

Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31. 32 und 19, 3–9

Von Alexander S a n d, München

Die Ehebruchsklausel oder – wie sie öfter und wohl zutreffender genannt wird – die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium¹⁾ hat in der theologischen Diskussion der Gegenwart eine nicht geringe Bedeutung. Denn die Frage, was der Sinn dieser Klausel sei und welche Konsequenzen für die kirchliche Ehepraxis sich aus einem bestimmten Verständnis dieser Klausel ergeben, wird in zunehmendem Maße unter moraltheologischen, besonders aber unter pastoraltheologischen Aspekten an den Exegeten gerichtet, und zwar in der Erwartung, von ihm eine verbindliche Antwort zu erhalten. Wie sehr die theologische Fachliteratur mit wachsendem Interesse den Fragekomplex der Einehe oder Mehrehe aufgreift, zeigt ein Problembereich über die Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe in der Dezensernummer des Jahrgangs 1968 der Herder-Korrespondenz²⁾. Es kann jedoch nicht die Absicht dieser Ausführungen sein, ausführlich auf alle mit dem genannten Problembereich zusammenhängenden Fragen einzugehen. Im folgenden soll nur versucht werden aufzuzeigen, was der Exeget für die Beantwortung dieser schwierigen Frage zu leisten vermag, bzw. wo die Grenzen sind, die ihm sowohl durch seine methodischen Möglichkeiten als auch durch die sachlichen gesamttheologischen Beziehungen gesetzt sind.

1

Sucht man eine zusammenhängende Darstellung über Ehe, Ehescheidung und Ehelosigkeit im Neuen Testament, so ist das Ergebnis zunächst unbefriedigend und enttäuschend: Von einer »Lehre« über das Wesen der Ehe, von einer bestimmten konkreten »Vorstellung« über die Ehe, ja selbst von der »Ehe im Zeugnis der Bibel«³⁾, wie der Titel einer Untersuchung heißt, kann nicht die Rede sein⁴⁾. Der Ehe wird im Neuen Testament kein spezifisches Interesse zuteil. Nur in »Grenzsituationen«, die vorwiegend durch falsches Verhalten charakterisiert sind, kommt das paränetische Bemühen zur Sprache, einige konkrete Weisungen über die Ehe zu geben. Zu den stets im Zusammenhang der Naherwartung Jesu und der eschatologischen Predigt der Urgemeinden zu sehenden paränetischen Weisungen gehört auch das Verbot der Ehescheidung. Markus überliefert zu dieser Frage ein Streitgespräch Jesu mit den Pharisäern, das auch von Matthäus übernommen wurde, während Lukas es ausgelassen hat⁵⁾. Der darin (Mk 10,9 = Mt 19,6) mit allem Nachdruck vertretene Standpunkt Jesu ist dieser, daß eine bestehende Ehe

¹⁾ Durchgesehene, um Anmerkungen vermehrte und in einigen Punkten etwas erweiterte Fassung der öffentlichen Probevorlesung zur Habilitation für das Fach »Neutestamentliche Exegese«, gehalten am 16. Dez. 1968 vor der Katholischen Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

²⁾ *Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe* (ohne Angabe des Autors), in: Herder-Korrespondenz 22 (1968) 577–581.

³⁾ So der Titel des Buches von N. V o l l e b r e c h t, *Die Ehe im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965. – Die Stellen im NT, an denen das Thema »Ehe« nicht nur angedeutet, sondern ausführlicher behandelt wird, sind die folgenden: Mk 10, 1–12/Mt 19, 1–10; Mt 5, 31. 32/Lk 16, 18; Joh 7, 53–8, 11; 1 Thess 4, 3–8; 1 Kor 7, 1–40; Kol 3, 18. 19; Eph 5, 22–32; 1 Tim 2, 8–3, 12/Tit 2, 1–10; 1 Ptr 3, 1–7.

⁴⁾ Vgl. R. P e s c h, *Die neutestamentliche Weisung für die Ehe*, in: Bibel und Leben 9 (1968) 208–221.

⁵⁾ Die Frage zu erörtern, warum Lk das Streitgespräch ausgelassen hat, ist müßig; man kann wohl Vermutungen anstellen, aber keine verbindliche Antwort geben.

von Menschen nicht getrennt werden darf. Markus und ihm folgend auch Matthäus fügen an das Streitgespräch noch eine Jüngerbelehrung über die Ehescheidung an. Diese Belehrung, die vor der Redaktion durch Markus mit dem vorausgehenden Streitgespräch in keinem unmittelbaren Zusammenhang stand, hat Matthäus in weit stärkerem Maße als Markus mit dem Streitgespräch redaktionell verbunden⁶⁾.

Die gleiche Überzeugung, daß Jesus die Auflösung der Ehe eindeutig abgelehnt hat, findet sich bei Paulus in 1 Kor 7: Der Apostel betont ausdrücklich (v. 10), daß nicht er, sondern der Herr verordne, daß eine Frau von einem Manne nicht getrennt werden und daß ein Mann eine Frau nicht entlassen dürfe. Neben der markinischen und paulinischen Tradition von der Unauflöslichkeit der Ehe gibt es schließlich noch eine dritte Überlieferung, die in der sogenannten Logienquelle (= Q) enthalten ist; denn das Logion in der zweiten Antithese der Bergrede des Matthäus (5, 27–32) hat seine Entsprechung im Lukasevangelium und geht in dieser Form zurück auf eine Spruchsammlung⁷⁾, in der vorwiegend Worte und Reden Jesu gesammelt und aufbewahrt wurden. Da die Aussage des Herrenwortes aus der Logienquelle sich inhaltlich mit der von Markus und Matthäus überlieferten Weisung über Ehescheidung und dem von Paulus tradierten Herrenwort weitgehend berührt, ist der quellenkritische Zusammenhang wohl so zu erklären: Das einmal (oder auch mehrmals) getroffene Votum Jesu gegen die jüdische Praxis der Ehescheidung⁸⁾ wurde sowohl im heidenchristlichen Bereich des Paulus als auch im heidenchristlichen Bereich des Markus als auch im judenchristlichen Bereich der Logienquelle tradiert. »Matthäus folgt dem Überlieferungsstoff von Markus und schöpft zusätzlich noch aus der Redenquelle. Lukas dagegen ist nur von letzterer abhängig. Mk 10, 11 und Mt 19, 9 gehören also eng zusammen, ebenso Mt 5, 32 und Lk 16, 18«⁹⁾.

Während nun die drei Überlieferungsströme im wesentlichen inhaltlich in der Ablehnung der Ehescheidung übereinstimmen, findet sich bei Matthäus sowohl in der Markus- als auch in der Logien-Tradition ein Zusatz, der als sogenannte Ehebruchs- oder Unzuchtsklausel das unbedingte Verbot der Ehescheidung für einen bestimmten Fall außer Kraft zu setzen scheint. Den ähnlichen Fall einer »Dispens« kennt auch der 1. Korinther-Brief. Nachdem Paulus in den Versen 8–11 des 7. Kapitels von der Ehelosigkeit gesprochen und das Verbot der Ehescheidung als eine Weisung des Herrn dargelegt hat, erwähnt er in den Versen 12–16 die Möglichkeit einer »Dispens« für den Fall, daß ein ungläubiger¹⁰⁾ Ehepartner sich vom christlichen Partner lösen will¹¹⁾. Es stellt sich somit die Frage: Liegt eine ähnliche Ausnahme genehmigung, wie Paulus sie für die korinthische Gemeinde (vgl. auch Röm 7, 2 f.¹²⁾) kennt, auch im Matthäusevangelium für die matthäische Gemeinde vor?

⁶⁾ Das johanneische Streitgespräch (Joh 7, 53–8, 11) kann im vorliegenden Zusammenhang unberücksichtigt bleiben, weil es dabei nicht um Ehescheidung geht, sondern um das richtende Urteilen und Verurteilen gegenüber einer Ehebrecherin. Ebenso berührt auch Eph 5, 22–32 nur indirekt das Problem der Ehescheidung.

⁷⁾ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 5¹⁹⁵⁷, 140.

⁸⁾ Zur rabbinischen Diskussion vgl. Billebeck, I 303–321.

⁹⁾ H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament / Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* (Abhandl. z. Theol. d. Alten u. Neuen Test., 52), Zürich-Stuttgart 1967, 59.

¹⁰⁾ ἄπιστος meint nicht den treulosen, sondern den nicht an Christus glaubenden Ehepartner.

¹¹⁾ Vom Wiederheiraten ist nicht die Rede, sondern nur von »fortschicken«: v. 12. 13 und von χωρίσειν = absondern, trennen: v. 15.

¹²⁾ An dieser Stelle ist jedoch das Verhältnis zwischen Mann und Frau nur Vergleichsbild dafür, daß das Gesetz »gestorben« ist, der Mensch also nicht mehr an das Gesetz gebunden, sondern frei ist.

Bevor jedoch diese Frage beantwortet werden kann, ist es notwendig, in kurzen Zügen einen Überblick über die bisherigen Lösungsversuche des mit den beiden Klauseln verbundenen Problems zu geben.

2

Die Geschichte der Auslegung der Klauseln zeigt, daß die Deutung und Anwendung der Texte von Anfang an uneinheitlich und kontroverser war. Während die griechische Kirche die Klauseln als Ausnahmeerlaubnis verstand und bis heute im Falle von Ehebruch eine Scheidung mit Wiederheirat gestattet, setzte sich in der abendländischen Kirche – zwar nur langsam und nicht ohne Zögern, aber schließlich doch mit einheitlichem Konsens¹³⁾ – die Überzeugung durch, daß eine Ehescheidung dem Gebot Gottes, wie es in der Botschaft Jesu neu verkündet wurde, widerspreche und deshalb nicht statthaft sei. Freilich sahen sich dann die Theologen stets genötigt, mit dem durch die beiden Matthäusstellen aufgeworfenen Problem fertig werden zu müssen.

Auf Hieronymus geht die sogenannte »klassische« Deutung zurück, die besagt, Jesus habe mit den beiden Klauseln eine Trennung von Tisch und Bett ohne das Recht der Wiederheirat ausdrücken wollen¹⁴⁾. Diese Deutung, die auch noch in neuerer Zeit unter anderem in den Kommentaren von Maldonatus und Knabenbauer vertreten wurde, blieb in der abendländischen Kirche die vorherrschende, auch als die Reformatoren in der Ehescheidungsfrage die »exklusive Interpretation« der Ostkirche übernahmen und eine Ehescheidung im Falle von Ehebruch erlaubten¹⁵⁾. Zwar hatten die katholischen Theologen und Exegeten in zunehmendem Maße gespürt, daß ein Verständnis der Formeln, das eine Beziehung auf die Trennung von Tisch und Bett intendiert, nicht haltbar sei, weil ein solches Verständnis den historischen Gegebenheiten des Neuen Testaments und vor allem den jüdischen Verhältnissen, von denen das Matthäusevangelium Zeugnis gibt, nicht entsprach, und weil der Text selbst nicht den geringsten Hinweis für eine Auslegung im genannten Sinne bietet; denn dem ἀπολύειν des Streitgesprächs darf nicht das Postulat, eine Wiederheirat sei unbedingt ausgeschlossen, unterschoben werden, da die Diskussion sowohl bei Markus als auch bei Matthäus nur dann einen Sinn hat, wenn bei einer Ehescheidung von den betreffenden Partnern eine Wiederheirat intendiert und für möglich gehalten wurde¹⁶⁾. Aber erst 1852 hat Johann Nepomuk Paul Oischinger¹⁷⁾ versucht, mit Hilfe einer anderen Interpretation ein besseres Verständnis der beiden Matthäustexte zu ermöglichen. Den Hinweis auf eine Trennung von Tisch und Bett, den bis dahin die Kommentatoren

¹³⁾ Eine kurze Darstellung dieser Kontroverse findet sich in dem in Anm. 2 genannten Aufsatz. Vgl. dazu ferner: R. Grimm, *Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien*, in: *Revue de Théol. et de Phil.* 6 (1967) 404–418, bes. 405–411.

¹⁴⁾ Die im folgenden angeführten Lösungsversuche sind hinsichtlich ihrer begrifflichen Benennung dem Aufsatz entnommen: B. Leeming – R. A. Dyson, *Except it be for fornication?*, in: *Scripture* 8 (1956) 75–82. Auch P. Adès, *Le Mariage (Le Mystère Chrétien / Théologie Sacramentaire, 5)*, Tournai 1963 zählt 6 verschiedene Lösungsversuche auf, die aber denen von Leeming-Dyson nicht völlig entsprechen. Es ist überhaupt zu beachten, daß jeder Systematisierungsversuch mit Überschneidungen rechnen muß.

¹⁵⁾ Eine Variante dieser exklusiven Interpretation ist die Meinung, nicht schon Jesus, sondern erst Mt habe die in den beiden Klauseln enthaltene Ausnahmeerklärung gegeben; so z. B. die Kommentare von Klostermann, Plummer und Loisy z. St.

¹⁶⁾ Vgl. K. Staab, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. »Ehebruchsklausel« bei Mt 5, 32 und 19, 9*, in: *Festschr. E. Eichmann z. 70. Geb.tag, Paderborn 1940*, 438.

¹⁷⁾ J. N. P. Oischinger, *Die christliche Ehe*, Schaffhausen 1852.

geltend gemacht hatten, läßt er fallen. Statt dessen versuchte er auf philologischem Wege, die Klauseln im Sinne einer Ablehnung der jüdischen Scheidungspraxis zu verstehen, so daß also die beiden Ausnahmepartikel in Wahrheit keine Ausnahme, sondern ein Verbot ausdrücken würden. Dieser »inklusive, negativen Interpretation« hat dann Anton Ott in einer problemgeschichtlichen Monographie¹⁸⁾ und später noch einmal in einer größeren Abhandlung¹⁹⁾ zum Durchbruch verholfen. Aber der Versuch, auf philologischem Wege die Schwierigkeiten zu beheben, gelang nicht ohne gewaltsame und den Text überfordernde »Hilfestellung«. Staaba²⁰⁾, Allgeier²¹⁾ und Holzmeister²²⁾ haben – neben anderen – diesen Lösungsversuch abgelehnt, da sie richtig erkannten, daß nicht nur die Ausnahmepartikel gedeutet werden dürfe, sondern vor allem der Inhalt von *πορνεία* interpretiert werden müsse. Doch blieb letzten Endes auch ihr Lösungsversuch wesentlich philologisch orientiert: Die beiden Partikel seien Ausdruck dafür, daß Jesus bei der Diskussion die Erörterung über Dt 24, 1 ausschließe; denn *παρεκτός* sei inklusiv zu verstehen in dem Sinne, daß der im Alten Gesetz geltende Scheidungsgrund dem Ehegesetz Jesu fern bleibe; ebenso habe *μή* nicht exklusive, sondern prohibitive Bedeutung²³⁾. Gegenüber diesem – wie man ihn nennen mag – »preteritiven« Lösungsversuch²⁴⁾ unternahm es Sickenberger²⁵⁾, mit Hilfe der »interpretativen« Deutung das Problem zu lösen: Jesus nehme hier in der Tat Stellung zu Dt 24, 1; die Interpretation Schammais sei die strengere und daher legitime gegenüber der laxen Auslegung Hillels. Jesus rede hier nur zu den Juden; bei anderer Gelegenheit habe er dann Anweisungen für heidnische Verhältnisse gegeben. Schließlich ist als letzte Deutungsmöglichkeit die sogenannte »rabbbinische« Interpretation zu erwähnen. Sie wird vor allem von Bonsirven²⁶⁾, Baltensweiler²⁷⁾, Bauer²⁸⁾ und Pesch²⁹⁾ vertreten. Die genannten Autoren sind der Überzeugung, Jesus bzw. die sich auf Jesus berufende Gemeinde denke bei den Klauseln an eine ungültige Ehe, wie sie aufgrund jüdischen Rechts zwischen Pro-

¹⁸⁾ A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung* (Neutest. Abhandl., III/1–3), Münster 1911.

¹⁹⁾ A. Ott, *Die Ehescheidung im Matthäus-Evangelium*, Würzburg 1933.

²⁰⁾ K. Staaba. Anm. 16 a. O.; ders. noch einmal: *Zur Frage der Ehescheidungstexte im Mt-Evangelium*, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 67 (1943) 36–44.

²¹⁾ A. Allgeier, *Die crux interpretum im neutestamentlichen Ehescheidungsverbot / Eine philologische Untersuchung zu Mt 5, 32 und 19, 9*, in: Angelicum 20 (1943) 128–142.

²²⁾ Ü. Holzmeister, *Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthäus 5, 32; 19, 9*, in: Biblica 26 (1945) 133–146.

²³⁾ Staaba. Anm. 16 a. O. 443–447; der von Moses anerkannte Scheidungsgrund »bleibe draußen«, d. h. er habe keine Geltung mehr.

²⁴⁾ Er geht – in seiner einfachsten Formulierung – zurück auf Augustinus: Jesus habe die Diskussion über den Ehebruch aus seiner Betrachtung und Erörterung ausgeklammert. Zahn und Lagrange haben in ihren Kommentaren dieses Verständnis wieder aufgegriffen.

²⁵⁾ J. Sickenberger, *Die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium*, in: Theol. Quartalschr. 123 (1942) 189–206; ders., *Zwei neue Äußerungen zur Ehebruchsklausel bei Mt*, in: Zeitschr. f. d. ntl. Wissensch. 42 (1949) 202–209 (hier setzt sich Sickenberger mit Staaba und Allgeier auseinander).

²⁶⁾ J. Bonsirven, *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Paris-Tournai-Rom 1948.

²⁷⁾ A. Anm. 9 a. O.: ders., *Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus / Zu Matth. 5, 32; 19, 9*, in: Theol. Zeitschr. 15 (1959) 340–356.

²⁸⁾ J. B. Bauer, *Die mathäische Ehescheidungsklausel (Mt 5, 32 und 19, 9)*, in: Evangelienforschung / Ausgewählte Aufsätze deutscher Exegeten (hrsg. v. J. B. Bauer), Graz 1968, 147–158.

²⁹⁾ A. Anm. 4 a. O. 212. Vgl. auch die »definitive« Formulierung bei Gaechter, Mt-Komm. zu 5, 32: »Nun ist der Nachweis geliefert worden, daß mit dem hebr. Wort, welches dem griech. *πορνεία* zugrunde liegt (zenuth), jedes matrimonium nullum bezeichnet wurde ...«

selyten und Juden habe geschlossen werden können³⁰). Nicht an eine Inzestehe, sondern an ein Konkubinat, das – weil illegitim – aufgegeben werden müsse, hatten Schegg, Cornely und Pratz gedacht.

Jeder dieser Lösungsversuche sieht sich also der Schwierigkeit gegenüber, die Tatsache des Ehescheidungsverbotes einerseits und das Vorhandensein zweier Sonderbestimmungen andererseits berücksichtigen zu müssen. Und nicht selten schafft das Bemühen, eine dieser Schwierigkeiten zu beseitigen, neue Schwierigkeiten. Die im folgenden ausgeführte exegetische Analyse wird zeigen, daß heute mit Hilfe der form- und redaktionsgeschichtlichen Methode einige Zusammenhänge klarer gesehen werden können, so daß die Exegese für das heutige Verständnis von Ehe und Ehescheidung zweifellos einen wesentlichen Beitrag zu leisten vermag, daß aber dennoch gerade an diesen Texten deutlich wird, wie die historisch-kritische Forschung keineswegs in der Lage ist, die hermeneutischen Probleme der Gegenwart gleichsam im Alleingang zu lösen.

Univ.-Bibl.
München

3

Es wurde bereits betont, daß sich im Matthäusevangelium zwei Überlieferungen von Stellungnahmen Jesu zur Ehescheidung finden, und zwar eine aus der Logienquelle und eine aus Markus.

Das Wort aus der Logienquelle: Mt 5, 31.32 / Lk 16, 18

Das von Matthäus in den Zusammenhang der von ihm redaktionell kompilierten Antithesen der Bergrede gestellte Logion bringt Lukas in einem Zusammenhang, in welchem er Jesusworte verschiedenartigen Charakters aus Q oder einer Sondertradition unter dem Gedanken der »richtigen Gesetzesauslegung« zusammengefügt hat. Der Ehescheidungsanspruch dürfte schon in Q ohne nähere Situationsangabe gestanden haben, so daß der »Sitz im Leben« nicht mehr sicher festzustellen ist. Sowohl Matthäus als auch Lukas bieten nicht die ursprüngliche Form des Logions, sondern eine der jeweiligen Gemeindesituation angepaßte: Bei Matthäus ist *παρεκτός λόγου πορνείας*, bei Lukas verdeutlichend *καὶ γαμῶν ἐτέρων* eingefügt. Das wohl ursprüngliche »er bricht die Ehe« lautet in der matthäischen Fassung: »er macht, daß von ihr die Ehe gebrochen wird«³¹). Der erklärende Zusatz *ἄπὸ ἀνδρός* bei Lukas fehlt bei Matthäus; außerdem hat Matthäus das wohl ursprüngliche Partizip der zweiten Vershälfte aufgelöst. Somit könnte der Vers in seiner originalen Fassung gelautet haben: »Jeder Entlassende seine Frau bricht die Ehe; und jeder Heiratende eine Entlassene bricht die Ehe«.

Diese Aussage hat Matthäus mit der betonten Verschärfung des Ehebruchverbots in 5, 27–32 zu einem antithetischen Parallelismus folgenden Inhalts zusammengefügt³²): a) dem alten Gebot »Du sollst nicht die Ehe brechen« wird die Aussage gegenübergestellt: Ehebruch beginnt bereits im Herzen und zwar dann

³⁰) A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple / A study with special reference to Mt. 19, 3–12 and 1. Cor. 11, 3–16* (Acta Sem. Neotest. Upsal., 24) Lund 1965, verweist auf Mt 22, 21 und folgert aus den Klauseln eine Scheidungserlaubnis, wenn die Frau vorehelichen Verkehr gehabt habe.

³¹) Oder auch: »... daß mit ihr die Ehe gebrochen wird«; vgl. Holtzmann, *Synoptiker* z. St.

³²) Bei der Exegese sind jedoch die beiden sachlich verschiedenen literarischen Einheiten: v. 27–30 mit dem Thema *μοιχεύειν* = die Ehe brechen, und v. 31–32 mit dem Thema *ἀπολύειν* = eine Ehe scheiden, auseinander zu halten (gegen Staab a. Anm. 16 a. O. 440, der die Verse 27–32 als literarische und sachliche Einheit ansieht).

schon, wenn jemand eine Frau anschaut in begehrllicher Absicht; b) dem alten Gebot »Wer seine Frau entläßt, muß ihr einen Scheidebrief geben« wird das Gebot gegenübergestellt: Scheidung der Ehe ist nicht erlaubt. Die beiden bereits genannten Änderungen der im Matthäusevangelium vorliegenden Fassung des Logions lassen erkennen, daß die Vorstellungen einer Gemeinde, die einerseits noch stark an die jüdische Tradition gebunden war, die aber andererseits dem Ernst der christlichen Botschaft gerecht zu werden versuchte, verändernd auf das Logion eingewirkt haben: Durch den Zusatz ποιῆ αὐτὴν μοιχευθῆναι wird einmal den jüdischen Verhältnissen Rechnung getragen, wonach eine entlassene Frau gezwungen war, sich wieder an einen Mann zu binden, wollte sie nicht kümmerlich und von Familie und Sippe verachtet ihr Leben fristen; zum andern aber wird die Schuld für dieses Verhalten ausdrücklich dem Manne zugesprochen. Von der ebenfalls jüdische Verhältnisse reflektierenden Ausnahmeklausel wird gleich zu reden sein.

Das Wort aus der Markustradition: Mk 10, 2–12 / Mt 19, 3–12

In der Überlieferung des Markus setzt sich die Perikope – so wurde bereits gesagt – aus zwei ursprünglich voneinander unabhängigen Teilen zusammen: aus einem Streitgespräch mit den Pharisäern über die Ehescheidung und aus einer Unterweisung der Jünger über das gleiche Thema. Beide einmal getrennt überlieferten paränetischen Stücke hat Markus redaktionell verklammert durch die Situationsangabe: »Und wieder im Hause fragten ihn die Jünger über dieses«³³⁾.

Bei Matthäus dagegen besteht die Perikope aus drei Teilen: aus einer Sondertradition hat er zu der Markus-Vorlage den sogenannten »Eunuchenspruch« angefügt (v. 10–12), der aber ein anderes Thema behandelt und deshalb hier unberücksichtigt bleiben kann³⁴⁾. Stärker als Markus hat Matthäus versucht, die Jüngerbelehrung mit dem Streitgespräch zu verbinden. Doch läßt das redaktionelle »ich aber sage euch«³⁵⁾ noch erkennen, daß der Endredaktor des ersten Evangeliums um die dem Markus bekannten, ursprünglich voneinander unabhängigen Traditionen gewußt hat³⁶⁾. Wenn auch Markus und in noch stärkerem Maße Matthäus bemüht waren, beide Stücke unter einem einzigen Gedanken zusammenzufassen, so muß dennoch bei der Auslegung des Textes zunächst jedes Stück für sich betrachtet und theologisch gewertet werden. Denn nicht nur der die Verschiedenheit betonende redaktionelle Rahmen, sondern auch die durch den Text bestimmte sachliche Differenz machen es notwendig, durch eine getrennte Textanalyse die den beiden Überlieferungstücken eigentümlichen Aussagen hervorzuheben. Während nämlich im Streitgespräch unter Hinweis auf die Schrift den Gegnern gesagt wird, daß Ehescheidung der ursprünglichen Schöpfungsordnung widerspricht, wird in der Jüngerbelehrung das Verbot der Scheidung auf ein autoritatives Urteil Jesu zurückgeführt. Welches aber der »Sitz im Leben« dieses Urteils Jesu ist, kann nicht mehr ausgemacht werden. Daß – wie man vermutet hat – eine Stellungnahme Jesu zur Ehe des Herodes mit der Herodias zugrundeliegt, ist eine an die Täufertradition anknüpfende Meinung, die aber im Text keine Stütze findet.

Das im vorliegenden Zusammenhang entscheidende Logion stimmt nun in der

³³⁾ Vgl. Mk 2, 1; 3, 20; 5, 19, 38; 7, 17 u. a.

³⁴⁾ Vgl. dazu J. B l i n z l e r, Εἰσὶν εὐνοῦχοι / Zur Auslegung von Mt 19, 12, in: Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. 48 (1957) 254–270.

³⁵⁾ In dieser oder leicht abgewandelter Form findet sich die Introduktionsformel allein 13mal in der Bergrede.

³⁶⁾ Es ist auch zu beachten, daß πᾶσα αἰτία von v. 3 keine Entsprechung in v. 9 hat; gerade dieser entscheidende Unterschied wird bei der Deutung häufig übersehen.

Fassung bei Matthäus wörtlich mit der Markus-Vorlage überein³⁷⁾, ausgenommen den Zusatz: *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*. Den bei Markus überlieferten zweiten Teil des Logions, der inhaltlich dem zweiten Teil des Logions in Q entspricht, läßt Matthäus weg. Er kann es tun, weil er ja in seinen Antithesen das Logion schon ungekürzt zitiert hat, aber er muß es auch tun, weil es für ihn in der Formulierung des Markus unbrauchbar ist; denn Markus hat es entsprechend seiner heidenchristlichen Situation geändert, um es den bei Heiden geltenden Verhältnissen anzupassen. Diese Situation aber, welche auch der Frau die Möglichkeit einräumte, die Ehescheidung zu verlangen, um eine neue Ehe eingehen zu können, entsprach nicht der judenchristlichen des Matthäus, welche dieses Recht grundsätzlich nur dem Manne zusprach. Somit dürfte das Logion der markinischen Tradition ursprünglich gelautet haben: »Jeder, der seine Frau entläßt und heiratet eine andere, bricht die Ehe«³⁸⁾. Wenn man annehmen mag, daß das Wort etwa in dieser Fassung von Jesus gesprochen wurde, dann ist das Logion der Redenquelle eine bereits erweiterte und verdeutlichende Überlieferung. Die Erweiterung bei Markus aber ist dann noch einmal eine Umdeutung, die heidenchristlichen Verhältnissen gerecht zu werden versucht. Nach diesen form- und redaktionskritischen Hinweisen kann nun versucht werden, die beiden Klauseln auf ihre inhaltliche Aussage hin zu prüfen.

4

Was die Textkritik betrifft, hat man immer wieder versucht, die beiden Klauseln als am falschen Platz stehend oder als spätere Glossen zu eliminieren³⁹⁾. Der textkritische Befund jedoch verbietet die Annahme einer nachträglichen Interpolation. In 5,32 wird die Ursprünglichkeit der Klausel von allen Handschriften bezeugt; in 19, 9 ist der handschriftliche Befund der gleiche. Zwar haben einige Handschriften aus 5, 32 *παρεκτός λόγου πορνείας* übernommen. Aber dieser späte Versuch, die Texte begrifflich einander anzugleichen, ist für das sachliche Verständnis ohne Bedeutung. Andererseits ist es nicht richtig, die an sich zutreffende Beobachtung, daß sich im Matthäusevangelium zahlreiche Dubletten⁴⁰⁾ finden, auch auf die beiden Ausnahmebestimmungen zu beziehen. Dies verbietet nicht nur die form- und traditionsgeschichtliche Analyse, sondern auch die nicht zu übersehende textliche Verschiedenheit. Es handelt sich also nicht nur um »un cas particulier dans l'ensemble des ›doublets‹ du premier évangile«⁴¹⁾.

Größere philologische Schwierigkeiten bereiten den Exegeten schon immer die beiden Ausnahmepartikel. Die katholische inklusive und negative Deutung hat geglaubt, *παρεκτός* und *μὴ* mit »selbst dann«, »auch im Falle«, »sogar im Falle« wiedergeben zu dürfen. Eine davon etwas abweichende Deutung meinte übersetzen zu sollen: »ohne Rücksicht auf«, »unabhängig von«, »ganz abgesehen davon, ob womöglich«. Trotz des Bemühens, für dieses Verständnis biblische (2 Kor 11, 28; Apg 26, 29) und außerbiblische (Didache 6, 1; Test XII, Zab 1, 4) Parallelen aufzuspüren, trotz Allgeiers Versuch⁴²⁾, für die beiden Ausnahmepartikel ein

³⁷⁾ Vgl. zur Formgeschichte des Ehescheidungslogions G. Delling, *Das Logion Mark. X 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament*, in: *Novum Testamentum* 1 (1956) 263–274.

³⁸⁾ Das *ἐπ’ αὐτήν* bei Markus ist wohl redaktioneller Zusatz; ob das Pronomen auf die erste oder zweite Frau zu beziehen ist, kann nicht entschieden werden.

³⁹⁾ Vgl. bei Holzmann, *Synoptiker* z. St. und bei Ott a. Anm. 19 a. O. 286–289.

⁴⁰⁾ Vgl. 3, 2 mit 4, 17; 3, 10 mit 7, 19; 13, 12 mit 25, 29 u. a.

⁴¹⁾ So J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile / Matthieu 19, 3–12 et parallèles*, Bruges 1959, 100.

⁴²⁾ A. Anm. 21 a. O.

einziges hebräisches Äquivalent zu ermitteln, hat sich bei den Exegeten in zunehmendem Maße die Erkenntnis durchgesetzt, daß der inklusiven Deutung zu viele philologische Härten und zu sehr der Eindruck des gewaltsam Konstruierten anhaften, daß also sowohl in 5, 32 als auch in 19, 9 die beiden Partikel eine Ausnahme bezeichnen⁴³).

Erhebliche Meinungsverschiedenheit besteht auch darüber, was unter dem Begriff der πορνεία zu verstehen sei. Auffallend ist, daß an beiden Stellen von πορνεία und der Verbalform von μοιχεία die Rede ist, daß also zwischen diesen beiden Begriffen deutlich unterschieden wird. In ganz allgemeiner Bedeutung meint πορνεία zunächst die verschiedensten sexuellen Vergehen und Fehlverhalten: Unzucht, Prostitution, Wollust, Sinnlichkeit, sexuelle Ausschweifung im weitesten Sinne. Eine Gleichsetzung mit μοιχεία läge von hier aus zweifellos im Bereich des Möglichen. In der Tat hat man in der alten Kirche, zur Zeit der Reformation, aber auch noch in neuerer Zeit (B. Weiß, E. Klostermann, A. Ott) πορνεία mit μοιχεία gleichgesetzt und die πορνεία im Sinne von Ehebruch verstanden. Doch kann nicht übersehen werden, daß Matthäus nicht nur hier, sondern auch noch in 15, 19 (vgl. Mk 7, 21; 1 Kor 6, 9) die beiden Begriffe deutlich unterscheidet; πορνεία darf also nicht im Sinne von Ehebruch interpretiert werden⁴⁴). Andere Exegeten gehen bei der Deutung des umstrittenen Begriffs von der Überzeugung aus, λόγος πορνείας in 5, 32 sei wörtliche Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks כרת ערוה wie er in Dt 24, 1 in der Bedeutung von »schändliche Sache«, »etwas Schändliches« vorkommt. Dagegen ist zu sagen, daß Matthäus zwar auf Dt 24, 1 rekurriert, daß er aber gerade diesen entscheidenden Begriff des Zitats ausläßt. Ferner ist λόγος πορνείας allein schon aus philologischen Gründen keine genaue und entsprechende Wiedergabe von כרת ערוה; außerdem bezieht sich der hebräische Begriff auf einen »physischen« Defekt, nicht auf einen »moralischen« – bei Matthäus jedoch ist der »moralische« Aspekt der entscheidende. Und nicht zuletzt korrespondiert nach Hatch-Redpath⁴⁵) πορνεία niemals mit ערוה; so hat ja auch die Septuaginta Dt 24, 1 nicht mit λόγος πορνείας, sondern mit ἄσχημον πράγμα übersetzt. Wieder andere Exegeten versuchen, πορνεία in Verbindung zu bringen mit der Aussage des matthäischen Zusatzes in 19, 3: »Ist es erlaubt, zu entlassen seine Frau aus jedem Grund?« Doch wurde bereits betont, daß beide Logien zunächst je für sich interpretiert werden müssen, daß also die Ausnahmeklausel nicht mit Hilfe des genannten Zusatzes πᾶσα ἀτία gedeutet werden darf. Außerdem ist durch nichts zu beweisen, daß Matthäus durch den Einschub »aus jedem Grund« in die Diskussion zwischen der Schule Hillels und der Schule Schammais eingreifen wollte und sich für die strengere Auslegung Schammais gegenüber der laxeren Hillels ausgesprochen habe⁴⁶). Somit entspricht die πορνεία bei Matthäus kaum dem von Schammai einzig geduldeten Grund für eine Ehescheidung, nämlich dem des Ehebruchs.

Zu erwähnen sind noch kurz zwei Lösungsversuche, die jedoch kaum Anerkennung gefunden haben: E. Stauffer⁴⁷) denkt zwar auch an Ehescheidung wegen

⁴³) Vgl. Dupont a. Anm. 41 a. O. 103–106.

⁴⁴) Die von Dupont a. Anm. 41 a. O. für eine Gleichsetzung angeführten Belegstellen (Sir 23, 23; Os 2, 4) halten einer genauen Prüfung nicht stand.

⁴⁵) *A Concordance to the Septuagint . . .*, Graz 1954 s. v. πορνεία.

⁴⁶) Gegen Dupont a. Anm. 41 a. O. 29 f. 86.

⁴⁷) ThWNT I 646–655 (Art. γαμέω); Jesus setze an die Stelle der jüdischen Traditionen »eine neue Halacha, die lediglich eine rechtliche Scheidung gestattet, aber die Henosis der Ehegatten unverletzt läßt«: a. a. O. 648; »Die Vertauschung eines Gatten mit einem andern ist Ehebruch«: ebd.

Ehebruchs, aber ohne das Recht der Wiederheirat; dieser Deutung jedoch widerspricht der Wortlaut der Matthäustexte. Der Versuch von A. Friedrichsen⁴⁸⁾ und A. Isaksson⁴⁹⁾, πορνεία als voreheliches Vergehen der Braut zu bestimmen, findet ebenfalls im Text keine Stütze; auch der Hinweis auf Mt 1, 18 f. hilft nicht weiter.

H. Baltensweiler⁵⁰⁾ hat nun in Anlehnung an Ott, Schegg und Cornely und in Abhängigkeit von Bonsirven⁵¹⁾ versucht, den Begriff der πορνεία vom »Aposteldekret« in Apg 15, 18 f. her zu bestimmen. Nach der Bestimmung des Dekrets müssen sich die zum Christentum sich bekehrenden Heiden 4 Forderungen unterwerfen: sie müssen sich enthalten von der Befleckung durch Götzen (v. 20; vgl. v. 29), von Blut, von Ersticktem und von πορνεία (v. 20). Diese Forderung wird in der Apostelgeschichte noch zweimal wiederholt: 15, 29 und 21, 25. Baltensweiler ist nun der Überzeugung, daß πορνεία hier die Verwandtenehe bezeichne, die in Lv 18, 6–18 im Zusammenhang mit den auch im »Aposteldekret« genannten drei anderen Verboten als schändlich verurteilt und verdammt wird. πορνεία sei demnach terminus technicus für blutschänderische Ehen. Und da das »Aposteldekret« vielleicht in den »gleichen geographischen Raum« gehöre wie das Matthäusevangelium, sei es »nicht abwegig« zu vermuten, daß πορνεία im Matthäusevangelium den gleichen Sinn habe wie in der Apostelgeschichte: gegenüber Nichtjuden, die sich zum christlichen Glauben bekehrten, sollte wieder die schärfere Bestimmung von Lv 18 zur Geltung gebracht werden. Johannes B. Bauer⁵²⁾ modifiziert diese Interpretation in dem Sinne, daß er meint, erst der Endredaktor habe vor Heidenchristen eine Entscheidung gegen blutschänderische Verbindungen fällen wollen.

Hiergegen ist einzuwenden, daß es keineswegs sicher ist, daß das Matthäusevangelium und das »Aposteldekret« dem gleichen religionsgeschichtlichen Raum angehören. Ferner sind die von Baltensweiler angeführten Belege für die Häufigkeit blutsverwandter Ehen in der nichtjüdischen Umwelt gar nicht so zahlreich und überzeugend, daß sie das Vorhandensein und die begründete Notwendigkeit der Unzuchtsklausel sowohl im »Aposteldekret« als auch im Matthäusevangelium begründen würden. Es ist auch durch nichts zu beweisen, daß hier an jüdische Proselyten gedacht sei, deren durch jüdisches Ausnahmegesetz geduldete Verwandtenehe aufgrund der neuen christlichen Eheauffassung geschieden werden mußte⁵³⁾. Vor allem aber bleiben die Vertreter der Deutung auf Inzesteh die Antwort schuldig auf die Frage, weshalb in den Schriften der übrigen neutestamentlichen Gemeinden, denen sich in irgendeiner Form das gleiche Problem gestellt haben muß, mit keinem Wort das Problem der Inzestehen angedeutet wird. Und schließlich: soll πορνεία die Verwandtenehe bezeichnen, dann mußte irgendwo in der biblischen oder außerbiblischen Literatur πορνή die Ver-

⁴⁸⁾ *Excepta fornicationis causa*, in: Sv. Exeg. Årsb. 9 (1944) 54–58.

⁴⁹⁾ *Marriage and Ministry in the New Temple / A Study with special Reference to Mt. 19, 3–12 and 1. Cor. 11, 3–16*, Lund 1965; »this word must mean a sexual offence comitted by the wife before her marriage«: a. a. O. 135; vgl. 139: »premarital unchastity«.

⁵⁰⁾ A. Anm. 9 a. O. 92 ff.; »πορνεία bedeutet Unzucht im Sinn von »Heiraten in den Lev 18 verbotenen Verwandtschaftsgraden«: a. a. O. 101.

⁵¹⁾ »Nous entendons: »fornicatio: au sens de mariage nul ou de faux mariage; »dimittere« en son acception ordinaire, qui est le divorce complet, renvoi avec liberté de se remarier«: a. Anm. 26 a. O. 46.

⁵²⁾ A. Anm. 28 a. O. 157: die Klausel sei »sowohl in 5, 32 wie in 19, 9 dem Endredaktor zuzuschreiben«.

⁵³⁾ Siehe auch Dupont a. Anm. 41 a. O. 110 ff. und seine Einwände gegen Bonsirven.

wandte in irgendeinem Verwandtschaftsgrad (Mutter, Großmutter, Tante, Cousine) bezeichnen; einen Beleg für πορνή in dieser Bedeutung sucht man aber vergebens.

Selbst wenn es also richtig ist, daß den Proselyten vom Judentum gestattet war, in legaler Weise eine blutschänderische Ehe einzugehen, bleibt es doch sehr fraglich, »daß der historische Ort für die Entstehung der Klauseln im Matthäusevangelium in der Auseinandersetzung der judenchristlichen matthäischen Gemeinde mit der oben dargelegten Proselytenpraxis zu suchen ist«⁵⁴). Durch diese Deutung hätte Baltensweiler zwar erreicht, daß die Ehebruchsklausel nicht als moralische Erweichung zu begreifen sei, sondern als Gesetzesverschärfung, wie es der theologischen Gesamtkonzeption des ersten Evangelisten entspricht. Aber die angeführten Belege sind nicht nur nicht sicher, sondern halten auch einer eingehenden Prüfung nicht stand. Man wird bei der Deutung davon ausgehen müssen, daß πορνεία überwiegend das griechische Äquivalent für das hebräische זנות, bzw. זני ist⁵⁵). זני, aber bedeutet wörtlich »Hurerei treiben« und meint im übertragenen Sinne den Abfall von Jahwe. Den Propheten schien also das schändliche Geschehen der Hurerei geeignet, den Abfall Israels von seinem Gott unter diesem Bilde darzustellen⁵⁶): wie sich eine Hure wahllos fremden⁵⁷) Männern hingibt, so Israel wahllos an fremde Götzen und Götter. Das Moment, daß bei der Hurerei die זנות sich jedem beliebigen Mann prostituiert, dürfte bei der Wahl des Begriffes entscheidend gewesen sein, auch wenn dabei der einmalige oder mehrfache Ehebruch vorauszusetzen ist. Der Akzent liegt aber weniger auf der rechtlichen als vielmehr auf der schändlichen und unbedingt verwerflichen Seite des Tuns. Gerade die Schändlichkeit, die in der Verfügbarkeit einer Hure für jeden beliebigen Mann lag, war wohl der eigentliche Grund, in urkirchlichen Gemeinden mit starker jüdischer Tradition die Scheidung einer Ehe zu dulden und zu fordern, wenn πορνεία im eben aufgezeigten Sinne vorlag.

5

Die Frage bleibt noch zu beantworten, ob die beiden Klauseln von Jesus selbst – etwa mit Rücksicht auf jüdische Gepflogenheiten – ausgesprochen wurden, ob sie Gemeindebildung sind und als solche auf judenchristlichem Boden entstanden sind, oder ob sie von dem Endredaktor des Matthäusevangeliums seinen Vorlagen eingefügt wurden. Zunächst ist festzuhalten, daß durch das ganze Matthäusevangelium hindurch eine Tendenz zur »Verschärfung der Tora« festgestellt werden kann. Ein gutes Beispiel – so wurde bereits gesagt – ist ja das Streitgespräch über die Ehescheidung. Durch Hinzufügung von κατά πάσαν αἰτίαν wird das »versucherische Moment« der Frage der Pharisäer verschärft, da die Aussage Jesu negativ ausfällt, und zwar nicht zuletzt auch in dem Sinne, daß sie alle kasuistischen Erörterungen als unwichtig beiseite schiebt: der Streit zwischen Hillel und Schammai ist für die Gemeinde des Matthäus ohne Bedeutung. Aufgrund dieses die

⁵⁴) Baltensweiler a. Anm. 9 a. O. 100.

⁵⁵) Vgl. Hauck-Schulz, ThWNT 583–587 (Art. πορνεία).

⁵⁶) Siehe bei Koehler-Baumgartner, *Lexicon* s. v. und Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch* s. v.

⁵⁷) Eine Analogie findet sich in der volkstümlichen Redeweise: »fremd gehen« = sich einem anderen Partner zuwenden. – Es ist zu beachten, daß im AT die Ehe mit einer »Fremden«, einer Ausländerin, verurteilt (vgl. Gn 26, 34 mit 27, 46 u. 28, 1–9) und als dem Gebot Gottes widersprechend dargestellt wurde: 1 Rg 11, 1–3 unter Hinweis auf Ex 34, 16; Dt 7, 3.

⁵⁸) Lv 21, 7; Jer 3, 3; Ez 16, 30; 32, 44 u. a.

Forderungen Gottes noch verschärfenden Gesetzesverständnisses wäre es unverstänlich, daß Matthäus eine »Erweichung« des Gesetzes, wie sie die beiden Klauseln doch darstellen, vorgenommen haben soll. Zu dieser Feststellung kommt noch die Beobachtung, daß sich redaktionelle Hinzufügungen aufgrund des gleichen Wortlauts und der gleichen Begriffe als solche ausweisen. Die Ausnahmeklauseln sind jedoch sowohl hinsichtlich ihrer Partikeln als auch ihrer begrifflichen Formulierung verschieden. Es ist daher unwahrscheinlich, daß erst der Endredaktor die beiden Klauseln seinem Evangelium eingefügt hat; vielmehr hat er sie in doppelter Überlieferung bereits vorgefunden.

Es wurde auch schon gesagt, wie aufgrund der form- und traditions geschichtlichen Analyse aufgezeigt werden kann, daß die Unzuchtsklauseln nicht auf Jesus selbst zurückgehen. Von Jesus stammt vielmehr das strenge Ehescheidungsverbot, und zwar als grundsätzliche Aussage; denn »die konkrete und zugleich äußerst zugespitzte Art zu reden . . ., macht die Herkunft unseres Satzes von Jesus wahrscheinlich. Das wird bestätigt durch die Schilderung der Jünger . . . in Mt 19, 10; sie zeigt den völligen Gegensatz, in dem die Auffassung Jesu zu seiner Umwelt steht«⁵⁹⁾. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist daher anzunehmen, daß die beiden Klauseln in judenchristlichen Gemeinden eingefügt wurden, die noch stark dem jüdischen Kult- und Religionsverband angehörten, die wegen der in der Tora gebotenen Möglichkeit und wohl auch wegen des unerledigten und jeglicher Willkür Raum gebenden Streits zwischen Hilleliten und Schammaiten für den Fall von πορνεία, jedoch nur für diesen, eine Ehescheidung duldeten. Matthäus hat beide Ausnahmebestimmungen in dieser Sondertradition vorgefunden und versucht, sie »nahtlos« seinem Evangelium einzufügen; doch ist dieser Versuch nur zum Teil geglückt.

Zusammenfassend läßt sich aufgrund der problemgeschichtlichen, form- und traditions geschichtlichen und vor allem redaktionskritischen Erwägungen sagen:

- a) Die beiden Unzuchtsklauseln sind nicht im inklusiven, sondern im exklusiven Sinne zu verstehen, d. h. sie besagen, daß bei Vorliegen von πορνεία Ehescheidung mit der Möglichkeit der Wiederheirat erlaubt war.
- b) πορνεία kann nicht mit Ehebruch gleichgesetzt werden. Vielmehr meint der Begriff ein sexuelles Fehlverhalten, dessen schändlicher Charakter die Möglichkeit einer Ehescheidung forderte.
- c) Es handelt sich hierbei um das Vergehen Verheirateter; jedoch finden sich keine Anhaltspunkte, bei diesen an illegitim Verheiratete zu denken.
- d) Verschiedene Gründe legen nahe, bei πορνεία an Hurerei, an Prostitution im eigentlichen Sinne zu denken.
- e) Der »Sitz im Leben« der beiden Klauseln ist weder ein Zugeständnis Jesu an Jünger, die das Schwere seiner Forderung noch nicht fassen konnten, noch ein Nachgeben Jesu gegenüber Forderungen seiner Gegner.
- f) Der »Sitz im Leben« dürfte vielmehr in judenchristlichen Gemeinden zu suchen sein, die für ihre Situation des Anfangs und des Übergangs »Unzucht« als Scheidungsgrund gelten ließen.

Matthäus hat also auch in dieser schwierigen Frage verschiedene Traditionen gesammelt und bewahrt. Er hat versucht, sie alle unter den ihm wichtigen Gesichtspunkt zu ordnen: Das Gesetz als Offenbarung des Willens Gottes muß getan werden, weil dem rechten Tun Lohn, dem falschen Tun aber Strafe verheißen ist.

⁵⁹⁾ Dellings a. Anm. 37 a. O. 272.

Nicht der Ausgleich sich aufhebender oder einander widersprechender Gedanken war ihm wichtig, sondern das Herausstellen der in der Botschaft Jesu geforderten neuen Gerechtigkeit. Auch in der Frage der Ehe und Ehescheidung hat er zwei verschiedene Traditionen in sein Evangelium aufgenommen, ohne zu versuchen, einen Ausgleich oder eine definitive Entscheidung herbeizuführen. Der späteren Kirche blieb es vorbehalten, zu bestimmen, welche Auffassung über die Ehe für Christen verbindlich sei. Während sie das »Privilegium paulinum« beibehielt, hat sie das »Privilegium judaicum« von ihren Erörterungen ausgeschlossen. Grundsätzlich aber hat sie zurückgegriffen auf das Wort Jesu: »Was nun Gott zusammengejocht hat, ein Mensch darf es nicht trennen.«