

zur Anweisung eines Dienstsitzes, Erteilung von Urlaub, in Besoldungsfragen sowie zur Verleihung bzw. Besorgung der etwa notwendigen oder üblichen Vollmachten, Befreiungen, allenfalls auch Auszeichnungen. Soweit solche Hoheitshandlungen eine dauernde Veränderung in den persönlichen Verhältnissen des Geistlichen betreffen, ist eine Mitteilung an den Heimatbischof angebracht.

Ausnahmen bestätigen die Regel. Die Regel ist, daß ein Geistlicher in seinem Heimatbistum Wohnsitz und für gewöhnlich auch ein Amt innehat. Hier wird die eingangs erhobene Frage nach den Rechtswirkungen des Einbürgerungsverhältnisses keine Bedeutung haben. Dagegen wird sie im Ausnahmefall eines auswärts wohnenden Geistlichen brennend. Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, daß hinsichtlich des Gehorsamsanspruchs der Wohnsitzbischof weitgehend in die Rechte des Heimatbischofs eintritt, auf die dieser durch die Genehmigung des Wegzugs verzichtet hat. Trotzdem ist das Band mit dem Heimatbistum aber nicht abgerissen und die Rechte des Heimatbischofs leben sofort wieder in voller Kraft auf, wenn der ausgewanderte Geistliche seinen Wohnsitz im anderen Bistum aufgibt. Mangels einer ausdrücklichen gesetzlichen Regelung neigt die kirchliche Praxis manchmal dazu, den Wohnsitzbischof zugunsten des Heimatbischofs zurückzudrängen. Doch ist es die vornehmste Aufgabe des zünftigen Kirchenrechtes, die hinter dem Gesetzesbuchstaben stehende ratio legis aufleuchten zu lassen und auch in einem Fall, der auf den ersten Blick ungeklärt und ungeregt erscheinen möchte, die sichere Norm zu finden. Das hat der in dieser Festschrift Gefeierte seinen Schülern immer wieder eingeprägt.

Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. „Ehebruchsklauseln“ bei Mt 5, 32 und 19, 9

Von Karl Staab

Das kanonische Recht vertritt die absolute Unauflöslichkeit einer zwischen Getauften gültig geschlossenen und vollzogenen Ehe. Can. 1118 des CJC erklärt, daß eine solche Ehe durch keine menschliche Macht und durch keine Ursache als nur durch den Tod aufgelöst werden könne. Der tiefste Grund für die Unzerreißbarkeit des Ehebandes liegt in dem sakramentalen Charakter, den Christus ihm verliehen hat, wie das Tridentinum in der Sessio XXIV lehrt. Die Kirche kann natürlich nur gestützt auf die übernatürliche Offenbarung eine solche Lehre verkünden und solche Forderungen stellen. Nun scheint aber Christus nach dem Bericht von Mt 5, 32 und 19, 9 tatsächlich beim Vorliegen von πορνεία, die man an diesen Stellen gewöhnlich als Ehebruch deutet, eine Trennung der Ehe zu gestatten. Ja wenn die Übersetzungen, die man in allen neueren deutschen, katholischen und protestantischen, Bibelausgaben findet, wie „außer dem Fall von Unzucht“ oder „es sei denn um Ehebruchs willen“ und dgl., richtig sind, so ist nach dem normalen Sinn der Worte die Absolutheit der kirchlichen Forderung nicht mehr aufrecht zu halten. Tatsächlich gestattet die griechisch-orthodoxe Kirche von jeher auf Grund dieser Worte bei Matthäus die Trennung der Ehe dem Bande nach bei Ehebruch der Gatten. Die Reformatoren schlossen sich ihr an. Und wenn auch seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts die protestantischen Exegeten mehr und mehr dazu neigen, diese Ausnahme von der Regel abzulehnen, so ist in ihrem Lager doch noch lange keine einheitliche Stellungnahme erreicht. Man sieht, daß es sich bei der Deutung dieser sechs kurzen Worte des Evangelisten keineswegs um ein unfruchtbares „Theologen-gezänk“ handelt, sondern um eine Frage von einschneidendster Auswirkung auf das christliche Leben.

Unter klarer Bezugnahme auf die beiden Matthäus-Stellen erklärt das Tridentinum in Sessio XXIV, can. 7: „Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam (Mt 19; 1 Kor 7) propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterii non dedit, non posse, altero conjugue vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, qui dimisso adultero alii nupserit: anathema sit.“ Damit ist auch der Ehebruch eines oder beider Gatten als Scheidungsgrund abgelehnt und gesagt, daß die Kirche keine „Ehebruchsklausel“ anerkennt. Über den Sinn der beiden Matthäus-Zusätze ist wenigstens nach dieser Richtung hin jetzt unter Katholiken eine Diskussion nicht mehr möglich. Aber es bleibt die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft, vorab der Exegese, eine in jeder Hinsicht befriedigende Erklärung der Texte zu geben. Man kann nicht sagen, daß dies bis heute schon gelungen sei, obwohl die Frage seit der Väterzeit bis in die jüngste Gegenwart nicht zur Ruhe gekommen ist.

Den besten und ausführlichsten Überblick über die Geschichte der Auslegung der beiden Stellen gab Anton Ott in seiner Schrift „Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung.“ Ntl. Abh. III, 1—3, Münster i. W. 1911¹. Am Schlusse seiner historisch-kritischen Darlegung schlug er im Anschluß an J. P. Oischinger² und andere Autoren als neue Lösung vor, *παρεκτός* und *μή* in inklusivem Sinne zu nehmen: „ausgenommen sogar“, „auch nicht wegen“. Sachlich blieb er damit bei der traditionellen katholischen Auffassung, die das Trid. definiert hat, sprachlich aber ließ sich seine Lösung mit ihrer Begründung nicht halten. Daher drang sie auch trotz einiger günstiger Beurteilungen nicht durch und wurde insbesondere von den Fachexegeten abgelehnt.³ Ott selbst ließ seit dem Erscheinen seines Buches i. J.

¹ Die neueste Monographie von Fritz Vogt, Das Ehegesetz Jesu, eine exegetisch-kanonistische Untersuchung, Freiburg 1936, stützt sich durchwegs auf die ältere Arbeit von Ott, führt kaum in einem Punkte über sie hinaus, bleibt dagegen in mancher Hinsicht hinter ihr zurück. Sie kann daher unberücksichtigt bleiben.

² Joh. Nep. Paul Oischinger, Die christliche Ehe. Schaffhausen 1852.

³ Vgl. P. Lagrange, Évangile selon S. Matthieu. Paris 1923, S. 106: „Ce n'est plus l'exégèse objective des textes“. Und das neueste Urteil von U. Holzmeister in Biblica 20 (1939) 344 f.

1911 die Frage niemals aus dem Auge. Unablässig suchte er nach weiteren und besseren Begründungen für seinen damaligen Vorschlag. Da mich nun eine Anstellung als Hilfsgeistlicher in seiner Pfarrei für einige Monate des Jahres 1924 in sein Haus führte, konnte es nicht ausbleiben, daß ich neben der seelsorgerlichen auch an seiner wissenschaftlichen „Lebensaufgabe“ Anteil gewann. In Dutzenden von Aussprachen haben wir seitdem gemeinsam Licht in die Fragen zu bringen gesucht. Es gelang mir dabei, ihn ganz allmählich davon zu überzeugen, daß der von ihm verfolgte Weg nie ans Ziel führe, wie auch sodann seine Zustimmung für einen anderen Weg zu finden, der im folgenden dargelegt sei.

Da es nun unmöglich ist, in einem Artikel einen Überblick über den ganzen Fragenkomplex und seine bisherige Behandlung zu geben, es sich andererseits auch nicht empfiehlt, von den früheren Arbeiten ganz abzusehen, so seien zunächst sechs Thesen an die Spitze gestellt, die mir an sich oder als Ergebnis früherer Untersuchungen festzustehen scheinen. Zwar ist keine von ihnen bisher allgemein anerkannt, aber doch nur deshalb, weil man sie mit den sog. Klauseln, so wie man diese bisher verstand, nicht in Einklang zu bringen wußte. Die im folgenden zu gebende Erklärung der Klauseln wird diese Schwierigkeit beheben und damit auch für diese Thesen Zustimmung gewinnen.

1. Die Worte *παρεκτός λόγου πορνείας* (Mt 5,32) und *μή ἐπὶ πορνείᾳ* (Mt 19,9) sind als echt und ursprünglich festzuhalten. Die vielfach gehegte Vermutung, sie seien als späterer Zusatz zu streichen, ist ein Gewaltakt, geboren aus dem Unvermögen, ihnen einen mit dem Context harmonierenden Sinn abzugewinnen. Aber die Worte stehen in allen griechischen Handschriften und allen Übersetzungen. Die Textvarianten, die sich finden, erklären sich aus Harmonisierungstendenz und dem Versuch, den Text sprachlich zu erleichtern. Sie sind durchwegs viel zu gering bezeugt, um über den ursprünglichen Text einen Zweifel aufkommen zu lassen. Daher zeigt sich in den modernen kritischen Textausgaben auch volle Übereinstimmung im Wortlaut. Für die Echtheit spricht ferner die verschiedene Fassung der beiden Zusätze. Ein Interpolator hätte sicher an beiden Stellen die gleichen Worte eingeschoben. Daher sind die Zusätze nach den elementarsten Regeln der Textkritik als echt zu erachten.

2. Ausgeschlossen ist die Meinung, daß nach den Worten Jesu

bei Ehebruch eine Ehe dem Bande nach geschieden werden könne. Das stünde im schärfsten Widerspruch zu allen anderen ntl. Stellen, welche die Unauflöslichkeit der Ehe ganz absolut verkünden (Mk 10, 2—12; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 10 f., 39; Röm 7, 2 f.). Es stünde aber auch bei Matthäus selbst im schärfsten Widerspruch zum ganzen Context (vgl. darüber weiter unten). Bei einem sinnvoll geschriebenen Buch gibt der Context immer die sicherste Richtschnur für des Verständnis eines an sich rätselhaften Wortes oder Satzes. Bei den beiden Matthäus-Perikopen über Ehe und Ehescheidung (5, 27—32 und 19, 2—12) ist nun der Context so sonnenklar, daß die Anerkennung einer Lösung des Ehebandes aus irgendeinem Grund uns an der Sinngemäßheit der ganzen Abschnitte müßte verzweifeln lassen. Der Context berechtigte die Kirche auch zu ihrem Anathem in Sess. XXIV can. 7 des Trid., und führt die Protestanten in der Gegenwart mehr und mehr zur gleichen Auffassung, obwohl noch niemand die fraglichen Worte befriedigend erklärt hat.

3. Ebenso ausgeschlossen ist aber auch die bei katholischen Theologen und Exegeten traditionelle Meinung, Jesus gestatte an den beiden Matthäus-Stellen im Falle des Ehebruchs die Trennung der Lebensgemeinschaft ohne Lösung des Ehebandes. Ein solcher Gedanke war den Juden, zu denen Jesus sprach, überhaupt fremd. Er kann ja auch nur dort erwogen werden, wo die Unauflöslichkeit der Ehe schon anerkannt ist, so etwa 1 Kor 7, 11 oder Hermas, Mand. 4, 6, Texte, die sich an christliche Gemeinden richten. Solange die Lösung des Ehebandes offen steht, wird jeder unzufriedene Gatte ohne alle Umschweife nach dieser greifen und nicht nach einer bloßen Trennung von Tisch und Bett. — Es hat immer Fälle gegeben, in denen Ehegatten auseinander laufen; und es gibt Fälle, in denen man ihnen ehrlicherweise nicht einmal den Rat geben kann, wieder zusammenzukommen. Die entscheidende Frage ist dann nur die, ob sie vom ersten Eheband frei werden können und zu einer neuen Verbindung schreiten dürfen. Die offizielle Anerkennung und gesetzliche Regelung der im Leben immer wieder praktisch durchgeführten Trennung von Tisch und Bett ist eine Angelegenheit von recht nebensächlicher Bedeutung. Es wäre höchst auffällig, wenn Christus in der Bergpredigt, in der er die großen Grundsätze der Ethik in seinem Reich verkündet, sich auf diese Einzelfrage eingelassen hätte. Noch dazu in einer

Form, die von seinen jüdischen Zuhörern nie und nimmer in diesem Sinne hätte verstanden werden können! Zudem müßte man beim Festhalten an der traditionellen Exegese auch folgern, daß nur bei Ehebruch eine Trennung von Tisch und Bett zulässig sei. Das widerspricht aber ebenso dem gesunden Menschenverstand wie der kirchlichen Praxis und Gesetzgebung. Can. 1128 verlangt nur eine „iusta causa“. Eichmann zählt eine ganze Anzahl solcher Gründe auf, ohne damit erschöpfend sein zu wollen. Er schließt, es seien einzubeziehen „alle Fälle, wo dem einen Gatten die Fortsetzung der Lebensgemeinschaft billigerweise nicht zugemutet werden kann“.⁴

4. Daher ist das Wort ἀπολύναι, mag es an sich auch noch so allgemein klingen, an den beiden fraglichen Stellen nur im Sinn der vollen Ehescheidung bzw. des dahin gehenden Versuches zu verstehen. Es besagt gleich Dt 24, 1—4 eine Trennung, die beiden Gatten die volle Freiheit gibt, eine neue Verbindung einzugehen. Und es ist im Urteil Jesu ein ποιεῖν μοιχευθῆναι.

5. Die beiden Zusätze παρεκτός λόγου πορνείας (Mt 5, 32) und μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (Mt 19, 9) sind nicht identisch, wie schon die Verschiedenheit im Wortlaut anzeigt. Jeder Text ist aus seinem speziellen Zusammenhang heraus zu erklären.

6. Πορνεία bedeutet Unzucht, im weiteren Sinn jede Verfehlung auf sexuellem Gebiet, es bedeutet aber nicht Ehebruch. Dafür hat das Griechische und speziell das N.T. das Wort μοιχεία und seine Derivate. Da in Mt 5, 32 die Verben μοιχεύειν und μοιχεύσθαι und in 19, 9 μοιχεύσθαι vorkommt, muß πορνεία einen davon abweichenden Sinn haben, eben jenen, der dem Worte normalerweise zukommt.

Diese sechs Thesen gelten für die folgenden Einzeluntersuchungen als feststehende Voraussetzungen.

Mt 5, 32

1. Der Context

Wir stehen im ersten Hauptteil der Bergpredigt. V. 17 charakterisierte Jesus seine Stellung zum Alten Testament mit den Worten: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen“; d. h. alle dem alten Gesetz noch anhaftenden Unvollkommenheiten zu beseitigen, ein Gesetz zu

⁴ E. Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts, ⁴Paderborn 1934, S. 535.

proklamieren, das den Willen Gottes in ungetrübter Reinheit und nach seinem vollen Umfang zum Ausdruck bringt. Dieses Grundprinzip erläutert Jesus dann an fünf Einzelbeispielen. Die Einleitung lautet stereotyp: „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt wurde. . . . Ich aber sage euch“. Jesus wendet sich hier nicht etwa gegen ein Mißverständnis oder gegen eine zu weite kasuistische Ausdeutung des alten Gesetzes, sondern er nimmt auf den Wortlaut des Gesetzes selbst Bezug, oder wie in V. 43 „Du sollst den Freund lieben und den Feind hassen“, wenigstens auf eine Folgerung, die aus dem Tenor des Gesetzes gezogen werden konnte. Das alte Gesetz soll dabei nicht in Bausch und Bogen verworfen werden, es soll nur eine Erweiterung und Vertiefung erfahren, die der im Reiche Gottes verlangten höheren Gerechtigkeit entspricht. Dabei muß freilich fallen, was diesem Ziele abträglich ist, wie etwa die Einschränkung des Liebesgebotes auf den Volksgenossen oder die Zulassung der Ehescheidung in bestimmten Fällen.

In dem Abschnitt V. 27—32, der vom 6. Gebot handelt, geht Jesus von Ex 20, 14 aus: „Du sollst nicht ehebrechen!“ In der Vervollkommenung dieses Gebotes verlangt er zunächst Reinheit des Blickes: „Ich aber sage euch: jeder, der ein Weib begehrt ansieht, hat im Hinblick auf sie schon in seinem Herzen die Ehe gebrochen“ (V. 28). Der lüsterne Blick mit dem Willen zur Tat liegt schon auf dem Wege zur vollendeten Tat und ist darum Sünde.

Eine 2. Stufe auf dem gleichen Wege ist die Verstoßung der rechtmäßig angetrauten Frau (mit der damals selbstverständlichen Absicht, das mit ihr geknüpfte Eheband zu zerreißen). Jesus nimmt hier Bezug auf Dt 24, 1 in dem freien Zitat: „Wer immer seine Frau entläßt, gebe ihr einen Scheidebrief“. Dem setzt er sein Urteil entgegen: „Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt . . . , bewirkt, das im Hinblick auf sie die Ehe gebrochen wird“. D. h. die Verstoßung der Frau ist eine Verfehlung gegen das Wesen der Ehe und die mit ihr gegebenen Verpflichtungen gegenüber der Frau, und zwar, der Klimax entsprechend, eine Verfehlung schlimmerer Art als der lüsterne Blick. Schuldig ist der Mann, der die Frau verstößt. Nur von ihm ist die Rede, da nach jüdischer Auffassung einseitig nur ihm das Recht der Entlassung zustand. Ποιῶν bezeichnet das μοιχευθῆναι als eine Handlung des entlassenden Mannes; es darf nicht abgeschwächt werden zu der Übersetzung: er gibt Veranlassung, oder: er bringt in Gefahr. Das Passivum

μοιχευθῆναι ist wohl deshalb gewählt, weil hier an eine andere Eheverletzung gedacht ist als die durch den usus carnalis (μοιχᾶσθαι). Es ist beachtenswert, daß Matthäus an den zwei Stellen (V. 28 und 32^a), an denen er eine Verfehlung gegen die eheliche Treue ohne ehebrecherischen Concubitus im Auge hat, das Verbum μοιχεύειν gebraucht, dagegen in V. 32^b, wo letzterer gegeben ist, das Verbum μοιχᾶσθαι. An den Parallelstellen Mk 10, 11 und Lk 16, 18 ist der Concubitus immer vorausgesetzt und so steht dort auch immer μοιχᾶσθαι. Es wird kaum zufällig sein, daß bei Matthäus der Wechsel des Wortes genau dem Wechsel des Sinnes entspricht. Αὐτήν ist Akkusativ der Beziehung (vgl. ἐπ' αὐτήν Mk 10, 11). Das in der Verstoßung liegende Unrecht wendet sich gegen die Frau. Wäre die Lesart μοιχᾶσθαι des Textus receptus ursprünglich, so wäre eher daran zu denken, αὐτήν als Subjekt zu fassen. Aber μοιχευθῆναι ist sicher ursprünglich, und μοιχᾶσθαι eine Korrektur, die vielleicht schon durch das uralte Mißverständnis veranlaßt wurde, das annimmt, die entlassene Frau müsse in der Folge auch selbst zur Ehebrecherin werden.

Nur in dem dargelegten Sinn kann der etwas befremdende Ausdruck ποιῶν αὐτήν μοιχευθῆναι verstanden werden.⁵ Es ist wirklich auffällig, wie seit Jahrhunderten in allzu engem Anschluß an die Vulgata („facit eam moechari“) die Übersetzung weitergeschleppt werden konnte: „Er macht, daß sie zur Ehebrecherin wird“ (scl. durch ihren Versuch einer neuen ehelichen Verbindung). Es wäre dies eine ganz unberechtigte und ungerechte Verallgemeinerung. Es wird doch nicht jede verstoßene Frau, zumal nicht jede schuldlos verstoßene Frau unbedingt zu einer neuen Verbindung schreiten, die dann als ehebrecherisch anzusehen wäre. Versucht man aber die Abschwächung: er bringt sie in Gefahr, so verläßt man schon den Wortlaut des Evangelisten und gefährdet zugleich die Absolutheit des Scheidungsverbotes. Wenn man, wie es in der Regel geschieht, nun weiterhin in Verbindung mit der Klausel den Gedanken formuliert: „Wenn ein Mann seine Frau entläßt, weil sie in der Ehe bereits Unzucht getrieben hat, verleitet er sie nicht mehr zum Ehebruch, da sie ja bereits eine Ehebrecherin ist“,⁶ so würde das eine Banalität darstellen, die zu

⁵ Vgl. Oischinger, a. a. O. 83—92.

⁶ So P. Dausch, Die drei älteren Evangelien. ⁴Bonn 1932. S. 109. J. Sickenger, Leben Jesu II, 24 schreibt im gleichen Sinn: „Eine Ausnahme von dieser

den feierlichen, inhaltschweren Worten der Bergpredigt in einem merkwürdigen Kontrast stünde.

Mit καὶ ὅς ἐάν . . . nennt Jesus in V. 32^b eine 3. Stufe in der Klimax der Verfehlungen gegen die Heiligkeit der Ehe: „Und wer immer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe“. Mit ἐάν γαμήσῃ ist der fleischliche Verkehr mit dem neuen Partner vorausgesetzt, und dieser stellt die höchste Stufe der Versündigung dar. Es ist vollendeter Ehebruch (μοιχεία). Daraus ergibt sich, daß das frühere Eheband fortbesteht; also ist die Ehe absolut unauflöslich. — Daß V. 32^b einen neuen Gedanken bringt und nicht nur die Kehrseite von V. 32^a, wird durch die Verbindungspartikel καὶ und durch die Änderung der Konstruktion (ὅς ἐάν statt des Partizips) nahegelegt, durch das Fehlen des Artikels vor ἀπολελυμένην bewiesen; die Entlassene ist nicht identisch mit der vorher erwähnten Frau. Andernfalls wäre der ganze Satz V. 32^b auch vollkommen überflüssig.

2. Die Klausel

Fügen wir nun in die 2. Stufe der Klimax den Zusatz παρεκτός λόγου πορνείας ein, so ist zunächst nach dem Sinn der einzelnen Worte zu fragen.

a) Λόγος πορνείας könnte an sich bedeuten: das Wort Unzucht, die Rede über Unzucht; das ergibt aber im Zusammenhang des Satzes keinen Sinn. Es ist dem Ausdruck an sich überhaupt kein Sinn abzugewinnen. Nun nimmt Jesus in diesem Abschnitt der Bergpredigt (Mt 5, 17—48) immer wieder auf das alte Gesetz Bezug und so legt sich die Vermutung nahe, daß wir auch in diesem rätselhaften Ausdruck ein Zitat vor uns haben. Tatsächlich finden wir in eben dem Verse Dt 24, 1, aus dem Jesus in V. 31 ein Zitat gegeben hat, das sprachliche Äquivalent für λόγος πορνείας. Es ist עֲרֻרֵי דָּבָר (LXX ἀσχημον πράγμα, Vulg. aliquam foeditatem). Ist aber λόγος πορνείας die slavisch wörtliche Übersetzung von ervath dabar, so müssen wir seinen Sinn aus Dt 24, 1 ff eruieren. Moses bestimmt daselbst, daß eine von ihrem Manne verstoßene Frau, welche sich mit einem zweiten Manne verbindet, aber auch von diesem verstoßen wird oder durch dessen Tod zur Witwe

neuen Regel: „Entlassung führt zum Ehebruch“ liegt nur dann vor, wenn die Frau schon vor der Entlassung Ehebruch begangen hat; denn dann ist sie schon eine Ehebrecherin und wird es nicht erst durch die Entlassung.“ Sollte es denn so gleichgültig sein, ob eine einmal Gefallene weiterhin in der Sünde verbleibt?

wird, die Ehe mit ihrem ersten Manne nicht wieder aufnehmen könne. Bei der Charakterisierung der Verstoßung setzt Moses voraus, daß der Mann an seiner Frau „ervath dabar“ gefunden und ihr daraufhin den Scheidebrief ausgehändigt habe. Es liegt also keine gesetzliche Bestimmung über ein Recht zur Ehescheidung vor, wohl aber ihre Duldung, falls sie begründet war und unter Beachtung der genannten Formalität durchgeführt wurde. Als Grund fordert Moses „ervath dabar“. עָרָה bedeutet Blöße, Schamteil, Schande, Schändliches; עֲרֻרָה dann eine schändliche und beschämende Sache, Eigenschaft oder Handlung oder Verhalten. Das Wort עֲרֻרָה ist an sich allgemein, wird aber mit Vorliebe von Dingen gebraucht, welche das sexuelle Gebiet berühren. Daher seine Wiedergabe bei Matthäus mit πορνεία. Er denkt wohl an eine ernste Verfehlung sexueller Art seitens der Frau, gewiß aber nicht an Ehebruch, da auf diesem nach Dt 22, 22 und Lev 20, 10 die Todesstrafe stand. — Mit λόγος πορνείας weist demnach Jesus auf den von Moses anerkannten Scheidungsgrund hin;⁷ mit παρεκτός nimmt er dazu Stellung.

b) Παρεκτός. Soviel ist von vorneherein sicher: Würde Jesus mit diesem Wort eine Ausnahme von seinem Scheidungsverbot zulassen, so würde sein Ehegesetz mit dem des Moses Dt 24, 1 völlig übereinstimmen; ja er würde, was Moses praktisch nur hingenommen hat, formell zum Recht erheben. Was sollte dann noch die feierliche Einführung: „Ich aber sage euch . . .“? Wenn

⁷ Der Gedanke wurde schon von P. J. Schegg, Evangelium nach Mt III, 14, München 1858, vertreten, nach ihm von mehreren anderen wiederholt, ist aber trotzdem nicht durchgedrungen. Keine neuere deutsche Übersetzung auf kath. wie prot. Seite macht ihn sich zunutze. — Der von Schegg erörterten Frage der Wortfolge kommt praktisch keine Bedeutung zu. A. Schulz, Die „Umkehrung“ beim Status constructus im Hebräischen, Bibl. Zeitschrift 21 (1933) 150—2, zeigt an einer Reihe von Beispielen, daß im atl. Hebräischen beim Status constructus mitunter neben der gewöhnlichen Reihenfolge Grundwort-Bestimmungswort auch die umgekehrte: Bestimmungswort-Grundwort vorkommt. Bei einigen der angeführten Beispiele ist im Hebräischen wie in der Septuaginta überhaupt unklar, was als Grundwort und was als Bestimmungswort anzusehen ist. Auch beim Ausdruck ervath dabar scheint dies der Fall zu sein. Dafür spricht schon, daß die Schule Hillels in ihrer Deutung die beiden Worte so nahm, als stünde zwischen ihnen „und“ oder „oder“. (L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, VI, 499 f.) Schon unter diesem Gesichtspunkt war also für den Übersetzer die Wortfolge nicht streng festgelegt; die griechische Sprache aber läßt ohnehin für die Wortfolge größere Freiheit.

der ganze Abschnitt Mt 5, 27—32 logisch aufgebaut ist, so kann *παρεκτός* nur besagen, daß im Ehegesetz Jesu der von Moses anerkannte Scheidungsgrund außer Geltung gesetzt ist, daß also das Verbot der Ehescheidung keine Ausnahme mehr kennt. Es fragt sich nur, ob *παρεκτός* sprachlich geeignet ist, diesen Gedanken zum Ausdruck zu bringen.

Das in der Literatur recht seltene Wort ist das durch die Präposition *παρά* verstärkte Adverb *ἐκτός* und bedeutet wie dieses, nur mit stärkerem Nachdruck: draußen, außerhalb. Den absoluten Gebrauch haben wir 2 Kor 11, 28 *χωρίς τῶν παρεκτός* = abgesehen von dem, was ich draußen (=unerwähnt) lasse, müßte ich noch nennen . . .⁸ Wird *παρεκτός* nach Art einer Präposition mit dem Genetiv verbunden, so drückt es aus, was fern von . . ., außer dem Bereiche von . . . liegt.⁹ Während die Worte *χωρίς*, *ἄνευ*, *πλήν*, *εἰ μή* eine Ausnahme, ein Herausnehmen eines Objektes aus einer Reihe oder Regel statuieren, besagt *παρεκτός* mit folgendem Genetiv etwas, was dem Hauptgedanken überhaupt gänzlich ferne liegt. Z. B. Didache 6, 1 *Ὅρα, μή τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτός θεοῦ σε διδάσκει* = „Sieh zu, daß niemand dich von diesem Wege der Lehre wegführt, da er dich (sonst) fernab von Gott belehrt“. Einer solchen Lehre liegt die Bezugnahme auf Gott fern. Von einer Ausnahme ist hier wie in den folgenden Beispielen nicht die Rede. — Etymologicum Magnum p. 652, 18 *Παραίσια* . . . *παρεκτός τοῦ αἰσίου* = Unglücklich . . . fern von Glück. — Geoponica 13, 15, 7 *Τὸ λοιπὸν τῆς οἰκίας παρεκτός τοῦ περιγραφέντος τόπου*. = Der übrige Teil des Hauses mit Ausschluß des umschriebenen Platzes. — Dt 1, 16 setzt Aquila an Stelle von *πλήν* (LXX): *παρεκτός*; aber wie der folgende Nominativ zeigt, ist auch *πλήν* hier Adverb in der Bedeutung: doch, indes. — Das einzige in der Literatur bekannte Beispiel, wo mit *παρεκτός* eine Ausnahme statuiert sein könnte, ist Testament der 12 Patriarchen, Zab. 1, 4 „Ich wüßte nicht, daß ich je in meinem Leben gesündigt hätte, *παρεκτός ἐννοίας* = außer in Gedanken.“ Doch ist auch hier die Erklärung statthaft, daß bei der Behauptung die Welt der Gedanken außer Betracht bleiben soll.

Wenden wir uns zurück zum N. T. Apg 26, 29 sagt Paulus in

⁸ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, s. v.

⁹ Vgl. F. Passow, Handwörterbuch der griech. Sprache, s. v.

seiner Rede vor König Agrippa: „Ich wünschte vor Gott, daß über kurz oder lang nicht nur du, sondern alle, die mich heute hören, so werden wie ich (=christusgläubig) *παρεκτός τῶν δεσμῶν τούτων* = freilich unter Ausschluß dieser Fesseln“. Dem Wunsche des Apostels liegt es fern, seine Zuhörer in Fesseln zu sehen; der Inhalt seines Wunsches, die Hingabe an Christus seitens möglichst vieler Menschen, aber kennt weder eine Ausnahme noch eine Einschränkung. — Eine genaue Parallele hierzu haben wir bei unserem Text Mt 5, 32: „Ich aber sage euch: jeder, der seine Frau entläßt — unter Ausschluß von *λόγος πορνείας* (dem von Moses anerkannten Scheidungsgrund) — versündigt sich im Hinblick auf sie gegen die Ehe“. D. h. Der im alten Gesetz geltende Scheidungsgrund bleibt dem Ehegesetz Jesu fern, er gilt nicht mehr. Darin besteht in diesem Punkte die „Erfüllung“ des alten Gesetzes. Der Zusatz ist sprachlich als Parenthese zu *ἀπολύων* zu fassen; inhaltlich grenzt er Jesu Ehegesetz scharf gegen Dt 24, 1 ab. Es ist überflüssig, darauf hinzuweisen, daß bei dieser Deutung der logische Aufbau des Abschnittes 5, 27—32 klar ins Licht tritt und der Abschnitt sich in den größeren Rahmen 5, 17—48 aufs beste eingefügt.

Die eben gegebene Erklärung steht und fällt mit der sprachlichen Deutung von *παρεκτός*. Darum sei versucht, diese als den Kernpunkt der Darlegung noch weiter zu begründen. Da uns in der Literatur weitere Beispiele für *παρεκτός* fehlen, sei die Untersuchung auf das einfache Adverb *ἐκτός* ausgedehnt.

Im N. T. begegnet uns *ἐκτός* siebenmal. An drei Stellen besagt es in Verbindung mit dem Genetiv ein räumliches Fernsein: Mt 23, 26 das vom Inhalt des Bechers Abliegende, „das Äußere“; 1 Kor 6, 18 und 2 Kor 12, 2 „fernab vom Leib.“ Besonders beachtenswert ist 1 Kor 15, 27 „Wenn er sagt, daß alles ihm unterworfen ist, so ist offenbar, daß (es gemeint ist) *ἐκτός τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα* = unter Ausschluß dessen, der ihm alles unterworfen hat“. Man könnte dafür halten, daß hier eine Ausnahme festgestellt werde und deshalb statt *ἐκτός* auch *χωρίς* oder *ἄνευ* stehen könnte; und doch würde man damit die besondere Feinheit des Stiles verkennen. *Τὰ πάντα* bezeichnet nach paulinischem Sprachgebrauch das All der Schöpfungswelt.¹⁰ Dann aber ist *ὁ ὑποτάξας* kein Teil von

¹⁰ Vgl. Röm 11, 36; 1 Kor 8, 6; Eph 1, 10; 3, 9; 4, 10; Phil 3, 21; Kol 1, 16. 17. 20; Hebr 1, 3; 2, 10.

ihm und kann von ihm nicht ausgenommen werden. Χωρίς oder ἄνευ würden diese Vorstellung wecken; ἐκτός dagegen stellt den Schöpfer fern ab von seiner Schöpfungswelt. Keine räumliche, wohl aber eine sachliche Trennung ist hier ausgesagt. — Eine tatsächliche Ausnahme finden wir im N. T. an 3 Stellen mit ἐκτός statuiert, aber — und darauf kommt es an — nur in Verbindung mit εἰ μή. 1 Kor 14, 5 „Ich möchte, daß ihr alle in Sprachen redet, mehr noch daß ihr prophezeit. Größer ist der Prophezeiende als der in Sprachen Redende, ἐκτός εἰ μή διερμηνεύῃ = es sei denn, daß er (zugleich) die Erklärung gibt: damit die Kirche erbaut werde“. — 1. Kor 15, 2 „Ihr werdet gerettet, wenn ihr daran festhaltet, ἐκτός εἰ μή εἰκῇ ἐπιστεύσατε = es sei denn, ihr hättet umsonst geglaubt“. — 1 Tim 5, 9 „Gegen einen Presbyter nimm keine Anklage an ἐκτός εἰ μή ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων = außer vor zwei oder drei Zeugen“. Hier liegen wirklich Ausnahmen von einer Regel vor. Sollte Mt 5, 32 eine Parallele hierzu bilden, so müßte der Text lauten: πᾶς ὁ ἀπολύων . . . παρεκτός εἰ μή ἐπὶ λόγῳ πορνείας, oder etwa in Anlehnung an Dt 24, 1 . . . παρεκτός εἰ μή εὕρην ἐν αὐτῇ λόγον πορνείας. Aber so lautet der Text nicht, und deshalb muß auch sein Sinn ein anderer sein.

Zur weiteren Fundierung unserer These sei noch ein Blick auf die Sprache der Septuaginta geworfen. Sie kennt das Adverb παρεκτός nicht, gebraucht aber an 17 Stellen das scheinbar nur formell verschiedene παρέξ oder παρέκ. Und doch ist dies kein Äquivalent. Παρέξ ist zusammengesetzt aus den Präpositionen παρά und ἐξ. Zuweilen hat es die Bedeutung von παρά, dann verbunden mit dem Akkusativ; zuweilen die Bedeutung von ἐξ, dann gefolgt vom Genetiv; zuweilen nur ist es synonym zu παρεκτός.¹¹ Eine Nachprüfung seiner Verwendungsart in der LXX ergibt folgendes Resultat: An 10 Stellen folgt παρέξ auf eine Negation: niemand als, nichts als. An zwei Stellen folgt es auf die Fragepartikel τίς: wer anders als? An einer Stelle (Sir 49, 4) steht es in Verbindung mit πάντες: alle außer. An drei Stellen wird nach einer Aufzählung mit παρέξ das angeführt, was nicht miteingeschlossen ist: ohne Berücksichtigung von, fernab von. Singulär ist der Gebrauch bei Ez 15, 4: auf eine rhetorische Frage folgt παρέξ im Sinne von: Nein! Das sei ferne! — Sollte im Sinne der traditionellen Exegese in Mt 5, 32 eine Ausnahme behauptet werden, so

¹¹ Stephanus, Thesaurus Graecae linguae, s. v.

wäre unter obigen Stellen nur an Sir 49, 4 eine Angleichung möglich. Dann aber müßte der Text lauten: πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρέκ τοῦ ἐπὶ λόγῳ πορνείας ἀπολύσαντος. Aber er lautet eben nicht so! Es wird bei Matthäus nicht das Subjekt πᾶς eingeschränkt, sondern gesagt, was dem allgemeinen Gesetz ferne liegt.

c) Resultat. Aus dieser eingehenden philologischen Untersuchung ergibt sich, daß für einen Griechen παρεκτός und ἐκτός an sich überhaupt ungeeignet sind, eine Ausnahme aus einem Ganzen oder einer Regel zu bezeichnen. Sie können dies nur in Verbindung mit εἰ μή (oder synonymen Worten) und dienen dann der Verstärkung. Sie betonen, daß der mit εἰ μή bezeichneten Ausnahme ein abgesonderter Platz „draußen“ zukommt. Die Exzeptionspartikel treten an ein Ganzes heran und sondern davon einen Teil bzw. eine Möglichkeit ab; παρεκτός und ἐκτός dagegen ziehen eine Trennungslinie zwischen Dingen, die räumlich oder zeitlich oder sachlich sich fernestehen, nie zusammengehören oder zusammengehören sollen. Das ist der Fall bei Jesu Ehegesetz und der mosaischen Statuierung eines legitimen Scheidungsgrundes. Darum wäre sprachlich hier auch kein anderes Wort besser am Platz als eben παρεκτός. Wird dies einmal anerkannt, so muß auch die von der orthodoxen Kirche und zahlreichen Protestanten festgehaltene Meinung verschwinden, der Zusatz bei Mt 5, 32 besage eine Ausnahme von dem prinzipiellen Verbot der Ehescheidung. Und ebenso muß auch der bei Katholiken traditionelle Versuch, den ganzen Gedanken des Verses auf das Nebengeleise der Trennung von Tisch und Bett zu schieben, endgültig aufgegeben werden.

Mt 19, 9

1. Der Context

Pharisäer treten an Jesus heran, nicht um sich belehren zu lassen, sondern um ihn zu versuchen. Sie stellen die Frage: „Ist es erlaubt, aus jedem Grunde (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν) seine Frau zu entlassen?“ Die Bemerkung „aus jedem Grunde“ nimmt Bezug auf die damals zwischen den Schulen Hillels und Schammajs lebhaft diskutierte Frage, welcher Grund zur Ausstellung eines Scheidebriefes berechtige. Der Traktat Gittin IX, 10 gibt uns darüber genauen Aufschluß.¹² Beide Schulen hielten sich streng an den Wortlaut von Dt 24, 1, aber sie faßten den dort ver-

¹² Der babylonische Talmud, neu übertragen durch L. Goldschmidt VI, 499—501, Berlin 1932.

langten, inhaltlich nicht näher bestimmten Scheidegrund „ervath dabar“ recht verschieden. Die Schule Schammaj legte den Nachdruck auf „ervah“ = Schande und wollte die Verstoßung der Frau nur zulassen, wenn der Mann an ihr etwas Schändliches gefunden hatte. Auch darunter konnte man sich verschiedenes vorstellen, ebenso eine ekelerregende Krankheit wie eine Verfehlung auf sexuellem Gebiet. Die Schule Hillels aber betonte „dabar“ = irgend etwas und gestattete die Scheidung schon, wenn die Frau dem Mann die Suppe versalzen hatte, oder wie R. Aqiba sagte, selbst wenn er eine andere schöner fand als sie. Damit war jeder beliebige Grund anerkannt; der Ehescheidung war Tür und Tor geöffnet. Die Pharisäer stellen demnach Jesus vor die Frage, ob er der Schule Hillels beipflichte. In seiner Antwort läßt Jesus sich auf den Streitpunkt der beiden Schulen gar nicht ein, sondern betont unter Hinweis auf Gen 1,27 und 2,24, daß durch die Ehe die beiden Gatten „zu einem Fleische“ werden und daß „der Mensch nicht trennen soll, was Gott verbunden hat“. Den Hinweis auf die Bestimmung des Moses bezüglich Ausstellung des Scheidebriefes lehnt er mit der Bemerkung ab, daß dies dem Willen Gottes nicht entspreche und nur ein Zugeständnis an die Herzenshärtigkeit des Volkes gewesen sei. Daß es nunmehr aufgehoben ist, ergibt sich daraus mit voller Klarheit.

Mt fügt nun an diesen Bericht den V. 9, der uns in Sonderheit beschäftigt. Aus dem Parallelbericht bei Mk 10, 10 f erfahren wir, daß dieser Satz von Jesus nicht vor dem gleichen Auditorium gesprochen wurde wie das Vorausgehende. „Im Hause“, also getrennt von den Pharisäern, befragten die Jünger Jesus nochmals bezüglich der Ehescheidung. Man sieht, daß Jesu Worte, die jede Scheidung ablehnten, sachlich also noch über die Lehre des strengen Schammaj hinausgingen, den Jüngern geradezu unfaßbar klangen. Ihre Frage, die uns im Wortlaut nicht überliefert wird, kann nur dahin gegangen sein, ob Jesus nicht wenigstens nach der Meinung der strengen Schule beim Vorliegen von „etwas Schändlichem“ die Scheidung zugestehe. Seine Antwort lautet klar und feierlich: „Jeder, der seine Frau entläßt — $\mu\eta\ \epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\rho\upsilon\epsilon\lambda\alpha$ — und eine andere heiratet, bricht die Ehe“. Der Eindruck, den diese Erklärung auf die Jünger macht, spiegelt sich klar in ihrem Worte wider: „Ja, wenn es so mit der Sache von Mann und Frau steht, so ist es besser nicht zu heiraten“ (Mt 19, 10).

Dieser Zusammenhang zeigt mit aller nur wünschenswerten Klarheit, daß Jesus mit dem Zusatz $\mu\eta\ \epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\rho\upsilon\epsilon\lambda\alpha$ keine Ausnahme von seiner Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe zulassen kann. Hätte er sich auch nur der strengen Schule angeschlossen, so wäre der spontane Ausruf der Jünger undenkbar gewesen. Es bleibt uns daher nur die Aufgabe, für den Zusatz eine sprachliche Erklärung zu finden, die dem Zusammenhang gerecht wird.

2. Die Klausel

$\Pi\omicron\rho\upsilon\epsilon\lambda\alpha$ kann im vorliegenden Context nichts anderes besagen als „ervah“ in Dt 24, 1, den von Schammaj geforderten Scheidungsgrund. Der Streit der beiden Schulen war ja das Thema, auf das sich die Fragen der Pharisäer und der Jünger wie auch die Antwort Jesu bezogen. Gewiß ist ervah ein weiterer Begriff als $\pi\omicron\rho\upsilon\epsilon\lambda\alpha$, aber die Übersetzung war doch am Platz, da bei dem hebräischen Wort der Gedanke an das sexuelle Gebiet im Vordergrund stand. Nur ist, wie schon früher bemerkt, gerade der in der Exegese immer festgehaltene Gedanke an Ehebruch auszuschließen. Mag auch die Strenge des Gesetzes Lev 20, 10 und Dt 22, 22 damals in der Praxis einem milderen Verfahren Platz gemacht haben, in der Theorie wagte kein jüdischer Gesetzeslehrer an einem Wort des Moses zu rütteln. Und um eine theoretische Feststellung geht es in unserem Fall, nicht um eine praktische Anwendung des Gesetzes wie bei Joh 7, 53—8, 11.

Die Partikel $\mu\eta$ wird von der Vulg. mit der Übersetzung „nisi“ im Sinne von $\epsilon\iota\ \mu\eta$ gedeutet und so auch von der traditionellen Exegese durch all die Jahrhunderte hindurch festgehalten. Aber es kann doch nicht stark genug betont werden, daß der Urtext nicht $\epsilon\iota\ \mu\eta$, sondern $\mu\eta$ liest. Kann das einfache $\mu\eta$ überhaupt die Bedeutung von $\epsilon\iota\ \mu\eta$ haben? Der Thesaurus Graecae linguae V, 958 gibt einige Beispiele, in denen $\mu\eta$ tatsächlich im Sinne von $\epsilon\iota\ \mu\eta$ zu fassen ist. Es kann dabei nicht entschieden werden, ob an diesen wenigen Stellen eine Inkorrektheit des Autors oder ein Versehen eines Schreibers vorliegt und auch dort nach den Regeln der griechischen Sprache $\epsilon\iota\ \mu\eta$ zu stehen hätte. Sicher ist, daß an all den genannten Stellen der Context es ist, der die Deutung von $\mu\eta$ im Sinne von $\epsilon\iota\ \mu\eta$ verlangt. Aber ebenso sicher ist, daß an unserer Stelle, Mt 19, 9, der Context eine solche Deutung verbietet. Das zeigt am klarsten der Ausruf der Jünger Mt 19, 10. Wir

müssen für μή eine andere Deutung suchen. Und es ist wirklich auffällig, daß auf eine sehr naheliegende Deutung m. W. in der umfangreichen Literatur über den Text noch nie hingewiesen wurde.

Μή ist Negationspartikel bei einem Imperativ. Nun kommt es in der lebendigen Rede nicht selten vor, daß das zugehörige Verbum ausfällt. Μή besagt dann allein, daß etwas nicht geschehen soll; der Context zeigt, was gemeint ist. Passow schreibt: „Zu bemerken ist der elliptische Gebrauch des μή, wobei das Verbum ausgelassen ist, welches sich entweder, wie beim Wechselgespräch, aus dem vorhergehenden Satz, oder aus der Natur des Objekts ergänzen läßt“.¹³ Den von Passow angeführten Beispielen aus der Profanliteratur können wir zahlreiche aus dem N. T. anschließen. Mt 10, 10 „Ihr sollt nicht Gold, nicht Silber, nicht Kleingeld in euren Gürteln tragen! Nicht (sollt ihr besitzen) Tasche auf dem Weg noch zwei Kleider noch Schuhe noch Stab!“ — Mk 6, 8 im gleichen Zusammenhang: „Nicht Brot (sollen sie mitnehmen), nicht Tasche, nicht Geld im Gürtel“. — Mt 26, 5 = Mk 14, 2 Μή ἐν τῇ ἑορτῇ: „Die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchten, wie sie sich Jesu bemächtigen und ihn töten könnten. Sie sagten aber: Nur nicht am Feste (soll es geschehen), damit kein Aufruhr im Volke entstehe“. — Joh 13, 9 „Herr, nicht nur die Füße (sollst du mir waschen), sondern auch die Hände und das Haupt“. — Joh 18, 40 Μή τοῦτον, ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν = „nicht diesen (sollst du uns frei geben), sondern den Barabbas“. — Röm 3, 8 Καὶ μή (ποιῶμεν) = „Und was tun wir nicht das Böse, damit das Gute komme?“ — Röm 12, 11 Τῇ σπουδῇ μή οἰκνηροί (γίνεσθε) = „Im Eifer (werdet) nicht lässig!“ — Röm 14, 1 Μή εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν = „Nicht um über Verschiedenheit von Meinungen (zu streiten)“. — Gal 5, 13 Μόνον μή τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί = „Nur (gebraucht) nicht die Freiheit zu einem Vorwand für das Fleisch!“ — Eph 6, 6 Μή κατ' ὀφθαλμοδοσίαν = „Nicht (gehorchet) nach Augendienerei!“ — Hebr 12, 15 f „Sehet zu, daß nicht einer (sei), der sich von der Gnade Gottes abwendet . . . nicht einer (sei), der ein Unzüchtiger oder Verächter wäre!“ — Apk 22, 9 Er aber sprach zu mir: „Ὁρα μή = Sieh zu, (daß du es) nicht (tust)!“

In gleicher Weise wie bei diesen 14 Beispielen aus dem N. T. wird auch bei Mt 19, 9 zur Negation μή ein Verbum im Imperativ

¹³ F. Passow, Handwörterbuch der griech. Sprache II, 224 s. v.

zu ergänzen sein. Es kann nach dem Zusammenhang nur ἀπολβεῖν sein. Wir erhalten dann die Übersetzung: „Ich aber sage euch: Wer immer seine Frau entläßt — nicht einmal bei unzünftigem Verhalten (soll er sie entlassen)! — und eine andere heiratet, bricht die Ehe“. In der Erklärung wäre beizufügen, daß die Meinungsverschiedenheit der Schulen Hillels und Schammajs das Thema der Unterredung bildete und Jesus die Frage vorgelegt war, ob nicht wenigstens nach der strengeren Ansicht Schammajs beim Vorliegen einer sexuellen Verfehlung der Frau ihre Entlassung gestattet sei. Mit der ausdrücklichen Ablehnung dieses vermeintlichen Scheidungsgrundes hat Jesus die absolute Unauflöslichkeit der Ehe proklamiert.

Damit ist das Ziel unserer Untersuchung erreicht. Sie ergab, daß die beiden Mt-Verse 5, 32 und 19, 9 weder von Ehebruch noch von Trennung von Tisch und Bett sprechen, sondern von der einen, wichtigsten Frage, in der wir von Christus eine grundsätzliche Äußerung erwarten durften, ob nämlich das Band der einmal gültig geschlossenen Ehe dauernd und unauflöslich sei. Christus hat darüber seine Entscheidung gegeben. Und mehr als das. In dem Zusatz bei Mt 5, 32 hat er gesagt, daß die Dt 24, 1 beurkundete Duldung der Scheidung unter Ausstellung eines Scheidebriefes fortan keine Geltung mehr habe. Und Mt 19, 9 hat er, aufgerufen als Richter in dem Schulstreit zwischen Hillel und Schammaj, gegen beide entschieden und das schon auf den ersten Blättern der Heiligen Schrift verkündete Ideal wieder zur Geltung gebracht, daß in der Ehe zwei Menschen zu „einem Fleische“ werden, untrennbar und unlösbar verbunden für ihr ganzes Leben. Daraus ergibt sich sachlich die volle Übereinstimmung des Evangelisten Matthäus mit den anderen neutestamentlichen Schriftstellern. Die Zusätze bei Matthäus, deren Verständnis bisher so großen Schwierigkeiten begegnete, ergeben tatsächlich über die letzteren hinaus ein Plus, und dieses darf unbedenklich auf Christus selbst zurückgeführt werden. Matthäus ist daher der treueste Berichterstatter. Es wird zugleich ersichtlich, daß Matthäus, der für Judenchristen schrieb, Veranlassung hatte, die fraglichen Worte in seinem Evangelium festzuhalten, während die für Heidenchristen schreibenden Markus, Lukas und Paulus darauf verzichten konnten, ja darauf verzichten mußten, wenn sie nicht durch weitere Erklärungen erst die Grundlage für das Verständnis dieser Worte schaffen wollten. Warum aber erst jemand lang

über eine Frage orientieren, wenn diese fortan doch ohne Bedeutung sein soll?

Unsere Untersuchung war und mußte in erster Linie eine philologische sein. Gedanklich-konstruktiv wäre kaum etwas Neues zu sagen gewesen, zumal der Zusammenhang in den beiden Perikopen an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt. Nur die entscheidenden Worte wußte man bisher nicht entsprechend zu deuten. Um die vorgeschlagenen Übersetzungen zu begründen, war es auch unerlässlich, eine Masse von parallelen Texten aus der biblischen wie profanen Literatur beizuziehen. Wenn sie vor dem Forum der Kritik bestehen, so dürfte damit eine uralte Frage ihre Lösung gefunden haben.

Die kirchliche Baulast in Schlesien*

Von Godehard Jos. Ebers

Inhalt

- I. Patron und kirchliche Vermögensverwaltung
 1. Der Patron
 2. Die Kirchenväter
 3. Die Entwicklung im 19. Jahrhundert
- II. Die kirchliche Baulast im allgemeinen
 1. Öffentlich-rechtlicher Charakter
 2. Änderung oder Aufhebung
 3. Verträge mit Dritten
 4. Objekt der Baulast
 5. Baulastpflichtige
- III. Die kirchliche Baulast nach schlesischem Partikularrecht
 - Einleitung
 1. Die Baupflichtigen im allgemeinen
 2. Der Patron
 3. Die Parochianen
 - a) Pfarrei und Kommune
 - b) Pfarrei und eingepfarrte Gemeinden
 - c) Organisation und Vertretung der Parochianen
 - d) Pfarrzwang
 - e) Weitere Entwicklung in Preußen
 - f) nach 1848
 4. Verteilung der Baulast
 - a) Baumaterialien
 - b) Hand- und Spanndienste
 - c) Barkosten
 - d) Provinzialobservanz
 5. Aufteilung nach Teilobjekten
 - a) Sonderregelung
 - b) *Communitas conservare tenetur*
 - c) Spätere Aufhebung
 6. Einfluß des ALR
 - a) Die gesetzlichen Bestimmungen
 - b) Örtliches Sonderrecht
 - c) Observanzen
 - d) Ersitzung

* Die folgenden Ausführungen bilden den ersten, rechtshistorischen Teil eines Rechtsgutachten für die katholische Kirchengemeinde Deutsch-Wartenberg in Schlesien. Vgl. das obsiegende Urteil des preuß. Oberverwaltungsgerichts vom 22. Nov. 1938 im Reichsverwaltungsblatt Bd. 60 S. 334 ff.