richten sich gegen die Erklärung der Professoren Paulus, Gratz und Brenner, und endlich S. 171—183 wird eingehend und überzeugend der Ausweg Hugs bekämpft, in Mt 19, 9 den Beisatz einfach zu streichen.



*μοιχεία* gebraucht habe, zumal in derselben Stelle, wenn er auf das Verbrechen, welches der seine Frau entlassende und eine andere heiratende und der eine Entlassene zu sich nehmende Mann begeht, zu sprechen kommt, von ihm konstant *μοιχᾶται* gesetzt sich vorfindet. Diese Diversität des Ausdruckes schon macht es höchst wahrscheinlich und mit den eben angeführten Gründen gewiß, daß *πορνεία* hier etwas anderes als Ehebruch anzeige<sup>1)</sup>. Hierauf geht Werner zum positiven Beweis über und will für *πορνεία* jene Bedeutung nachweisen, „in welcher nach einem dem AT sehr geläufigen Tropus das זנות (*πορνεία*), und die Synonymen זנותים und זנות, sowie das Zeitwort זנה, fornicatus est, und זנה, moechatus est, den Götzendienst, den Abfall von dem wahren lebendigen Gotte zu den nichtigen Göttern des Heidentums bezeichnet“. Er bringt nun sowohl aus prophetischen (Js 1, 21; Jer 2, 20 usw.) und poetischen (Ps 83, 27; 106, 39) als auch aus historischen Büchern (Ex 34, 15 f.; Lv 17, 7 usw.) eine Menge Stellen, in denen jene Ausdrücke tropisch gebraucht sind. Am meisten Gewicht legt Werner auf Weish 14, 10—12. Denn da v. 12 „ἐπίνοια εἰδώλων“ das Aussinnen von Bildnissen zu solchem Gebrauche, in welchem sozusagen der Keim zum Götzdienst lag, bedeutet, so kann wohl *πορνεία* nichts anderes als den eigentlichen Götzdienst bedeuten, nicht aber Hurerei oder das gesamte sittliche Verderben des Heidentums“. Als weiterer Beleg soll Ex 34, 15 f. dienen. Daher ergebe sich das Resultat, daß *πορνεία* nicht bloß den Götzdienst der Juden, sondern auch schlechthin den Götzdienst selbst bezeichne. Weil aber der atl Sprachgebrauch nicht ohne weiteres für das NT vorausgesetzt werden darf, muß Werner auch im NT Belege für diesen Sprachgebrauch anführen. Hier beruft er sich auf Offb 2, 14. 23; 14, 8; Jo 8, 41; auch im Gebot des Apostelkonzils (Apg 15, 29), sich von *πορνεία* zu enthalten, soll dies Wort tropisch zu fassen sein. „Diese Stellen“, fährt Werner dann fort, „gewinnen ungemein viel an ihrer Beweiskraft, wenn wir Mt 16, 4 damit vergleichen, wo Christus die Pharisäer γενεὰ μοιχαλῖς, ein ehebrecherisches und bösartiges Geschlecht, nennt, darum, weil sie durch seine Wunderzeichen zum Glauben an seine göttliche Sendung sich nicht bewegen ließen. In derselben Beziehung betitelt er sie auch also Mt 12, 39. Auch bei Mk 8, 38 kommt derselbe Ausdruck in einem Zusammenhange vor, der uns berechtigt, den-

<sup>1)</sup> Exegetischer Versuch 167 f.

selben in der übertragenen Bedeutung aufzufassen. . . . Ist aber für den Ausdruck *μοιχαλῖς* diese weitere Bedeutung erwiesen, so ist sie auch zugleich für *πορνεία* dargetan.“ Damit glaubt Werner bewiesen zu haben, daß auch in den Matthäusstellen *πορνεία* im Sinne von Ungläubigkeit an Christus als den Gottgesandten zu nehmen sei. Diese Erklärung erweise sich endlich als die richtige durch die Anwendung des biblisch-hermeneutischen Grundsatzes der *analogia fidei biblica*, weil in keiner der übrigen evangelischen und apostolischen Schriften des NT sich nur im mindesten angedeutet finde, daß eine christliche Ehe aufgelöst werden könne; zudem falle damit „die nicht geringe Schwierigkeit, die, wenn Mt 19, 9 und 1 Kor 7, 12—16 zwei verschiedene Ausnahmefälle sind, unlösbar ist, die Schwierigkeit nämlich, daß der Apostel alsdann über das Gebot Christi hinausgegangen sei und zu der Ausnahme der *πορνεία* noch eine andere hinzugefügt habe, von selbst weg“. Soweit Werner in seinem exegetischen Versuch (184—205).

In seinem offenen Sendschreiben hält Werner diese Ansicht nicht nur fest, sondern sucht dafür noch weitere Beweismomente beizubringen. Besonders sei zu bedenken, daß Christus zu Schriftgelehrten und Pharisäern spricht, denen der atl Sprachgebrauch aufs genaueste bekannt war; sie konnten also den Herrn, da „sowohl das Hauptwort *תּוּנְיָא* als *תּוּנְיָ*, wovon *πορνεία* nur die Übersetzung ist, immer nur in der tropischen Bedeutung und nie in der eigentlichen vorkommen“, wohl verstehen. Und wenn der Evangelist für *תּוּנְיָ* *πορνεία* und nicht das verständlichere *εἰδωλολατρεία* oder *ἀπιστία* setze, so sei zu bedenken, daß Mt für Judenchristen schrieb und daß auch der gewöhnliche Jude durch die Verlesung der heiligen Schriften in den Synagogen hinlänglich mit dem Umstande vertraut war, daß der betreffende Ausdruck im AT überall nur die geistige Hurerei des Götzendienstes anzeige (33f.). Hierauf kommt der Verfasser noch einmal auf die „bedeutendste Schwierigkeit“ zurück, nämlich „die *πορνεία* nur auf den Fall einer Ehe zwischen einem Bekenner der christlichen Religion und einem Nichtchristen, sei dieser ein ursprünglicher Götzendiener oder auch nur ein Anhänger eines der christlichen Religion ganz und gar entgegengesetzten, wenn auch monotheistischen Glaubenssystems, zu beschränken; namentlich den Abfall von der christlichen Lehre zur nichtchristlichen aus dem Begriffe der *πορνεία* in beiden Stellen bei Mt auszuschneiden“. Um diese Schwierigkeit hinwegzuräumen, benutzt Werner die Bemerkung Schleyers, „daß seit den Zeiten der

Makkabäer unter dem Volke Israel sich durchaus gar keine Neigung mehr zum Abfalle von der Religion Jehovas zeigte“ und sagt: „also schließte ich, konnten die Schriftgelehrten und Pharisäer aus gutem historischen Grund den Ausnahmefall nur auf einen ursprünglich götzdienerischen Eheteil, wenn nämlich ein Gläubiger wider das Gesetz, wie dies zu Esras Zeiten geschehen ist, ein götzdienerisches Weib zur Ehe genommen, oder, was damals, zu Christi Zeiten, nicht selten geschah auf den Fall, daß der heidnische Ehemann ein Jehova-Verehrer wurde, das Weib aber beim Götzendienste verharrete, beschränken. — Gehen wir nun aber von den Schriftgelehrten wieder auf den Herrn über. Konnte, ja mußte nicht Christus bei der Aufstellung des Ehetrennungsgrundes *πορνεία*, dieses Wort, was, wie bereits bewiesen ist, hier angeht, tropisch gefaßt den Fall des Verharrens des Götzdienstes eines Eheteils bezeichnet, während der andere sich zum christlichen Glauben bekehrte, ganz vorzüglich im Auge haben? Ja, da Christus eine allgemeine Religion stiften wollte, so mußte er, abgesehen von seiner Eigenschaft als Gottessohn, den Gang der Verbreitung, den seine Religion in bezug auf Familienverhältnisse nehmen würde, insoweit überschauen können, daß es ihm deutlich und lebendig gegenwärtig war vor seinem Geistesblicke, bei der Verbreitung des Gottesreiches unter Heiden und Juden würde oft, während der eine Gatte der christlichen Religion sich hingebte, der andere im Götzdienste oder dem nackten Judentume beharren. Eben also für jene Fälle, auf welche ich die *πορνεία* bei Mt 5, 32 und 19, 9 einschränke, geben die Präzedenzen und die damaligen Ereignisse auf dem jüdischen Religionsgebiete, sowie die notwendig bei Verbreitung der christlichen Religion unter den Heiden in Betracht kommenden Verhältnisse, hinlängliche Anhaltspunkte, während für die anderen, die ich von dem Begriffe der *πορνεία* ausscheide, solche fehlten“ (36 f.). „Auch die gleich darauf folgenden Worte Christi: ‚und der eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe‘, stehen nicht der Annahme des Götzdienstes als Ehelösungsgrund entgegen; denn diesen Fall durfte der Herr bei der Beurteilung einer mit einer entlassenen Frau eingegangenen Verbindung nicht weiter berücksichtigen, da dem Juden die Eingehung der Ehe mit einem götzdienerischen Weibe gesetzlich unmöglich war und selbst als ein größeres Verbrechen als der Ehebruch erscheinen mußte“ (41 f.). Dem Einwand endlich, daß bei Mk 10, 11; Lk 16, 18 und Paulus 1 Kor 7, 10 kein Auflösungsgrund erwähnt sei,

begegnet endlich Werner mit den Worten: „bei Mk und Paulus ist von Ehen unter den Christen die Rede . . . Beide Stellen sprachen ohne Zweifel gegen jeden Auflösungsgrund einer unter Christen vollzogenen Ehe. Sie schließen aber nicht die Möglichkeit der Auflösung eines nichtchristlichen Ehebandes aus.“ Auch in Lk 16, 18 „spricht Christus von der Ehe, wie sie im neuen Gottesreiche sein werde, nicht aber ist von der Ehe im allgemeinen die Rede. Es wird der christliche Standpunkt, als ein den Geist der alt Gesetzgebung erfassender, dem am Buchstaben klebenden jüdischen Standpunkte beispielsweise an dem einzelnen Punkte der Ehescheidung entgegengesetzt. Bei dieser Auffassung sagt Christus nicht mehr und nicht weniger als: Während im alten Gottesreiche die Auflösung von Ehen zwischen Juden und Juden wegen verschiedener Gründe in Anbetracht der Herzenshärtigkeit noch gestattet war, wird diese Unvollkommenheit im neuen Gottesreiche wegfallen. Ehen geschlossen unter meinen Anhängern werden um keinerlei Gründe willen mehr getrennt werden können.“

Hiermit glaubt Werner alle Bedenken gegen seine Erklärung der Exzeption *πορνεία* als geloben betrachten zu dürfen. Ist das der Fall? Nein. Der Versuch, auf diese Weise der Schwierigkeit der Matthäuszusätze Herr zu werden, so anerkennenswert er wegen der vielen Mühe und des großen Fleißes ist, welche offenbar darauf verwandt sind, und wegen der klaren Erkenntnis der ihm entgegenstehenden Schwierigkeiten und der Geschicklichkeit, mit der diesen begegnet wird, muß doch als verfehlt abgelehnt werden, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Die beiden Hauptstellen Weish 14, 10--12 und Ex 34, 15 f., welche Werner anfügt zum Belege, daß *πορνεία* auch den eigentlichen Götzendienst schlechthin (nicht bloß den der Juden) bezeichne, beweisen nicht, was sie beweisen sollen. In Weish 14, 12 ist vielmehr *πορνεία* in seinem primitiven Sinne zu nehmen und bedeutet Hurerei in dem weitesten Umfange, die sich in der götzendienerischen Unzucht vollendet, wie die vv. 23--27 deutlich zeigen. In Ex 34, 15 f. übersieht Werner, daß nicht *πορνεία* allein, sondern in Verbindung mit Götzen — cum diis fornicari — erst den Götzendienst bezeichnet.

2) Die Behauptung, daß die Nomina זנות und תנות immer in der tropischen und nie in der eigentlichen Bedeutung vorkommen,

läßt sich durch eine Menge von Stellen widerlegen: Gn 38, 24; Lv 21, 7. 14 usw. <sup>1)</sup>).

3) Werner widerlegt sich selbst, wenn er, um zu zeigen, daß *πορνεία* nicht gleich *μοιχεία* sein kann, in seinem Sendschreiben (71) sagt: „Gegen eine ungenauere, allgemeinere Bezeichnung des Scheidungsgrundes erhebt sich immer das Hauptbedenken, daß Ausnahmefälle von dem Gesetze durch einen jeden weisen Gesetzgeber jederzeit mit dem der Sache entsprechendsten Namen angezeigt werden, damit dieselben nicht anders aufgefaßt oder doch wenigstens über die Intention des Gesetzgebers ausgedehnt werden.“ Denn daß in einem Satze, der von der Ehe und dem Ehebruche handelt, *πορνεία* die entsprechendste Bezeichnung für Götzendienst und noch dazu mit der Einschränkung auf *ἀπιστία* sei, wird ganz gewiß niemand behaupten wollen. Endlich

4) wird die Identifizierung der Matthäuszusätze mit dem sogenannten Privilegium Paulinum durch die einfache Tatsache abgewiesen, daß Paulus die Perikope 1 Kor 7, 12 ff. einleitet mit den Worten: *λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος*. Denn wenn in dieser Stelle dieselbe Ausnahme vom allgemeinen Gesetze der Unauflöslichkeit des Ehebandes erwähnt wäre, die der Heiland in Mt 5, 32 und 19, 9 angegeben haben soll, dann hätte Paulus mit noch größerem Nachdruck sein ‚*οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος*‘ (1 Kor 7, 10) wiederholen müssen. Es ist daher begreiflich, daß dieser Lösungsversuch, soviel mir bekannt, von niemand mehr vertreten wurde.

#### § 46. Die Auslegung der Matthäuszusätze im Sinne ungesetzlicher Ehe.

Eine neue Auslegung in der Exegese der Matthäusstellen wurde durch Patrizi <sup>2)</sup> angebahnt. Sich stützend auf den Ausdruck *πορνεία*, fornicatio, der nicht das Vergehen Verheirateter, sondern nur jenes Verbrechen bezeichne, welches diejenigen begehen, welche nicht in gesetzlicher Ehe verbunden sind, glaubt er, daß der Sinn der Worte Christi der sei, die Ehe zwischen Mann und Weib darf nie getrennt werden, außer wenn sie ein unzünftiges Verhältnis, ein Konkubinat ist, welches nicht nur getrennt werden darf, sondern getrennt werden muß.

<sup>1)</sup> Weitere Stellen, wie überhaupt die eingehende Widerlegung der aus alt- und neutestamentlichen Stellen angeführten Belege Werners siehe bei Oischinger 59—71.

<sup>2)</sup> De interpretatione Scripturae sacrae I (Romae 1844) 169.

Weit origineller und in sich begründeter ist der im Wesen auf die gleiche Anschauung hinausgehende Lösungsversuch Scheggs. Auch er kommt, aber auf anderem Wege als Patrizi, zu dem Schluß, daß der Zusatz den Sinn habe: Außer wo keine Ehe statt hat und somit diese vermeintliche Ehe Unzucht (vor Gott) ist, ist die Trennung der Ehe unerlaubt<sup>1)</sup>. Schegg geht von dem hebräischen Urtexte des Matthäuszusatzes aus, welcher laute **מלכך דבר ערוה**; dadurch glaubt er „ein höchst nachdrückliches und schlagendes Wortspiel zu bekommen, das für die Pharisäer, **נור**, zu verständlich war, daß ihnen die Ohren gellten“. Der ganze Streit zwischen der Schule Hillels und Schammais bewegte sich nämlich bekanntermaßen um das mosaische **ערוה דבר**, welches verschieden ausgelegt wurde. Diesen Streitpunkt bringen nun die Pharisäer auch vor Jesus, daß er darüber seine Meinung abgebe, indem sie fragen: Ist jegliche Sache (**דבר**, *λόγος*) ein Ervah, um derentwillen man ein Weib nach dem Gesetze entlassen darf? Oder mit andern Worten: Was ist ein **ערוה דבר** (Ervath dabar), der eine Scheidung rechtfertige. Der Jude fragte: Ervath dabar — quid est hoc? Und Jesus antwortete: Ein Ervath dabar ist ein Debar ervah! . . . Ich sage euch: ein Ervath dabar, um dessentwillen Scheidung erlaubt ist, ist nur ein Debar ervah! Das war den Pharisäern mehr als genug. Denn so sehr sie sich um die Bedeutung des **ערוה דבר** stritten, was **דבר ערוה** sei, darüber war kein Streit. Nach der Auffassung Jesu also löst sich die Frage, sobald sie die Wortstellung nur umkehren . . . Das Wort **ערוה** kommt im Gesetze als ständige Bezeichnung einer verbotenen Ehe vor (3 Mos 18, 6), so daß im rabbinischen Sprachgebrauch jedes im Gesetze verbotene Weib kurzweg eine Ervah heißt. Die Antwort Jesu lautet also: „Keine Auflösung der Ehe ist erlaubt außer bei einem durch das Gesetz verbotenen Weibe,“ d. i. außer im Falle, wo es gar keine Ehe wäre. Für diese Bedeutung des Debar ervah bringt Schegg Belege aus dem rabbinischen Sprachgebrauch, besonders eine Stelle (Mischna) Kethuboth III, 5: (Wer einem Mädchen Gewalt angetan), der muß aus seinem Gefäße trinken, d. h. der muß sie behalten, sollte sie auch lahm oder blind oder mit Geschwüren beladen sein. Findet man aber an ihr die Sache einer Ervah (**דבר ערוה**) oder ist sie nicht tüchtig in die Gemeinde Israels zu kommen, darf er sie nicht behalten. Hier sei ganz bestimmt durch **דבר ערוה** eine durch das Gesetz verbotene Person bezeichnet. Ferner wird noch

<sup>1)</sup> Evangelium nach Matthäus III (München 1858) 14.

auf Lv 16, 6 ff.; 1 Kor 5, 1 und Apg 15, 29 verwiesen. Hierauf schließt Schegg: „Steht dieser Sprachgebrauch des עי די gegenüber dem די עי fest, dann lautet der Ausspruch Jesu: Bisher stand die Entlassung auf einem Ervath dabar, von nun an besteht sie auf einem D'har ervah, d. h. Wer sein Weib entläßt, es sei denn, daß es gar keine Ehe war, der usw. Nun begreifen wir, warum die andern Evangelisten diesen Zusatz ausließen. In der gewöhnlichen Katechese konnte er nicht vorkommen, da er außer bei den Juden nur zu Mißverständnissen geführt hätte“<sup>1)</sup>).

Diese Auslegung hält Schegg auch bei Mt 19, 9 aufrecht. Er will auch hier, da auf λόγος bzw. דבר besonderes Gewicht liegen soll, statt μή ἐπὶ πορνείᾳ der Lesart Lachmanns folgen, der 19, 9 ebenfalls παρεκτός λόγου πορνείας als ursprüngliche Fassung annimmt. Doch glaubt er selbst mit der Lesart μή ἐπὶ πορνείᾳ auszukommen. Denn nach Selden (Uxor hebr. I c. 3 p. 9) bedeute auch ערוה für sich schon eine unerlaubte Frau<sup>2)</sup>).

Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Erklärung äußerst originell und scharfsinnig ist und auch die Hauptschwierigkeiten heben würde, sowohl die betreffs der absoluten Unauflöslichkeit als auch die, warum gerade Mt allein diesen Zusatz hat. Aber trotzdem hat sie keinen Anklang gefunden. Und auch wir können uns nicht mit derselben befreunden. Da es nämlich selbstverständlich ist, daß eine gegen das Gesetz eingegangene Verbindung gelöst werden kann, weil überhaupt keine Ehe vorliegt, so wäre das

<sup>1)</sup> Ebd. I (München 1856) 459 f.

<sup>2)</sup> Ebd. III 498. Außer diesem Lösungsversuch gibt Schegg zu 5, 32 (im Text seines Kommentars. — Der oben erwähnte ist in den Anmerkungen erst aufgeführt) noch eine andere, wie er meint vollständig neue Lösung der Schwierigkeit; in Wirklichkeit ist sie nichts anderes als der bereits von Durandus eingeschlagene Weg zur Erklärung der Stellen. Πορνεία wird als gleichbedeutend mit Unzucht in der Ehe gefaßt, d. i. Ehebruch; auf dieses Vergehen war aber die Todesstrafe gesetzt, also war mit der Ausnahme nur die Lösung der Ehe durch den Tod oder, was dasselbe ist, durch Gott zugestanden. Nach längerer Auseinandersetzung hierüber gibt Schegg zusammenfassend diesen Lösungsversuch mit den Worten: „Jesus sagt: ‚Bisher löste der Mann die Ehe durch den Scheidebrief, von nun an löst sie das Gesetz (oder Gott) durch den Tod, der auf den Ehebruch gesetzt ist. Wo der Tod nicht eintritt, erfolgt auch keine Lösung des Ehebandes, denn in diesem Falle würde die durch Gott verordnete Scheidung fehlen und eine andere gibt es nicht.‘ Da zur Zeit Christi und der Apostel das Gesetz nicht in Erfüllung kam, wurde dieser Zusatz von den übrigen Evangelisten und den Aposteln weggelassen, weil er weggelassen werden mußte“ (ebd. I 201).

Ganze auf ein bloßes Wortspiel abgesehen, das bei aller Originalität doch mehr von einem nach Effekt haschenden Redner als von dem göttlichen Lehrer Jesus Christus zu erwarten ist. Überhaupt ist der Ausgangspunkt der Erklärung, daß D'bar erwah ein vom Gesetze verbotenes Weib sei, durchaus nicht gesichert. Denn wenn es in der angezogenen Stelle heißt, man dürfe ein Weib, an dem man d'bar erwah findet, nicht behalten, so ist m. E. das nichts anderes als eine Umschreibung von Spr 18, 22: *qui autem tenet adulteram, stultus et impius est.*

Wieder auf einem anderen Wege kommt der ungenannte Verfasser des Artikels im Katholik (1879 II 530—33) zu der Erklärung der Matthäuszusätze im Sinne einer ungesetzlichen Verbindung. Er glaubt, daß alle Schwierigkeit schwindet, wenn die Worte lexikalisch-grammatisch richtig gefaßt und bezogen werden. Was die Übersetzung betrifft, so soll *παρεκτός* nicht einfach „ausgenommen“, sondern „dabei ausgenommen“, *λόγος πορνείας* aber Hurereitum, Hurereiwesen, Hurereiverhältnis, Hurereistand heißen. Bezogen wird der Zusatz nur zu *τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* (womit auch ein nicht eheliches Weib gemeint sein kann) als dem unmittelbar vorhergehenden Worte. Der ganze Vers (5, 12) sei also zu übersetzen: Ich aber sage Euch: Jeder, der sein Weib entläßt, dabei ausgenommen Hurereistand (d. i. dabei vorausgesetzt wahre, wirkliche Ehe) macht sie ehebrechen, und wer eine Entlassene ehelicht, bricht die Ehe. Ebenso soll bei Mt 19, 9 das *μὴ ἐπι πορνείᾳ* nicht zu *ἀπολύσει* gezogen, sondern als nähere Bestimmung zu dem unmittelbar vorangehenden *τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* gefaßt werden, also sei zu übersetzen: Wer entläßt sein Weib nicht auf Hurerei hin, d. i. das es nicht auf Hurerei hin ist, d. i. sein rechtmäßiges, eheliches Weib. Als Parallele, daß solche in der Redeweise der Hl. Schrift sich findende Appositionen zu dem vorhergehenden Wort, nicht zum Verbum zu ziehen seien, führt der Verfasser 1 Kor 10, 18 an: *βλέπετε τὸν Ἰσραήλ κατὰ σάρκα*, wo *κατὰ σάρκα* nur zu *τὸν Ἰσραήλ* gehöre.

Fast vollständig mit der eben erwähnten Erklärung stimmt die ebenfalls von einem Ungenannten im Katholik (1889 II 636—42) gegebene Erklärung überein. Auch dieser Exeget betont *πορνεία* gegenüber *μοιχεία* und faßt es als ein Zusammenleben in Unzucht oder zum Zweck der Unzucht. Er sagt: „Wer immer sein Weib entläßt, wenn nicht im Falle der Unzucht, und eine andere heiratet, bricht die Ehe, d. h. wenn der Fall der Unzucht gegeben ist,



bricht er nicht die Ehe, wenn er sein Weib entläßt und eine andere heiratet; in allen anderen Fällen aber, wo eine wirkliche Ehe besteht, ist das Entlassen und das Wiederheiraten ehebrecherisch.“ Die Ausnahme bei Mt sei also nur von einer „Nicht-Ehe“ zu verstehen.

Cornely vertritt diese Auslegung mit der näheren Bestimmung, daß wie bei dem hl. Paulus *πορνεία* auch in den Matthäusstellen die Bedeutung einer inzestuösen Ehe habe: Itaque cum modernis plerisque censemus Paulum incestuosum matrimonium nomine *πορνείας* designare; iam vero hinc loco (1 Cor 5, 1) ex quo haec significatio perspicue demonstratur, nimis licet nobis eandem etiam vocabulo *πορνείας* in Act 15, 39 atque Mt 5, 32 et 19, 9 attribuire <sup>1)</sup>.

Mit neuer Begründung kehrt endlich diese Auffassung wieder in der Schrift: Einzelwirtschaft, Gesellschaftsbildung und Religionsübung in ihren wechselseitigen Beziehungen von Paul Jedzink <sup>2)</sup>, der damit die Erklärung seines Lehrers Prof. Krawutzcky wiedergibt. *Πορνεία* sei nicht in der Bedeutung von Ehebruch, sondern von Unzucht, Hurerei überhaupt zu nehmen, und nicht nur von einem aktuellen Vergehen, sondern auch von einem andauernden auferhelichen und daher unzüchtigen Vergehen. Daher ergebe sich als Sinn der Stelle: Wer sein Weib entläßt, außer wenn das Verhältnis ein unzüchtiges, also überhaupt keine Ehe ist, und ein anderes heiratet, bricht die Ehe. Veranlaßt sei dieser Zusatz durch das blutschänderische Verhältnis des Herodes mit der Herodias, in dessen Gebiet nach Mt 19, 1 die Unterredung stattgefunden habe. Die Zwischenbemerkung habe den Zweck gehabt, nicht durch apodiktisches Verbot jeder Ehescheidung der böswilligen Einrede Raum zu geben: also darf auch Herodes die Herodias nicht entlassen.

Wir können uns mit all diesen Erklärungen nicht zufrieden geben. Denn nach dem ganzen Zusammenhang ist von einer wirklich zu Recht bestehenden Ehe die Rede und mit *πορνεία* (= Ervath) ein in der Ehe vorgekommenes Vergehen bezeichnet. Bezüglich der Begründung von Jedzink-Krawutzcky muß man besonders fragen: wie kommt diese Zwischenbemerkung, wenn sie „nur zeitgeschichtliches lokales Interesse“ hatte, in die Bergpredigt?

Hier fügen wir auch noch einen neuen Lösungsversuch an, der von Dr. Dreher im Katholik (1877 II 578—87) gegeben wurde.

<sup>1)</sup> Comm. in 1 Cor, Paris 1890, 120.

<sup>2)</sup> Breslau (Dissertation 1907) 58—60.

Die Erklärung bezieht sich nur auf Mt 5, 32; denn für den Zusatz 19, 9: *μὴ ἐπὶ πορνείῃ* weiß Dreher „kein anderes Hilfsmittel, als ihn mit Hug, Ad. Maier, v. Berlepsch u. a. für eine sehr früh in den Text gekommene Randglosse eines Lesers oder für das eigenmächtige Einschiesel eines Abschreibers zu erklären“<sup>1)</sup>. Er kommt, wie gleich im Eingang seiner Abhandlung angegeben wird, zum Resultat, die Stelle sei zu übersetzen: „Von Porneiahandel gar nicht zu sprechen“ oder „der Porneiahandel soll, während ich dies sage, außer Rede sein“: *ne loquar de vestra causa, quae est de πορνεία*. Zur Begründung wird geltend gemacht: *λόγος* kann zwar „Grund“ heißen, aber auch sicher die Bedeutung von *sermo, disputatio*, Erörterung haben, ferner kann *πορνείας* Genetiv des Inhaltes sein = *λόγος περὶ πορνείας* = Rede von, über Porneia, Porneiarede, Porneiastreit, *παρεκτός* wird dann mit „neben“ (*παρά*) „draußen“ (*ἐκτός*) übersetzt also: „nebendraußen die Porneiarede.“ Dies sei eine *exclamatio interiecta*, welche den Sinn habe: die Porneiarede soll mir, während ich dieses ausspreche, nebendraußen-, ferne liegen, fort mit ihr, ich spreche gar nicht von ihr. Der Verfasser bringt dann den Zusatz in dieser Übersetzung in Zusammenhang mit der bekannten Kontroverse zwischen Schammai und Hillel und findet so einen Ausweg aus der Schwierigkeit.

Doch scheidet diese Auslegung an der Übersetzung des Ausdrucks: *λόγος* mit „Rede“, „Handel“; denn mit *λόγος* ist רבך (Dt 24, 1) wiedergegeben, und der ganze Ausdruck *λόγος πορνείας* = *Ervath* dabar bildet das Streitobjekt der beiden Schulen. Und zudem würde der Zusatz in dieser Übersetzung viel besser in den Zusammenhang von 19, 3—9 passen, wo die Pharisäer ausdrücklich die Frage vorlegten, um ihn zu einem Urteil über den Streit zu veranlassen.

#### § 47. Die Auslegung der Matthäuszusätze im inklusiven Sinne.

Wie schon von Innozenz III und Salmeron wurde auch im 19. Jahrhundert von bedeutenden Gelehrten die Anschauung vertreten, mit den Zusätzen bei Mt 5, 32 und 19, 9 soll keine Aus-

<sup>1)</sup> Wenn Dreher hierzu noch meint: „Wir glauben, die Exegeten könnten sich unschwer zu dieser Annahme verstehen, wenn für die schlimmere Sphinx ‚*παρεκτός λόγου πορνείας*‘ eine befriedigende Antwort gefunden wird“, so sind wir der Meinung, daß Mt 19, 9 viel größere Schwierigkeiten bietet und geboten hat als Mt 5, 32.

nahme statuiert, sondern der bezeichnete Entlassungsgrund soll als ebenfalls unberechtigt mit eingeschlossen werden.

Zuerst wurde eine Auslegung in diesem Sinne gegeben von Joh. M. Aug. Scholz in einer Abhandlung der katholischen Literaturzeitung von Friedr. v. Kerz (1824 I 348—352).

Scholz sagt zu Mt 19, 9: „Die Stelle (Mt 5, 32) <sup>1)</sup> ist nicht identisch mit 19, 9, wo unser Heiland das christliche Ehegesetz aufstellt, und bei dieser Gelegenheit denjenigen geradezu für einen Ehebrecher erklärt, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, sowie auch den, welcher die Entlassene heiratet und zwar den ersten selbst in dem Falle, wo seine Frau ausschweifend gelebt hätte.

Ich übersetze nämlich *εἰ μὴ* als eine wörtliche Übersetzung des hebräischen *אִם-לֹא*, welches sich im Original des Evangeliums fand, als Beteuerung: für wahr! ja! auch! In dieser Bedeutung kommt es zwar im alexandrinischen Dialekt selten vor, vgl. Ex 17, 19 (häufig aber *ἐάν* oder *εἰ* als Negation), desto mehr ist diese Deutung durch die durchaus hebräisierende Schreibart des hl. Mt gerechtfertigt, wovon sich fast in jedem Verse analoge Beispiele nachweisen lassen. Der Zusammenhang aber nötigt zu dieser Erklärung.“ Um diese Übersetzung textlich stützen zu können, zieht der Gelehrte *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* dem *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* vor.

Diese Erklärung von Mt 19, 9 weisen wir ab, weil die Lesart *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* ohne *εἰ* feststeht; der Urtext kann daher nicht *אִם-לֹא* gelautet haben.

Weit besser begründet Dr. J. N. Paul Oischinger <sup>2)</sup> in seinem Werke: „Die christliche Ehe“ <sup>3)</sup> seine Ansicht, daß in beiden Matthäusstellen durch die Zusätze keine Ausnahme statuiert, daß vielmehr der Fall der *πορνεία* eingeschlossen sei. Überhaupt scheint mir diese Schrift die gründlichste Abhandlung über unsern

<sup>1)</sup> Mt 5, 32 wird in der gewöhnlichen Weise ausgelegt, jedoch bloß für die Juden geltend; Scholz schließt nämlich: „Daß hier die Folgen, welche die Ehescheidung für den Mann haben kann, nicht berücksichtigt sind, darf nicht befremden. Für diesen konnte es ja die nachteiligen Folgen nicht haben, da er damals noch in der Polygamie leben durfte oder ihm wenigstens das Konkubinat mit seinen Sklavinnen gestattet war.“

<sup>2)</sup> Philosophisch-theologischer Schriftsteller, Gegner der Scholastik; er war ein bedeutender Kenner der orientalischen Sprachen, wurde aber durch die deutsche Philosophie auf Irrwege geführt. Er starb am 11. Dezember 1876 zu München.

<sup>3)</sup> Schaffhausen (1852) 12—144.

Gegenstand zu bieten. Doch können wir aus derselben nur die wichtigsten Punkte herausgreifen.

Die ganze Erörterung ist in drei Abschnitte geteilt: a) inhaltliche Erklärung des christlichen Ehegesetzes; b) philosophische Erklärung und c) einheitliche Erklärung.

Im ersten Abschnitt geht Oischinger aus von einer Darlegung des Streites zwischen Hillel und Schammai und kommt, die Tendenz der Bergpredigt berücksichtigend, mit Abweisung der Meinung Hugs zum Schlusse, daß „die Worte Christi, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen, auch hinsichtlich der Ehe Wahrheit erhalten müssen“, daß also Christus das vollkommene christliche Ehegesetz aufstellt, indem er der Ehe eine solche Heiligkeit und Festigkeit gab, daß sie nicht mehr dem Bande nach, sondern nur mehr äußerlich getrennt werden kann. „Denn nur eine solche Vollendung der vorchristlichen Ehe ist denkbar, daß die christliche durchaus untrennbar ist. Christus vervollkommnete aber das objektive Moment, so daß infolge dieser Vervollkommnung in der subjektiven Sphäre eine Absonderung von Tisch und Bett stattfinden kann, weil die Ehe nicht mehr ganz, wie ehedem, getrennt werden kann. So wenig als Ursache und Wirkung beisammenstehen können, konnte hier Christus das objektive und subjektive Moment verbinden. Denn jede Entlassung im Alten Bunde hatte den Zweck der Trennung, während die ntl Absonderung nur mehr ein Korrektivmittel ist. Daß eben die Entlassung im Neuen Bunde sich nicht weiter erstreckt, ist erst die Folge von dem christlichen Ehegesetze. Christus konnte in Rücksicht auf das alte Gesetz keine andere als eine einfache Antwort geben, daß nämlich jede Trennung im Neuen Bunde aufgehoben sei.“ Hieran schließt Oischinger dann noch eine Kritik des Lösungsversuches Brenners und der gewöhnlichen Auslegung (Trennung von Tisch und Bett) und stellt im letzten Paragraphen den Satz auf: „Die vorhergehenden Erörterungen lassen keine andere Annahme mehr übrig, als die Apposition nicht exeptiv zu fassen.“

Die philologische Erklärung im zweiten Teile erstreckt sich

- 1) auf den Sinn von *πορνεία*, 2) auf die gesamte Apposition und
- 3) auf *μοιχᾶσθαι ποιῆ*.

Ad 1 faßt Oischinger sein Urteil dahin zusammen: „Mit nichten ist *πορνεία* in den zwei angeführten Stellen in der beschränkten Bedeutung von *μοιχεία* zu nehmen, weil nirgends eine

solche Beschränkung ausgedrückt ist. *Πορνεία* bezeichnet daher die Geschlechtsünde der Verheirateten an dieser Stelle, von welcher Art sie immer ist.

Ad 2. Diesen wichtigsten Abschnitt leitet der Verfasser wieder mit den Worten ein: „Nach den bisherigen Erörterungen ist es schlechterdings unmöglich, die genannte Apposition in einem exklusiven Sinne zu nehmen. Nicht nur die Widersprüche, welchen die bisherigen exegetischen Versuche nicht entgehen konnten, sondern auch der ganze Inhalt und Zusammenhang führen notwendig dazu, die Worte in einem einschließenden Sinne zu nehmen, so daß der Sinn ist: Wer immer seine Frau entläßt bis auf die Hurerei usw. Es fragt sich daher, ob sich dazu Beispiele darbieten, welche diese Übersetzung rechtfertigen. Zuerst kommt in Betracht, daß es in allen Sprachen Worte gibt, welche eine Grenze anzeigen, ohne daß dadurch schon bestimmt ist, ob das Glied, bis auf welches sich etwas erstreckt, noch in die vorhergehende Reihe aufgenommen sei oder nicht. Der Inhalt wird also entscheiden, ob das Grenzglied noch zum vorhergehenden gehöre oder nicht. Entscheidet der Sinn nicht, so setzen wir noch ausdrücklich inklusive oder exklusive hinzu.“

Hier werden zahlreiche Beispiele angeschlossen, in denen מְלֶכֶת, welches wahrscheinlich im hebräischen Urtext des Matthäusevangeliums (5, 32) für *παρεκτός* stand und welches LXX mit *χωρίς, πλήν, πάρεκ, ἐκτός* wiedergebe (Vg gewöhnlich mit *exceptus* übersetzt), einschließenden Sinn hat, so: Nm 6, 21; 28, 23. 30; 25, 6; Dt 18, 8; 29, 1; 29, 10f.; 2 Sm 2, 30; 1 Kg 10, 13 usw. Das interessanteste Beispiel ist Dt 29, 10f. Die Vg hat: *Vos státis hodie cuncti coram Domino Deo principes vestri et tribus . . . exceptis lignorum caesoribus et his, qui comportant aquas. Der Urtext hat מְלֶכֶת מְשִׁבַּע עֵצִים (von deinem Holzhacker) מְלֶכֶת מֵי מַיִם (bis zu deinem Wasserträger) und ebenso LXX: ἀπὸ ξυλοκόπου ὑμῶν καὶ ἕως ὕδροφόρου ὑμῶν. Das *exceptus* hat also durchaus keinen ausschließenden Sinn, obwohl er nach dem Vg-Texte unabweisbar gegeben scheint. Wahrscheinlich hat aber Hieronymus unsern heutigen Text nicht zur Vorlage gehabt, sondern vielmehr מְלֶכֶת, welches dann im einschließenden Sinne zu nehmen war. Von den andern Beispielen sei noch 1 Kg 10, 13 erwähnt: „Der König Salomo gab der Königin von Saba alles, was sie wollte, — außer dem, was er ihr sonst noch gab.“ Der Urtext hat: מְלֶכֶת,*

LXX: ἐκτὸς πάντων, ὧν ἐδεδώκει, Vg: exceptis his, quae ultro obtulit <sup>1)</sup>).

Im nächsten Paragraphen folgen dann Parallelstellen zu „μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“ und auch für die nach Oischinger wahrscheinlichere Lesart: „εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“.

Zur ersten Variante führt er vor allem Ps 13 (14), 1 an: „Keiner ist, der Gutes tut, selbst nicht einer (תְּהִי־מַעַל יָחַד) — οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός, und meint, an unserer Stelle konnte כֵּן (= nicht) allein stehen, welche dann den Sinn habe „bis auf (die Hurerei)“. Ferner macht v<sup>r</sup> aufmerksam auf die Redefigur: Omnes ad unum und läßt aus dem NT solche Beispiele folgen, in denen „die Negationen μὴ und οὐ noch einer Ergänzung, wenigstens nach dem Geiste unserer Sprache bedürfen. So Mk 9, 36: καὶ ὅς ἐάν ἐμὲ δέξηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται, ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με — Christus schließt sich hier nicht aus, sondern ein = er nimmt nicht bloß mich auf, sondern auch den, der mich sandte. Das gleiche wird gezeigt an Mt 10, 20; Gal 2, 20; Röm 2, 13; Mt 9, 13 und 12, 7; 23, 23; Os 6, 6. Aus diesen Beispielen wird der Schluß abgeleitet: „Wenn nun in diesen Sätzen die gegenüberstehenden Glieder nur beschränken und begrenzen, aber nicht ausschließen, und wenn wir nach dem Geiste unserer Sprache noch ein Wort hinzusetzen, so wird es auch erlaubt sein, Mt 19, 9 so zu übersetzen: Wer irgend seine Frau entläßt, nicht wegen der einzigen oder alleinigen Hurerei. Der Gegensatz: κατὰ πᾶσαν αἰτίαν tritt hier offenbar hervor, und der Satz heißt vollständig: Wer aus irgend einer Ursache, nicht wegen der einzigen Ursache der Hurerei, seine Frau entläßt und eine andere ehelicht, bricht die Ehe“ (71 ff.).

Zu der andern Lesart: „εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“ führt Oischinger als Parallele an Gal 2, 16, deren Sinn sei: „Der Mensch wird nicht gerechtfertigt durch Werke, deren Prinzip das Gesetz ist, sondern durch Werke, deren Prinzip der Glaube an Christus ist“, und besonders Mk 6, 8 mit Beziehung von Mt 10, 9—10, wo es sich um den Widerspruch zwischen den beiden Berichten handelt,

<sup>1)</sup> Wenn Schegg sich zu dem Beispiel 2 Sm 2, 30: „Es fehlten 19 Mann außer Asael“ absprechend äußert (Matthäus-Kommentar III 14 A.): Oischinger meine, daß einschließlich Asael 19 Mann fehlten, keiner mehr, so hat er den Verfasser nicht verstanden und spricht sich so selbst sein Urteil; Oischinger will nämlich nicht sagen, daß bei den 19 Mann Asael eingeschlossen sei, sondern bei den Fehlenden.

daß Jesus nach Mk den ausgesandten Jüngern einen Stab zu tragen erlaubt, nach Mt aber verboten hätte. Daran knüpft Oischinger folgende Argumentation: „Wenn (aber) beide Evangelisten dieselben Worte, wenn auch nicht in demselben Zusammenhang berichten, so muß doch der Inhalt derselbe sein. Die Abweichung kann sich nur auf Nebendinge erstrecken. Sehen wir auf die Stellung, welche der Stab unter den übrigen Gliedern einnimmt, so steht er bei Mt an der letzten Stelle und es soll damit offenbar die Grenze von dem, was sie nicht mitnehmen sollen, ausgedrückt werden. Betrachten wir dagegen Mk, so steht zuerst, daß sie nichts mit sich nehmen sollten, also ein allgemeiner Satz, der durch die Vereinzelnung veranschaulicht werden soll. Da nun Mt diesen allgemeinen Satz nicht zuvor angibt, so zählt er alle Glieder auf, von dem, was man am meisten bedarf, bis zu dem Stabe, den man am wenigsten bedarf; denn dieser ist überall zu bekommen. Schwerer sind die Lebensmittel, am schwersten aber das Gold, womit man sich das Notwendige verschaffen kann, zu erlangen. Daher gibt Mk die Grenze an, wenn er an die zweite Stelle den Stab setzt. Bei der Grenzbestimmung handelt es sich aber darum, ob das letzte Glied einschlüssig oder ausschlüssig gesetzt wird. In welchem Sinne aber *εἰ μὴ ῥάβδον* bei Mk zu nehmen ist, erhellt aus Mt 10, 10, nämlich einschlüssig; folglich hat *εἰ μὴ* einen inklusiven Sinn und der Text lautet daher: Daß sie nichts mit sich auf den Weg nehmen sollten bis auf den bloßen Stab, d. h. selbst auch diesen nicht. *Μόνον* steht daher im Gegensatz zu *πῆρα* usw. und drückt die relative Ausschlüssigkeit aus, während alle Glieder unter dem *μηδέν* einbegriffen sind.

Ein schlagenderes Beispiel könnte nicht gefunden werden, um die versuchte inklusive Interpretation von *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* und damit auch von den übrigen Zusatzformen unwiderlegbar zu begründen. Denn die *πορνεία* ist hier Grenze, bis zu welcher sich die Ausnahme erstreckt, wie dort *ῥάβδος* das letzte Glied ist. Es wird dort vom Größten zum Geringsten, was ausgenommen werden konnte, fortgeschritten, von dem Golde bis zum Stabe, gleich wie hier die *πορνεία* das geringste Glied ist, das ausgenommen werden kann. Denn die *πορνεία*, welche unter allen Menschen als die größte Eheverletzung gilt, bildet einen Gegensatz gegen die andern Glieder, gleichwie der Stab, der doch das Unbedeutendste ist, was man ausnehmen kann, einen Gegensatz gegen alle übrigen Gegenstände bildet. Obwohl sie aber gegenseitig einen Unterschied an

sich tragen, so sind sie doch hinsichtlich des obersten Gesetzes, welches keine Ausnahme zuläßt, gleichgestellt und sämtlich darin inbegriffen. Schon aus diesem Grunde erklärt es sich, wie bei Mt diese Apposition stehen, bei den übrigen Evangelisten und bei Paulus dagegen ausgelassen werden konnte, ohne den Inhalt zu beeinträchtigen“ (81 f.).

Hierauf kommt der Gelehrte nochmals auf die Stellen, welche zu „*μη ἐπι πορνεία*“ beigezogen sind; aus diesen leitet er den Grundsatz ab: „Die Hl. Schrift bedient sich bei solchen Stufengegensätzen nicht der zur Bezeichnung eines äquivalenten Gegensatzes dienenden Formel: Nicht nur, sondern auch, sondern *οὐ* oder *μη*. Da uns diese Ausdrucksweise an so vielen Stellen begegnet, so können wir nur die genaue Bezeichnung bewundern“, und schließt diesen Punkt seiner Abhandlung mit den Worten: „Durch diese Belege ist die inklusive Fassung der zwei oder drei Exzeptionsformeln hinreichend befestigt und begründet“ (82 f.).

In dem dritten Abschnitt (83—94) geht Oischinger dann an die Erklärung des „*μοιχᾶσθαι ποιεῖ*“. „Die gewöhnliche Interpretation,“ sagt er, „der entlassende Eheteil mache sich schuldig an dem Ehebruch, welchen der entlassene durch die Wiederverheiratung begeht, ist irrig, weil er gar keine Sünde beginge, wenn keine Vermählung erfolgte und weil diese nicht immer erfolgt. Es wäre die Entlassung aus irgend einem Grunde nur dann sündhaft, wenn eine Wiedervermählung erfolgte. Es muß aber nach der Absicht des Herrn ein notwendiger Zusammenhang bestehen, denn nirgends spricht er so unbestimmt.“

Das Ziel, das der Verfasser dann verfolgt, besteht darin, den Nachweis zu führen, daß „*μοιχᾶσθαι ποιεῖ*“ selbst eine ehebrecherische Handlung (des Entlassenden) bedeute und daß sie geringer sei als der vollendete Ehebruch, der mit „*μοιχᾶται*“ bezeichnet ist. Er unterscheidet drei Arten von Ehebruch oder besser von Eheverletzung: 1) kann die eheliche Liebe aufhören und sich einer andern Person zuwenden; 2) kann das eheliche Leben durch Absonderung von Tisch und Bett aufgehoben und 3) die eheliche Treue durch Versündigung mit einer andern Person oder durch Wiedervermählung nach Entlassung des Eheteils verletzt werden.

Alle diese drei Eheverletzungen seien in der Schrift angeführt, nämlich die erste Mt 5, 28, die letzte Mt 19, 9; der zweite mitten inne liegende Fall sei hier Mt 5, 32 ausgesprochen. Hierauf weist er mit Beziehung von 5, 28 und Mk 10, 11 nach, daß



auch *αὐτήν* 5, 32 wie dort zu fassen sei, nämlich gegen sie, in bezug auf sie die Ehe verletzte, also *ποιεῖ αὐτήν μοιχᾶσθαι* wörtlich wiederzugeben sei mit: „er tut ehebrechen gegen sie“ mit dem Sinn: er handelt gegen sie ehebrecherisch. Zur philologischen Begründung, daß *ποιεῖ μοιχᾶσθαι* als Übersetzung der Hiphil-Form diese Bedeutung habe, bringt Oischinger die Parallele *ⲙⲱⲡⲏⲚ* in Dt 24, 4 (Vg: peccare facias), was nicht übersetzt werden dürfe mit: „Damit du nicht das Land sündigen machest“, weil nicht das Land zur Sünde angereizt werde, sondern gegen das Land gesündigt werde<sup>1)</sup>. Die Hl. Schrift selbst erkläre diese Stelle Lv 18, 27, indem sie bei Besprechung der Geschlechtsverirrung sagt: „alle diese Greuel haben die Bewohner des Landes getan, die vor euch waren, und haben das Land verunreinigt.“ Zudem weise der Zusammenhang darauf hin, daß hier Mt 5, 32 von einer Handlung die Rede ist, welche an dem Ehebruch teil hat oder ehebrecherischer Natur ist; daher sei der Sinn: er handelt gegen sie ehebrecherisch. Sonach besage die Stelle 5, 32 bzw. 19, 9: Wer aus irgend einem Grunde bis auf den Grund des Ehebruchs seine Frau entläßt, handelt gegen sie ehebrecherisch; wer aber sie nicht nur entläßt, sondern sogar eine andere heiratet, der bricht die Ehe.

Aus dem dritten Abschnitte der gelehrten Arbeit, in welchem der Zusammenhang der einzelnen Satzglieder und der einzelnen Stellen behandelt wird, seien nur einige wichtige Stellen ausgehoben.

In bezug auf den Gegensatz der *πορνεία* zu den andern Entlassungsgründen heißt es: „Anlangend den Gegensatz, worauf sich *πορνεία* bezieht, so enthält diesen der erste Vordersatz: *ὅς ἂν ἀπολύσῃ*, den Vg Mt 5, 32 mit *omnis, qui dimiserit*, und Mt 19, 9 mit *quicumque dimiserit* überträgt. Diese Übersetzung ist zwar richtig, aber nicht wortgetreu; denn die Allgemeinheit (*quicumque*) liegt im ganzen Kontexte und bezieht sich vielmehr auf die Entlassungsgründe . . . Schon aus diesem Gegensatze: Wer irgend entläßt, geht hervor, daß dem *παρεκτός λόγου πορνείας* nicht entgegenstehen kann: Wer aus einem andern Grunde als dem der Hurerei seine Frau entläßt; denn dieser teilweise Gegensatz müßte bei einem Satze, der die Grundnorm für die Ehe enthält, ausdrücklich hervorgehoben sein“ (95).

Hinsichtlich der Übereinstimmung aller von der christlichen Ehe handelnden Stellen bemerkt Oischinger: „Am vollständigsten

<sup>1)</sup> LXX hat überhaupt schon Dt 24, 4: (*ὅτι*) οὐ μαρτυρεῖ τὴν γῆν.

ist das christliche Ehegesetz Mt 19, 9 ausgesprochen, sofern man auf die Apposition sieht, welche in allen andern Stellen fehlt. Dieser Umstand veranlaßte ein doppeltes Verfahren, indem man entweder Mt. 5, 32 und 19, 9 zugrunde legte und alle andern Stellen nach diesen bestimmte, oder indem man diese Stellen, welche keine Apposition enthalten, zum Maßstabe für die übrigen Stellen nahm.

Die Verteidiger der relativen Ehetrennung gingen nämlich von der Ansicht aus, daß, weil die Stellen bei Mt dunkel seien, sie nach den Stellen, welche keine Apposition enthalten, erklärt werden sollen. Die Anhänger der absoluten Ehetrennung behaupteten das Gegenteil . . . Beiderlei Erklärungen gründeten sich auf ein vorgängiges Prinzip, nämlich auf die Annahme der absoluten und relativen Ehetrennung, und zweitens auf ein wissenschaftliches, daß nämlich die dunkeln Stellen von den klaren Licht empfangen sollen, und daß bei Mt das Ehegesetz vollständig, an den übrigen Stellen unvollständig dargestellt sei. Hier handelt es sich einstweilen um die Feststellung der wissenschaftlichen Prinzipien, und so begegnet uns zuerst der Satz, daß die dunkeln Stellen nach den klaren erörtert und durch sie erhellt werden müssen. Dieses Prinzip ist ein unbestrittenes, ein von allen anerkanntes und bei der Interpretation zugrunde gelegtes. Nur kommt es darauf an, ob man bei Mt 5, 32 und 19, 9 eine Dunkelheit anerkennt. Geschieht dieses, so ist der Gegner schon widerlegt; nimmt er aber hier keine Dunkelheit an, so kann man nicht mehr auf diesen Grundsatz fußen, sondern muß sich um andere Prinzipien umsehen.

Wenn man sich auf Mt 5, 32 und 19, 9 beruft und von diesen Stellen aus die übrigen dahin erklärt, daß die einen vollständig, die andern unvollständig das christliche Ehegesetz enthalten, so ist man zur Annahme gezwungen, daß in den einen Stellen ein wesentlicher Teil von dem christlichen Ehegesetze fehle. Denn da die christliche Ehe absolut unauflösbar ist, so hätte man den Fall, in welchem eine Trennung zulässig ist, nicht übergehen dürfen, wenn er wirklich so zu fassen ist; aber dadurch würde selbst das christliche Ehegesetz erschüttert und Christus hätte kein vollkommenes Gesetz gegeben. Jede Ausnahme vernichtet das christliche Ehegesetz und raubt der Ehe ihren notwendigen Charakter.

Wenn man aber trotzdem, daß man sich keine Exzeption bei einer christlichen Ehe denken kann, darauf besteht, daß Mk

und Lk und Paulus das christliche Ehegesetz nicht vollkommen angeben, so fällt alle Schuld auf die heiligen, vom Geiste Gottes geleiteten Verfasser; denn sie haben geirrt und das wesenhaft Christliche durch Hinweglassung verstümmelt. Man ist gezwungen, die übrigen Stellen, in denen die Exzeption nicht vorkommt, geradezu zu verwerfen und die heiligen Verfasser als Betrüger zu erklären“ (108—111).

An anderer Stelle entwickelt der Gelehrte hierüber weiter: „Soviel (also) steht fest, daß nur Unwesentliches wegbleiben konnte und daß die Apposition ein solches unwesentliches Element enthalte. Wir müssen uns daher um einen Grund umsehen, warum diese Apposition hinweggelassen wurde, obwohl sie Christus vortrug; denn auf keinen Fall hätte Mt einen nicht vom Herrn selbst gesprochenen und zwar so unverständlichen Zusatz gemacht.“ Als Grund gibt er dann an, daß Mt für Judenchristen schreibt, welche das mosaische Gesetz hinsichtlich des Scheidebriefes vollkommen kannten, und welche darum die Apposition, die mit Rücksicht auf *עֲרוּת דָּבָר* (Dt 24, 1) gesprochen wurde, verstehen konnten (121—123)<sup>1)</sup>.

Bezüglich der Synopse der einzelnen Stellen im NT meint Oischinger wohl mit Recht, daß Christus zweimal das christliche Ehegesetz verkündet habe, zuerst Mt 5, 32, womit Lk 16, 18 gleichzustellen sei, dann auf die Anfrage der Jünger Mk 10, 10, identisch mit Mt 19, 9; daran schließe sich die Verwunderung der Jünger Mt 19, 10.

Nach all diesen Ausführungen kann man diese Arbeit, wenn sie auch nicht alle Schwierigkeiten hebt, nur anerkennend beurteilen. Und meines Erachtens kann die Lösung der Schwierigkeit nur so gefunden werden, daß man nachweist, die beiden Appositionen müssen irgendwie im einschließenden Sinne genommen

<sup>1)</sup> Hierher gehören noch zwei andere Stellen (128. 130): „Die gewöhnliche Form, unter der Christus das Gesetz vortrug, spiegelt sich also noch bei Mt, der an Judenchristen schrieb, ab, während die Umstände außer Palästina auch auf die Darstellungsweise bei Mk und Paulus einwirkten.“ — „Die erste Entwicklung des christlichen Ehegesetzes nach den Zeitbedürfnissen finden wir bei Mk 10, 11f. und Paulus 1 Kor 7, 10—12. Mk hebt insbesondere die gegenseitige Gleichheit rücksichtlich der Ehe hervor. Der hl. Paulus aber zerlegt bereits die realen Elemente der Ehe, die Entlassung, Wiedervernählung, Wiederversöhnung, die Lebenslänglichkeit und Gegenseitigkeit der Ehe. Ebenso unterscheidet er schon sehr bestimmt das absolute und relative Gebot und bezeichnet jenes als Gebot des Herrn, dieses als sein Gebot.“

werden und dann den hebräischen Sprachgebrauch zur Beseitigung der philologischen Schwierigkeit beizieht.

Auf andere Weise sucht der französische Exeget Le Camus in seinem „Leben Jesu“ dieselbe Lösung herbeizuführen: „Warum“, sagt er, „sollte nur die Ergänzung *εἰ μὴ* geneigtes Gehör finden? Warum nicht vielmehr die andere: *μὴ καὶ ἐπὶ πορνείᾳ* . . . Nach *μὴ* kann *καὶ* ganz leicht ausgefallen sein, da der Schreiber beide Wörtchen bei ihrer Ähnlichkeit für eins und dasselbe ansehen mochte. In jedem Fall ist ein Wörtchen zu ergänzen, durch das die Verneinung *μὴ* aufgehoben wird. Er übersetzt dann: „Ich aber sage euch: Wer immer sein Weib entläßt, sei es auch wegen Unzucht, und eine andere heiratet, der bricht die Ehe“<sup>1)</sup>.

Bei Mt 5, 32 bleibt Le Camus bei der gewöhnlichen Erklärung stehen<sup>2)</sup>.

In allerneuester Zeit wird die Erklärung, das *παρεκτός* (Mt 5, 32) sei im einschließenden Sinne zu fassen, von dem verdienstvollen Bibelgelehrten Anton v. Scholz in seinem Kommentar zum hohen Lied vertreten<sup>3)</sup>.

Zu der Stelle *ἐκτός τῆς σιωπήσεώς σου* (4, 1) sagt er: „LXX hatten, indem sie *ἐκτός* übersetzten *מבד* oder *מלבד* vor sich, dem sie die Bedeutung ‚besonders‘ beilegte: ihre Augen d. h. sie (die Braut) ist schön, weil sie Bedrängnis erfahren hat, 1, 5: ‚besonders wegen deiner Bedrängnis.‘ In diesem Sinne ist wohl auch Mt 5, 32 *παρεκτός λόγου πορνείας* zu verstehen: Der Herr will die im AT wegen *ערוה דבר* (Ehebruch) zugelassene Ehescheidung (Dt 24, 1) für den Neuen Bund nicht mehr gestatten und hebt diesen Punkt mit *παρεκτός* hervor. Deshalb bleibt in demselben Sinne bei Mk 10, 4 ff.; Lk 16, 18; 1 Kor 4 (7!), 10 die Hervorhebung weg; vgl. auch *χαρίς* Jud 7, 2.“

Scholz stimmt also mit Oischinger in bezug auf Mt 5, 32 der Hauptsache nach überein. Nur schade, daß nicht auch ein Anhaltspunkt zur Lösung von Mt 19, 9 gegeben wird.

#### § 48. Die protestantische Auslegung der Matthäusstellen in der neuesten Zeit.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bleibt die Exegese der protestantischen Bibelforscher zu unseren Schrifttexten mit

<sup>1)</sup> Le Camus, Leben unsers Herrn Jesu Christi, übersetzt von E. Keppeler II (Freiburg 1895) 216 f.

<sup>2)</sup> Ebd. I (1893) 353 f.    <sup>3)</sup> Leipzig 1904, 53 f.

Ausnahme derjenigen des Professors Paulus noch ganz auf dem von den Reformatoren vertretenen Standpunkt stehen, daß Christus bei Ehebruch nach Mt die Entlassung und Wiederverheiratung gestattet, ja, daß Ehebruch schon faktische Lösung des Ehebandes ist. Die andern Schriftzeugen haben diesen Ehescheidungsgrund weggelassen, weil er sich von selbst versteht. So Tholuck <sup>1)</sup>, Olshausen <sup>2)</sup>, De Wette <sup>3)</sup>, Meyer <sup>4)</sup>, F. Chr. Baur <sup>5)</sup>. Während aber Meyer deshalb, weil Christus ausdrücklich die einzige Ausnahme der *πορνεία* (= Ehebruch) anführe, jeden andern Scheidungsgrund ausschließt, meint Tholuck, mit *πορνεία* sei die Gattung von Sünden angegeben, welche zur Ehetrennung berechtigen, und De Wette ist sogar der Ansicht: indem Christus einen faktischen Trennungsgrund zugibt, gibt er auch mehrere zu.

Besonders akut wurde die Ehescheidungsfrage bei den Protestanten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Veranlassung zu dem Streite um die Ehescheidung gab die von O. v. Gerlach und Hengstenberg in den vierziger Jahren eingeleitete Reaktion, die gegenüber der laxen Anschauung des preußischen allgemeinen Landrechtes nur Ehebruch und böswillige Verlassung für schriftmäßig allein berechnigte Ehescheidungsgründe zuließ <sup>6)</sup>.

Ja, man ist noch weiter gegangen. So redet H. W. Thiersch <sup>7)</sup> der absoluten Unauflöslichkeit des Ehebandes das Wort und erklärt die Matthäuszusätze im Sinne einer *separatio a thoro et mensa*. Auch andere Protestanten scheinen in die Fußtapfen Thierschs getreten zu sein. Denn K. Ferd. Brännig <sup>8)</sup> schreibt: „Nicht eben im ursprünglichen Geiste der evangelischen Kirche sind namentlich aus dem geistlichen Stande Männer, der strengsten Richtung angehörend, durch Wort und Tat den richterlichen Ehescheidungen entgegengetreten und haben in weiterer Verfolgung

<sup>1)</sup> Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Mt <sup>2</sup>, Hamburg 1835, 247 ff.

<sup>2)</sup> Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des NT I <sup>3</sup> (Königsberg 1837) 221. 718; III <sup>3</sup> (Königsberg 1840) 605.

<sup>3)</sup> Kurze Erklärung des Ev. Mt <sup>2</sup>, Leipzig 1838, 37.

<sup>4)</sup> Kritisch-exeget. Kommentar über das NT I <sup>2</sup> 1 (Göttingen 1844) 142.

<sup>5)</sup> Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter, Tübingen 1851, 81 f.

<sup>6)</sup> Vgl. Ebeling, Ehescheidung, Eheschließung und kirchliche Trauung, Gütersloh 1904, 45.

<sup>7)</sup> Über das christliche Familienleben <sup>6</sup>, Frankfurt 1872/(1. Aufl. 1854), 21 ff.

<sup>8)</sup> Das Recht der Ehescheidung auf Grund der Schrift und Geschichte, Zwickau 1861 2 f

dieses Bestrebens sich beharrlich geweigert, an geschiedenen Personen, selbst wenn sie als unschuldiger Teil aus dem Prozesse hervorgegangen waren, bei Schließung einer neuen Ehe die Trauung zu vollziehen. Was erst einzelne im Stillen versuchten, wagten nach und nach mehrere; die Zahl wuchs von Jahr zu Jahr, je weniger sie auf kräftigen Widerstand stieß; jetzt steht bereits ein ziemlich starkes Heer da, das auf seine Fahnen: ‚Tod den Ehescheidungen! Tod den Trauungen Geschiedener!‘ geschrieben hat und darin ein besonderes Kennzeichen rechter Gläubigkeit und Kirchlichkeit erblickt, wenn der Geistliche niemals seine Hand zur Trauung eines Geschiedenen bietet . . . Vornehmlich auf die Schrift pflegt sich die strengere Partei zu berufen; in dem Worte aus Christi Munde: ‚Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden‘, findet sie das unbedingte Verbot der Ehescheidung klar und deutlich ausgesprochen; was aber das Wort Gottes sagt und gebietet, das muß Geltung haben für alle christlichen Völker und Staaten.“

Bei der obersten Kirchen- und Staatsbehörde gewann jedoch die strengere Richtung keinen Boden. Es blieb bei der laxeren Scheidungsdisziplin. Man suchte sogar wissenschaftlich nachzuweisen, daß dieselbe auch im Worte Gottes begründet sei <sup>1)</sup>. Zuerst traten v. Hofmann und v. Scheurl, zwei Erlanger Professoren, in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche für diese Ansicht ein. Dr. v. Hofmann <sup>2)</sup> stützt sich in seiner Beweisführung hauptsächlich auf die Worte Christi Mt 19, 11 f., die er nicht auf das Bedenken der Jünger in v. 10 bezieht, sondern auf Mt 19, 9 in dem Sinne: was ich gesagt habe, ist nicht ein Wort für jedermann, sondern das faßt nur der, der auch imstande ist, sich um des Himmelreiches willen zu verschneiden, also ein „ausschließend auf das Reich Gottes gerichtetes Herz“; und „es fassen“ heißt: vermöge der in 1 Kor 7, 29 näher bezeichneten Gesinnung „nicht bloß seine Meinung verstehen, sondern es als göttliche Wahrheit begreifen“ und keine zu große Beschwerde in dessen Beobachtung finden; für alle andern gilt das Gesetz des Moses.

Um nun mit dieser Erklärung den Bericht des Mk in Einklang zu bringen, meint v. Hofmann, Mk hat diese Rede des Herrn

<sup>1)</sup> Vgl. E. Huschke 5.

<sup>2)</sup> Neue Folge XXXVII 1—18: Was die Hl. Schrift über die Ehescheidung sagt.

über die Selbstverschneidung zwar weggelassen, dagegen legt er, um wesentlich dasselbe auszudrücken, dem Privatgespräch des Herrn mit seinen Jüngern dessen Ausspruch über die ungerechtfertigte Scheidung bei; denn damit war nun auch gesagt, daß derselbe nur für solche ausschließend auf das Reich Gottes gerichtete Herzen, wie die Jünger waren, gemeint sei.

Anders geht v. Scheurl<sup>1)</sup> zu Werke. Zum Hauptargument dafür, daß in den Aussprüchen Christi kein göttliches Gesetz über die Ehescheidung gegeben sei, dient ihm das Verhältnis der Evangelienstellen zu 1 Kor. 7, 12 ff. (Privilegium Paulinum). Wenn nämlich, schließt er (211), die ersteren wirklich das göttliche Gesetz aussprechen sollten, daß die Ehe nur wegen Hurerei lösbar sei, so könnte auch in dem vom Apostel berücksichtigten Fall keine Lösung des Bandes erfolgen. Will man aber die bössliche Verlassung als der Hurerei durch authentische Interpretation gleichgestellt betrachten, so räumt man damit ein, daß in dem Ausspruche des Herrn Analogien mitgesetzt seien, und es ist dann nicht abzusehen, warum nicht auch andere analoge Scheidungsgründe, die dieser bösslichen Verlassung mindestens gleichstehen, zugelassen werden sollen.

Wieder mit anderer Begründung vertritt Bräunig<sup>2)</sup> die laxe Scheidungsdisziplin. Nach ihm will Christus nur die aus reiner Willkür des Mannes vollzogenen Scheidungen verbieten; und da die Schrift selbst zwei Scheidungsgründe einräume und damit das vermeintliche Prinzip von der Unauflöslichkeit der Ehe einmal für immer aufhebe, so könne der Staat noch weniger behindert sein, die Ehesachen, soweit sie weltlicher Natur sind, von seinem Standpunkte aus zu beurteilen und zu ordnen.

Gegen solch laxen Scheidungsprinzipien, welche die Stellungnahme Christi in dieser wichtigen Frage einfach illusorisch machten, mußte naturgemäß die strengere Richtung im Protestantismus Front machen. Zu diesem Zwecke erschienen die Schriften: „Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung?“ von E. Huschke, Direktor des Ober-Kirchenkollegiums der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen<sup>3)</sup>, „Die Ehescheidungsfrage, eine erneute Untersuchung

<sup>1)</sup> Neue Folge XXXVII 18—37: „Die Scheidungsgründe eines christlichen Eherechtes“; XXXVIII 208—229: „Juristische Prüfung der Schriftlage des Scheidungsrechtes.“

<sup>2)</sup> Das Recht der Ehescheidung 24 ff. 69.

<sup>3)</sup> Leipzig und Dresden 1860.

der ntl Schriftstellen“ von G. Chr. A. v. Harleß <sup>1)</sup>), „Die Ehescheidung nach der Lehre des NT, zunächst als Referat für die Mitglieder der Generalsynode der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen bestimmt“, von Pastor J. Greve <sup>2)</sup>) und „Korreferat in betreff der hinsichtlich der Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener in der evangelisch-lutherischen Kirche Preußens festzustellenden Grundsätze“, von K. Kornmann <sup>3)</sup>). Diese Arbeiten, welche sich sehr eingehend mit den ntl Stellen über die Ehescheidung beschäftigen, können wir natürlich nur nach ihren Resultaten und Hauptgesichtspunkten berücksichtigen.

Huschke wendet sich im 2. und 3. Teil seiner Schrift scharf gegen Dr. v. Hofmann (15—21) und Dr. v. Scheurl (23—36) und gibt im 4. Teile (41 ff.) seine eigene Anschauung dahin ab, daß Ehebruch der einzige berechtigte Grund zur Lösung des Ehebandes, nicht aber selbst schon Aufhebung der Ehe ist.

Mit Huschke stimmt Harleß im Resultate überein und widerlegt die im Protestantismus so weitverbreitete Meinung, als ob Ehebruch schon faktische Lösung der Ehe sei, mit folgenden Worten: „Nimmt man an, der Ehebruch sei faktische Aufhebung der Ehe, so legt man, wie mir scheint, einesteils der Sünde eine Macht bei, welche sie gegen Gottes Anordnung niemals hat und auch in diesem Fall nicht haben kann . . . Die Ehe ist nach Gottes Willen eine Ordnung, welche Mann und Frau in der Weise unlösbar aneinander bindet, daß dieses Band durch keine Sünde . . . aufgehoben werden kann . . . Die Ehebrecherin soll sich nicht einbilden, mit ihrem Ehebruch die Ehe aufgehoben zu haben. Der Frevler an Recht und Pflicht hebt Recht und Pflicht nicht auf . . . Sie kann mit ihrer Sünde nicht lösen, was Gott unlösbar erklärt hat . . . Und wenn der unschuldige Teil vergibt, die Ehe aber schon faktisch gelöst ist, macht er da eine gelöste Ehe ungelöst oder richtet er einen neuen Ehebund auf?“ (17 f.)

Weniger glücklich ist Harleß in der Erklärung, warum Mk die Zusätze ausgelassen. Weil Mk 10, 10—12 einen andern Hergang berichtet als Mt 19, 9, so sagt er: „Was Mk wirklich nicht hat, oder, wenn man will, weggelassen hat, das ist der ganze Ausspruch, welchen Christus nach Mt 19, 9 zu den Pharisäern tat. Wie Mk dazu gekommen sei, begreift man äußerlich aus dem Verhältnis, in welchem bei ihm die Antwort Christi zu der von ihm berichteten Fragestellung der Pharisäer steht. Bei Mk

<sup>1)</sup> Stuttgart 1861.

<sup>2)</sup> Leipzig 1873.

<sup>3)</sup> Breslau 1873.



steht in der Antwort nichts von der Scheidung *ἐπι πορνείῃ*, weil bei ihm auch keine Frage: *εἰ — κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* vorhergeht“ (46 f.). So ist diese hochwichtige Frage doch gar zu „äußerlich“ angefaßt. Gerade wenn man, wie Harléá, zugibt, daß die Ausnahme nicht selbstverständlich ist, dann muß man erst recht fragen, warum Mk diesen Zusatz weggelassen hat. Denn selbst wenn Christus diese Exzeption, weil erst kurz zuvor deutlich ausgesprochen, den Jüngern gegenüber nicht wiederholte, so mußte sie doch Mk nachholen, weil er ein selbständiges Evangelium schrieb und somit das ganze Ehegesetz zu geben hatte.

Greve bietet als Resultat seiner Untersuchung folgende Zusammenstellung des atl und ntl Ehescheidungsgesetzes: „es war

unter Moses

1) die Ehe im allgemeinen scheidbar, in zwei genau bestimmten Ausnahmen unscheidbar;

2) Befugnis, das Eheband zu trennen, hat nur der Mann;

3) die Scheidungsgründe sind in allen Stellen dem Manne ins Gewissen gelegt, nur einmal wird ihm eine allgemeine Kategorie angedeutet;

4) Wiederheirat Geschiedener wird im allgemeinen gestattet und als rechte Ehe behandelt, nur in einem bestimmten Falle als „Greuel“ verboten;

5) die obrigkeitlich anerkannte Form des Scheidebriefes löst die Ehe wirklich auf, mag der Scheidungsgrund sein, welcher er will.

unter Christo

im allgemeinen unscheidbar, in einer genau bestimmten Ausnahme (*πορνεία*) scheidbar;

Mann und Weib sind hierin gleichgestellt;

nur zweimal wird der einzige gestattete genannt, in den übrigen Stellen auch dieser nicht;

im allgemeinen Ehebruch genannt und verboten, nur in einem bestimmten Falle gestattet;

keine auch von der bürgerlichen Obrigkeit sanktionierte Form hat ehentrennende Kraft, außer in dem bekannten Ausnahmefall“ (78).

Die Differenz zwischen Mt und den beiden andern Synoptikern glaubt Greve mit der Bemerkung abtun zu können: „Die kürzeren Berichte erwähnen die Ausnahme nicht, weil sie verschwindet gegen die ungeheure Wichtigkeit des neuen und doch ältesten Grundsatzes“ (145).

Von neuen Gesichtspunkten aus behandelt Kornmann die Ehescheidungsfrage. Er geht von dem Grundsatz aus, daß Christus

überhaupt nicht Gesetzgeber ist, daß er darum auch hinsichtlich der Ehescheidung kein neues Gesetz gegeben hat. Der Heiland hat nach ihm sein „Ich aber sage Euch“ (Mt 5, 32) nicht im Gegensatz zum AT gesprochen, sondern in Verteidigung desselben gegenüber der bei den Pharisäern und Schriftgelehrten üblichen Auslegung der atl Stelle. Es gibt nur ein moralisches Urteil über die Deuteronomiumstelle, und die darin liegende, von ihm wohl verteidigte Wahrheit wird daher, ohne substantiell sich zu ändern, bestimmter und entschiedener im Ausdruck. So bezeichnet Christus die Ehe nicht mehr als Unreinheit (Dt 24, 4), sondern als Ehebruch, und statt des allgemeinen erwath *dabar* setzt er das bestimmte Wort *πορνεία* (93). Auch die Form der Matthäusstelle sucht Kornmann für seine Ansicht, daß es sich nicht um ein Gesetz handle, geltend zu machen. Denn Mt 5, 32 enthalte unmittelbar nichts von einem Verbotensein. Er habe überhaupt nicht die Absicht gehabt, eine förmliche Ermächtigung zur Ehescheidung auch in einem beschränkten Fall zu erteilen. Dafür spreche ganz besonders auch der Umstand, daß die Ehescheidung überhaupt mit offener Ungunst behandelt wird und daß in der Erklärung, daß die Scheidung um der *πορνεία* willen eine Ausnahme mache, noch keine förmliche Erlaubnis liegt, in diesem Falle sich zu scheiden. Man müsse darum sagen: ein förmliches von Christus verliehenes Recht, wenn auch nur in einem beschränkten Falle, sich von seinem Gatten zu scheiden, damit also ein göttliches Scheiderecht, gibt es nicht. Dadurch würde ja das ursprüngliche Schöpfungsrecht nahezu auf den Kopf gestellt (90f. 109f.).

Doch will der Verfasser des Korreferates mit dieser der katholischen Auffassung von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe sehr günstigen Erklärung der Unauflöslichkeit selbst durchaus nicht das Wort reden. Er meint vielmehr: wenn Christus auch eine förmliche Ermächtigung zur Ehescheidung nicht habe geben wollen, so habe er doch auch nicht ein absolutes Verbot aller Ehescheidung aussprechen wollen; er hätte ja sonst die Ausnahme ganz unerwähnt lassen müssen. Christus habe vielmehr die Erlaubnis vorgefunden und lasse sie fortbestehen, indem er sie durch die Erwähnung des Ausnahmefalles indirekt bestätigt (110f.).

Interessant ist auch Kornmanns Erklärung der Differenz in den ntl Stellen über die Ehescheidung, oder vielmehr seine Be-

kämpfung der gewöhnlichen protestantischen Ansicht, als sei die Ausnahme bei Mt 5, 32—19, 9 als selbstverständlich in den übrigen Stellen beizufügen nach der hermeneutischen Regel, pauciora per plura auszulegen. Dagegen sagt Kornmann mit Recht: „Dieser Grundsatz, so nackt und allgemein hingestellt, ist ziemlich mechanisch und dazu auch unbestimmt. Mag er immerhin da seine Anwendung finden, wo es sich um besonders nebensächliche Tatsachen und Worte handelt, die sich in den Tenor der Rede des andern Evangelisten, der sie nicht hat, leicht einfügen lassen, oder die doch wenigstens keinen Widerspruch erzeugen. Ganz anders ist es aber da, wo es sich, wie hier, um sehr wichtige Momente der Sache selbst, ja um Ausgleichung von Widersprüchen handelt, da kann man nicht so einfach pauciora per plura auslegen . . . Wenn ein solches (Gebot) bei den andern Evangelisten etwa mit andern Worten, doch mit Beibehaltung der wesentlichen Momente seines Sinnes wiedergegeben würde, so wäre darin nichts Auffallendes. Wir sehen aber bei Mk und besonders bei Lk fast das gerade Gegenteil: Das, was gegeben wird, wird fast mit denselben Worten gegeben, wie wir es Mt 19, 9 lesen; aber die Ausnahme fehlt. Ein wesentliches Stück eines förmlichen Gesetzes weglassen, ist doch eine Sache, die sich nicht ohne weiteres z. B. aus dem Leserkreise, für den die Evangelien des Mk und Lk bestimmt gewesen sein sollen, erklären und noch weniger rechtfertigen läßt“ (103 f.). Trotz dieser scharfen Worte sucht Kornmann die Differenz dadurch abzuschwächen und zu erklären, daß er in dem Ausspruch Christi kein Gesetz, sondern nur ein moralisches Urteil gegeben findet (105—107).

Während so von dieser Seite im Kampfe gegen den völligen Laxismus immer noch mit Berufung auf den von Christus in Mt 5, 32 und 19, 9 gegebenen Ausnahmefall der Ehebruch als Grund zur Entlassung mit Erlaubnis zur Wiedervermählung geltend gemacht wird, vollzieht sich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich im Protestantismus eine Schwenkung. Man kommt zu der Anschauung, daß die Exzeption in Mt 5, 32 und 19, 9 nicht ursprünglich, kein Herrenwort sei, sondern ein späterer Zusatz. Freilich wollen die meisten protestantischen Vertreter dieser Ansicht trotzdem noch den Ehebruch als Grund zur Auflösung des Ehebandes gelten lassen.

Friedrich Bleek sagt in seinem Matthäus-Kommentar <sup>1)</sup>: „Da

<sup>1)</sup> Herausgegeben von Holtzmann, Leipzig 1862, 272.

es die Absicht des Erlösers überhaupt nicht ist, eine neue Gesetzgebung, ein neues Eherecht vorzutragen, . . . so läßt es sich wohl denken, daß er sich begnügt hat, nur im allgemeinen auszusprechen, daß die einmal geschlossene Ehe als durchaus unauflöslich zu betrachten ist und ohne schwere Verschuldung wenigstens des einen Teils nicht gelöst werden kann, ohne dabei ausdrücklich bemerkbar zu machen, ob und unter welchen Umständen ausnahmsweise der eine Teil sich vom Bande als gelöst betrachten und eine neue Ehe eingehen könne.“

Weiter geht H. J. Holtzmann. In der ersten Auflage seiner „synoptischen Evangelien“ <sup>1)</sup> stellt er mit Berufung auf Bleek (Synopsis I 272), Weiße (Ev. Geschichte I 562f.), Weiß („Zur Entstehung der synoptischen Evangelien“ in: Theol. Studien und Kritiken XXXIV, 1 [1861] 67), Köstlin (Evv 108) und Ritschl (Altkath. Kirche 44) apodiktisch den Satz auf: „Mt (dagegen) hat dem Worte, das ursprünglich in derselben absoluten Allgemeinheit geredet war, wie alles Übrige in diesem Zusammenhang, die Klausel: *παρεκτός λόγου πορνείας* hinzugefügt.“

Den gleichen Standpunkt vertritt dieser Gelehrte und zwar noch viel entschiedener im Sinne der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe in der 3. Auflage dieses Werkes <sup>2)</sup>. Zu Mt 5, 32b sagt er: „Damit aber wird nun ein Motiv getroffen, welches vielfach bei der Verleitung eines Weibes zur Untreue wirksam war und der Umstand, daß bei der einen gestatteten Ausnahme eine sophistische (!) Auslegung gerade auf das äußerste Attentat eine Prämie gesetzt finden konnte (denn das zur Unzucht verleitete Weib wäre ja in der Lage, sich wieder zu verheiraten, und hätte dies sogar voraus vor dem schuldlos entlassenen), zeigt eben, daß *παρεκτός λόγου πορνείας* (= *μοιχείας*) hier wie Mt 19, 9 die praktische Tendenz des Spruches durchkreuzt, seiner ursprünglichen Fassung darum fremd gewesen sein muß.“

Zu Mt 19, 9 meint Holtzmann, daß erst die Variante *ποιεῖ αὐτήν μοιχενθῆναι* der Wendung mit dem Ehescheidungsgrunde entspreche; lese man aber *καὶ γαμήση ἄλλην μοιχᾶται* = Mk 10, 11, so erschiene etwa ein *separatio quoad torum et mensam* zulässig, nur völlige Scheidung mit dem Recht der Wiederverheiratung verboten (kath. Auslegung). Aber jene mildere Scheidungsform scheinen die Juden nicht gekannt zu haben.

<sup>1)</sup> Leipzig 1863, 177.

<sup>2)</sup> Tübingen und Leipzig 1901, 211. 267.

Ohne die Ursprünglichkeit der Zusätze zu leugnen, spricht sich Keil <sup>1)</sup> für das Verbot einer Neuheirat aus. Freilich wenn er sagt: „Durch die *πορνεία* wird zwar das nach göttlicher Ordnung unauflösliche Band der Ehe zerrissen, aber die Ehe vor Gott nicht gelöst, daß die Geschiedenen ohne Übertretung der göttlichen Ordnung neue Ehen eingehen können“, so bewegt er sich in einem Widerspruch. Denn wenn die Ehe nach göttlicher Ordnung nicht gelöst ist, dann ist sie überhaupt nicht gelöst und das Eheband nicht zerrissen.

Beyschlag <sup>2)</sup> hält *παρεκτός λόγον πορνείας* (= Ehebruch) für ein „Zeugnis altchristlicher Auslegung, aber ohne Zweifel im Sinne Jesu“, weil durch Ehebruch die Ehe zerstört sei.

Bernhard Weiß <sup>3)</sup> tritt bei Mt 5, 32 der Ansicht bei, Christus habe ein unbedingtes Ehescheidungsverbot gegeben; gerade die ausnahmslose Fassung von Mt 5, 32 b zeige deutlich, daß von irgendeiner erlaubten und darum vor Gott gültigen Entlassung keine Rede ist. Die Erklärung zu Mt 19, 9 schließt Weiß mit den Worten: „Danach bleibt es dabei, daß die Einführung dieses Ausnahmefalles, wie die Fassung der Frage v. 3 und die Gestaltung dieses Spruches zur Antwort, Sache des Evangelisten ist, wenn dieselbe auch insofern dem unbedingten Scheidungsverbot Jesu gegenüber ihre Berechtigung hat, als mit der Hurerei in der Ehe tatsächlich die Ehe bereits gebrochen ist, und dann nicht erst durch Wiederverheiratung gebrochen wird.“

Eine sehr schöne Erklärung, die mit der katholischen Lehre vollständig übereinstimmt, gibt Hans Hinrich Wendt <sup>4)</sup>: Gegenüber der unsittlichen Leichtfertigkeit der Juden behaupte Christus die unbedingte Pflicht zur Aufrechterhaltung der geschlossenen Ehe. Das ursprüngliche Gottesgebot mit Bezug auf die Ehe sei das bei der Schöpfung gesprochene Wort, gemäß welchem Mann und Frau zu einer völligen Einheit werden sollen. Wo Gott ein solches engstes Verbundensein wolle, könnten nicht Menschen zur Scheidung berechtigt sein. In der Anmerkung nimmt Wendt Stellung zu den Matthäusexceptionen; er sagt: „Mt macht bei der Wiedergabe dieses Urteils Jesu in 5, 32 (nach den Logien) und in 19, 9

<sup>1)</sup> Kommentar über das Evangelium des Mt, Leipzig 1877, 167.

<sup>2)</sup> Leben Jesu, 2. darstellender Teil, Halle 1886, 339 A. 1.

<sup>3)</sup> Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das NT. Matthäusevangelium <sup>8</sup>, neu bearbeitet von B. Weiß, Göttingen 1890, 117 A.

<sup>4)</sup> Die Lehre Jesu <sup>3</sup>, Göttingen 1901, 403 f.

(nach Mk) den Zusatz *παρεκτός λόγου πορνείας* bzw. *μη̄ ἐπὶ πορνείᾳ*, d. h. der Fall der Unzucht der Frau begründe eine Ausnahme von der Regel, sofern die Lösung der Ehe kein Ehebruch sei. Aus Gründen der Quellenkritik ist dieser Zusatz des Mt für sekundär zu halten. Es gelten aber auch sachliche Bedenken gegen ihn. Erstens bedeutet jener Fall nicht eine wirkliche Ausnahme von der Regel, auf deren Einschärfung es Jesus ankommt. Denn bei Unzucht der Frau fällt das schuldvolle Unrecht der Auflösung der geschlossenen Ehe, das Jesus als Ehebruch bezeichnet wissen will, nicht fort, sondern liegt nur auf der andern Seite, auf der Seite der Frau . . . Zweitens aber entspricht es gewiß nicht dem Sinne Jesu, daß in dem Falle des schuldvollen Gelöstseins der ehelichen Gemeinschaft durch ehebrecherische Unzucht des einen Teiles der unschuldige Teil ohne weiteres auch seinerseits der ehelichen Pflicht entbunden ist. In erster Linie wird nach dem Sinne Jesu auch diesem Unrecht gegenüber die Pflicht bestehen, Vergebung zu gewähren und die schuldvoll unterbrochene Ehegemeinschaft wiederherzustellen.“

Auch Wellhausen <sup>1)</sup> hält offenbar die Matthäuszusätze für nicht ursprünglich, wenn er schreibt: „Mt 5, 31. 32 stammt aus Mk 10, 1—12. Die Änderungen sind keine Verbesserungen. Der *λόγος πορνείας* kommt bei dem Recht des Mannes, seine Frau zu entlassen, gar nicht in Frage; wenn sie die Ehe bricht, so hat sie sich widerrechtlich von ihm getrennt und soll nach dem Gesetze gesteinigt werden.“

Nach Eduard Grimm <sup>2)</sup> verkündet Jesus die Unauflöslichkeit der Ehe, die Ausnahme bei Mt dürfte hineingetragen sein; Christus zeichne das Ideal der Ehe . . ., er wisse aber wohl, die Menschen werden durchaus nicht immer diesem Ideal entsprechen, aber dann sollen sie wenigstens wissen, daß ihnen etwas fehlt, und sie sollen das Gefühl dieses Mangels haben. Aber trotz dieser Auffassung der Herrnworte will Grimm der protestantischen Kirche, die völlige Lösung der Ehe bei Ehebruch zuläßt, daraus keinen Vorwurf machen lassen.

Eingehend wird die Ursprünglichkeit der Porneiazusätze von August Ebeling <sup>3)</sup> bekämpft. Er legt dabei besonders Nachdruck

<sup>1)</sup> Das Evangelium Matthäi übersetzt und erklärt, Berlin 1904, 21; vgl. das Evangelium Marci, Berlin 1903, 84.

<sup>2)</sup> Die Ethik Jesu, Hamburg 1903, 181 f.

<sup>3)</sup> Ehescheidung, Eheschließung und kirchliche Trauung nach der Schrift und Gesetzgebung, Gütersloh 1904, 35 ff.

auf Mt 5, 32b (19, 8b) und betrachtet es als Willkür, hier *παρο-επιτός λόγου πορνείας* als selbstverständlich einzufügen, da dieser Satz überhaupt nur dann Berechtigung habe, wenn jene Exzeption fehlt; auch der Inhalt von Mt 5 sei mit ihr schlechthin unvereinbar. Bei Mt 19, 9 will Ebeling in erster Linie das Schwanken der textlichen Überlieferung für seine Anschauung verwerten; er schließt zusammenfassend: „Erwägt man, daß sie (die Exzeptionen) sich eben nur in dessen (Mt) Ev befinden, daß dies Ev für Judenchristen geschrieben ist, und daß dies vorzugsweise in der alten Kirche gebraucht wurde, daß die handschriftliche Überlieferung nicht gesichert ist, endlich und vor allem, daß die angeführten Worte in direktem Widerspruche nicht nur gegen die Berichte der andern Synoptiker, sondern auch gegen Paulus stehen, so kommt man zu dem Schlusse, daß sie späteren Ursprungs und als Glossen in den Text eingetragen sind, um die herbe Strenge dessen, was Jesus über die Ehe sagt, eine Strenge, die selbst die Jünger stutzig macht, aus jüdischer Anschauung heraus für die Männer zu mildern; für die Männer, denn mehr besagen die Worte nicht. Sind aber die Worte unecht, so heben sich alle Widersprüche, und die drei Synoptiker und Paulus berichten übereinstimmend, daß Jesus die Ehe nach der ursprünglichen Gottesordnung für Mann und Frau für unlösbar erklärt, also einen Scheidungsgrund überall nicht gelehrt hat.“ Aber auch Ebeling ist der Anschauung, daß die Unauflöslichkeit der Ehe für das christliche Gewissen zwar als Grundsatz gelte, aber nicht zum Gesetze gemacht werden könne für Gemeinschaften, die mit der Herzenshärte zu rechnen habe, also auch nicht für eine Volkskirche.

Ganz ähnlich ist die Stellungnahme von Joh. Weiß<sup>1)</sup>. Er meint, auf Grund übler Erfahrung in der Gemeinde habe Mt die Ausnahme hinzugefügt; Verzeihung gegenüber der Ehebrecherin würde vielleicht mehr dem Sinne Jesu entsprechen. Freilich sieht auch dieser Exeget die Unauflöslichkeit nur als ein Ideal höchster und edelster Gesittung an, das sich erst sehr allmählich unter dem Einfluß christlichen Geistes in der Geschichte durchzusetzen beginnt; wie so oft, stelle Jesus seine Forderung ganz allgemein hin, ohne an etwa notwendig werdende Ausnahmen zu denken.

Fritz Resa gibt in seinem Buche: Jesus, der Christus Bericht

---

<sup>1)</sup> Die Schriften des NT neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt I (Göttingen 1906) 253 f. 328. 154.

und Botschaft in erster Gestalt<sup>1)</sup> ebenfalls die Texte über die Ehescheidung ohne die Zusätze.

Zum Abschluß der protestantischen Exegese und zugleich als Kritik der von ihr so vielfach vertretenen Ansicht, die Matthäusadditionen seien nicht ursprünglich, sei hier noch das Urteil R. A. Hoffmanns<sup>2)</sup> angeführt. Das *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* rechtfertigt er mit dem Hinweis auf Adalbert Merx<sup>3)</sup> damit, daß die Hilleliten in der Tat mit *πᾶσα αἰτία* als Ursache der Ehescheidung ernst machen wollten; daher liege darin die Aufforderung, über eine schwebende Tagesfrage ein Urteil abzugeben. Die Formulierung bei Mk vertrate schon christliches Empfinden, weil ein Jude schyerlich gefragt hätte, ob überhaupt die Ehescheidung erlaubt sei. In Konsequenz dieser m. E. richtigen Ansicht hält Hoffmann auch Mt 19, 9 für wörtliche Wiedergabe der Ausdrucksweise Jesu. Nicht beistimmen aber können wir ihm in seiner Begründung. Er meint nämlich, mit dem *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* werde gar keine kasuistische Ausnahme gemacht, weil die auf das *μίαν σάρκα εἶναι* gegründete Ehe durch Ehebruch bereits gelöst ist.

Damit schließen wir die Darstellung der protestantischen Exegese über die Ehescheidungsfrage im NT, wie überhaupt unsere geschichtliche Darlegung. Und ich glaube, wir können es gerade von unserm katholischen Standpunkte aus mit Befriedigung tun. Denn die Entwicklung der protestantischen Auslegung in der neuesten Zeit drängt offenkundig dahin, Christus hat die Ehescheidung ausnahmslos verboten. Damit ist aber dem Standpunkte der katholischen Kirche in der Ehescheidungsfrage die schönste Rechtfertigung geworden. Denn die protestantischen Exegeten haben sich sicherlich nicht, wie man etwa gegen katholische Theologen einwenden könnte und eingewendet hat, durch dogmatische, sondern durch rein exegetisch - wissen-

<sup>1)</sup> Leipzig und Berlin 1907, 38. 67 f.

<sup>2)</sup> Das Markusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarkusfrage, Königsberg 1904, 402 f. 406—408.

<sup>3)</sup> Dieser Exeget gibt in seinem Werke: Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 1, Das Evangelium Mt, Berlin 1902, 94—98. 275—277, sehr eingehende textkritische Bemerkungen; auf die Frage nach der Ursprünglichkeit der Matthäuszusätze, die nach der syrischen Handschrift lauten Mt 5, 32: „über welche nicht Ehebruch ausgesprochen ist“ und Mt 19, 9: „ohne Ehebruch“, geht er nicht näher ein, hält sie aber wahrscheinlich für echt; ebenso übergeht er die Frage, ob die Wiederverheiratung nach Scheidung wegen Ehebruchs erlaubt sei.



schaftliche Gründe zu dieser Anschauung bestimmen lassen. Freilich, wenn die meisten der protestantischen Bibelforscher dadurch die Lösung suchen, daß sie die Matthäuszusätze für unecht erklären, so können wir ihnen auf diesem Wege nicht folgen. Dieser Lösungsversuch trägt zu deutlich den Stempel des Notbehelfes an sich und wird durch die einfache Tatsache widerlegt, daß diese Zusätze, wenn auch mit ganz kleinen Abweichungen, die sich leicht erklären lassen, in keinem der überlieferten Matthäustexte fehlen. Wir stimmen darin Hoffmann bei, daß Mt 5, 32 und 19, 9 genaue Wiedergaben der Herrnworte sind.

Es ist darum Aufgabe der Exegese, die Matthäusstellen mit den Zusätzen in einer Weise zu erklären, die, ohne dem Wortlaut und dem Satzbau dieser Texte Gewalt anzutun, die volle und absolute Unauflöslichkeit der Ehe festhält. Und diese Aufgabe wollen wir im folgenden zu lösen suchen.

#### § 49. Neuer Vorschlag zur Erklärung von Mt 5, 32 und 19, 9.

##### a) Erklärung von Mt 5, 32.

Hinsichtlich des Textes kommt bei Mt 5, 32 die Abweichung vor:  $\delta\varsigma \grave{\alpha}\nu \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\sigma\eta$  gegenüber  $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\omega\nu$ . Theodor Zahn<sup>1)</sup> bemerkt hierzu: „Nach den Versionen scheint  $\delta\varsigma \grave{\alpha}\nu \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\sigma\eta$  (Ss Sc kab mit DEGSUVΣ Ferrargr.) überall älter zu sein als  $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\omega\nu$  (ShS<sup>1</sup>S<sup>3</sup> Goth, jüngere Lat. Vg mit \*BKLMΔΠ) und letzteres nach Analogie von v. 22. 28 gebildet.“ Ferner halten wir  $\mu\omicron\iota\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  (EKLMsUVΔΠ) gegenüber  $\mu\omicron\iota\chi\epsilon\nu\theta\eta\nu\alpha\iota$  und  $\kappa\alpha\iota \delta\varsigma \dots \mu\omicron\iota\chi\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$ , welches D 64 a b k auslassen — auch Augustin sagt, daß es in manchen lateinischen und griechischen Codices fehle — mit \*EKLMsUVΔΠ fest.

Bei der Erklärung gehen wir von dem Satze Oischingers<sup>2)</sup> aus, „daß es in allen Sprachen Worte gibt, welche eine Grenze anzeigen, ohne daß dadurch schon bestimmt ist, ob das Glied, bis auf welches sich etwas erstreckt, noch in die vorhergehende Reihe aufgenommen sei oder nicht“. Während aber dieser Gelehrte durch eine Reihe von Beispielen, in denen „außer“ bald einschließenden, bald ausschließenden Sinn hat, mit Rücksicht auf die Parallelstellen, welche keine Ausnahme zulassen, zu dem Schluß kommt, auch „*παρεκτός λόγου πορνείας*“ muß einschließlich gefaßt werden und ist mit „bis“ zu übersetzen, werden wir auf einem andern

<sup>1)</sup> Das Evangelium des Mt, Leipzig 1903, 238 A. 111.

<sup>2)</sup> Die christliche Ehe 71.

Wege unter Beibehaltung der Übersetzung „außer“ das gleiche Ziel anstreben mit Hilfe analoger Sätze.

Setzen wir z. B. den Fall, der Arzt sagt zu den Angehörigen eines Patienten, nachdem er eine bestimmte Speise für den Kranken vorgeschrieben hat:

„Der Kranke darf keine Speisen außer der bestimmten erhalten.“ Das heißt offenbar soviel: Der Kranke darf nur diese eine Speise bekommen; das „außer“ ist im ausschließenden Sinne gebraucht, denn von den verbotenen Speisen wird die eine ausgenommen. — Nachdem bedeutende Besserung eingetreten ist, erklärt der Arzt: „Der Kranke darf jetzt alle Speisen außer der bestimmten erhalten“, d. h. der Kranke darf jetzt alle Speisen essen, natürlich auch die bisherige, also ist „außer“ im einschließenden Sinn gebraucht.

Setzen wir den andern Fall, der Arzt will nach eingetretener Besserung nur noch eine Speise verbieten; er verbietet sie tatsächlich und erklärt dann: „Der Kranke darf jetzt alle Speisen außer der bestimmten (nämlich verbotenen) erhalten.“ Hier ist trotz des vollständig gleichen Wortlautes wie oben ein ganz anderer Sinn: Der Kranke darf alles erhalten, nur nicht die bestimmte Speise; also steht „außer“ im ausschließenden Sinn.

Aus diesen Beispielen leiten wir die Regel ab, daß das Wort „außer“ (und ebenso die betreffenden Wendungen in den andern Sprachen <sup>1)</sup>), auch wenn es bei einer vollständig gegebenen Reihe (im angeführten Falle: alle Speisen) <sup>2)</sup> gebraucht ist, doch sowohl einschließenden als ausschließenden Sinn haben kann und daß nur der Zusammenhang entscheidet, ob es einschließend oder ausschließend gefaßt werden muß <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Man vergleiche den Satz: *Carmani praeter capita toto corpore hirsuti (Mela)* = Die Karmanen sind nicht nur am Haupte, sondern auch am ganzen Körper struppig. Ändert man folgendermaßen: *Carmani praeter lumbos toto corpore nudi*, so ist der Sinn: Die Karmanen sind am ganzen Körper nackt, nur nicht an den Lenden.

<sup>2)</sup> Wenn nur einige Glieder der Reihe gegeben werden, dann ist das mit „außer“ beigefügte Glied immer eingeschlossen: z. B. Der Kranke darf außer Milch Fleisch und Gemüse erhalten.

<sup>3)</sup> Man vergleiche auch folgenden Fall: Ein Reisender wird vollständig ausgeraubt; nur sein wertvoller Diamantring, den er wohlverborgen bei sich trägt, wird nicht von den Räubern gefunden. Der Überfallene bringt den Raub zur Anzeige und erklärt, den Ring vorzeigend: Außer diesem Ring sind mir alle Wertgegenstände genommen worden. Sinn: Nur dieser Ring ist mir geblieben; „außer“ hat ausschließenden Sinn; von allen geraubten Wertgegen-

Da man sich für die Behauptung, daß „*παρεκτός*“ „außer“ im ausschließenden Sinn gefaßt werden muß, auf Apg 26, 29 beruft, so sei auch diese Stelle näher ins Auge gefaßt. Sie findet sich in der Antwort des hl. Paulus auf das Wort des Agrippa: „Es fehlt wenig und du überredest mich, Christ zu werden.“ Der Satz lautet: *Ἐνθάμην ἂν τῷ θεῷ καὶ ἐν ὀλίγῳ καὶ ἐν μεγάλῳ οὐ μόνον σὲ ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀκούοντάς μου σήμερον γενέσθαι τοιούτους ὁποῖος κἀγὼ εἰμι, παρεκτός τῶν δεσμῶν τούτων* (exceptis vinculis his). Auch ich gebe natürlich vollständig zu, daß hier „außer“ „*παρεκτός*“ im ausschließenden Sinne gebraucht ist und so verstanden werden muß, aber ich behaupte, daß dies nicht aus dem Worte „*παρεκτός*“ resultiert, sondern einzig und allein aus dem Zusammenhang; der Ausdruck: „*παρεκτός τῶν δεσμῶν τούτων*“ ist vollständig indifferent. Denn nehmen wir einen andern Zusammenhang: Der hl. Paulus darf, bevor er gefesselt weggeführt wird, noch einmal eine Ansprache an die betrübten Brüder halten; er wählt als Gegenstand: Das Leiden macht Christus ähnlich, und führt aus: „Der Herr war gefesselt wie ich jetzt, freuet euch, daß ich Christus dadurch ähnlich werde. Der Herr hat noch andere Qualen erduldet: Geißelung, Dornenkrönung, Kreuzigung usw. O, daß ich doch die Gnade hätte, all das für Christus zu leiden außer diesen Fesseln.“ Der Sinn dieses letzten Satzes ist offenbar dann der: Zu diesen Fesseln möchte ich alles leiden, um Christus ganz ähnlich zu werden; also „außer“ wäre einschließend zu nehmen <sup>1)</sup>.

Und wenn wir nach dem Grund fragen, warum wir diese entgegengesetzten Folgerungen aus den formell gleichen Sätzen ziehen, so ergibt sich als Antwort: Im ersten Satze ist mit Fesseln etwas bezeichnet, was gar nicht zu dem paßt, was Paulus dem Agrippa wünschen will. Denn er wünscht ihm nur Angenehmes. Darum ziehen wir sofort den Schluß: „außer“ ist im ausschließenden Sinne gebraucht. Im zweiten Satze hingegen haben wir eine Reihe von ähnlichen Gliedern, nämlich die Leiden, unter die auch

---

standen ist der Ring ausgenommen. Anders ist die Sache, wenn dem Reisenden zu den andern Wertgegenständen auch der Ring abgenommen, nach Festnahme der Räuber allein bei ihnen vorgefunden und dem Richter übergeben wurde. Erklärt nun der Richter, den Ring vorzeigend, den Räubern gegenüber: „Ihr habt dem Reisenden außer diesem Ring alle seine Wertgegenstände genommen. Wo sind sie?“ Dann hat „außer“ einschließenden Sinn.

<sup>1)</sup> Ebenso hätte *παρεκτός τῶν δεσμῶν τούτων* einschließenden Sinn, wenn der hl. Paulus dieselben Worte, wie zu Agrippa, zu einem mitgefesselten Nichtchristen sagen würde.

das Gefesseltsein zählt. Darum ist in diesem Satze nach dem Zusammenhang das Gefesseltsein als eingeschlossen zu betrachten.

Durch diese Ausführungen glauben wir hinlänglich unsere These bewiesen zu haben, daß „außer“ je nach dem Zusammenhang sowohl einschließenden als ausschließenden Sinn haben kann. Wir können daher die aufgestellte Regel auch auf unsern Satz anwenden und sagen, daß in dem v. 32: „Wer irgend außer dem *Ervath dabar* <sup>1)</sup> sein Weib entläßt“, der Ausdruck: „außer dem *Ervath dabar*“ einschließenden Sinn haben kann; es kann der Satz heißen: „Wer irgendwie auch bei *Ervath dabar* sein Weib entläßt.“

Der Beweisgang Oischingers nun, aus dem Gegensatz, in welchem der Vers sonst zu den Parallelstellen steht, zu schließen, daß man das *Ervath dabar* einschließlich fassen müsse (die Übersetzung „bis“ ändert im wesentlichen nichts!), ist nicht genügend. Wie wir oben immer betont haben, muß in zweifelhaften Fällen der Zusammenhang der Stelle selbst entscheiden. Wir haben darum im folgenden noch den Beweis zu liefern, warum die jüdischen Zuhörer die Stelle allgemein mit Einschluß des *Ervath dabar* verstehen mußten, und dann ergibt sich als weiterer Punkt, zu zeigen, warum alle Exegeten im Gegensatz zu den Juden die Stelle mit Ausschluß des betreffenden Falles verstanden haben.

Zu diesem Zwecke müssen wir auf den v. 31 näher eingehen. Derselbe ist sicher eine freie Wiedergabe von Dt 24, 1 und ist, wie er im Texte steht, ganz allgemein ohne den dort von Moses bestimmten Scheidungsgrund des *Ervath dabar* gesprochen worden. Wir stellen die Frage: wie faßten die Juden diesen Satz, wenn er so allgemein von Jesus ausgesprochen wurde? Haben sie diese Worte von anderen im Gegensatz zu den wegen *Ervath dabar* erfolgten Trennungen verstanden? Ich sage: Nein. Vergewärtigen wir uns den Streit zwischen Hillel und Schammai hinsichtlich der Ehescheidung: Er drehte sich um die Auslegung von *Ervath dabar*; Hillel legte auf *dabar* den Nachdruck und verstand darunter schändliche Sache und alle andern Sachen, der strenge Schammai dagegen betonte das *Ervath* und schränkte den

---

<sup>1)</sup> Daß *λόγου πορνείας* nur die Übersetzung dieses von Moses (Dt 24, 1) gebrauchten Wortes ist, darf als gesichert betrachtet werden, und konsequent darf man dann *λόγου πορνείας* nicht übersetzen „auf Grund der Porneia“.

Ausdruck auf sexuelle Vergehen ein <sup>1)</sup>. Aber wohl zu beachten ist, daß beide Schulen nur *Ervath dabar*, wenn auch in ganz verschiedener Auslegung, als Scheidungsgrund gelten ließen; „denn beide waren darin einig, daß der Buchstabe des Gesetzes pünktlich erfüllt werden müsse“ <sup>2)</sup>. Zur Zeit Christi aber hatte in unserer Angelegenheit die Schule Hillels bedeutend das Übergewicht. Christus brachte also, wenn er v. 31 ganz allgemein wiedergab, die Stelle Dt 24, 1 zum Ausdruck in der von Hillel gegebenen Erklärung des *Ervath dabar*, und die Zuhörer, weil größtenteils Anhänger Hillels, verstanden den Satz auch nicht anders als: jeder, der sein Weib entläßt wegen des von Moses eben zugestandenen Grundes des *Ervath dabar* (aber in seiner weiten Auslegung), gebe ihr den Scheidebrief. Denn daß es außer bei *Ervath dabar* nicht erlaubt sei, das hielten die gesetzesstrengen und am Worte hängenden Juden für selbstverständlich, und jeder Scheidungsgrund mußte in diesem Begriff untergebracht werden. Also obwohl Christus ganz

<sup>1)</sup> Vgl. Mischna, Gitt. IV, 10: Die Schamajiten sagen, der Mann darf seine Frau nicht verstoßen, außer er findet an ihr Unzüchtiges (ערוה); denn es heißt: *כי מצא בה ערות דבר*. Die Hilleliten sagen, auch wenn sie seine Speise hat anbrennen lassen; denn es heißt: *כי מצא בה דבר* (Aicher, Das AT in der Mischna, Freiburg 1906, 86). R. Mosche fil. Maimon erklärt hierzu: Schamai nititur voce ערוה; sed schola Hillelis voci דבר. (Mischna latinitate donavit ac notis illustr. Guill. Surenhusius III [Amsterdam 1700] 358); vgl. auch Selden: Uxor ebraica (Francofurti ad Oderam 1673) l. III c. 20: Nam dum extra rem Turpitudinis seu ipsam turpitudinem negabant permittendam Divortium Sammaeani, ob causam interim eiusmodi etiam cum Hillelianis affirmabant, reluctante nemine. At Hilleliani heic maritis indulgentiores non solum ob Turpitudinem, sed etiam ob rem seu causam quameunque aliam, id est sive ob ערוה seu Turpitudinem, sive ob דבר seu Rem causamve aut rationem qualemcunque permitti volebant (329). Als Beleg wird aus Gittin c. 9 zitiert: Nonne diserte in lege nominatur דבר i. e. res, ratio, causa, verbum? Sammaeani: Nonne etiam diserte nominatur ערוה Turpitudino? Hill.: Si in lege Turpitudinis sine adiectione rei, causae etc. mentio fuisset, non male dixerit forte aliquis ob Turpitudinem uxorem posse eiici, sed non ob rem seu causam, unde fiebat, ut etiam דבר seu res adiceretur... Sammaeani: At observanda est vis vocabuli דבר seu rei ut alibi ita hic. Alibi (Dt 19. 15) legitur, in ore duorum aut in ore trium testium firmabitur דבר. Ut res seu דבר ibi ad bonos testes attinet, ita etiam in lege de Repudiis... Hill.: An vero scriptum est Turpitudinem in re (ערוה בד)? Sammaeani: An vero scriptum est, aut Turpitudinem aut Rem (או ערוה או ד)? Hill.: Ideo scriptum est, Turpitudinem Rei, ut non solum Turpitudino in Re, sed etiam sive Turpitudino, sive Res intelligatur.

<sup>2)</sup> Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II<sup>2</sup> 361.

allgemein in v. 31 gesprochen hatte, so ist derselbe doch zu ergänzen und wurde auch von den Zuhörern so ergänzt: Wer immer sein Weib wegen *Ervath dabar* entläßt, gebe ihr den Scheidebrief.

Wenn daher der Heiland, wie aus der ganzen bisherigen Rede und aus der Gegenüberstellung: „Ich aber“, ersichtlich ist, auch hier in einer Antithese ein höheres Gesetz aufstellt und sagt: Wer irgend außer dem *Ervath dabar* sein Weib entläßt, der handelt ehebrecherisch<sup>1)</sup>, so konnten die Juden das nicht anders verstehen als: Nun ist alle Ehescheidung, auch die bisher wegen *Ervath dabar* zugestandene, verboten. Denn andernfalls wäre ja, wie Zenger mit Recht behauptet, aber nicht beweist, dieser Ausspruch ein ganz fader Satz. Hätten sich doch die Juden sagen müssen: Daß die Scheidung aus keinem andern Grunde als dem *Ervath dabar* erlaubt ist, das haben wir bisher auch festgehalten.

Es war daher bis jetzt einer der größten Fehler der Exegeten, den Begriff „*πορνεία*“ bestimmen zu wollen, nicht aber „*λόγος πορνείας*“; und selbst solche Gelehrte (wie z. B. Bisping), die ausdrücklich sagten, daß *עֲרִוַת דְּבָר* mit „*λόγος πορνείας*“ wiedergegeben sei, suchten dann doch einseitig „*πορνεία*“ zu erklären, ohne den Zusammenhang und den Umstand zu beachten, wie die jüdischen Zuhörer diesen Zusatz verstehen mußten und verstanden haben. Denn Jesus mußte, wenn er ohne Erklärung einen solchen Ausdruck gebrauchte, ihn ganz in dem Sinne nehmen, den seine Zuhörer damit verbanden.

Hierin liegt auch der Grund, warum die ganze Exegese bisher den Ausdruck im ausschließenden Sinne, als Ausnahme faßte. Man glaubte, im Gegensatz zu v. 31, der allgemein wiedergegeben ist ohne Angabe des Scheidungsgrundes, werde durch „*λόγος πορνείας*“ eine Beschränkung ausgesprochen. *Πορνεία* = *μοιχεία* in diesem Zusammenhang zu fassen, ist daher vollständig falsch; nie und nimmer hätten die Zuhörer nur diesen Sinn mit dem ganzen Ausdruck verbunden. Wir können überhaupt den Zusatz nicht entsprechend übersetzen, weil er sich ganz nach der subjektiven Auffassung der Zuhörer richtet. Ganz zu verwerfen ist die Übersetzung: außer auf Grund der Unzucht. Gerade dadurch verwischt man vollständig den Sinn, der für die Juden in dem *λόγος* bzw. *דבר* lag. Der Sinn der beiden Verse läßt sich etwa in folgender Umschreibung geben: „Euch ist gesagt worden: wer immer aus den Gründen, auf die ihr das *Ervath dabar* aus-

<sup>1)</sup> Zu dieser Übersetzung des Nachsatzes siehe nächste Seite.

delnt, sein Weib entläßt, gebe ihr den Scheidebrief (31). Ich aber sage euch: wer irgend außer den unter *Ervath dabar* (mit Unrecht) subsummierten Gründen, d. h. besonders auch wegen der unter *Ervath dabar* subsummierten Gründe sein Weib entläßt, handelt ehebrecherisch gegen sie; und wer immer eine Entlassene (die eigentlich gar keine Entlassene mehr in euerm Sinne ist, weil jetzt auch wegen *Ervath dabar* keine Entlassung erlaubt ist) heiratet, der bricht die Ehe.“ In kurzer Übersetzung könnte man die Verse dann so geben: „Euch ist gesagt worden, wer immer sein Weib (wegen *Ervath dabar*) entläßt, gebe ihr den Scheidebrief. Ich aber sage euch: wer immer ganz abgesehen von *Ervath dabar* (oder: ausgenommen sogar *Ervath dabar*) sein Weib entläßt, handelt ehebrecherisch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe“ <sup>1)</sup>).

Damit glauben wir die von Oischinger und Ant. Scholz eingeschlagenen Lösungsversuche innerlich aus dem unmittelbaren Zusammenhang begründet zu haben.

Was das *ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι* betrifft, so schließen wir uns vollständig den Ausführungen Oischingers an, daß die Hiphilform, welche mit *ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι* gegeben ist, die Bedeutung habe: er handelt ehebrecherisch gegen sie. Denn daß die Hiphilform dies besagen kann, geht untrüglich aus dem von Oischinger angeführten Analogon *לְךָ אֶתְּרָא אֶתְּרָא לְךָ אֶתְּרָא* = (LXX) *δο . . . οὐ μανείτε τὴν γῆν* = (Vg) *ne peccare facias terram tuam* = „damit du nicht gegen dein Land sündigst“ (Dt 24, 4) hervor <sup>2)</sup>. Das scheint auch der Zusammenhang zu fordern; denn wie der zweite Halbvers zeigt, soll sowohl die Sünde des sie Entlassenden als auch des sie Aufnehmenden als ehebrecherischer Natur gebrandmarkt werden; der erstere handelt aber in der Tat ehebrecherisch, weil er mit der Absicht, die Ehe zu lösen, die Entlassung bewerkstelligt.

<sup>1)</sup> Zur besseren Veranschaulichung sei noch auf ein analoges Beispiel hingewiesen, das wir Mk 7, 9 ff. entnehmen und für unsere Zwecke sprachlich umbilden. Christus rügt die Umgehung des 4. Gebotes. Wenn er nun dies analog dem Verbote der Ehescheidung Mt 5, 31 f. in folgender Form getan hätte: „In eurer Überlieferung wird gesagt: Wer sich der Sorge für Vater und Mutter erledigen will, der spreche Korban; ich aber sage euch: Wer irgendwie außer durch Korban sich der Sorge für seine Eltern erledigt, der ist des Gerichtes schuldig“, so hätte das doch sicherlich den Sinn: Wer irgendwie, besonders auch durch Korban, wie ihr es bisher getan, sich der Sorge für seine Eltern erledigt, ist des Gerichtes schuldig.

<sup>2)</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik* <sup>27</sup>, Leipzig 1902, § 53 f. S. 144 f.

## b) Erklärung zu Mt 19, 9.

Textkritisch ist zu bemerken, daß *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* (NCJNZ) gegenüber den verschiedenen Varianten (*εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* — *παρορκίᾳ λόγου πορνείας* — *χωρὶς λόγου πορνείας*) festgehalten werden muß. Dagegen ist der Beisatz *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται* (BC<sup>1</sup>JNZ gegen NC<sup>3</sup>DLS, welche denselben auslassen) als „petitum ex parallelis“ <sup>1)</sup> zu bezeichnen.

Bei der Erklärung dieser Stelle müssen wir vor allem auf die Synopse der beiden Parallelberichte von Mt und Mk eingehen und uns fragen: zu wem ist Mt 19, 9 gesprochen? Hier stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Die einen Erklärer glauben, er bilde die Fortsetzung der Rede an die Pharisäer, wie der Bericht bei Mt nahelegt. Da aber Mk 10, 11 der Vers fast wörtlich nur mit Ausnahme des ‚*μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*‘ und des unbedeutenden Zusatzes ‚*ἐπ’ αὐτήν*‘ ausdrücklich als an die Jünger allein zu einer andern Zeit und an einem andern Orte gerichtet bezeichnet wird, so sprechen sich andere Ausleger dafür aus, Mt 19, 9 sei mit Mk 10, 11 identisch und zu den Jüngern gesprochen. Auch wir schließen uns letzterer Anschauung aus folgenden Gründen an:

1) Bei den verschiedenen Anlässen, wo die Pharisäer versuchend an Jesus herantraten, ging der göttliche Heiland nie ihnen gegenüber auf ihre Spitzfindigkeiten ein, sondern mit göttlicher Würde und Autorität gab er ihnen eine bestimmte und klare, aber nie ins einzelne eingehende Antwort; in dem ‚*μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*‘ ist aber sicher eine Beziehung zu den Streitigkeiten der beiden Schulen gegeben.

2) Markus ist in der historischen Darstellung, wie allgemein anerkannt, genauer als Matthäus; er bringt oft durch ganz kurze Bemerkungen Licht in den geschichtlichen Gang der Ereignisse.

3) Bei Matthäus wäre dann die Unterredung im Hause ganz übergangen, da im folgenden Abschnitte die beiden Evangelisten wieder zusammentreffen.

4) Nach den Versen Mt 19, 10—13, wo Christus, auf die Bedenken der Jünger eingehend, einen vollständigen — also auch hier nur eine Unterredung zwischen Jesus und den Jüngern — Abschluß gibt, ist die nochmalige Frage der Jünger zu Hause psychologisch nicht mehr erklärbar.

<sup>1)</sup> Tischendorf, NT Graece, editio octava critica maior I (Lipsiae 1869) 114.



Der Gang der Ereignisse ist also durch folgende Synopse herzustellen:

Mt 19, 3—8 = Mk 10, 2—9.

Mk 10, 10.

Mt 19, 9 = Mk 10, 11f.

Mt 19, 10—12.

Mt 19, 13 = Mk 10, 13.

Nachdem dieser Zusammenhang festgestellt ist, müssen wir den Inhalt der von den Jüngern an Christus gestellten Frage zu gewinnen suchen. Sicher mußte dieselbe ganz anders lauten als die der Pharisäer. Die Jünger konnten nicht mehr fragen, ob wegen jeder Ursache die Ehescheidung erlaubt sei (Hillelsche Lehre), sondern psychologisch ist nur der Fall möglich, daß sich die Jünger auf den Standpunkt des Schammai stellten und fragten, ob es nicht wenigstens wegen Ervath, wegen geschlechtlicher Vergehen, erlaubt sei, die Frau zu entlassen.

Dieses auf psychologischem Wege gewonnene Resultat wird bestätigt durch die Antwort des Herrn. Denn Christus geht jetzt, was er den ihn versuchenden Pharisäern gegenüber nicht getan hat, auf die Frage und damit auf den Streitpunkt zwischen Hillel und Schammai ein und nimmt ihn in seine Antwort auf. Denn daß in dem „*μη ἐπι πορνείᾳ*“ eine Beziehung zu dem Schulstreite gegeben ist, darüber kann kein Zweifel obwalten. Aber es ist n. E. von höchster Bedeutung, was bisher von den Exegeten nicht beachtet wurde, daß hier im Gegensatz zu Mt 5, 32 nicht „*λόγος πορνείας*“ (Ervath dabar), sondern „*πορνεία*“ (Ervath) allein steht, weil man sich gerade um den Punkt stritt, ob auf dem dabar der Nachdruck liege oder auf Ervath<sup>1)</sup>. Der Zusatz Mt 19, 9 ist daher durchaus nicht gleich jenem Mt 5, 32; während jener (5, 32) nämlich für die Zuhörer ganz allgemein und nach ihrer Anschauung auf alle möglichen Dinge ausgedehnt werden konnte, war das Ervath (19, 9) bestimmt und nur von einer unzüchtigen Handlung, doch nicht allein von dem eigentlichen Ehebruch zu verstehen.

Wir haben also folgenden geschichtlichen Entwicklungsgang: Christus hat die Pharisäer mit Kraft und Würde zurückgewiesen und gezeigt, daß jede Ehescheidung unerlaubt sei, und die Pharisäer haben dies auch so verstanden (denn dies ergibt sich unzweifelhaft aus ihrem dem mosaischen Gesetze entnommenen Einwurf

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 293 A. 1.

und der Antwort Christi [Mt 19, 7f.]). Diese Heiligkeit und absolute Festigkeit des Ehebandes war für die Zuhörer, auch die Jünger, etwas ganz Neues und Unerhörtes. Und als Jesus mit seinen Jüngern allein war, fragten diese nochmals: Meister, gilt dein Gesetz hinsichtlich der Ehescheidung wirklich ganz ausnahmslos; ist es nicht wenigstens wegen Ervath, wie die strengen Schammaianer sagen, erlaubt, sein Weib zu entlassen? Und nun antwortet Christus: „Ὅς ἀν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται.“ Diese Worte präfixten dann den Jüngern den verwunderten Anruf aus: „Εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμήσαι.“ Dieses Stauen der Jünger kann nur erklärt werden, wenn sie eine abschlägige Antwort erhielten. Diese muß also in den Worten Jesu liegen; mit dem „μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“ muß eine direkte, bestimmt verneinende Antwort auf ihre bestimmte Frage gegeben sein.

Wie läßt sich nun philologisch dieser Ausdruck in diesem Sinne erklären? Griechisch würde das schwer möglich sein, wir müssen auf den Urtext zurückgreifen. Da weiter nichts dabei steht, so kann der semitische Urtext statt *μὴ* nur *κῆ* oder *γῆ* gehabt haben. Nun dient *κῆ* wirklich in erster Linie zur Verneinung einer gestellten Frage<sup>1)</sup>. In dieser Bedeutung ist es Job 23, 6; Jos 5, 14; Gn 19, 2; 23, 11; Apg 2, 12 gebraucht. Wir müßten daher übersetzen: „Nein, nicht wegen Ervath (Unzucht).“ Dies würde sehr gut passen, wenn „μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“ dem allgemeinen Satze: *ὅς ἀν...* vorangestellt wäre und die ganze Antwort lautete: Nein, auch nicht<sup>2)</sup> wegen Unzucht: wer irgend sein Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe.

Weil aber das „μὴ ἐπὶ πορνείᾳ“ im Satze selbst steht, so glaube ich, daß man einen andern Ausweg suchen muß. Freilich wird man immer diesen Ausdruck als etwas Selbständiges, als Parenthese fassen müssen, welche die eigentliche und zwar verneinende Antwort auf die Frage bildet, während durch den Satz selbst das

<sup>1)</sup> Vgl. Hebr.-chald. Schulwörterbuch über das AT von Dr. J. Fürst, Leipzig 1892, 270; ferner Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik<sup>27)</sup>, Leipzig 1902, § 152 S. 487 und Gesenius, Hebr.-chald. Wörterbuch über das AT I (Leipzig 1834) 943.

<sup>2)</sup> Die in dem „auch“ liegende Steigerung ergibt sich unmittelbar aus dem Zusammenhang als Gegensatz zu der Frage und brauchte daher nicht eigens ausgedrückt zu werden.

absolute positive Gesetz Christi zum Ausdruck kommt. Wir nehmen daher an, daß Christus אֵין gebraucht hat. Dieses kommt aber in Verbindung mit einem Infinitiv vor in der Bedeutung: es ist nicht erlaubt. So Est 4, 2 אֵין לְבוֹא „es ist nicht erlaubt einzugehen“, Ruth 4, 4; Koh 3, 14<sup>1)</sup>. Daß nun hier Mt 19, 9 der Infinitiv fehlt, darf nicht auffallen; dieser ist aus dem Zusammenhang, sowie aus dem gleich darauf folgenden Verbum leicht zu ergänzen. Wir haben also hiernach den Vers Mt 19, 9 zu übersetzen: Wer immer sein Weib entläßt — es ist auch nicht wegen Unzucht erlaubt (scl. zu entlassen im Sinne der Juden mit der Absicht, eine andere zu heiraten) — und eine andere ehelicht, der bricht die Ehe.

Damit wäre alle Schwierigkeit der Stelle gelöst, und es kann als festes und sicheres Resultat betrachtet werden, daß in dem *μη ἐπι πορνεία* eine Verneinung liegen muß; denn das zeigt die Wirkung auf die Jünger unabweisbar.

Wie nun die Matthäusstellen bei unserer Erklärung mit den andern Aussprüchen der Hl. Schrift über diesen Punkt vereinbar sind, bedarf keiner längeren Erörterung. Die andern heiligen Schriftsteller ließen diese Beisätze, weil sich dieselben nur auf jüdische Verhältnisse bezogen und von den Lesern ihrer Schriften nicht verstanden werden konnten, einfach weg, ohne dadurch auch nur im geringsten den Sinn der Worte Jesu zu ändern.

<sup>1)</sup> Vgl. Gesenius, Hebr.-chald. Handwörterbuch I 91.

## Namenverzeichnis.

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten, die Exponenten die Anmerkungen.)

- A**  
Adimandus 108. 218.  
Adrianus Venetus 174<sup>1</sup>.  
Agathosa 128.  
Agde 132.  
Aicher 293<sup>1</sup>.  
Albertus Magnus 142 ff.  
Amandus 103 +<sup>1</sup>.  
Ambrosiaster 96 ff. 104. 130. 138 f.  
145. 155 f. 166 f. 169. 172. 181 +<sup>6</sup>.  
197. 220.  
Ambrosius 92 ff. 105<sup>1</sup>. 121. 125. 127.  
137. 139. 155 f. 166. 169<sup>1</sup>. 181<sup>6</sup>.  
182<sup>2</sup>. 197.  
Anastasius Sinaita 85.  
Andegavum 129.  
Andrada 191<sup>2</sup>.  
Angelus Florentinus 174<sup>1</sup>.  
Angers 129.  
Apollinaris d. J. 84 +<sup>2</sup>.  
Arias Benedict 174<sup>1</sup>. 181<sup>2</sup>.  
Arles 53 f. 130.  
Arnoldi Matthias 251 f.  
Asterius von Amasea 63 f.  
Athanasius 54<sup>u</sup>.  
Athenagoras 14 ff.  
Aubespine 47<sup>2</sup>. 50<sup>1</sup>. 51.  
Aucher 68 +<sup>u</sup>.  
Augustinus 105 ff. 123. 125. 134. 137 f.  
140. 142 f. 156 f. 170. 172. 181. 182<sup>1</sup>.  
189. 193 f. 196 f. 210<sup>1</sup>. 218 f. 223 f.  
251 f. 255<sup>u</sup>. 289.  
Autolykus 17<sup>2</sup>. 18.
- B**  
Báluzius 184<sup>2</sup>.  
Bardenhewer 8<sup>2</sup>. 14<sup>3</sup>. 16<sup>2</sup>. 18. 34<sup>1</sup>.  
45<sup>2</sup>. 83<sup>2</sup>.  
Barradius 218 f.
- Basilius 20<sup>1</sup>. 21<sup>2</sup>. 54 ff. 62 f. 86. 89 f.  
98. 130. 182<sup>1</sup>.  
Batz 59. 91<sup>2</sup>. 186<sup>1</sup>. 229<sup>3</sup>.  
Baur F. Christian 277.  
Bebel 1.  
Beda 134 f. 138.  
Bellarmin 123. 191 ff. 202. 204 f. 252.  
Bellesheim 226<sup>1</sup>.  
Benedikt XI, Papst 143 f.  
Berlepsch 266.  
Beyschlag 285.  
Binterim 9<sup>2</sup>. 15<sup>3</sup>. 16<sup>2</sup>. 22<sup>1</sup>. 47<sup>u</sup>. 49.  
64. 66<sup>2</sup>. 74. 228<sup>3</sup>. 229. 240 f.  
Bisping 246 f. 294.  
Bleek Friedrich 283 f.  
Böckenhoff 1<sup>1</sup>. 248.  
Bonaventura 143 f.  
Bonifatius 141<sup>1</sup>.  
Bonwetsch 83<sup>2</sup>.  
Bourges 141<sup>1</sup>.  
Braun Ad. 186<sup>1</sup>. 228 +<sup>3</sup>.  
Bräunig K. Ferd. 277 f. 279.  
Brenner 234. 255<sup>3</sup>. 268.  
Brunnquell 13. 14<sup>u</sup>. 39. 66<sup>2</sup>. 71<sup>1</sup>. 229.  
242 f.  
Butzer 162 f. 197. 225 ff.
- C**  
Calmet 224.  
Calvin 159 ff. 185<sup>u</sup>. 197.  
Carriach J. M. 229.  
Casiodor 123 f.  
Catharinus Ambrosius 164 f. 168 ff.  
194. 223. 254.  
Chemnitz Martin 120. 187 ff. 195.  
196 f. 199. 202 f.  
Chromatius von Aquileia 99 f.

- Chrysostomus Johannes 69 ff. 81 f. 83.  
 84<sup>8</sup>. 85<sup>2</sup>. 86 ff. 125 f. 127. 137<sup>9</sup>. 220.  
 Ciasca Aug. 18. 19<sup>1</sup>.  
 Cigoi Alois C. 9<sup>2</sup>. 11<sup>2</sup>. 15<sup>2</sup>. 16<sup>1</sup>. 22<sup>1</sup>.  
 25<sup>1</sup>. 27 f. 29<sup>1</sup>. 34 +<sup>9</sup>. 39. 43. 63 +<sup>1</sup>. 64.  
 67. 71<sup>1.8</sup>. 74. 77. 79<sup>6</sup>. 82. 87. 88<sup>8</sup>.  
 98<sup>1</sup>. 109<sup>8</sup>. 173<sup>1</sup>. 186<sup>1</sup>. 229<sup>4</sup>. 248.  
 Clemens Alexandrinus 21. 35 ff. 43. 88<sup>1</sup>.  
 Coelestin III, Papst 184<sup>2</sup>.  
 Condamin 67<sup>2</sup>.  
 Coninx, de 229.  
 Cornelius, Papst 31.  
 Cornelius a Lapide s. Lapide.  
 Cornelius Melchior 174<sup>1</sup>. 181<sup>2</sup>.  
 Cornely 265.  
 Cramer 83 +<sup>8</sup>.  
 Cyprian 31.  
 Cyrill von Alexandrien 67 f. 83. 85. 90.  
  
**Demmler** 31 +<sup>6</sup>.  
 Demochares Antonius 174<sup>1</sup>. 180 f.  
 Denifle 138<sup>9.5</sup>.  
 Denzinger 173<sup>1</sup>.  
 D'Holbach 227<sup>2</sup>.  
 Diatessaron 18 ff. 68.  
 Didacus de Sarra 174<sup>1</sup>. 180 f.  
 Diekamp 87.  
 Dietenberger 187.  
 Diodor von Tarsus 69.  
 Dirias Cornelius 174<sup>1</sup>.  
 Dolliner 186<sup>1</sup>.  
 Döllinger 234 f.  
 Dominis Marcus Ant. de 225.  
 Döring Matthias 151.  
 Dreher 265 f.  
 Drey 45<sup>2</sup>.  
 Druthmar Christian 135 f.  
 Duchesne 46<sup>8</sup>.  
 Duns Scotus 143<sup>9</sup>.  
 Durandus a S. Porciano 143. 147 ff.  
 170. 193. 215 +<sup>1</sup>. 263<sup>2</sup>.  
  
**Ebeling** August 277<sup>6</sup>. 286 f.  
 Ebioniten 65 f.  
 Ehrhard A. 85<sup>1</sup>.  
 Elvira 46 ff. 54.  
 Enkratiten 18.  
 Ephräm der Syrer 54. 68 f.  
 Epiphanius 64 ff. 115<sup>3</sup>.  
  
**Erasmus** 40<sup>2</sup>. 42. 96. 123. 125. 151 ff.  
 157. 164. 167<sup>4</sup>. 172. 189. 197. 203.  
 223. 229.  
**Ernesti** 35<sup>1</sup>.  
**Estius** Wilhelm 220. 223.  
**Eugen II, Papst** 141<sup>1</sup>.  
**Eusebius** 8<sup>1</sup>. 53. 54<sup>1</sup>.  
**Eutymius Zigabenus** 86. 88 ff.  
**Exsuperius, Bischof** 100.  
  
**Faber Stapulensis** 164<sup>1</sup>.  
**Fabiola** 103 +<sup>2</sup>.  
**Fahrner Ignaz** 6. 10 f. 17<sup>1</sup>. 22<sup>1</sup>. 23.  
 54 +<sup>2</sup>. 57<sup>1</sup>. 65<sup>1</sup>. 77. 86. 101<sup>2</sup>. 109. 110<sup>1</sup>.  
 122<sup>1</sup>. 130 +<sup>2</sup>. 133. 141<sup>1</sup>. 172<sup>1</sup>. 181<sup>4</sup>.  
 183<sup>4</sup>. 184<sup>1</sup>. 185<sup>6</sup>. 248.  
**Faulhaber** 82<sup>1</sup>.  
**Ferrara** 173<sup>1</sup>.  
**Ficker Jos.** 157<sup>9</sup>.  
**Florenz** 173<sup>1</sup>.  
**Fornier Robert** 174<sup>1</sup>.  
**Freisen** 10<sup>4</sup>.  
**Friaul** 141 +<sup>1</sup>.  
**Friedberg** 184<sup>2</sup>.  
**Fulbert von Chartres** 141<sup>1</sup>.  
**Funk** 8<sup>1</sup>. 12<sup>1</sup>. 53<sup>1</sup>. 157<sup>2</sup>.  
**Fürst J.** 298<sup>1</sup>.  
**Fuscariis Aegidius de** 182<sup>2</sup>.  
  
**Gagnaeus Joh.** 172<sup>1</sup>.  
**Galesius** 226<sup>3</sup>.  
**Gallade Peter** 229.  
**Gams** 49<sup>1</sup>.  
**Garnier** 123.  
**Gartz** 234<sup>1</sup>.  
**Geßmann Polychronius** 228 +<sup>8</sup>.  
**Geffcken** 10. 22<sup>1</sup>. 36<sup>8</sup>.  
**Gelasius, Papst** 124.  
**Gerbais** 226<sup>8</sup>.  
**Gerbert** 141<sup>1</sup>.  
**Gerhard Joh.** 200 ff.  
**Gerlach O. v.** 277.  
**Gesenius** 295<sup>2</sup>. 298<sup>1</sup>. 299<sup>1</sup>.  
**Gonzaga Ercole** 174<sup>1</sup>.  
**Gratian** 142.  
**Gratz** 229. 232 ff. 255<sup>3</sup>.  
**Gregor I, Papst** 128 f. 182<sup>1</sup>.  
**Gregor II, Papst** 181<sup>1</sup>. 182<sup>1</sup>.  
**Gregorius von Agrigent** 85.

- Gregor von Nazianz 62 f. 89.  
 Gregor von Valentia 191<sup>2</sup>.  
 Greve 9. 22<sup>1</sup>. 280 f.  
 Greving 187<sup>4</sup>.  
 Grimm Eduard 286.  
 Grimm Joseph 120<sup>1</sup>. 171. 241 f.  
 Grotius Hugo 226 f.  
 Grundl 2<sup>1</sup>.  
 Gspann Joh. 248 f.  
 Guado Franziskus de 183<sup>4</sup>.  
 Guerra Matthäus 174<sup>1</sup>. 180.  
 Guise Charles 183<sup>4</sup>. 184 f.  
**H**adrian 128.  
 Haimo von Halberstadt 138.  
 Hardouin 224.  
 Harleß 280 f.  
 Hatto, Bischof 138.  
 Häusle 187<sup>2</sup>. 191<sup>2</sup>.  
 Hautsch 43<sup>2</sup>.  
 Hefele 11<sup>1</sup>. 45<sup>2</sup>. 47 +<sup>1</sup>. 48 f. 50 f. 52<sup>2</sup>.  
 531<sup>2</sup>. 122<sup>2</sup>. 130<sup>2</sup>. 131<sup>2</sup>. 192<sup>1</sup>. 200<sup>1</sup>.  
 Hegesippus 96<sup>1</sup>.  
 Helius Antonius 183<sup>4</sup>.  
 Hengstenberg 277.  
 Herbst 49.  
 Hereford 141<sup>1</sup>.  
 Hermas 8 ff. 27<sup>1</sup>. 52<sup>1</sup>. 255.  
 Herväus von Bourgdieu 140.  
 Hierard Georg 174<sup>1</sup>.  
 Hieronymus 35<sup>1</sup>. 101 ff. 123 f. 129.  
 132. 134. 137. 142. 210 +<sup>1</sup>. 218. 224.  
 Hilarius 96<sup>1</sup>. 131.  
 Hilarius von Poitiers 90 ff. 182<sup>1</sup>.  
 Hinkmar von Reims 136<sup>1</sup>. 141<sup>1</sup>. 142.  
 Hoberg 151<sup>2</sup>.  
 Hoffmann R. A. 288.  
 Hofmann, Dr. von 278 f. 280.  
 Holtzmann H. J. 283<sup>1</sup>. 284.  
 Hrabanus Maurus 137 f.  
 Hug Leonh. 229. 237. 255<sup>2</sup>. 266. 268.  
 Hugo a S. Caro 142 ff. 147.  
 Hugo von St. Viktor 142<sup>2</sup>.  
 Hugonius Jakob 174<sup>1</sup>. 175 f.  
 Huhn Adalb. 225.  
 Hurter 172<sup>4</sup>. 219<sup>2</sup>.  
 Huschke 10<sup>2</sup>. 22<sup>1</sup>. 278<sup>1</sup>. 279 f.  
**J**acobi J. P. 228 +<sup>2</sup>.  
 Jäger 9<sup>2</sup>. 10<sup>2</sup>. 22<sup>1</sup>. 43. 65. 229. 235 ff.
- Jansen 207.  
 Jansenius d. Ä. 206 f.  
 Jansenius d. J. 223.  
 Ibn et-Tabib 18.  
 Jedzink Paul 265.  
 Innozenz I, Papst 100 f.  
 Innozenz III, Papst 184 +<sup>2</sup>. 242 +<sup>2</sup>. 266.  
 Johannes Damascenus 85 +<sup>2</sup>.  
 Jovinian 104<sup>1</sup>.  
 Irische Synoden 130 f.  
 Isidor von Sevilla 129.  
 Justin 12 ff. 18.  
 Justinianus Antonius 183<sup>4</sup>.  
 Justinianus Benedikt 220 f. 223.  
 Juvencus Gaius Vetius Aqu. 90<sup>1</sup>.  
**K**ajetan 164 ff. 168 f. 172 +<sup>1</sup>. 178. 180.  
 194. 197. 203. 223.  
 Karl d. Gr. 141<sup>1</sup>. 142.  
 Karthago 122.  
 Kautzsch 295<sup>2</sup>. 298<sup>1</sup>.  
 Keil 285.  
 Keppler E. 276<sup>1</sup>.  
 Kihn 14<sup>2</sup>. 18. 83<sup>2</sup>. 98. 125<sup>2</sup>.  
 Kistemaker 229. 240 +<sup>2</sup>. 255<sup>2</sup>.  
 Klasen 123.  
 Klee 66. 243.  
 Klofutar 247.  
 Knabenbauer 252 +<sup>2</sup>.  
 Komnenen 85. 89.  
 Konstantin d. Gr. 57<sup>1</sup>.  
 Kornmann 280. 281 ff.  
 Kosmas Indikopleustes 85.  
 Köstlin 284.  
 Krawutzcky 265.  
 Krumbacher 85<sup>1</sup>.  
 Kutter 352<sup>2</sup>.  
**L**actantius 32 ff. 182<sup>1</sup>.  
 Landgraf 31.  
 Lanfranc 139.  
 Lang A. 162<sup>2</sup>.  
 Lamy Bernhard 224.  
**L**apide Cornelius a 108<sup>2</sup>. 221 ff. 245 f.  
 255<sup>2</sup>.  
 Lassaulx K. J. de 229.  
 Lauchert 46<sup>1</sup>.  
 Launoy 13. 22<sup>1</sup>. 36 +<sup>2</sup>. 42. 62. 91<sup>2</sup>. 129.  
 186<sup>1</sup>. 226 f.  
 Le Camus 276.

- Leontius** von Byzanz 69. 85.  
**Loch** 4<sup>1</sup>.  
**Logroño Petrus Guerrero de** 184<sup>1</sup>.  
**Lohmann** 241.  
**Luca Franziskus** 219 f.  
**Ludwig G.** 22<sup>1</sup>.  
**Luillierius** 226<sup>9</sup>.
- Maier Adalbert** 227. 266.  
**Maldonat** 22<sup>1</sup>. 207 ff. 220 f. 245 f.  
**Marcion** 25. 27 f.  
**Martinus de Ayala** 182.  
**Maximinus, Gotenbischof** 125.  
**Maximus Confessor** 85.  
**Melanchthon** 159.  
**Menochius Stephan** 224.  
**Merx Adalbert** 288 +<sup>8</sup>.  
**Meyer** 277.  
**Mileve** 86. 122<sup>3</sup>.  
**Milton John** 225 f.  
**Möhler** 8<sup>1</sup>. 9<sup>2</sup>. 14<sup>3</sup>. 15<sup>1</sup>. 16. 22<sup>1</sup>. 23<sup>9</sup>.  
 25 +<sup>2</sup>. 35<sup>9</sup>.  
**Montesquieu** 227<sup>2</sup>.  
**Moore Thomas** 130<sup>3</sup>.  
**Morgott** 215<sup>1</sup>.  
**Moesinger** 68 +<sup>9</sup>.  
**Moy** 101<sup>2</sup>.
- Nachiantibus Jac. de** 182<sup>3</sup>.  
**Natalis Alexander** 224.  
**Nikolaus von Lyra** 143 f. 147. 149.  
 151. 170. 215<sup>1</sup>.  
**Nogueras Jac. Gilbert de** 182<sup>1</sup>.  
**Novatian** 31 f.
- Oceanus** 103.  
**Oischinger** 255<sup>2</sup>. 261<sup>1</sup>. 267 ff. 289. 292.  
 295.  
**Ökumenius, Bischof** 86.  
**Olshausen** 277.  
**Olympiodor** 85.  
**Opus imperf. in Mt** 125 ff.  
**Origenes** 38 ff. 115<sup>3</sup>. 127.  
**Orleans** 132.  
**Oswald** 244 ff.
- Paas Theodor** 125.  
**Pallavicini** 185<sup>6</sup>.  
**Pantänus** 38.  
**Paris** 141<sup>1</sup>.
- Paschasius Radbertus** 136 f.  
**Patricius** 130 +<sup>9</sup>.  
**Patrizi** 261 f.  
**Paul von Burgos** 143. 149 ff. 215. 218.  
 221.  
**Paulinus von Aquileia** 141.  
**Paulus H. Eberhard Gottlob** 230 ff.  
 255<sup>3</sup>. 277.  
**Pelagius** 123 ff. 131<sup>3</sup>.  
**Perrone** 246.  
**Pesch Christian** 249.  
**Petavius** 65.  
**Petrus Landus** 181<sup>6</sup>.  
**Petrus Lombardus** 142 f.  
**Petrus Martyr** 174<sup>1</sup>. 197.  
**Petrus de Palude** 170. 215.  
**Photius** 85.  
**Pipin** 141<sup>1</sup>.  
**Pius I, Papst** 8.  
**Pohle Jos.** 249 f.  
**Pollentius** 110 f. 115 +<sup>3,4</sup>.  
**Pölzl** 247.  
**Primasius** 124.  
**Probus** 101.  
**Prokopius von Gaza** 85.  
**Pseudo-Hieronymus** 123 ff. 129.  
**Pseudo-Isidor** 122<sup>9</sup>.  
**Pseudo-Primasius** 124 f. 135.
- Ramirez Joh.** 174<sup>1</sup>. 176 ff.  
**Ranke** 226.  
**Rastignac** 227<sup>2</sup>.  
**Ratherius, Bischof** 138 f.  
**Ravenstein Jodok** 191<sup>2</sup>.  
**Reformatoren** 157 ff.  
**Remigius von Auxerre** 138<sup>2</sup>.  
**Reims** 141<sup>1</sup>.  
**Reischl** 4<sup>1</sup>. 246.  
**Resa Fritz** 287 f.  
**Reach** 68<sup>2</sup>.  
**Ribera** 218.  
**Rickel Dionysius** 143 f. 147.  
**Ries Daniel Christoph** 237 f. 255<sup>3</sup>.  
**Ritschl** 284.  
**Roscovany** 228<sup>1,2</sup>. 329<sup>2,3,4</sup>. 239 f.  
**Rouen** 141<sup>1</sup>.
- Sa Emanuel** 218.  
**Sägmüller** 67<sup>1</sup>.

- Salmeron** 164<sup>1</sup>. 213 ff. 222. 250<sup>1</sup>. 266.  
**Sanchez Thomas** 219.  
**Sarpi** 186<sup>1</sup>.  
**Schaefer Alois** 248.  
**Schanz Paul** 175. 247 f. 252.  
**Schegg** 262 ff. 270<sup>1</sup>.  
**Scheurl, von** 278 f. 280.  
**Schlecht Jos.** 138<sup>6</sup>.  
**Schleyer** 243 f. 245. 250<sup>1</sup>. 255. 258.  
**Scholz Anton von** 276. 295.  
**Scholz August** 229. 267.  
**Scholz O.** 96<sup>1</sup>.  
**Schulte** 5<sup>1</sup>. 185<sup>5</sup>.  
**Schürer** 293.  
**Schweizer Jos.** 168<sup>2</sup>. 172<sup>1</sup>.  
**Schwierholz** 96<sup>1</sup>.  
**Sdralek** 96<sup>1</sup>.  
**Sedulius Scottus** 135.  
**Selden** 263. 293<sup>1</sup>.  
**Sighisellus Joh.** 184<sup>3</sup>.  
**Silbernagl** 57<sup>2</sup>.  
**Silvester I, Papst** 53.  
**Silvester II, Papst** 141<sup>1</sup>.  
**Socher** 186<sup>1</sup>.  
**Soissons** 141<sup>1</sup>.  
**Soto Petrus de** 174 +<sup>1</sup>. 176<sup>1</sup>.  
**Souter A.** 125<sup>2</sup>.  
**Specht** 186<sup>2</sup>.  
**Steenkiste, van** 247.  
**Suarez Joh.** 206.  
**Szaboles** 141<sup>1</sup>.  
  
**Tatian** 18 ff.  
**Tertullian** 21 ff. 34. 182<sup>1</sup>.  
**Theodor, arian. Bischof** 54<sup>2</sup>.  
**Theodoret von Cyrus** 80 ff. 84<sup>3</sup>. 85. 197.  
**Theophilus** 17 f.  
**Theophylakt von Bulgarien** 86. 87 f.  
**Thiersch H. W.** 277.  
**Tholuk** 277.  
**Thomas von Aquin** 143 f. 147. 170.  
**Thomas Beauxamis** 218.  
**Thomas de Vio** 165.  
  
**Thomas, Erzbischof von York** 139.  
**Tirinus Jakob** 221.  
**Tostatus Alfons** 143 ff. 151. 215. 219.  
 221.  
**Tournely** 42. 164<sup>2</sup>. 34. 224.  
**Töhrs** 141<sup>1</sup>.  
**Tribur** 141<sup>1</sup>.  
**Trient** 151. 173 ff.  
**Trullanum** 85 f.  
  
**Vennes (Veneticum)** 132.  
**Verberie** 141<sup>1</sup>.  
**Versen** 1<sup>1</sup>.  
**Victricius** 100<sup>2</sup>.  
**Viktor von Antiochien** 82 ff. 88.  
**Vilalpando Gaspar** 174<sup>1</sup>. 181<sup>2</sup>.  
**Voltaire** 227<sup>2</sup>.  
  
**Wahrmund** 248<sup>2</sup>.  
**Walter von St. Viktor** 142<sup>2</sup>.  
**Wasserschleben** 141<sup>1</sup>.  
**Weinhart** 246.  
**Weiß Bernhard** 285.  
**Weiß Hugo** 248 f.  
**Weiß Joh.** 287 +<sup>1</sup>.  
**Weiß** 284.  
**Wellhausen** 286.  
**Wendt Hans Hinrich** 285 f.  
**Werkmeister** 11<sup>2</sup>. 13. 22<sup>1</sup>. 40 +<sup>2</sup>. 42. 229.  
**Werner Franz** 186<sup>2</sup>. 250<sup>1</sup>. 251<sup>1</sup>. 255 ff.  
**Wette de** 277.  
**Weyman** 31.  
**Wittig Jos.** 96<sup>1</sup>.  
**Wormser Reichstag** 141<sup>1</sup>.  
  
**Zacharias, Papst** 141<sup>1</sup>.  
**Zahn Theod.** 18<sup>2</sup>. 19<sup>2</sup>. 252 ff. 289.  
**Zeck** 135<sup>2</sup>.  
**Zenger** 9<sup>2</sup>. 15<sup>2</sup>. 22<sup>1</sup>. 39. 71<sup>1</sup>. 74. 79<sup>5</sup>.  
 238 f.  
**Zeuschner H.** 96<sup>1</sup>.  
**Zhishman** 22<sup>1</sup>. 46. 57<sup>2</sup>. 66.  
**Zimmer Heinrich** 123 f. 131.  
**Zwingli** 162. 191.