

DIE LEHRE

VOM

DEFECTUS SACRAMENTI

IHRE

HISTORISCHE ENTWICKLUNG

UND

DOGMATISCHE BEGRÜNDUNG.

VON

HUGO SACHSSE

LICENTIATEN DER THEOLOGIE  
DOCTOR DER JURISPRUDENZ UND PHILOSOPHIE.



*Ih 161*

*Stenner*

*I-4208*

*2N-T*

BAR  
z pozůstalosti p. prof. Dra.  
JOSEFA VAČKA.

BERLIN und LEIPZIG.

VERLAG VON J. GUTTENTAG

(D. COLLIN).

1881.

*1330/468*



## Vorwort.

„Haud scio an [n]ulla iuris pars inveniretur, ubi communis doctorum virorum opinio facilius felicisque posset impugnari“ — bemerkt mit Recht Müller im Vorworte seiner über die Bigamie als Irregularitätsgrund handelnden Dissertation. Aber — und es ist dies auch für die bisherige Behandlungsweise charakteristisch — während er in der That die hauptsächlichsten Fehler und Widersprüche der herkömmlichen Theorie richtig kennzeichnet, so giebt er doch über die Entstehung dieser Theorie wenig Aufschluss, und seine eigenen Aufstellungen sind in wesentlichen Punkten um deswillen nicht annehmbar, weil sie der Rechtsauffassung, wie sie nachweislich schon in früher geschichtlicher Entwicklung mit Entschiedenheit sich kundthut, nicht entsprechen.

Der Ausdruck bigamia umfasst bei den Canonisten herkömmlicherweise ein Conglomerat verschiedenartiger Bestandtheile. Den Mittelpunkt bildet die eigenthümliche Lehre vom defectus sacramenti, die freilich zu einzelnen jener Bestandtheile in ziemlich unklarer Beziehung, ja nur äusserlicher Verbindung steht. So rechtfertigt es sich, wenn eine wissenschaftliche Untersuchung nur diese Lehre zu ihrem eigentlichen Gegenstande erwählt und auf die anderen Materien nur insofern eingeht, als es die genaue Begrenzung jener Lehre und die Feststellung ihrer Beziehung zu denselben erfordert.

Die Aufgabe ist sodann eine doppelte. Die Lehre ist in ihrem Entstehen, ihrer geschichtlichen Entwicklung zu be-

greifen und in ihrer dogmatischen Verknüpfung klarzulegen. In beiderlei Hinsicht ist bisher wenig geschehen.

Dass die Irregularität des *maritus viduae* und des *maritus defloratae* auf alttestamentlicher Vorschrift beruht, wird auch von ausführlicheren Darstellungen nur ausnahmsweise bemerkt; die Kenntniss der Lehrentwicklung vor Thomas von Aquino beschränkt sich fast ganz auf die vereinzelt herausgerissenen Hauptstellen von Augustin und Innocenz III. Thomassinus hat mit grossem Fleisse ein reiches historisches Material zusammengestellt; aber es betrifft nur die practischen Bestimmungen der Rechtsquellen und ihre Durchführung: gerade die Theorie hat für ihn kein Interesse.

Eine einheitliche systematische Behandlung des verschwommenen Begriffs der *bigamia* war von vornherein nicht möglich. Aber auch da, wo man von jenem den Begriff des *defectus sacramenti* unterscheiden wollte, sind kaum die ersten Schritte zu einer juristischen Begriffsbildung geschehen. Eine scharfe Begrenzung und genaue Unterscheidung der einzelnen Fälle ist grösstentheils nicht einmal versucht; von einer Trennung des für alle oder doch die Mehrzahl der Fälle gemeinsam Geltenden und des nur den Einzelfall Betreffenden ist keine Rede. Nur ausnahmsweise finden sich gewisse der Form nach allgemeine Sätze, deren Anwendbarkeit auf jeden besonderen Fall doch wieder jeden Augenblick in Frage gestellt werden muss.

Bei diesem Zustande der bisherigen einschlagenden Literatur muss ein Versuch, jene Lehre in ihrer gesammten allmählichen Entwicklung zu verfolgen und sie in ihrem dogmatischen Bau zur klaren Anschauung zu bringen, auf mancherlei Schwierigkeiten stossen.

Was namentlich den historischen Theil anbetrifft, so ist selbstverständlich, dass derselbe bei dem Mangel jeder nennenswerthen Vorarbeit und bei der für den Einzelnen gebotenen Beschränkung auf absolute Vollständigkeit von vornherein keinen Anspruch machen darf. Manches mag uns entgangen

sein, was mehr Anspruch auf nähere Besprechung gehabt hätte als anderes, dem dieselbe zu Theil geworden.

Und das Gleiche gilt vom systematischen Theil, zumal auch er, wie jener, mehrfach weitgreifende und die verschiedensten Gebiete streifende Ideen berührt. Gerade bei diesem Theil mag vielleicht mancher das so gern in zahlreichen Citaten schon dem Auge sich bekundende wissenschaftliche Aeussere einigermassen vermissen. Dabei ist jedoch auch Folgendes zu erwägen. Zunächst dass die der Entwicklung bis auf Thomas einschliesslich angehörigen Quellen, soweit sie überhaupt wegen ihres dogmatischen Gehaltes für uns Interesse haben, bereits im historischen Theile besprochen sind; die erforderliche Beziehung auf denselben pflegt ein regelmässiger Rückblick auf die Entwicklung bezüglich des jedesmal in Frage stehenden Punktes zu vermitteln. Sodann aber macht der meist unselbständige Character der einschlagenden Literatur mit ihrer regelmässig die Ausführungen von Vorgängern nur wiederholenden Weise ein reichlicheres Citiren überflüssig; es ist eine unfruchtbare Mühe und leere Ostentation, stets in stattlichen Citatenreihen anzumerken, an welcher Stelle derselbe seit dem 13. Jahrhundert als Gemeingut dienende Gedanken bei jedem einzelnen Schriftsteller sich findet. Vielmehr genügte hier häufig der Hinweis auf die zahlreichen bei v. Bönninghausen gegebenen Anführungen, auch wo dieselben leicht auf das Doppelte und Dreifache hätten vermehrt werden können.<sup>1)</sup> In den verhältnissmässig seltenen Fällen dagegen, wo sich bei einem Schriftsteller eigenthümliche, namentlich den eigenen Gedanken des Verfassers ent-

<sup>1)</sup> Von den bei v. Bönninghausen, *De irregularitatibus*, Fasc. II pag. 168—217 citirten Schriften (der Zahl nach etwa 80) waren mir nicht zugänglich diejenigen von Gibalinus, Passerinus (comm.), Mayr, Wiestner, Sayrus, Pax Jordanus, Suaresius, Rauch, Holzmann, Begnudellus Bassus, Sebaldus, Herthals, Leurenus, Matthaeuccus, Caponus, Maschat, Murga, Baumgartner. — Wenn ein Werk nicht unmittelbar, sondern nur fremde Angaben über dasselbe benutzt wurden, ist dies betreffenden Orts stets kenntlich gemacht.

sprechende oder auch nur ähnliche Aeusserungen fanden, ist dies jedesmal gewissenhaft angemerkt. Endlich führte die versuchte streng wissenschaftliche Ausgestaltung des dogmatischen Theils mehrfach auf Fragen, die bisher — in der uns bekannten Literatur — überhaupt noch nicht zur Erörterung gekommen sind.

Unter diesen Umständen, insbesondere bei dem Bestreben, einerseits jene nur die bekannten Sätze der herkömmlichen Theorie wiederholenden überflüssigen Citate zu vermeiden, andererseits diejenigen in unserer Lehre wirksamen eigenthümlichen Vorstellungen namentlich mystischen Inhalts, die in der bisherigen Literatur nicht die gehörige Würdigung gefunden haben, durch zahlreiche und möglichst treffende Belegstellen aus anderen Gebieten zu erläutern, war eine gewisse Ungleichmässigkeit der äusseren Darstellung unvermeidlich. Aber es war auch — und dies gilt namentlich vom historischen Theil — vielfach geboten, Quellen, vornehmlich solche, die der juristische Leser nicht immer zur Hand haben mag, in ihrem wesentlichen Wortlaute anzuführen. Dies war häufig, wenn es sich darum handelte, einzelne in verschiedenem Zusammenhange befindliche Aeusserungen zu combiniren oder in anderweiter Verknüpfung wiederzugeben, nur so möglich, dass entweder anmerkungsweise die betreffenden Stellen in ihrem ganzen Wortlaute Aufnahme fanden, oder dass nur die betreffenden Sätze und Wendungen in die Darstellung selbst eingeflochten wurden. Jenes würde bei gleichmässig beharrlicher Durchführung den Umfang der Schrift unverhältnissmässig erweitert oder zu einer Beschränkung ihres Inhaltes genöthigt haben; dies ergab bei lateinischen Quellen ein schwerfälliges und an den wunderlichen Kanzleistil früherer Zeiten erinnerndes Sprachgemengel. Gleichwohl wurde dies meist der Kürze halber als das geringere Uebel — auch für den Leser — vorgezogen.

## Inhaltsübersicht.

### Historischer Theil.

	Seite
<b>I. Die biblische Grundlage . . . . .</b>	3—9
<b>II. Die morgenländische Auffassung . . . . .</b>	10—14
<b>III. Die Entwicklung im Abendlande . . . . .</b>	15—76
1. Bis auf Leo den Grossen . . . . .	15—26
Ambrosius S. 15. — Innocenz I. S. 17. — Augustin S. 18. — Leo der Grosse S. 21.	
2. Bis auf Innocenz III. . . . .	26—45
Petrus Damiani S. 27. — Anselm v. Canterbury S. 29. — Hugo v. St. Victor S. 30. — Bernhard v. Clairvaux S. 33. — Petrus Lombardus S. 34. — Innocenz III. S. 38.	
3. Bis auf Thomas von Aquino . . . . .	46—65
Innocenz IV. S. 47. — Hostiensis S. 49. — Glosse S. 55. — Thomas v. Aquino S. 57.	
4. Seit Thomas von Aquino . . . . .	65—76

### Dogmatischer Theil.

<b>I. Begriff und Bedeutung des defectus sacramenti . . .</b>	79—91
1. Begriff des sacramentum . . . . .	79—80
2. Begriff des defectus sacramenti und seine Bedeutung	81—85
3. Insbesondere die Objectivität des Begriffs; Wirkung des defectus; Dispensation . . . . .	85—91

<b>II. Allgemeine Voraussetzungen des defectus sacramenti —</b>	Seite
<b>Die Voraussetzungen des sacramentum . . . . .</b>	92—132
1. Kirchlich gültige Ehe . . . . .	93—123
Bigamia simultanea S. 94. — Big. similitudinaria S. 96. — Affectus intentionis S. 105.	
2. Beischlaf . . . . .	124—128
3. Beziehung beider aufeinander (animus maritalis) . . .	128—132
<b>III. Besondere Voraussetzungen des defectus sacramenti —</b>	
<b>Die einzelnen Defectsgründe und die verschiedenen Fälle des defectus sacramenti . . . . .</b>	133—215
A. Vorbemerkungen . . . . .	133—146
Concurrenz S. 134. — Entstehung S. 139. — Objectivität S. 142. — Eintheilung S. 144.	
B. Die einzelnen Gründe und Fälle des Defects . . . . .	146—215
1. Frühere sacramentale Ehe des Mannes —	
Fall des bigamus . . . . .	146—153
2. Frühere sacramentale Ehe der Frau —	
Fall des maritus viduae . . . . .	153—165
3. Mangel der Jungfräulichkeit (vorsacramentale corruptio) auf Seiten der Frau —	
Fall des maritus defloratae . . . . .	165—197
4. Ausserehelicher Beischlaf während der Ehe (nachsacramentale corruptio) auf Seiten der Frau —	
Fall des maritus adulteratae . . . . .	197—215
<b>Rückblick . . . . .</b>	216—219

## Historischer Theil.

I.

## Die biblische Grundlage.

Wenn bereits die ältesten kirchlichen Rechtsquellen des Morgenlandes wie des Abendlandes gleichmässig den, der zur zweiten Ehe oder zur Ehe mit einer Wittwe geschritten, vom ministerium sacrum ausschliessen,<sup>1)</sup> und wenn wir diese Vorschrift in den späteren Rechtsquellen oft genug wiederholt finden, so war der letzte Grund für die Kirche ursprünglich gewiss nur das Gebot der Heiligen Schrift.

Paulus, der Apostel der Extreme, in dessen Leben und Lehre die Gegensätze oft wundersam nebeneinander liegen, sieht in der Ehe bald ein Abbild des Verhältnisses Christi zur Gemeinde, bald nur ein Mittel, um Schlimmeres zu verhüten.

Das Bild von der Ehe Gottes mit seinem Volke ist ein in den alttestamentlichen, besonders den prophetischen Schriften<sup>2)</sup> überaus häufig gebrauchtes; doch es ist weder jenen Schriften noch überhaupt der morgenländischen Anschauung eigenthüm-

<sup>1)</sup> Can. Apost. 17: ὁ δοῦν γάμοις συμπλακεῖς μετὰ τὸ βάπτισμα ἢ παλλακῆν κτησάμενος οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὄλος τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ. Can. Apost. 18: ὁ χήραν λαβὼν ἢ ἐκβεβλημένην ἢ εταίραν ἢ οἰκέτην ἢ τῶν ἐπὶ σκηνῆς οὐ δύναται κ.τ.λ. (wie eben) cf. c. 1 D. 33 und c. 15 D. 34 etc. — c. 56 (Siricius a. 385) D. 50; c. 3 (id.) D. 77; c. 5 (id.) D. 84 etc.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Jer. 2—3. Ezech. 16. Hosea 2.

lich. Wie der Menschengeist die Idee der Gottheit nur annähernd nach Analogie einer über alle Beschränkungen und Unvollkommenheiten erhobenen Menschheit — des Göttlichen im Menschen — sich vorzustellen vermag, so auf Gott bezügliche Verhältnisse auch nur unter dem Bilde menschlicher. Welch irdisch-menschliches Verhältniss aber wäre geeigneter, die innigste Beziehung der frommen Seele oder Gemeinde zu ihrem Gott anzudeuten, als das den ganzen Menschen am meisten erfassende und befruchtende, gegen Verletzungen empfindlichste und dennoch dauerhafteste, das eheliche oder, sofern der Gedanke an eine erst zukünftige Vollendung, die Hoffnung auf eine zukünftige innigere Vereinigung vorwiegt, das bräutliche? So war es denn zu allen Zeiten ein Recht gottseliger Frömmigkeit, für das innigste Verhältniss zu Gott die Bilder vom vertraulichsten innigsten menschlichen Verhältniss zu entlehnen, und die himmlische Liebe mit den Farben irdischer menschlicher Liebe zu zeichnen: nur auf die Durchführung, auf das Einzelne übt individueller Geschmack, üben Zeit und Nationalität ihren Einfluss. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn wir bei Paulus solche auf den Messias, in dessen Persönlichkeit Gott der gläubigen Gemeinde sich geoffenbart, bezügliche Aussprüche finden, wie 2. Cor. 11, 2: *ἡμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἑγγὴν παραστήσαι τῷ Χριστῷ* — zumal der evangelischen Ueberlieferung angehörige Gleichnisse, wie das vom Hochzeitsmahl,<sup>1)</sup> das von den zehn Jungfrauen,<sup>2)</sup> und andre Bilderreden, in welchen der Herr als ein *νυμφίος* bezeichnet wird,<sup>3)</sup> die Auffassung Christi als eines Bräutigams seiner Gemeinde voraussetzten und befestigten. Stand doch auch die volle Vereinigung erst in der Zukunft bevor: in den grotesken Gesichtern des Apocalyptikers erscheint nach dem tausendjährigen Reich und dem Weltgericht die heilige Stadt, das neue Jerusalem, vom Himmel herabfahrend, wie eine für ihren Bräutigam geschmückte Braut, als Braut des Lammes

<sup>1)</sup> Matth. 22.

<sup>2)</sup> Matth. 25.

<sup>3)</sup> z. B. Matth. 9, 15. Joh. 3, 29.

zur Hochzeit.<sup>4)</sup> Bei diesen schon der Urgemeinde geläufigen Vorstellungen lag es nahe, umgekehrt in dem Verhältniss Christi zur Gemeinde ein Vorbild für das eheliche zu erblicken; ja, wenn wir den Epheserbrief nicht als paulinisch beanstanden, so hätte Paulus schon jenes Verhältniss namentlich mit Bezug auf die Ueberordnung und die selbstlose Liebe des himmlischen Bräutigams den Gatten als Muster für das eheliche hingestellt und in dem Spruche Gen. 2, 24<sup>2)</sup> eine geheimnissvolle Beziehung (*μυστήριον*, sacramentum) auf Christus und die Kirche, also auf jene höhere Ehe, deren Abbild nur die irdische ist, gefunden. Eph. 5, 22—33.

Indessen andererseits rath Paulus,<sup>3)</sup> ohne zwar ein Gebot aufzustellen, aber mit dem Wunsche, dass alle Menschen wären wie er, von der Ehe ab: allerdings sei sie nicht Sünde und sei ein Mittel gegen Unkeuschheit — doch besser sei ledig zu bleiben; denn der Ledige sorge, was des Herrn ist, und wie er dem Herrn gefalle; der Vermählte aber sorge, was der Welt angehört, und wie er dem Weibe gefalle. Nur zu natürlich war diese Ansicht, zumal bei den eschatologischen Anschauungen des Apostels und der Urgemeinde, die in unmittelbarer Nähe die Wiederkunft Christi und damit das Weltende erwartend in völliger Weltflucht vor allem irdischen Thun und Sein und ihre Weiber haltend, als hätten sie keine,<sup>4)</sup> nur des Verwandeltwerdens und des Anziehens der Unsterblichkeit<sup>5)</sup> harrten. Je mehr aber allmählich gegenüber dem thatsächlichen Fortgange der Geschichte die Erwartung der Parusie schwand oder doch zeitlich zurücktrat, um so mehr Bedeutung erhielten gerade die Worte des

<sup>1)</sup> Apoc. 21, 2: *εἶδον τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, Ἱερουσαλὴμ καινὴν, καταβαίνουσαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς . . . v. 9: δεῖξω σοὶ τὴν νύμφην, τοῦ ἀρνίου τὴν γυναῖκα . . . cf. 19, 7: ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν.*

<sup>2)</sup> LXX: *καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* (vgl. auch v. 23 mit Eph. 5, 30).

<sup>3)</sup> 1. Cor. 7.

<sup>4)</sup> Ibid. 7, 29.

<sup>5)</sup> Ibid. 15, 51 ff.

Apostels, welche die Ehelosigkeit nur für diejenigen, die solche Gabe von Gott hätten,<sup>1)</sup> als Ziel einer höheren Askese hinstellten; und konnte man Stellen gegenüber, wie 1. Cor. 7, 8—9,<sup>2)</sup> die zweite Ehe nicht schlechthin verbieten,<sup>3)</sup> so war es doch naturgemäss und der herrschenden Ansicht sowie der paulinischen Anschauung völlig entsprechend, wenn der Verfasser der Pastoralbriefe, der das Verbot der Ehe als Teufelslehre verwirft,<sup>4)</sup> unter denen, die nicht geeignet erscheinen, würdige Leiter und Vorbilder der Gemeinde zu sein, auch die verzeichnet, die in zweiter Ehe leben: bei dem vermeintlichen Ursprunge dieser Briefe mussten die Stellen 1. Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 6 der Kirche bald als Gesetz gelten.<sup>5)</sup> —

<sup>1)</sup> 1. Cor. 7, 7.

<sup>2)</sup> λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις καλὸν αὐτοῖς ἐστίν, ἐὰν μελωσιν ὡς κἀγώ. εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμήσατωσαν· κρείσσον γάρ ἐστι γαμῆσαι ἢ κτεροῦσθαι.

<sup>3)</sup> Vgl. Richter-Dove, Lehrb. d. Kirchenrechts § 284.

<sup>4)</sup> 1. Tim. 4, 1—3.

<sup>5)</sup> 1. Tim. 3, 2: δεῖ . . . τὸν ἐπίσκοπον . . . εἶναι μίᾱς γυναῖκος ἄνδρα. v. 12: διάκονοι ἔστωσαν μίᾱς γυναῖκος ἄνδρες. Tit. 1, 6: . . . καταστήσης . . . πρεσβυτέρους . . . εἴ τις ἐστίν . . . μίᾱς γυναῖκος ἀνὴρ. — Die Ansicht, dass diese Stellen anders, insbesondere von der bigamia simultanea zu deuten seien (vgl. dagegen 1. Tim. 5, 9, wo ἐνὸς ἀνδρός γυνή von der Wittwe gebraucht ist, und überhaupt Bellarmin, controv. christ. fid., de clericis c. 23—24), bedarf hier keiner eingehenden Widerlegung: die Frage ist für uns unerheblich, denn es hätte auch dann die Rechtsentwicklung eben nur von einer missverstandenen Stelle der κανόνες ἢ ὅροι τοῦ Παύλου [Nov. 137 c. 1] ihren Ausgang genommen. — Nicht minder unerheblich ist hier auch die Frage der Echtheit oder Unechtheit der Pastoralbriefe; denn bei der erwähnten wesentlich asketischen Ansicht des Paulus scheint es nicht so unvereinbar, wie Müller (de bigamia irregularitatis fonte et causa, diss. Vratislav. 1868) S. 13, allerdings nur um die griechische Auffassung zu widerlegen, mit Emphase behauptet, einerseits denen, welche die höhere Gabe der Enthaltbarkeit nicht haben, die zweite Ehe zu gestatten, andererseits sie doch der Gemeindeämter nicht würdig zu achten. Müsste es dann doch ebenso widersprüchsvoll erscheinen, dass der Apostel, der 1. Cor. 7, 9 die Ehe überhaupt nur denen, die nicht enthaltsam sind (οὐκ ἐγκρατεύονται), empfiehlt, die Enthaltbarkeit aber als Erforderniss des Bischofs bezeichnet (Tit. 1, 8: δεῖ ἐπίσκοπον εἶναι . . . ἐγκρατῆ), doch in einmaliger Ehe keinen Grund zur Ausschliessung von der Bischofswürde erblickt.

Dagegen ist es mehr als zweifelhaft, dass die Vorschriften Lev. 21, 7. 13—15. Ezech. 44, 22 als solche gleich anfangs beobachtet wären, zumal unter Heidenchristen; war doch das Gesetz aufgehoben durch das Evangelium.

Völlig im Einklang mit der ganzen mosaischen Gesetzgebung, deren natürlich-sinnlicher Anschauung die Grenze zwischen physischer und sittlicher Integrität oft geradezu fremd ist, und im Interesse der besonderen höheren Würde und Heiligkeit des ausgesonderten Priesterstammes und vor allem des Hohenpriesters wird im Leviticus dem Priester die Ehe mit Huren, Entehrten (eigentlich „Entweihten“)<sup>1)</sup> und Verstossenen verboten — „denn heilig ist er seinem Gott, und du sollst ihn heilig halten, denn das Brot deines Gottes bringt er dar; heilig sei er dir, denn ich bin heilig, der Ewige, der euch heiligt“<sup>2)</sup> — und dem Hohenpriester die Ehe nur mit einer Jungfrau gestattet;<sup>3)</sup> Ezechiel in seiner Vision von den zukünftigen Verhältnissen des Bundesvolkes nach seiner Wiederherstellung lässt den Priestern — den Hohenpriester erwähnt er nicht — die Ehe nur zu mit einer Jungfrau oder eines Priesters Wittwe.<sup>4)</sup>

Wohl mag man in den Anfängen der christlichen Kirche bei Ausschluss solcher von den Gemeindeämtern, die durch Bescholtenheit ihrer Frauen an Ansehen verloren hatten, auf jene Stellen als bedeutsam hingewiesen und auf sie sich berufen haben, ohne sie geradezu als verbindliches Gesetz hinzustellen. Doch dieselbe Strömung, die allmählich die neutestamentlichen Schriften als nova lex erscheinen liess, verlieh auch dem Alten Testament nach und nach wieder gesetzlichen Charakter,<sup>5)</sup> anfangs nur für die geistliche, dann

<sup>1)</sup> הַלְלָהּ: das Stammwort bedeutet Durchbohren, Öffnen, Entweihen (quae enim sacra habentur, plebis aditui non patent), cf. Gesenius thes. sub voce.

<sup>2)</sup> Lev. 21, 7—8.

<sup>3)</sup> Ibid. 13—15.

<sup>4)</sup> Ezech. 44, 22. — Vgl. auch Joseph. Ant. Jud. 3, 12, 2.

<sup>5)</sup> Diese Entwicklung machte sich z. B. auch bezüglich des defectus corporis in ganz ähnlicher Weise geltend, sofern auch hier auf die gesetzlichen Bestimmungen Lev. 21, 17 ff. erst nachträglich zurückgegriffen und

auch für die äussere Lebensordnung des Einzelnen, soweit nicht durch Allegorese das Ceremonialgesetz als solches aufgelöst wurde. Die Theorien haeretischer Parteien, der Marcioniten und Gnostiker aller Art, mit ihrer Lehre vom Demiurgos und der wahren Religion, die, wie Christus bewiesen, praktisch in Uebertretung des demiurgischen — alttestamentlichen — Gesetzes bestehe, konnten das Bestreben der Kirche, das die Einheitlichkeit und den göttlichen Ursprung beider Testamente gewahrt wissen wollte, nur fördern und stärken. Unter mannichfadem Schwanken und nicht ohne Widersprüche, doch mit geschichtlicher Nothwendigkeit vollzog sich diese Entwicklung. Denn „die heidnische Welt stiess das Christenthum zurück und zwang nun auch die Gemeinde . . . zu politischer Gestaltung, die, weil religiös geartet, nur theocratisch ausfallen konnte. Die Nothwendigkeit, Zucht zu üben gegen Sünder und Häretiker, liess Gehorsam fordern gegen die Vorsteher, welche . . . den Priestern des Alten Bundes in ihren Rechten mehr und mehr gleichgestellt werden. Diese theocratische Auffassung der Kirche, entstanden aus den Verhältnissen, saugt aber aus dem Alten Testament seine Kraft und entnimmt ihm sein Recht, trotzdem dass die theologische Ueberlieferung die Abrogation des Gesetzes nach seiner levitischen Seite hin zu behaupten fortfährt. Am stärksten zeigt sich jene Wendung in den apostolischen Constitutionen . . . Schon Clemens Romanus<sup>1)</sup> hatte die Episcopen mit den Priestern und Leviten des Alten Bundes wenigstens verglichen. Wohl hatte Tertullian<sup>2)</sup> noch gefragt: nonne et laici sacerdotes sumus? Aber schon bei Cyprian<sup>3)</sup> . . . heissen die levitischen Priester antecessores nostri, unser sacerdotium ist nur eine Fortsetzung des levitischen; ja, die Parallelen mit Aaron, Samuel, Moses steigern sich zu der ausdrücklichen Behauptung, dass die Vorschriften

hiernach der ursprüngliche aus der Natur der Sache sich ergebende Gesichtspunkt modificirt wurde; vgl. Hinschius, Kirchenrecht Bd. I S. 14.

<sup>1)</sup> C. a. 95 — Epist. ad Corinth. I, 40. 42.

<sup>2)</sup> † c. 230 — De exhort. castit. c. 7.

<sup>3)</sup> † 258 — Vgl. z. B. Epist. 55. 64. 65. 67. 72.

des Alten Bundes auch für die christlichen Priester massgebend seien<sup>4)</sup>

So erscheint es denn durchaus natürlich, dass schon durch die apostolischen Canones in gleicher Weise gemäss dem Neuen Testament, wer zur zweiten Ehe,<sup>2)</sup> und andererseits dem Alten Testament gemäss, wer zur Ehe mit einer Wittwe, Verstossenen, Hure etc.<sup>3)</sup> geschritten ist, vom ministerium sacrum ausgeschlossen wird; hätte es doch auch geradezu mit dem Geiste der damaligen theologischen Exegese im Widerspruch gestanden, die oben im Wortlaut angeführte mosaische Begründung der älteren Vorschrift, zumal nach der Uebersetzung der LXX,<sup>4)</sup> in erster Linie auf irgend etwas anderes zu beziehen, als unmittelbar auf den Höhepunkt des ministerium sacrum, das vom Priester im Abendmahl dargebrachte Opfer.<sup>5)</sup>

Doch wenn jene Bestimmungen selbst, weil auf die heiligen Schriften begründet, innerhalb der Kirche nicht angefochten werden konnten, so konnte man doch über das Princip derselben verschiedener Meinung sein; und so finden wir denn auch auf diesem Gebiet bereits in den ältesten Rechtsquellen eine Differenz zwischen der morgenländischen und der abendländischen Kirche.

<sup>1)</sup> Diestel, Geschichte d. Alt. Test. i. d. christl. Kirche, Jena 1869 S. 141 ff.

<sup>2)</sup> Can. 17 Apost. oben S. 3.

<sup>3)</sup> Can. 18 Apost. ibid.

<sup>4)</sup> ἄγιοι ἔσονται . . . τὰ γὰρ δῶρα κυρίου — scil. Christi — τοῦ θεοῦ ὑμῶν οὗτος προσφέρει.

<sup>5)</sup> Vgl. Cyprian. epist. 63: Si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum offert in ecclesia Deo patri.

## II.

Die morgenländische Auffassung.<sup>1)</sup>

Die morgenländische Kirche, in menschlichen Dingen mehr einer nüchternen, verständigen, wenn auch einseitigen Auffassung als mystischen Speculationen nachhängend, zugleich auch von jeher der Pflege einer weitgehenden Askese zugethan, hielt fest an der ihrem Character entsprechenden paulinischen Ansicht, welche die Ehelosigkeit für rathsam, wenn auch nicht geboten, die zweite Ehe nur für das im Vergleich zu Schlimmerem geringere Uebel erachtet. Denn es ist wesentlich die oben besprochene Grundanschauung des Apostels, obschon dem Ausdrucke nach ins Masslose gesteigert, wenn Hieronymus († 420), sonst in Leben und Lehre zwischen Morgenland und Abendland schwankend, in unserer Frage durchaus die morgenländische Ansicht vertretend, ob fornicationem vitandam Wittwen die zweite Ehe gestattet, insofern es erträglicher sei, dass sie immer nur einem Manne, als dass sie vielen sich preisgäben (prostitutam esse)<sup>2)</sup> — und wenn anderwärts in einer dem Chrysostomus († 407) zugeschriebenen und jedenfalls seinem Geiste nicht fremden Stelle die Ehe mit der zweiten Frau vera fornicatio, und

<sup>1)</sup> Vgl. die Darstellung bei van Espen, ius eccles. universum, Tom. I Pars II Tit. 10 Cap. 2 n. 1—7.

<sup>2)</sup> Adv. Jovinianum Lib. I cap. 14 (c. 10 C. 31 qu. 1). Aehnliche Stellen sind bei Hieronymus nicht selten.

nur, da sie öffentlich und erlaubterweise geschehe, honesta fornicatio genannt wird.<sup>1)</sup> Da konnte allerdings Hieronymus den zum Prediger der Keuschheit nicht befähigt erachten, der selbst durch zweite Ehe ein schlechtes Beispiel gegeben,<sup>2)</sup> und Chrysostomus musste in der Vorschrift der Pastoralbriefe eine Massregel gegen die Unzüchtigen erblicken, sofern der Apostel sie nach zweiter Eheschliessung nicht zur Kirchenleitung und Hirtenwürde zulasse.<sup>3)</sup> So ist es auch die σωφροσύνη,<sup>4)</sup> die Justinian († 565) wiederholt auf das Nachdrücklichste als Grund unserer Vorschriften betont<sup>5)</sup>: οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐν ταῖς ἱεραῖς χειροτονίαις ὡς σωφροσύνην ἐπιλεκτέον, πρώτην ἀρχὴν καὶ θεμέλιον ἀκριβῆ κατὰ τοὺς θείους κανόνας καὶ τῆς λοιπῆς ἀρετῆς καθεστῶσαν — da aber eine zweite Ehe der σωφροσύνη widerspricht, so darf nicht Diacon oder Priester sein, weder wer selbst durch zweite Ehe jene verletzt hat, noch auch wessen Frau durch die Ehe mit ihm (sofern diese eben ihre zweite Ehe ist) zur Verletzerin der σωφροσύνη geworden; denn wer mit einer solchen in ehelicher Gemeinschaft lebte, konnte unmöglich des Priesterthums oder Diaconats würdig

<sup>1)</sup> C. 9 C. 31 q. 1. — Siehe auch Athenagoras (c. 176) *προσβηία κ.τ.λ.* cap. 33 pag. 37 (ed. Otto S. 172): ὁ δευτέρως [γάμος] εὐπροεπίης ἐστι μοιχεία . . . ὁ γὰρ ἀποστερεῶν ἑαυτὸν τῆς πρώτης γυναῖκος, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος. Clemens Alex. († c. 220) *Stromat. Lib. 3 Cap. 12 § 89* (ed. Paris. pag. 464): ὡς ἡ πλεονεξία πορνεία λέγεται τῇ ἀτακείᾳ ἐναντιουμένη, καὶ ὡς εἰδωλοκατρία ἐν τοῦ ἐνὸς εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπιπέμῃς ἐστι θεοῦ, οὕτως ἡ πορνεία ἐκ τοῦ ἐνὸς γάμου εἰς τοὺς πολλοὺς ἔστιν ἔκπτωσης (womit die bekannte alttestamentliche Wendung Deut. 31, 16 u. öfter zu vergleichen). Weitere Citate gibt Müller S. 13.

<sup>2)</sup> Comment. in epist. ad Titum zu cap. 1 v. 6: Quod autem ait „unius uxoris vir“ sic intelligere debemus, ut non omnem monogamum digamo putemus esse meliorem, sed quo is possit ad monogamiam et continentiam hortari, qui sui exemplum praeferat in docendo. Vgl. auch adv. Jovinian. Lib. I cap. 15: Primus Adam monogamus, secundus agamus; qui digamiam probant, exhibeant tertium Adam digamum, quem sequantur.

<sup>3)</sup> In epist. ad Titum Homil. II: . . . τοὺς ἀσελεγεῖς κολάζων καὶ οὐκ ἀρεμῆς μετὰ δευτέρου γάμου τὴν ἀρχὴν ἐγχειρίζεσθαι ταύτην.

<sup>4)</sup> Vgl. 1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 8: δεῖ . . . τὸν ἐπίσκοπον . . . εἶναι . . . σώφρονα.

<sup>5)</sup> Nov. 6 cap. 5.

erachtet werden.<sup>1)</sup> Sonach war im letzteren Falle der Ausschliessungsgrund nicht eigentlich Verletzung der *σωφροσύνη* seitens des Mannes; auch mochte fraglich erscheinen, ob durch solche Begründung die dauernde Ausschliessung des *maritus viduae* auch nach seiner Frau Tode hinlänglich gerechtfertigt würde: daher die Vermuthung nahe liegt — denn Balsamons Erklärung zu c. 18. Apost.<sup>2)</sup> ist nichts weniger als ein unzweifelhafter Beleg dafür — es habe wohl auch der Argwohn mit obgewaltet, dass die Frau, die durch Eingehung ihrer zweiten Ehe sich als Feindin der *σωφροσύνη* erwiesen (und von Huren musste natürlich dasselbe in erhöhtem Masse gelten), den Gatten hindern werde, in der Ehe mit ihr diejenige *σωφροσύνη* sich zu bewahren, die man vom Geistlichen glaubte verlangen zu müssen — sodass in der That die Ausschliessung dessen, der zur zweiten Ehe oder zur Ehe mit einer Wittve geschritten, gleichmässig aus seiner eigenen „*incontinentia eiusve suspicione*“<sup>3)</sup> hergeleitet worden wäre.

Bei dieser Anschauung, welche die griechische Kirche nicht aufgegeben hat, war es consequent, dass die zweite Ehe nur dann als Hinderniss galt, wenn sie nach der Taufe ge-

<sup>1)</sup> Vgl. die Schlussworte der Stelle: *ἐκ πολλῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν ῥαδίως εὐρισκομένων τῶν ἀνάγεσθαι πρὸς ἱερωσύνην ἀξίων.* Van Espen n. 6: Sicuti Apostolus (Tit. 1, 6) incontinentiam liberorum credidit redundare in patrem atque libertatem adimere reprehendendi incontinentes et docendi quae recta sunt, eadem ratione uxoris maculam suspicionemve incontinentiae cum eodem effectu redundare in maritum atque maritum ad sacerdotium irregularem reddere existimarunt.

<sup>2)</sup> βούλεται μὴ μόνον τὸν ἱερωμένον σωφρονεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν σύμβιον τοῦτου. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὰς ἐντὸς περιεχομένας γυναῖκας ἐκόλλησε τοῖς ἱερωμένοις συνάπτεσθαι ὡς μὴ πιστενομένας σωφρονεῖν διὰ τὸ φαῦλον τοῦ βίου αὐτῶν. εἴ τις γοῦν τοιαύτη γυναῖκὴ συναρθῆ, οὐκ ἀξιοῦσθαι ἱερωσύνης, καὶ μετὰ τὴν ἱερωσύνην δὲ καθαιρεθήσεται τῆς γυναῖκος αὐτοῦ μοιχομένης καὶ τοῦτου ἀνεχομένου.

<sup>3)</sup> Boeninghausen, de irregular. II S. 170; Müller S. 12. — Nach Basilius wären auch die Kinder der *δευτερόγαμοι* ausgeschlossen (Nov. 137 c. 1), was sich durch die auch anderwärts, z. B. beim defectus natalium (Hinschius I S. 12), mit zu Grunde liegende Annahme von der Vererbung der Incontinentenz erklärt.

schlossen wurde,<sup>1)</sup> da letztere ja die sündige Vergangenheit tilgt. Indessen ging man noch weiter und forderte nur, dass nach der Taufe nur eine Ehe geschlossen sei ohne alle Rücksicht auf frühere Ehen vor der Taufe;<sup>2)</sup> denn, wie Hieronymus dies begründet, prorsus novo homini nec stupra nec alia, quae ante fuerunt, iam obsunt: per baptismum omnia vetera sunt dimissa.<sup>3)</sup> Es war dies doch nicht so widersinnig, wie Müller mit einigem Scheine daraus folgert, dass ja die Incontinentenz eben in der zweiten Eheschliessung sich bethätige, daher durch die vorhergehende Taufe nicht getilgt werden könne;<sup>4)</sup> denn wenn der griechischen Kirche Ehelosigkeit als löblich galt, Verhelichung aber schon als ein Mangel vollkommener *σωφροσύνη*,<sup>5)</sup> der nur noch nicht in dem Grade sündhaft schien, um von dem ministerium sacrum auszuschliessen, so musste, da das Bad der Taufe, wie Zonaras<sup>6)</sup> (c. 1120) mit Rücksicht auf diese Frage sagt, alle Unreinheit, mit der man vor der Taufe sich befleckt, abspült, der Getaufte durchaus als *καὶνὴ κτίσις* — welcher Ausdruck des Apostels<sup>7)</sup> dem Balsamon (c. 1170) bei Erklärung des

<sup>1)</sup> Cf. c. 1 D. 33: Si quis post acceptum baptismum secundis nuptiis fuerit copulatus etc.

<sup>2)</sup> C. 17 Apost. (S. 3).

<sup>3)</sup> C. 1 D. 26 — getreu, wenn auch nicht wörtlich aus Epist. 69 (Migne) ad Oceanum entnommen, wo Hieronymus mit drastischer Beredsamkeit seine Ansicht vertheidigt; vgl. c. 3: Ego non tibi imputo meretricum exercitum, exoletorum greges, effusionem sanguinis et instar suis in omni coeno libidinum volutabra, et tu mihi olim mortuam de sepulcro uxorem protrahis, quam ideo accepi, ne facerem quod fecisti? c. 7: Quomodo in lavacro omnia peccata merguntur, si una uxor supernatat? — Siehe auch c. 1 C. 28 q. 3.

<sup>4)</sup> Müller l. c. S. 14.

<sup>5)</sup> Dies Wort wird bald im engern Sinn d. h. gleichbedeutend mit Ehelosigkeit, bald im weitern Sinn d. h. nur im Gegensatz zur zweiten Ehe gebraucht, vgl. z. B. bezüglich beider Bedeutungen Nov. 6 c. 5.

<sup>6)</sup> Zu c. 17 Apost.: τὸ θεῖον λουτρὸν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος πάντα πιστεύομεν ἀποπλύνειν ῥύπον τοῖς βαπτισθεῖσι ἐνταῦντα πρὸ τοῦ βαπτίσματος, καὶ οὐδὲν ἄμάρτημα τῶν πρὸ τούτου γενομένων τινὶ κολύει τὸν βαπτισθέντα προβιβάζεσθαι εἰς ἱερωσύνην· εἰ δὲ μετὰ τὸ βάπτισμα πορνέσει ἢ γάμοις δυσὶ προσομιλήσει ἱερωσύνης διασδήτινος ἀνάξιος κρίνεται.

<sup>7)</sup> 2. Cor. 5, 17.

c. 17 Apost. <sup>1)</sup> offenbar vorschwebt — erscheinen, also auch, wenn er in dieser *καινότης ζωῆς* <sup>2)</sup> wieder eine Ehe schloss, wieder nur jenen geringeren Mangel an *σωτηροσύνη* beweisen. <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> τὸν μετὰ τὸ ἅγιον βάπτισμα διαγαμήσαντα ἢ πορνεύσαντα καλοῦσι ὁ κανὼν ἐπίσκοπον γενέσθαι ἢ ἱερατικὸν τι ἐνεργεῖν, τὰ πρὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος παρατρέχων παντοία ἁμαρτήματα, ὅπως ἐστὶ καινότητων καὶ ἔργων μόνης τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριτος.

<sup>2)</sup> Römer 6, 4.

<sup>3)</sup> Voraussetzung ist hier natürlich, dass die frühere Ehe nach der Taufe nicht mehr bestanden hat; denn sonst ist man nicht „monogamus post baptismum“ c. 1. D. 26 (Hier.). — Wenn Müller S. 12—13 behauptet, man habe, wie auf den numerus, so auch auf den status (scil. viduitatis s. corruptionis) uxorum ante baptismum ductarum keine Rücksicht genommen, so erscheint dies zwar durchaus consequent; zum Beweise liesse sich aber — soweit wir sehen — höchstens die negative Aeusserung von Innocenz I c. 13 D. 34 [si quis viduam . . . duxerit uxorem, sive ante baptismum sive post baptismum, non admittatur ad clerum etc.] verwerthen, ja die Vergleichung von c. 18 mit c. 17 Apost. (S. 3), gleichviel ob in letzterem „μετὰ τὸ βάπτισμα“ ursprünglich oder später eingeschoben ist, lässt jenes fast als unwahrscheinlich erscheinen. — Nicht minder consequent wäre es vom griechischen Standpunkt aus, auch dann beim viduae maritus keine Irregularität anzunehmen, wenn die Frau vidua geworden schon vor ihrer Taufe, gleichviel ob ihre zweite Ehe vor oder nach derselben geschlossen ist; indessen fehlt uns auch dafür jeder positive Anhalt.

### III.

## Die Entwicklung im Abendlande.

### 1. Bis auf Leo den Grossen.

Während die griechische Kirche, und mit ihr Hieronymus, eine Stellung einnahm, die dazu führte, das mosaische und das apostolische Verbot gleichmässig in der Weise zu vereinigen, dass man den wesentlich asketischen Gesichtspunkt des letzteren auch auf das erstere übertrug, schlug die Entwicklung im Abendland den entgegengesetzten Weg ein und gelangte dazu, beide Verbote auf ein Princip zu begründen, das als Modification des für das mosaische massgebenden Grundsatzes der Heiligkeit und Würde des Priesterthums sich betrachten lässt, nach damaliger Interpretation mit ihm identisch war. Die ältesten hierhergehörigen Stellen nicht rein dispositiven Inhalts richten sich gegen die Meinung der Griechen, dass die Ehen vor der Taufe nicht mehr in Betracht kämen; doch wäre es gewiss falsch, wenn man in der Polemik gegen die morgenländische Kirche den Entstehungsgrund selbst erblicken wollte für eine Auffassung, die im ganzen Character der abendländischen Kirche wurzelte.

Ihren objectiveren Standpunkt gegenüber dem subjectiven der Griechen hebt schon Ambrosius († 397) auf das Deutlichste hervor: im Begriff der Ehe selbst sei das Gesetz begründet, die Ehe nicht zu wiederholen. Zwar erscheine es den Meisten seltsam, warum auch die vor der Taufe wieder-

holte Ehe von dem Vorzuge des Priesters ausschliesse, da doch selbst Verbrechen, wenn sie vermöge des Sacramentes der Taufe vergeben sind, nicht schaden; indessen das Wesen der Ehe erscheine nicht als Sünde, sondern als ein göttlich geordnetes Institut, als göttliche Satzung, und durch die Taufe werde das Sündhafte der Ehe, nicht aber die Satzung getilgt.<sup>1)</sup> — Freilich fügt Ambrosius selbst sogleich einen weiteren Grund hinzu, dem wir schon bei Hieronymus begegneten, und der vielen schlagender erscheinen mochte: wie könne denn zum Wittwenstande ermahnen, wer selbst öfter eine Ehe geschlossen?<sup>2)</sup>

Aber daneben findet sich doch bereits bei Ambrosius auch gelegentlich der nachmals den biblischen Bestimmungen untergelegte Gedanke, wenn auch in anderem Zusammenhang und ohne Bezugnahme auf jene Bestimmungen. „Erunt duo in carne una. Non hoc de secundis, sed primis nuptiis dixit, neque enim Eva secundum accepit virum neque sancta ecclesia secundum agnovit virum: sacramentum enim illud magnum est in Christo et ecclesia, et ideo custodiendum est.“<sup>3)</sup> Diese Stelle besagt bereits unzweideutig, dass das Wort „erunt duo in carne una“ von einer zweiten Ehe namentlich der Wittve nicht gelte, und dass solche Ehe nicht dem sacramentum Christi et ecclesiae entspreche, was doch als ideale Forderung hingestellt wird. —

Aehnlich wie Ambrosius und ausführlicher, sowie durch

<sup>1)</sup> Lex coniugii in Stellen dieser Art bedeutet die Ehe als göttlich geordnetes Institut, namentlich auch nach Seiten ihrer Unauflöslichkeit und Ausschliesslichkeit.

<sup>2)</sup> De officiis ministrorum Lib. I cap. 50 (c. 4 D. 26); Epist. 63 (ed. Bened. Paris. — c. 5 D. 26).

<sup>3)</sup> De viduis cap. 15. — Anderwärts freilich ist dem Ambrosius (Epist. 31 ed. Paris.) auch David in seiner Doppelhe (I. Sam. 25, 39—43) mit Achinoam und Abigail, der Wittve des Nabal (i. e. Insipiens), ein Typus auf Christus und sein Verhältniss zur Synagoge und der Kirche aus den Völkern: utraque sponsa unius Verbi . . . posteaquam defunctus est vir eius (nämlich der Abigail), solutam a lege viri accepit eam sibi in uxorem propheta David. Per cuius copulam ecclesiae creditur ex gentibus significantur mysteria, quae amisso viro, cui ante iuncta fuerat, transivit ad Christum.

den Hinweis auf die bei entgegengesetzter Ansicht unabwiesbaren und doch unannehmbaren Consequenzen überzeugender argumentirt in der Tauffrage Innocenz I. (402—17), der sich überdies dafür, dass des Priesters Frau eine Jungfrau gewesen sein müsse, wiederholt nachdrücklich auf das alttestamentliche Gebot beruft:<sup>1)</sup> wer eine Wittve heirathe, ob vor oder nach der Taufe, sei kraft desselben Fehlers vom Clerus ausgeschlossen, da die Taufe die Sünden tilge, nicht aber die Gemeinschaft mit der genommenen Frau löse. Denn die Ehe, als von Gott im Paradiese gestiftet und gesegnet, und von der auch Christus und ja gerade zu Ungetauften gesagt: „was Gott zusammengefüget hat, das soll der Mensch nicht scheiden“, sei doch nicht Sünde; daher wäre es ebenso absurd, die Beseitigung der früheren Ehen, wie etwa die der guten Werke, der Taufe zuzuschreiben. Wer vor der Taufe drei Frauen gehabt und nach der Taufe die vierte genommen, könne doch nicht unius uxoris vir genannt werden; sonst müssten ja auch die vor der Taufe geborenen Söhne als uneheliche gelten und dürften nicht mit den nach der Taufe selbst von derselben Mutter geborenen Brüdern zur Erbschaft des Vaters zugelassen werden.<sup>2)</sup> —

Ambrosius und Innocenz I. stellen sich also von vornherein auf den Boden des Gesetzes, insbesondere des Gebotes der Pastoralbriefe, und bestreiten nur auf Grund des Mangels

<sup>1)</sup> Bei Schönemann (Epist. Roman. Pontif., Gött. 1796) S. 506. 523. 582. 656 (ebenso schon Siricius ibid. S. 412). — Die beiden von Innocenz I. (ibid. S. 506. 523) auch als Schriftworte angeführten Citate „sacerdotes mei non nubent amplius“ und „sacerdotes mei semel nubant“, welche letzteren Ausspruch Siricius (ibid. S. 412) als „lex per Moysen data“ bezeichnet, sind apokryphischen Ursprungs: dem Judenthum ist solches Gebot fremd, und der Priester Josephus schritt unbedenklich zur zweiten und dritten Ehe (Vita 75. 76).

<sup>2)</sup> Schönemann S. 506—7. 524. 583—84, vgl. c. 13 D. 34; c. 3 D. 26; c. 1 C. 28 q. 1. — Die so überaus häufige Erörterung dieser Tauffrage beweist zur Genüge, dass es sich nicht, wie man wohl gemeint hat, um eine singuläre Ansicht nur des Hieronymus handelte. Vgl. auch Innocenz I. (I. c. S. 524): nec illud debere admitti, quod aliquanti pro defensione pravi erroris opponunt et asserunt, quod ante baptismum uxor accepta non debeat imputari etc. — sowie can. 17 Apost. (S. 3).

jeder zwischen dem Begriff der Ehe, wie jenes Gesetz sie im Auge habe, und der Taufe obwaltenden Beziehung die Ansicht der Griechen, dass bei Anwendung des Gebotes die Ehe vor der Taufe nicht in Betracht zu ziehen sei;<sup>1)</sup> dagegen die tiefer gehende Lehre der abendländischen Kirche namentlich über den letzten inneren Grund für die Bestimmung, dass mehrfache Ehe vom Clerus ausschliesse, eine Rechtfertigung des Gesetzes selbst finden wir zuerst bei Augustin<sup>2)</sup> († 430), der mit glücklichem Griff und in Ausführung eines bereits auch von Ambrosius vertretenen Gedankens jene berühmte Stelle des Epheserbriefs über das *magnum sacramentum* zur

<sup>1)</sup> Vgl. Innocenz I. (l. c. S. 524): *Unde nemini liceat interpretari aliter divinas scripturas, nisi quod recta ratio permittit, ne, dum remedia sibi iniqua ad excusationem praeparant, et corrupisse legem et regulas evertisse iudicentur. Sed ea tenenda sunt, quae et divinarum scripturarum series continet et a sacerdotibus utili ratione sunt instituta.*

<sup>2)</sup> De bono coniugali c. 21 (opera ed. Caillau T. 26; häufig wird c. 18 citirt, cf. c. 2 D. 26; c. 2 C. 28 q. 3): *Propterea sacramentum nuptiarum temporis nostri sic ad unum virum et unam uxorem redactum est, ut ecclesiae dispensatorem non liceat ordinari nisi unius uxoris virum. Quod acutius intellexerunt, qui nec eum, qui catechumenus vel paganus habuerit alteram, ordinandum esse censuerunt. De sacramento enim agitur, non de peccato; nam in baptismo peccata omnia dimittuntur. Sed qui dixit „si acceperis uxorem, non peccasti, et si nupserit virgo, non peccat“ et „quod vult faciat; non peccat, si nubat“ (1. Cor. 7, 28. 36) satis declaravit, nuptias nullum esse peccatum. Propter sacramenti autem sanctitatem sicut foemina, etiamsi catechumena fuerit vitata, non potest post baptismum inter Dei virgines consecrari, ita non absurde visum est eum, qui excessit uxorum numerum singularem, non peccatum aliquod commisisse, sed normam quandam sacramenti amisisse, non ad vitae bonae meritum, sed ad ordinationis ecclesiasticae signaculum necessariam. Ac per hoc sicut plures uxores antiquorum patrum significaverunt futuras nostras ex omnibus gentibus ecclesias uni viro subditas Christo, ita noster antistes unius uxoris vir significat ex omnibus gentibus unitatem uni viro subditam Christo, quae tunc perficietur, cum revelaverit occulta tenebrarum et manifestaverit cogitationes cordis, ut tunc laus sit unicuique a Deo. Nunc autem sunt manifestae, sunt latentes dissensiones etiam salva caritate inter eos, qui unum et in uno futuri sunt, quae tunc utique nullae erunt. Sicut ergo sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis significavit futuram multitudinem Deo subiectam in terrenis omnibus gentibus, sic sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subiectam Deo futuram in una coelesti civitate.*

Begründung heranzog. Auch er verwirft jene griechische Meinung; denn, sagt er, es handelt sich um ein Sacrament, nicht um Sünde. Nicht gesündigt hat der bigamus, sondern „normam quandam sacramenti amisit, non ad vitae bonae meritum, sed ad ordinationis ecclesiasticae signaculum necessarium“. Wie nämlich das heilige Symbol der vielfachen Ehen (*sacramentum pluralium nuptiarum*) der Patriarchen hindeutete auf die Vielheit der künftigen Kirchen aus allen Völkern, dem éinen Manne, nämlich Christo, untergeben auf Erden, so deutet das heilige Symbol der einmaligen Ehe (*sacramentum nuptiarum singularum*) unseres Oberpriesters, d. h. Bischofs, als des Mannes éiner Gattin, hin auf die Einheit unser aller aus allen Völkern, Christo als dem éinen Manne in dem éinen himmlischen Staate dereinst untergeben. — Hier zuerst begegnet uns das Wort *sacramentum* in Anwendung auf jene biblischen Vorschriften, und zwar aus Anlass eben der Stelle Ephes. 5,32, deren Sinn, dass in Gen. 2,24 ein *μυστήριον* liege, sofern daselbst prophetisch unter dem Bilde der Ehe auf das Verhältniss Christi zur Kirche hingewiesen sei,<sup>1)</sup> durch Augustin dahin erweitert und zu eigenthümlicher Begründung des Gebotes der Pastoralbriefe verwendet wird: die Vielweiberei der Patriarchen habe eben solche geheimnissvolle, weil prophetisch-typische Beziehung<sup>2)</sup> auf das Verhältniss Christi zu den verschiedenen Kirchen der

<sup>1)</sup> S. 5.

<sup>2)</sup> In demselben Sinne fand man z. B. auch in Cant. 1, 3 ein sacramentum wegen der vermeintlichen Beziehung auf Marc. 14, 3 (vgl. Origenes, in cant. hom. 1, 4) — oder um ein unserem Gegenstande näherliegendes Beispiel anzuführen: auch in der Erschaffung Eva's aus der Seite ihres Gatten Adam sah man hergebrachterweise eine typisch-sacramentale Hindeutung auf die Erschaffung der Kirche, der Braut des Logos, vgl. Leo M., Epist. 59 c. 5 (Baller. col. 980 Tom. I); Petr. Damiani, Sermo 66 u. Expositio mystica libri Geneseos c. 8. Hugo v. St. Victor, Summa sent. tract. III c. 3 (und darnach fast wörtlich ebenso Petr. Lomb., Sent. Lib. II Dist. 18 q. 4): *In formatione mulieris . . . mysterium Christi et ecclesiae figuratum est; sicut enim mulier de latere viri dormientis facta est, sic ecclesia de sacramentis, quae de latere Christi dormientis in cruce profluxerunt, scilicet sanguis et aqua; sanguine enim redemit fideles, aqua abluit peccata in baptismo.* Gilleb., in cantic.

Gegenwart gehabt, und wiederum die Einehe unserer Priester habe eine solche auf das Verhältniss Christi zu der éinen grossen Zukunftskirche im himmlischen Reiche. Dem bigamus fehle diese letztere geheimnissvolle Beziehung in ihrer besonderen Qualification, ihm fehle, worauf es gerade bei diesem wesentlich in der Einheitlichkeit jenes Verhältnisses sich bekundenden Sacramente ankommt, gleichsam die Pointe desselben (*norma sacramenti*), die doch erforderlich sei, damit der Ordination jene besondere Bedeutung innewohne. —

Wenn damit im Gegensatz zur griechischen Kirche nicht an die asketischen Aeusserungen des Apostels angeknüpft war, sondern an jene, welche die Ehe als Symbol der Gemeinschaft Christi und der Kirche hinstellen, eine Anschauung, die, wenn auch der Epheserbrief nicht echt sein sollte, jedenfalls, wie wir oben sahen, dem Apostel Paulus durchaus nicht fremd ist, so bot dies leicht dazu den Uebergang, auch die mosaïschen Bestimmungen unter denselben Gesichtspunkt zu bringen. Wie sehr dies jener Gedankenreihe entsprechen musste, erhellt schon aus der oben erwähnten Aeusserung des Ambrosius über die zweite Ehe einer Wittve, wie vielmehr, wenn wir die in den angeführten Worten Augustin's „*noster antistes unius uxoris vir significat ex omnibus gentibus unitatem uni viro subditam Christo*“<sup>1)</sup> liegende, wenn auch vielleicht nicht beabsichtigte Andeutung beachten, wenn wir ferner berücksichtigen, dass bei Augustin die Vorstellung von der Jungfräulichkeit der Kirche als der treu die fidei integritas bewahrenden Braut Christi eine sehr geläufige und unter ausdrücklicher Bezugnahme gerade auf jenes paulinische Wort „*despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*“<sup>2)</sup>

sermo 43 c. 7: De latere cum in cruce dormiret, de secundo Adam Eva nova est creata, ut non iam sint duo, sed una caro: ibi cognatio naturalis, hic et coniunctio personalis.

<sup>1)</sup> Dass hier nur die Satzbildung ungenau ist, und dass nach Augustin diese unitas uni viro subdita Christo durch die uxor und nicht etwa durch den antistes repräsentirt wird, beweist der Gegensatz der die mehreren Kirchen repräsentirenden Weiber der Patriarchen.

<sup>2)</sup> 2. Cor. 11, 2 (S. 4) Vulg.

häufig wiederkehrende ist.<sup>1)</sup> So konnte es denn auch geschehn, dass Leo der Grosse (440—61) jene alttestamentlichen Vorschriften, auf die auch er wiederholt ausdrücklich sich beruft,<sup>2)</sup> gewissermassen in dem Sinne des paulinischen Gebotes selbst zu finden meinte.<sup>3)</sup> Denn dieses sei von jeher auch auf die Frau des Priesters ausgedehnt, und diesem grossen und verehrungswürdigen Mysterium fehlten

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. De sancta virginitate c. 2: Quanto digna sunt honore membra eius (sc. ecclesiae), quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide? c. 48: Servatur et in fide inviolata quaedam castitas virginalis, qua ecclesia uni viro virgo casta coaptatur. De bono viduitatis c. 13 (c. 41 C. 27 q. 1): ecclesia coniux, quae fidei spei caritatis integritate tota virgo est. — Auch schon bei Cyprian (z. B. epist. 74—76), Hieronymus, Ambrosius (z. B. in ihren die Virginität verherrlichenden Schriften) wird mit Vorliebe die Kirche als die éine heilige und gegenüber der corruptio der Häretiker ihre Jungfräulichkeit bewahrende Braut Christi gepriesen. Vgl. Symb. Apost.: in unam sanctam ecclesiam.

<sup>2)</sup> Mehrfach betont Leo in jener Hinsicht die auctoritas legis divinae, die ebenso wie das paulinische Gebot Gehorsam erheische; vgl. Epist. 4 c. 2 (Baller. I col. 614), 5 c. 3 (618), 6 c. 3 (621), 12 c. 5 (664), 14 c. 3 (687).

<sup>3)</sup> Epist. 12 ad Afric. c. 3 [Baller. I, 660, cf. 671]: Dicente enim apostolo, ut inter alias electionis regulas is episcopus ordinetur, quem unius uxoris virum fuisse aut esse constiterit, tam sacrata semper habita est ista praeceptio, ut etiam de muliere sacerdotis eligendi eadem intelligeretur servanda conditio, ne forte illa, priusquam in matrimonium eius veniret, qui aliam non habuisset uxorem, alterius viri esset experta coniugium. Quis igitur tolerare audeat, quod in tanti sacramenti perpetratur iniuriam, cum huic magno venerandoque mysterio nec divinae quidem legis statuta defuerint, quibus evidenter est definitum, ut virginem sacerdos accipiat uxorem et alterius torum nesciat coniugis, quae uxor futura est sacerdotis? Iam tum enim in sacerdotibus figurabatur Christi et ecclesiae spirituale coniugium, ut, quoniam vir caput est mulieris, discat sponsa Verbi non alium virum nosse quam Christum, qui merito unam eligit, unam diligit et aliam praeter ipsam suo consortio non adiungit. Si ergo etiam in veteri testamento haec sacerdotalium coniugiorum forma servata est, quanto magis sub revelata iam gratia constituti apostolicis debemus servire praeceptis, ut, quamlibet quis bonis moribus praeditus et sanctis operibus inveniatur ornatus, nequaquam tamen vel ad diaconi gradum vel ad presbyterii honorem vel ad episcopatus culmen ascendat, si aut ipsum non unius uxoris virum aut uxorem eius non unius viri fuisse claruerit.

auch nicht die Anordnungen des alttestamentlichen Gesetzes, die ausdrücklich bestimmten, eine Jungfrau solle der Priester nehmen. Denn damals schon sei in den Priestern hingedeutet auf die geistliche Ehe zwischen Christus und der Kirche und auf das in dieser Ehe begründete Gebot, dass, da der Mann des Weibes Haupt sei, die Braut des Wortes keinen andern Mann kenne als Christum, der éine erwählt, éine liebt und keine andre ausser ihr sich verbindet. Umsoweniger dürfe nach Offenbarung der Gnade jemand die höheren Weihen erlangen, der entweder selbst nicht éines Weibes Mann oder dessen Weib nicht éines Mannes Weib gewesen. — Beachten wir, dass Leo sich geradezu auf das Gebot beruft, dass der Priester nur eine Jungfrau zur Gattin nehmen soll, so finden wir schon bei ihm die Ausschliessung nicht nur des bigamus und des viduae maritus, sondern auch desjenigen, der eine Deflorirte geheirathet, ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt des später so benannten defectus sacramenti — Leo spricht von „tanti sacramenti iniuria“ — vereinigt. —

Diese Ausführungen Augustin's und Leo's mögen uns freilich seltsam erscheinen. Wer sich indessen hineindenkt in die ganze Art damaliger theologischer Exegese, die in der Heiligen Schrift beider Testamente — um mit Augustin zu reden — „venerabilem stilum spiritus sancti“<sup>1)</sup> erkannte und es tadelte, dass „miseri aucupes vocum apicibus quodammodo literarum putent ligandam esse veritatem, cum utique non in verbis tantum, sed etiam in ceteris omnibus signis animorum non sit nisi ipse animus inquirendus“,<sup>2)</sup> die daher alles, was als anstössig oder auch nur des Heiligen Geistes unwürdig erschien — und dahin rechnete man sehr viel<sup>3)</sup> — durch Allegorie und Typologie beseitigte und namentlich das ganze

<sup>1)</sup> Augustin. Confess. 7, 21.

<sup>2)</sup> Augustin, De cons. Ev. 2, 28.

<sup>3)</sup> Uebersaus charakteristisch ist in dieser Hinsicht z. B. die Aeusserung des Damiani (Epist. II, 12) über Gen. 36, 24 (Vulg.): Hoc plane quantum ad literam vanum videtur et frivolum. Quid enim ad sacram scripturam pertinet, ut referat, quia custos asinorum aquas reperit in deserto? Sed ubi in literis nulla videtur utilitas, ad spiritualem intelligentiam necesse est mens recurrat.

Alte Testament voller „Figuren“ fand,<sup>1)</sup> wer insbesondere erwägt, welch grosse Rolle vermöge dieser Auslegung schon damals im Abendland wie im Morgenland das Hohelied spielen musste, über welches bereits Origenes († 254) einen Commentar von zwölf Bänden — „ein Prachtexemplar derselben allegorischen Deutung, welche die gleichzeitigen Neuplatoniker auch den Gesängen Homer's zu theil werden liessen“,<sup>2)</sup> und voll alexandrinischer Weltweisheit — geschrieben,<sup>3)</sup> und das auch nach der Meinung des Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustin, kurz, wie Theodoret († 457) in der Vorrede seiner Erklärungsschrift sagt, aller, die vor und nach ihnen in der Kirche sich ausgezeichnet, die wechselseitige Liebe Christi und der Kirche schildert,<sup>4)</sup> — — der wird in den Darlegungen Augustin's und Leo's nur eine Anwendung von Gedanken finden, die der ganzen Kirche damals schon geläufig waren. Selbst die Annahme, dass gerade wegen eines Mangels hinsichtlich des sacramentum auch der maritus corruptae auszuschliessen sei, — wie es auf den ersten Blick erscheint, eine willkürliche und nur durch den äussern Zusammenhang der alttestamentlichen Verbote veranlasste Neuerung Leo's — muss sich uns als unmittelbare Consequenz

<sup>1)</sup> Näheres bei Diestel l. c. Man durfte sich in dieser Beziehung auf manche rabbinische Deutungen des Paulus (vgl. Gal. 4, 22. 1. Cor. 10, 4) und auf den Hebräerbrief berufen. Wie weit man aber hierin zu gehen wagte, beweist Cyprian epist. 63 ad Caecilium, der anlässlich der Frage, ob zum Abendmahle Wein oder Wasser zu nehmen sei, den trunkenen Noah anschaulich („patentibus femoribus“) schildert: satis sit hoc solum complecti, quod Noe typum futurae veritatis ostendens non aquam, sed vinum biberit et sic imaginem dominicae passionis expresserit. Vgl. auch Ambrosius epist. 58 (Bened.): Noe nudatus erat, sed non erubescerat, quia erat plenus iucunditatis et spiritualis laetitiae.

<sup>2)</sup> Holtzmann in Bunsen's Bibelwerk Bd. 6 S. 803, woselbst auch eine Uebersicht und eine Uebersetzung von der ersten Homilie des Origenes gegeben ist.

<sup>3)</sup> Hieronymus (Praefat. ad Hom. II in cant.) urtheilt von Origenes: cum in ceteris libris omnes vicerit, in cantico canticorum ipse se vicit.

<sup>4)</sup> Daher denn auch Salomo gelegentlich, z. B. c. 1 X. 3, 28, als Prophet bezeichnet wird; vgl. überhaupt des Verfassers Dissertatio de oeconomia cantici canticorum, Berol. 1875 S. 6—7.

jenes Sacramentsbegriffs, als nur zu natürlich, ja selbstverständlich ergeben, wenn wir uns der Forderung eben jener unsrer ganzen Lehre ja zu Grunde gelegten Stelle des Epheserbriefs erinnern, dass die herrliche Kirche als Braut Christi weder Fleck noch Runzel habe, sondern heilig und unbefleckt sei,<sup>1)</sup> ferner namentlich auch der ebenfalls bereits wiederholt erwähnten paulinischen Stelle 2. Cor. 11, 2,<sup>2)</sup> nicht zu denken minder wichtiger Stellen, wie Hohelied 4, 7,<sup>3)</sup> die doch ebenso wie jene bei dem Geiste damaliger Interpretation ein zu willkommenes Material boten, um nicht jene so beliebten Gedanken daran anzuknüpfen. Ja, scheint es doch fast, als wenn uns in den Worten Leo's selbst Anklänge begegneten an eine Paraphrase von Hohelied 6, 9.<sup>4)</sup>

Ist es nun aber richtig, dass die Ausschliessung des bigamus und dessen, der eine Wittve oder überhaupt eine Deflorirte geheirathet, zunächst lediglich auf die biblischen Vorschriften sich stützte,<sup>5)</sup> und dass unsere Theorie vom sacramentum, die wir bei Augustin und Leo zuerst angedeutet finden, nur als Verwerthung bereits geläufiger, zum Theil auf allegorischer Interpretation von Bibelstellen beruhender, jedoch auch der Heiligen Schrift selbst nicht fremder Anschauungen erscheint, welche zur theoretischen Begründung jener biblischen als verbindlich geltenden Vorschriften dienen sollten,<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Eph. 5, 27: ut exhiberet ipse (sc. Christus) sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata (Vulg.).

<sup>2)</sup> S. 20.

<sup>3)</sup> Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te (Vulg.).

<sup>4)</sup> Una est columba mea, perfecta mea; una est matris suae, electa genetrici suae (Vulg.).

<sup>5)</sup> Natürlich verwies man stets gern auch nebenbei auf analoge bei heidnischen Heiligthümern oder Priesterstellen zur Anwendung kommende Satzungen über den Ausschluss bigamischer Männer und Frauen; vgl. darüber die zahlreichen Anführungen bei Gonzalez-Tellez, Comment. zu c. 5 X. 1, 21 § 10.

<sup>6)</sup> Vgl. das Urtheil Thomassin's (Vetus et nova eccl. disciplina Pars II. Lib. 1 Cap. 78 n. 21): cogit nos veritatis ipsa lux et caritas fateri, eam rationem (Augustini) in medium proferri non coepisse nisi re perfecta, ut ea illustrarentur decreta, non ut decernerentur.

so werden wir denen nicht zustimmen können, die, wie Schulte,<sup>1)</sup> die Entstehung der irregularitas ex defectu sacramenti propter bigamiam interpretativam „einer etwas weit gehenden juristischen Spitzfindigkeit“ beimessen. Vielmehr konnte jene Lehre das schon Entstandene eben nur theoretisch begründen — gleichsam die juristische Construction der geltenden Rechtsvorschriften geben — und dadurch dessen dauernde Geltung sichern, von wirklich massgebendem Einflusse aber nur insofern sein, als bei Behandlung fraglicher Consequenzen, wie z. B. betreffs der Wirkung der Taufe, das den biblischen Bestimmungen untergelegte Princip die Entscheidung bedingen musste. —

Wenn Leo der Grosse eben die Hauptfälle, die man nachmals unter den Begriff des defectus sacramenti stellte, gemeinsam unter dem Gesichtspunkt einer iniuria sacramenti zusammenfasste, so war damit bereits auch der feste und bestimmt genug abgegrenzte Boden gegeben, auf welchem nun sogleich der weitere Ausbau der Lehre in systematischer Entwicklung und Begründung hätte erfolgen können. Leo selbst würde hierin noch einen bedeutenden Schritt gethan haben, wenn er bereits den in c. 17 C. 27 q. 2<sup>2)</sup> enthaltenen Gedanken wirklich ausgesprochen hätte. Doch wenn auch die Stelle bei ihm<sup>3)</sup> anders lautet und von der Ehe und dem Concubinat handelnd den Unterschied beider darin setzt, dass bei ersterer ausser der commistio sexuum noch das nuptiale mysterium vorhanden sei, dass jene sich gerade durch das der Ehe eigenthümliche sacramentum vom Concubinat unterscheide,<sup>4)</sup> so hat man doch wohl nicht lange nachher — jedenfalls, wie aus der späteren häufigen Wiederholung und

<sup>1)</sup> Lehrbuch d. kath. K. R. 3. Aufl. Giessen 1873. S. 42.

<sup>2)</sup> Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter commistionem sexuum non habeant in se nuptiae coniunctionis Christi et ecclesiae sacramentum, non dubium est, illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum qua docetur non fuisse nuptiale ministerium.

<sup>3)</sup> Epist. 167 ad Rusticum c. 4 (Baller. I, 1422).

<sup>4)</sup> Vgl. Petr. Damiani, De tempore celebrandi nuptias (opusc. XLI) cap. 1; Hugo v. St. Victor, Summa sent. 7, 6.

Besprechung<sup>1)</sup> des als bekannt vorausgesetzten und bald auf Augustin,<sup>2)</sup> bald auf Leo zurückgeführten Satzes hervorgeht, bevor man eine systematische Darstellung unserer Lehre versuchte — das Wort *mysterium* gleichbedeutend mit den oft auch geradezu damit vertauschten Ausdrücken *ministerium* oder *commercium* genommen und mit leichter Aenderung des Textes in jener Stelle den Sinn gefunden, dass ein Weib, mit welcher das *carnale commercium* nicht stattgefunden, keinerlei Beziehung zum *sacramentum coniunctionis Christi et ecclesiae* habe,<sup>3)</sup> ein Grundsatz, welcher, ohnehin schon durch Eph. 5, 31—32<sup>4)</sup> nahe genug gelegt, in der Praxis vielleicht schon seit sehr alter Zeit Anwendung fand, jedenfalls auch schon der dem Pelagius zugeschriebenen Stelle c. 20 D. 34 zu Grunde liegt. —

## 2. Bis auf Innocenz III.

Für uns bezeichnet Leo der Grosse weniger den Anfangspunkt einer neuen Periode, als vielmehr den Abschluss der bisherigen. Denn obwohl durch ihn ein bestimmt begrenztes Thema reif zu systematischer Entwicklung und Begründung dargeboten war, so zeigt sich uns doch, von der eben angedeuteten Spur abgesehen, Jahrhunderte hindurch kein Versuch weiterer Ausbildung. Nur zufällig mag es sein, dass wir bei Gratian aus der ganzen Zeit von der Mitte des

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Hugo v. St. Victor, Annot. elucid. in ep. ad Cor. I cap. 7, und besonders De sacramentis fidei Lib. II Pars 11 cap. 3; ferner Lombard., Sentent. Lib. IV Dist. 26 q. 7.

<sup>2)</sup> Vgl. c. 16 C. 27 q. 2 (non est dubium, illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum qua commistio sexus non docetur fuisse), welches nur eine dem Augustin zugeschriebene Summa jener daran sich anschliessenden Stelle ist.

<sup>3)</sup> Als geläufigste Fassung erscheint: mulier, cum qua noscitur non fuisse carnale commercium, non pertinet ad illud sacramentum, quod est magnum in Christo et ecclesia (vgl. S. 31).

<sup>4)</sup> Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et ecclesia (Vulg.).

7. Jahrhunderts<sup>1)</sup> bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts<sup>2)</sup> keine auf unsern Gegenstand bezügliche Stelle finden, — nur in dem pseudoisidorischen c. 17 C. 6 q. 1 werden unter den von den höheren Weihen Auszuschliessenden auch die *bigami* mit aufgezählt; — wenn aber auch für die dogmatische Entwicklung unserer Lehre nichts geschah, so erklärt sich dies nur dadurch, dass andre Fragen damals das theoretische Forschen und Streiten beschäftigten. Johannes Scotus Eri-gena († c. 880) kennt zwar ein *mysticum coniugium*, nämlich das des *νοῦς* (intellectus) und der *αἰσθησις* (sensus), deren in der menschlichen Natur vollzogene Vermählung eine mystische Beziehung auf die Verbindung Christi mit der Kirche habe:<sup>3)</sup> die Beziehung der Ehe selbst auf letztere Verbindung hat für ihn kein Interesse, über sie finden wir nichts bei ihm.

Bedeutsam und für den Character unserer Lehre bezeichnend erscheint es, dass zuerst ein Mystiker, nämlich Hugo von St. Victor, es ist, der eine eingehendere Begründung unserer Sacramentslehre versucht, und dass, nachdem Bernhard von Clairvaux in seinen tiefsinnigen Reden das *coniugium spirituale* zwischen Christus und der Kirche sowie der einzelnen gläubigen Seele so vielseitig geschildert, in verhältnissmässig kurzer Zeit die dogmatische Entwicklung unserer Lehre zum Abschluss gelangte.

Dagegen hat der ganze Zeitraum von Leo dem Grossen bis auf Hugo von St. Victor für uns eine geringe Bedeutung: es ist mehr eine Zeit des Stillstandes. Nicht als ob es in dieser Zeit durchaus an Zeugnissen für unsere Lehre fehlte: aber sie bezeugen nur die Fortdauer des Bisherigen ohne weitere Entwicklung; man müsste denn verhältnissmässig geringfügige Modificationen, wie sie das Aufkommen oder vorzugsweise Betonen veränderter Anschauungen mit sich brachte, zu Momenten der Entwicklung aufbauschen.

So kommt bei Petrus Damiani († 1072) das inzwischen erstarkte Bewusstsein von der Einheit, Allgemein-

<sup>1)</sup> C. 5 D. 51.

<sup>2)</sup> C. 14 D. 32.

<sup>3)</sup> De divisione naturae 2, 12. 4, 18.

heit und Heiligkeit der zeitigen katholischen Kirche mehr zur Geltung; diese ist ihm die *mystica sponsa Christi*, nicht mehr die *éine grosse Zukunftskirche* des Augustin. Ja, die Betonung der Einheit der ganzen Kirche giebt ihm den einzigen Anlass, beiläufig unsere Lehre zu erwähnen und sie als Beweisgrund heranzuziehen: „*Ecclesia Christi tanta caritatis invicem inter se compage connectitur, ut et in pluribus una et in singulis sit per mysterium tota, adeo ut et omnis universalis ecclesia non immerito una Christi perhibeatur singulariter sponsa, et unaquaeque anima per sacramenti mysterium plena esse credatur ecclesia... Licet multiplex videatur ecclesia propter numerositatem gentium, una tamen et simplex est unius fidei et divinae regenerationis confoederata mysterio. Et quamquam septem mulieres acceperint virum unum,<sup>1)</sup> virgo tamen et una caelesti illi viro dicitur desponsata<sup>2)</sup>... Etiamsi per corporalem situm partibus videatur dividi, unitatis tamen intimae sacramentum<sup>3)</sup> nullatenus a sua valet integritate corrumpi... Quis non miretur, canonicis promulgatum esse sententiis, bigamum quempiam nullatenus posse ad sacerdotium promoveri, in fornicationem vero lapsum etiam sacerdotem peracta poenitentia ad pristini iuris officium revocari?... quia in his, qui secundis nuptiis copulantur, non tam ad peccatum quam ad ecclesiae respicitur sacramentum. Sicut enim Christus, qui est pontifex futurorum bonorum et verus sacerdos iuxta ordinem Melchisedech,<sup>4)</sup>... vir est unius sponsae, totius scilicet sanctae ecclesiae, quae procul dubio virgo est, quia fidei integritatem inviolabiliter servat, ita quilibet sacerdos unius uxoris vir esse praecipitur, ut illius summi sponsi praeferre imaginem videatur. In bigamis itaque non mensura peccati, sed forma potius inquiritur sacramenti, atque in eorum reprobatione non reatus ulciscitur, sed *mystica veri sacerdotii regula custoditur.*“<sup>5)</sup> —*

<sup>1)</sup> Vgl. Jes. 4, 1.

<sup>2)</sup> 2. Cor. 11, 2 (S. 20).

<sup>3)</sup> Ueber dies sacramentum unitatis ecclesiae vgl. Cyprian, *Epist.* 75 u. *De unitate ecclesiae*. Weiteres im dogmatischen Theil (III. B. 3).

<sup>4)</sup> Hebr. 9, 11. 6, 20.

<sup>5)</sup> *Liber Dominus vobiscum* (opusc. XI) c. 5. 6. 12. — *De dignitate*

Abgesehen von der hervorgehobenen Modification bietet diese Ausführung gegenüber den Aussprüchen Augustin's und Leo's keinen neuen Gedanken; denn auch die Deutung der Jungfräulichkeit der Kirche auf deren *fidei integritas* fanden wir bereits bei Augustin.<sup>1)</sup> Sie bestätigt aber andererseits durch den diesbezüglichen sonst ungehörigen Zwischensatz, dass man mit Leo die Irregularität des *maritus defloratae* in der Ungleichheit der entehrten Braut mit der jungfräulichen Braut Christi und in der dadurch bewirkten Trübung des Sacraments begründet fand. —

Einen weiteren Beweis dafür, dass in der That seit Leo bis zum 12. Jahrhundert unsere Lehre seitens der Wissenschaft keine sonderliche Beachtung gefunden, bietet auch der Umstand, dass wir in den sämtlichen Schriften des Anselm von Canterbury († 1109), den dogmatischen sowohl wie den asketischen, ebenfalls nur eine uns interessirende Stelle finden, und auch diese von untergeordneter Bedeutung. Denn nur um vor jedem Missbrauch der Glieder zu warnen, wird unter Berufung auf Eph. 5, 32 auf die Vereinigung hingewiesen, die Christus mit der Kirche und dadurch mit jedem in der Einheit der Kirche Beschlossenen vollzogen habe, so dass dessen Augen nunmehr Christi Augen u. s. w. seien, wie denn der Bräutigam Christus kraft jener Einheit zugleich auch die Braut sei in den heiligen Seelen, die er sich durch das Band der ewigen Liebe vereinigt.<sup>2)</sup>

Immerhin merkwürdiger ist eine Stelle des ebenfalls unter den Werken Anselm's befindlichen, aber wohl nur einem Schüler desselben zuzuschreibenden *Elucidarium*: „*Per carnale connubium significatur Christi et ecclesiae connubium. Sicut enim vir mulieri commixtus unum cum ea efficitur, ita ecclesia per commixtionem corporis Christi unum cum ipso et ipse per assumptionem humanae naturae unum cum ea efficitur.*“<sup>3)</sup> —

sacerdotii (opusc. XXV) c. 1, wo die Gattin des Priesters, welche Jungfrau sein solle, auf dessen *vita et conversatio* gedeutet wird, hat für uns keinerlei Interesse.

<sup>1)</sup> S. 20—21.

<sup>2)</sup> *Meditatio I de humanae conditionis dignitate et miseria* c. 5. 6.

<sup>3)</sup> *Elucid. II, 26.*

So einfach und klar haben wir den alten in der auch hier citirten Epheserstelle liegenden Gedanken, dessen Consequenz schon in jenem dem Leo untergeschobenen Ausspruche<sup>1)</sup> gezogen war, dass nämlich die fleischliche Vereinigung der Gatten — denn nur von solchen ist die Rede — jener Vereinigung entspreche, welche zwischen Christus und der Kirche dadurch vollzogen ist, dass der ewige Gottessohn einen menschlichen Körper angenommen und die Kirche diesen in sich aufgenommen und mit demselben Eins geworden, noch nicht ausgesprochen gefunden. Wenn es aber weiterhin in derselben Stelle heisst: „sicut Christus non nisi uni catholicae ecclesiae copulatur, sic lege divina vir iure non nisi uni mulieri associatur;... quod autem inter Christianos una mortua alia ducitur, non est divinum iussum, sed apostolicum permissum ob incontinentiae medicamentum, ne in fornicationis prolabantur abyssum“ — so scheint der Verfasser gleich dem Apostel Paulus selbst doch der asketischen Anschauung der Griechen näher zu stehen, als der Auffassung des Augustin und Leo. —

So war bis ins 12. Jahrhundert hinein im Grunde doch nicht viel mehr geschehen, als dass man die biblischen Gebote unter Anknüpfung an die Epheserstelle ohne eigentlich wissenschaftliche Bestimmtheit durch geläufige Ideen zu erklären suchte; den ersten Versuch, unsere Lehre wenigstens hinsichtlich des Sacramentsbegriffes dogmatisch zu entwickeln und in systematischer Verknüpfung darzustellen, allerdings ohne näheres Eingehen auf die verschiedenen Möglichkeiten eines defectus, begrüßen wir bei Hugo von St. Victor († 1141). Die Grundzüge seiner Lehre, wie sie an verschiedenen Stellen bei ihm sich vorfinden, sind etwa folgende.

In der Ehe sind zu unterscheiden: die Ehe selbst oder die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft,<sup>2)</sup> und andererseits die Ehepflicht, d. h. die eheliche Fleischesgemeinschaft<sup>3)</sup> —

<sup>1)</sup> S. 25—26.

<sup>2)</sup> Meist coniugium ipsum genannt, doch auch: legitima societas, maritalis societas, societas coniugalis, dilectio coniugalis, amor coniugalis, foedus dilectionis, consensus foederis coniugalis sive socialis.

<sup>3)</sup> Meist officium coniugii oder coniugale, doch auch commixtio carnis,

und demgemäss ein zweifaches Sacrament (duplex sacramentum): ein sacramentum coniugii und ein sacramentum coniugalis officii. Denn die Ehe selbst ist ein Sacrament derjenigen Gemeinschaft, welche im Geiste durch die Liebe (per dilectionem) oder, wie es anderwärts heisst, durch die Theilhaberschaft des Geistes (per spiritus participationem) zwischen Gott und der Seele besteht. Die eheliche Fleischesgemeinschaft dagegen ist ein Sacrament derjenigen Gemeinschaft, welche im Fleische durch die Theilhaberschaft des Körpers (corporis participatione) oder durch die Fleischesannahme (per carnem assumptam, per carnis susceptionem) zwischen Christus und der Kirche besteht. Das letztere ist nach dem Worte des Apostels ein grosses, das erstere aber ist das grössere Sacrament (maius sacramentum). Magnum sacramentum „erunt duo in carne una“ in Christo et ecclesia; sed maius sacramentum „erunt duo in corde uno, in dilectione una“ in Deo et anima. Caro nihil prodest; spiritus est, qui vivificat.<sup>1)</sup> Si ergo magnum est, quod in carne est, maius utique est, quod in spiritu est.<sup>2)</sup>

Sonach kann einer Ehe das sacramentum Christi et ecclesiae fehlen, wie es der Ehe Joseph's mit der Jungfrau Maria gefehlt hat: mulier, cum qua noscitur non fuisse carnale commercium, non pertinet ad illud sacramentum, quod est magnum in Christo et ecclesia, etsi pertineat ad illud, quod est maius in Deo et anima.<sup>3)</sup> Denn Christi et ecclesiae sacramentum esse non potest, ubi commercium carnale non fuit;<sup>4)</sup> das maius sacramentum dagegen kann einer Ehe nie fehlen: sacramentum societatis coniugalis, quamdiu coniugium

copula carnis, carnale commercium, ja (de sacramentis fidei Lib. II Pars II cap. 7) im Gegensatz zur dilectio coniugalis auch societas coniugii genannt.

<sup>1)</sup> Joh. 6, 68.

<sup>2)</sup> De sacramentis fidei I, 8, 13. II, 11, 3, 7; de Mariae virginitate perpetua c. I, 4; Sermo 48 in natali Domini; Annotat. in epist. ad Cor. prior. cap. 7.

<sup>3)</sup> Annot. l. c. — Dass Hugo anderwärts den Ausspruch Leo's richtig citirt und erklärt, ist S. 25 angedeutet.

<sup>4)</sup> De sacram. fid. II, 11, 3.

constat, ab ipso non separatur, daher coniugium sine sacramento nunquam esse potest.<sup>1)</sup>

Durch mehrere aufeinanderfolgende Ehen ferner wird das magnum sacramentum nicht aufgehoben: ista successio non tollit sacramentum (Christi et ecclesiae), quia non est nisi una unius, non simul plures unius. Bei den Patriarchen freilich diente sogar die gleichzeitige Vielweiberei als Vorbild der Kirche aus den verschiedenen Völkern;<sup>2)</sup> da aber die Zeit der Gnade gekommen, wurde das Gesetz der Ehe auf die frühere und schicklichere Einrichtung (ad priorem et honestiorem institutionem) zurückgeführt, dass Einer nur mit Einer verbunden würde, wodurch die Verbindung des einen Christus und der einen Kirche schicklicher angedeutet wird (honestius designatur).<sup>3)</sup> Der Ausschluss der bigami vom Kirchenamt (ab honore) ist vom Apostel angeordnet nicht wegen einer in der Bigamie liegenden Sündenschuld, sondern aus Schicklichkeitsrücksichten betreffs des Sacraments (pro sacramenti honestate): honestius enim vicem Christi gerit episcopus, qui iunctus est soli mulieri, sicut uni ecclesiae iunctus est Christus.<sup>4)</sup>

Indessen läuft doch auch unvermerkt die griechische Ansicht mit unter; so wenn Hugo erklärt, dass der bigamus der Pönitenz unterliege, nicht weil die zweite Ehe eine Sünde wäre, sed quia forsitan, cum sit nimis incontinens, ut contingere solet, ultra modum in uxorem propriam exercent libidinem.<sup>5)</sup>

Ob auch in anderen Fällen als dem der bigamia (vera) die honestas sacramenti in Frage steht, erörtert Hugo nicht; sein Interesse ruht vorwiegend auf dem dogmatisch-mystischen Begriffe des sacramentum, auf Grund dessen er das Verhältniss zwischen Mann und Weib und ihre beiderseitigen in der Ehe zu erfüllenden Aufgaben, die Verschiedenheiten und Wechselbeziehungen der beiden Ehesacramente, die ihnen gesetzten besonderen Ehe Zwecke und die mit ihnen ver-

<sup>1)</sup> De sacram. fid. II, 11, 7.

<sup>2)</sup> Annot. l. c.

<sup>3)</sup> Summa sentent. tract. VII cap. 5.

<sup>4)</sup> Ibid. c. 21.

<sup>5)</sup> Cap. 21 cit.

bundenen besonderen Pflichten und Segnungen nach jeder Richtung hin ausführt — die mehr practisch-rechtliche später im Begriffe des defectus sacramenti zusammengefasste Seite der Lehre streift er nur gelegentlich. —

Hugo von St. Victor ist für uns wichtig, nicht nur weil er zuerst eine Art von System bietet, sondern auch weil er, wie wir später sehen werden, auf die Festsetzung der Kirchenlehre einen entscheidenden Einfluss übte. Auch von Bedeutung, obschon in so ganz anderer Art, ist uns Bernhard von Clairvaux († 1153). Beide Mystiker — doch wenn Hugo, Mystik und Scholastik vermählend, als dogmatischer Denker sich zeigt, so bedarf Bernhard, ein „Clairvoyant in himmlischen Dingen,“ nicht der theoretisch-begrifflichen Vermittlung: bei ihm finden wir keinerlei theoretische Aeusserung über jenes in der Ehe liegende Sacrament — das irdische Abbild entschwindet ihm ganz bei der hingebenden Betrachtung jener höheren Ehe, es ist nur ein Bild, in welchem die in Christus sich versenkende Liebe sich und ihren Bräutigam begrüsst, ein Bild ohne selbständige Bedeutung. Es wäre ein thörichtes Beginnen, wenn wir aus den begeisterten Lobpreisungen des himmlischen Bräutigams, aus dem Sehnen der umherirrenden, nach den Umarmungen ihres Verlobten schmachtenden, oder aus dem Frohlocken der zu ewiger Vermählung dem gefundenen König und Bräutigam sich hingebenden, seiner Herrlichkeit theilhaftigen und von der Wonne unaussprechlicher Liebesseligkeit verzückten Seele einige dürftige Sätze herausplücken wollten: sind doch Bernhard's Sermones nur ein von himmlischer Liebe trunkener Hymnus auf den göttlichen Bräutigam und seine Vermählung mit der gläubigen Seele, deren Gesamtheit als eine schöne, makellose, heilige, dem Lamme verlobte und mit keinem anderen buhlende<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Mehrfach findet sich bei Bernhard, wie auch bei Hugo, der beliebte Hinweis auf die Turteltaube, die, mit einem Gatten sich begnügend, nach dessen Tode in Einsamkeit zurückgezogen ihm ewige Treue bewahre, ein Sinnbild der Kirche und der einzelnen gläubigen Seele in ihrem Verhältniss zum himmlischen Bräutigam, zugleich auch ein nachahmenswerthes, die Wiederverehelichten beschämendes Vorbild heiligen Lebens (sanctae viduitatis) für verwitwete Gatten (z. B. Hugo, de

Braut sich darstellt in der Kirche, mit welcher Christus in sacramentaler Vereinigung<sup>1)</sup> ist ein Geist und ein Fleisch. Die späteren Autoren unserer Lehre berufen sich nicht auf Bernhard, ihm hat unsere Lehre keinerlei Fortbildung zu verdanken; aber nichts giebt einen so klaren Einblick, nichts befördert das Verständniss so sehr für die unserer Lehre zu Grunde liegenden Gedanken und Vorstellungen, als gerade die Predigten Bernhard's und seiner Schüler Guerricus und Gillebertus, insbesondere die über das Hohelied. Man wäre schwerlich zu jenen unklaren, ja widersinnigen Theorien gelangt, hätte sich sicherlich nicht daran genügen lassen, wenn man nicht ausschliesslich aus den trüben Wassergruben der späteren Scholastiker, sondern auch aus diesem ursprünglichen lebendigen Quell geschöpft hätte. —

Dem Petrus Lombardus († 1164) war des Hugo Summa sententiarum Muster und Quelle für seine Libri sententiarum. Wie Hugo untersucht auch er den Begriff des sacramentum, ohne auf die verschiedenen Möglichkeiten eines defectus näher einzugehen. Doch war er weit entfernt, die Lehre seines Vorgängers unverändert herüberzunehmen. Fand Hugo in der Ehe ein duplex sacramentum, das eine auf die geistige Gemeinschaft der Seele mit Gott, das andre auf die fleischliche Gemeinschaft der Kirche mit Christus beziehend, so bezog Petrus auch das erstere Moment, das er jedoch schon bestimmter als consensus animorum fasst, auf die Gemeinschaft der Kirche mit Christus. Ut enim inter coniuges coniunctio est secundum consensum animorum et secundum mixtionem corporum, sic ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, quia idem vult cum eo et ipse formam assumpsit de natura hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, id est: caritate et conformitate naturae. Huius utriusque copulae figura est in coniugio. Consensus enim coniugum copulam spiritualem Christi et ecclesiae, quae

bestiis et aliis rebus 1, 25; de assumpta Maria sermo egregius; — Bernhard, in cantica 40, 5. 59, 7; Liber de modo c. 10. 61). Doch übt Bernhard eine sehr scharfe Polemik gegen diejenigen, welche eine Ehe nur zwischen virgines anerkennen (in cant. 66, 4—5).

<sup>1)</sup> De diversis sermo 33 c. 8.

fit per caritatem, significat. Commixtio vero sexuum illam significat, quae fit per naturae conformitatem.<sup>1)</sup> — Es lag freilich nahe und mochte als Fortschritt des klaren Gedankens erscheinen, jene beiden Momente, die bei Hugo derart auseinanderfallen, dass im höheren Bilde die Kirche — denn mittelbar als auf die Gesamtheit der gläubigen Seelen ist doch auf sie auch das erstere Moment zu beziehen — geistig mit Gott, leiblich mit Christo vermählt zu sein schien, beide auf Christus zu beziehen; doch tritt bei Lombardus zugleich auch jenes unbewusste, den Scholastikern weit mehr als den Mystikern<sup>2)</sup> eigene Streben hervor, Gott Vater hinter dem Christus der Kirche mehr verschwinden zu lassen, sowie die Vorliebe für die in langem Kampfe mit Häretikern errungenen christologischen Schulbegriffe.

Eine Consequenz dieser veränderten Auffassung bei Lombardus war, dass nun nicht mehr von einem duplex sacramentum, einem maius und einem magnum, von welchen die Epheserstelle nur das letztere ins Auge fasse, die Rede sein kann; sondern beide Momente, nun gemeinsam auf das Verhältniss Christi zur Kirche bezogen, sind zwei Seiten desselben sacramentum, um dessen vollkommenerer oder unvollkommenerer Darstellung nur es sich handelt. So will die mehrerwähnte dem Leo untergeschobene Aeußerung c. 17 C. 27 q. 2<sup>3)</sup> nach Lombardus nicht sagen, dass das Weib, in qua docetur non fuisse nuptiale mysterium, überhaupt zur Ehe keinerlei Beziehung habe: sed non pertinet ad matrimonium, quod expressam et plenam tenet figuram coniunctionis Christi et ecclesiae. Figuratur enim illam unionem Christi et ecclesiae, quae est in caritate, sed non illam, quae est in naturae conformitate. Est ergo et in illo matrimonio typus coniunctionis Christi et ecclesiae, sed illius tantum, qua ecclesia Christo caritate unitur, non illius, qua per susceptionem carnis capiti membra uniuntur; nec

<sup>1)</sup> Lib. IV Dist. 26 q. 6.

<sup>2)</sup> Vgl. indessen auch Bernhard, Dominica prima post Octavam Epiphaniae, sermo II cap. 3: Propter te (o humana anima) a Deo patre exivit (sponsus) et matrem synagogam reliquit, ut adhaerens ei unus cum eo spiritus efficiaris.

<sup>3)</sup> S. 25 Anm. 2).

ideo tamen minus sanctum est coniugium, quia, ut ait Augustinus, in nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam foecunditas ventris.<sup>1)</sup> Daher war die Ehe zwischen Joseph und Maria allerdings ein perfectum coniugium, perfectum quidem non in significatione, sed in sanctitate; und wenn nach einer dem Ambrosius zugeschriebenen Stelle<sup>2)</sup> in jeder Ehe eine geistige Verbindung liege, welche die körperliche Vermischung bestätige und vollende, so sei dies dahin zu verstehen: coniugium perfici commixtione corporali non quantum ad veritatem vel sanctitatem coniugii, sed quantum ad significationem, quia perfectius unionem Christi et ecclesiae tunc figurat.<sup>3)</sup>

Hiernach ist die Vollziehung der Ehe nicht unbedingte Voraussetzung ihrer typischen Bedeutung für das Verhältniss Christi zur Kirche, da diese Bedeutung bereits durch die Eheschliessung begründet wird und durch die Vollziehung nur eine Ergänzung erhält, vermöge deren die Ehe nun erst auch die Fleischesgemeinschaft Christi und der Kirche darstellt, die ohne jene in ihr nicht zum Ausdrucke kommt. Hieraus ergab sich denn auch unmittelbar, dass hinsichtlich der typischen Beziehung auf das mysticum connubium Christi mit der Kirche und der auf Grund dieser Beziehung geltenden Irregularität des maritus viduae (also auch des vere bigamus, obwohl dies nicht ausdrücklich erwähnt wird) die Vollziehung der früheren (und folgerichtig auch die der späteren) Ehe der vidua (resp. des bigamus) unwesentlich, mithin die dem Pelagius zugeschriebene Stelle, nach welcher die Ehe mit der noch jungfräulichen sponsa eines Verstorbenen kein Hinderniss begründet,<sup>4)</sup> nothwendig von der Ehe mit einer solchen sponsa zu verstehen sei, die ihrem verstorbenen sponsus nur durch sponsalia de futuro verbunden gewesen; si vero talis sponsa fuisset, inter quam et sponsum eius consensus de praesenti intercessisset, eo mortuo vidua remansisset, cui copulatus in coniugio ulterius ad sacros ordines non accederet, cum viduam duxerit. Denn solus de praesenti

<sup>1)</sup> Liber IV Dist. 26. q. 7.

<sup>2)</sup> C. 36 C. 27 q. 2.

<sup>3)</sup> Lib. IV Dist. 30 q. 3.

<sup>4)</sup> C. 20 D. 34.

consensus coniugium efficit. Dagegen illa sponsa, quae tantum in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua, quia non fuerat vir eius. Unde si quis eam duxerit, ad sacros ordines conscendere non prohibetur, quia non duxit viduam. Denn — heisst es hier beiläufig — viduae maritus aequae sicut bigamus sacerdos fieri prohibetur.<sup>1)</sup> —

Es sind doch zwei sehr verschiedene Auffassungen vom sacramentum, die in Hugo und Lombardus sich gegenüberstehn. Dort ein doppeltes Sacrament, das grössere das der Ehe selbst, die geistige Verbindung zwischen Gott und der Seele bedeutend; das grosse das der Ehepflicht und die fleischliche Gemeinschaft Christi mit der Kirche bedeutend: hier nur ein Sacrament und das geistige wie das fleischliche Element der Ehe beide auf die geistige und die fleischliche Gemeinschaft Christi mit der Kirche bezogen — daher dort bei einer nicht vollzogenen Ehe nur das maius sacramentum und keine Beziehung auf das Verhältniss Christi zur Kirche, die durch die Fleischesgemeinschaft bedingt ist: hier schon mit der Eheschliessung die Beziehung auf das Verhältniss Christi zur Kirche begründet, nämlich hinsichtlich der geistigen Gemeinschaft, und in der ehelichen Fleischesgemeinschaft nur eine Ergänzung jener Beziehung nach der fleischlichen Seite hin — dort hinsichtlich der durch Bigamie begründeten Irregularität lediglich die auch vollzogene Ehe in Betracht kommend: hier schon die blosse Eheschliessung.

So mag denn unter den Lehrpunkten, um welche der Kampf der Scholastiker sich drehte, auch unsere Lehre ihre bescheidene Rolle gespielt haben. Und doch kann uns bei näherem Betrachten nicht zweifelhaft sein, welcher Auffassung der Sieg zufallen musste. Für Lombardus mochte dessen Ansehen und grössere Autorität streiten; auch mochte der schon erwähnte Zug der Kirche, Gott hinter Christus zurückzustellen, seiner Lehre günstig sein. Doch seine Erklärung jener dem Leo beigelegten Stelle zeigt nicht nur, wie leicht die Scholastik sich mit Aussprüchen, die ihrer Auffassung entgegen waren, abzufinden verstand; sondern sie lässt auch in ihrer gewalt-

<sup>1)</sup> Dist. 27 q. 13—14.

samen Umdeutung des nicht als unrichtig bekämpften Satzes erkennen, dass die herrschende, an jene so oft citirte Stelle sich haltende Praxis bezüglich des Gatten einer jungfräulichen Wittve der Auffassung des Lombardus widersprach. Und diese Praxis wurzelte nicht bloss in jener Stelle, der Widerspruch gegen Lombardus ging sicherlich nicht von exegetischen Bedenken gegen seine Deutung derselben aus: entscheidend war, dass es nicht nur den Besonderheiten unserer Lehre, sondern überhaupt dem ganzen Character der katholischen Kirche widerstrebte, das sinnliche Element, das bei Hugo und der mit ihm übereinstimmenden Praxis zu voller selbständiger Geltung kam, nach der Weise des Lombardus zurückzustellen. Gewiss ist unsere Lehre in dem ganzen grossen Lehrsystem nur ein kleiner wenig bedeutender Punkt; aber der Geist, in welchem das Ganze wurzelt, kann auf die Dauer kein anderer sein, als der auch ihn durchdringt.

Durch Innocenz III. († 1216) ist der Sieg für Hugo entschieden. Nicht sowohl ein neuer Gedanke ist es, welcher der Decretale Debitum c. 5 X 1,21 ihre ausserordentlich grosse Bedeutung verleiht, als vielmehr der mit gesetzgeberischer Befugniss versehene Mund, der sie ausspricht, und ein verhängnissvolles an sie sich lehndes Missverständniss, durch welches bis zum heutigen Tage unsere ganze Lehre in die grösste Verwirrung gerathen ist.

Nach jener aus Anlass einer besonderen Anfrage betreffs des Gatten einer jungfräulichen Wittve ergangenen Decretale bedeuten die beiden in der Ehe zu unterscheidenden Elemente, nämlich consensus animorum und commixtio corporum: jener die geistige Liebe zwischen Gott und der gerechten Seele, davon der Apostel<sup>1)</sup> sage „wer dem Herrn anhanget, ist ein Geist mit ihm“ — diese die fleischliche Beziehung Christi zur Kirche, davon der Evangelist<sup>2)</sup> sage „das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns.“<sup>3)</sup> Daher könne eine Ehe, der die commixtio corporum fehle, nicht diejenige Ehe repräsentiren,

<sup>1)</sup> 1. Cor. 6, 17.

<sup>2)</sup> Joh. 1, 14.

<sup>3)</sup> Vgl. Bernhard v. Clairv., de diversis sermo 80 c. 1: Unitas carnalis inter virum et mulierem, de qua dictum est . . . „erunt duo in carne

die durch das Mysterium der Fleischwerdung zwischen Christus und der Kirche geschlossen sei,<sup>1)</sup> und die schon Paulus<sup>2)</sup> bei Erklärung von Gen. 2,24 gerade mit Rücksicht auf diese Fleischesgemeinschaft als magnum sacramentum bezeichnet habe. Da aber wegen des defectus sacramenti die Ordination des bigamus und des maritus viduae verboten sei, weil ja diese nicht eines einzigen Mannes eine Frau, noch jener einer einzigen Frau einer Mann, so mangle, wenn unter solchen Gatten die commixtio corporum gefehlt habe, der späteren Ehe nicht jene besondere Bedeutung des Sacraments (huiusmodi signaculum sacramenti). Daher liege bei dem, der eine jungfräuliche Wittve geheirathet, kein Hinderniss vor, „quia nec illa nec ipse carnem suam divisit in plures.“

So war also gegenüber der dieselbe bestreitenden Auffassung des Petrus Lombardus die bisherige Praxis sowie die Ansicht Hugo's sanctionirt,<sup>3)</sup> letztere jedoch mit der Massgabe, dass von der Betonung eines duplex sacramentum nicht die Rede und das sacramentum ipsius coniugii, für welches bei Hugo nur gelegentlich neben vielen andern Bezeichnungen auch der Ausdruck consensus foederis coniugalis oder socialis gebraucht wird, nun, wie es schon Lombardus, allerdings auf das Verhältniss Christi zur Kirche auch diese Seite beziehend, gethan, und wie es auch ein klarer Gegensatz zur commixtio corporum verlangte, durch den consensus animorum ersetzt war.

Es hatte ferner das die Irregularität wenigstens beim bigamus und beim maritus viduae begründende Moment einen

una“ — unitas spiritualis est, quae nos coniungit Deo, unde apostolus: „qui adhaeret Deo, unus spiritus est“.

<sup>1)</sup> Profecto coniugium illud, quod non est commixtione corporum consummatum, non pertinet ad illud coniugium designandum, quod inter Christum et ecclesiam per incarnationis mysterium est contractum — vgl. die Seite 25—26 besprochene Stelle.

<sup>2)</sup> Ephes. 5, 32.

<sup>3)</sup> Daher findet sich denn auch unter den errores Magistri sententiarum Parisiis condemnati der Satz: „quod secundus maritus alicuius mulieris incognitae carnaliter a primo fit bigamus per cognitionem illius et prohibetur ab ordinibus.“

Namen erhalten: bei ihnen lag ein defectus sacramenti vor, eine Bezeichnung, die der Ansicht des Hugó, dass durch mehrere aufeinanderfolgende Ehen das auf Christus und die Kirche bezügliche Sacrament nicht völlig aufgehoben werde, keineswegs widerspricht. Denn fassen wir die beiden letzten Sätze der Decretale schärfer ins Auge, so werden in dem ersteren, nachdem vorher der nicht vollzogenen Ehe jede Beziehung zu unserem sacramentum abgesprochen ist, die Begriffe defectus sacramenti und huiusmodi signaculum sacramenti in der Weise gegenübergestellt, dass ein die Irregularität begründender defectus sacramenti beim bigamus und maritus viduae vorhanden sei, weil bei ihnen nicht ein coniugium unius cum una vorliege, dass jedoch — hier folgt die Einschränkung — wenn unter solchen Gatten die Geschlechtsvereinigung mangle, huiusmodi signaculum sacramenti nicht fehle; daher eben — folgert der Schlussatz — der Gatte einer jungfräulichen Wittwe, weil weder er noch sie carnem suam divisit in plures, nicht irregulär sei. Es wird also hier als Bedingung des signaculum sacramenti die beiderseitige Ausschliesslichkeit ehelicher Geschlechtsvereinigung bezeichnet, wie sie beim bigamus und beim viduae maritus dann gewahrt ist, wenn eine der jedesmaligen beiden Ehen nicht, also nur die andere vollzogen ist; im Gegensatz hierzu liegt ein defectus sacramenti vor, wenn die beiderseitige Ausschliesslichkeit ehelicher Geschlechtsvereinigung nicht gewahrt ist, wie dies beim bigamus und viduae maritus, falls die jedesmal in Frage kommenden Ehen beide vollzogen sind, zutrifft. Hiernach bezeichnet defectus sacramenti nicht ein Fehlen des Sacraments, wie der nicht vollzogenen Ehe ein solches Fehlen beizumessen ist; denn beim bigamus und maritus viduae liegt, wenn die betreffenden Ehen beide vollzogen sind, ein defectus sacramenti vor, ohne dass von einem Fehlen des Sacraments die Rede sein könnte — hat doch der Defect vielmehr gerade im Dasein zweier Sacramente seinen Grund! — vielmehr bezeichnet jener Ausdruck einen Mangel in dem vorhandenen Sacramente, ein Fehlen eben nur jenes signaculum im Sacrament oder, um mit Augustin zu reden, das Fehlen einer gewissen norma sacramenti ad ordinationis ecclesiasticae sig-

naculum necessaria,<sup>1)</sup> entsprechend der Ansicht Hugo's, dass beim bigamus jenes mysticum coniugium mit seiner beiderseitigen Ausschliesslichkeit doch nicht die schicklichste Darstellung finde.<sup>2)</sup> Der Schlussatz aber folgert nur, dass der maritus viduae nicht irregulär sei als solcher, wenn die frühere Ehe der vidua nicht vollzogen sei, weil in solchem Falle keiner der Gatten carnem suam divisit in plures, also weil die beiderseitige Ausschliesslichkeit ehelicher Geschlechtsvereinigung und das Dasein des signaculum sacramenti durch die frühere unvollzogene Ehe der Wittwe nicht berührt wird.

Die Decretale gipfelt also in den Sätzen, dass die nicht vollzogene Ehe eben mangels der Geschlechtsvereinigung keine Beziehung zum sacramentum Christi et ecclesiae habe, dass beim bigamus und maritus viduae der defectus sacramenti in dem Mangel beiderseitiger Ausschliesslichkeit ehelicher Geschlechtsvereinigung seinen Grund habe, mithin mangels Vollziehung einer der jedesmaligen beiden Ehen das signaculum vielmehr vorhanden sei, dass daher beim bigamus und maritus viduae der defectus nicht platzgreifen könne, ohne dass einer der beiden Gatten carnem suam divisit in plures.

Mit andern Worten lässt sich dieser Gedankengang der Decretale dahin zusammenfassen: Die nicht vollzogene Ehe ist keine sacramentale (d. h. das sacramentum Christi et ecclesiae darstellende).<sup>3)</sup> Beim bigamus und maritus viduae hat der defectus sacramenti seinen Grund in der auf Seiten eines Gatten vorliegenden Pluralität sacramentaler Ehen, vermöge deren seine Ehe in Widerspruch tritt mit jenem mysticum coniugium unius cum una. Liegt daher bei ihnen nur eine sacramentale Ehe vor, weil die andere nicht vollzogen ist, so mangelt das signaculum nicht, ist also kein defectus vorhanden.

Sonach geht der Inhalt der Decretale über den bereits

<sup>1)</sup> S. 18—20.

<sup>2)</sup> S. 32.

<sup>3)</sup> Bei Innocenz III. kommt der Ausdruck coniugium sacramentale gelegentlich, aber nur synonym mit coniugium spirituale vor (Opera, Colon. 1575 Tom. I pag. 42. 192. Tom. II pag. 73).

von Augustin<sup>1)</sup> ausgeführten Gedanken nur insofern hinaus, als hier der althergebrachte, neuerdings bestrittene Grundsatz, dass nur die vollzogene Ehe eine sacramentale ist und bezüglich des defectus sacramenti in Betracht kommt, festgestellt und auf den Fall des bigamus und des maritus viduae angewendet wird.

Dagegen schweigt die Decretale darüber, ob es ausser dem bigamus und dem maritus viduae noch andere Fälle des defectus sacramenti gebe, und welches bei diesen der Defectsgrund sei,<sup>2)</sup> — sie hatte keinen Anlass, auf diese Fragen einzugehn, da sie nur anlässlich eines Specialfalles eine Entscheidung über den von Lombardus angeregten Streit bezüglich der unvollzogenen Ehe, insbesondere der jungfräulichen Wittwe, nicht aber eine allseitig erschöpfende Definition über den Begriff des defectus sacramenti geben und so auch etwanige anders geartete Fälle behandeln wollte — ja, wenn wir uns nur an den strengen Wortlaut des Schlusssatzes halten, so erklärt sie nicht einmal ganz unzweideutig, dass in jenen beiden Fällen der Defectsgrund selbst in der carnis divisio in plures bestehe, sodass diese dort stets den defectus zur Folge haben müsste, sondern nur, dass dort der defectus ohne eine solche nicht entstehen könne, sodass umgekehrt die Möglichkeit einer carnis divisio in plures ohne Eintreten des Defects nicht nothwendig ausgeschlossen wäre. Aber wenn auch vielleicht, ja wahrscheinlich das Erstere gemeint ist, so

<sup>1)</sup> S. 18—20.

<sup>2)</sup> Müller S. 23—24 folgert aus der Decretale: Significationis defectus . . . tum tantum existere potest, si neutram coniunctionem (viri et foeminae) duo illa, quae utique necessaria sunt (consensus animorum et commixtio corporum), deficiunt . . . (der Gatte einer jungfräulichen Wittwe) propterea non divisit, quod prior coniunctio non consensu . . . tamen vero commixtione corporum caruit. Quod autem de commixtione, idem de animorum consensu tenendum est. Quare res aliter se non habet, si suppeditat copula, non vero consensus. — Dies ist richtig in der Beschränkung eben auf die Fälle des bigamus und viduae maritus. Falsch aber ist seine weitere Folgerung, und zwar aus dem oben angegebenen Grunde: „Unde fit, ut neque fornicatio, quae praecesserit, neque adulterium uxoris iniungere possit matrimonio defectum et marito irregularitatem.“

kann doch nach dem dargelegten Zusammenhang unter der den Defect beim bigamus und maritus viduae herbeiführenden carnis divisio in plures nichts anderes verstanden werden, als nur eine eheliche Geschlechtsvereinigung mit Mehreren;<sup>1)</sup> sie ist also dann lediglich ein der bigamia — in dem ausschliesslich hierhergehörigen, also die Vollziehung beider Ehen voraussetzenden Sinne — synonym, nur die geschlechtlich-physische Seite mehr betonender; aber begrifflich mit jenem zusammenfallender Ausdruck. —

Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung fortan diese Decretale für unsere Lehre erhalten musste. Jene ebenfalls in die canonischen Rechtsbücher aufgenommene Stelle Augustin's über das sacramentum und dessen norma, und nun diese über den defectus sacramenti wurden die Angelpunkte unserer Lehre: Hugo und Lombardus, deren Ausführungen über das sacramentum ohnehin nunmehr theils verworfen, theils entbehrlich waren, bei denen man auch über den defectus sacramenti ein Mehreres nicht zu finden vermochte, vergass man ganz. Gerade hierdurch aber gewann eben die Decretale eine schwerwiegende Bedeutung, die ihr ursprünglich und eigentlich nicht innewohnt. Denn wie es so leicht geschieht, wenn ein Ausspruch, der zwar ausdrücklich eine Entscheidung treffen will, aber doch einen bestimmten Anlass und darum einen beschränkten Gesichtskreis hat, unter Nichtbeachtung dessen zum entscheidenden Mittelpunkt einer ganzen Lehre gemacht wird, dass nämlich die nur in jener Beschränkung richtigen Aeusserungen als massgebend hingestellt werden für den ganzen Umfang der Lehre, auch wie er vielleicht erst

<sup>1)</sup> Insofern führt Müller S. 23 richtig aus: Cohærent illa verba „quia . . . divisit“ cum trito illo paulo ante allato Genes. (2, 24) versu „hoc nunc os etc. et erunt duo in carne una.“ Fieri non potest, ut quis hæc verba ad solam copulam referat . . . sine affectu maritali. Die Schrift selbst beweist (Matth. 19, 6), de nulla alia re sermonem esse nostro (Genes.) loco, nisi de matrimonio consummato. Quoniam igitur tum demum duo in carne una sunt, cum matrimonium consensu contraxerunt corporumque commixtione consummaverunt, is tantum carnem suam divisisse haberi potest, qui cum pluribus contraxerit matrimonium et consummaverit.

später aufgefasst wird, so geschah es auch hier, insbesondere mit den Worten „quia nec illa nec ipse carnem suam divisit in plures“: dies die Wurzel, aus welcher der ganze Widersinn der späteren und der noch herrschenden Theorie erwachsen sollte. Denn da Innocenz, nachdem er die Irregularität des bigamus und des maritus viduae als auf dem defectus sacramenti beruhend bezeichnet hatte, die Entscheidung, dass beim Gatten einer jungfräulichen Wittve das signaculum sacramenti nicht fehle, damit begründete, dass nec illa nec ipse carnem suam divisit in plures, so stellte man, hierdurch veranlasst und hierauf gestützt, als Grund und als entscheidendes Merkmal des defectus sacramenti überhaupt, also aller Fälle des defectus, die divisio carnis eines Gatten hin, die mit jener commixtio corporum der Gatten eingetreten sei, und kraft deren ihre Ehe nicht die Verbindung Christi mit der Kirche völlig zu repräsentiren vermöge, weil deren beiderseitige Ausschliesslichkeit nicht auch ihr innewohne,<sup>1)</sup> und gelangte so zu einer Theorie, welche, da ja ihre Resultate durch das geltende Recht, also wesentlich durch den Anschluss an die biblischen Vorschriften, wie sie Leo I. bereits zusammengefasst hatte, vorausbestimmt waren, trotz aller gekünstelten Deductionen nicht zu einem abgerundeten und in sich folgerichtigen Ganzen sich gestalten konnte. Dieser verhängniss-

<sup>1)</sup> Derselbe Irrthum ist es, wenn schon der vorhergehende Satz der Decretale „cum ergo propter sacramenti defectum inhibitum sit, ne bigamus aut maritus viduae praesumat ad sacros ordines promoveri, quoniam nec illa est unica unicus nec iste unus unicus“ etc. — so verstanden wird, als ob die Worte quoniam etc. den ausschliesslichen Grund des defectus sacramenti überhaupt, mithin aller Fälle desselben unter Ausschluss anderer Fälle, anführten, sodass also auch beim maritus defloratae und adulteratae nur dies — alsdann in derselben Weise doch auch beim maritus corruptus (adulter) platzgreifende — quoniam etc. und nicht etwa ein anderes Moment, dessen Erwähnung in einer nur vom bigamus und maritus viduae handelnden Stelle gar nicht zu fordern ist, den defectus sacramenti begründen könnte (vgl. Bönninghausen l. c. S. 202 u. a.). In der That liegt der Fehler schon in der Aufstellung eines für alle Fälle gültigen ausschliesslichen besonderen Defectsgrundes, nicht erst in dessen Formulirung. Dies wird der dogmatische Theil (III. B. 3) genauer darlegen.

vollen unrichtigen Verallgemeinerung des von Innocenz III. angeblich und jedenfalls für die ihm eben vorliegenden Fälle nicht unrichtig bezeichneten Merkmals machen sich bereits die ältesten Erklärer jener Decretale fast ausnahmslos schuldig. —

Und noch in andrer Hinsicht wurde Innocenz III. für unsre Lehre verhängnissvoll: er entschied, dass mit demjenigen, der nach Empfang der höheren Weihen eine zweite Ehe oder eine Ehe mit einer Wittve (wegen des impedimentum ordinis ungültig) geschlossen und vollzogen, tamquam cum bigamo (resp. marito viduae) dispensare non licet, non propter sacramenti defectum, sed propter affectum intentionis cum opere subsecuto<sup>1)</sup> — und gab damit den Anlass zu einer zweiten Schwierigkeit, die ebenfalls, wie wir später<sup>2)</sup> sehen werden, viel Unklarheit in unsre Lehre gebracht hat.<sup>3)</sup> —

<sup>1)</sup> C. 4. 7 h. t. (X 1, 21).

<sup>2)</sup> Im dogmatischen Theile (II, 1: Affectus intentionis).

<sup>3)</sup> Im Uebrigen gewähren die Werke Innocenz' III. — Colon. 1575. 2 Tom. — keine ausführlicher zu besprechende Ausbeute. In der Rede zum Jahrestage seiner Consecration (Tom. I p. 191 ff.) unterscheidet Innocenz unter Bezugnahme auf seinen (in jener Ausgabe nicht enthaltenen) libellus de quadripartita specie nuptiarum eine vierfache Ehe zwischen Mann und Weib, Christus und der Kirche, Gott und der gerechten Seele, dem „Worte“ und der menschlichen Natur, und demgemäss eine vierfache unio: eine unio carnalis, sacramentalis, spiritualis, personalis, kraft deren jedesmal entsprechend duo in una carne, uno corpore, uno spiritu, una persona seien; er feiert die nobilis, dives, sublimis, decora, casta, gratiosa, sacrosancta Romana ecclesia, mit welcher er (Innocenz) unbeschadet seines Coelibates in sacramentaler und spiritueller Ehe lebe, der Sohn mit der Mutter, der Vater mit der Tochter; er wendet hierauf die herkömmlich unterschiedenen tria bona coniugii (fides, proles, sacramentum) an und schliesst mit dem Gebete, dass er der Kirche das debitum coniugale leisten möge. — Das spirituale episcopi cum ecclesia coniugium (initiatum in electione, ratum in confirmatione, consummatum in consecratione) wird häufiger erwähnt (auch unter gelegentlicher Hervorhebung der sacramentalen Bedeutung des carnale coniugium), um aus Matth. 19, 6 zu folgern, dass eine translatio episcopi göttliche d. h. päpstliche Anordnung erheische (I, 192. II, 73. 198—99. 290—91. 313. 318—19. 334—35. 573. — c. 2 X 1, 7, cf. c. 5 X 2, 6 § 2—3). — Die Einheitlichkeit und Heiligkeit der katholischen Kirche als der éinen makellosen sponsa Christi wird den Häretikern und den Griechen gegenüber unter den längst herkömmlichen biblischen Bildern und Citaten betont (II, 56.

### 3. Bis auf Thomas von Aquino.

Bei der gesteigerten Thätigkeit, welche die kirchliche Wissenschaft im 13. Jahrhundert nach allen Seiten hin und nicht am wenigsten auf dem Rechtsgebiete entwickelte, konnte es nicht fehlen, dass auch unsere Lehre, an dem allgemeinen Aufschwunge theilnehmend, wiederholt ein Gegenstand gelehrter Erörterung wurde. Die gregorianische Decretalensammlung (1234) stellte die erwähnten von Innocenz III. getroffenen Entscheidungen mit einigen anderen die bigamia berührenden Stellen unter dem eigenen Titel *De bigamis* (X 1, 21) zusammen. So musste vor allem die gesammte an die Decretalen sich anschliessende Literatur auch über die bigamia, deren Begriff nun sehr bald eine weitgreifende, durch jenes Verfahren hervorgerufene Ausdehnung erfuhr,<sup>1)</sup> und die ihr entspringende Irregularität sich verbreiten. Sodann aber fand unser Gegenstand auch anderwärts, insbesondere auch bei den Theologen, eine eingehendere Behandlung.

Wir müssen es uns versagen, eine erschöpfende Darlegung des nunmehr gewaltig sich ansammelnden literarischen Materials zu geben; auf die nähere Betrachtung einzelner aus dem breiten Strome hervorragender Punkte uns beschränkend greifen wir Innocenz IV., Hostiensis, die Glosse und Thomas von Aquino heraus — eine Beschränkung, die nicht nur durch die Rücksicht auf den Umfang unserer Arbeit, sondern auch zumeist durch die Beschaffenheit und die Unzugänglichkeit des literarischen Quellenmaterials geboten ist, überdies sich zu

223—25). — Von mehr Interesse ist eine gegen willkürliche Ehescheidung sich wendende Stelle (II, 2—3), wo es unter Berufung auf Eph. 5, 32 heisst: unde, quantum in nobis est, ecclesiae filiis debemus summo studio praecavere, ne, si quis impie agens in se ipsum partem sui corporis, quia scindere omnino non potest, a se forsitan avellere attentarit, animam suam a divinae bonitatis amplexibus efficiat alienam et propter hoc totam ecclesiam tanto amplius sibi reddat offensam, quanto minus provide figuram desponsationis eius ad Christum, quantum in ipso fuerat, maculavit.

<sup>1)</sup> Vgl. S. 50.

ihrer inneren Rechtfertigung auf den vorwiegend doch nur compilerischen, wenig individuellen Character der hierhergehörigen Werke berufen mag.

Innocenz IV. († 1254) bekundet in seinen Anmerkungen zu c. 5 X h. t., wie eine nähere Prüfung dieser Anmerkungen ergibt, folgende Auffassung.

Die carnalis copula ist ein sacramentum incarnationis Christi<sup>1)</sup> (was doch nach dem Zusammenhange, und da der zu erklärende Text nur von der Ehe handelt, auch nur von der ehelichen copula zu verstehen ist). Dies mysterium incarnationis kommt auch in zweiter Ehe zur Erscheinung. Verschieden hiervon ist ein andres sacramentum: illud scilicet, quod matrimonium inter duos tantum signat unam ecclesiam uni viro Christo subditam. Dies sacramentum kann nur unter zwei Gatten zur Erscheinung kommen, nicht ubi alter coniugum carnem suam in plures divisit, also nicht in secundo coniugio (was auch nur von zwei vollzogenen Ehen gemeint ist). Denn qui plures uxores habuit, vel qui maritus est viduae, kann die ecclesia ex omnibus gentibus collecta uni viro subdita Christo nicht repräsentiren; vielmehr könnten in zweiter Ehe nur die plures ecclesiae uni viro subdita repräsentirt werden. Dass aber unser sacramentum wesentlich die Beziehung auf jene éine, nicht aber auf diese mehreren Kirchen verlangt, folgt daraus, dass im Texte (Gen. 2, 24. Eph. 5, 31. c. 5 X 1, 21) die Singulare os, caro, carne, uxori gebraucht sind, sowie aus dem Schlusswort „erunt duo in carne una“, quasi non dividunt carnes suas in plures. Der Einwand, dass dies Sacrament doch auch demjenigen, qui nullam habuit, abgeht, erledigt sich durch die Antwort, non requiri sacramentum, sed prohiberi defectum, qui defectus non est in eo, qui non contraxit, cum ea auctoritas „oportet episcopum esse unius uxoris virum“ exponitur negative: i. e. non plurium.

Insoweit mögen wir Innocenz IV. eine gewisse Zustimmung schenken; denn wenn er die zweite Ehe als diejenige charakterisirt, ubi alter coniugum carnem suam in plures divisit, und diese divisio carnis in plures des Mannes oder der

<sup>1)</sup> Vgl. S. 39 Anm. 1).

Frau als Merkmal des bigamus resp. des maritus viduae und als Grund des Defects bei beiden ansieht, so lässt sich hiergegen ebenso wenig einwenden, wie gegen die dasselbe besagende Deutung der Schlussworte der mehrerwähnten Decretale.<sup>1)</sup> Aber Innocenz IV. geht weiter. Warum, fragt er, wird bei der Frau mehr verlangt als beim Manne? Denn der maritus corruptae kann nicht ordinirt werden, wohl aber, wer ausser der Frau eine Concubine gehabt. Man habe gesagt, dass der Mann die oft durch Abfall vom Glauben ehebrechende Kirche bedeute, sodass die significatio sacramenti, auch wenn der Mann ehebreche, nicht fehle; die Frau aber bedeute Christum, der nie die Kirche verlassen,<sup>2)</sup> er ein lebendiger Quell, cui non communicat alienus. Doch dies sei nicht zu glauben; vielmehr bedeute der Mann Christum, der sich die Synagoge und nachher die Kirche verbunden, daher es nicht schade, si vir dividit carnem suam in plures; die Frau aber bedeute die Kirche, welche, wie 2. Cor. 11,2<sup>3)</sup> beweise, wenigstens im Geiste immer Jungfrau geblieben, unde si uxor in plures carnem suam dividat, deficit in ea sacramentum.

Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, dass Innocenz IV. ausdrücklich auf die Momente, die allein eine consequente Theorie ermöglichen, und die unzweifelhaft unsrer Lehre in ihrer bisherigen Entwicklung zu Grunde lagen, hinweist und dennoch zum Vertreter und Begründer der späteren widerspruchsvollen Theorie wird. Dass beim bigamus und beim viduae maritus der Grund der Irregularität darin liegt, dass ihre Ehe nicht ein coniugium unius cum una ist, ist ihm deutlich, und wenn er diese mangelnde Ausschliesslichkeit mit Innocenz III. ein dividere carnem suam in plures nennt und dieses als Grund der Irregularität bezeichnet, so ist dies an sich unbedenklich. Auch betreffs des maritus corruptae erinnert er richtig unter Berufung auf den Apostel Paulus daran, dass die Kirche als Jungfrau zu denken sei. Aber nun glaubt er anlässlich der Schlussworte der ihm vorliegen-

<sup>1)</sup> S. 42—43.

<sup>2)</sup> Statt „dimisit“ lesen manche „divisit“, z. B. Bönninghausen S. 194.

<sup>3)</sup> S. 4.

den Decretale, in denen er das carnem dividere in plures als Grund und Merkmal des defectus sacramenti überhaupt bezeichnet meinte, und da er diesen defectus entsprechend der gemeinsamen geschichtlichen Entwicklung und der von jeher gemeinsamen Zusammenstellung, wie auch der Natur der Sache gemäss als Grund der Irregularität auch des maritus corruptae ansehen musste, auch in diesem Falle eine divisio carnis in plures annehmen zu müssen, wozu ja die sinnliche Anschauungsweise sich leicht verstand. Sofort entstand nun die Frage hinsichtlich der corruptio des Mannes: aber sie konnte zur Noth noch dem herrschenden Rechte gemäss durch den Hinweis auf die Verbindung Christi auch mit der Synagoge erledigt werden; wobei sich ergab, dass es allerdings nicht schade, si vir dividit carnem suam in plures. Allein die Rückfrage, worauf dann die Irregularität des bigamus sich gründet? — sah Innocenz IV. sie nicht oder wollte er, verlegen um die Antwort, sie nicht sehen? Sie würde auf den Unterschied der Ehelichkeit hingewiesen haben, und die fernere Frage, warum dieser Unterschied bei der Frau nicht wesentlich sei, hätte nur mit dem Hinweis auf die Jungfräulichkeit der Braut Christi beantwortet werden können. Damit aber wäre die divisio carnis als ausschliesslich entscheidendes Merkmal des defectus sacramenti beseitigt gewesen. So weisen hier einfache Schlussfolgerungen sehr deutlich auf einen in der neueren Theorie infolge unrichtiger Verallgemeinerung der Schlussworte jener Decretale verrenkten und entstellten Zusammenhang hin, den wir freilich schon früher als den historischen Grund unserer ganzen Lehre erkannten. —

Während Innocenz IV. seine oft laconischen und dunkelen Sätze als Anmerkungen an einzelne Worte des Textes knüpft, giebt der nach seinem Bischofsitze Ostia meist schlechthin Hostiensis genannte Heinrich von Susa († 1271) in seiner Summa aurea decretalium zusammenhängendere, oft in behaglicher Breite sich ergehende Erörterungen — so auch zu unserm Titel De bigamis X 1, 21.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Unsere Anführungen bezüglich des Hostiensis sind sämmtlich seinen Bemerkungen zu diesem Titel entnommen.

Er definiert zunächst den Begriff der bigamia<sup>1)</sup> als *irregularitas ex defectu proveniens sacramenti* — die Definition anderer „bigamia est defectus ex secundis nuptiis proveniens“ sei viel zu eng.

Sodann unterscheidet er eine bigamia vera oder propria des successive bigamus und eine bigamia impropria sive interpretativa. Interpretative bigamus est:

1. qui de iure contraxit cum vidua vel corrupta;
2. qui habuit duas uxores ante baptismum vel unam ante et aliam post;
3. qui castitatem promissam violat c. 24 D. 27 q. 1 — der später s. g. similitudinarie bigamus<sup>2)</sup> —;
4. qui unam de facto alteram de iure vel corruptam de facto vel duas de facto duxit uxores c. 4. 7. X ht.<sup>3)</sup> — schon Innocenz IV. hatte zu c. 4 cit. bemerkt: idem (dicerem) in eo, qui duas uxores habuit de facto —;
5. si uxorem propriam adulteratam scienter retinuit, quod intellige secundum quosdam, si postea cognoverit eam. Alii autem hoc intelligunt indistincte, quod verius videtur, scilicet quod, etiamsi ignoranter eam cognoverit, bigamus efficiatur — hier zuerst begegnet uns dieser Fall des maritus adulteratae<sup>4)</sup> —;
6. qui publicam poenitentiam egit vel repudiatam duxit.<sup>5)</sup> —

Augenscheinlich sind hier nicht nur allerlei aus gültiger oder ungültiger Ehe entspringende, sondern auch alle Irregularitätsfälle, die man im Decretalentitel „de bigamis“ erwähnt fand oder zu finden meinte, als Fälle von „bigamia“ aufgezählt ohne Rücksicht auf obige demgegenüber ebenfalls viel zu enge Definition, und ohnedass sie im Verlaufe der nachfolgenden Ausführungen noch eine besondere Begründung fänden. —

<sup>1)</sup> S. 46.

<sup>2)</sup> Siehe den dogmatischen Theil (II, 1: Big. similitudinaria S. 96 ff.).

<sup>3)</sup> S. 45. Vgl. den dogmatischen Theil (II, 1: Affectus intentionis).

<sup>4)</sup> III. B. 4 des dogmatischen Theils.

<sup>5)</sup> Vgl. c. 1 X ht.

Hinsichtlich des Irregularitätsgrundes bei der bigamia im engeren Sinne, d. h. den Fällen des defectus sacramenti, giebt Hostiensis zunächst die Ausführungen Augustin's und Tancred's wieder. Nach letzterem komme in der vollzogenen Ehe ein dreifaches sacramentum zur Darstellung: die Vereinigung der frommen Seele mit Gott durch die Liebe in der coniunctio animorum, die in utero virginis erfolgte Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott in der commixtio corporum, endlich die unitas ecclesiae ex omnibus gentibus collecta et uni viro Christo subdita; et hoc significatur in clerici promoti unione, i. e. qui unicam et virginem tantum habuit uxorem et in ipsa unitate consistit . . . unde ubi secundum matrimonium contractum est, hoc tertium sacramentum locum non habet, quia recessum est ab unitate, cum in secundo matrimonio divisio facta sit . . . hoc tertium sacramentum consistit in proposito unitatis servandae.

Doch empfiehlt Hostiensis selbst folgende Begründung, die in der vollzogenen Ehe mit Rücksicht auf die in ihr enthaltene zwiefache Verbindung ein zwiefaches Sacrament finde. Die coniunctio animorum bedeute die Verbindung der frommen Seele mit Gott; wie jene vor der Vollziehung durch Eintritt in einen Orden gelöst werde, so diese durch nachfolgende Sünde. Die coniunctio corporum der Gatten dagegen bedeute die eheliche Verbindung Christi mit der Kirche, und gleichzeitig auch die coniunctio divinitatis et humanitatis facta in utero virginali. Cum tam coniunctio Christi et ecclesiae quam unio divinitatis et humanitatis unica sit, irreiterabilis et indivisibilis, merito significatur in primi matrimonii coniunctione carnali. Sed cum quis transit ad secundam uxorem, recedit ab hac unitate cedens vel tendens in pluralitatem, et ideo non poterit de cetero significare dictam unicam et irreiterabilem et indivisibilem coniunctionem . . . Quamvis quaelibet anima sponsa Dei dicatur, tamen specialiter virgo gloriosa sponsa intelligitur . . . Patet, quod Deus sponsam humanam habuit unicam et virginem, beatam et gloriosam Mariam, ex qua et in qua humanam carnem puram et immaculatam assumpsit et utramque naturam divinam et humanam ineffabiliter et irreiterabiliter simul univit . . . und auch nach

der anderen Seite hat Gott sponsam humanam unicam et virginem, scilicet ecclesiam sive fidem catholicam, unicam virginem perfectam immaculatam.

Hiernach ist der Ausschliessungsgrund des bigamus (d. h. hier des dem defectus sacramenti Verfallenen) klar: „Deus sponsus ecclesiae non habuit (sponsam) nisi unicam humanam et virginem, nec divisit Verbum incarnatum in plures. Tu vero duxisti duas carnales vel unam corruptam; ergo ecclesia respuit sponsalia tua, quia non es similis sponso suo in unitate et virginitate sacramenti, quod est inter ipsum et beatam Mariam sive inter divinam et humanam naturam, quia invenitur sponsus unus unius virginis et incorruptae . . . Tu fuisti divisus in carnalitate, ideo timendum est ecclesiae, ne moveres schisma et divisionem in spiritualitate. Unde cum sacerdotes constituantur, ut per praedicationem animas sibi commissas in unitate caritatis et pacis et fidei simul colligant et teneant et ideo sic unitas offerant, non esses bonus sacerdos, qui divisionem voluisti, nec tu, qui corruptionem, quia praesumi potest, quod, sicut voluntas tua divisa vel corrupta fuit in carnali commercio, ita et praedicatio tua schismatica vel corruptibilis esset.“ . . . Ergo propter defectum sacramenti unitatis et virginitatis in matrimonio carnali, quod contraxit bigamus contrahendo matrimonium, a promotione ordinum arcetur . . . Unitas fidei divisionem vel corruptionem non recipit.

Hostiensis stellt also unsere Lehre nicht ausschliesslich auf den Begriff der divisio carnis, sondern zum Theil auf den zweiten Begriff der corruptio, welcher letztere ihm auch wohl beim maritus viduae Irregularitätsgrund ist. Denn „duo requiruntur ad hoc, ut sacramentum non desit: primum est, quod non dividerit (vir) carnem suam in plures, et ideo requiritur quod unica sit (sponsa); secundum est, quod (sponsa) sit virgo, et ideo, si sit corrupta desponsata, deficit hoc“.

Warum aber kommt beim Manne nur die eine mehrfache (gültige oder ungültige) Ehe erfordernde divisio carnis, nicht auch, wie beim Weibe, die vor oder während einer vollzogenen Ehe erfolgte corruptio in Betracht? Hinsichtlich der vorehelichen corruptio des Mannes begnügt sich Hostiensis mit der

auch von Innocenz IV. gegebenen Hindeutung auf das Concubinatsverhältniss Gottes zur Synagoge, aus welchem er auch die Bedeutungslosigkeit des Concubinats für unsere Lehre überhaupt begründet: sicut Deus dimissa synagoga, per quam concubina intelligitur, ecclesiam desponsavit, sic fornicator concubina dimissa potest ecclesiam desponsari et etiam ei reconciliari.<sup>1)</sup> Dagegen beim maritus adulter lehnt er die an sich begründete Bigamie — denn das in der Eheschliessung bekundete propositum unitatis werde anscheinend durch das adulterium ebenso gut, wie durch eine spätere weitere Ehe gebrochen — durchaus zutreffend nur mit Rücksicht auf den Mangel jedes bezüglichen Rechtssatzes ab.<sup>2)</sup>

Nach alledem verfällt zwar auch Hostiensis in den fast allgemeinen und durch den zu äusserlichen Anschluss an die Decretalensammlung leicht erklärlichen Fehler, unter dem Begriff der bigamia, der doch wieder mit dem des defectus sacramenti identificirt und verwechselt wird, auch gar nicht dahingehörige Irregularitätsfälle aufzuzählen; aber er erkennt mit klarem Blick, dass in den Fällen des defectus sacramenti der eigentliche Defectsgrund nicht stets der gleiche — eine divisio carnis — sondern bald eine divisio, bald eine corruptio ist, und dass die in der verschiedenen Behandlung der Geschlechter, z. B. bei den sachlich gleichstehenden Fällen des maritus adulteratae und des maritus adulter, zu Tage tretenden Ungleichheiten lediglich durch die Ungleichmässigkeit der einmal beliebten Rechtssätze bedingt sind — Vorzüge, die in

<sup>1)</sup> Die Frage, warum bei der consecratio virginis, nicht aber bei der consecratio episcopi Virginität erfordert werde, wird von Hostiensis auch dahin beantwortet: Sacra virgo significat ecclesiam triumphantem, sed episcopus militantem . . . consecratur virgo Christo . . . qui matrem virginem elegit . . . et virgo semper permansit et virgines diligit . . . respuit coniugium violatae . . . episcopus vero consecratur ecclesiae, quae indifferenter omnes admittit et nemini gremium claudit, nisi ubi defectus sacramenti intervenit.

<sup>2)</sup> Videtur, quod sic (dass der maritus adulter ein bigamus sei), quia non servavit propositum unitatis, sicut censetur bigamus, si uxor sua adulterata sit et ipsam postea cognoverit etiam ignoranter —: dic, quod non debes iudicare bigamum, nisi ubi hoc reperitur expressum.

diesem Masse, soweit wir sehen, kein anderer mit ihm theilt. Wer, der die bis zum heutigen Tage stets forterbenden Fehler anderer kennt, möchte es ihm demgegenüber zum besonderen Vorwurfe machen, dass er nicht auch die scharfe Scheidung des *maritus viduae* vom *maritus corruptae* vollzog, dass er den Irregularitätsgrund beim *maritus adulteratae* vielleicht<sup>1)</sup> mehr in einer Verletzung der *unitas* als in der *corruptio* zu finden scheint, von sonstigen Fehlern und Unklarheiten zu geschweigen, die ihm mit den anderen, auch Späteren, gemeinsam sind?

Dass es für das Dasein der Irregularität gleichgültig ist, ob die *corruptio* oder das *adulterium* der Frau durch deren Vergewaltigung herbeigeführt oder dem Manne unbekannt ist, ebenso ob er den Umgang mit der *adulterata* nur aus Pflichtgefühl fortsetzt; dass ferner der Papst zwar den Defect nicht beseitigen, aber bezüglich der Irregularität dispensiren kann, — weil er in *administratione* grösser sei als Paulus und auch einem Verbot des Petrus gegenüber sich auf den Grundsatz berufen könne: *par in parem non habet imperium* — dies sind Sätze, bezüglich deren *Hostiensis* sich lediglich der bei vereinzeltm Widerspruch bereits herrschenden Ansicht anschliesst.

Dagegen hängt es mit seiner Aufstellung der *corruptio* des Weibes als eines besonderen zweiten Defectsgrundes, mit seiner Unterscheidung eines *defectus sacramenti unitatis* und eines *defectus sacramenti virginitatis* — obwohl nicht als nothwendige Folge<sup>2)</sup> — zusammen, wenn er dem, der die von ihm selbst Deflorirte ehelicht, im Widerspruch mit der ausdrücklich als die herrschende bezeichneten Meinung, die den

<sup>1)</sup> Denn mit zwingender Nothwendigkeit folgt dies nicht aus der S. 53 Anm. <sup>2)</sup> angeführten Stelle: das „sicut“ lässt sich auch dann dort rechtfertigen, wenn beim *maritus adulteratae* nicht gerade dasselbe, was „anscheinend“ beim *maritus adulter* (*divisio*), sondern das, was dem analogen Verhältniss entspricht (eine *corruptio* der Frau), vorhanden ist und mithin zwischen dem *maritus adulter* und dem *maritus adulteratae* nur das gleiche Verhältniss, wie zwischen dem *bigamus* (*divisio*) und dem *maritus viduae* (*corruptio* der Frau) angenommen wird.

<sup>2)</sup> Siehe im dogmatischen Theil III. B. 3.

Defect mangels einer *divisio carnis* leugnete, vielmehr das *signaculum sacramenti* absprach und als Bedingung desselben Jungfräulichkeit der Frau zur Zeit sowohl der Schliessung, als auch der Vollziehung der Ehe forderte:<sup>1)</sup> wer sie auch vor der Eheschliessung erkannt habe, so sei sie doch jedenfalls eine Deflorirte; daher sei bei den bezüglichlichen Bestimmungen die einschränkende Erklärung „*virgo i. e. non ab alio cognita*“ unzulässig. —

Die Glosse zur gregorianischen Decretalensammlung (Bernardus de Botone † 1263) unterscheidet ebenfalls eine *bigamia vera* und eine *bigamia interpretativa*, ohne jedoch bei letzterer der von *Hostiensis*<sup>2)</sup> unter 2 und 6 aufgezählten Fälle zu gedenken. Sie unterscheidet ferner auch den allgemeineren Begriff der *bigamia* von dem engeren des *defectus sacramenti* (der *bigamia* im engeren Sinne): manche heissen *bigami propter defectum sacramenti* — so die *vere bigami*, die *mariti viduarum et corruptarum, et qui scienter cognovit uxorem adulteram*; die andern dagegen, insbesondere *qui castitatem promissam violat, und qui unam de facto et alteram de iure habuit*, nur *propter affectum intentionis cum opere subsecuto*.<sup>3)</sup>

Bei den Letzteren, wo eine Bigamie nicht eigentlich vorliegt, rührt die Irregularität aus einem Delicte her: in *maleficiis enim voluntas, non exitus spectatur*;<sup>4)</sup> und eben darum gilt z. B. der Wittwer, der nach Erlangung der höheren Weihen eine zweite Frau nimmt, als *bigamus quantum ad effectum, licet in veritate non sit, et sic punitur propter affectum cum opere subsecuto*. *Defectus enim sacramenti unitatis non est in isto, quia in veritate carnem suam non divisit in plures*. Und dasselbe gilt von der Heirath mit einer Wittve nach Erlangung der höheren Weihen.<sup>5)</sup> Diese Fälle

<sup>1)</sup> Siehe in III. B. 4 des dogmatischen Theils die drittletzte Anmerkung.

<sup>2)</sup> S. 50.

<sup>3)</sup> Gl. „in *bigamis*“ zu c. 2 ht.

<sup>4)</sup> So schon Innocenz IV. zu c. 4 ht.

<sup>5)</sup> Gl. „in *ipsis*“ u. „*dispensari*“ zu c. 4, „*viduam*“ zu c. 7 ht.

gehören eigentlich nicht zur Bigamie, sondern werden nur dahingestellt propter similitudinem facti.<sup>1)</sup>

Dagegen von der bigamia in der engeren Bedeutung (dem Sinne nach nicht bloss von der bigamia vera) gilt: bigamus prohibetur promoveri propter sacramenti defectum, quia carnem suam divisit in plures ab unitate recedendo; ihm fehlt das sacramentum unitatis, das auch durch Dispensation, Tod der Frau, Pönitentz, Taufe nicht wiedergewonnen wird.<sup>2)</sup>

Die weiteren Darlegungen der Glosse über das dreifache in der Ehe zu unterscheidende Sacrament<sup>3)</sup> bedürfen keiner ausführlicheren Besprechung: es ist im wesentlichen die Theorie des Tancred, wie wir sie bei Hostiensis kennen gelernt.<sup>4)</sup> Der defectus sacramenti hat darnach stets in einer divisio carnis, einem recessus ab unitate seitens eines der Gatten, in einem defectus des tertium sacramentum oder des sacramentum unitatis seinen Grund.

Die Frage, warum die corruptio nur bei der Frau und nicht auch beim Manne schade, wird mit Innocenz IV. durch den Hinweis auf das frühere Concubinatsverhältniss Christi zur Synagoge und auf die Jungfräulichkeit der triumphirenden Kirche beantwortet, unter Erwähnung der auch von jenem schon verworfenen Ansicht, nach welcher der Mann die ecclesia militans und die Frau Christum repräsentire.<sup>5)</sup>

Da aber der defectus sacramenti stets auf einer divisio carnis, einem recessus ab unitate beruhe, so sei auch die durch den späteren Gatten erfolgte Defloration gleichgültig: unter ausdrücklicher Verwerfung der Meinung des Hostiensis wird der maritus corruptae nur dann für irregulär erklärt, quando ab alio corrupta est.<sup>6)</sup> —

Und wiederum wie nahe lag es nun, auf Grund der bei Hostiensis und der Glosse vorhandenen Fingerzeige die Lehre

<sup>1)</sup> Gl. „tanquam“ — hoc „tanquam“ non est expressivum veritatis, sed similitudinarius — u. „cum bigamis“ zu c. 4 ht.

<sup>2)</sup> Gl. „dispensare“ c. 2; „defunctis“ c. 3 ht.

<sup>3)</sup> Gl. „sacramenti“ c. 5 ht.

<sup>4)</sup> S. 51.

<sup>5)</sup> Gl. „cognita“ c. 5 ht.

<sup>6)</sup> Gl. „divisit“ c. 5 ht.

vom defectus sacramenti in einfacher und klarer Form zu erfassen. Zwar das mag uns nicht so sehr Wunder nehmen, dass die an die Decretalensammlung sich anschliessende und vornehmlich auf deren Interpretation gerichtete Literatur in ihrer äusserlichen und wesentlich compilerischen Methode fortfuhr, unter unserem Titel die verschiedenartigsten Fälle von Bigamie gemeinsam abzuhandeln, und unter Verkennung oder Ignorirung ihrer Verschiedenheiten allgemeine Sätze aufzustellen, deren allseitige Durchführung ohne Unklarheiten, Widersprüche und Ungereimtheiten nicht möglich war. Dagegen ein systematischer Denker, der gewohnt war, selbständig und klaren Blickes schwankende Begriffe deutlich und scharf zu fixiren, sie in ihren Unterschieden und Wechselbeziehungen, in ihrem Verhältniss gegenseitiger Unterordnung oder Nebenordnung zu erfassen und in einer das Allgemeine und das Besondere umspannenden Verknüpfung darzustellen, — für ihn war es angezeigt, die Lehre vom defectus sacramenti mit der Glosse von den nicht eigentlich dahingehörigen Fällen sogenannter Bigamie scharf zu scheiden und sie folgerichtig auf die von Hostiensis klar erkannten Sätze zu begründen.

Thomas von Aquino († 1274) ist dieser Aufgabe nicht gerecht geworden: auch er bewegt sich durchaus in den hergebrachten Unklarheiten und giebt namentlich ein bezeichnendes Beispiel, wie gut die Scholastik es verstand, einen offenkundigen Widerspruch der in der Kirche zur Herrschaft gelangten Meinung vor ihrer Vernunft zu rechtfertigen lediglich durch Worte. Dies wird die nachfolgende, ohnehin durch den Beifall, den seine Ausführungen bei den immer wieder auf ihn sich berufenden Späteren fanden, angezeigte genauere Ausmittelung seiner leitenden Gedanken bestätigen. Die uns interessirenden Stellen gehören sämmtlich seinem Commentar zum vierten Buche der Sentenzen des Petrus Lombardus an; ausdrücklich „de bigamia“ handelt Dist. 27 Quaest. 3, auf deren ersten Artikel<sup>1)</sup> hier generell verwiesen sei. Die Grundzüge des Systems bei Thomas sind folgende.

<sup>1)</sup> Vgl. über ihn S. 62 Anm. <sup>1)</sup> — Artikel 2 handelt über die Tauffrage, Art. 3 über die Dispensation.

Matrimonium ante carnalem copulam significat illam coniunctionem, quae est Christi <sup>1)</sup> ad animam per gratiam, quae quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, scilicet per peccatum; <sup>2)</sup> sed per carnalem copulam significat coniunctionem ad ecclesiam quantum ad assumptionem humanae naturae in unitatem personae, quae omnino est indivisibilis. <sup>3)</sup> Daher hat die Ehe vor ihrer Vollziehung nicht perfectam suam significationem. <sup>4)</sup>

Doch ist die perfecta significatio der Ehe nicht durch deren Vollziehung allein bedingt. Denn z. B. significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio (scil. consummato) secundum se considerato, non autem si consideretur in ordine ad praecedens matrimonium (scil. consummatum), et sic habet defectum sacramenti, <sup>5)</sup> quia caret illo honore significationis, qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et ecclesia. <sup>6)</sup> Daher ermangelt die zweite Ehe auch der benedictio, <sup>7)</sup> ausser wenn ein bigamus eine Jungfrau heirathet; denn hier salvatur aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias, quia Christus, etsi unam ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una ecclesia; sed anima non potest esse sponsa alterius quam

<sup>1)</sup> S. 34—35 (Lombardus).

<sup>2)</sup> Vgl. S. 51 (Hostiensis).

<sup>3)</sup> Dist. 27 Qu. 1 Art. 3. — Originell erscheint die Ausführung in Dist. 38 Qu. 1 Art. 5: Matrimonium spirituale Christi et ecclesiae habet et foecunditatem, per quam regeneramur in filios Dei, et incorruptionem (mit Rücksicht auf die Jungfräulichkeit der Kirche). Sed corporalis foecunditas integritatem carnis non patitur; daher bedarf es eines zwielfachen signum. Hinsichtlich der foecunditas kommt jene Ehe im matrimonium carnale, hinsichtlich der integritas aber in velatione virginum (significatio integritatis in continentia viduali est semiplena) zur abbildlichen Erscheinung. Bei der Ordination ist die virginitas nicht erforderlich, weil man nicht, wie in velatione die virgo in sponsam, so hier in sponsam, sed in ministrum sponsi geweiht wird (vgl. S. 53 Anm. <sup>1)</sup> Host.).

<sup>4)</sup> Dist. 27 Qu. 3 Art. 1 quaestiunc. 2 solut.

<sup>5)</sup> Dist. 43 Qu. 3 Art. 2.

<sup>6)</sup> Dist. 42 Qu. 3 Art. 1.

<sup>7)</sup> Vgl. über diesen Punkt Sanchez, De matrimonio, Lib. 7 Disp. 82.

Christi, quia cum daemone fornicatur, nec est ibi matrimonium spirituale. <sup>1)</sup> Doch überhaupt successive Mehrheit der Frauen non tollit significationem sacramenti totaliter nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem. Dagegen multitudo plurium uxorum simul existentium totaliter significationi sacramenti repugnat et propter hoc tollitur sacramentum. Doch selbst bei solcher Vielweiberei — sagt Thomas, an die Patriarchen des Alten Bundes denkend, anderwärts <sup>2)</sup> — manet sacramentum aliquo modo, quia, quamvis non significatur coniunctio Christi ad ecclesiam in quantum est una, significatur tamen distinctio graduum ecclesiae per pluralitatem uxorum, quae quidem est non solum in ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant coniunctionem Christi ad ecclesiam non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversae mansiones.

Indessen wie hier, so ist auch bei der Ehe des bigamus mit einer Jungfrau die significatio sacramenti doch nur gewissermassen (aliquo modo) vorhanden, nicht im eigentlichen strengen Sinne, daher doch ein defectus sacramenti vorliegt. Denn defectus in sacramento est, quando sacramenti significatio integra (s. plena s. perfecta) non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat coniunctionem Christi ad ecclesiam, quae est unius ad unam, et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti, ut vir sit tantum unius vir et uxor tantum unius uxor, et ideo bigamia, quae hoc tollit, irregularitatem inducit. Denn per sacramentum ordinis aliquis minister sacramentorum instituitur, et ille, qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Ausserdem soll in denjenigen, qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas apparere, tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta, tum quia spiritualia docent et in spiritualibus occupari debent, unde, cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiae perma-

<sup>1)</sup> Dist. 43 Qu. 3 Art. 2.

<sup>2)</sup> Dist. 33 Qu. 1 Art. 2.

nentis<sup>1)</sup> in eis apparere, quod quidem in bigamis apparet, qui una uxore contenti esse nolunt: tamen prima ratio est melior. Aus jener hohen Bedeutung des Sacraments der Ehe ist aber nicht etwa zu folgern, dass letztere gerade den ordinirten Dienern Christi zieme; denn diese repräsentiren Christum nobilioribus actibus quam illi, qui sunt in matrimonio iuncti.<sup>2)</sup>

Es fehlt also die perfecta significatio sacramenti und liegt mithin ein defectus sacramenti vor im Falle der bigamia. Et sunt quatuor modi bigamiae:

1. cum quis habet plures uxores de iure successive;
2. cum simul habet plures, unam de iure, aliam de facto;
3. cum plures habet successive, unam de iure, aliam de facto;
4. quando viduam ducit in uxorem.

Zwar bei der zweiten und dritten Art ist hinsichtlich der nur de facto geschlossenen Ehe kein sacramentum vorhanden, indessen im Vergleich zum fornicarius oder adulterinus concubitus doch quaedam sacramenti similitudo, unde isti duo modi sunt secundarii et primus est principalis in irregularitate causanda. —

Wenn Thomas im Anschluss an eine Erklärung des defectus sacramenti fortfährt, dass Bigamie denselben begründe und diese die erwähnten vier Arten habe, so könnte es scheinen, als ob er den Begriff der divisio carnis nicht sonderlich als Merkmal des defectus sacramenti betonte, und als ob er die Fälle des maritus defloratae und des maritus adulteratae nicht unter die Fälle des defectus sacramenti rechnete. Indessen ist beides unrichtig. In eben jenem „de bigamia“ handelnden Art. 1. Quaest. 3 Dist. 27 bespricht die quaestiu-ncula 3 die Irregularität dessen, qui non virginem duxit uxorem, und als ebendahin gehörig auch den Fall des maritus adulteratae. Ausdrücklich heisst es daselbst in der solutio: in coniunctione Christi et ecclesiae unitas ex utraque parte in-

<sup>1)</sup> Ueber den Sinn dieses Wortes vgl. S. 84 Anm. <sup>2)</sup>

<sup>2)</sup> Dist. 37 Qu. 1 Art. 1.

venitur (womit nichts anderes gemeint ist, als was oben<sup>1)</sup> schon durch die Worte „coniunctio Christi ad ecclesiam, quae est unius ad unam“ angedeutet war) et ideo sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti, sed tamen diversimode, quia ex parte viri requiritur, quod aliam non duxerit in uxorem, non quod sit virgo, sed ex parte uxoris requiritur, quod sit virgo. Hiernach ist es überflüssig, noch die andern die divisio carnis erwähnenden Stellen anzuziehn: wo eine Ehe nicht durchaus ein coniugium unius cum una zu sein scheint — und hierfür ist das hergebrachte Recht, die herrschende Ansicht im wesentlichen entscheidend — da hat eben ein dividere carnem in plures stattgefunden. Und so wird denn auch umgekehrt die Frage hinsichtlich dessen, der die von ihm selbst Deflorirte geehelicht, wenigstens als probabilius dahin entschieden, dass derselbe nicht irregulär sei, eben quia carnem suam non divisit in plures. Nicht minder aber geht aus der citirten Stelle hervor, dass auch Thomas bei Ehe mit einer Deflorirten einen defectus sacramenti annimmt — den Fall des maritus adulteratae bezeichnet er ausdrücklich als einen solchen, in welchem es sich um die significatio handle.

Hiernach könnte man meinen, die Besprechung der bigamia im erwähnten Abschnitt habe nur, sofern sie ein Hauptgrund des defectus sacramenti ist, dadurch, also mehr zufällig, dessen Erörterung veranlasst, und nur des Zusammenhangs und der Vollständigkeit wegen habe Thomas nun auch nach Art eines Excurses die ferneren Fälle desselben, nämlich die des maritus defloratae und des maritus adulteratae zur Erledigung gebracht, sodass er jedenfalls durch Aufzählung der vier Arten der Bigamie nicht den Begriff des defectus sacramenti habe erschöpfen wollen. Durch eine solche Auffassung wäre freilich die systematische Consequenz gefördert, aber schwerlich die Anschauungsweise des Thomas getroffen: es hiesse, dieselbe corrigiren. Denn erwägen wir, dass die quaestiu-ncula betreffs des maritus defloratae immer doch einen selbständigen integrirenden Theil eines über die bigamia

<sup>1)</sup> S. 59.

handelnden Abschnittes bildet,<sup>1)</sup> und dass die Meinung, wer unwissend eine Deflorirte geheirathet, sei nicht irregulär, weil die Irregularität doch nicht unfreiwillig zugezogen werden könne, mit den Worten zurückgewiesen wird: *irregularitas non est poena inflicta, sed defectus quidam sacramenti, et ideo non oportet, quod semper sit voluntaria bigamia, ad hoc, quod irregularitatem causat, et ideo ille, qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est eam cognoscens*; dass ferner — was gewiss nicht zufällig ist — bei der Formulirung irriger Behauptungen die Fälle des *maritus corruptae* und *adulteratae* wiederholt als talis oder ille modus bigamiae bezeichnet werden, ohne dass jemals auch hiergegen Einspruch erhoben wird, — so werden wir vielmehr annehmen müssen, dass auch Thomas unwillkürlich die Ausdrücke *defectus sacramenti*, *divisio carnis* und *bigamia* ohne wesentlichen Unterschied als gleichbedeutend gebraucht und wohl nur durch das Sprachgefühl gehindert wurde, die beiden erwähnten Fälle schlechtweg als modi bigamiae mit aufzuführen.

Wie aber begründet nun Thomas jene widerspruchsvolle Ungleichheit, die er, wie wir oben<sup>2)</sup> gesehen, scharf dahin ausdrückt, dass, damit eine *divisio carnis* in der Ehe nicht vorhanden sei, beim Weibe Jungfräulichkeit, beim Manne dagegen nur bisherige Ehelosigkeit verlangt werde? Die Ansicht, dass der Bischof die streitende Kirche, in welcher viele Corruptionen seien, die Braut dagegen den jungfräulichen Christus repräsentire, verwirft auch er, weil viele Bibelstellen beweisen, dass vielmehr das Weib die Kirche und der Bräutigam Christum repräsentire. Aber ebenso verwirft er auch die von Innocenz IV., Hostiensis und der Glosse vertretene Begründung,

<sup>1)</sup> Unter dem ersten Artikel, welcher die Frage erörtern soll, *utrum bigamiae sit irregularitas adiuncta*, werden in drei völlig coordinirten *quaestiunculae* die Fälle behandelt: 1. *quod aliquis duas uxores habuit*; 2. *quod habet duas uxores simul vel successive, unam de iure et aliam de facto*; 3. *quod aliquis non virginem ducit in uxorem* (hier kommt beiläufig auch die *corruptio adulterina* zur Sprache). Der *maritus viduae* wird in der *solutio* zu 1 bei Aufzählung der modi bigamiae aufgeführt.

<sup>2)</sup> S. 61.

dass die Braut die triumphirende makellose Kirche, der Mann dagegen Christum, der zuerst die Synagoge zur Concubine gehabt, repräsentire: denn wie ein Glaube,<sup>1)</sup> so auch eine Kirche, zu deren Einheit die Gottesfürchtigen der Synagoge gehören; auch sei bei den Propheten die Synagoge nicht als Concubine, sondern als Gattin<sup>2)</sup> geschildert; und endlich, was absurd wäre, dann wäre Hurerei ja ein Sacrament jener früheren Verbindung. *Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem; corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quae praecessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius, in quo est corruptio, sed facit defectum ex parte alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra se ipsum, sed supra alterum, et ideo ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti.* Daher auch, wenn das Weib der Ordination fähig wäre, sie ebenfalls irregulär würde durch Ehe mit einem corruptus, nicht jedoch, wenn sie als corrupta ehelichte, ausser wenn sie in früherer Ehe corrupta geworden.

Mit anderen Worten besagt also die Stelle, dass die aussereheliche *corruptio* im Unterschiede von der ehelichen nur für den andern Theil — im gemeinsamen Sacrament! — den Defect begründe, also für den Mann zwar die der Frau, aber nicht die eigene, wobei treulich versichert wird, dass umgekehrt auch die *corruptio* des Mannes für die Frau, wenn sie überhaupt ordinationsfähig wäre, die Irregularität begründen würde.<sup>3)</sup> Dagegen den Beweis für die Behauptung, welche Thomas durch die Stelle beweisen will, dass nämlich

<sup>1)</sup> Vgl. Eph. 4, 5.

<sup>2)</sup> Vgl. die S. 3 Anm. <sup>2)</sup> citirten Stellen.

<sup>3)</sup> Müller S. 25—26 wendet mit Recht ein: *S. Thomas ipse profitetur . . . mulierem a corrupto ductam, si quidem capax esset ordinum, irregularem esse habendam. Si autem, quae ipse supra dixit, consideramus verba „defectus in ipso sacramento causat irregularitatem“, apparet, eiusmodi irregularitatem non aliunde posse nasci nisi e defectu in matrimonio ipso. Cum vero coniuges in eodem matrimonio vivant, neque igitur fieri possit, ut uxoris matrimonium vitiosum sit, mariti non vitiosum, elucet, ubi exploratum sit, uxoris matrimonium esse defectu inquinatum,*

zwar die aussereheliche corruptio der Frau, nicht aber die des Mannes eine *divisio carnis* begründe, lässt die Stelle ebenso vermissen, wie überhaupt eine Andeutung darüber, was eigentlich unter der *divisio carnis* zu verstehen sei. Und dies bestätigt wiederum unsere oben ausgesprochene Ansicht, dass auch Thomas einen fest ausgeprägten Begriff der *divisio carnis* gar nicht kennt, sondern den Ausdruck als identisch gebraucht mit den Bezeichnungen *bigamia* und *defectus sacramenti*. Denn nur unter dieser Voraussetzung konnte er die Stelle überhaupt als eine Begründung oder nähere Ausführung des Satzes ausgeben, den er durch sie begründen will.

Nach alledem zählt Thomas zwar die Fälle des *maritus defloratae* und des *maritus adulteratae* nicht unter den Arten der *bigamia* mit auf, hat auch gelegentlich, wie z. B. bei der Entscheidung bezüglich der von ihrem späteren Gatten Deflorirten, die nächste sinnliche Bedeutung der *divisio carnis* vor Augen, gebraucht im übrigen aber auch seinerseits die Bezeichnungen *defectus sacramenti*, *bigamia*, *divisio carnis* ohne scharfe begriffliche Unterscheidung als gleichbedeutend. Namentlich giebt auch er bezüglich des letztgenannten angeblich doch entscheidenden Begriffes nirgends eine Definition — die freilich entweder den *maritus corruptae* hätte ausschliessen oder mit ihm zugleich auch den *maritus corruptus* in sich begreifen müssen. Nur bei dieser Unbestimmtheit konnte er beim *defectus sacramenti* die *divisio carnis* als ausschliesslichen und überall entscheidenden Irregularitätsgrund bezeichnen und zugleich dem herrschenden Rechte gemäss als Erforderniss ihres Gegensatzes, der *unitas carnis*, nur beim Weibe Jungfräulichkeit, beim Manne blosse Ehelosigkeit hinstellen, diese Differenz aber durch die Behauptung, dass aussereheliche corruptio stets nur für den anderen Gatten den Defect begründe, genügend erklärt zu haben meinen.

Es ist aber wunderbar, wie jene Argumentation, in welcher wir doch schliesslich nichts als eine Wiederholung

*etiam mariti matrimonium habendum esse defectui obnoxium. Quodsi... S. Thomas propter defectum sacramenti irregularem esse declarat mulierem, eadem causa, si sibi ipse constare velit, etiam vir ei habendus est irregularis.*

der zu begründenden Behauptung in schwerfälliger scholastischer Redeweise erblicken können, und bezüglich deren Müller mit anerkennenswerther Offenheit gesteht: *quid sit illud „actus contrahentis matrimonium non cadit supra se ipsum, sed supra alterum“, intelligere non possum*<sup>1)</sup> — gleichwohl den Beifall der Späteren nur mit sehr wenigen Ausnahmen gefunden; doch wenn dieselben fast einstimmig die Worte des Doctor angelicus wiederholen unter gelehrten Ausführungen über *terminus a quo* und *terminus ad quem*,<sup>2)</sup> so beruht dies einfach darauf, dass eben jene Differenz einen Widerspruch enthält, der von dem beschränkten Gesichtspunkte der *divisio carnis* aus durch Argumentation gar nicht zu lösen ist. Denn wenn aussereheliche *commixtio corporum* beim Manne nicht zur *divisio carnis* genügt, so ist nicht einzusehen, warum sie bei der Frau genügen soll. Es ist schlechterdings nicht zu begründen, warum die *divisio carnis* vorhanden sein soll z. B., wenn vor der Ehe die Frau durch Gewalt, nicht aber, wenn der Mann durch grobe Ausschweifung die *virginitas* verloren; und da doch nun einmal bezüglich der Fälle des Defects das geltende Recht unleugbar war und man andererseits gegenüber der Decretale Innocenz' III., wie man dieselbe verstehen zu müssen glaubte, gar nicht daran zweifelte, dass die *divisio carnis* ausschliesslich als Merkmal des *defectus sacramenti* zu gelten habe, so konnte man jenen Widerspruch nicht lösen, sondern nur durch schwerfällige und schwerverständliche Worte verhüllen und leugnen und sich dieserhalb auf die Autorität des grössten Scholastikers berufen.

#### 4. Seit Thomas von Aquino.

So erscheint denn mit Thomas die Entwicklung unserer Lehre so gut wie abgeschlossen. Alle Späteren, soweit sie

<sup>1)</sup> Müller S. 26.

<sup>2)</sup> Vgl. Bönninghausen S. 196—98 und die dortigen Nachweise. Sachsse, Die Lehre vom Defectus sacramenti.

Anspruch darauf machen dürfen, als Vertreter der kirchlichen Lehre zu gelten, wiederholen im wesentlichen die Lehre und Aussprüche des Thomas, bei welchem man nicht nur über die Wirksamkeit der Taufe und die Zulässigkeit der Dispensation, sondern auch über die von Hostiensis bereits behandelte <sup>1)</sup> Frage, welche Bedeutung der Unkenntnis und dem Zwange hinsichtlich der den Defect begründenden Umstände und Handlungen beizumessen sei, ziemlich eingehende Entscheidungen und gegen die verschiedenartigsten Einwendungen die erforderlichen Widerlegungsgründe fand; nur in Controversen verhältnissmässig untergeordneter Art, bezüglich deren Thomas eine durchgreifende Entscheidung nicht bot oder doch, sofern er die eigene Meinung selbst nur als probabler bezeichnete, <sup>2)</sup> abweichender Ansicht eine gewisse Berechtigung zugestand, bewegte man sich freier. Die Widersprüche und Unklarheiten fanden ebenso wenig wie bei Thomas eine Lösung, insbesondere blieb man dabei, anstatt über den defectus sacramenti vielmehr nach dem hergebrachten und an die Decretalen sich anlehrenden Schema über die Bigamie zu schreiben und unter diesem Namen alle möglichen Fälle von Irregularitäten, die aus gültiger oder ungültiger Ehe entspringen, wie auch die nachmals so benannte bigamia similitudinaria und simultanea zusammenzufassen. Wenn Hostiensis und die Glosse — Thomas gebraucht die Bezeichnungen nicht — der bigamia vera alle übrigen Fälle jener Art als bigamia interpretativa — im Sinne von bigamia impropria sive large dicta, wie Hostiensis selbst den Ausdruck erklärt — gegenüberstellten, eine Bezeichnung, von der man sonst fast vermuthen möchte, dass sie ursprünglich nur für die jetzt sogenannte bigamia similitudinaria — und zwar mit Rücksicht auf deren Theorie durchaus treffend <sup>3)</sup> — erfunden, dann aus Anlass jener zusammenfassenden Behandlung auch auf andere Fälle, wie den des maritus viduae — hier minder

<sup>1)</sup> S. 54.

<sup>2)</sup> So bei der Frage nach der Irregularität dessen, der die von ihm selbst Deflorirte ehelicht (S. 61), und des pflichtmässig der adulterata bewohnenden Gatten (vgl. den dogmatischen Theil zu III. B. 3 u. 4).

<sup>3)</sup> Vgl. den dogmatischen Theil zu II, 1: Big. similitudinaria S. 96 ff.

passend <sup>1)</sup> — ja die des maritus defloratae und des maritus adulteratae — hier, wo von einer Bigamie überhaupt keine Rede sein kann, völlig unpassend <sup>2)</sup> — ausgedehnt sei, so unterschied man nachmals gerade die bigamia similitudinaria nunmehr unter diesem Namen von den übrigen Fällen und liess den gemeinsamen Namen des interpretative bigamus dem maritus viduae, defloratae und adulteratae, indem man hier — offenbar zur Erklärung jenes jetzt anders gedeuteten Namens — auf Seiten der Frau eine carnis divisio vera behauptete, die dem Manne, der mit ihr una caro geworden, als carnis divisio interpretativa zuzurechnen sei; <sup>3)</sup> daneben galt, wie früher, der bigamus, wenn dessen Ehen nicht beide gültig sind, als nur interpretative bigamus. <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. den dogmatischen Theil zu III. B. 2 gegen Ende.

<sup>2)</sup> Ebenda zu III. B. 3 gegen Ende und III. B. 4 (Critik).

<sup>3)</sup> Vgl. Bönninghausen S. 182—83 und die dortigen Nachweise.

<sup>4)</sup> Die herrschende Ansicht (Bönninghausen S. 176) unterscheidet:

1. bigamia *successiva* s. *vera*, auch *realis* (Felicianus, Enchirid. de censuris etc. pag. 436; Koenig, Princip. iur. can. h. t. n. 1) oder *propria* (Hostiensis; Felicianus; Passerinus, Fract. de electione can. cap. 27 n. 62) genannt;

2. bigamia *interpretativa* s. *impropria* s. *ficta*. Diese umfasst:

a) die Fälle des maritus viduae, defloratae, adulteratae;

b) diejenigen den zu 1 und 2a gedachten analogen Fälle, in denen eine der bezüglichen Ehen oder beide ungültig sind, sofern dann überhaupt die Irregularität behauptet wird: hierher gehört auch die nur missbräuchlich mitunter als vera bezeichnete bigamia simultanea (II, 1 des dogmatischen Theils S. 94 f.). In diesen Fällen liegt anerkanntermassen nicht eigentlich wie bei a ein defectus sacramenti vor: es sind die Fälle des affectus intentionis cum opere subsecuto, daher sie mitunter von jenen als big. *interpret. secundum quid* (Gegensatz: simpliciter) oder bigamia *ficta* (Fagnanus, Comm. zu c. 4 ht. n. 24. 28; Passerinus, Comm. bei Bönninghausen S. 207), auch bigamia *late et improprie dicta* (Pirhing, Ius can. h. t. n. 23) unterschieden werden;

3. bigamia *similitudinaria* s. (Bellarmin, Controv. fid. chr., de clericis cap. 24) *metaphorica*. — Abweichend von diesem Sprachgebrauch will Müller S. 9—10 die Begriffe fictio und interpretatio gegenüberstellend gerade die similitudinaria im Unterschiede von der interpretativa als ficta bezeichnen.

Dass man bei dieser Art der Behandlung, die sich mehr durch äusserliche Aehnlichkeiten und die dadurch veranlasste Gleichheit des Namens, als durch die sachliche Zusammengehörigkeit bestimmen liess, sodass man mitunter das Wesen selbst der *bigamia similitudinaria* in einem defectus significationis finden wollte, <sup>1)</sup> zu einer klaren in sich einigen Theorie vom defectus sacramenti nicht zurückgelangen konnte, liegt auf der Hand. <sup>2)</sup> Auch die Unbestimmtheit des vieldeutigen Begriffs der *divisio carnis* diene mehr dazu, über Schwierigkeiten hinwegzuhelfen und Widersprüche zu verdecken, als die Klarheit zu befördern. In jenem Schlagwort, das der verschiedensten Deutung fähig ist und gleichwohl für das Dasein oder Nichtdasein des defectus sacramenti entscheidend sein soll, fand man die bequeme Lösung für alle Schwierig-

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Fagnanus zu c. 4 ht. n. 41; Cabassutius, *Theoria et praxis iur. can.* Lib. 5 cap. 19; Ferraris, *Promta biblioth. s. v.* „Irregularitas“ Art. 1 n. 12 (cf. Art. 3 n. 11); sogar Schulte, *Lehrb.* S. 42 n. 5: „Die irregularitas ex defectu sacramenti propter bigamiam similitudinariam und interpretativam“ etc. Nicht selten wird neben dem Anerkenntniss, dass die Irregularität des similitudinariae bigamiae ex delicto rührt, doch ausdrücklich der Irregularitätsgrund darin gefunden, dass er durch Eingehung eines zwiefachen, eines spirituale und eines carnale coniugium mit jenem mysticum coniugium unius cum una in Widerspruch gerathen. Dass ähnlich, wie bei Hostiensis, die bigamia in der allgemeinen Definition mit dem defectus sacramenti identificirt und dann unter ihren Arten mit den andern nicht zu jenem Defect gehörenden Fällen auch die similitudinaria abgehandelt wird, wobei man die besondere Natur dieser Fälle mehr oder weniger klar, oft auch gar nicht andeutet, ist geradezu Regel (Bönningh. S. 175—76 u. Citate daselbst). Weiteres im dogmatischen Theil (II, 1: Big. similitudinaria S. 96 ff.).

<sup>2)</sup> Richtig bemerkt Müller S. 10: ... factum est, ut notioni bigamiae tam multas et varias res subiunctas videamus a vera bigamiae natura et indole abhorrentes neque quidquam habentes commune nisi nomen etc. — und S. 11 mit Bezug auf die herkömmliche Eintheilung: Ut omnes irregularitates supra allatae revera e bigamia emanent, tamen inveniri non potest, qua in ratione haec divisio posita sit. Si numeri matrimoniorum maxime habebatur respectus, eum, qui duo matrimonia, quorum alterum aut utrumque nullum erat, contraxerit, eodem loco haberi oportebat, quo vere bigamum. Si nihil aliud respiciebatur nisi irregularitatis natura, cur disiunctus est vere bigamus a viduae marito? Ne illud quidem, utrum aliquis matrimonio contracto se obstringat delicto necne, observatum est.

keiten und Widersprüche. Um so deutlicher wird eine genauere Erörterung jenes Begriffes die letzteren hervortreten lassen.

In der Verbindung *divisio carnis* <sup>1)</sup> birgt schon das Wort *caro* einen Doppelsinn. Denn es kann dieses Wort, mag man es nun zunächst von der physischen Erscheinung des Menschen überhaupt oder aber nach einem gelegentlichen Sprachgebrauche des Alten Testaments euphemistisch von der *caro turpitudinis*, <sup>2)</sup> also dem Geschlechtsgliede, <sup>3)</sup> deuten, darnach in übertragener Bedeutung die einzelne Persönlichkeit in Rücksicht ihrer physisch-geschlechtlichen Beziehungen bezeichnen; es kann aber auch die *una caro* gemeint sein, die in der Geschlechtsvereinigung für Mann und Weib begründet wird. <sup>4)</sup> Indessen ist dieser Unterschied minder wichtig, weil in der Verbindung *divisio carnis*, *carnem dividere in plures*, beide Bedeutungen nicht zu wesentlich verschiedenen Vorstellungen führen: die erstere auf ein Vertheilen des eigenen Geschlechts-

<sup>1)</sup> Die obscene Bedeutung von *dividere* (Plaut. *Aul.* 2, 4, 7) und *divisio* (Cic. *Fam.* 9, 22, 4. Quintil. 8, 3, 46) gehört gar nicht hierher. Wohl aber ist hier daran zu erinnern, welch grosse Bedeutung der Begriff der *unitas* im Gegensatze zur *divisio* in der Lehre von der Trinität, ferner in der Christologie bezüglich der beiden Naturen, endlich auch in der Lehre von der Kirche als der ihre *unitas* trotz aller seitens häretischer *corruptio* drohenden *divisio* sich bewahrenden Braut Christi hat. Weiteres in letzter Hinsicht im dogmatischen Theil (namentlich zu III. B. 3).

<sup>2)</sup> Vgl. *Exod.* 28, 42 (Vulg.).

<sup>3)</sup> In der Vulgata ist dieser Sprachgebrauch allerdings nur in Bezug auf das *membrum virile* (so z. B. *Ezech.* 16, 26, 23, 20; cf. *Lev.* 15, 3, 7) nachweisbar, im Hebräischen findet er sich *Lev.* 15, 19 auch von den weiblichen Theilen.

<sup>4)</sup> Nach *Gen.* 2, 24. *Eph.* 5, 31 (s. S. 5). Vgl. z. B. *Gregor. Magn.* *Epist.* 11, 45 (ed. Paris. Tom. II. col. 1130): ... dicunt religionis causa coniugia debere dissolvi ... scimus, quia scriptum est: „erunt duo in carne una.“ Si ergo vir et uxor una caro sunt ... quae est ista conversio, in qua una eademque caro et ex parte transit ad continentiam et ex parte remanet in pollutione? Si vero utrisque conveniat continentem vitam ducere, hos quis audeat accusare? Cf. c. 21 C. 27 q. 2. Siehe auch c. 13. (*Innoc. III.*) X 3, 32. So erklärt *Innocenz III.* (*Opera I*, 296) die Stelle *Röm.* 5, 12: „per unum hominem“ i. e. Adam et Evam, qui fuerunt duo in carne una.

verkehrs, der sich nur auf eine Person des anderen Geschlechts beschränken sollte, unter mehrere Personen<sup>1)</sup> — die letztere auf ein Zertheilen der durch Geschlechtsverkehr mit einer andern Person bereits begründeten *una caro*, die eben dadurch zertheilt wird, dass das eine Glied dieser *una caro* auch mit einer anderen dritten Person in Geschlechtsvereinigung tritt.<sup>2)</sup> Die erstere Bedeutung ist anzunehmen, wenn Innocenz IV. den Ausspruch „*erunt duo in carne una*“ mit den Worten erklärt: „*quasi non dividunt carnes suas in plures*“;<sup>3)</sup> sie scheint auch den Schriftstellern vorzuschweben, wenn sie in den Fällen der *bigamia interpretativa* die angeblich vorhandene *vera carnis divisio* der Frau mit der dadurch begründeten *carnis divisio interpretativa* des Mannes begrifflich in einen gewissen Gegensatz stellen.<sup>4)</sup> Die letztere Bedeutung greift ausschliesslich Platz, wenn es z. B. von der Ehebrecherin heisst, dass sie „*unam carnem in aliam divisit*“<sup>5)</sup>. In der Regel dagegen ist nicht zu entscheiden, ob dem Schriftsteller bestimmt die eine jener Bedeutungen und welche ihm vorgeschwebt hat; selbst die geläufigsten Verbindungen *carnem suam* und *carnem unam dividere in plures* lassen an sich beide Deutungen zu.

Aber abgesehen von dieser in gewissen Grenzen möglichen Verschiedenheit der Deutung kann *divisio carnis* der Name für drei verschiedene Begriffe sein, wie dies am deutlichsten erhellt, wenn wir die zweitgedachte der classischen Genesisstelle am nächsten stehende Vorstellung einer Zertheilung der *una caro* zu Grunde legen. Nehmen wir nämlich

<sup>1)</sup> Vgl. die Wendung: *affectum dividere coniugalem*, z. B. *circa plures simul foeminas* c. 8 (Innoc. III.) X 4, 19.

<sup>2)</sup> Die Anwendung, welche die fraglichen Begriffe auch bezüglich unnatürlicher Vergehen in der Scheidungslehre z. B. bei Sanchez (vgl. S. 73 Anm. <sup>2)</sup>) gefunden haben, kommt in unserer Lehre nicht in Frage.

<sup>3)</sup> S. 47.

<sup>4)</sup> Vgl. auch Pichler, *Summa iurisprud. sacr. univ. h. t. n. 1*: (zweites Erforderniss der *bigamia sei*) *copula carnalis, vi cuius caro viri in plures mulieres dividitur*; Majolus, *Tract. de irregularit. etc. Lib. 1 cap. 33 n. 4* vom Falle des *maritus defloratae*: *divisa caro eius uxoris ponit defectum in marito*.

<sup>5)</sup> C. 2 (Hieron.) C. 32 q. 1 (s. unten S. 72).

1. an, dass Mann und Weib durch jeden, auch den *fornicarius concubitus una caro* werden, wie Paulus dies gelegentlich behauptet, allerdings in paränetischem Eifer und zur Begründung sich auf eben jene doch nur von der Ehe handelnde Genesisstelle berufend,<sup>1)</sup> — so genügt zur *divisio carnis* der *concubitus* mit zwei verschiedenen Personen. Es müsste also, wenn diese *divisio carnis* den *defectus* im Sacrament herbeiführt, ein *defectus sacramenti* vorhanden sein, sobald in einer sacramentalen Ehe eine *divisio carnis* dieser Art vorliegt, also ausser der sacramentalen Vereinigung mit dem Gatten irgend eine andere, wenn auch aussereheliche Geschlechtsgemeinschaft mit einer dritten Person stattgefunden hat. Eine solche *divisio carnis* ist mithin vorhanden beim *maritus defloratae* und *adulteratae* (auf Seiten der Frau), und ebenso beim *maritus corruptus* und *adulter*; aber dort behauptet, hier leugnet man mit dem Defect auch die *divisio carnis*. Insoweit war es aufrichtiger, wenn Innocenz IV. bezüglich dieser *divisio carnis* erklärte, dass sie beim Manne, insbesondere beim *maritus corruptus*, nicht schade. — Nehmen wir dagegen

2. an, dass Mann und Weib nur durch eheliche (sacramentale) Geschlechtsvereinigung *una caro* werden, so kann man immerhin schon in jeder dieser Fleischeseinheit wider-

<sup>1)</sup> 1. Cor. 6, 16. Der gleichen Anschauung folgt die herrschende Theorie nur ausnahmsweise, soweit der *maritus corruptae* oder die Fälle des *affectus intentionis* in Frage stehen; im übrigen und principiell gilt auch ihr sacramentale Geschlechtsvereinigung als Bedingung der *una caro* (vgl. S. 43; Matth. 19, 6). Daher fiel mitunter jene Stelle auf; vgl. z. B. Hugo v. St. Vict., *Quaest. circa epist. ad Cor. prim. 53*: „*Quaeritur, quo modo hanc auctoritatem, quae est de illa coniugali copula, quae sancta est, inducat apostolus ad hanc turpem copulam ostendendam, quae est inter fornicatorem et meretricem, cum nullo modo illa, quae ibi est copula, hoc esse possit? Solutio: sensus est, si in illa copula coniugali unum corpus efficitur amborum, multo magis haec una caro efficitur propter maiorem vitii delectationem.*“ — In unserer Lehre (denn im übrigen vgl. S. 70 Anm. <sup>2)</sup> u. S. 73 Anm. <sup>2)</sup>) ignorirt man diese paulinische Schriftstelle und in Anbetracht der bei dogmatischer Verwerthung für den *maritus corruptus* aus ihr zu ziehenden Folgerungen mit gutem Grund.

streitenden anderweiten Geschlechtsgemeinschaft eine *divisio carnis* erblicken. In diesem Sinne eben heisst es von der Ehebrecherin: *cum illa unam carnem in aliam dividerit et se fornicatione separaverit a marito, non debet teneri*<sup>1)</sup> — und also auch wohl, wie schon der Zusammenhang der Stelle vermuthen lässt: *primus Lamech unam carnem in duas divisit uxores.*<sup>2)</sup> Eine solche *divisio carnis*<sup>3)</sup> greift Platz beim *maritus adulteratae* (auf Seiten der Frau) und ebenso beim *maritus adulter*; aber, wie bereits erwähnt, wird sie mit dem Defect dort behauptet, hier geleugnet. — Es kann endlich

3. unter derselben Voraussetzung, dass Mann und Weib nur durch eheliche Geschlechtsvereinigung *una caro* werden, zur *divisio carnis* für erforderlich erachtet werden, dass einer der Gatten mit der dritten Person ebenso *una caro* geworden, was auch nur durch eheliche (sacramentale), nicht also, wie bei 2, schon durch ehebrecherische Geschlechtsvereinigung geschieht. *Hostiensis* lässt die *divisio carnis* im Unterschiede von der *corruptio* wenigstens nur aus mehrfacher Ehe entspringen,<sup>4)</sup> deren Gültigkeit er allerdings nicht unbedingt fordert;<sup>5)</sup> merkwürdigerweise aber lässt gerade die Glosse im Widerspruch mit sich selbst an einer Stelle nur diesen Begriff der *divisio carnis* und sogar auch eben rücksichtlich jener seiner Bedingtheit durch Gültigkeit beider Ehen gelten, indem sie erklärt, dass der Wittwer, der nach Erlangung der höheren Weihen zur zweiten Ehe schreitet, in *veritate carnem suam non divisit in plures.*<sup>6)</sup> Diese *divisio carnis* greift nur

<sup>1)</sup> C. 2 (Hieron.) C. 32 q. 1.

<sup>2)</sup> C. 10 (idem) C. 31 q. 1.

<sup>3)</sup> Die Lehre von der Ehescheidung lässt sich füglich auf diesen Begriff begründen, ohne dass man den Begriff der *una caro* dort im Widerspruch mit unserer Lehre (s. S. 71 Anm.) auch auf den *fornicarius concubitus* und noch weitergehende Vergehen (S. 70 Anm.<sup>3)</sup>) ausdehnen müsste.

<sup>4)</sup> Hier nehmen wir freilich an, dass aus der äusserst zweifelhaften Stelle S. 53 Anm. <sup>2)</sup> nicht mit Nothwendigkeit auch für den Fall eines *adulterium* eine *divisio carnis* gefolgert werden muss (vgl. auch S. 54 Anm. <sup>1)</sup>).

<sup>5)</sup> S. 52.

<sup>6)</sup> S. 55. Damit ist nicht etwa nur gemeint, er sei nicht vere

beim *bigamus* und (auf Seiten der Frau) beim *maritus viduae* Platz: der Begriff fällt hier völlig zusammen mit dem der *bigamia vera*. Und diese *divisio carnis* ist gemeint, wenn Innocenz III. sie wirklich als eigentlichen Grund — nicht nur als blosser Voraussetzung — des Defects beim *bigamus* und *maritus viduae* bezeichnet.<sup>1)</sup>

In allen drei Fällen, so verschieden auch ihre Voraussetzungen sind, kann man sagen, dass der betreffende Gatte sein Fleisch unter Mehrere vertheilt, oder dass er die durch den früheren Beischlaf begründete Fleischeseinheit durch den späteren zertheilt hat.<sup>2)</sup>

*bigamus*, was selbstverständlich, sondern es liege überhaupt kein *defectus sacramenti*, vielmehr nur der thatsächlich ähnliche Fall des *affectus intentionis* vor.

<sup>1)</sup> S. 42—43.

<sup>2)</sup> Es ist hier nicht der Ort, all die Verschiedenheiten, die sich im Gebrauch der fraglichen Wortverbindung überhaupt beobachten lassen, erschöpfend aufzuzählen. Dass neben der Verbindung *dividere carnem in aliam sc. carnem* (Hieronymus l. c.; Sanchez s. sogleich) sich auch findet *dividere carnem in alium vel aliam sc. virum vel mulierem* (v. g. *adulterio*) oder *dividere carnem in plures viros vel in plures uxores* (Pichler IV, 19 n. 11; Nicollis, *Praxis canonica, de divortis* n. 4, vgl. *de adulteriis* n. 8. 9; Sannig, *Schola canonica, ht. Cap. 3 n. 3*; Sanchez, *De matrim. Lib. 10 Disp. 4 n. 3*), bedarf keiner weiteren Erklärung. Mitunter aber scheint *dividere carnem in aliquem* oder *cum aliquo* auch in dem Sinne von *communicare etc.* gebraucht zu werden, sodass z. B. irgend ein einmaliger Beischlaf den Thatbestand der *divisio carnis* vollständig erschöpfen würde (Ligorius, *Theologia moralis, Lib. 6 n. 960. 962. Lib. 7 n. 439: bona fides — sc. nescientis corruptionem sponsae — non impedit, quod caro viri non dividatur cum corrupta*; vgl. auch Sanchez, *De matrim. Lib. 10 Disp. 4 n. 5—6: caro foeminae patientis — sc. concubitus nefandum — in carnem agentis — sc. foeminae — dividitur*; n. 7 *ibid.: si propriam uxorem extra pudoris claustra polluat . . . vir non dividit carnem suam in plures, sed in propriam uxorem*; n. 14: *bestialitate . . . vere caro coniugis in aliam dividitur, nempe in carnem bestiae — — bezeichnend ist die Geflissentlichkeit, mit welcher Sanchez in den dortigen Ausführungen das „in aliam“ unablässig wiederholt*). In diesem Sinn erklärt auch Phillips (*Kirchenrecht Bd. I S. 516—17. 1. Aufl.*), unserer Lehre liege der Gedanke zu Grunde, dass die *divisio carnis* nicht zweimal stattgefunden haben solle. Bei solchem Sprachgebrauch ist, sofern von unserem Irregularitätsgründe die Rede ist, ein Zusatz, wie „in plures“ oder dgl., wesentlich (unter Um-

Gleichwohl erhellt bereits, dass in keinem jener drei Begriffe ausschliesslich das Wesen des defectus sacramenti ruhen kann. Denn der letztgedachte Begriff — der engste — hat für zwei Fälle desselben, die des maritus defloratae und des maritus adulteratae, keinen Raum; die beiden anderen Begriffe würden folgerichtig auch nicht hierhergehörige Fälle, die des maritus corruptus und des maritus adulter, mit umfassen. Ein sonstiger Begriff der divisio carnis aber, dessen Inhalt genau nur mit den vier Fällen des defectus sacramenti sich deckte, ist nicht ersichtlich, und nirgends finden wir den Versuch, einen solchen zu definiren.

Vielmehr hat die Literatur, wie bereits angedeutet ist, auf diese Erörterungen sich überhaupt nicht eingelassen. Hergebrachtermassen bezeichnete man stets als das Wesen des defectus sacramenti die divisio carnis; aber eine genaue Definition dieses Begriffes gab man ebenso wenig wie Thomas. So war man in der Lage, indem man bald an den weiteren, bald an den engeren Begriff dachte, das Vorhandensein der divisio carnis bei völlig gleichem Thatbestande nach Belieben zu behaupten oder zu leugnen. Stand eine divisio carnis auf Seiten des Mannes in Frage, so dachte man an unseren dritterwähnten Begriff; beim Weibe dagegen genügten schon die anderen zur Herbeiführung des Defects. Die hierbei sich ergebende Ungleichheit, dass zwar die corruptio (das adulterium) der Frau, nicht aber des Mannes den Defect herbeiführen sollte, glaubte man durch blosser Wiederholung eben jener oben besprochenen Argumentation des Thomas vollständig erklärt zu haben.

ständen freilich auch nur aus dem Zusammenhange zu ergänzen), während er sonst ein im Begriff dividere ohnehin enthaltenes Moment nur ausdrücklich hervorhebt und darum entbehrt werden kann. Doch haben alle diese mehr sprachlich verschiedenen Möglichkeiten, die im Einzelfall die Entscheidung fast regelmässig zweifelhaft lassen, für unseren Zweck weniger Bedeutung, da der für uns in Frage stehende Thatbestand stets auf einen der obigen drei Begriffe zurückzuführen ist — sie bestätigen nur, dass das unausgesetzte Operiren mit solch vieldeutiger Wendung ohne jede bestimmte Definition ebenso sehr der wissenschaftlichen Klarheit zuwider, wie bequem ist.

Den Wenigen aber, die den auf diese Weise nur verhüllten Widerspruch, dass also auch die *divisio carnis* beim Manne andere Erfordernisse haben sollte als beim Weibe, die diesen Widerspruch, dessen Beseitigung bei Anerkennung der *divisio carnis* als ausschliesslichen und allein entscheidenden Merkmals der vier hergebrachten Fälle des Defects unmöglich ist,<sup>1)</sup> deutlich erkannten und als solchen nachwiesen, ihnen liess sich ausser jener „*subtilis et ingeniosa ratiocinatio*“<sup>2)</sup> des Doctor angelicus überdies das allgemein geltende Recht entgegenhalten; denn dass die *divisio carnis* Merkmal des defectus sacramenti sei, dies wagten der Decretale Innocenz' III. und der auf diese sich berufenden Kirchenlehre gegenüber auch die Gegner nicht zu bestreiten. Lieber leugneten sie vielmehr im Widerspruch mit der Geschichte, wenn auch nicht mit jener Decretale, dass die Irregularität des maritus defloratae und adulteratae in einem defectus sacramenti ihren Grund habe, und beschränkten diesen Defect auf die Fälle des bigamus und des maritus viduae, sodass er allerdings mit unserem dritterwähnten Begriff der *divisio carnis* sich deckte.<sup>3)</sup>

So beschränkt sich denn die Förderung, wenn es wirklich eine solche ist, die die herrschende Lehre seit Thomas erfahren hat, wesentlich auf Feststellung besonderer zum Theil auch schon vorher gebrauchter technischer Bezeichnungen für die verschiedenen — drei — Arten der Bigamie, und auf anspruchslose Darlegung der diesen Arten und beziehungsweise ihren Unterarten eigenthümlichen Voraussetzungen, sowie auf Erörterung der dabei sich findenden kleinen Controversen. Die Theorie fand eine Bereicherung durch den Begriff der *carnis divisio interpretativa*,<sup>4)</sup> sonst erfuhr sie so wenig wie das System erhebliche Veränderungen. Das System, wie wir es z. B. bei dem neuesten Vertreter der herrschenden Kirchenlehre, v. Bönninghausen, finden, ist wesentlich das des

1) S. 65.

2) Bönningh. S. 196.

3) Weiteres im dogmatischen Theil (III. B. 3—4).

4) S. 67.

Thomas, nur dass die beiden *secundarii bigamiae modi* desselben zusammengezogen und als erste Unterart, ferner der Fall des *maritus viduae* mit dem des *maritus defloratae* verbunden als zweite, und der des *maritus adulteratae* als dritte Unterart der *bigamia interpretativa* hingestellt, und hieran die *bigamia similitudinaria* als der *bigamia vera* und *interpretativa* coordinirt angeknüpft wird.

Wir dürfen sonach hiermit die geschichtliche Betrachtung beschliessen und demnächst es versuchen, die Lehre vom *defectus sacramenti* aus den ihr zu Grunde liegenden Elementen, wie die noch nicht in falsche Bahnen geleitete Entwicklung sie bietet, unter Ausscheidung aller fremdartigen Bestandtheile einheitlich zu reconstruiren und wahrhaft systematisch darzustellen. Bei diesem Unternehmen, das der Natur der Sache nach durchgehends mit einer kritischen Betrachtung der herrschenden Theorie verbunden sein muss, wird auch, was die Literatur seit Thomas etwa Bemerkenswerthes bietet, geeigneten Ortes nähere Erwähnung finden.

---

Dogmatischer Theil.

I.

## Begriff und Bedeutung des defectus sacramenti.

### 1. Begriff des sacramentum.

Die Ehe kommt in unserer Lehre in Betracht, sofern sie ein Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche ist. Es ist nämlich die durch Fleischesgemeinschaft vollzogene Ehe ein Abbild der durch die Incarnation zwischen Christus und der Kirche begründeten Gemeinschaft und insofern hat die Ehe eine sacramentale Bedeutung oder ist ein sacramentum.

Im Epheserbrief wird die Stelle Genesis 2, 24 als prophetische Hindeutung auf das Verhältniss Christi zur Kirche und diese Beziehung jener Stelle auf dies Verhältniss als *μέγα μυστήριον* bezeichnet:<sup>1)</sup> der Zweck des ganzen Abschnittes ist doch nur, die selbstlose Liebe Christi zur Gemeinde den Männern als ein Muster für die Liebe zu ihren Weibern hinzustellen. Im Anschluss an jenen Ausdruck fand Augustin in der Ehe selbst ein sacramentum wegen ihrer besonderen Beziehung auf jene höhere Ehe.<sup>2)</sup> Dass die Vollziehung Voraussetzung dieser sacramentalen Bedeutung — was ohnehin schon durch die Epheserstelle und deren Hin-

<sup>1)</sup> S. 5.

<sup>2)</sup> S. 18 ff.

weis auf die alttestamentlichen Worte „et erunt duo in carne una“ nahe genug gelegt war — kam in jenen fälschlich auf Leo I. und Pelagius zurückgeführten Stellen zum Ausdruck.<sup>1)</sup> Hugo von St. Victor bezeichnete daher dies magnum sacramentum als sacramentum coniugalis officii und ordnete es dem sacramentum ipsius coniugii als dem maius sacramentum unter, das Fleischliche dem Geistigen.<sup>2)</sup> Dagegen Petrus Lombardus fand jene sacramentale Bedeutung in der Ehe schon vor deren Vollziehung und in dieser nur eine minder wesentliche Ergänzung jener.<sup>3)</sup> Demgegenüber stellte Innocenz III. den Begriff in obiger Weise fest,<sup>4)</sup> sodass die carnalis copula, welche Innocenz IV. demächst als sacramentum incarnationis Christi bezeichnete,<sup>5)</sup> jene auf das Verhältniss Christi zur Kirche bezügliche sacramentale Bedeutung der Ehe bedingt.

Wir dürfen davon absehn, diejenigen Momente, vermöge deren gerade das eheliche Verhältniss als ein treffendes Abbild jenes höheren Verhältnisses gelten kann, näher darzulegen, eine Aufgabe, deren erschöpfende Lösung, ein so reiches Material auch die Mystiker, namentlich Bernhard, liefern würden, doch vornehmlich auf dem weiten Gebiete der allgemeinen Religionsphilosophie sich zu bewegen hätte;<sup>6)</sup> das für uns — wenn auch, wie sich sogleich ergeben wird, als Vergleichungspunkt nicht ausschliesslich — in Betracht kommende jene sacramentale Beziehung begründende Moment ist die Fleischesgemeinschaft, die einerseits im ehelichen Beischlaf, durch welchen die Gatten ein Fleisch werden, andererseits in der Fleischwerdung Christi, vermöge deren dieser mit der Kirche und mit den in dieser beschlossenen Gläubigen ein Fleisch geworden, zur Erscheinung kommt.

1) S. 25—26.

2) S. 31.

3) S. 35—36.

4) S. 38 ff.

5) S. 47.

6) S. 3—4.

## 2. Begriff des defectus sacramenti und seine Bedeutung.

Jede Ehe, sofern sie nur vollzogen ist, hat jene sacramentale Bedeutung; das sacramentum im obigen Sinne kann keiner vollzogenen Ehe fehlen. Wohl aber kann dasselbe getrübt erscheinen. Zwar das liegt im Begriffe des Abbildes, dass es im Verhältniss zum Urbilde etwas Unvollkommenes an sich hat; von solcher Trübung ist hier nicht die Rede. Sondern es können besondere Umstände obwalten, vermöge deren das Abbild in gewisser Beziehung jenem höheren Urbilde nicht mehr entspricht, auch nicht in analoger Weise, vermöge deren nicht eine blosse Unvollkommenheit, sondern geradezu ein gewisser Widerspruch, der eine durchgeführtere Analogie des Abbildes mit dem Urbilde nicht mehr zulässt, vorhanden ist. In solchem Falle ist jene höhere Beziehung eine mangelhafte, die significatio sacramenti ist nicht perfecta oder plena, es liegt ein defectus sacramenti vor. Sonach ist unter defectus sacramenti eine derartige Beschaffenheit einer in unserem Sinne sacramentalen Ehe zu verstehen, kraft deren diese in einer gewissen Beziehung nicht mehr als ein jener höheren mystischen Ehe entsprechendes Abbild gelten kann.

Und dies eben wird uns auf bestimmte weitere Momente führen, rücksichtlich deren man das eheliche Verhältniss zu dem Verhältniss Christi zur Kirche in Beziehung gesetzt hat und eine gewisse Conformität als Bedingung der Reinheit des sacramentum, der plena oder perfecta significatio fordert. Ist das obenerwähnte Moment der ehelichen Fleischesgemeinschaft ausschliesslich entscheidend für das Dasein jener höheren sacramentalen Bedeutung der Ehe, so sind die hier in Betracht kommenden Momente entscheidend dafür, ob die sacramentale Bedeutung der Ehe eine vollkommene ist oder nicht; wurzelt in jenem der Begriff des sacramentum, so in diesen der Begriff des defectus sacramenti. Hieraus erhellt

bereits das secundäre Verhältniss, in welchem diese zu jenem stehen.

Um von der Wiedervermählung der Wittve abzurathen, verwies Ambrosius bereits auf das in der Einehe der Kirche mit Christo liegende sacramentum als ein Nachahmung heischendes Vorbild;<sup>1)</sup> Augustin sprach dem bigamus die norma sacramenti ab;<sup>2)</sup> Leo I. erklärte es ebenso für eine iniuria tanti sacramenti, womit das in Rede stehende sacramentum gemeint ist, wenn des Priesters Frau nicht mehr Jungfrau gewesen;<sup>3)</sup> Hugo findet beim bigamus die honestas sacramenti geschmälert;<sup>4)</sup> Innocenz III. sieht beim bigamus und viduae maritus einen hier durch divisio carnis in plures bedingten defectus sacramenti.<sup>5)</sup> Zwar Hostiensis führte die fraglichen Fälle, zu welchen man nun auch den des maritus adulteratae zählte, nicht sämmtlich auf einen defectus sacramenti unitatis, sondern zum Theil auf einen defectus sacramenti virginitatis zurück;<sup>6)</sup> im Uebrigen aber wurde nach Vorgang der Glosse<sup>7)</sup> allgemein und namentlich durch und seit Thomas betont, dass für die Fälle des defectus sacramenti stets die divisio carnis entscheidend sei, weil bei deren Dasein die plena et perfecta significatio sacramenti fehle,<sup>8)</sup> eine Bezeichnung, die doch Thomas nach Vorgang des Lombardus, obwohl mit minderem Rechte als dieser — denn durch Innocenz III. war ja der nicht vollzogenen Ehe die significatio unseres Sacramentes überhaupt abgesprochen<sup>9)</sup> — auch von der noch nicht vollzogenen Ehe gebrauchte.<sup>10)</sup>

Sonach bedeutet defectus sacramenti nicht, dass das sacramentum fehle, wie dies z. B. in der noch nicht vollzogenen Ehe der Fall ist, sondern dass das an sich durchaus vor-

<sup>1)</sup> S. 16.

<sup>2)</sup> S. 18—20.

<sup>3)</sup> S. 21—22.

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

<sup>5)</sup> S. 39 ff.

<sup>6)</sup> S. 50. 52.

<sup>7)</sup> S. 56.

<sup>8)</sup> S. 61. 59.

<sup>9)</sup> S. 38—39. Siehe auch unten zu II, 2.

<sup>10)</sup> S. 58.

handene sacramentum in gewisser Beziehung an einem Mangel leide; der defectus ist, wie es in einem Marginale zu Thomas heisst, ein accidentalis tantum et extrinsecus, nicht ein essentialis et intrinsecus, qui rationem sacramenti penitus excluderet. Nur so ist der Gedankengang von Innocenz III. in c. 5 X ht.,<sup>1)</sup> nur so auch der Ausspruch von Innocenz IV. „non requiri sacramentum, sed prohiberi defectum“<sup>2)</sup> verständlich. Zwar bei der schwankenden Bedeutung des Wortes sacramentum wäre es an sich nicht unzulässig, von einem gänzlichen Mangel des Sacraments zu reden, indem man dann in den Begriff des letzteren die Erfordernisse der plena et perfecta significatio mit aufnähme; doch würde dies mit dem seit Innocenz III. vorherrschenden Sprachgebrauche zu wenig übereinstimmen, als dass Missverständnisse zu vermeiden wären.<sup>3)</sup> So dürften denn auch wohl diejenigen Stellen, die z. B. bei Vielweiberei einen völligen Mangel des Sacraments bald behaupten, bald leugnen,<sup>4)</sup> nicht sowohl durch Unterscheidung einer weiteren und einer engeren Bedeutung des sacramentum künstlich zu vereinigen, als vielmehr für widersprechend anzusehn und solcher Widerspruch, wie so mancher andere auch bei demselben Schriftsteller, wie Thomas, nur durch das verschiedene Interesse verschiedener Beweisführung und die Biegsamkeit

<sup>1)</sup> S. 40.

<sup>2)</sup> S. 47.

<sup>3)</sup> Nur ausnahmsweise finden sich derartige Wendungen, wie die bei Innocenz IV. (S. 47), dass das sacramentum nicht da sei, wenn einer der Gatten carnem suam in plures divisit, wo freilich unmittelbar vorher die Darstellung der una ecclesia uni viro Christo subdita als Inhalt dieses Sacraments bezeichnet war. Ebenso erklären sich Aeusserungen über ein Fehlen des Sacraments bei Tancred (S. 51), Hostiensis (S. 52), der Glosse (S. 56) durch die besondere prägnante Bedeutung, die das Wort sacramentum hier stets als tertium sacramentum, sacramentum unitatis oder virginitatis vermöge der Unterscheidung mehrerer Sacramente gewonnen hat. — Schwankender ist der Sprachgebrauch bei den Ausdrücken significatio und signaculum, bezüglich deren allerdings im Falle des Defects bald ein Fehlen (Augustin S. 18—20, Innocenz III. S. 39—40, Innocenz IV. S. 48), bald und gewöhnlicher nur ein Mangel hinsichtlich der Vollkommenheit (Thomas S. 59) behauptet wird.

<sup>4)</sup> Siehe S. 32 (Hugo) u. 59 (Thomas).

der Theorie selbst gegenüber Fragen dieser Art, die nur noch ein polemisches, nicht aber ein selbständiges practisches Interesse hatten, zu erklären sein.

Denn sonst war die Lehre vom defectus sacramenti keineswegs lediglich ein willkürliches Erzeugniss mystischer Spielerei und scholastischer Spitzfindigkeit: sie hatte ein wirkliches practisches Interesse, sofern sie die durch Bibelstellen gebotene und von Alters her geübte Ausschliessung gewisser Personen vom Clerus innerlich zu begründen suchte.<sup>1)</sup> An sich der Lehre von der Ehe angehörig fand sie daher mehr ihre Stelle in der Lehre vom Ordo. Thomas sprach am treffendsten den leitenden Gedanken der abendländischen Kirche aus: der Diener und Spender der Sacramente darf nicht selbst einen Mangel in einem Sacramente aufweisen, wie es dann der Fall, wenn die significatio sacramenti nicht vollkommen ist; darum begründet der defectus sacramenti für den Mann Irregularität.<sup>2)</sup> Es liegt nicht allzuweit von diesem Gedanken ab, wenn Hugo sich auf die honestas sacramenti beruft,<sup>3)</sup> oder wenn man im Geiste der alttestamentlichen Bestimmungen auf die dignitas sacerdotii, auf die praestantia et dignitas sacramenti ordinis als einen besonderen Nebengrund hinweist.<sup>4)</sup> Dagegen die dem Gesichtspunkte der Incontinenz<sup>5)</sup> und des zu eindrucksvoller Ermahnung erforderlichen Beispiels entnommenen Gründe werden zwar von

<sup>1)</sup> S. 24—25.

<sup>2)</sup> S. 59—60; vgl. Bönningh. S. 175 u. die dortigen Nachweise.

<sup>3)</sup> S. 32.

<sup>4)</sup> So z. B. Pax Jordanus (Bönningh. S. 175), Felicianus l. c. pag. 433.

<sup>5)</sup> Seltsam ist, wie Thomas (Dist. 27 Qu. 3 Art. 1 Sol.) den Nebengrund der Incontinenz auch dem Einwande gegenüber, dass letztere doch beim bigamus in geringerem Grade vorhanden sei, als bei dem, qui plures fornicarie cognoscit, zu vertheidigen sucht: es sei zwar in fornicariis maioris concupiscentiae signum, non tamen concupiscentiae ita adhaerentis, quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur . . . signum permanentis concupiscentiae apparet in bigamis, qui una uxore contenti esse nolunt (vgl. S. 59—60). Die Späteren wiederholen beifällig auch diese seine Begründung (Bönningh. S. 180 u. Nachweise daselbst), ohne jedoch die daraus für die Pflichtenlehre hinsichtlich der Würdigung der secundae nuptiae und der fornicatio zu ziehenden Folgerungen zu erörtern.

der abendländischen Kirche nicht geleugnet, gelten ihr aber doch nach Vorgang des Thomas nur als secundäre.<sup>1)</sup>

Man hat auch, wie wir sahen, die Frage aufgeworfen, ob nicht das Vorhandensein des sacramentum Bedingung der Ordination sein solle, ja ob nicht gerade den Ordinirten noch die Repräsentation Christi im Sacramente der Ehe zieme? Auf erstere Frage entgegnete schon Innocenz IV., dass der Apostel beim Bischofe nicht das Vorhandensein des sacramentum gebiete, sondern nur den defectus sacramenti verbiete;<sup>2)</sup> auf letztere erwiderte Thomas, dass die in sacris ordinibus constituti significant Christum nobilioribus actibus quam illi, qui sunt in matrimonio iuncti.<sup>3)</sup> Beides waren doch nur müssige Schulfragen.

### 3. Insbesondere die Objectivität des Begriffs; Wirkung des defectus sacramenti; Dispensation.

Liegt das Wesen des defectus sacramenti darin, dass die significatio sacramenti nicht vollkommen ist, und liegt der

<sup>1)</sup> Bönningh. S. 175 Note 15 mit den dortigen Nachweisen. — Laspeyres (Ersch u. Gruber, Encycl. s. v. Ordination) erklärt den defectus sacramenti mit Rücksicht auf die ihm immerhin zu Grunde liegende Immoralität für eine Art des defectus animi, vgl. auch Schulte (Lehrb. S. 198), welcher ebenso wie Richter-Dove (§ 105) ihn aus einem Mangel geistiger und sittlicher Integrität ableitet, sofern man durch die mit dem Defect behaftete Ehe die Unreinheit seines Herzens erweise. Aber dann müsste der Defect gleich dem defectus lenitatis doch wohl durch die Taufe beseitigt werden. Weit richtiger traf in dieser Hinsicht die abendländische Anschauung Felicianus (l. c.), wenn er die bigami als corpore maculati bezeichnet, vgl. die unten S. 87 anzuführenden Aussprüche des Augustin und Thomas. Selbst Thomassinus behauptet eine cognatio quaedam der irregularitates mutilorum et bigamorum (Vetus et nova eccl. disciplina, Pars II Lib. 1 Cap. 78 i. f.).

<sup>2)</sup> S. 47; cf. Glosse zu c. 5 ht. s. v. sacramenti i. f. — Die Bevorzugung dessen, qui nullam habuit uxorem, begründet man — so schon Hostiensis — mit dem Satze des Hieronymus: nuptiae terram replent, virginitas coelum (c. 12 D. 32 q. 1); cf. Reiffenstuel, Ius can. univ. h. t. n. 5.

<sup>3)</sup> S. 60.

Grund der hieraus sich ergebenden Irregularität gewissermassen in der honestas sacramenti und der dignitas sacerdotii, so ist klar, dass stets nur der objective Thatbestand, das wirkliche Dasein des Mangels in der significatio ohne Rücksicht auf Wissen und Willen der Betheiligten entscheidend ist. Diese Objectivität des Begriffs, die jedoch der defectus sacramenti mit allen Defecten theilt,<sup>1)</sup> und die hier nur deswegen besondere Hervorhebung verdient, weil sie, wie wir sehen werden, in manchen Punkten anderweit geläufigen Anschauungen widerstrebt, pflegt man mit Thomas<sup>2)</sup> in der Regel anzudeuten: magis attenditur, quod exterius geritur, quam quod interius fit. Indessen ist doch das wirkliche Dasein des defectus sacramenti auch von Voraussetzungen abhängig, die von subjectiven Elementen nicht durchaus frei sind; man denke z. B. an Eheschliessungen, die wegen Irrthums ungültig sind und als solche, wie später zu zeigen, den defectus sacramenti nicht begründen können. Daher es seinen guten Grund hat, wenn jene Regel nur ein unbestimmtes „magis“ ausspricht. Unbedingt lässt sich jene Objectivität des Begriffes vielmehr auch hier nur dahin ausdrücken, dass der defectus sacramenti und die ihm anhaftende Irregularität durch Unkenntniss, Irrthum, Schuldlosigkeit betreffs des Daseins derselben oder ihrer Voraussetzungen nicht ausgeschlossen und durch irrige Annahme eines solchen Daseins nicht begründet werden.<sup>3)</sup>

Eben in dieser Objectivität des Begriffes wurzelt auch die im Abendlande stets festgehaltene Ansicht, dass die Taufe den defectus sacramenti nicht tilge, dass sie vielmehr rücksichtlich desselben ohne alle Bedeutung sei.<sup>4)</sup> Denn ein subjectives Schuldmoment, das durch die Taufe beseitigt werden

<sup>1)</sup> Vgl. auch die Regel: quaevis irregularitas a lege fertur et ipso facto incurritur — und darüber Bönningh. I S. 5.

<sup>2)</sup> Lib. IV Dist. 33. Qu. 3 Art. 1 in fine.

<sup>3)</sup> Weiteres unten in den Vorbemerkungen III. A.

<sup>4)</sup> Hostiensis misst der Taufe jedoch insofern eine gewisse Bedeutung bei, als er den Fall dessen, qui habuit duas uxores ante baptismum vel unam ante et aliam post, nur als eine Art der bigamia interpretativa bezeichnet (S. 50).

könnte, kommt in unsrer Lehre gar nicht in Frage, wie schon Ambrosius,<sup>1)</sup> Innocenz I.,<sup>2)</sup> Augustin<sup>3)</sup> den Griechen gegenüber erklärten. Treffend kennzeichnet Augustin bereits den abendländischen Standpunkt, wenn er dieserhalb darauf hinweist, dass auch eine Geschwächte nach der Taufe nicht als Jungfrau gelten könne,<sup>4)</sup> und Thomas adoptirt diese Beweisführung unter dem Beifall der Späteren mit dem ausdrücklichen Bemerkten: baptismus conformat Christum quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, quae consideratur in virginitate vel divisione carnis.<sup>5)</sup> Freilich liess sich diese Berücksichtigung der vor der Taufe geführten Ehen nicht rechtfertigen ohne die namentlich auch von Benedict XIV. gebilligte Meinung, dass auch die Ehe von Ungläubigen, wenn auch nicht vollkommen, die Verbindung Christi mit der Kirche repräsentire, wofür darin, dass in den Rechtsquellen auch von solcher Ehe das Wort sacramentum gebraucht werde,<sup>6)</sup> eine Bestätigung zu finden sei.<sup>7)</sup>

Ebenso irrelevant, wie die Taufe, ist aber auch die Fortdauer der mit dem Defect behafteten Ehe. Wie beim bigamus die frühere Ehe auch nach deren Ende noch insoweit fortwirkt, dass sie für die spätere Ehe den defectus sacramenti begründet, so ist auch die Wirksamkeit des defectus sacramenti im wesentlichen Unterschied vom defectus libertatis nicht auf die Dauer der Ehe, auf welcher er ruht, beschränkt.<sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> S. 15—16.

<sup>2)</sup> S. 17.

<sup>3)</sup> S. 18—19.

<sup>4)</sup> S. 18 Anm. 2).

<sup>5)</sup> Dist. 27 Qu. 3 Art. 2.

<sup>6)</sup> Vgl. z. B. c. 3 X 3, 48: et sacramentum coniugii et eucharistiae a non baptizatis recipi potest.

<sup>7)</sup> Vgl. überhaupt Bönningh. S. 181 ff. Anm. 20; S. 189 i. f. nebst den dortigen Nachweisen.

<sup>8)</sup> Vgl. c. 3 X ht. u. die Glosse dazu: Illud impedimentum non potest purgari per mortem uxoris, quia non matrimonii vinculum, sed irregularitas contracta ex carnis divisione est impedimento, et illa non tollitur per mortem uxoris, sicut nec per baptismum — Bönningh. S. 206 Note 1 mit Nachweisen.

Vielmehr ist der defectus sacramenti untilgbar und die aus ihm entspringende Irregularität eine dauernde (perpetua). Wer jemals eine Ehe geführt, auf welcher ein defectus sacramenti ruhte, ist dadurch ohne weiteres für immer gänzlich vom Clerus ausgeschlossen.<sup>1)</sup> Denn auch eine totale ist die durch jenen Defect begründete Irregularität. Zwar in dieser Hinsicht war die Uebung der abendländischen Kirche nicht zu allen Zeiten und an allen Orten eine gleich fest entschiedene. Denn abgesehen davon, dass eine Reihe gallischer und spanischer Concilienschlüsse vom Ende des vierten bis ins siebente Jahrhundert hinein die bigami — offenbar im engsten Anschluss an die apostolischen Vorschriften<sup>2)</sup> — ausdrücklich nur von den ordines vom Diaconat aufwärts ausschliessen, so reden auch die sonstigen Quellen bald allgemein, bald nur mit Bezug auf die ordines sacri, daher man wohl auf ein Schwanken der Disciplin hinsichtlich der niederen Grade schliessen darf.<sup>3)</sup> Indessen nach neuerem Rechte ist unzweifelhaft, dass der defectus sacramenti die Irregularität auch hinsichtlich der niederen Weihegrade begründet,<sup>4)</sup> welchen strengeren Standpunkt bereits nicht nur die apostolischen Canones,<sup>5)</sup> sondern auch namentlich Ambrosius unter Berufung auf einen Beschluss des Concils zu Nicaea hinsichtlich des vere bigamus,<sup>6)</sup> Innocenz I.,<sup>7)</sup> Gratian,

<sup>1)</sup> Dass er durch die Weihe gleichwohl characterem recipit (Pirling l. c. n. 26; Barbosa, Tract. de officio et potest. Episc., Pars II Allegat. 49 I, 18; Majolus l. c. n. 13; Sannig l. c. cap. 4 n. 3; Andreas Vallensis, Paratitla iuris can. ht. n. 5; Franciscus Leo, Thesaurus fori eccles. Pars I Cap. 4 n. 39) — bedarf als im Begriff der irregularitas (im Gegensatz zur capacitas) liegend kaum besonderer Hervorhebung.

<sup>2)</sup> S. 6 Anm. 5).

<sup>3)</sup> Hinschius S. 23 Anm. 3 u. Nachweise daselbst; vgl. auch das in dieser Hinsicht von Thomassin l. c. Cap. 78 ff. beigebrachte Material.

<sup>4)</sup> Hinschius S. 25; Bönningh. S. 206; Müller S. 37; Reiffenstuel n. 32 ff.; van Espen n. 24; Barbosa n. 16; Schmalzgrueber, Ius eccles. univ. ht. n. 11; Krimer, Quaest. can. ht. n. 2260; Gonzalez-Tellez zu c. 5 X ht. § 12; Pichler ht. n. 3.

<sup>5)</sup> S. 3 Anm. 1).

<sup>6)</sup> Epist. 63 (ed. Paris.); cf. c. 14 D. 34.

<sup>7)</sup> C. 13 D. 34.

welcher die nachsichtigere Uebung irrigerweise auf eine vom Papste Martin für den Nothfall gestattete Ausnahme zurückführt,<sup>1)</sup> auch Thomas<sup>2)</sup> einnahmen, und welchen auch das Tridentinum dadurch, dass es selbst da, wo es wegen dringenden Bedürfnisses den Bischöfen die Anstellung von verheiratheten clericis minorum ordinum gestattet, doch die bigami schlechthin ausgeschlossen wissen will,<sup>3)</sup> sanctionirt hat.

Dagegen ist, wie jede Irregularität,<sup>4)</sup> so auch die durch den defectus sacramenti begründete dispensabel. Man beruft sich dieserhalb darauf, dass Paulus sein Verbot nicht auf eine Vorschrift des Herrn zurückführt,<sup>5)</sup> dasselbe also nicht dem ius divinum angehöre,<sup>6)</sup> eine Begründung, die doch eigentlich nur die bigamia vera betrifft. Hinsichtlich der auf den alttestamentlichen Bestimmungen beruhenden Irregularität des maritus viduae und des maritus corruptae ist die Zulässigkeit der Dispensation vielmehr dadurch zu rechtfertigen, dass die mosaische Gesetzesvorschrift als ius divinum durch das Evangelium aufgehoben ist, aber als kirchliche Satzung

<sup>1)</sup> Dictum zu c. 16. 17 D. 34, cf. c. 18 D. 34.

<sup>2)</sup> Vgl. besonders Lib. IV Dist. 27 Qu. 3 Art. 3.

<sup>3)</sup> Trident. Sess. 23 c. 17 de ref.: Quodsi ministeriis quatuor minorum ordinum exercendis clerici caelibes praesto non erunt, sufficere possint etiam coniugati vitae probatae, dummodo non bigami, ad ea munia obeunda idonei, et qui tonsuram et habitum clericalem in ecclesia gestent.

<sup>4)</sup> Bönningh. I S. 18; Müller S. 8 mit Anm. 26. — Natürlich wird der Defect selbst durch die Dispensation nicht beseitigt, vgl. S. 54; Bönningh. II S. 209; Müller S. 8.

<sup>5)</sup> Wie z. B. I. Cor. 7, 10.

<sup>6)</sup> Bönningh. S. 207—9 mit Nachweisen (die ältere Literatur bei Sanchez, De matrim. Lib. 7 Disp. 86 n. 6); Müller S. 12. — Thomassin l. c. Cap. 83 n. 2: Almahinus . . . scripsit, auctoritate Christi subnixum beatum Paulum eam legem publicasse adeoque divino eam iure fulciri . . . Hallucinatus est Almahinus, si mandata Pauli omnia ad ius divinum pertinere existimavit. Exuere hunc errorem potuisset, si tot alia Pauli mandata observasset, quibus ecclesia ita iubente temporum necessitate derogavit. — Reiffenstuel n. 29: Apostolus prohibuit tales ordinari, non tamen dispensari (wodurch sich freilich fast immer eine Dispensation rechtfertigen liesse).

beobachtet wird.<sup>1)</sup> Betreffs der niederen Weihegrade kann ohnehin von einem *ius divinum* überhaupt keine Rede sein.<sup>2)</sup>

Da der Defect auf gemeinem Kirchenrechte beruht,<sup>3)</sup> so steht das Recht zur Dispensation an sich nur dem Papste zu. Hinsichtlich der *ordines maiores* war dies nie zweifelhaft. Betreffs der *minores* dagegen schrieben dem Bischofe die Dispensationsbefugniss manche, wie namentlich auch *Hostiensis* und *Thomas*,<sup>4)</sup> schlechthin, andere wenigstens, soweit es sich nicht um Erlangung eines *ordo*, sondern nur um Ausübung des bereits erlangten *ordo* handele, zu — andere, und wohl die meisten, leugneten jede Dispensationsbefugniss des Bischofs. Die letztere Ansicht darf neuerdings wohl als die allein herrschende bezeichnet werden.<sup>5)</sup> —

<sup>1)</sup> Vgl. Bönningh. I S. 19; Müller S. 12; die Ausführung bei Gonzalez-Tellez zu c. 5 ht. § 6-7. Siehe auch S. 21—22 (Leo).

<sup>2)</sup> Hinschius S. 25 Anm. 8. — Der Satz „*quod in bigamis contra apostolum dispensare non licet*“ c. 2 X ht. (cf. c. 4. 7 eod.) wird dahin erklärt, dass die Dispensation nicht ohne dringende Ursache zu gewähren sei, jedoch unter Hinweis darauf, dass es nicht heisse „*non potest*“; vgl. Bönningh. S. 209 mit den dortigen Nachweisen; Müller S. 39 mit Anm. 10.

<sup>3)</sup> Vgl. *Trid. l. c.*; *Corp. iur. in VI<sup>o</sup> 1, 12* — siehe auch Bönningh. S. 209 ff.; Müller S. 5—6. 8—9.

<sup>4)</sup> *Dist. 27 Qu. 3 Art. 3 Sol.*: *Papa potest dispensare in tali irregularitate (sc. ex bigamia proveniente) totaliter, sed episcopus quantum ad minores ordines.*

<sup>5)</sup> Vgl. Müller S. 39—40 und die genaueren Nachweise und Entscheidungen der *Congregatio concilii* bei Bönningh. S. 209—213, besonders auch *Pyrrhus Corradus*, *Praxis dispensat. apostol. Lib. 2 Cap. 2 n. 22—23* (die ältere Literatur bei *Sanchez*, *Disp. 86 n. 8 ff.*) — *Thomas sin* (Cap. 83 n. 3) gestand noch: „*nec in dubium vocari potest, quin theologi et canonistae plurimi consentiant, posse ab episcopis de bigamia ad minores ordines et ad minuscula dispensari beneficia*“; fährt jedoch fort: „*illi vero patrocinium sibi accersunt ab iis decretis mitioribus et indulgentioribus, quae subinde edita sunt in longo saeculorum decursu, quoties angustiae temporum rerumque difficultates remitti cgebant. Canonistae vero et theologi contrariae vindices et austerioris sententiae, ne ea episcopis facultas annuatur, auctoritatem sibi conciliant a decretis et canonibus longe plurimis, quibus tunc locus fuit, cum iure stricto et rigido fas erat uti. Hinc non infrequentia illa sententiarum dissidia in rebus, quae alias aliter pro locorum et temporum opportunitate vel importunitate tractandae fuere.*“

Anmerkung. Eine erschöpfende Darstellung der die praktischen Wirkungen des defectus sacramenti und die Dispensation betreffenden Grundsätze unter eingehender Berücksichtigung und Würdigung der diesbezüglichen Controversen (vgl. Bönningh. S. 206 ff. mit den dortigen Nachweisen) liegt ausserhalb der Grenzen unserer die dogmatisch-theoretische Seite des Defects behandelnden Aufgabe. —

Aus dem Begriffe des defectus sacramenti, wie wir ihn oben betrachtet haben, folgt, dass von einem defectus sacramenti nicht die Rede sein kann, wenn das sacramentum nicht da ist; der defectus sacramenti als (nur accidenteller<sup>1)</sup> Mangel im Sacramente setzt des letzteren Dasein voraus. Es sind also die Voraussetzungen des sacramentum als solche sämtlich auch Voraussetzungen des defectus sacramenti. Hiernach bestimmt sich der Gang unserer weiteren Untersuchung. Wir werden nämlich zunächst diejenigen Erfordernisse besprechen, welche das Dasein des sacramentum oder der significatio sacramenti bedingen und deshalb auch Voraussetzungen jedes defectus sacramenti, also gemeinsame Voraussetzungen aller Arten des defectus sacramenti oder allgemeine Voraussetzungen desselben sind: gewissermassen ein allgemeiner auf alle Arten des defectus sich beziehender Theil; — demnächst werden die besonderen Gründe zu betrachten sein, die in der auf Grund jener Voraussetzungen an sich vorhandenen significatio sacramenti einen defectus veranlassen können, also die besonderen Voraussetzungen der verschiedenen Arten des defectus sacramenti: ein besonderer die einzelnen Defectsgründe und die verschiedenen Fälle des defectus sacramenti behandelnder Theil.

<sup>1)</sup> S. 83.

## II.

**Allgemeine Voraussetzungen des defectus sacramenti:****Voraussetzungen des sacramentum.**

Der defectus sacramenti ist durch das Dasein des sacramentum bedingt; er setzt daher, wie dieses, stets eine vollzogene — sacramentale — Ehe voraus. Ohne eine solche ist kein sacramentum, also auch kein defectus sacramenti vorhanden. Ist der besondere Grund des defectus bereits vor dem Dasein des sacramentum vorhanden, was meist der Fall ist, so entsteht der defectus gleichzeitig mit dem sacramentum, letzteres entsteht von vornherein nur als ein mit dem Defect behaftetes; tritt dagegen der Defectsgrund erst nach Entstehung des sacramentum auf, was nur beim maritus adulteratae möglich ist, so ist, wie wir später sehen werden, das nachträgliche Entstehen des Defectes im Sacrament dadurch bedingt, dass letzteres nach Dasein des Defectsgrundes in nochmaliger carnalis copula zur Erscheinung kommt. Hiernach entsteht der defectus sacramenti, wie auch das sacramentum, stets nur mit Vollziehung des ehelichen — sacramentalen — Beischlafes und meist gleichzeitig mit dem sacramentum.

Daraus, dass der defectus sacramenti, wie das sacramentum überhaupt, durch ehelichen Beischlaf bedingt ist, ergibt sich als allgemeine Voraussetzung des defectus sacramenti zunächst:

**1. Gültige Ehe.**

Kann ein ausserehelicher, besonders ein fornicarius concubitus, da in ihm das sacramentum nicht zur Erscheinung gelangt, auch einen defectus sacramenti nicht in sich enthalten,<sup>1)</sup> so genügt auch ein Verlöbniß, gleichviel ob eine copula hinzugekommen, nicht;<sup>2)</sup> vielmehr muss eine Ehe geschlossen sein,<sup>3)</sup> und zwar eine gültige, da nur in dieser das sacramentum überhaupt vorhanden und dadurch erst die Möglichkeit für einen defectus sacramenti gegeben ist.<sup>4)</sup>

Hiermit scheiden bereits die beiden secundarii bigamiae modi des Thomas<sup>5)</sup> wenigstens insofern aus, als sie keinen defectus sacramenti begründen, wenn die zweite der beiden Ehen — denn diese würde ja die mit dem Defect behaftete sein — nicht gültig ist. Denn dann ist in dieser das sacramentum überhaupt nicht vorhanden, wie Thomas selbst anerkennt, also auch kein defectus sacramenti, der sich durch eine quaedam sacramenti similitudo, die im Vergleiche zum fornicarius oder adulterinus concubitus der ungültigen Ehe doch immerhin beiwohne, nicht begründen lässt. Könnte doch aus einer similitudo sacramenti wieder nur eine similitudo, welcher hier eine rechtliche Bedeutung nicht ohne weiteres beizumessen wäre,<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. überhaupt über die Bedeutungslosigkeit der fornicatio für unsere Lehre Bönningh. S. 178—80 nebst den dortigen Nachweisen, sowie die unten zu III B. 1. a. zu machenden Anführungen.

<sup>2)</sup> Bönningh. S. 176—77 nebst Nachweisen daselbst.

<sup>3)</sup> Pirhing n. 5: sine matrimonio vero vel attentato(?) non contrahitur bigamia.

<sup>4)</sup> Richtig bemerkt Müller S. 17: Non alio nisi iusto ratoque matrimonio ea effici potest irregularitas. Nam defectus, e quo nascitur, inhaeret matrimonio ipsi. Quod ubi iure nullum est, omnino non est in matrimoniorum numero. Quare non fieri poterit, ut dicatur de defectu matrimonii iure nullius irregularitateque inde profecta.

<sup>5)</sup> S. 60.

<sup>6)</sup> Nach der bekannten (Bönningh. I S. 18 ff.; Müller S. 5) in c. 18 VI<sup>o</sup> 5, 11 durch die Worte „cum id non sit expressum in iure“ angedeuteten Regel.

nicht aber ein wirklicher defectus sacramenti gefolgert werden.<sup>1)</sup>

Dies gilt insbesondere auch von der s. g. bigamia simultanea,<sup>2)</sup> bei welcher die spätere Eheschliessung regelmässig propter impedimentum ligaminis ungültig ist, also die Irregularität etwa ex defectu famae oder ex delicto, nicht aber ex defectu sacramenti herrühren kann,<sup>3)</sup> da die den Begriff der bigamia simultanea erst begründende spätere Ehe das sacramentum gar nicht in sich trägt.<sup>4)</sup> Ist doch auch die Bezeichnung bigamia simultanea streng genommen eine contradictio in adiecto und nur in uneigentlichem Sinne zu verstehen, da von zwei wirklichen gleichzeitig bestehenden

<sup>1)</sup> Thomas verstösst mit seinen beiden secundarii modi gegen die von ihm selbst anderwärts (Dist. 43 Qu. 3 Art. 2) unter Berufung auf c. 6 X ht. anerkannte und allerdings dem Wortlaute nach zu allgemein gefasste Regel: ex secunda coniunctione viri ad mulierem non sacramentali non contrahitur irregularitas (wenigstens nicht wegen eines defectus sacramenti).

<sup>2)</sup> Dahin gehört auch die Ehe mit einer *επιβεβλημένη* (c. 18 Apost. S. 3), *eiecta* (c. 15 D. 34, vgl. c. 16 ibid: *eiecta est, quae a marito vivente proicitur*), *repudiata*, d. h. diejenige Ehe, welche mit einer schon in gültiger Ehe (siehe Anm. 4) verheiratheten, aber von ihrem Gatten z. B. wegen Ehebruchs verstossenen Ehefrau (deren bisherige Ehe ja durch die Verstossung nicht gelöst ist) noch bei Lebzeiten ihres bisherigen Gatten geschlossen wird — durch den Tod des letzteren wird sie natürlich *vidua*. Vgl. Müller S. 28 und über die bigamia simultanea überhaupt Müller S. 33—37.

<sup>3)</sup> Müller S. 35. 37.

<sup>4)</sup> In dem Falle, dass die frühere Eheschliessung nichtig und deshalb die spätere gültig ist, kommt dagegen, wie wir unten (zu III. B. 1. a) sehen werden, die erstere hinsichtlich der Begründung eines defectus sacramenti gar nicht in Betracht. Freilich kann unter Umständen mit Doppelhe ein defectus sacramenti verbunden sein, nämlich mit Doppelhe der Frau, ob deren erste oder zweite Eheschliessung ungültig ist, der Fall des *maritus defloratae* oder *adulteratae* hinsichtlich der gültigen Ehe. Indessen kommt in solchen Fällen nie die ungültige Ehe als solche, sondern stets nur deren Vollziehung und in keiner anderen Weise als ein *fornicarius concubitus* in Betracht, wie denn überhaupt hinsichtlich des defectus sacramenti eine ungültige Ehe und also auch die bigamia simultanea stets ohne alle Bedeutung sind als solche.

Ehen derselben Person nicht die Rede sein kann; geradezu falsch aber ist es, gleichbedeutend mit ihr auch die Bezeichnung bigamia vera zu gebrauchen,<sup>1)</sup> welche mit Fug und Recht ausschliesslich nur der bigamia successiva beigelegt werden kann.<sup>2)</sup>

Und wie die bigamia simultanea und die übrigen Fälle des s. g. *affectus intentionis cum opere subsecuto* — mit alleiniger Ausnahme des Falles, in welchem eine frühere ungültige Ehe für die spätere gültige eine Art von Defect begründen soll — so entbehrt auch die bigamia similitudinaria, da auch bei ihr, wie dort, immer die fehlerhafte und die Irregularität begründende Eheschliessung ungültig ist, der für unseren Defect stets erforderlichen Vorbedingungen.

Indessen glauben wir uns mit dieser Feststellung nicht begnügen und etwa unter Berufung darauf, dass ja ein eigentlicher defectus sacramenti in der Regel wenigstens in jenen Fällen ausdrücklich gezeugnet wird,<sup>3)</sup> die weitere Erörterung derselben ablehnen zu dürfen; vielmehr scheint in Anbetracht der engen Beziehung, in welche man immerhin schon seit dem 13. Jahrhundert alle jene Fälle zu denen unseres Defects gesetzt hat, indem man ihnen gleichsam unter demselben Dache unserer Sacramentstheorie und dem gemeinsamen Firmenschild der Bigamie einen besonderen Anbau errichtete, wobei die Grenzmauern vielfach durchbrochen, mitunter geradezu beseitigt wurden, eine entschiedene Stellungnahme zu jenen Fällen geboten. Und wie so oft, liegt die Entscheidung

<sup>1)</sup> So z. B. Berardi comm. in ius eccl. univ. Tom. IV pag. 343, auch Majolus l. c.

<sup>2)</sup> Vgl. Reiffenstuel ht. n. 1. 3; Bonacina, De matrim. sacram. Qu. 3 Punct. 10 n. 1; Phillips l. c. S. 516. — Wenn von zwei ungläubigen Gatten einer Christ wird und, da der andere die Ehe mit ihm nicht sine contumelia creatoris fortsetzen will, zu einer neuen Eheschliessung schreitet, so erfolgt mit dieser die Lösung der früheren Ehe (c. 2 C. 28 q. 2; c. 7 X 4, 19) und liegt mithin bigamia successiva (insbesondere wenn die Frau der bekehrte Theil ist, der s. g. Fall des *maritus viduae* — vgl. unten zu III. B. 2) und defectus sacramenti, nicht aber bigamia simultanea vor.

<sup>3)</sup> Vgl. jedoch S. 68 mit Anm. 1).

hauptsächlich bei dem einfachsten Falle, der bigamia similitudinaria.

Die Entwicklung der bigamia similitudinaria knüpft an c. 24 (conc. Ancyr.) C. 27 q. 1 an, eine Bestimmung, nach welcher diejenigen, die das Gelübde der Virginität verletzen, zu den (successive) bigami gerechnet werden, d. h. den für diese festgesetzten Kirchenbussen unterworfen sein sollen.<sup>1)</sup> Es war natürlich, dass man einen Mönch, der sich vermählte, für immer von den kirchlichen Graden ausschloss.<sup>2)</sup> Und grundsätzlich musste das Gleiche von dem Cleriker gelten, der im Widerspruch mit dem abgelegten Keuschheitsgelübde oder der von der Kirche statuirten Cölibatspflicht zuwider zu einer Ehe geschritten war.<sup>3)</sup> Entscheidend waren hierbei die von Anfang an in der christlichen Kirche herrschenden Anschauungen von der besonderen Verdienstlichkeit der Virginität und die frühe hervortretenden Bedenken gegen die Vereinbarkeit des jener vermeintlich höheren Tugend der Enthaltbarkeit absagenden ehelichen Lebens mit der Würde des Clerus, sodann auch kirchenpolitische Bestrebungen, die in jenen Vorstellungen gewaltige Werkzeuge zur Sicherung kirchlicher Macht und Unabhängigkeit erkannten. Zur Begründung aber bot sich leicht das geläufige Bild einer geistlichen Ehe.

Zwar im weiteren Sinne hat jeder Gläubige solch geistliche Ehe mit Gott oder der Kirche geschlossen.<sup>4)</sup> In besonderem Sinne aber gilt dies nicht nur von der dem himmlischen Bräutigam geweihten Jungfrau,<sup>5)</sup> sondern überhaupt

<sup>1)</sup> Vgl. Bönningh. S. 203 Anm. 3 und die dortigen Nachweise.

<sup>2)</sup> C. 32 C. 27 q. 1.

<sup>3)</sup> Vgl. überhaupt Dist. 28; c. 4 X 3, 3; c. 1. 2. X 4, 6.

<sup>4)</sup> Vgl. S. 3—4.

<sup>5)</sup> Schon bei Cyprian, Ambrosius, Hieronymus ist die Auffassung und Bezeichnung der sacra virgo als einer sponsa Christi unter Deutung von Stellen des Hohenliedes auch auf dies Verhältniss sehr gewöhnlich. Vgl. z. B. c. 4 (Cyprian, Epist. 62) C. 27 q. 1: Si superveniens maritus sponsam suam iacentem cum altero videat, nonne indignatur...? Quid Christus... cum virginem suam sibi dicatam... iacere cum altero cernit...? — Hieronymus, Epist. 22 (Migne) ad Eustochium de custodia virginitatis c. 2, begründet seine höfliche An-

von jedem, der um deswillen irdischer Ehe entsagend ausschliesslich dem Dienste Gottes oder der Kirche sich gewidmet hat.<sup>1)</sup> Und wenn unter diesem Gesichtspunkte die Fornication, ja schon jede sündhafte oder auch nur diesem hohen Berufe nicht geziemende Neigung als ein adulterium erscheinen kann,<sup>2)</sup> so muss die unmittelbar auf Verletzung der

rede „mi domina Eustochium“ mit den Worten: „dominam quippe vocare debeo sponsam Domini mei;“ ja er wagt es sogar (c. 20 ibid.), die Mutter einer solchen Braut Christi als socrus Dei zu bezeichnen!

<sup>1)</sup> Wie geläufig auch diese Vorstellung schon frühe war, beweist die bei Hieronymus, Epist. 69 (Migne) ad Oceanum c. 5, erwähnte und bei Ambrosius (?), De dignitate sacerdotali c. 4, als „altior sensus“ characterisirte mystische Deutung der Vorschrift „unius uxoris virum“ auf das spirituale episcopi cum ecclesia coniugium, wonach der Apostel mit jenen Worten nur denjenigen bezeichnet hätte, qui uni praepositus ecclesiae est. Hieronymus verwirft nicht die Vorstellung selbst, sondern nur diese ihre Heranziehung zur Umdeutung jener Stelle in den Worten: quidam coacte interpretantur uxores pro ecclesiis, viros pro episcopis debere accipi. — Der Unterschied übrigens, ob bei der bigamia similitudinaria oder sonst im Gesichtskreis dieser Vorstellung eine geistliche Ehe mit Gott, Christo, der Kirche oder der Religion behauptet wird, ist natürlich für uns unwesentlich.

<sup>2)</sup> Bei Cyprian (De habitu virginum, sowie c. 5 C. 27 q. 1) und Hieronymus (Epist. 22 cit. c. 13) wird die corrupta virgo als Christi adultera bezeichnet. Vgl. auch c. 10 (Innocenz I.) C. 27 q. 1 und Ambrosius, De lapsu virginis consecratae c. 5: Si inter decem testes confectis sponsaliis nuptiis consummatis quaevis femina viro coniuncta mortali non sine magno periculo perpetrat adulterium, quid quod inter innumerabiles testes ecclesiae coram angelis et exercitibus caeli facta copula spiritualis per adulterium solvitur?... quae se sponndit Christo et sanctum velamen accepit, iam nupsit, iam immortalis iuncta est viro; et iam si voluerit nubere, communi lege coniugii adulterium perpetrat, ancilla mortis efficitur — ferner c. 1. 4 C. 27 q. 1. Bemerkenswerth sind die Einwendungen, die Augustin (c. 41 C. 27 q. 1) gegen die Auffassung derjenigen erhebt, die, durch die similitudo veritatis getäuscht, die von einer geweihten Jungfrau geschlossene Ehe für ein adulterium erklären; aber die Entwicklung hat dieser Einwendungen, die doch dem Begriff der bigamia similitudinaria überhaupt entgegenstehen würden, nicht geachtet. — Petr. Damiani, Contra munera cupiditatem (opusc. XXXI) cap. 6: Cum anima sacerdotis tamquam sponsa Christo spiritualis sit coniugii foedere copulata, si sic exteriorem ambiat cultum, ut interiorem postponat ornatum, quodammodo viri sui toro introducit adul-

durch jenes spirituale coniugium übernommenen Pflichten gerichtete fernere Eheschliessung, das Eingehen eines carnale coniugium neben jenem spirituale, eine Art von Bigamie begründen. Und für diesen Gedanken, der gewiss schon der Bestimmung des c. 24 cit. zu Grunde lag, konnte man sich wiederum mit Rücksicht auf die Stelle 1. Tim. 5, 11—12<sup>1)</sup> auf den Apostel Paulus berufen.<sup>2)</sup>

So fand denn bei Hostiensis<sup>3)</sup> und der Glosse<sup>4)</sup> unter den verschiedenen Fällen einer bigamia interpretativa auch die Verletzung des Keuschheitsgelübdes einen nicht unangemessenen Platz. Dabei erkannte man recht gut, dass eine eigentliche Bigamie, d. h. ein defectus sacramenti nicht vorliege, dass vielmehr ein Delict hier die Irregularität begründe;<sup>4)</sup> der Betreffende heisst hier nur quoad dispensationem bigamus, und zwar propter intentionem;<sup>5)</sup> es ist nur die similitudo facti, auf Grund deren er mit denen zusammengestellt wird, zu denen er in Wahrheit nicht gehört.<sup>6)</sup> Daher bezeichnete man nachmals diesen Fall zum Unterschiede von den anderen Fällen der bigamia interpretativa als bigamia similitudinaria, und indem man nun vielfach das coniugium similitudinarium, wie man darnach das spirituale coniugium auch nannte, als gleichwerthig neben das coniugium carnale oder proprium stellte, konnte man ohne Anstand die Irregularität auch des similitudinaria bigamus lediglich darin, dass seine Doppelhehe jenem mysticum coniugium unius cum una nicht entspreche, also in einem defectus significationis begründet

terum . . . o quam acerbi doloris est, si, cum maritus est praesens, tunc introducatur adulter et in thalamo, quo recubat sponsus, rivalis admittitur incestus!

<sup>1)</sup> Vulg.: „adulescentiores viduae, . . . cum luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt, habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt“ — scil. fidem spiritualis cum Christo coniugii voto continentiae initi?

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. c. 5 D. 27; c. 1. 41 C. 27 q. 1 und überhaupt Bellarmin, Controv., de monachis c. 24 nebst den dortigen Nachweisen.

<sup>3)</sup> S. 50.

<sup>4)</sup> S. 55.

<sup>5)</sup> Innocenz IV. zu c. 4 X ht. s. v. „reputandum“.

<sup>6)</sup> S. 55—56 und Glosse zu c. 24 C. 27 q. 1.

finden,<sup>1)</sup> wobei freilich von der sonst doch so sehr betonten carnis divisio keine Rede sein konnte. Meist — nicht immer — wird zwar noch ausdrücklich anerkannt, dass hier die Irregularität im Unterschied von den anderen Fällen aus einem Delict,<sup>2)</sup> oder doch „weit mehr aus einem Delicte, als aus einem Defect“<sup>3)</sup> entspringe; doch wird dabei dies Delict oft nur als etwas Untergeordnetes und mehr Zufälliges, und jener Mangel der significatio als entscheidend hingestellt. Regelmässig aber wird der Fall nach wie vor mit den anderen Fällen von Bigamie verbunden und dem allgemeinen Begriffe der Bigamie, auf welchen man jene Theorie vom mysticum coniugium Christi et ecclesiae und von dem bei einem Mangel der significatio platzgreifenden defectus sacramenti anwendet, ohne Bedenken mit untergeordnet: bigamus und propter defectum significationis irregulär ist, wer in zwei Ehen „vere aut interpretative aut similitudinaria“ getreten ist.<sup>4)</sup> Kein Wunder, dass man dann beim similitudinaria bigamus auch geradezu einen defectus sacramenti behauptet.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> So z. B. Cabassutius, Ferraris II. cc., Ligorius I. c. Lib. 7 c. 5 n. 452, welche die Irregularität unbedenklich ex defectu herleiten.

<sup>2)</sup> Sanchez, Disp. 83 n. 10, Reiffenstuel n. 38, Schmalzgrueber n. 14, Pachmann, Lehrb. d. Kirchenrechts 3. Aufl. Bd. II § 242, Müller S. 32, Bönninghausen S. 205. 214—15, woselbst fernere Nachweise.

<sup>3)</sup> Phillips, Kirchenrecht I, 519.

<sup>4)</sup> Vgl. z. B. Pyrrhus Corradus I. c. Cap. 1, Franciscus Leo, Pichler, Bonacina (Tract. de censuris Disp. 7 Quaest. 2 Punct. 5), König, Barbosa — Bönningh. S. 174—76 und die dortigen Nachweise. — Ausnahmsweise verwirft Gonzalez-Tellez (§ 9. II zu c. 5 X ht., vgl. S. 103 Anm. <sup>1)</sup>) unter Berufung auf Basilius Legionensis und Gibalinus Begriff und Namen der bigamia similitudinaria und sieht hier überall nur ein Delict der Verletzung des Keuschheitsgelübdes, das nach positiver Bestimmung (c. 24 C. 27 q. 1; c. 4. 7 X ht.) die schlimmen Folgen der Bigamie nach sich ziehen solle. Vgl. auch Berardi pag. 345: meo iudicio . . . (irregularitas) potius inflicta est veluti criminis poena, non in argumentum defectus alicuius sacramenti.

<sup>5)</sup> Schulte; vgl. Fagnanus zu c. 4 X ht. n. 41 (eine sehr unklare Stelle): ratio duplicis coniugii, spiritualis et carnalis, quae inducit defectum sacramenti, cum perimat significationem coniunctionis et unitatis Christi cum ecclesia . . . — siehe überhaupt S. 68 mit Anm. <sup>1)</sup>.

So entsteht hier die Frage, ob diese enge Verbindung, um nicht zu sagen Vermischung, der bigamia similitudinaria mit den Fällen des defectus sacramenti zulässig ist, eine Frage, die wir bei näherer Ueberlegung entschieden verneinen müssen.

Mit welchem Rechte sich jenes Verfahren auf die Geschichte berufen kann, ist aus dem Gesagten leicht zu entnehmen. Während nach der seit Augustin stets festgehaltenen herrschenden Ansicht beim defectus sacramenti der Irregularitätsgrund darin beruht, dass der Betreffende eine Ehe geführt hat, die an sich sacramental, d. h. ein Abbild der Ehe Christi mit der Kirche, doch wegen eines besonderen einen Widerspruch mit jenem mysticum coniugium unius cum una eaque immaculata begründenden Umstandes an einer Trübung des Sacramentes leidet, beruht beim similitudinaria bigamus die Irregularität ursprünglich lediglich auf der Verletzung der, sei es durch feierliches Keuschheitsgelübde oder durch Empfang der höheren Weihen übernommenen Coelibatspflicht, auf einer praevaricatio.<sup>1)</sup> Wenn das 13. Jahrhundert diesen Fall zwar mit Rücksicht auf c. 24 cit., und weil es vermöge jener Theorie vom spirituale coniugium auch hier eine Bigamie zu finden meinte, mit denen des Defects zusammenstellte, so erkannte es doch ausdrücklich an, dass hier ein Delict entscheidend und bei äusserlicher Aehnlichkeit gleichwohl eine wesentliche Verschiedenheit vorhanden sei. Und wie die Anschauung vom spirituale coniugium und die Bezeichnung bigamia diese nur äusserliche Zusammenstellung veranlasst hat, so hat die letztere erst wieder bei Späteren die Anwendung der Defectstheorie mit auf diesen Fall und das Beiseiteschieben des Delictsstandpunktes zur Folge gehabt. Es ist dies also lediglich eine verhältnissmässig junge, überdies keineswegs allgemein angenommene Anschauung.

Dieselbe vermag aber auch unsere Sacramentstheorie nicht in ihrem geschichtlichen Rechte zu belassen. Bei der bigamia

<sup>1)</sup> C. 24. 32 C. 27 q. 1. Vgl. auch die Ausführung Augustin's in c. 41 ibid. über den eigentlichen Grund der in 1. Tim. 5: 11—12 angedeuteten damnatio.

similitudinaria ist — denn das sacramentum ordinis kann doch hier nicht in Frage kommen — ein sacramentum überhaupt nicht vorhanden, kann also von einer Trübung desselben, einem defectus sacramenti so wenig, wie von einer significatio sacramenti die Rede sein. Eine folgerichtige Anwendung der Sacramentstheorie auf die bigamia similitudinaria wäre vielmehr nur bei einer derartigen Verflüchtigung jener Begriffe zu ermöglichen, dass man unter sacramentum die Stellung des Geistlichen als Repräsentanten Christi verstehen und bei Vorhandensein eines zwiefachen coniugium eine Trübung dieses Sacraments, andernfalls eine integra significatio sacramenti behaupten, und überdies die ungültige Ehe der gültigen, ferner das spirituale coniugium dem carnale völlig gleichsetzen müsste. Wie solch Verfahren mit seiner gewaltsamen Vereinigung von Fällen, die nur dem Namen nach verwandt, nach Ursprung und Wesen durchaus verschieden sind, der Auffassung gegenüber sich verhält, die sich in der geschichtlichen Entwicklung nach beiden Seiten hin bekundet, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Aber jene Anschauung ist auch systematisch unhaltbar. Wenn durch ein früheres matrimonium ratum in Verbindung mit einer späteren sacramentalen Ehe eine Irregularität wegen Bigamie nicht herbeigeführt wird, darum weil jene unvollzogene Ehe der allein hier entscheidenden Beziehung auf das durch die Incarnation zwischen Christus und der Kirche begründete Eheverhältniss ermangelt und eine divisio carnis nicht vorhanden ist,<sup>1)</sup> wie kann dann gar ein doch auch jenes mysterium incarnationis entbehrendes spirituale coniugium in Verbindung mit der nachfolgenden — überdies ungültigen — Ehe die Irregularität wegen Bigamie begründen, d. h. wegen einer Trübung der significatio, welche die mit jenem mysticum Christi et ecclesiae coniugium in Widerspruch tretende Doppel-ehe bewirkte? Nirgends erhalten wir hierauf eine Antwort. Und wie sonach jenes des geschichtlichen Bodens entbehrende Verfahren die Schwierigkeiten und Unklarheiten der herrschenden Theorie lediglich ohne Noth vermehren würde, so

<sup>1)</sup> C. 5 X ht. S. 38 ff.

würde es auch zu Folgerungen nöthigen, die theilweise nur von Einzelnen unter allgemeinem Widerspruche gezogen, theilweise nie auch nur entfernt in Frage etc. gekommen sind.

Wenn bei der *bigamia similitudinaria* das Vorhandensein zweier Ehen, eines spirituale oder *similitudinarium* und eines *carnale coniugium*, vermöge der dadurch beeinträchtigten *significatio sacramenti* die Irregularität begründet, so mag das Eingehen des *coniugium carnale* in der Regel auch ein *Delict* enthalten, aber entscheidend und nothwendig ist dies nicht: auch derjenige, der nach Empfang der höheren Weihen mit päpstlicher Dispensation eine gültige Ehe eingeht, würde der *bigamia similitudinaria* verfallen. <sup>1)</sup> Ist dagegen die Verletzung der *Coelibatspflicht* entscheidend, so kann durch jene gültige Ehe zwar einer der Fälle des eigentlichen *defectus sacramenti* begründet werden, wenn nämlich dessen anderweite Voraussetzungen vorliegen, es mögen auch sonstige Massnahmen platzgreifen, an die z. B. die Ertheilung der Dispensation geknüpft sein kann; aber eine Irregularität wegen *bigamia similitudinaria* lässt sich aus den Rechtsquellen, die hier stets ein *Delict* voraussetzen, nicht begründen.

Es müsste ferner nach jener Ansicht bei Berücksichtigung der sonstigen Grundsätze auch derjenige, welcher mit einer durch das feierliche Gelübde gebundenen Frau eine Ehe schliesst und vollzieht, wegen *bigamia* — einer interpretativen *similitudinaria* — irregulär sein; <sup>2)</sup> hier wird ausdrücklich das Gegentheil erklärt, weil diese Irregularität in den Rechtsquellen nicht vorgesehen sei. <sup>3)</sup>

Indessen noch durchgreifender ist folgende Erwägung. Wenn die Irregularität dessen, welcher nach Eingehung des spirituale *coniugium* ein *carnale coniugium* schliesst und voll-

<sup>1)</sup> Dies behauptet auch Cabassutius; anderwärts finden wir die Frage nicht aufgeworfen.

<sup>2)</sup> So Majolus. Hier liegt auf Seiten der Frau *bigamia similitudinaria* vor, die den Mann trotz ungültiger Ehe ebenso gut treffen muss, wie nach verbreiteter Ansicht bei ungültiger Ehe des höheren Clerikers die *corruptio* der Frau für diesen interpretativa *bigamia* — nicht *similitudinaria* — begründet.

<sup>3)</sup> Bönningh. S. 204 und Nachweise daselbst.

zieht, darin wurzelt, dass bei ihm vermöge seiner zwiefachen Ehe, seiner *bigamia similitudinaria*, das *mysticum Christi et ecclesiae coniugium* nur getrübt zur Darstellung komme, mithin ein *defectus significationis* vorhanden sei, so muss ja das Gleiche nothwendig auch umgekehrt von jedem *viduus* gelten, der durch Empfang der höheren Weihen oder Ablegung der Profess seinem früheren *carnale coniugium* nunmehr noch ein *similitudinarium coniugium* hinzufügt. <sup>1)</sup> Ja, es müsste in noch höherem Masse von ihm gelten, insofern hier das dem spirituale *coniugium* vorausgegangene *carnale coniugium* gültig, dort aber das nach Eingehung und während der Dauer des spirituale *coniugium* geschlossene *carnale coniugium* eben deswegen ungültig ist. Denn wenn ein durch jenes unauflösliche *coniugium spirituale* Gebundener daneben ein *coniugium carnale* einzugehen versucht, so ist dies nicht sowohl ein dem Fall des *vere bigamus* vergleichbares *nuptias iterare* <sup>2)</sup> — wie man es etwa von dem, der als *viduus* zum *coniugium spirituale* schreitet, behaupten könnte — sondern vielmehr, eben weil jenes *coniugium spirituale* noch besteht, ein der *bigamia simultanea* <sup>3)</sup> analoges Verhältniss. Es involvirt ebenso ein *similitudinarium adulterium*, <sup>4)</sup> wie die *bigamia simultanea* ein

<sup>1)</sup> Schon Gonzalez-Tellez (zu c. 5 X ht. § 4. 11, vgl. S. 99 Anm. <sup>4)</sup>) erhebt das ähnliche Bedenken, dass die Eheschliessung nach Empfang der höheren Weihen, nicht aber die *post conversionem uxoris religionem* professae erfolgende Ordination, wo doch ebenso gleichzeitig zwei Ehen, ein *carnale* und ein *spirituale matrimonium*, vorliegen, die Irregularität wegen *Bigamie* begründen solle, und giebt die richtige Lösung, dass dort nur das durch die Verletzung des Gelübdes begangene *Delict* irregulär mache, hier aber weder ein *Delict* noch ein *defectus sacramenti* vorliege. — Vgl. übrigens auch Augustin's Beweisführung in c. 41 C. 27 q. 1 § 3.

<sup>2)</sup> Gegen Bönningh. S. 203. 205 i. f., Barbosa (l. c. I, 15), Sannig (l. c. Cap. IV n. 1); — c. 24 C. 27 q. 1 kann natürlich dagegen nichts verschlagen.

<sup>3)</sup> *Clericatus*, *Erotemata ecclesiast.* Cap. 130 n. 8, führt diese daher als eine zweite Art der *bigamia similitudinaria* ob *affectum intentionis* auf; vgl. S. 55 (Glosse).

<sup>4)</sup> Vgl. die S. 96 Anm. <sup>5)</sup> S. 97 Anm. <sup>2)</sup> S. 98 Anm. <sup>3)</sup> angeführten Stellen. Joann. Dioclien. (in den Werken von Innoc. III. Tom. I

wirkliches. Falls also überhaupt eine similitudo hier durchgreift, so entspricht offenbar der eine Ehe eingehende höhere Cleriker — der s. g. similitudinaria bigamus — nur dem simultanea bigamus, der zu den höheren Weihen gelangte viduus aber dem vere bigamus. Wird hier keine Trübung der significatio, kein Mangel des sacramentum unitatis behauptet, um wie viel mehr muss beides dort geleugnet werden?

Hiernach dürfte zur Genüge erhellen, dass die Anwendung der Sacramentstheorie auf die bigamia similitudinaria sowohl in geschichtlicher Hinsicht willkürlich, als in systematischer unhaltbar ist. Dagegen trifft das Ergebniss namentlich der letzten Erwägung mit der ursprünglichen geschichtlichen Auffassung im wesentlichen überein und gelangen wir auf Grund beider zu folgendem Urtheil.

Die Irregularität des similitudinaria bigamus beruht nicht auf einem defectus significationis, sondern lediglich auf einem Delict, nämlich auf der vorsätzlichen und durch Schliessung und Vollziehung einer Ehe thatsächlich vollendeten Verletzung der durch Empfang der höheren Weihen oder Ablegung des votum solenne übernommenen Verpflichtung zum Coelibat.<sup>1)</sup> Es ist unverfänglich und entspricht durchaus der katholischen

p. 491): Qui post susceptum sacerdotii vel diaconatus honorem adulteras potius, quam uxores accepisse probantur etc.

<sup>1)</sup> Vgl. S. 100 mit Anm. — Wenn allgemein auch die Vollziehung der Ehe gefordert wird, so ist dies geschichtlich nicht nur auf die für die Defectsfälle geltenden Grundsätze, sondern auch auf die ursprünglich eine Keuschheitsverletzung voraussetzende Anschauung zurückzuführen. — Ob andererseits der herrschenden Meinung zuwider mit Schulte (Lehrb. S. 198 Anm. 13; System d. kath. Kirchenrechts S. 114. 119) und Richter-Dove (8. Aufl. S. 348 mit Anm. 20) schon jeder fornicarius concubitus für genügend zu erachten ist, eine Ansicht, die sich sowohl auf c. 24 C. 27 q. 1, als auch auf die Definition bei Hostiensis und der Glosse (qui castitatem promissam violat) berufen könnte (vgl. jedoch dagegen c. 6 X ht.), darf hier dahingestellt bleiben: es ist dann nur um so unzweifelhafter, dass diese Bigamie nicht, wie Schulte gleichwohl behauptet, auch unter den Gesichtspunkt des defectus sacramenti gehört. — Die Verletzung des simplex votum castitatis kommt nach der herrschenden auf die S. 93 Anm. <sup>2)</sup> berührte Regel sich berufenden Meinung hier nicht in Betracht; vgl. Bönningh. S. 204 Anm. in fine und Nachweise daselbst.

Anschauung vom Coelibat, wenn man in letzterer Hinsicht von einem spirituale coniugium spricht, das für eine anderweite irdische Eheschliessung keinen Raum lasse, und wenn man demgemäss bei solcher Eheschliessung von einer bigamia redet. Auch mag man diese passend als similitudinaria bigamia bezeichnen. Nur ist die Aehnlichkeit dann nicht auf die bigamia vera oder interpretativa, d. h. die Fälle des defectus sacramenti zu beziehen, sondern auf die bigamia simultanea. Und wie diese, so ist auch die ihr verwandte similitudinaria aufs strengste von demjenigen Gebiete zu trennen, auf welchem unsre Sacramentstheorie sich bewegt.

Indessen gerade die Fälle des affectus intentionis cum opere subsecuto, zu welchen die bigamia simultanea gerechnet wird, waren eine mitwirkende Ursache, dass man die wesentlich verschiedenen Arten von Bigamie nicht scharf voneinander schied, sondern in unklarem Durch- und Nebeneinander belies.

Man durfte wohl fragen, wie die Sache liege, wenn die von einem höheren Cleriker thatsächlich geschlossene und vollzogene Ehe z. B. schon dessen zweite Ehe oder mit einer Wittve erfolgt ist? ob bei einer solchen, obschon ungültigen Ehe nicht wenigstens eine Analogie mit dem defectus sacramenti vorliege, mithin der Gesichtspunkt der mangelnden significatio irgendwie, wenn auch nur die bigamia similitudinaria qualificirend, platzgreife? Durch Innocenz III.<sup>1)</sup> wurde entschieden, dass solchen Clerikern, obwohl sie in Wahrheit nicht bigami noch viduarum mariti seien, doch tamquam bigamis resp. maritis viduarum nicht die Dispensation zu ertheilen sei, non propter sacramenti defectum, sed propter affectum intentionis cum opere subsecuto.<sup>2)</sup> Innocenz IV.<sup>3)</sup> erkannte hierin eine Anwendung des Grundsatzes, dass bei

<sup>1)</sup> S. 45.

<sup>2)</sup> C. 4. 7 ht. Die Frage, ob c. 7 noch von Innocenz III. selbst herrührt, oder aber eine nach Massgabe von c. 4 erst durch Gregor IX. getroffene Entscheidung enthält (Gonzalez-Tellez), ist für uns ohne Bedeutung.

<sup>3)</sup> Zu c. 4 ht.

Missethaten der Wille, nicht der rechtliche Erfolg entscheidend sei, und liess jene Bestimmung mit Rücksicht auf c. 24 C. 27 q. 1 auch bei dem Mönche platzgreifen, sodann aber auch in eo, qui duas uxores habuit de facto, dessen frühere Ehe also auch ungültig gewesen — doch scheint hiermit eine Ausdehnung des in c. 4 cit. behandelten Falles nur dahin beabsichtigt zu sein, dass bei einem höheren Cleriker (und Mönche), welcher eine zweite Ehe ungültig eingeht, es auch auf die Gültigkeit oder Ungültigkeit seiner früheren Ehe nicht ankomme, sodass also jene Worte nicht auch von dem Laien, welcher zwei ungültige Ehen geführt, zu verstehen wären. Aber schon Hostiensis zählte unter den Arten der bigamia interpretativa neben der Verletzung des Keuschheitsgelübdes selbständig unter Berufung auf c. 4. 7 cit. die Fälle auf, dass jemand — also auch ein Laie — unam de facto alteram de iure (gleichzeitig oder successiv) vel corruptam de facto vel duas de facto duxit uxores, sowie ausserdem den, qui repudiatam duxit.<sup>1)</sup> Die Glosse liess ebenfalls beide Decretalen und ihren Grundsatz, dass bei Missethaten der Wille entscheidend sei, auch bei ungültigen Ehen von Laien platzgreifen; nach ihr gehören auch diese Fälle, wie der der Verletzung des Keuschheitsgelübdes, nicht eigentlich zur Bigamie — denn ein defectus sacramenti stehe hier nicht in Frage — nur propter similitudinem facti werden sie dahingestellt.<sup>2)</sup> Nach Thomas jedoch ist bei dem, der eine gültige und eine ungültige Ehe gleichzeitig oder successiv geführt, wirklich eine bigamia und eine Trübung der significatio sacramenti vorhanden; denn hinsichtlich der ungültigen Ehe sei doch wenigstens eine similitudo sacramenti zu behaupten, und darum seien jenes immerhin secundarii modi bigamiae.<sup>3)</sup> Und so verblieb die Bezeichnung bigamia interpretativa den fraglichen Fällen denn auch, als man den Bruch der Coelibatspflicht abgedeutelt unter der Bezeichnung bigamia similitudinaria als eine selbständige dritte Art der

<sup>1)</sup> S. 50.

<sup>2)</sup> S. 55—56.

<sup>3)</sup> S. 60.

Bigamie neben die beiden andern stellte. Man statuirte also eine Art von bigamia interpretativa, die, wie man mit c. 4. 7 cit. meist ausdrücklich betont, nicht einen wirklichen defectus sacramenti, aber doch propter affectum intentionis cum opere subsequente eine Art von interpretativem defectus sacramenti herbeiführe, und die überhaupt nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie den Fällen des wirklichen defectus sacramenti durchaus gleichgestellt wurde. Und zwar dies meist<sup>1)</sup> selbst von denjenigen, welche, insoweit an der ursprünglichen Auffassung festhaltend, diese Art der Bigamie gleich der similitudinaria entschieden nur aus einem Delict ableiten und sie demgemäss auf die Fälle, wo die Eheschliessung wissentlich ungültig erfolgt war, beschränken wollten.<sup>2)</sup> Diese Unterart der bigamia interpretativa umfasst alle diejenigen Fälle, die sich im Uebrigen von den verschiedenen Fällen des Defects nur dadurch unterscheiden, dass die hier in Betracht kommenden Ehen nicht gültig sind, also namentlich den Fall, wo zwei gleichzeitige oder aufeinanderfolgende vollzogene Ehen vorliegen, von denen eine, sei es die frühere oder — wie es bei der bigamia simultanea in der Regel der Fall — die spätere, oder die gar beide ungültig sind;<sup>3)</sup> ferner nicht nur den Fall des maritus eiectae, wo die Ehe wegen des auf Seiten der Frau vorliegenden impedimentum ligaminis ungültig und eine bigamia simultanea der Frau vorhanden ist, sondern überhaupt den Fall, wo jemand eine aus irgendwelchem Grunde ungültige Ehe mit einer Wittwe oder

<sup>1)</sup> Eine Ausnahme macht z. B. wiederum Gonzalez-Tellez (l. c. § 8), der bestimmt erklärt, dass in den fraglichen Fällen ein defectus significationis, überhaupt eine bigamia nicht vorliege, vielmehr ein Delict, das ebenso zu beurtheilen sei, wie das desjenigen, der neben seiner Ehefrau eine Concubine unterhält.

<sup>2)</sup> Diese Ansicht hält Sanchez (Disp. 84 n. 6) unter Anführung älterer Gewährsmänner für probabler, als die andre schon von ihm für die gewöhnlichere erklärte; ebenso Schmalzgrueber (n. 5), Barbosa (n. 25), vgl. Laymann unten S. 114 Anm. u. S. 119 Anm. <sup>1)</sup>; Pirhing (n. 17) — dagegen Ligorius (n. 446), Pichler (n. 1: „probabiliter etiam incognitum“), Bönningh. S. 187.

<sup>3)</sup> Bönningh. S. 185—87 Anm. mit den dortigen Nachweisen (die ältere Literatur namentlich bei Sanchez, Disp. 84 n. 3).

Deflorirten geschlossen und vollzogen.<sup>1)</sup> Doch war man bezüglich des letzteren Falles zweifelhafter als bezüglich der erstgedachten: bei ungültiger Ehe mit einer Wittve oder Deflorirten wurde die Irregularität von manchen stillschweigend geleugnet, ja sogar ausdrücklich bestritten;<sup>2)</sup> auch ist, wie es scheint, die durch die Consequenz doch angezeigte Folgerung, dass auch der *maritus adulteratae* bei Ungültigkeit seiner Ehe ebenfalls dieser *bigamia interpretativa* verfallt, wenigstens ausdrücklich nie gezogen worden.<sup>3)</sup>

So wurde das Erforderniss der gültigen Ehe thatsächlich, wenn auch indirect, aus unserer Lehre entfernt: der *simultaneus bigamus* ist als interpretative *bigamus propter affectum intentionis cum opere subsecuto* ebenso irregulär, wie der *vere bigamus propter defectum sacramenti* — „quando quidem affectu intentionis matrimonialiter contrahendi cum duabus personis copula carnali subsecuta efficitur, ut interpretatione quadam iuris duo matrimonia vera et valida contracta et consummata fuisse ac proinde defectus perfectae significationis adesse censeantur.“<sup>4)</sup> Und ebenso stellt man bezüglich der andern Fälle, also überhaupt die ungültige Ehe auf Grund des immerhin vorhandenen und angeblich von Innocenz III. für entscheidend erklärten *affectus intentionis matrimonialiter*

<sup>1)</sup> Bönningh. S. 188—89 Anm. nebst Nachweisen; auch Pachmann § 242. — Eine Streitfrage ist jedoch wiederum bei allen diesen Fällen, ob auch eine *ex defectu consensus* ungültige Ehe die Irregularität begründe (wenn nämlich der consensus auf Seiten des Mannes, bei dem ja ein *affectus intentionis* vorausgesetzt wird, mangelt); vgl. Bönningh. S. 187. 189 nebst Nachweisen.

<sup>2)</sup> So z. B. von Sanchez („quod nullo iure id caveatur“ ... c. 4. 7 cit. „hunc casum minime amplectitur ... illa ratio, quod habuerit affectum contrahendi opere subsecuto, non est integra ratio, sed in ea suppleri debet: cum iam aliud matrimonium contraxisset, sive verum ante ordinem sive similitudinarium per votum solenne ... unde nil refert ad eam irregularitatem, sive viduam sive virginem duxerit“; vgl. S. 109 Anm. <sup>2)</sup>), Schambogen (Comm. X ht. n. 13), [Gibalinus], theilweise Bonacina, cf. Fagnanus zu c. 4 cit. n. 40 ff. u. Bönningh. S. 188—189.

<sup>3)</sup> Vgl. aber Clericatus unten S. 109 Anm. <sup>1)</sup>.

<sup>4)</sup> Bönningh. S. 185 nebst Nachweisen; vgl. auch Pachmann § 242.

*contrahendi copula carnali subsecuta* einer gültigen vollzogenen, also sacramentalen Ehe, und mithin Fälle der gedachten Art, wo doch eine wirkliche Ehe, ein *sacramentum* gar nicht vorliegt, unter dem dehnbaren Namen der *bigamia interpretativa* einem *defectus perfectae significationis*, also einem *defectus sacramenti* — eigentlich nur diesen Namen verwerfend — thatsächlich völlig gleich,<sup>1)</sup> wenn auch die diesbezüglichen Bezeichnungen nur in Begleitung eines *censeri* oder *haberi* zulassend. Dies alles unter Berufung auf c. 4. 7 cit. und den dort von Innocenz III. vermeintlich angegebenen Irregularitätsgrund.<sup>2)</sup> Natürlich verlor da, wo diese Auffassung mit voller Klarheit durchgeführt wurde, der Gesichtspunkt des *Delictis* jede Berechtigung und wurde folgerichtig geleugnet.

Auf diese Weise schuf man hier eine Irregularität wegen Bigamie, die gleich der *similitudinaria bigamia* aus einer ungültigen Ehe entspringt, aber im Gegensatz zu dieser ohne Unterschied Laien wie Cleriker treffen kann.<sup>3)</sup> Somit war denn auch die Möglichkeit einer Concurrenz beider gegeben: in den in c. 4. 7 cit. vorliegenden Fällen, also wenn ein höherer Cleriker eine Wittve oder Deflorirte ehelicht oder nach einer früheren Ehe nunmehr eine zweite schliesst und vollzieht, so verfällt er nicht nur mit Rücksicht auf seine *Coelibatspflicht* der *bigamia similitudinaria*, sondern auch mit Rücksicht auf

<sup>1)</sup> Vgl. Clericatus n. 12: *Firmatur haec regula, quod, ubi matrimonium, si validum foret, induceret bigamiam, illam quoque inducit, etiamsi de iure non valeat, sed in solo facto consistat.*

<sup>2)</sup> Sanchez, der nur die Fälle, wo auf Seiten des Mannes zwei ungültige Ehen oder eine ungültige nebst einer gültigen vorliegen, für begründet erachtet, erkennt doch Disp. 84 n. 3 an: *neuter modus invenitur iure expressus, sed utrumque colligunt doctores ex ratione tradita c. 4 X ht.* — er verlangt stets einen *affectus ad duplex matrimonium*, der zwar in den gedachten aus c. 4 hergeleiteten Fällen und mit Rücksicht auf das *similitudinarium coniugium* auch im Falle des c. 7 ht., nicht aber bei ungültiger Ehe des Laien mit einer Wittve zu finden ist, nämlich nicht auf Seiten des Mannes. Daher billigt er die übliche Ausdehnung — jedoch nur vom *Delictis*standpunkt — zwar bei c. 4, nicht aber bei c. 7. Vgl. S. 108 Anm. <sup>2)</sup>.

<sup>3)</sup> Bönningh. S. 185.

seine frühere Ehe oder den Status der Frau in jene aus ungültiger Ehe entspringende *bigamia interpretativa propter affectum intentionis cum opere subsecuto*.<sup>1)</sup>

Je entschiedener man aber auch auf die *similitudinaria bigamia* jene Defectstheorie anwandte, um so mehr musste dieser wesentliche Unterschied beider Fälle verschwimmen und die Möglichkeit der Concurrenz zurücktreten. Wenn das spirituale oder *similitudinarium coniugium* nur ein Hilfsbegriff war, dessen man lediglich zum Nachweise einer wegen mangelnder *significatio Irregularität* begründenden *similitudinaria bigamia*, also zum Nachweise eines gleich einem eigentlichen Defectsgrunde die *significatio* der ungültigen Ehe trübenden *Momentes* bedurfte, so konnte man desselben dort, wo man in der früheren Ehe oder dem Status der Frau gar einen wirklichen Defectsgrund hatte, der in ungültiger Ehe eine *bigamia interpretativa* zu begründen vermochte, entbehren. So gelangte man schliesslich dazu, in dieser letzteren im Vergleich zur *similitudinaria* ein über dieselbe hinausgehendes und sie im *Collisionsfalle* verschlingendes Mehr zu erblicken, und demgemäss die nur subsidiär in Frage kommende *bigamia similitudinaria* begrifflich auf den Fall, wo jene *interpretativa* nicht platzgreift, zu beschränken, d. h. bisherige Ehelosigkeit des Mannes und Jungfräulichkeit der Frau als Erfordernisse derselben hinzustellen. Ausdrücklich berief man sich hierfür darauf, dass ja nur in diesem Falle, eben weil

<sup>1)</sup> So deutet Sanchez (Disp. 86 n. 23) wenigstens c. 4 cit. ohne Unterschied rücksichtlich der Gültigkeit der früheren (vor oder nach Uebnahme der Cölibatspflicht geschlossenen) Ehe und rücksichtlich des Status der nur ungültig geehelichten Frauen: in his eventibus reperitur ultra *bigamiam similitudinariam altera interpretativa* ... haec quoque ex solo delicto (dagegen im Fall des c. 7 cit. ist man ex sola *bigamia similitudinaria irregulari*); — Reiffenstuel n. 38: *bigamia similitudinaria, si pure talis sit nec interpretativam admixtam habet*; ebenso König (n. 8), Passerinus (tract. l. c. n. 69), Barbosa — vgl. auch die (rücksichtlich des Status der Eheschliessenden nicht beschränkte) Definition der *bigamia similitudinaria* bei Pyrrhus Corradus, Zoësius (comm. zu X ht.), Franciscus Leo, Garcias (Tract. de beneficiis Pars 7 Cap. 6), Andreas Vallensis, Engel (Collegium univ. iur. can. ht.), Boeckhn (Comm. in ius can. h. t.), Sannig, Majolus.

eine andere *Bigamie* nicht platzgreife, es der Aufstellung des besonderen Begriffs der *similitudinaria bigamia* bedürfe.<sup>1)</sup>

Hiernach erwächst uns die Frage, inwiefern diese ganze Entwicklung berechtigt ist, insbesondere mit welchem Rechte sie auf c. 4. 7 cit., von denen allein sie ihren Ausgang genommen, sich berufen darf?

In c. 4 cit. erwägt Innocenz III. die vermeintlichen Schwierigkeiten, welche bei einer von einem höheren Cleriker — also ungültig — eingegangenen zweiten Ehe vorliegen. Soll hier die Willensrichtung, nicht der rechtliche Erfolg entscheidend sein, ähnlich wie der *simultaneus bigamus* durch die von ihm neben bestehender Ehe beliebte fernerweite Eheschliessung der Infamie verfällt, obwohl diese Eheschliessung ebenso, wie nach c. 16 D. 28 die eines Priesters, jedes rechtlichen Erfolges entbehrt, wie denn auch anscheinend solche Leute vermöge derselben Censur unter die *bigami* zu rechnen sind? Dann müsste folgerichtig auch derjenige, welcher mehrere ungültige Ehen geschlossen, obwohl er wirklich eine Frau nicht gehabt, doch als *bigamus* gelten. Und ohne weiter auf diese Fragen einzugehen, entscheidet Innocenz III., dass solchen Clerikern, die, soweit es ihnen überhaupt möglich, einer zweiten Frau sich vermählten, obwohl sie nicht in Wirklichkeit *bigami* seien, doch gleichwie den *bigami* die Dispensation nicht zu ertheilen sei, nicht wegen des defectus sacramenti, sondern wegen des *affectus intentionis cum opere subsecuto*. — Die gleiche Entscheidung trifft unter Berufung auf den Apostel das kürzere c. 7 bezüglich des *Subdiaconus*, der, soweit es ihm möglich, eine Wittwe geehelicht.

Ohne auf die sonstigen Schwierigkeiten, welche c. 4 der Erklärung bietet, uns einzulassen, vermögen wir doch ziemlich leicht ein genügendes Verständniss für die vielmissdeutete Schlussentscheidung zu gewinnen, wenn wir uns den Boden vergegenwärtigen, auf welchem sie erfolgte. Unstreitig begründete die ungültige Eheschliessung eines durch die Cölibatspflicht Gebundenen — die später s. g. *bigamia similitudinaria* — Irregularität, und zwar ex delicto. Bezüglich

<sup>1)</sup> Bönningh. S. 204—5 nebst den dortigen Nachweisen.

derselben stand die Dispensationsbefugniss dem Bischof zu; nach Alexander III. war letzterer berechtigt, dem Diacon, qui uxorem accepit, und Priestern, qui nuptias contrahunt, ohne jede Andeutung eines Unterschiedes, also auch wenn eine zweite Eheschliessung oder eine solche mit einer Wittwe oder Deflorirten vorlag, die Dispensation zu ertheilen.<sup>1)</sup> Jetzt aber hegte ein Bischof Zweifel, ob dies wirklich auch für solche Fälle gelte: kam die propter impedimentum ordinis ungültige Ehe überhaupt als eine Bigamie — nämlich die similitudinaria — begründende Ehe in Betracht, lag dann dort nicht etwa geradezu ein defectus sacramenti vor, bezüglich dessen jedenfalls bei den höheren ordines die Dispensation nur durch den Papst erfolgen konnte?<sup>2)</sup> Und Innocenz III. erwiderte, ein defectus sacramenti liege mangels gültiger Ehe nicht vor, aber wie bei der bigamia simultanea komme auch bei der — dieser ja verwandten — similitudinaria die durch die vollendete äusserliche That bekundete Willensabsicht, nicht aber der rechtliche Erfolg als entscheidend in Betracht, und mit Rücksicht hierauf sei in jenen Fällen die Dispensation ebenso wenig, wie in denen des defectus sacramenti, zu ertheilen.

Hieraus ergibt sich zunächst, dass in c. 4. 7 cit. nicht ein defectus significationis, überhaupt keine ex defectu herrührende Irregularität statuiert wird, sondern nur eine solche ex delicto. Hierfür brauchen wir uns nicht erst auf die bei der Erwägung geschehene Heranziehung der bigamia simultanea und similitudinaria, auf den Gebrauch des Wortes censura in c. 4<sup>3)</sup> oder auf die Summarien zu beiden Stellen zu berufen: der in den Schlussworten angedeutete Grund, dass im Gegensatz zum

<sup>1)</sup> C. 4 X 3, 3; c. 1 X 4, 6.

<sup>2)</sup> Innocenz III. selbst kündigt die in c. 4 erörterte Frage im Eingange seines vollständigen Antwortschreibens (Opera Colon. 1575 Tom. II pag. 407—8) folgendermassen an: si post actam poenitentiam cum illis valeas dispensare, qui, etsi bigami de iure non sunt, de facto saltem bigami nominantur, eo quod in sacris ordinibus constituti more nuptiali secundas in contubernium sibi mulierculas adiunxerunt?

<sup>3)</sup> Vgl. Müller S. 21 und überhaupt die dortigen kurzen, aber meist treffenden Ausführungen über unsre Stellen.

rechtlichen Erfolg der affectus intentionis cum opere subsecuto entscheide, schliesst nicht nur jeden Defectsbegriff mit seiner ihm eigenthümlichen Objectivität aus, sondern beruht auch, wie Innocenz IV. und die Glosse richtig bemerken, lediglich auf dem Gedanken „voluntas, non exitus spectatur in maleficiis.“ Ebenso erkennt auch Hostiensis, dass es sich hier um eine Strafe für den affectus intentionis handle. Es ist also jene intentio auch nicht von jeder beliebigen intentio matrimonialiter contrahendi zu verstehen, sondern nur von einer prava intentio, einer sträflichen Absicht, sodass also namentlich die Ausdehnung auf ungültige Ehen, welche z. B. von Laien ohne jede Kenntniss von der Ungültigkeit, also ohne solche prava intentio in gutem Glauben geschlossen sind, keinenfalls gerechtfertigt ist. Nur bei der Erklärung von einer sträflichen Absicht der Eheschliessung kommt der in jenen Schlussworten offenbar liegende Gegensatz zur richtigen Geltung.<sup>1)</sup> Völlig wird dieser Gegensatz von den meisten Neueren verwischt, die, wenn auch den defectus sacramenti leugnend, doch eine ihm durchaus gleichzustellende bigamia interpretativa behaupten, etwa mit der gewundenen Erklärung, dass die bigamia interpretativa „ex defectu significationis proficiscitur, et licet nonnunquam a delicto non vacet, principale tamen eiusdem fundamentum non est delictum, sed defectus.“<sup>2)</sup> Wenn dagegen Sanchez und andere die hier in Rede stehende Art der Bigamie auf den Fall beschränken wollten, dass bei Schliessung der ungültigen Ehe ein Bewusstsein von deren Ungültigkeit obgewaltet habe, sodass die Irregularität hier stets ex delicto rühre, so lag darin gewiss ein Gefühl des angedeuteten Gegensatzes und eine, wenn auch nicht zu voller Klarheit gelangte Ahnung vom richtigen Sachverhalt.

Denn auch nicht allgemein auf jede sträfliche Absicht der Eheschliessung, wie solche allerdings da stets platzgreift,

<sup>1)</sup> Vgl. Müller's (S. 21) Paraphrase: non propter sacramenti defectum, ut vere bigamus et viduae maritus, sed propter conatum perfectum delicti, a quo consummando iure ipso repulsi sunt.

<sup>2)</sup> Bönningh. S. 214. Darnach läge also wohl in den streitigen Fällen ein defectus significationis, aber kein defectus sacramenti vor?

wo jemand, eines obwaltenden Ehehindernisses wohlbewusst, dennoch thatsächlich die Ehe schliesst und vollzieht, sind jene Worte zu deuten, oder doch keinenfalls aus jener Entscheidung allgemeinere Grundsätze für jeden Fall einer solchen sträflichen Absicht der Eheschliessung abzuleiten. Vielmehr wenn auch der nackte Wortlaut jenes nicht ausschliesst, wenn auch die Bezeichnung *affectus intentionis cum opere subsecuto* an sich von jeder thatsächlich zur weitmöglichen Vollziehung gelangten sträflichen Absicht der Eheschliessung — nicht nur von der in den gerade beregten Fällen vorliegenden und durch die in ihr enthaltene unmittelbare Verletzung der Coelibatspflicht besonders characterisirten und qualificirten — sich gebrauchen lässt, so liegen doch die aus jener Entscheidung abgeleiteten Folgerungen, die allgemeinere Anwendung, die man von ihrem angeblichen Inhalt machen zu dürfen meint, völlig ausserhalb des Gesichtskreises derselben und lediglich auf dem Gebiete der Willkür. Jene beiden Decretalen wollen gar nicht neue Fälle von Irregularität statuiren, wie es nach jener Deutung der Fall sein müsste; kein Wort deutet darauf hin, und nirgend begegnet uns die Frage, ob in diesem oder jenem Falle überhaupt eine Irregularität vorhanden sei.<sup>1)</sup> Vielmehr erörtern sie ausschliesslich aus besonderem Anlass die Frage, wie es bei der — unzweifelhaft Irregularität begründenden — *bigamia similitudinaria* mit der Dispensation dann zu halten sei, wenn vermöge einer früheren Ehe des Mannes oder des Status der Frau eine thatsächliche Aehnlichkeit mit den Defectsfällen vorliege. Und wenn bestimmt wird, dass hier in Anbetracht der Ab-

<sup>1)</sup> Vgl. S. 112 Anm. <sup>2)</sup>. — Laymann (*Theologia moralis* Lib. 1 Tract. 5 Pars 5 Cap. 6), welcher jede quellenmässige Begründung (vgl. aber S. 119 Anm. <sup>1)</sup>) der streitigen Fälle in Abrede stellt, will beide Decretalen strict interpretirt wissen; denn es sei *valde credibile*, Innocentium III. specialiter punire voluisse clericorum temeritatem, cum dicat irregulares esse propter pravam intentionem cum opere subsecuto: satis intelligitur, non fuisse propositum Papae, novum aliquod ius introducere, sed, quod antiquis canonibus conforme esset, decernere. — Auch Gonzalez-Tellez erklärt c. 4. 7 nur von der Verletzung der Coelibatspflicht, ebenso (nach Bönningh. S. 186) Gibalinus und Mayr, unter Ablehnung der streitigen Fälle.

sicht, die ja bei Delicten entscheidend sei, von der Dispensation das Gleiche gelten solle, wie wenn die sträfliche Eheschliessung gültig, also ein *defectus sacramenti* vorhanden wäre, wie ist man berechtigt, daraus nun ohne weiteres eine ganze Reihe neuer dem *defectus sacramenti* analoger und darnach durch Innocenz III. ganz beiläufig wie unbeabsichtigt eingeführter Fälle von Irregularität in Folge sträflicher Schliessung und Vollziehung von Ehen, die aus beliebigem Grunde ungültig sind, zu construiren, an die Innocenz III. dort augenscheinlich gar nicht gedacht hat? Der ihm bei jener Entscheidung allerdings vorschwebende, aber auch nicht einmal mit klaren Worten von ihm ausgesprochene und überdies in solcher Anwendung und allgemeiner Fassung im höchsten Grade bedenkliche und zu den wunderlichsten Folgerungen verwendbare Satz, dass bei Delicten die Absicht entscheidend sei, ist doch wohl ein zu schwaches Fundament für solchen Ausbau.

Es ergiebt sich hiernach Folgendes. Jene beiden Decretalen haben keinen begründeten Anspruch auf unser weiteres Interesse: sie beschränken lediglich hinsichtlich der *bigamia similitudinaria* die vorher nach c. 4 X 3, 3 und c. 1 X 4, 6 unbedingte bischöfliche Dispensationsbefugniss auf die Fälle, wo weder eine zweite Ehe, noch eine solche mit einer Wittwe vorliegt.<sup>1)</sup> Die Annahme, dass in jenen Stellen nicht von

<sup>1)</sup> Bezüglich der bei der qualificirten *bigamia similitudinaria* platzgreifenden Dispensationscompetenz sind wir also insoweit in thatsächlicher Uebereinstimmung mit der herrschenden Ansicht, nur dass wir die Bestimmung des *concilium Tridentinum*, nach welcher der Bischof „in irregularitatibus omnibus ex delicto occulto provenientes etc.“ dispensiren kann, mit Sanchez — der durchaus folgerichtig überhaupt auch für die interpretativa *bigamia ex delicto consurgens* (S. 110 Anm.), also auch bei Concurrenz mit der *similitudinaria*, im Falle der Heimlichkeit des Delicts dem Bischof das Dispensationsrecht zuspricht — auch auf diese qualificirte *similitudinaria bigamia* erstrecken müssen, eben weil hier die Irregularität nur ex delicto und nicht ex defectu herrührt (gegen Bönningh. S. 213—14, woselbst für beide Ansichten Nachweise). Aber auch das practische Interesse ruht keineswegs hauptsächlich auf dieser Dispensationsfrage, sondern weit mehr noch auf der, ob Laien und niedere Cleriker durch ungültige Ehen, und abgesehen von der *bigamia*

der *bigamia similitudinaria*, sondern von einer besonderen anderweit gar nicht nachweisbaren Art der *bigamia interpretativa* die Rede sei, während doch ausdrücklich erklärt wird, es liege nicht — wie es sonst bei der *bigamia interpretativa* im Unterschiede von der *similitudinaria* stets der Fall ist<sup>1)</sup> — ein *defectus sacramenti* vor, entbehrt jeder Begründung; und die Ausdehnung der Stellen auf niedere Cleriker und Laien, die derartige aus beliebigen Gründen, z. B. auch *propter impedimentum ligaminis* ungültige Ehen schliessen — denn in den in c. 4. 7 gedachten Fällen wäre ihre Eheschliessung, da und sofern für sie das *impedimentum ordinis* oder *voti solennis* nicht besteht, gültig, sodass sie wirklich *bigami resp. viduarum mariti* würden<sup>2)</sup> — ist ebenso willkürlich, wie überhaupt die Annahme, es könne die *bigamia interpretativa* auch durch ungültige Ehe entstehn. Dann müsste ja in den dort erwähnten Fällen eine Concurrenz der *bigamia interpretativa* und der *similitudinaria* vorliegen, worüber wir jede Andeutung vermissen; es ist aber ungerechtfertigt, dies durch willkürliche, weil jeden positiven Anhalts ermangelnde Annahme einer *bigamia interpretativa* aus ungültiger Ehe hineinzuinterpretiren, da die Stellen ohne solche von der blossen *similitudinaria* genügend sich erklären. Denn die Behauptung, dass die letztere im Unterschiede von der inter-

*simultanea*, irregulär werden können, z. B. durch eine Putativehe mit einer Wittve. Dies wird in der Regel behauptet, von uns aber geleugnet, weil eine diesbezügliche Bestimmung nicht vorhanden, die Berufung aber auf ein Gewohnheitsrecht nicht ausser allem Zweifel ist. — Selbstverständlich gelangen wir folgerichtig auch in andern Punkten zu abweichenden Resultaten, so z. B. bei der der *bigamia simultanea* entspringenden Irregularität in der Tauffrage, bezüglich deren alle jene streitigen Fälle meist ebenfalls ohne weiteres den Defectsfällen völlig gleichgesetzt werden (Nicollis, Praxis can. De bigamis n. 7; Bönningh. S. 189 i. f. nebst ferneren Nachweisen).

<sup>1)</sup> Vgl. auch S. 113 den Ausspruch von Bönningh.

<sup>2)</sup> Hieraus will Hinschius S. 25 n. 5 die von Fagnanus zu c. 4 cit. n. 45 zur Unterstützung der *communis opinio* angeführte Entscheidung der Rota erklären; doch ist anzuerkennen, dass diese Entscheidung — wenn anders Fagnanus nicht sehr ungetreu über dieselbe referirt — durchaus die gegnerische Meinung vertritt.

*pretativa* Virginität der Frau und frühere Ehelosigkeit des Mannes voraussetze, ist weder logisch noch irgendwie durch die Quellen, welche nie dieser angeblichen Voraussetzungen Erwähnung thun, zu begründen: sie entstammt erst späterer Zeit und beruht ihrerseits selbst wiederum lediglich auf der bestrittenen Deutung und Anwendung unserer Stellen.<sup>1)</sup> Wie widersinnig es aber ist, bei ungültiger Eheschliessung eines höheren Clerikers *similitudinaria bigamia* und *irregularitas ex delicto* nur dann anzunehmen, falls die Frau Jungfrau und auch er selbst noch nie verheirathet gewesen, dagegen nur *interpretativa bigamia* und *irregularitas ex defectu*, wenn die Frau nicht mehr Jungfrau oder er selbst früher bereits vermählt gewesen, bedarf keiner Begründung: liegt doch das dort die Irregularität begründende *Delict* der Verletzung der *Coelibatspflicht* in all diesen Fällen gleichmässig vor.<sup>2)</sup> Es liesse sich diese Unterscheidung nur einigermaßen dadurch als practisch entschuldigen, dass im Falle der Concurrenz die doch immerhin eine Art von *defectus sacramenti* involvirende *bigamia interpretativa* das in der *similitudinaria* liegende *Delict* dergestalt überwöge, dass letzteres neben jener gar nicht mehr in Betracht käme — nur müsste auch dann wiederum vorher erwiesen sein, dass jene aus ungültiger Ehe entspringen und mithin eine derartige Concurrenz überhaupt eintreten kann. Ueberdies lässt es sich systematisch kaum rechtfertigen, dass die betreffenden Fälle, in denen ja, wie Innocenz III. ausdrücklich bemerkt, ein *defectus sacramenti* nicht vorliegt, gleichwohl als *bigamia interpretativa* dem Fall des *maritus viduae*, welchen gerade des *defectus sacramenti* wegen Inno-

<sup>1)</sup> S. 110—11.

<sup>2)</sup> Müller S. 33: *Utrum primam duxerint an secundam, utrum viduam an virginem, nihil interest; nam insignis huius bigamiae nota, qua ab omnibus aliis discernitur, in legibus, quae interdicunt matrimonio, scelerate migratis et in voto non servato posita est.* — Das Gleiche gilt übrigens auch denen gegenüber, die die streitige Art der *bigamia interpretativa* aus einem *Delict* herleiten und demgemäss beschränken, und gleichwohl (im Unterschied von Sanchez) jene besonderen Voraussetzungen der *similitudinaria* aufstellend die Möglichkeit der Concurrenz beseitigen; vgl. S. 120.

cenzen III. für irregulär erklärt,<sup>1)</sup> durchaus gleichgestellt werden.

Bei der Bedeutung, die also jene beiden Decretalen für uns haben, dürfen wir davon absehen, die Frage zu erörtern, ob der ihnen zu Grunde liegende Gedanke, dass jene den Defectsfällen nicht rechtlich, aber thatsächlich ähnlichen Fälle qualificirter bigamia similitudinaria mit Rücksicht auf die bei ihnen, wie überhaupt bei Delicten, auch abgesehen vom rechtlichen Erfolg entscheidende Absicht practisch den Defectsfällen gleichzustellen seien, ob dies in gewisser Hinsicht doch beliebte Fingiren einer Art von Defect auf Grund der sträflichen Absicht, die bei dem die Irregularität begründenden Delict vorhanden sei, überhaupt theoretisch sich rechtfertigen lässt und nicht vielmehr einen inneren Widerspruch in sich birgt, der schwer zu lösende Fragen im Gefolge hat<sup>2)</sup> — für uns genügt die Feststellung, dass die gedachten Bestimmungen, die das Dispensationsrecht bei jener qualificirten bigamia similitudinaria dem Papste vorbehalten, weder direct noch indirect einen hinreichend begründeten Anhalt bieten zu der Annahme, dass aus einer ungültigen Eheschliessung zumal eines nicht Coelibatpflichtigen eine bigamia interpretativa (im neueren Sinne) und ein dem defectus sacramenti irgendwie verwandter Irregularitätsgrund entspringen könnte, wengleich die an sie anknüpfende Entwicklung mit ihren unbegründeten Folgerungen sich leicht begreifen lässt, so namentlich durch das Verkennen des wesentlichen Unterschiedes der bigamia similitudinaria von den Fällen des Defects, das jenen Bestimmungen schon zum Theil mit zu Grunde lag und wiederum durch die angedeutete ihnen immerhin eigene Unklarheit nur

<sup>1)</sup> C. 5 X ht.

<sup>2)</sup> Erfordert z. B. c. 7 cit. eine intentio cum vidua contrahendi, d. h. Kenntniss des Clerikers vom Wittwenstande, wie man nach den Bemerkungen der Glosse — aber wohl im Widerspruch mit der ursprünglichen Absicht der Decretale — schliessen möchte? Noch schwieriger würde diese Frage sich bei denen gestalten, welche die ungültige Ehe eines Laien mit einer Wittwe mit Rücksicht auf die sträfliche intentio desselben, also doch ex delicto, dem Defectsfall des maritus viduae gleichstellen.

gefördert werden musste. Hiernach sind die Fälle des s. g. affectus intentionis cum opere subsecuto, für die man nur auf jene beiden Decretalen sich beruft, zum Theil — soweit sie nämlich nicht, wie die bigamia simultanea und die qualificirte similitudinaria, unter anderem Gesichtspunkte als Irregularität begründend in Betracht kommen — völlig zu verwerfen, im übrigen aber streng von unserem Gebiete zu verweisen.

Zwar ein anderes Resultat liesse sich gewinnen, wenn man — wie einige Autoren unter der Anerkennung, dass ein gesetzlicher Anhalt sich für jene Fälle nicht finden lässt, es in der That thun — sich auf ein unzweifelhaftes Gewohnheitsrecht, die communis doctorum opinio, die in der Praxis feststehende Uebung berufen könnte. In dieser Hinsicht käme vielleicht der Fall in Frage, wo zwei gleichzeitige oder aufeinanderfolgende Ehen eines Mannes vorliegen, deren eine oder die beide ungültig sind, nicht aber die weit streitigeren Fälle einer ungültigen Ehe mit einer Wittve oder Deflorirten.<sup>1)</sup> Aber da auch über jenen Fall manche Canonisten sich ablehnend oder doch mehr oder weniger zweifelhaft aussprechen,<sup>2)</sup> da ferner insbesondere über den Character derselben keineswegs Einstimmigkeit herrscht, und man den Irregularitätsgrund dort bald in einem interpretativen defectus significationis, bald — wenn auch minder häufig — in einem Delict erblickt, und demgemäss rücksichtlich der ungültigen Eheschliessung die Kenntniss von dem obwaltenden Hinderniss, also die sträfliche Absicht, bald für gleichgültig, bald für un-

<sup>1)</sup> Laymann (s. oben S. 114 Anm.) gelangt auf diesem Wege zu einem noch beschränkteren Resultat: Cum doctores communiter consentiant, irregularitatem contrahi tamquam bigamiae, si laicus post primum matrimonium aliam, seu priore vivente seu mortua, serio et non simulate ducat conscius impedimenti, haec sententia in praxi sequenda est iuxta ea, quae dixi supra, censuras et irregularitates, licet iure satis expressae non sint, posse tamen per generalem ecclesiae consuetudinem consensu doctorum introductam vim tenere. In aliis vero casibus, qui inter doctores dubii et controversi sunt, non arbitror irregularitatem in praxi timendam esse. — Vgl. auch Ligorius n. 444.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. ausser den S. 114 Anm. Genannten Clericatus n. 9; Boeckhn n. 2; Ligorius n. 444 ff.

bedingt erforderlich halten und diesen Irregularitätsfall dementsprechend verschieden begrenzen muss,<sup>1)</sup> so ist wohl auch hier ein bereits feststehendes Gewohnheitsrecht und ein demselben entspringender Zwang nicht ausser allem Zweifel.

Wenn man aber dennoch auf diesem Wege irgendwie zu anderen Resultaten gelangen sollte, so würden jedenfalls zwei bereits berührte traditionelle Fehler zu vermeiden sein.

Es würden die zu behauptenden Irregularitätsfälle, auch wenn sie ein Delict — Eingehung der betreffenden quasi-defectuoson ungültigen Ehe bei Kenntniss des entgegenstehenden impedimentum — zur Voraussetzung haben, von der bigamia similitudinaria, deren Wesen in einer Verletzung der Coelibatspflicht beruht, zu trennen und im Collisionsfalle eine Concurrentz zu behaupten sein: es ist, wie schon erwähnt, widersinnig, bei einer der Coelibatspflicht widerstreitenden Eheschliessung similitudinaria bigamia nur dann anzunehmen, wenn die Frau Jungfrau und auch der Coelibatpflichtige noch nie vermählt gewesen, dagegen andernfalls lediglich eine aus einem anderen Delict — der wissentlichen Eingehung irgendeiner ungültigen Ehe — und auch nur beim Zutreffen einer jener Voraussetzungen entspringende Irregularität, geschweige, wie es meist geschieht, eine bigamia interpretativa und irregularitas ex defectu.<sup>2)</sup> Denn der bei der similitudinaria entscheidende Defectgrund — die Coelibatsverletzung — greift, ob jene zu ihm ausser aller begrifflichen Beziehung stehenden Voraussetzungen vorliegen oder nicht, stets in derselben Weise platz; und in den etwa zu behauptenden Irregularitätsfällen würde immer der Irregularitätsgrund eigentlich in dem Dasein einer jener Voraussetzungen, nicht in der die Irregularität nur vermittelnden wissentlichen Eingehung einer ungültigen Ehe wurzeln. Dieser scharfe Unterschied, der die Möglichkeit einer Concurrentz zur nothwendigen Folge hat, liesse sich nur dadurch beseitigen, dass man beiden Arten dasselbe Fundament gäbe, indem man bei jeder wissentlich ungültigen Schliessung und Vollziehung einer Ehe ohne alle weitere

<sup>1)</sup> S. 107.

<sup>2)</sup> Vgl. S. 116—17.

Voraussetzungen Irregularität behauptete, und dann die similitudinaria bigamia nur als einen durch die Coelibatsverletzung besonders qualificirten Fall dieser neuconstruirten Irregularität hinstellte.

Ferner aber wären die betreffenden Irregularitätsfälle, auch wenn sie ex defectu entspringen sollen, nicht in hergebrachter Weise mit denen des defectus sacramenti zu vermischen, sondern, wenngleich als analoge, so doch als begrifflich streng abgesonderte Gegenstücke zu behandeln. Namentlich ist es keinesfalls gerechtfertigt, wenn man diese den verschiedenen Arten des Defects entsprechenden Fälle, obwohl bei ihnen ein eigentlicher defectus sacramenti ausdrücklich geleugnet wird, doch gemeinsam als eine besondere Unterart der bigamia interpretativa dem Fall des maritus viduae, also einer einzelnen Art des Defects, völlig gleichstellt,<sup>1)</sup> sodass der Begriff der bigamia interpretativa nur zum Theil unter den des defectus sacramenti fallen, zum Theil, nämlich hinsichtlich der betreffenden streitigen Fälle, über denselben hinausgreifen würde. Vielmehr würde folgerichtig dem System des defectus sacramenti ein ihm analoges besonderes zweites System gegenüberzustellen, und sonach etwa ein quasi-defectus sacramenti propter affectum intentionis cum opere subsecuto,<sup>2)</sup> der entweder durch quasi-bigamia vera oder durch quasi-bigamia interpretativa entstehe, zu behaupten und die Analogie mit dem defectus sacramenti im Einzelnen durchweg,

<sup>1)</sup> Diese Systemwidrigkeit scheint Majolus empfunden zu haben; er bezeichnet wenigstens den Mann, der gleichzeitig oder successiv, de iure oder de facto zwei Frauen gehabt, als vere et proprie bigamus. — Umgekehrt unterscheidet Bellarmin (siehe S. 161 Anm. <sup>1)</sup>), woselbst auch Fagnanus zu vergleichen) eine vera bigamia des Mannes oder (im Falle des maritus viduae) der Frau, und andererseits eine bigamia interpretativa aus zweiter ungültiger Ehe des Mannes oder der Frau, gleichviel ob ihre frühere Ehe gültig oder ungültig war: licet hic non sit vere defectus significationis, tamen ecclesia extendit poenam bigamorum etiam ad istos.

<sup>2)</sup> Ueber die Ausdrücke, durch welche man die fraglichen Fälle wenigstens von den anderen Arten der bigamia interpretativa unterscheiden wollte, siehe S. 67 Anm. <sup>4)</sup> zu 2b).

soweit man nämlich überhaupt die betreffenden Irregularitätsfälle für begründet erachtet, durchzuführen sein.

Wir indessen können, da unseres Erachtens die übliche Erklärung und Ausdehnung der fraglichen Decretalen willkürlich, die Berufung auf ein allgemeines Gewohnheitsrecht aber nicht jedem Zweifel entrückt ist, nur bei dem Satze verharren, ohne den eine folgerichtige und schlichte Durchführung der Sacramentstheorie, wie wir sie aus der geschichtlichen Entwicklung kennen, nicht möglich ist — dass nämlich vor allem eine gültige Ehe Voraussetzung, wie des sacramentum, so des defectus sacramenti, also insbesondere auch der s. g. bigamia interpretativa (im neuern Sinne) ist, und dass die Ansicht, nach welcher auch durch ungültige Ehe eine den defectus sacramenti oder einen diesem verwandten und gleichzustellenden Defect involvirende bigamia interpretativa begründet werden kann, jeden Beweises ermangelt.<sup>1)</sup> —

Was von einer ungültigen Ehe gilt, gilt hier auch für die Putativehe: auch diese kommt hinsichtlich der Begründung des defectus sacramenti gar nicht als Ehe in Betracht. Denn die Putativehe ist nichts als eine Art der ungültigen Ehe, die aus Billigkeit, weil auf beiden oder doch auf einer Seite eine Schuld nicht vorliegt, in gewissen Folgen einer gültigen Ehe nur gleichgestellt wird: in unserer Lehre ist aber das sub-

<sup>1)</sup> Wenn Müller S. 38 jedoch darum behauptet, dass man nach Empfang der höheren Weihen oder Ablegung des votum solenne in keine andre Bigamie verfallen könne, als in die similitudinaria, so übersieht er nicht nur, dass die dem Papste bezüglich jenes impedimentum zustehende Dispensationsbefugniß Ausnahmen begründen kann, sondern auch den immerhin doch denkbaren Fall, dass jemand trotz bestehender Ehe, insbesondere wider Willen seiner Frau die höheren Weihen erlangt oder das Gelübde abgelegt hat und nun die Gemeinschaft mit ihr fortsetzen muss, gleichviel ob ein matrimonium ratum oder consummatum vorliegt (Titel VI Extravag. Joann. XXII, cf. Hinschius S. 36—37): offenbar kann hier noch nachträglich jede Art des defectus sacramenti den Mann treffen; denn die Sacramentalität der Ehe, die er ja fortzusetzen genöthigt wird, ist nicht zu bezweifeln. Die gleiche Möglichkeit greift auch in anderen Fällen an sich gültiger Weihe platz, z. B. beim ordo sacer per metum assumptus etc., vgl. Sanchez, De matrim. Lib. 7 Disp. 29 ff.

jective Schuldmoment in keiner Weise entscheidend.<sup>1)</sup> Vielmehr folgt daraus, dass die Putativehe, weil sie eine wirklich gültige Ehe nicht ist, das sacramentum nicht zu begründen vermag, mit Nothwendigkeit, dass auf ihr auch ein defectus sacramenti nicht ruhen kann.

Wenn sonach eine gültige Ehe unbedingtes Erforderniss des sacramentum, also auch jedes defectus sacramenti ist, so erübrigt bei der thatsächlich bestehenden Verschiedenheit des kirchlichen und staatlichen Ehrechts noch die Frage, wo die hinsichtlich der Gültigkeit entscheidenden Normen zu suchen sind. Da unser Gegenstand, wie die ganze Lehre von der Irregularität, ausschliesslich dem kirchlichen Gebiete angehört,<sup>2)</sup> wie denn die Begriffe des sacramentum, des defectus sacramenti, der Irregularität überhaupt rein kirchlicher Art sind, so ist ausser Zweifel, dass auch nur das kirchliche Ehrecht in unserer Lehre entscheidend sein kann, dass mithin zur Begründung des sacramentum sowie des defectus sacramenti ein matrimonium legitimum weder genügend noch erforderlich, ein matrimonium ratum erforderlich, aber auch, soweit nur die Gültigkeit der Ehe in Frage steht, genügend ist.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> S. 86—87.

<sup>2)</sup> Hieraus ist jedoch keineswegs mit Müller S. 5 zu folgern: civilis igitur legislatoris non est postulare, ut nemo promoveatur, nisi qui satisfecerit iis, quae ipse velut de literarum studio absolvendo constituerit — vielmehr folgt nur, dass die staatliche Gesetzgebung nicht für den kirchlichen Begriff der irregularitas ex defectu scientiae massgebend ist (wie sie dies an sich auch für den defectus famae nicht ist), was auch nicht in der Absicht des civilis legislator liegen kann (vgl. Hinschius S. 59 ff.).

<sup>3)</sup> Wer z. B. eine geschiedene evangelische Frau bei Lebzeiten ihres ehemaligen Gatten heirathet, verfällt nach katholischem Kirchenrecht der bigamia simultanea, nicht aber dem defectus sacramenti etwa als maritus viduae, da seine Ehe keine kirchlich gültige, sondern propter impedimentum ligaminis nichtig ist (S. 94). Dagegen liegt ein defectus sacramenti vor, wenn jemand neben einer nur kirchlich, z. B. wegen geistlicher Verwandtschaft ungültigen Ehe eine Ehe mit einer vidua eingeht und vollzieht, obwohl dies letztere matrimonium nicht ein legitimum ist.

Denn fassen wir einen anderen Gegensatz ins Auge, so genügt allerdings nicht das bloße *matrimonium ratum*: die Ehe muss auch vollzogen, also ein *matrimonium consummatum* sein. Es ist mithin namentlich auch erforderlich:

## 2. Beischlaf.

Wenn das Erforderniss der Gültigkeit der Ehe ursprünglich als selbstverständlich und mangels einer Bestreitung nicht sonderlich betont, seit dem 13. Jahrhundert aber von der herrschenden Lehre thatsächlich und indirect geleugnet ist, so ist dagegen das Erforderniss der Vollziehung der Ehe durch Beischlaf von jeher behauptet und gegen vereinzelt Widerspruch mit Entschiedenheit festgehalten worden. Schon wiederholt haben wir Gelegenheit gehabt, dies zu bemerken, auch darauf hingewiesen, wie sehr diese Betonung des sinnlichen Elementes der Anschauungsweise des Katholicismus entspricht; doch mag an dieser Stelle ein kurzer zusammenfassender Rückblick auf die wesentlichsten hierhergehörigen Momente der Entwicklung verstattet sein.

Wird in der Stelle Eph. 5, 31 ff., der Wurzel unserer Sacramentslehre, der Ausspruch der Genesis „sie werden sein ein Fleisch“ auf die Menschwerdung Christi und seine dadurch mit der Kirche vollzogene Vereinigung gedeutet,<sup>1)</sup> so war schon hierdurch für unseren Sacramentsbegriff angezeigt, dass folgerichtig auch die *carnalis copula* der Gatten zur völligen Repräsentation jener Vereinigung gefordert werden muss. Ausdrücklich ist dies zuerst in jener Abänderung der von Leo dem Grossen rührenden Stelle ausgesprochen, wonach ein Weib, mit dem die Ehe nicht vollzogen ist, keine Beziehung auf das Verhältniss Christi zur Kirche hat.<sup>2)</sup> Bestimmter erklärt das dem Anselm zugeschriebene *Elucidarium*, dass das *carnale connubium* die Ehe Christi mit der Kirche repräsentire, und dass die *per commixtionem cor-*

<sup>1)</sup> S. 5.

<sup>2)</sup> S. 25—26.

*poris et per assumptionem humanae naturae* vollzogene Vereinigung Christi und der Kirche der fleischlichen Vereinigung der Gatten entspreche.<sup>1)</sup> Hugo fand vor der Vollziehung nur das *sacramentum coniugii ipsius*, auf das geistige Verhältniss Gottes zur Seele bezüglich,<sup>2)</sup> während Petrus Lombardus das *magnum sacramentum* schon durch die bloße Eheschliessung begründet und in der Vollziehung nur eine minder wesentliche Ergänzung fand.<sup>3)</sup> Nachdem dies durch Innocenz III., der vor der Vollziehung nur die Verbindung der gerechten Seele mit Gott repräsentirt erachtete, verworfen war,<sup>4)</sup> bezeichnete Innocenz IV. die *carnalis copula* geradezu als *sacramentum incarnationis Christi*.<sup>5)</sup> Die darnach von Tancred<sup>6)</sup> beliebte und von der Glosse<sup>7)</sup> adoptirte Unterscheidung eines dreifachen in der Ehe liegenden Sacramentes hatte wenig Bedeutung. Nach Thomas, der hierin an Hostiensis<sup>8)</sup> sich anschliesst, repräsentirt das *matrimonium ante carnalem copulam illam coniunctionem*, quae est Christi ad animam per gratiam, quae quidem solvitur per peccatum; erst per carnalem copulam wird jene höhere Verbindung Christi mit der Kirche quantum ad assumptionem humanae naturae in unitatem personae, quae omnino est indivisibilis, repräsentirt: insofern habe die Ehe vor der Vollziehung nicht perfectam suam significationem.<sup>9)</sup> Sonach wird auch bei Thomas die Verbindung Christi mit der Kirche erst nach Vollziehung der Ehe repräsentirt, und ist die unvollkommene significatio vor der Vollziehung von derjenigen unvollkommenen significatio, welche den defectus sacramenti begründet, sehr verschieden: dort ist zwar schon eine gewisse significatio der Ehe vorhanden, aber nicht be-

<sup>1)</sup> S. 29—30.

<sup>2)</sup> S. 31.

<sup>3)</sup> S. 34—37.

<sup>4)</sup> S. 38—39.

<sup>5)</sup> S. 47.

<sup>6)</sup> S. 51.

<sup>7)</sup> S. 56.

<sup>8)</sup> S. 51.

<sup>9)</sup> S. 58.

züglich der Verbindung Christi mit der Kirche; vielmehr mangelt noch in dieser Hinsicht ein wesentliches erst in der Vollziehung hinzukommendes Element, daher dasjenige sacramentum, um welches es in unserer Lehre sich handelt, noch völlig fehlt — hier sind alle einzelnen Elemente desselben, also dies sacramentum an sich vollständig vorhanden und nur aus einem besonderen Grunde getrübt, insofern etwas hinzukommt, das die diesbezügliche significatio stört.

So stand es denn seit Innocenz III. unverbrüchlich fest, dass vor Vollziehung der Ehe weder das auf Christus und die Kirche bezügliche sacramentum, noch auch ein defectus sacramenti vorhanden sei, vielmehr beide erst im Augenblick der Vollziehung entstehen können.<sup>1)</sup> Auch wer mehr einer abweichenden Meinung zuneigte, konnte der Anerkennung der herrschenden Lehre sich nicht entziehen und musste irgendwie mit derselben sich abzufinden suchen. So zieht Müller, welcher zugiebt, dass bei vera bigamia die erste Ehe vollzogen sein müsse, weil sie sonst das mysticum Christi cum ecclesia coniugium nicht darstelle, daraus, dass der defectus gleichzeitig mit dem sacramentum entstehe, und dass der Consens allein die Ehe begründe, die Folgerung, dass bei der zweiten Ehe dieser Consens eigentlich zur Begründung der Irregularität genügen müsse, was auch Lombardus gelehrt zu haben scheine, und will die unumwunden anerkannte herrschende Ansicht nur durch die brevitatis et inefficacitatis matrimonii (non consummati) erklären.<sup>2)</sup> Nun ist freilich nicht einzusehen, warum dann nicht dasselbe auch für jeden Fall des defectus sacramenti (sodass im Falle des maritus adul-

<sup>1)</sup> Bönningh. S. 177 f. 187 ff. nebst Nachweisen daselbst. — Sanchez, Disp. 83 n. 4: Id autem tamquam fundamentum in quavis bigamiae specie statuendum est, nullam bigamiae speciem contrahi nec ratione illius irregularitatem, quaecunque matrimonia ineantur et cum foemina cuiusvis status, nisi carnalis commixtio in illis matrimoniis intercedat. — Laymann n. 2: Id universim in hac materia notari debet, matrimonium seu viri seu feminae nunquam afferre causam bigamiae aut irregularitatis, nisi consummatum sit. Cf. Andreas Vallensis n. 2; Cabasutius n. 5.

<sup>2)</sup> Müller S. 13.

teratae der Defect schon mit dem ausserehelichen Beischlaffe entstände) und consequenterweise ebenso auch für die frühere Ehe des bigamus und der vidua gelten sollte, da es doch stets nur um das sacramentum sich handelt und dessen Begründung sich auch hier überall mit demselben Rechte auf den Consens allein stellen liesse. Fasst doch auch Petrus Lombardus im Gegensatze zu Müller, der auf ihn sich beruft, gerade nur die frühere Ehe der vidua ins Auge.<sup>1)</sup> So wird denn vielmehr auch von der späteren Ehe, wie überhaupt in unserer Lehre von jeder Ehe als solcher gelten müssen, was Müller nur von der früheren gelten lassen möchte, dass nämlich dasjenige sacramentum, von welchem hier die Rede ist, d. h. das auf die Verbindung Christi mit der Kirche bezügliche sacramentum, noch nicht mit dem blossen matrimonium ratum — welches durch den Consens allein begründet wird, aber, wie Müller unter Berufung auf c. 5 X ht. anerkennt, non pertinere potest ad mysticum Christi cum ecclesia coniugium designandum — sondern erst mit der commixtio corporum als dem sacramentum incarnationis, auf Grund dessen erst die Gatten das connubium Christi cum ecclesia per incarnationem initum repräsentiren, entsteht.<sup>2)</sup> —

Dass man in der katholischen Literatur auch der Frage näher trat, was zur commixtio corporum erforderlich sei, in welchem Augenblicke also das sacramentum und mit ihm der defectus sacramenti entstehe, darf uns nicht wundern; mag auch weniger das practische Bedürfniss, als das Streben des Gedankens nach Vollständigkeit und allseitiger Erschöpfung auf jene Frage geführt haben. Auch ergab sich<sup>3)</sup> bei näherer

<sup>1)</sup> S. 36.

<sup>2)</sup> Allerdings consensus solus facit nuptias, aber — praeter commixtionem sexuum non habent in se nuptiae coniunctionis Christi et ecclesiae sacramentum (S. 25 f.), genügen also auch nicht zur Begründung der bigamia successiva, da vielmehr ratione utriusque (sc. coniunctionis et animorum et corporum) oportet simul esse bigamiam (Thomas, Dist. 27 Qu. 3 Art. 1. Sol. Qu. 1 n. 3).

<sup>3)</sup> Vgl. ausser Bönningh. S. 178 Anm. nebst den dortigen Citaten die eingehenden Erörterungen bei Sanchez Lib. 2 Disp. 21; Lib. 7 Disp. 83 n. 6–7.

Erwägung alsbald leicht die Antwort dahin, dass die immissio seminis in vas foemineum (legitimum) ausschliesslich entscheidend sei, da nur durch derartige commistio, nicht aber durch die blosse, wenn auch naturgemässe<sup>1)</sup> copula die Gatten una caro werden, sodass sie die durch die Incarnation vollzogene Vereinigung Christi mit der Kirche repräsentiren können. Auch begegnete diese Antwort, wie es scheint, keinem erheblichen Widerspruche; denn wenn gelegentlich behauptet wurde, dass die blosse copula genüge, weil hieraus die Vollziehung präsumirt werde, so war dies in foro externo unbestritten<sup>2)</sup> und unbestreitbar, und dient gerade diese Beweisführung jenem durch dieselbe indirect anerkannten Grundsatz für das forum conscientiae nur zur Bestätigung. Wird doch in foro externo bei Vorhandensein einer Ehe deren Vollziehung überhaupt so lange präsumirt, als das Gegentheil nicht bewiesen ist.<sup>3)</sup> —

Wenn wir gültige Ehe und Beischlaf als nothwendige Voraussetzungen des sacramentum und damit auch des defectus sacramenti erkannt haben, so bedarf dies doch noch einer näheren Bestimmung. Denn zur Begründung des sacramentum genügt es noch nicht, dass zwischen denselben Personen eine gültige Eheschliessung und eine commixtio carnis stattgefunden; es ist auch — und es geht dies schon aus der ganzen bisherigen Darstellung hervor, bedarf aber im Interesse der Vollständigkeit der Darstellung, sowie der genaueren Bestimmung wegen noch besonderer Erwähnung — es ist ausser jenen beiden Voraussetzungen erforderlich

### 3. eine Beziehung beider aufeinander,

d. h. es muss die commixtio carnis als Vollziehung der durch die Eheschliessung begründeten Ehe sich darstellen. So ist z. B. darüber niemand in Zweifel, dass, wenn vor der Ehe-

<sup>1)</sup> Ueber diesen Begriff siehe auch zu III. B. 3. Eine copula nefanda (i. e. sodomitica) genügt nicht: Gonzalez-Tellez § 8; Bonacina n. 9.

<sup>2)</sup> Vgl. Sanchez Lib. 2 Disp. 21 n. 8; Bönningh. S. 178 nebst Citaten.

<sup>3)</sup> Bönningh. S. 191 Anm. 9; Müller S. 18 Anm. 34.

schliessung eine commixtio corporum stattgefunden, nicht etwa im Momente der Eheschliessung das sacramentum Christi et ecclesiae begründet wird, weil nun jene beiden von Innocenz III. in der Ehe unterschiedenen Momente vorhanden wären; denn der Beischlaf vor der Eheschliessung, weil ein ausserehelicher, hat auf dies sacramentum gar keine Beziehung.<sup>1)</sup> Vielmehr entsteht dies sacramentum — und gleichzeitig mit ihm der defectus sacramenti, wenn ein Defectsgrund vorhanden ist — immer nur in einem ehelichen Beischlafe, also in dem ersten der Eheschliessung folgenden Beischlafe, sofern dieser als Vollziehung der Ehe sich darstellt. Denn die geforderte Beziehung der commixtio carnis auf die Eheschliessung kommt auch noch bezüglich des nach der Eheschliessung erfolgten Beischlafs in Frage: es fragt sich noch, ob eben jeder erste auf die Eheschliessung folgende Beischlaf der Gatten ohne weiteres als Vollziehung der Ehe sich darstellt, ob also auch, wenn z. B. die Gatten beim ersten Beischlafe in Folge eines Irrthums in der Person den Beischlaf jeder nicht mit dem anderen Gatten, sondern mit einer fremden Person auszuüben glauben, gleichwohl hierin ihnen unbewusst eine Vollziehung der Ehe, durch welche das sacramentum und eventuell auch der defectus sacramenti begründet wird, liegt? Wir vermüthen, dass, wenn nicht alle, so doch die meisten Canonisten, eingedenk der Regel „magis attenditur etc.“, diese in der Literatur nicht besonders hervorgehobene Frage ohne weiteres bejahen würden, und tragen gleichwohl kein Bedenken, sie zu verneinen. Wenn beispielsweise Gatten vor Vollziehung ihrer Ehe getrennt werden, etwa durch Entführung der Frau, darauf der Mann in öffentlichen Häusern verkehrend hier nach Jahren seine Frau trifft, und beide, ohne sich gegenseitig wiederzuerkennen, den Beischlaf miteinander ausüben, so vermögen wir in solchem fornicarius concubitus — denn nichts anderes liegt vor — kein sacramentum incarnationis, überhaupt keine Beziehung auf das Verhältniss Christi zur Kirche zu erblicken,

<sup>1)</sup> Vgl. Bönningh. S. 189—90 und die Entscheidung der Congregatio concilii daselbst; Sanchez Lib. 2 Disp. 21 n. 13.

also auch keine Vollziehung der Ehe, welche das sacramentum und zugleich einen defectus sacramenti, weil der Mann etwa ein maritus viduae oder defloratae sei, begründete; denn es fehlt hier jede Beziehung der commixtio carnis auf die frühere Eheschliessung, und der Mann ist nicht mehr noch weniger irregulär, als ein anderer fornicarius. Vielmehr muss der Beischlaf der Gatten, um das sacramentum zu begründen, auch animo maritali erfolgt sein, und zwar auf beiden Seiten, da von einseitiger Vollziehung der Ehe keine Rede sein kann. Nur ist dies Erforderniss des animus maritalis, in welchem hier jene Beziehung des Beischlafs zur vorherigen Eheschliessung sich darstellt, nicht dahin zu verstehen, als wenn auf Seiten beider Gatten eine besondere unmittelbar auf Vollziehung der Ehe und Begründung des sacramentum gerichtete Willensbestimmtheit erforderlich wäre. So wird namentlich, wenn der Beischlaf vom Gatten erzwungen wird, der animus maritalis auf Seiten der Frau durch jenen Zwang nicht ausgeschlossen,<sup>1)</sup> weil dieser das Bewusstsein, dass der obwohl erzwungene Beischlaf ein ehelicher ist, nicht aufhebt. Kann dagegen von solchem Bewusstsein keine Rede sein, weil man etwa den andern Gatten für eine fremde Person hält, so liegt auch kein ehelicher Beischlaf, wie das sacramentum ihn voraussetzt, vor. Daher ein bei Vollziehung des Beischlafs obwaltender Irrthum in der Person stets das Entstehen des sacramentum ausschliesst, weil entweder der affectus maritalis fehlt, wenn nämlich der wirkliche Gatte für eine fremde Person gehalten wird, oder aber das Erforderniss der gültigen Ehe, wenn nämlich eine fremde Person für den Gatten gehalten wird.

Freilich erscheint dies Erforderniss des subjectiven animus maritalis wenig im Einklang mit der Regel: magis attenditur, quod exterius geritur, quam quod interius fit. Indessen haben wir bereits oben gesehen, dass dieser Satz, der mehr, und doch auch nicht unbedingt, für die Defectsgründe gilt, als unverbrüchliche Regel nicht haltbar ist; daher wir jenes unbestimmte „magis“ ebenso wenig als Widerlegung des Satzes,

<sup>1)</sup> Vgl. hierüber auch die Erörterung bei Sanchez Lib. 2 Disp. 22.

dass zur Vollziehung der Ehe, also auch zur Begründung des sacramentum und eventuell des defectus sacramenti ein animus maritalis in obigem Sinne erforderlich ist, wie auch des anderen, dass eine z. B. wegen eines wesentlichen Irrthums nichtige Ehe nicht zur Entstehung des Sacraments genügt, gelten lassen können.

Durchaus fremd jedoch ist das Erforderniss eines animus maritalis der bisherigen Literatur keineswegs. Ueberaus häufig wird als Bedingung des Defects oder überhaupt des Sacraments ein affectu maritali tractare oder cognoscere (carnem dividere), eine copula (divisio carnis) animo maritali peracta hingestellt,<sup>1)</sup> und nicht selten in Fällen, wo ein defectus sacramenti nicht vorhanden ist, dies damit begründet, dass die erfolgte copula carnalis oder divisio carnis des animus et affectus maritalis entbehrt, dass in usu et commercio carnali intentio et affectus maritalis gefehlt habe.<sup>2)</sup> Indessen in den Stellen letzterer Art handelt es sich ausnahmslos um das im betreffenden Falle mangelnde Erforderniss einer gültigen Eheschliessung oder — sofern einer der streitigen aus ungültiger Ehe entspringenden Irregularitätsfälle in Frage steht — überhaupt einer Eheschliessung,<sup>3)</sup> und dass in den Stellen ersterer Art ebenfalls lediglich derselbe Gedanke Ausdruck finden soll, ist wenigstens in den meisten Fällen vermöge des ange deuteten oder aus dem Zusammenhange zu entnehmenden Gegensatzes unzweifelhaft; einem klaren und unzweideutigen Ausspruch, dass, von der gültigen oder ungültigen Eheschliessung abgesehen, auch gerade bei Vollziehung der copula ein animus maritalis erforderlich sei, dass insbesondere

<sup>1)</sup> z. B. Bönningh. S. 187. 200. 202; Schmier, Iurisprud. can.-civ. Tract. 4 Cap. 6 Sect. 6 n. 153; Pirhing n. 9 i. f.; Pichler n. 1. 2; Zoësius n. 4; Krimer n. 2253.

<sup>2)</sup> z. B. Bönningh. S. 178. 187; Müller S. 23; Schmier n. 141. 151. 168; Schambogen n. 4; Pirhing n. 4; Bonacina n. 2; Schmalzgrueber n. 4; König n. 6; Sannig Cap. 2 n. 3.

<sup>3)</sup> Vgl. z. B. die Forderung bei König n. 5: ut interveniat actualis copula affectu saltem maritali facta, si ob defectum aliquem substantialium non possit esse vere matrimonialis, ut ita speciem et figuram matrimonialis copulae prae se ferat.

ein in gültiger Ehe unter Ausschluss solchen animus maritalis erfolgter Beischlaf nicht sacramental sei, begegnen wir nirgend. <sup>1)</sup>)

Wenn wir aber trotzdem nach Obigem einem derartigen des beiderseitigen animus maritalis entbehrenden Beischlafe die erforderliche Beziehung auf die vorhergehende Eheschliessung absprechen und seine Befähigung, das sacramentum und eintretendenfalls einen defectus sacramenti zu begründen, leugnen müssen, so ist doch — und hierin nähern wir uns wieder der herrschenden Ansicht — jedenfalls in foro externo zu präsumiren, dass ein nach der Eheschliessung erfolgter Beischlaf auch mit beiderseitigem affectus maritalis erfolgt ist. <sup>2)</sup>)

<sup>1)</sup> Ganz singular ist der nach Nicollis l. c. in fine bei Sgobar, Theol. rad. Tract. 17 cap. un. n. 14 (dies Werk ist mir nicht zugänglich) vertretene Satz: Si quis corruptam duceret et nunquam in sobrietate eam cognovisset, nisi semel in ebrietate ex instigatione uxoris, non est irregularis.

<sup>2)</sup> S. 128.

### III.

## Besondere Voraussetzungen des defectus sacramenti:

### Die einzelnen Defectsgründe und die verschiedenen Fälle des defectus sacramenti.

#### A. Vorbemerkungen.

##### (Concurrenz, Entstehung, Objectivität, Eintheilung.)

Sind nun die gedachten Erfordernisse sämtlich vorhanden, ist also eine Ehe gültig geschlossen und darnach seitens der Gatten durch Beischlaf unter immissio seminis mit beiderseitigem animus maritalis vollzogen, so ist die significatio sacramenti vorhanden, d. h. die Ehe repräsentirt die mystische Ehe Christi mit der Kirche und die fleischliche Vereinigung beider, welche durch die Incarnation Christi in der Art stattgefunden hat, dass beide ein Fleisch geworden sind — die Ehe ist eine in unserem Sinne sacramentale. So lange noch eines jener Erfordernisse fehlt, ist auch diese significatio sacramenti noch nicht völlig und damit überhaupt noch nicht vorhanden: es fehlt noch das in Rede stehende sacramentum.

Jeder Beischlaf der Gatten ferner, in welchem alle jene Erfordernisse zusammentreffen, ist ein sacramentum incarnationis: insofern dürfen wir auch ihn einen sacramentalen nennen. Das einer Ehe eigenthümliche sacramentum Christi et ecclesiae kommt in dem ersten sacramentalen Beischlaf zur Entstehung,

in jedem ferneren sacramentalen Beischlafe beider Gatten wiederholt zur Erscheinung.

Die auf Grund jener Erfordernisse vorhandene significatio ist stets an sich, d. h. sofern nicht besondere Umstände obwalten, perfecta oder plena. Es können aber solche Umstände obwalten, vermöge deren eine Ehe, bei welcher alle jene Erfordernisse nicht fehlen, gleichwohl nicht geeignet erscheint, als ein hinreichend entsprechendes Abbild jener mystischen Ehe zu gelten. In diesem Falle eben liegt eine Trübung der significatio sacramenti vor, dieselbe ist nicht perfecta oder plena oder integrā, es ist ein defectus sacramenti vorhanden.

Als solche eine Trübung der significatio sacramenti begründende Umstände sind unter Vorbehalt der genaueren begrifflichen Bestimmung zu bezeichnen: auf Seiten des Mannes frühere Ehe — auf Seiten der Frau frühere Ehe und Mangel der Jungfräulichkeit, sowie auch während der Ehe daneben mit einem anderen Manne vollzogener Beischlaf. Im Unterschiede von den bisher besprochenen allgemeinen Voraussetzungen des defectus sacramenti, welche sämtlich vorhanden sein müssen, wenn ein sacramentum, und also auch wenn ein defectus sacramenti da sein soll, genügt jeder der angeführten Umstände nach seinem noch besonders zu besprechenden Inhalte allein, um in dem vorhandenen sacramentum einen defectus zu begründen. Insofern dürfen wir diese Defectgründe als die besonderen Voraussetzungen des defectus sacramenti bezeichnen und die vier ihnen entsprechenden Fälle als die des bigamus, des maritus viduae, maritus defloratae und des maritus adulteratae unterscheiden.

Doch ist auch ein Zusammentreffen dieser Fälle keineswegs ausgeschlossen. Eine Frau kann als deflorata eine Ehe schliessen, vidua werden und eine zweite Ehe schliessen, auch in jeder dieser beiden Ehen zur adulterata werden.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Selbstverständlich sind diejenigen Bezeichnungen, die in unserer Lehre eine besondere technische Bedeutung haben, hier stets nur in dieser zu verstehen, sodass also z. B. bei der deflorata vorsacramentale corruptio durch einen Dritten entscheidend, bei der vidua Vollziehung der früheren Ehe Voraussetzung, bei der adulterata nur der in unsere

Nicht minder kann ein Mann ein maritus defloratae gewesen sein, nun als Wittwer ein maritus viduae und dadurch gleichzeitig ein bigamus, überdies in der zweiten Ehe so gut, wie in jener ersten, zum maritus adulteratae werden, sodass er aus allen vier Arten des defectus irregulär ist. Aber auch in einem und demselben sacramentum können, wie sich ebenfalls aus jenen Beispielen bereits ergibt, verschiedene Arten des Defects zusammentreffen — so, wenn ein Wittwer eine vidua oder deflorata geheirathet und durch diese zum maritus adulteratae geworden, die Fälle des bigamus, des maritus viduae resp. defloratae und des maritus adulteratae. Da in diesem Beispiele abgesehen davon, dass die Fälle des maritus viduae und des maritus defloratae als nur wahlweise gesetzt sind, alle möglichen Fälle des defectus sacramenti und zwar in demselben sacramentum zusammentreffen, andererseits auch jeder derselben ohne Einfluss auf die anderen fehlen könnte, so erhellt bereits, dass eine Concurrenz der verschiedenen Fälle in demselben sacramentum in jeder denkbaren Combination, nur von der gedachten noch abgesehen, möglich ist. Um die Frage zu erschöpfen, erübrigt also nur, die Möglichkeit eines Zusammentreffens der Fälle des maritus viduae und des maritus defloratae in demselben Sacramente zu erwägen.

Selbstverständlich ist hier, da doch das Nebeneinanderstellen beider Fälle das Einbegriffensein des einen im andern ausschliesst, unter einer deflorata stets nur eine solche Deflorirte gemeint, die dies nicht etwa nur als vidua ist: sonst hätte jede vidua auch als deflorata zu gelten. Vielmehr kann von einer Concurrenz jener beiden Fälle nur in dem Sinne die Rede sein, dass die betreffende vidua auch von dieser ihrer Qualität abgesehn als deflorata zu bezeichnen wäre. So z. B.<sup>1)</sup> wenn die vidua in die frühere Ehe bereits

Lehre gehörige vom criminalrechtlichen verschiedene Begriff des adulterinus concubitus massgebend ist. Im Besonderen muss auf die späteren Ausführungen verwiesen werden.

<sup>1)</sup> Denn dies ist nicht die einzig denkbare Möglichkeit: wenn — worüber später — bei der deflorata nicht eigentlich die Defloration, sondern die durch einen Dritten erfolgte vorsacramentale corruptio ent-

als deflorata getreten, wenn schon an dem sacramentum ihrer früheren Ehe derjenige Fall des defectus sacramenti, welchen wir als den des maritus defloratae bezeichnen, haftete — die Frage ist, ob in solchem Falle der zweite Gatte nicht nur als maritus viduae, sondern mit Rücksicht auf die Defloration der Frau schon vor ihrem ersten Ehesacrament gleichzeitig auch als maritus defloratae zu gelten hat? Wäre dies zu bejahen, so müsste der maritus viduae, wenn deren früherer Gatte durch sie zum maritus adulteratae geworden ist, folgerichtig mit Rücksicht auf die Qualität seiner Frau als adulterata in der ersten Ehe gleichzeitig auch als maritus adulteratae gelten. Dies jedoch widerspricht nicht nur dem Sprachgebrauch, der ja nicht entscheidend sein kann, sondern der Natur der Sache: der adulterinus concubitus der Frau in der ersten Ehe hat als solcher keinerlei Beziehung auf das sacramentum ihrer zweiten Ehe. Aehnlich wird dort wohl zu urtheilen sein, dass der defectus im Sacramente der zweiten Ehe nur in der früheren vollzogenen Ehe, also in der Qualität der Frau als vidua seinen Grund hat, und dass deren vor dem ersten Sacramente erfolgte Defloration — und ebenso auch eine etwa nach demselben durch anderweiten Beischlaf mit einem Dritten inzwischen erfolgte Corruption — neben jener Qualität als vidua keinerlei selbständige einen besonderen Defect begründende Beziehung hat zum sacramentum ihrer zweiten Ehe, in welche die vidua ohnehin nicht mehr als virgo eintritt. Ist aber die frühere Ehe als solche nicht vollzogen, so greift, ob die Frau auch vor oder während oder nach jener früheren Ehe selbst mit fremden Männern den Beischlaf ausgeübt, in der späteren Ehe nie darum der Fall des maritus viduae noch der des maritus adulteratae, sondern stets nur

scheidend ist, sodass die durch ihren späteren Gatten deflorirte und sodann durch anderweiten vorsacramentalen Beischlaf mit einem Dritten befleckte Frau nur mit Rücksicht auf die letztere Befleckung als „deflorata“, d. h. vorsacramental Corruptirte gilt (vgl. III. B. 3 gegen Ende), so kommt in obiger Beziehung doch auch in Frage, ob eine vidua durch Beischlaf mit einem Dritten nach ihrer ersten Ehe bezüglich des nachfolgenden Sacraments auch einer vorsacramentalen corruptio anheimfällt, sodass ihr zweiter Gatte auch als „maritus defloratae“ gelten müsste.

der des maritus defloratae platz. Sonach schliessen, da also die vidua von der deflorata sich lediglich dadurch unterscheidet, dass jene, nicht aber diese, vor der mit dem defectus behafteten Ehe bereits eine Ehe geschlossen und vollzogen, die beiden Arten des defectus sacramenti, die wir als die Fälle des maritus viduae und des maritus defloratae bezeichnen, und nur diese in demselben Sacramente nothwendig einander aus, und bestimmt sich ihr beiderseitiges Verhältniss dahin, dass ausschliesslich entscheidend ist, ob die Frau, welche nicht mehr Jungfrau ist, eine frühere Ehe geschlossen und vollzogen hat oder nicht, sodass also derjenige, welcher mit einem nicht mehr jungfräulichen Weibe das sacramentum begründet, als ein maritus defloratae zu bezeichnen ist, wenn seine Frau nicht schon eine frühere Ehe geschlossen und vollzogen, dagegen als ein maritus viduae und nur als solcher, wenn jene Voraussetzung zutrifft, gleichviel ob hier die Frau in die frühere Ehe als bereits Deflorirte getreten ist oder während oder nach derselben mit fremden Männern den Beischlaf vollzogen hat, da diese letzteren Umstände für die spätere Ehe der vidua keinerlei Bedeutung haben und selbständig einen zweiten Defect hier nicht begründen.

Indessen haben diese Erörterungen über die Concurrenz der verschiedenen Arten des defectus sacramenti, sowie über die genauere Unterscheidung und Abgrenzung dieser Arten gegeneinander — die übrigens durch die bisherigen Ausführungen keineswegs erledigt sind, da namentlich die Grenze zwischen den Fällen des maritus defloratae und des maritus adulteratae später noch zu besprechen sein wird — keinerlei practische Bedeutung, woraus es sich auch erklärt, wenn nicht nur die Rechtsquellen, sondern auch die bisherige Literatur schweigend oder doch höchstens nur die Möglichkeit einer Concurrenz flüchtig erwähnend an diesen Fragen vorübergehend. So mag man denn auch wohl geneigt sein, die Frage, ob der zweite Gatte einer vor ihrer ersten Ehe deflorirten oder in derselben zur adulterata gewordenen Wittve, welcher als viduae maritus jedenfalls ex defectu sacramenti irregulär ist, ob also ein solcher, auch von der Qualität seiner Frau als vidua abgesehen, als maritus defloratae oder maritus

adulteratae irregulär sein würde, für ebenso müssig zu erachten, als jene von Thomas nur im Interesse seiner eigenthümlichen Beweisführung aufgeworfene und beantwortete Frage, ob die Frau, wenn sie ordinationsfähig wäre, durch den Mangel der Virginität auf Seiten ihres Gatten in den defectus sacramenti verfallen würde. Denn thatsächlich besteht unter den verschiedenen Arten des defectus sacramenti hinsichtlich ihrer Folgen kein Unterschied, und eine Concurrenz derselben ist practisch gleichgültig. Den einzigen Anlass, den die bisherige Literatur hatte, die Möglichkeit der Concurrenz nur mit einem Worte zu erwähnen, bietet die Bestimmung, dass in einem Dispensationsgesuche nach dem Stile der römischen Curie stets die Art der Bigamie, bezüglich deren die Dispensation nachgesucht wird, genau bezeichnet werden soll,<sup>1)</sup> woraus im Falle der Concurrenz auch die genaue Angabe der zusammentreffenden Arten folgt.<sup>2)</sup> Wenn man aber auch verlangt, dass der öfter als zweimal Verehelichte anzeigt, wie oft er verehelicht gewesen,<sup>3)</sup> wo doch auch

<sup>1)</sup> Pyrrhus Corradus l. c. n. 24 ff.: Oportet in supplicatione exprimi qualitatem bigamiae, super qua petitur dispensari; non enim sufficeret, si simpliciter diceretur, quod orator bigamiam contraxit, quia id satis deviat a notorio stilo, ac propterea in supraposita supplicatione dicitur, quod cum duabus virginibus successive contraxit, ut est vera bigamia; nam licet fuerit interpretativa, quae est minor vera, vitiaretur dispensatio. Verum est tamen, quod ad impetrandam dispensationem super impedimento bigamiae nullum videmus in praxi discrimen constitui super illius provenientia... dummodo id explicetur in supplicatione. — Vgl. Bönningh. S. 216—17 nebst Nachweisen.

<sup>2)</sup> Sanchez Disp. 86 n. 24; Bönningh. l. c. nebst Citaten in Anm. 32.

<sup>3)</sup> Meist wird dies freilich für unnöthig erklärt, vgl. Bönningh. S. 217, woselbst Nachweise für und wider. — Bonacina n. 14: Existimo, non esse necessarium exprimere, utrum matrimonium ter vel quater contractum fuerit, tum quia iura non praescribunt hoc exprimi, tum quia ita deficit significatio in bigamo sicut in trigamo; facienda tamen est mentio, an bigamia sit vera vel interpretativa vel similitudinaria, eo quod istae sint diversae species bigamiae. — Allein dann kann auch die allgemeine Bezeichnung bigamia interpretativa nicht genügen, da der maritus viduae im Vergleich zum maritus defloratae weit mehr als

bezüglich der Irregularität die Zahl der früheren Ehen unwesentlich<sup>1)</sup> und nicht von einer Concurrenz verschiedener Arten des Defects, sondern nur von genauer Darlegung der einschlagenden Verhältnisse die Rede ist, so wird man wohl ebenso fordern müssen, dass auch der maritus viduae es erwähnt, wenn auf der ersten Ehe der vidua schon ein defectus ruhte, wenn sie also zu dieser schon als deflorata geschritten oder in derselben zur adulterata geworden. Doch wird in solchen Fällen, wenn nachträglich derartige Umstände sich herausstellen, die Wirksamkeit der ertheilten Dispensation nicht um deswillen in Frage zu stellen sein, weil diese Umstände, die einen selbständigen Defect neben demjenigen, für welchen die Dispensation ertheilt ist, nicht begründen,<sup>2)</sup> im Dispensationsgesuche nicht dargelegt sind. —

Wie das Vorhandensein des sacramentum bedingt ist durch das Dasein aller seiner oben besprochenen Voraussetzungen, so das Vorhandensein des defectus sacramenti jedenfalls dadurch, dass ausser jenen mindestens eine der vier besonderen Voraussetzungen des defectus, einer der Defectsgründe vorliegt. Indessen würde dies an sich nur bei den drei erstgenannten Arten des defectus zu dessen Entstehung genügen: beim Falle des maritus adulteratae bedarf es noch eines anderweiten Momentes, welches, soweit jene drei Arten in Frage stehn, nur deshalb nicht besonders betont zu werden braucht, weil es bei diesen schon vonselbst nothwendig mit dem Dasein der gedachten Voraussetzungen gegeben, also in jener Forderung bereits thatsächlich enthalten ist. Es handelt sich hier darum, dass das Dasein des defectus sacramenti auch dadurch bedingt ist, dass das sacramentum den besonderen Grund des defectus in sich aufgenommen hat, was durch einen nach Dasein desselben erfolgenden sacramentalen Beischlaf geschieht. Dies führt uns gleichzeitig auf die Frage

diversa species bigamiae sich darstellen wird, als im Vergleich zum vere bigamus.

<sup>1)</sup> Vgl. S. 153.

<sup>2)</sup> Dies ein wesentlicher Unterschied von dem oben S. 138 Anm. <sup>1)</sup> bei Pyrrhus Corradus angenommenen Falle.

nach dem Zeitpunkt der Entstehung des defectus sacramenti und auf eine in dieser Hinsicht obwaltende Verschiedenheit seiner vier Arten.

In den drei Fällen des bigamus, des maritus viduae und des maritus defloratae nämlich ist der besondere Grund des defectus sacramenti, eben weil er in der früheren Ehe resp. Defloration besteht, nothwendig schon vor Vollziehung der mit dem Defect behafteten Ehe, also vor dem Entstehen des durch den defectus getrühten sacramentum vorhanden, daher in diesen drei Fällen stets der defectus gleichzeitig mit dem im Moment der Vollziehung der defectuosen Ehe zu dem besonderen Grunde des defectus nachträglich hinzukommenden sacramentum und dieses von Anfang an als ein durch den Defect getrühtes entsteht. Anders verhält es sich beim maritus adulteratae. Hier ist im Unterschiede von jenen drei Fällen die Nothwendigkeit, wenn nicht gar die Möglichkeit einer gleichzeitigen Entstehung des sacramentum und des defectus sacramenti ausgeschlossen. Denn der besondere Grund des defectus, welcher ja hier in einem seitens der Frau während der Ehe mit einem fremden Mann vollzogenen Beischlaffe besteht, kann jedenfalls eben darum auch nach Vollziehung der Ehe, so lange letztere währt, hinzukommen, und wenn wir einen derartigen zwar nach Schliessung, aber vor Vollziehung der Ehe erfolgten Beischlaf noch nicht als adulterium in dem hierhergehörigen Sinne, sondern als Defloration, oder aber bei einer deflorata oder vidua für ebenso gleichgültig bezüglich unseres defectus erachten, wie einen schon vor Schliessung der Ehe seitens der deflorata oder vidua vollzogenen ferneren Beischlaf, wenn wir also jedem vor Vollziehung der Ehe und Begründung des sacramentum erfolgten Beischlaf ohne Unterschied, ob derselbe vor oder nach Schliessung der Ehe erfolgt ist, die Bedeutung des adulterinus concubitus versagen und die bereits erfolgte Begründung des sacramentum als Voraussetzung desselben hinstellen, so ist der besondere Grund des defectus hinsichtlich seines Daseins hier stets durch das frühere Dasein des sacramentum bedingt, sodass dieses ursprünglich, sofern nicht eine jener drei Arten des Defectes concurrirt, als ein ungetrühtes entstehen muss und nur erst

nachträglich durch jenen defectus getrüht werden kann. In diesem Falle aber genügt eben das bloss äussere Hinzukommen des Defectsgrundes zum Sacramente nicht zur Entstehung des defectus, sodass diese etwa im Momente des adulterinus concubitus der Frau erfolgte; vielmehr wie in jenen drei Fällen der Defectsgrund seine Wirksamkeit erst äussert, wenn das sacramentum in der Geschlechtsvereinigung beider Gatten zur Erscheinung und freilich damit auch erst zur Entstehung kommt, so wird auch im Falle des maritus adulteratae das bloss einseitige Dasein des besonderen Grundes des defectus zugleich mit dem sacramentum zur Begründung des defectus sacramenti nicht für genügend erachtet, sondern vielmehr verlangt, dass nach Entstehung des besonderen Grundes das gemeinsame sacramentum in nochmaliger Geschlechtsvereinigung beider Gatten zur Erscheinung kommt und dadurch erst den Grund des defectus in sich aufnimmt. In diesem Falle also ist das sacramentum anfänglich, und zwar auch noch nach Entstehung des Defectsgrundes, ungetrüht, und erst in dem Augenblick, wo das sacramentum nochmals im sacramentum incarnationis zur Erscheinung kommt, wird für dasselbe der inzwischen entstandene Defectsgrund wirksam und greift so der defectus sacramenti platz.

Sonach gilt für die Fälle des bigamus, des maritus viduae und des maritus defloratae allgemein, dass stets der besondere Grund des defectus vor dem mit dem defectus behafteten sacramentum vorhanden ist, daher im Augenblick der Geschlechtsvereinigung, welche das sacramentum zur Erscheinung bringt und begründet, gleichzeitig mit dem sacramentum auch der defectus sacramenti, folglich das sacramentum von Anfang an als ein mit dem Defect behaftetes entsteht. Dagegen im Falle des maritus adulteratae entsteht, sofern der adulterinus concubitus erst nach Vollziehung der defectuosen Ehe erfolgt, das sacramentum ursprünglich als ein ungetrühtes und kommt der besondere Grund des defectus erst nach Entstehung des sacramentum, also erst nachträglich hinzu und ist seine Wirksamkeit und damit die Entstehung des defectus sacramenti dadurch bedingt, dass das sacramentum nach Dasein des besonderen Grundes in nochmaliger

Geschlechtsvereinigung zur Erscheinung kommt und so den Defectgrund in sich aufnimmt. Ob aber im Falle des *maritus adulteratae* auch das erstere für die drei andern Fälle unbedingt geltende Verhältniss wenigstens möglich ist, oder ob für diesen Fall eben jenes andere gleichfalls unbedingt gilt, hängt davon ab, ob ein zwar nach Schliessung, aber vor Vollziehung der Ehe, um deren Sacrament es sich handelt, erfolgter Beischlaf der Frau mit einem fremden Mann für einen *adulterinus concubitus* zu halten, also auch im Falle des *maritus adulteratae* das Entstehn des besonderen Grundes des defectus vor dem sacramentum möglich, oder ob beides nicht der Fall und vielmehr das Dasein des sacramentum, also die bereits erfolgte Vollziehung der Ehe Voraussetzung für das Entstehn des besonderen im *adulterinus concubitus* liegenden Defectgrundes ist. Diese Entscheidung wird erst später zu treffen sein. Hier lässt sich also nur sagen, dass der defectus sacramenti, wie das sacramentum selbst, stets nur im sacramentalen Beischlafe entsteht, und zwar in dem ersten nach Dasein eines Defectgrundes erfolgenden sacramentalen Beischlafe, dass dies in den drei Fällen des *bigamus*, des *maritus viduae* und des *maritus defloratae* stets und nothwendig, dagegen im Falle des *maritus adulteratae* entweder nur zuweilen oder sogar nie — was später zu entscheiden sein wird — der erste auch das sacramentum erst begründende Beischlaf ist. —

Gleichgültig dagegen ist für das Entstehn aller vier Arten des defectus das Wissen und Wollen der Betheiligten. Wir haben dies in dem ungenauen Satze „*magis attenditur, quod exterius geritur, quam quod interius fit*“ angedeutete Moment der Objectivität bereits oben<sup>1)</sup> hervorgehoben, doch verdient dasselbe hier noch besondere Erwähnung, weil es gerade in Bezug auf die besonderen Defectgründe eigenthümlich sich äussert. Denn es widerspricht den sonstigen geläufigen Anschauungen, Umständen, welche man gewohnt ist unter ethischem Gesichtspunkt, ja unter dem Gesichtspunkte einer Verschuldung zu betrachten, hier ganz abgesehen von allen

<sup>1)</sup> S. 86—87.

subjectiv-sittlichen Beziehungen bedeutende und scheinbar den Character einer Strafe tragende Wirkungen beizulegen. Und doch ist jene Objectivität, wie wir sahen, im Begriffe des defectus sacramenti begründet: kommt es nur auf das Ungegrübtsein der *significatio sacramenti* an, so ist nur das wirkliche Dasein des Defectgrundes im sacramentum entscheidend, nicht aber die subjectiven Beziehungen der Betheiligten zu demselben. Wie daher eine irrige Annahme der Betheiligten von dem Dasein des besonderen Defectgrundes, ja eine diesbezügliche sittliche Verschuldung ohne alle Bedeutung ist, wenn die thatsächlichen Bedingungen nicht vorliegen — man denke z. B. an den Fall, dass beide Gatten einen Ehebruch der Frau geplant, aber thatsächlich, ohne es zu wissen, nur miteinander den Beischlaf vollzogen haben — so ist es auch andererseits gleichgültig, ob ein Theil oder beide, ja überhaupt jemand von dem wirklichen Dasein des Defectgrundes Kenntniss hat oder nicht, ob derselbe durch oder gegen den Willen der Betheiligten, mit oder ohne ihre Schuld entstanden ist. So wird man — um die bezeichnendsten Fälle hervorzuheben — zum *maritus viduae*, *maritus defloratae* oder *maritus adulteratae*, auch wenn man nicht weiss und nie erfährt, dass die Frau eine *vidua*, *deflorata* oder *adulterata* ist, und auch wenn die *deflorata* oder *adulterata* dies unfreiwillig und ohne ihre Schuld, z. B. durch Zwang oder Irrthum, ja ohne ihr eigenes Wissen, und ohne dass sie oder sonst irgendjemand je es erfährt, geworden.<sup>1)</sup> Hiernach könnte man versucht sein, jenem Satze, dessen unbedingte Gültigkeit für den defectus sacramenti überhaupt, also einschliesslich der allgemeinen Voraussetzungen des Defects oder der Voraussetzungen des sacramentum, wir oben leugnen mussten, unter Einschränkung auf die Defectgründe doch noch den Character einer festen Regel zuzugestehn. Allein ganz abgesehen von der bereits bemängelten Unbestimmtheit des Satzes, die ihn als Regel unmöglich macht, so sind doch auch die Defectgründe nicht durchaus von subjectiven Momenten unabhängig,

<sup>1)</sup> Vgl. Bönningh. S. 191—93. 199—202 nebst den dortigen Nachweisen (die ältere Literatur bei Sanchez Disp. 84 n. 15).

da wir z. B. in den Fällen des *bigamus* und des *maritus viduae*, wo freilich, wie wir später sehen werden, ein früheres *sacramentum* den Defectsgrund bildet, unter den Erfordernissen des letzteren auch wieder die subjectiven Bedingungen des *sacramentum*, also namentlich auch den *animus maritalis* bei der Vollziehung der früheren Ehe finden werden. —

Wenden wir uns nunmehr der besonderen Betrachtung der einzelnen Defectsgründe und der durch sie bedingten Arten des Defectes zu, so bietet sich uns sofort die Frage nach der Eintheilung derselben dar. Denn schon aus dem Bisherigen ergibt sich uns, dass die vier Defectsgründe nicht in völlig nebengeordnetem Verhältnisse stehn, sondern je nach den verschiedenen möglichen Gesichtspunkten zu anderen Gruppen sich zusammenschliessen. Sehen wir darauf, ob der Defectsgrund auf Seiten des Mannes oder der Frau vorliegt, so ist mit der herrschenden Theorie der Fall des *bigamus* den drei anderen gegenüberzustellen. Lassen wir dagegen das Erforderniss der Ehelichkeit entscheiden, so stehn die Fälle des *bigamus* und des *maritus viduae* einerseits den Fällen des *maritus defloratae* und des *maritus adulteratae* andererseits gegenüber. Dass für die Fälle des *maritus viduae* und des *maritus defloratae* eine besondere Beziehung obwalte, könnte man daraus vermuthen wollen, dass sie allein in demselben *sacramentum* nothwendig einander ausschliessen. Eine eigenthümliche Stellung endlich nimmt der Fall des *maritus adulteratae* ein, nicht nur als der jüngste erst nachträglich hinzugekommene, sondern auch vermöge der besonderen bei ihm obwaltenden Umstände hinsichtlich der Entstehungszeit des Defectes.

Fassen wir die herrschende Theorie ins Auge, wie sie nach Beseitigung der durch das Hereinziehen der *bigamia simultanea*, der *bigamia similitudinaria* und der Fälle des *affectus intentionis* veranlassten Unklarheiten sich uns darbietet, so stellt dieselbe den Fall des *bigamus* als *bigamia vera* oder *successiva* an die Spitze und lässt die Fälle des *maritus viduae*, des *maritus defloratae* und des *maritus adulteratae* unter der gemeinsamen Bezeichnung *bigamia interpretativa*

folgen.<sup>1)</sup> Als eigentlicher Defectsgrund gilt ihr in allen Fällen eine *divisio carnis*, vermöge deren die Ehe nicht mehr jene mystische Ehe Christi und der Kirche mit ihrer *unitas carnis* genügend darzustellen im Stande sei. Im Falle des *bigamus* — heisst es — hat eine solche *divisio carnis* wirklich stattgefunden auf Seiten des Mannes, hier liegt eine *vera carnis divisio* des Mannes, daher auch eine *vera bigamia* vor; dagegen in den Fällen des *maritus viduae*, *maritus defloratae* und *maritus adulteratae* liegt eine *vera carnis divisio* vor auf Seiten der Frau, und ist diese *divisio* dem Manne, weil und sofern er mit der Frau *una caro* geworden, *interpretatione quadam iuris* zuzurechnen, sodass hier auf seiner Seite eine *divisio carnis interpretativa* und eine *bigamia interpretativa* vorliegt.<sup>2)</sup>

Offenbar ist die Eintheilung der vier Defectsgründe und der ihnen entsprechenden vier Defectsarten bedingt durch die Gedanken, welche der Aufstellung jener zu Grunde liegen. Hat die herrschende Theorie in dieser Hinsicht mit dem gemeinsamen Merkmal der *divisio carnis* das Richtige getroffen, so werden auch gegen ihr System erheblichere Ausstellungen nicht zu machen sein. Ob jenes aber der Fall oder nicht, und ob, sofern hinsichtlich der bei Aufstellung der Defectsgründe leitenden Gedanken die herrschende Theorie einer Berichtigung bedarf, dann auch die Gruppierung der Defectsgründe und der vier Defectsarten sich anders gestaltet, hierüber kann die Entscheidung erst nach der genaueren Einzelbetrachtung, bei welcher die herrschende Theorie zu prüfen und nöthigenfalls zu berichtigen sein wird, getroffen werden. Wenn wir uns nun im Folgenden an die uns bereits geläufige äussere Reihenfolge anschliessen, so geschieht dies nicht nur, weil dieselbe der herrschenden Theorie entspricht und ein Grund zur Abweichung noch nicht ersichtlich, sondern auch weil sie augenscheinlich die naturgemässeste ist, und

<sup>1)</sup> Vgl. S. 67.

<sup>2)</sup> Bönningh. S. 176. 182. Vgl. auch die späteren Ausführungen, besonders S. 162 ff.

selbst wenn, wie es nach Obigem wenigstens als möglich erscheint, die Fälle des bigamus und des maritus viduae oder auch die des maritus viduae und des maritus defloratae im Unterschied von den anderen enger miteinander zu verknüpfen sein sollten, dies innerhalb jener Aufeinanderfolge ungehindert geschehen kann. So könnte sich dann wohl ergeben, dass die herrschende Theorie die den ursprünglichen Gedanken und der geschichtlichen Entwicklung entsprechende Reihenfolge beibehalten und nur die Grundgedanken selbst verkannt und verkehrt hat, dass sie gleichsam die vorgefundenen Grundmauern nicht zerstört, sondern nur in ihrem Sinne dem ursprünglichen Plane, vielleicht auch der Symmetrie und Consequenz zuwider ausgebaut hat.

## B. Die einzelnen Gründe und Fälle des Defects.

Indem wir demgemäss in die besondere Darlegung der einzelnen Defectsründe und der ihnen entsprechenden Arten des Defects eintreten, besprechen wir als ersten Defectgrund:

### 1. frühere Ehe des Mannes

(Fall des vere oder successive bigamus).

Die Irregularität des bigamus gründet sich auf das Gebot der Pastoralbriefe, dass nur ein *μῆς ἑναυχός ἀνὴρ* Bischof, Priester, Diacon werden solle.<sup>1)</sup> Augustin fand mit Rücksicht auf Eph. 5, 32 den Grund darin, dass der bigamus die norma sacramenti verloren, sofern er in Folge seiner mehrfachen Ehe nicht die Beziehung Christi zu der einen grossen Kirche repräsentiren könne.<sup>2)</sup> Der Leo dem Grossen untergeschobene nachmals so oft wiederholte Satz, welcher

<sup>1)</sup> S. 6.

<sup>2)</sup> S. 18—20.

derjenigen Ehe, in welcher die commixtio sexuum nicht stattgefunden, jede Beziehung auf das sacramentum Christi et ecclesiae abspricht,<sup>1)</sup> galt auch der ersten Ehe des bigamus. Hugo von St. Victor, der diese Anschauung zuerst systematisch darlegte, fand bei successiver Bigamie im Unterschiede von gleichzeitiger das sacramentum nicht aufgehoben, aber doch hinsichtlich der honestas sacramenti eine Schädigung.<sup>2)</sup> Dem Petrus Lombardus, welcher auch im geistigen Element der Ehe einen Typus auf das Verhältniss Christi zur Kirche erblickte, musste die Vollziehung der früheren Ehe, sofern nur wirkliche Eheschliessung vorliege, unwesentlich erscheinen.<sup>3)</sup> Innocenz III. erklärte unter Verwerfung der Ansicht des Lombardus den bigamus für irregulär wegen des defectus sacramenti, weil er nicht unius uxoris vir sei; nur dass seiner Ehe jene höhere Bedeutung des Sacramentes nicht mangle, wenn der früheren Ehe die commixtio corporum und damit die Fähigkeit, die durch das Mysterium der Fleischwerdung zwischen Christus und der Kirche geschlossene Ehe zu repräsentiren, gefehlt, daher der defectus sacramenti dadurch bedingt sei, dass der bigamus carnem suam divisit in plures.<sup>4)</sup> Innocenz IV. hob hervor, dass die Beziehung auf die eine Kirche unserem Sacramente wesentlich sei wegen der in der Genesisstelle gebrauchten Singulare, dass jenes daher nur unter zwei Gatten, in einem matrimonium inter duos tantum, also nicht in secundo coniugio, ubi alter coniugum carnem suam in plures divisit, gehörig zur Erscheinung kommen könne.<sup>5)</sup> Auch Hostiensis findet den Irregularitätsgrund im Mangel der unitas sacramenti, in der beim bigamus vorhandenen divisio und dem dadurch herbeigeführten Widerspruche mit jener unica et irreiterabilis et indivisibilis coniunctio.<sup>6)</sup> Die Glosse spricht ihm mit Rücksicht auf seinen recessus ab unitate das tertium sacramentum oder das

<sup>1)</sup> S. 25—26.

<sup>2)</sup> S. 32.

<sup>3)</sup> S. 35—37.

<sup>4)</sup> S. 38 ff.

<sup>5)</sup> S. 47—48.

<sup>6)</sup> S. 51—52.

sacramentum unitatis ab.<sup>1)</sup> Nach Thomas endlich ist die perfecta significatio in secundo matrimonio secundum se considerato vorhanden, nicht aber, si consideretur in ordine ad praecedens matrimonium,<sup>2)</sup> und liegt ein defectus sacramenti vor, sofern eine divisio carnis ex parte viri sive ex parte uxoris vorhanden ist, weil in coniunctione Christi et ecclesiae unitas ex utraque parte invenitur; auf Seiten des Mannes aber wird hinsichtlich dieser unitas nur erfordert, quod aliam non duxerit in uxorem.<sup>3)</sup>

Die Irregularität des bigamus wurzelt hiernach in einer Trübung des Sacraments seiner zweiten Ehe, vermöge deren diese nicht mehr als entsprechendes Abbild der mystischen Ehe Christi mit der Kirche gelten kann. Jene Trübung hat darin ihren Grund, dass der zweiten Ehe des bigamus die in jener höheren Ehe vorhandene Ausschliesslichkeit mangelt. Denn Christus hat nur eine sponsa, die eine katholische Kirche, wie schon durch Cyprian und seitdem so oft den das sacramentum unitatis ecclesiae durch eine divisio bedrohenden Haeretikern gegenüber betont wurde: jede andere angebliche sponsa ist in Wahrheit eine fornicaria und adultera.<sup>4)</sup> Der bigamus dagegen hat die in Christi Ehe dauernd gewährte unitas sacramenti verlassen und sich zur pluralitas gewendet; er ist nicht, wie Christus, unius uxoris vir; seiner zweiten Ehe fehlt die dort vorhandene unitas carnis, weil er nicht nur mit seiner zweiten Frau, sondern auch mit einer anderen, nämlich der ersten Frau, una caro geworden; insofern wurzelt der defectus in einer divisio carnis auf Seiten des Mannes.

Hieraus ergibt sich als Voraussetzung, dass auch wirklich eine pluralitas sacramenti vorliegt, dass der bigamus auch wirklich der ersten Frau Mann, dass er auch mit ihr una caro geworden ist, d. h. auch seine erste Ehe muss eine sacramentale in unserem Sinne sein, also das coniugium Christi

<sup>1)</sup> S. 56.

<sup>2)</sup> S. 58.

<sup>3)</sup> S. 60–61.

<sup>4)</sup> Cyprian, Epist. 74–76 und De unitate ecclesiae. Vgl. auch Eph. 4, 4–6 und S. 28 (Damiani).

et ecclesiae repräsentiren, sei es mit oder ohne Defect. Denn andernfalls käme dieselbe hinsichtlich unseres sacramentum als Ehe gar nicht in Betracht; es müsste der Mann, wenn er nicht durch sacramentalen Beischlaf mit der ersten Frau una caro geworden, in der zweiten Ehe als unius uxoris vir gelten. Liegt also der Defectsgrund in einer früheren Ehe, so muss dieselbe allen Erfordernissen des sacramentum genügen, weil sie andernfalls in unserer Lehre als Ehe, d. h. als Abbild der höheren Ehe Christi mit der Kirche, nicht gelten kann.

Wenn wir demgemäss den Satz aufstellen, dass im Falle des vere bigamus der besondere in der früheren Ehe des Mannes liegende Defectsgrund auch seinerseits wieder alle allgemeinen Voraussetzungen des sacramentum überhaupt in sich schliesst, sodass also eine bigamia vera nicht vorliegt, sofern nicht in der früheren Ehe alle Voraussetzungen des sacramentum sich finden, so erfahren wir hierin auf keiner Seite Widerspruch; nur hinsichtlich dieser Voraussetzungen selbst wären Meinungsverschiedenheiten möglich.

Unseren früheren Ausführungen<sup>1)</sup> zufolge müssen wir auch bezüglich der früheren Ehe des bigamus fordern, dass dieselbe

a) eine kirchlich gültige Ehe

ist:<sup>2)</sup> es darf nicht bloss ein Verlöbniß oder eine ungültige, etwa eine Putativehe vorliegen, geschweige denn ein fornicarius concubitus.<sup>3)</sup> Denn ein solcher steht zu unserem sacramentum in gar keiner Beziehung. Mag der Mann auch noch so viele Verlöbniße oder ungültige Ehen eingegangen und auch vollzogen haben, mag er vor, während oder nach einer sacramentalen Ehe mit noch so vielen Hurerei getrieben haben, er verfällt dadurch nicht dem defectus sacramenti;<sup>4)</sup> denn hinsicht-

<sup>1)</sup> S. 92 ff.

<sup>2)</sup> S. 93 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Leo Magn., Epist. 167 c. 6 (Baller. I, 1423): Quia aliud est nupta, aliud concubina, ancillam a toro abicere et uxorem certae ingenuitatis accipere non duplicatio coniugii, sed profectus est honestatis.

<sup>4)</sup> Das Gegentheil müsste gelten, wenn Incontinentenz und nicht jene significatio sacramenti, zu der eine fornicaria coniunctio ausser aller Beziehung steht, entscheidend wäre. Vgl. jedoch die eigenthümliche

lich unseres sacramentum genügt er der Vorschrift „unius uxoris virum“ und ist nicht bigamus.

Hiermit stimmt auch die herrschende Theorie durchaus überein; sie fordert ebenfalls Gültigkeit auch der früheren Ehe zur vera bigamia und spricht dem fornicarius concubitus jede Bedeutung ab.<sup>1)</sup> Indessen indirect beseitigt sie auch hier wieder jenes Erforderniss dadurch, dass sie eine ungültige frühere Ehe mit Rücksicht auf den affectus intentionis cum opere subsecuto genügen lässt, um eine der vera bigamia thatsächlich gleichstehende bigamia interpretativa und damit eine Art von interpretativem defectus sacramenti mit den Wirkungen des eigentlichen defectus sacramenti, der nur dem Namen nach gelehnet wird, zu begründen.<sup>2)</sup> Man vermag sich hierfür auch wieder nur auf c. 4. 7 X h. t. zu berufen, indem man die vermeintliche Entscheidung Innocenz' III., dass bei zweiter ungültiger Ehe und bei ungültiger Ehe mit einer Wittve ein dem defectus sacramenti analoger und demselben hinsichtlich der Wirkungen gleicher Defect, den man

Aeusserung des Thomas über die concupiscentia adhaerens des bigamus S. 84 Anm. 5).

<sup>1)</sup> Bönningh. S. 176—80 nebst den dortigen Nachweisen. — Pirhing n. 4: Ratio autem, cur per fornicationem cum pluribus foeminis non contrahatur irregularitas bigamiae, sicut per matrimonium cum pluribus sive de iure sive de facto (?) initum, est, quia per coniunctionem fornicariam non significatur coniunctio Christi cum ecclesia per assumptionem carnis, et sic non potest in ea habere locum defectus significationis illius; neque etiam ea impedit, quominus tale matrimonium, sive fornicatio illud praecedat sive sequatur sive etiam durante eo fiat, adhuc habeat perfectam significationem sacramenti, cum sit maritalis coniunctio unius viri cum unica ab alio non assumpta, adeoque non patiatum defectum sacramenti, qui est fundamentum bigamiae. — Schmalzgrueber n. 4: Ad incurrandam irregularitatem bigamiae requiritur, ut eam incurrens dividerit carnem suam in plures maritali affectu; atqui habens plures concubinas, licet carnem suam dividerit, non tamen divisit in ipsas maritali affectu (vgl. S. 181) . . . fornicaria coniunctio non impedit perfectam significationem sacramenti, sicut nec ipsum sacramentum impedit. — Nicollis (l. c. in fine): Caelebs, licet corruptus fornicarie fuisset, ducendo uxorem virginem non incurrit irregularitatem, etiamsi in matrimonio adulterium cum alia perpetrasset.

<sup>2)</sup> S. 105 ff.

auf eine bigamia interpretativa zurückführt, entstehe, dahin verallgemeinert, dass insoweit überhaupt jede ungültige Ehe der gültigen gleichzustellen sei, wenn und weil der von Innocenz in den Worten „propter affectum intentionis cum opere subsecuto“ angedeutete Grund platzgreife.

Wie wenig eine solche Auffassung der gedachten Stellen begründet ist, haben wir oben<sup>1)</sup> bereits dargethan, nicht minder die Willkürlichkeit der auf dieser Auffassung beruhenden Verallgemeinerung. Es ist daher die herrschende Meinung ebenso zu verwerfen, wie — und damit scheiden die beiden secundarii modi des Thomas nun vollends aus — die verwandte Ansicht des letzterwähnten Kirchenlehrers, welcher, wie wir sahen,<sup>2)</sup> in dem in Rede stehenden Falle, dass auf eine ungültige eine gültige Ehe des Mannes folgt, einen defectus sacramenti annimmt. Vielmehr müssen wir daraus, dass die frühere ungültige Ehe des Mannes unser sacramentum — eine similitudo sacramenti hat keine Bedeutung<sup>3)</sup> — nicht begründet, d. h. dass sie überhaupt kein Abbild der mystischen Ehe Christi mit der Kirche ist, folgern, dass sie hinsichtlich dieser sacramentalen Beziehung gar nicht als Ehe in Betracht kommen kann, dass mithin bei späterer gültiger Ehe der Mann allerdings noch als unius uxoris vir gelten muss und in letzterer von einer divisio carnis, sofern dieselbe auf Seiten des Mannes eine frühere Ehe voraussetzt, von einem Mangel des sacramentum unitatis in diesem Sinne, nicht die Rede sein kann.

Dass ferner die frühere Ehe unbedingt durch

#### b) Beischlaf

vollzogen sein muss, wenn sie für die spätere Ehe einen defectus sacramenti begründen soll,<sup>4)</sup> bedarf keiner weiteren Ausführung. Der defectus greift also ebenso wenig platz, wenn nur die spätere, als wenn nur die frühere Ehe vollzogen ist.

<sup>1)</sup> S. 111 ff.

<sup>2)</sup> S. 60. 106.

<sup>3)</sup> S. 93—94.

<sup>4)</sup> Bonacina n. 5. Siehe S. 124 ff., besonders S. 126 Anm. 1).

Und da es hier bezüglich der vera bigamia darauf ankommt, dass in der früheren Ehe das sacramentum vorhanden ist, so ist insbesondere auch das sacramentum incarnationis, auf Grund dessen erst die Gatten jenes mysticum coniugium per incarnationem initum repräsentiren, also commixtio corporum unter seminis immissio zu fordern,<sup>1)</sup> die jedoch in foro externo bis zum Beweise des Gegentheils präsumirt wird.<sup>2)</sup>

Aus demselben Grunde endlich bedarf es auch bezüglich der gedachten Erfordernisse

c) der Beziehung beider aufeinander,<sup>3)</sup>

d. h. der Beischlaf muss eben mit Rücksicht auf die vorhergegangene Eheschliessung ein ehelicher sein — ein Beischlaf vor der Eheschliessung ist ohne alle Bedeutung — er muss mit beiderseitigem animus maritalis erfolgen, ohne welchen der Beischlaf nicht als sacramentaler, nicht als Vollziehung der Ehe zu erachten ist. In letzterer Beziehung jedoch können wir eine Zustimmung der Vertreter der herrschenden Lehre auch nur in demselben Sinne, wie oben,<sup>4)</sup> behaupten, und müssen im übrigen lediglich auf unsere früheren Ausführungen verweisen.

Wenn wir das Gesagte zusammenfassen, so ergibt sich also, dass vere bigamus derjenige ist, welcher mehrere kirchlich gültige (also aufeinanderfolgende) Ehen geschlossen und mit (beiderseitigem) animus maritalis unter immissio seminis vollzogen hat — bei dem also mehrere sacramentale Ehen vorliegen. Auf seiner späteren Ehe ruht der defectus sacramenti, weil sie nicht, wie die Ehe Christi mit der Kirche, ein coniugium unius cum una ist, weil ihr vielmehr diese Ausschliesslichkeit auf Seiten des Mannes mangelt, welcher dadurch, dass er mit verschiedenen Frauen una caro geworden, carnem suam divisit. Insofern haben wir daher keinen Anlass, den Begriff der carnis divisio hier zu beanstanden, wie

<sup>1)</sup> Clericatus n. 14.

<sup>2)</sup> S. 128.

<sup>3)</sup> S. 128 ff.

<sup>4)</sup> S. 131—32.

wir denn überhaupt bezüglich der bigamia vera oder successiva mit der herrschenden Theorie im allgemeinen übereinstimmen, allerdings unter Abweisung der thatsächlichen und indirecten Ausdehnung derselben, nach welcher auch bei Ungültigkeit der früheren oder späteren oder gar beider Ehen zwar nicht vera bigamia und ein defectus sacramenti, aber doch eine bigamia interpretativa und damit ein dem defectus sacramenti völlig gleichzustellender Defect begründet werden soll.

Schliesslich mag noch darauf hingewiesen werden, dass es durchaus gleichgültig ist, ob zwei oder mehr gültige und gehörig vollzogene Ehen vorliegen: nur im Dispensationsgesuche ist auch dies genau darzulegen.<sup>1)</sup> Im übrigen kommt es hier vielmehr nur darauf an, ob vor derjenigen Ehe, bezüglich deren ein defectus sacramenti in Frage steht, eine Ehe gültig geschlossen und gehörig vollzogen ist: der obige Begriff des bigamus umschliesst zugleich auch den des trigamus etc.<sup>2)</sup> —

Wenn in dem vorhandenen Sacrament eine frühere sacramentale Ehe des Mannes vermöge des durch sie bedingten Mangels der Ausschliesslichkeit des Sacraments einen Defect begründet, so ist es natürlich, dass das Gleiche gilt und aus den gleichen Gründen von der

## 2. früheren sacramentalen Ehe der Frau

### (Fall des maritus viduae).

Die Irregularität des maritus viduae knüpft an die alttestamentlichen Vorschriften an, also an die des Leviticus, nach welcher namentlich dem Hohenpriester, und die des Ezechiel, nach welcher in dem unter der Form einer Vision geschilderten Zukunftsreiche den Priestern überhaupt die Ehe nur mit einer Jungfrau — bei Ezechiel jedoch auch mit eines Priesters Wittve — gestattet sein sollte.<sup>3)</sup> Bereits die aposto-

<sup>1)</sup> S. 138.

<sup>2)</sup> Vgl. Bönningh. S. 217 und die dortigen Citate.

<sup>3)</sup> S. 7.

lischen Canones erklärten den *maritus viduae* für irregulär.<sup>1)</sup> Innocenz I. berief sich dieserhalb ausdrücklich auf das Gebot der Schrift.<sup>2)</sup> Schon Ambrosius hatte gelegentlich bemerkt, dass die Genesisstelle und ihre Deutung im Epheserbrief auf das *sacramentum Christi et ecclesiae*, da Eva so wenig, wie die Kirche, einen zweiten Gatten empfangen, nicht von der zweiten Ehe einer Wittve gelten könne, und hatte daraus ein Bedenken gegen solche Ehe abgeleitet:<sup>3)</sup> nachdem Augustin die Irregularität des *bigamus* entschieden auf den Mangel der *norma sacramenti* d. i. der Ausschliesslichkeit auf Seiten des Mannes zurückgeführt,<sup>4)</sup> erklärte Leo der Grosse einer unwillkürlichen Andeutung Augustin's entsprechend die Irregularität des *maritus viduae* lediglich für eine im Sinne der paulinischen Vorschrift — *unius uxoris virum* — liegende Ausdehnung derselben auch auf das Weib des Priesters, eine Ausdehnung, die schon in den ausdrücklichen Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes, dass der Priester nur eine Jungfrau nehmen solle, vorgesehen sei, und fand in gleicher Weise eine *iniuria tanti sacramenti* darin, wenn die in der mystischen Ehe Christi und der Kirche gewahrte Ausschliesslichkeit auf Seiten des Mannes oder auf Seiten des Weibes mangle.<sup>5)</sup>

Seitdem ist die Geschichte des *bigamus* und die des *maritus viduae* eine gemeinsame. Wenn Petrus Lombardus im Widerspruch mit der auf Leo den Grossen sich berufenden Meinung die Vollziehung gerade nur bei der früheren Ehe der Wittve für unwesentlich erklärt,<sup>6)</sup> so ist dies wohl nur zufällig und durch die Bezugnahme auf c. 20 D. 34 veranlasst; die Beschränkung auf jenen Fall wäre schwerlich in seinem Sinne, jedenfalls aber inconsequent. Innocenz III., welcher des Lombardus Ansicht reprobirt, lässt deutlich erkennen, dass die Irregularität des *bigamus* und des *maritus viduae*

<sup>1)</sup> S. 3 Anm. <sup>1)</sup>.

<sup>2)</sup> S. 17.

<sup>3)</sup> S. 16.

<sup>4)</sup> S. 18—20.

<sup>5)</sup> S. 21—22.

<sup>6)</sup> S. 36.

durchaus auf gleichen Umständen und Gründen beruhe, insbesondere bei beiden durch Vollziehung der jedesmaligen mehrfachen Ehen, also durch *divisio carnis in plures* bedingt sei; er hat für beide Fälle die gemeinsame Bezeichnung des *defectus sacramenti*.<sup>1)</sup> Dasselbe gilt von Innocenz IV., wenn er erklärt, dass unser *sacramentum* nur in einem *matrimonium inter duos tantum* gehörig zur Erscheinung kommen könne, nicht aber in *secundo coniugio, ubi alter coniugum carnem suam in plures divisit*; <sup>2)</sup> ja noch von Thomas, wenn er in ähnlicher Weise in *secundo matrimonio* (des Mannes oder des Weibes) den *honus significationis, qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et ecclesia, vermisst* und hieraus den *defectus sacramenti* folgert.<sup>3)</sup> Doch trat schon bei Hostiensis die spätere Anschauung deutlich hervor, wenn er anders den *maritus viduae* mit dem *maritus corruptae* zusammen unter den Gesichtspunkt eines *defectus sacramenti virginitatis* stellt.<sup>4)</sup>

Sonach beruht die Irregularität auch des *maritus viduae* auf einer Trübung des Sacraments seiner Ehe, welche letztere ungeeignet erscheinen lässt, die mystische Ehe Christi und der Kirche gehörig zu repräsentiren; und zwar hat die Trübung auch hier ihren Grund darin, dass der Ehe des *maritus viduae* die in jener höheren Ehe vorhandene sacramentale Ausschliesslichkeit mangelt: die Kirche hat keinen anderen Gatten als den éinen, Christum — jede anderweite Verbindung wäre eine *fornicatio, ein adulterium* <sup>5)</sup> — die wiedervermählte *vidua* dagegen hat zwei Gatten; ihre Ehe ist nicht, wie die der Kirche, ein *matrimonium unius cum una, ein matrimonium inter duos tantum*, sondern ein *secundum coniugium*; es fehlt ihr die dort vorhandene *unitas sacramenti, die unitas carnis*, weil die Frau nicht nur mit dem gegenwärtigen Manne, sondern auch mit einem anderen, nämlich ihrem früheren Manne

<sup>1)</sup> S. 38 ff.

<sup>2)</sup> S. 47.

<sup>3)</sup> S. 58.

<sup>4)</sup> S. 52.

<sup>5)</sup> Vgl. S. 59 Text zu Anm. <sup>1)</sup>, sowie die unten zu B. 3 zu machenden Anführungen (S. 179. 190 ff.).

una caro geworden; insofern wurzelt hier der defectus in einer divisio carnis auf Seiten des Weibes.<sup>1)</sup>

Hiernach ist bereits klar, dass wir auch in diesem Falle bezüglich der früheren Ehe der vidua ebenso, wie im vorigen Falle bezüglich der früheren Ehe des bigamus,<sup>2)</sup> das Vorhandensein des sacramentum, also aller Voraussetzungen desselben verlangen müssen. Es ist mithin erforderlich, dass auch die frühere Ehe der vidua kirchlich gültig geschlossen und demnächst durch Beischlaf unter immissio seminis<sup>3)</sup> mit beiderseitigem animus maritalis vollzogen ist.<sup>4)</sup>

So bestimmt wir nun auch — und es bedarf dies nach den früheren Ausführungen keiner weiteren Begründung — für den Fall des maritus viduae alle diese Vorbedingungen aufstellen müssen, und zwar dergestalt, dass wir, sobald auch nur eines der gedachten Momente fehlt, wenn also z. B. die frühere Ehe der vidua nur eine ungültige, etwa eine Putativ-ehe, oder durch die blosse copula ohne seminis immissio vollzogen ist, oder wenn dem auf jene frühere Eheschliessung folgenden Beischlaf der animus maritalis in dem oben dargelegten Sinne mangelte, das Vorhandensein des Falles des maritus viduae leugnen müssen, so wenig Anlass nahm die bisherige Literatur, jene Erfordernisse, soweit nicht nur der

<sup>1)</sup> Es muss doch hervorgehoben werden, dass es nicht ganz correct ist, in unserem Falle stets nur von einer vidua, einer Wittwe, zu sprechen, sofern man darunter die hinterbliebene Gattin eines bereits Verstorbenen versteht. Denn wie aus S. 95 Anm. <sup>2)</sup> hervorgeht, ist es möglich, dass eine gegenwärtig in sacramentaler Ehe lebende Frau bereits früher mit einem anderen zur Zeit noch lebenden ungläubigen Manne eine sacramentale Ehe geführt hat: offenbar ist hier mit Rücksicht auf die sonstigen Grundsätze und bei der sacramentalen Bedeutung auch der coniugia infidelium (S. 87) unser Fall und nicht der des maritus corruptae zu behaupten. Doch mag es ungeachtet dieser Singularität, deren Hervorhebung genügt, bei dem bequemeren Sprachgebrauche verbleiben.

<sup>2)</sup> S. 149 ff.

<sup>3)</sup> Sanchez Disp. 83 n. 7.

<sup>4)</sup> C. 20 D. 34, vgl. S. 124 ff. — Auch hier wird die gehörige Vollziehung in foro externo bis zum Beweise des Gegentheils präsumirt (S. 128. 152).

blosse Beischlaf in Frage kommt, sonderlich zu betonen. Der Grund dieser Erscheinung ist nicht schwer zu finden. Hat nämlich die Ehefrau nur mit einem anderen Manne früher den Beischlaf ausgeübt, so ist in der späteren Ehe jedenfalls der defectus sacramenti vorhanden, weil, wenn — wie unter den beispielsweise eben angeführten Umständen — nicht der Fall des maritus viduae, so doch der des maritus defloratae platzgreift. Practisch aber besteht unter beiden Fällen kein Unterschied. So konnte man sich denn begnügen, beide Fälle enger verknüpfend und nur das Erforderniss eines früheren Beischlafs besonders betonend den nicht sonderlich hervorgehobenen Unterschied beider lediglich darnach zu bemessen, ob auf Seiten der Frau ein früherer ehelicher und nicht bloss ein fornicarius concubitus vorliege, ob ihre corruptio in einer früheren Ehe erfolgt sei, in welchem Falle sie als vidua und ihr späterer Gatte als maritus viduae galt, ohne dass man auf eingehendere Erörterungen darüber, ob die frühere Ehe der vidua auch nothwendig gültig und deren Vollziehung mit seminis immissio und animus maritalis geschehen sein müsse, sich einliess. Hierfür fehlte jedes practische Interesse. Und hat doch auch, wenn man den Grund des defectus sacramenti überhaupt, also auch in beiden gedachten Fällen, gleicherweise in einer divisio carnis findet und dies bezüglich der deflorata mit Thomas<sup>1)</sup> dadurch begründet, dass auf Seiten der Frau die divisio carnis nur durch bisherige Jungfräulichkeit ausgeschlossen, also, sobald nur irgendeine Beischlafsvollziehung der gegenwärtigen sacramentalen Ehe der Frau vorhergegangen, vorhanden sei, eine genaue Unterscheidung beider Fälle ebenso wenig Bedeutung, wie wenn man — gewissermassen auf entgegengesetztem Wege dasselbe Ziel erreichend — mit Hostiensis<sup>2)</sup> auch den maritus viduae unter den Gesichtspunkt eines defectus sacramenti virginitatis stellt. Wir dagegen können uns einer solchen principiell ohnehin gebotenen Unterscheidung um so weniger entschlagen, als die Berechtigung der herrschenden überall auf eine di-

<sup>1)</sup> S. 61.

<sup>2)</sup> S. 52.

visio carnis sich berufenden Theorie für uns hier noch eine offene Frage ist.

Wie richtig es aber ist, wenn wir hier bereits in scharfer Unterscheidung von dem später näher zu besprechenden Falle des *maritus defloratae* den des *maritus viduae* in engste Beziehung zu dem des *bigamus* setzen, ist bei einer der herrschenden Lehre mit ihrem einseitigen Standpunkte allerdings wenig geläufigen Betrachtungsweise leicht einzusehen. Der *defectus sacramenti* ist seinem Begriffe nach ein in dem beiden Gatten gemeinsamen Ehesacramente selbst wurzelnder, nicht ein zunächst nur dem einen Gatten, auf dessen Seite der Defectgrund vorliegt, anhaftender und erst mittelbar auch den andern Gatten treffender Mangel. Im Falle des *bigamus* aber so gut, wie in dem des *maritus viduae*, liegt eben lediglich derselbe Mangel vor; er besteht darin, dass ihrer Ehe als einer zweiten oder späteren — denn das S. 153 Bemerkte gilt selbstverständlich auch von der *bigamia* der *vidua* — also der Ehe eines verwittweten Gatten die beiderseitige Ausschliesslichkeit des Sacraments, wie sie jenes *mysticum coniugium* als *coniugium unius cum una* charakterisirt, nicht innewohnt. Bei beiden wurzelt also der Defect in einer *bigamia vera*, daher die Voraussetzungen in beiden Fällen dieselben sind. Der Unterschied besteht einzig und allein darin, ob der Mann oder die Frau der verwittwete zur zweiten sacramentalen Ehe geschrittene Theil ist, ob jene Ausschliesslichkeit auf Seiten des Mannes oder auf Seiten des Weibes mangelt, ob der Defect durch *vera bigamia* des Mannes oder der Frau begründet wird, ein Unterschied, der eine tiefergehende Bedeutung nicht hat. Insofern darf man denn allerdings sagen, dass in beiden Fällen *eadem irregularitas* vorliege, und dass es durchaus gleichgültig sei, auf welcher Seite, oder ob auf beiden Seiten — bei Ehe eines Wittwers mit einer Wittwe, also Concurrenz beider Fälle — der Defectgrund, also *bigamia vera* vorhanden sei, mithin jene sacramentale Ausschliesslichkeit fehle.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Müller S. 11. 16. 30. Vgl. auch betreffs Bellarmin's oben S. 121 Anm. <sup>1)</sup> und S. 161 Anm. <sup>1)</sup>. Auch Sanchez erkannte, dass beim *bigamus*

Wenn man im Gegensatz zu dieser Betrachtungsweise allgemein nicht anders gewohnt ist, als immer nur einseitig die Irregularität des Mannes ins Auge zu fassen und darauf zu sehn, ob der Grund derselben unmittelbar in ihm selbst wurzelt, oder aber ob er auf Seiten der Frau liegt und, wie man meint, erst mittelbar den Mann trifft, so ist dies erklärlich sowohl durch die von jeher und auch in den Rechtsquellen geläufige Ausdrucksweise, welche die Irregularität des *maritus viduae*, nicht aber den *defectus sacramenti* und die *bigamia vera* der wiedervermählten *vidua* betont, als auch durch das schon hierbei zu Grunde liegende practische Bedürfniss, für welches unsere Lehre eben nur mit Rücksicht auf die Irregularität des Mannes Interesse hat. Seit der Entwicklung des Begriffs des *defectus sacramenti* hatte aber solch ein einseitiger Standpunkt theoretisch keine Berechtigung mehr. In der That tritt derselbe auch bei Hugo, Lombardus, Innocenz III., selbst noch bei Innocenz IV. und Thomas, wenn sie das *secundum coniugium, ubi alter coniugum carnem suam in plures divisit, den primae nuptiae* gegenüberstellen, weniger hervor. Doch war allerdings schon Thomas in jener mehrerwähnten wunderlichen und dunkelen Beweisführung<sup>1)</sup> zu der Behauptung gelangt, dass die *corruptio* einen *defectus* verursache nicht *ex parte illius, in quo est corruptio, sed ex parte alterius*, womit nicht an den Unterschied gedacht ist, auf wessen Seite der besondere Anlass des *defectus* im gemeinsamen Sacrament vorliegt. Vielmehr gipfelt ja seine diesbezügliche Beweisführung eben darin, dass die aussereheliche *corruptio* stets einen *defectus sacramenti* nur für den andern Gatten zur Folge habe, also die der Frau für den Mann, die des Mannes dagegen nicht für diesen, sondern nur für die Frau, welche daher auch deswegen irregulär sein würde, falls sie überhaupt der Ordination fähig wäre. Es wird also hier von Thomas geradezu behauptet, dass in demselben gemeinsamen Sacramente ein de-

und beim *maritus viduae* der Irregularitätsgrund gleichmässig in der *multiplicitas matrimonii* liege; vgl. S. 169.

<sup>1)</sup> S. 68.

fectus nur für einen Gatten möglicherweise vorhanden sein könne, ohne zugleich auch den andern Gatten zu treffen!

Zwar diese Stelle des Thomas ist von den Späteren ohne weitergehende Schlussfolgerungen lediglich wiederholt, und auch nur zu ihrem ursprünglichen Zwecke, den Widerspruch, dass die corruptio der Frau, nicht aber die des Mannes selbst dessen Irregularität ex defectu sacramenti zur Folge habe, zu beseitigen. Dagegen gewöhnte man sich allgemein, wie von der Irregularität, so auch vom defectus sacramenti nur mit Bezug auf den Mann, für welchen allein letzterer eine praktische Bedeutung hat, zu sprechen und nach Vorgang des Hostiensis den maritus viduae auf die gleiche Linie mit dem maritus corruptae zu stellen. Denn überall kam es darauf an, eine bigamia, also eine divisio carnis des Mannes, eine wirkliche oder interpretative, nachzuweisen; beim maritus viduae aber fand man, wie beim maritus corruptae, nur eine divisio carnis der Frau — ein blosser Hilfsbegriff, mittels dessen für den Mann nur die s. g. divisio carnis interpretativa zu construiren war; von einer divisio carnis interpretativa der Frau war selbstverständlich nie die Rede. Bei dieser einseitigen Art der Behandlung muss es freilich fast als eine Behauptung von überraschender Neuheit erscheinen, wenn man wieder, entsprechend der Anschauung des Hugo, Lombardus, Innocenz' III. und IV., ja im Grunde auch des Thomas, beim bigamus und beim viduae maritus denselben Irregularitätsgrund finden will.

Indessen fand sich doch vielleicht auch bei einigen späteren Canonisten eine, wenn auch nur unklare Ahnung der richtigen Auffassung, die jedenfalls allgemein Widerspruch erfuhr, ein Beweis gleichzeitig für die augenfällige Unhaltbarkeit, wie für die einseitige Befangenheit der herrschenden Meinung. Vielleicht nämlich mit in dem Bewusstsein, dass beim bigamus und beim viduae maritus derselbe Defectgrund vorliegt, wenn auch zunächst durch die bereits wiederholt von uns besprochene und verworfene Ansicht veranlasst, dass auch ungültige Ehe mit einer Wittve eine bigamia interpretativa begründe, haben Einzelne, wie z. B. Fagnanus und Passerinus, zum Unterschiede von einem derartigen

Fall bei gültiger Ehe mit einer Wittve bigamia vera behauptet und den Mann für vere bigamus erklärt;<sup>1)</sup> die Gegner berufen sich demgegenüber wohl auf die communis doctorum sententia, nach welcher vera bigamia nur vorliege, wenn jemand zwei Frauen gehabt.<sup>2)</sup> Es erhellt bereits, inwiefern bei diesem Streite, der nur bei der herrschenden Einseitigkeit der Behandlung möglich war, beide Theile Recht und Unrecht haben. Denn bei unbefangener Prüfung nach beiden Seiten hin ergiebt sich sofort, dass im Falle des maritus viduae allerdings vera bigamia vorliegt, nämlich auf Seiten der Frau — die angeführte entgegenstehende communis doctorum sententia ist ein hinfalliges Product jener Einseitigkeit — und dass nur die Bezeichnung des Mannes als vere bigamus nicht zu rechtfertigen ist.<sup>3)</sup>

Wenn nun aber die ganze Lehre vom defectus sacramenti nur wegen der Irregularität des Mannes ein besonderes praktisches Interesse haben kann und es gewiss wünschens-

<sup>1)</sup> Fagnanus (zu c. 4 X ht. n. 5. 12—14) erklärt freilich unter Berufung auf Vorgänger, insbesondere auf eine Entscheidung der Rota, auch den maritus defloratae bei gültiger Ehe für vere bigamus; der maritus adulteratae dagegen sei nur interpretative bigamus, weil auf das tempus primae desponsationis zu sehen sei. Von letzterem Falle abgesehen würde also nach ihm vielmehr die Bezeichnung vere bigamus auf alle Fälle des defectus sacramenti — in diesem erblickt er ausdrücklich die „veritas bigamiae“ — die Bezeichnung interpretative bigamus dagegen nur auf die des affectus intentionis anzuwenden, bigamia vera also (wie anderwärts nicht selten bigamia schlechthin gebraucht wird) nur ein synonyme Ausdruck für defectus sacramenti sein. — Auch Bellarmin (Controv., de clericis c. 24) gelangt thatsächlich zu einer ähnlichen Unterscheidung; denn er rechnet zur bigamia interpretativa nur die Fälle des affectus intentionis und leitet die Irregularität des maritus defloratae und des maritus adulteratae aus einer Infamie ab (S. 168 f.). Aber er unterscheidet durchaus sachgemäss, dass eine bigamia vera vorliegen könne a) ex parte viri tantum; b) ex parte uxoris tantum; c) ex parte utriusque, cum viduus viduam ducit. — Des Passerinus Commentar ist mir nicht zugänglich.

<sup>2)</sup> Vgl. Bönningh. S. 188 und die dortigen Nachweise.

<sup>3)</sup> Fagnanus erklärt freilich: bigamus i. e. binæ uxoris maritus... maritus viduae congrue dici potest binæ uxoris maritus, scil. illius, quae fuit bina uxor, i. e. duorum, et haec videtur veritas.

werth erscheint, die Gleichheit der Umstände, welche die Irregularität des *bigamus*, wie die des *maritus viduae* begründen, auch in der Benennung derselben zum Ausdruck zu bringen, so liegt es nahe, beide unter der gemeinsamen Bezeichnung eines *bigamus* im weiteren Sinne zusammenzufassen und für den *maritus viduae*, der doch, sofern er nur einmal verhehlicht ist, selbst nicht eigentlich *bigamus* genannt werden kann, einen unterscheidenden Zusatz zu wählen. Seit *Hostiensis*<sup>1)</sup> bezeichnet man ihn, wenn auch nicht ausschliesslich, als interpretative *bigamus* und unterscheidet demgemäss rücksichtlich des Mannes eine *bigamia vera* und eine *bigamia interpretativa* (s. *ficta*), welche letztere auch die weiterhin zu besprechenden Fälle umfasst. Was unsern Fall anbetrifft, so erscheint jene Bezeichnung insofern wenig passend, als, wie bereits ersichtlich ist, bei der Begründung des defectus hier eine eigentliche interpretatio gar nicht stattfindet, und weil überdies jener Ausdruck vermöge des in ihm angedeuteten Gegensatzes den Anschein erweckt, als wenn im Falle des *maritus viduae* überhaupt keine *vera bigamia* vorläge, auch nicht auf Seiten der Frau. Als ungleich bezeichnender nach jeder Richtung hin möchten wir daher für den *maritus viduae* die Benennung *passive bigamus* vorschlagen, derart, dass die beiden Fälle des *bigamus* und des *maritus viduae*, in denen nichts anderes als eine *vera bigamia* dort des Mannes, hier des Weibes als Defectgrund vorliegt, bei alleiniger Rücksicht auf die Stellung des irregulären Mannes als *bigamia activa* und *bigamia passiva* unterschieden werden. —

Nach der herrschenden Theorie, deren Prüfung noch erübrigt, liegt im Falle des *maritus viduae* — und ebenso in den später zu besprechenden Fällen des *maritus defloratae* und *adulteratae* — eine *divisio carnis* auf Seiten der Frau vor: hier, sofern dieselbe sowohl mit ihrem früheren Gatten, als auch mit dem gegenwärtigen durch sacramentalen Beischlaf *una caro* geworden. Diese *divisio carnis* der Frau wird auch ihrem jetzigen Gatten, welcher mit ihr *una caro* geworden, eben auf Grund dessen zugerechnet: sie gilt inter-

<sup>1)</sup> S. 50.

pretatione quadam iuris als *divisio carnis* des Mannes — oder mit anderen Worten: sie begründet für den Mann, weil er mit der Frau, welche *carnem suam vere divisit, una caro* geworden ist, eine *carnis divisio interpretativa*, also auch eine *bigamia interpretativa*.<sup>1)</sup>

Wenn jemand von einer *carnis divisio* der wiedervermählten *vidua* reden will, so haben wir gegen diesen Ausdruck an sich hier natürlich ebenso wenig etwas zu erinnern, wie beim *vere bigamus*: es ist lediglich eine andere mehr das sinnliche Element betonende Bezeichnung für den sachlich damit identischen Begriff der *bigamia*. Den Ausdruck *bigamia interpretativa* als blosser Benennung, die das Zusammenfassen der beiden sachlich gleichstehenden Fälle des *bigamus* und des *maritus viduae* unter ausschliesslicher Berücksichtigung der Stellung des Mannes ermöglichen soll, können wir nur als einen zwar althergebrachten, aber wenig passenden und, wie die geschichtliche Entwicklung zeigt, durch seine Unbestimmtheit missbräuchliche Anwendung und dadurch Unklarheiten befördernden bezeichnen. Dagegen müssen wir uns gegen eine eigentliche interpretatio auf das entschiedenste verwahren. Die ältere Literatur, die nur eine *bigamia vera s. propria* und eine *bigamia interpretativa s. impropria* unterschied, rechnete unter die letztere — die uneigentliche Bigamie — alle möglichen aus gültiger oder ungültiger Eheschliessung entspringenden Irregularitätsfälle, so auch die nachmals s. g. *bigamia similitudinaria*.<sup>2)</sup> Diese konnte man mit Recht in besonderem Sinne als *bigamia interpretativa* bezeichnen; denn bei ihr war eine *bigamia* wirklich nur durch Interpretation zu construiren, sofern nämlich das Keuschheitsgelübde als eine Vermählung mit der Kirche interpretirt wurde.<sup>3)</sup> Als für diesen Fall die Bezeichnung *bigamia similitudinaria* aufkam, verblieb der Name der *bigamia interpretativa* vornehmlich — d. h. abgesehen von dem einen dem *vere bigamus* analogen Falle des *affectus intentionis* — nur noch

<sup>1)</sup> Bönningh. S. 182—83. 188 nebst den dortigen Nachweisen.

<sup>2)</sup> S. 50. 66—67.

<sup>3)</sup> S. 96 ff.

denjenigen Fällen, bei welchen der Defectsgrund auf Seiten der Frau liegt; dazu kam die einseitige nur den Standpunkt des irregulären Mannes ins Auge fassende Betrachtungsweise, und endlich die Meinung, dass der wirkliche oder interpretative defectus sacramenti, den man nur noch auf Seiten des Mannes sah, in einer *divisio carnis*, in die also auch irgendwie der Mann verfallen sein müsse, seinen Grund habe. So war nichts natürlicher, als die von jener Bezeichnung scheinbar angedeutete interpretatio darin zu finden, dass die eigentlich nur auf Seiten der Frau vorliegende angebliche *divisio carnis* auf Grund dessen, dass der Mann mit der Frau *una caro* geworden, interpretatio quadam als des Mannes *divisio carnis* gelten müsse,<sup>1)</sup> dass auf seiner Seite also doch eine *divisio carnis* interpretativa vorliege, wodurch der Name *bigamia interpretativa* auf das beste sich erklärte. Demgegenüber ist, was zunächst den hier in Rede stehenden Fall anbetrifft, dabei zu verbleiben, dass die Irregularität des *maritus viduae* auf dem defectus sacramenti beruht, dieser defectus im Ehesacramente des *maritus viduae* aber unmittelbar in einer *bigamia vera* eines Gatten, nämlich hier der Frau, seinen Grund hat. Für eine interpretatio ist also kein Raum und kein Bedürfniss; vielmehr ist die ganze Interpretationstheorie lediglich ein Product der Unfähigkeit allseitiger Betrachtungsweise.

Am allerwenigsten aber können wir dem Begriff der *carnis divisio interpretativa* auch nur die mindeste Berechtigung zugestehn; er beruht lediglich auf müssiger Uebertragung

<sup>1)</sup> Man drückt dies sogar in dem Satze aus: *cum uxor carnem suam in plures viros vere diviserit* (mit Rücksicht auf ihre frühere sacramentale Ehe, ihre Defloration oder den adulterinus concubitus — neben der in Rede stehenden Ehe), *interpretatio quadam iuris maritus, qui coitu suscepto cum uxore una caro factus est, duas vel plures uxores habuisse et cognovisse censetur!* Daher heisse er interpretative *bigamus*. Vgl. Ferraris n. 12; Pyrrhus Corradus Cap. 1 n. 3; Böningh. S. 182—83 nebst den dortigen Nachweisen, sowie (ibid.) S. 188. 192. 198. 202. — Die von uns abgewiesene interpretatio findet sich übrigens selbst bei Pachmann § 242, nach welchem der *maritus viduae* „in Folge der Personeneinheit, die in seiner Ehe liegt, an der Bigamie seiner Frau theilnimmt.“

jener Unterscheidung zwischen *bigamia vera* und *bigamia interpretativa* auf das der *bigamia* untergelegte Merkmal der *divisio carnis* und auf jener von uns abgewiesenen, aus den erwähnten Elementen erwachsenen Interpretationstheorie. Völlig gleichbedeutend mit der Bezeichnung *bigamia interpretativa* würde er nicht einmal, wie diese, einem practischen Bedürfnisse genügen können. —

Wie der eben besprochene, so findet auch der nachfolgende Defectsgrund, nämlich

### 3. Mangel der Jungfräulichkeit auf Seiten der Frau

(Fall des *maritus defloratae*),

seine Begründung in den mehrerwähnten alttestamentlichen Vorschriften.<sup>1)</sup> Die apostolischen Canones schliessen wenigstens den Gatten einer *ἑταίρα* oder *οἰκέτις* etc. vom ministerium sacrum aus.<sup>2)</sup> Aber schon Innocenz I.<sup>3)</sup> und Leo der Grosse beriefen sich ausdrücklich auf das Gebot der Schrift, dass des Priesters Gattin eine Jungfrau sein müsse. Nach Leo lag demselben bereits der augustinische Sacramentsbegriff zu Grunde, vermöge dessen die Braut des Priesters, wie die von ihr repräsentirte Braut des Logos, ohne Beziehung zu anderen Männern, also Jungfrau sein müsse, ein Schriftgebot, welches die von jeher geübte Ausdehnung des paulinischen Gebotes „*unius uxoris virum*“ auch auf die Frau des Priesters ausdrücklich rechtfertige, und dessen Beobachtung nach Offenbarung der Gnade erst recht geboten sei: das Gegentheil ist ihm eine *iniuria tanti sacramenti*.<sup>4)</sup> Petrus Damiani bezeugt, dass man die Jungfräulichkeit der Frau mit Rücksicht auf die in der Bewahrung unverletzter *fidei integritas* sich bekundende Jungfräulichkeit

<sup>1)</sup> S. 7.

<sup>2)</sup> S. 3 Anm. <sup>1)</sup>.

<sup>3)</sup> S. 17.

<sup>4)</sup> S. 21—22.

der Kirche forderte.<sup>1)</sup> Bei Hugo und Lombardus dagegen finden wir nichts über den Fall des *maritus defloratae*. Nachdem Innocenz III., sei es als Bedingung, sei es als Grund des defectus sacramenti beim *bigamus* und *maritus viduae* die *divisio carnis* in *plures* bezeichnet hatte,<sup>2)</sup> meinte man hierin den Grund des defectus sacramenti überhaupt, also auch im Falle des *maritus defloratae* finden zu müssen. Die hierbei hervortretende Ungleichheit, dass die aussereheliche *corruptio* der Frau, nicht aber eine solche des Mannes den Defect begründe, erklärten anfangs manche dadurch, dass der Mann die oft fehlende Kirche, die Frau dagegen den jungfräulichen Christus repräsentire, daher völlige Unbeflecktheit nur bei dieser zur *signatio sacramenti* erforderlich sei. Umgekehrt behauptete Innocenz IV., dass der Mann Christum, der zuerst die Synagoge, dann die Kirche sich verbunden habe, die Frau dagegen die wenigstens in der Idee stets jungfräuliche Kirche repräsentire, daher nur die *corruptio* oder *carnis divisio* der Frau, nicht aber die des Mannes die *significatio* trübe.<sup>3)</sup> Und diese Argumentation fand nicht wenig Beifall: so auch bei Hostiensis, der doch vergeblich der herrschenden Tendenz widerstrebend unsere Lehre nicht ausschliesslich auf das durch eine *divisio* getrübe *sacramentum unitatis* begründen wollte, sondern zum Theil, und jedenfalls hinsichtlich des *maritus defloratae*, auf ein mit einer *corruptio* nicht vereinbares *sacramentum virginitatis*, das man bei der Frau verlange;<sup>4)</sup> nicht minder bei der Glosse, die entschieden alle Fälle des defectus sacramenti nur auf eine das *sacramentum unitatis* ausschliessende *divisio carnis* zurückführte.<sup>5)</sup> Aber Thomas, in letzterer Hinsicht der Glosse beipflichtend, fand jene Auffassung von dem Verhältnisse Christi zur Synagoge unannehmbar; er wandte ein, dass dann ja Hurerei ein Sacrament jener früheren Verbindung sein müsse, und wollte vielmehr die Gottesfürchtigen der Synagoge in der Kirche

<sup>1)</sup> S. 28—29.

<sup>2)</sup> S. 42—43.

<sup>3)</sup> S. 48.

<sup>4)</sup> S. 52—53.

<sup>5)</sup> S. 56.

als der einzigen Braut Christi beschlossen wissen;<sup>1)</sup> wenn Innocenz IV. bezüglich der Ehe des *corruptus* erklärte, dass die *divisio carnis* des Mannes nicht schade, und doch in ungelöstem Widerspruch damit dieselbe als Defectsgrund beim *bigamus* angab, so leugnete Thomas, dass eine solche beim *maritus corruptus* überhaupt vorliege, indem er dieselbe zwar bei der Frau nur durch bisherige Jungfräulichkeit, beim Manne aber schon durch blosser Ehelosigkeit ausgeschlossen wissen wollte.<sup>2)</sup> Doch eine genauere Bestimmung des entscheidenden Begriffs der *divisio carnis* und eine Begründung dafür, dass dieselbe beim Manne andre Voraussetzungen habe als beim Weibe, giebt er nicht; seine Lösung des Widerspruchs besteht lediglich in der widerspruchsvollen Behauptung, dass die aussereheliche *corruptio* eines Gatten den defectus in der späteren Ehe nur für den anderen Gatten begründe, daher die voreheliche *corruptio* der Frau den Defect und Irregularität für den Mann zur Folge habe, die voreheliche *corruptio* des Mannes aber diesem nicht schade, wie umgekehrt der Frau, wenn sie ordinationsfähig wäre, nur die voreheliche *corruptio* des Mannes, nicht aber ihre eigene, sofern sie nicht in einer früheren Ehe erfolgt sei, schaden würde.<sup>3)</sup> Die spätere Kirchenlehre fand keine andere Lösung des Widerspruches; sie liess sich an den Aeusserungen des Thomas, die meist wörtlich, mitunter mit einigen Umschreibungen wiederholt, aber nie näher begründet wurden, genügen.<sup>4)</sup>

Der Widerspruch hatte darin seinen Grund, dass die den Defect begründende *divisio carnis* beim Manne nur durch früheren ehelichen — sacramentalen — Beischlaf, dagegen bei der Frau durch jeden früheren, auch ausserehelichen Beischlaf begründet werden sollte; man war zu dieser Annahme genöthigt dadurch, dass man nach Innocenz III. und dem von Innocenz IV. angebahnten, von der Glosse und Thomas ein-

<sup>1)</sup> S. 62—63.

<sup>2)</sup> S. 61.

<sup>3)</sup> S. 63—65.

<sup>4)</sup> Bönningh. S. 194 ff. und Nachweise daselbst.

geschlagenen Wege folgend die *divisio carnis* als ausschliessliches Merkmal des *defectus sacramenti* überhaupt glauben hinstellen zu müssen, und doch der geschichtlichen Entwicklung sowie dem herrschenden Rechte entsprechend einen solchen *defectus* zwar bei der Ehe einer *corrupta* behaupten, dagegen bei der eines *corruptus* leugnen musste. Wollte und konnte man in letztgedachter Beziehung das bestehende Recht nicht in der Weise ändern, dass man auch bei der Ehe des *corruptus* *divisio carnis* und *defectus sacramenti* behauptete, also zur *plena significatio* Jungfräulichkeit nicht nur des Weibes, sondern auch des Mannes forderte, so war eine wirkliche Lösung nur noch so möglich, dass man entweder nach Art des Hostiensis die *divisio carnis* als ausschliesslich und überall entscheidendes Merkmal des *defectus* beseitigte, oder aber im Falle des *maritus defloratae* den *defectus sacramenti* leugnete.

Merkwürdigerweise ist es einem der eifrigsten Vertreter der Kirchenlehre begegnet, dass er, gerade um die von jener gebilligte Meinung des Thomas zu verfechten, ohne selbst es zu bemerken, auf den ersteren Weg sich verirrte. Wir meinen Sanchez. Der berühmte Cardinal Bellarmin<sup>1)</sup> nämlich wandte gegen jene allgemein angenommene Meinung, nach welcher der *terminus ad quem* entscheide, ein, dass dann ja gerade der *bigamus* bei Jungfräulichkeit seiner Frau nicht in *bigamia* verfallen würde, weil hier keinerlei Fehl im *terminus ad quem* sei;<sup>2)</sup> wie die erste Ehe mit einer Wittve und die zweite Ehe mit einer Jungfrau bezüglich der *bigamia* einander gleichständen, so müsse auch die Ehe des *fornicarius* mit einer Jungfrau der Ehe mit einer *fornicaria*, wenn hier in der That eine *bigamia* vorliege, gleichstehen; es sei aber vielmehr der Gatte einer Hure irregulär, *non quia bigamia oriatur ex illo matrimonio, sed quia sic placuit ecclesiae ob dignitatem sacerdotii*: der Grund sei derselbe, wie beim Gatten einer Schauspielerin, *ubi nullum locum habet bigamia, sed*

<sup>1)</sup> Controv., de clericis c. 24.

<sup>2)</sup> Denselben Einwand erhebt noch Müller S. 26; vgl. jedoch S. 169 Anm. <sup>3)</sup>.

*sola infamia*. Demgegenüber verweist Sanchez<sup>1)</sup> auf alle anderen Theologen und Rechtsgelehrten, welche in jenem Falle eine Art der *bigamia interpretativa* behaupten, und erklärt, dass, sobald ein *duplex matrimonium* vorliege, wie beim *bigamus* und *maritus viduae*, es nicht darauf ankomme, an *vitium sit a termino a quo vel ad quem*, weil überhaupt kein *vitium matrimonii*, sondern eben dessen *multiplicitas* hier die Irregularität begründe; dagegen bei der Einehe mit einer *corrupta* entstehe die Irregularität *ex ipsius matrimonii vitio, ac proinde iure optimo petitur, ut id vitium consurgat ex termino ad quem*. Man hat seitdem gelegentlich als Widerlegung der Ansicht Bellarmin's diese Erklärung des Sanchez wiederholt,<sup>2)</sup> ohne jedoch im entferntesten anzudeuten, auf welche Weise sie mit der herrschenden, auch von Sanchez selbst vertretenen Theorie, nach welcher in allen Fällen des *Defectus* gleichmässig eine *divisio carnis* Grund der Irregularität ist, vereinigt werden könnte.<sup>3)</sup>

Andere haben mit voller Entschlossenheit den anderen von Bellarmin gewiesenen Weg eingeschlagen und im Falle des *maritus defloratae* den *defectus sacramenti* geleugnet. So namentlich Gibalinus,<sup>4)</sup> und neuerdings Pachmann<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> De matrim. Lib. 7 Disp. 84 n. 10.

<sup>2)</sup> z. B. Schambogen n. 20; Pirhing n. 13; Bönningh. S. 197.

<sup>3)</sup> Die Unterscheidung des Sanchez ist im letzten Grunde allerdings nur eine Ausführung der schon von Thomas bei jener Erklärung beobachteten Unterscheidung zwischen ehelicher und ausserehelicher *corruptio* (S. 63) und würde, wie diese, bei folgerichtiger Durchführung auf das System des Hostiensis hinauskommen. Aber bei Thomas, der die aussereheliche *corruptio* doch nur mehr beiläufig behandelt, ist dieser Unterschied nicht so deutlich markirt; überdies lässt der bei ihm hervor gehobene Mangel einer genauen begrifflichen Unterscheidung zwischen *divisio carnis* und *defectus sacramenti* den hier angedeuteten Widerspruch minder augenscheinlich hervortreten.

<sup>4)</sup> Sein Werk *De irregularitatibus etc.* Lugdun. 1642 ist mir nicht zugänglich. Vgl. über ihn z. B. Bönningh. S. 191. 192. 198. 201; Gonzalez-Tellez zu c. 5 X ht. § 8.

<sup>5)</sup> § 242. Er leugnet beim *maritus defloratae* und *ieictae* — bei beiden werde ja nirgend auch die Vollziehung der Ehe gefordert — sowie auch beim *maritus adulteratae* jede *Bigamie*: „in all diesen Fällen beruht die Irregularität wohl doch nur in einem *defectus famae et fiduciae* und

und Müller.<sup>1)</sup> Die hierbei Ausschlag gebenden Erwägungen hat namentlich der Letztgenannte deutlich hervorgehoben: er weist aufs schlagendste den Widersinn nach, wenn bei der Ehe einer corrupta eine vera carnis divisio der Frau und mithin eine interpretativa carnis divisio des Mannes vorliegen soll, dagegen bei der Ehe eines corruptus keine divisio carnis vera des Mannes<sup>2)</sup>; er zeigt die Unhaltbarkeit des Satzes vom terminus ad quem, insofern er zu der Annahme führe, dass in demselben gemeinsamen Sacramente ein Defect für den

ist folgerecht keine Irregularität vorhanden, wo die Thatsache, die ihr zu Grunde liegt, nicht bekannt geworden.“

<sup>1)</sup> Müller S. 23–29. — Thomassinus (l. c. Cap. 78–83) kann nicht schlechthin als Vertreter des von den Genannten im Gegensatz zur herrschenden Lehre eingenommenen Standpunktes gelten, wie Müller S. 22 Anm. 47; S. 27 Anm. 69 nach Aeusserungen Dritter vermuthen möchte; insbesondere ist ihm eine principielle Unterscheidung der Fälle des bigamus und maritus viduae von denen des maritus defloratae und adulteratae fremd. Er bringt zahlreiche besonders den älteren Quellen entnommene Vorschriften über die herkömmlich unter dem Begriff der bigamia behandelten und ähnliche Irregularitätsfälle bei, bespricht die Differenz der beiden Kirchen hinsichtlich der Tauffrage, die Verschiedenheiten in Ausdehnung der Irregularität auf die niederen Grade u. dgl., die Zulässigkeit der Dispensation überhaupt und die Dispensationsbefugnis des Bischofs. Er sieht — nicht ganz mit Unrecht — den ursprünglichen Irregularitätsgrund in all jenen Fällen in der Incontinentz und der damit verbundenen Missachtung. Die Sacramentstheorie hat für ihn wenig Bedeutung; von Augustin's Ausführung urtheilt er: „Magnifica et sublimis est ea ratio et Augustino auctori eius primo consentiens, cuius insistere vestigiis et tutum semper fuit et splendidum. Sed cogit nos veritatis ipsa lux et caritas fateri, eam rationem in medium proferri non coepisse nisi re perfecta, ut ea illustrarentur decreta, non ut decernerentur“ (Cap. 78 n. 21). Den Namen defectus sacramenti erwähnt er nur einmal als den von Innocenz III. unter Billigung der von Augustin und Damiani vertretenen Sacramentstheorie bei der Bigamie — dies Wort gebraucht auch Thomassin in herkömmlicher Unbestimmtheit — angegebenen Irregularitätsgrund. Von einer divisio carnis spricht er überhaupt nicht. Ebenso schweigt er aber auch völlig über die die Objectivität des Begriffs betreffenden Fragen (Zwang, Betrug, Kenntniss, Heimlichkeit). — Uebrigens betont auch Phillips (I, 514–15) als Irregularitätsgrund beim maritus defloratae und adulteratae sehr stark die Rücksicht auf den sittlichen Ruf der Frau.

<sup>2)</sup> Müller S. 24.

einen Gatten und nicht zugleich auch für den anderen Gatten vorhanden sein könne<sup>1)</sup>; er hebt auch hervor, dass der Begriff der divisio carnis bei Innocenz III. an Genesis 2, 24 anknüpfe und demgemäss — da Mann und Weib nur durch eheliche commixtio corporum una caro werden<sup>2)</sup> — zwifache eheliche commixtio corporum voraussetze, also durch mehrfache ausser-eheliche oder durch aussereheliche Geschlechtsvereinigung neben ehelicher nicht begründet werden könne.<sup>3)</sup> Da jedoch auch diesen Gegnern der herrschenden Lehre im Hinblick auf c. 5 X ht. mit der hergebrachten Erklärung die divisio carnis als alleiniger Grund des defectus sacramenti galt, mussten sie mit jener auch diesen leugnen; sie griffen daher zu den römisch-rechtlichen Grundsätzen über die Infamie und stellten in Anknüpfung daran den Fall des maritus defloratae, wie auch den des maritus adulteratae, lediglich unter den Gesichtspunkt des defectus famae, sodass dessen Voraussetzungen entscheidend, also z. B. heimliche oder gewaltsame Defloration nicht in Betracht zu ziehen wären<sup>4)</sup> — wiesen doch auch die Vertreter der herrschenden Theorie nebenbei darauf hin, dass Verlust der Virginität bei dem Weibe schimpflicher sei, als beim Manne.<sup>5)</sup>

Allein ganz abgesehen davon, dass der althergebrachte Rechtszustand beim maritus defloratae gar keine Rücksicht darauf nimmt, ob die Defloration heimlich oder mit Gewalt geschehen sei oder nicht, so entspricht jene Ansicht, wie aus der Rechtsentwicklung deutlich hervorgeht, gewiss nicht dem

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 63. 159–60. Müller S. 25–26.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 71 Anm.

<sup>3)</sup> Müller S. 23–24; vgl. oben S. 43 Anm.

<sup>4)</sup> Müller S. 29, cf. Bönningh. S. 192. 198 (betr. Pachmann siehe oben S. 169 Anm. <sup>5)</sup>).

<sup>5)</sup> Bönningh. S. 198: ... doctores ... non omiserunt causam secundariam ac minus principalem ... in eo inesse, quod defectus integritatis virginalis magis indecens et probrosus sit in foemina quam in viro; — vgl. z. B. Schambogen n. 19; Pirhing n. 13; Schmalzgrueber n. 7; Zoësius n. 21; Bonacina n. 7. Der Letztgenannte weist sogar hier darauf hin, dass es auch ignominiosum est contrahere cum serva aut mima seu scenica, et ob id contrahens cum ea irregularis est, etiamsi illa virgo fuerit.

Sinne weder des alttestamentlichen Gebotes noch der canonicen Rechtsquellen, die den *bigamus* und den, welcher *non virginem est sortitus uxorem*, zusammenstellend unter Letzterem auch den *viduae maritus* begreifen, ohne jemals einen derartigen Unterschied zwischen dem Gatten einer Wittve und dem einer anderen Deflorirten auch nur im mindesten anzudeuten;<sup>1)</sup> und in anderen Stellen, die nur vom *bigamus* und vom *viduae maritus* lauten,<sup>2)</sup> sind sicherlich nur die practisch wichtigsten Fälle des *defectus sacramenti* genannt und der Gatte einer Deflorirten als stillschweigend einbegriffen zu denken.<sup>3)</sup> Beruft sich doch, wie wir sahen, Leo der Grosse ausdrücklich betreffs der *iniuria tanti sacramenti* darauf, dass *huic magno venerandoque mysterio ne legis quidem statuta defuerint, quibus evidenter est definitum, ut virginem sacerdos accipiat*; er recurirt wegen des *maritus defloratae* nicht auf Aussprüche römischer Juristen über die Infamie, sondern, wie auch schon Innocenz I., auf die alttestamentliche Vorschrift; ja er findet den Grund schon der letzteren in der typisch-sacramentalen Beziehung des Weibes auf die

<sup>1)</sup> Vgl. c. 3 D. 77; c. 10 D. 34; c. 14. 12 D. 32; c. 2 X 3, 3; c. 9 X 1, 14; c. 1 VI<sup>o</sup> 3, 2; c. 9 D. 34.

<sup>2)</sup> Wie c. 56 D. 50; c. 5 D. 84; c. 55 D. 50; c. 2 D. 55; c. 18 D. 34; c. 3 X 1, 21; c. 10 § 6 X 1, 9.

<sup>3)</sup> Es mag dahingestellt bleiben, ob *vidua* auch mitunter als umfassendere Bezeichnung für jede alleinstehende ehelich oder ausserehelich Deflorirte gebraucht ist. Vgl. Leo Magn., Epist. 12 c. 11 (Baller. I, 688): *Quae in sacro virginitatis proposito constitutae . . . barbaricam pertulere violentiam . . . neque in viduarum deiciantur gradum neque in sacrarum et perseverantium virginum numero censeantur* — und Baller. dazu: „*virgines sua culpa corruptae viduae antequam nuptae vocari solebant*“ unter Berufung auf Cyprian (*De habitu virginum: dum ornari cultius, dum liberius evagari virgines volunt, esse virgines desinunt furtivo dedecore corruptae, viduae antequam nuptae, non mariti sed Christi adulterae*) und Hieronymus (Epist. 22 [Migne] ad Eustochium c. 13: *pudefat dicere, quot quotidie virgines ruant . . . videas plerasque viduas antequam nuptas infelicem conscientiam mentita tantum veste protegere*). — In c. 5. 7 X h. t. wird gewöhnlich *vidua* in diesem weiteren jede Deflorirte einbegriffenden Sinne verstanden und so aus letztbezeichneter Stelle die Irregularität auch bei ungültiger Ehe mit einer Deflorirten gefolgert.

jungfräuliche Braut Christi, eine Anschauung, die noch bei Damiani hervortritt. Insoweit haben denn auch die Späteren Recht, wenn sie nicht daran zweifeln, dass die Irregularität des *maritus defloratae* ebenso, wie die des *maritus viduae*, auf einem *defectus sacramenti* beruht. War doch die Rechtsentwicklung überhaupt bezüglich des *bigamus* und des *maritus viduae* und des *maritus defloratae* eine gemeinsame: ihre Ausschliessung beruhte in gleicher Weise auf biblischer Vorschrift und wurde in gleicher Weise unter Anknüpfung an Eph. 5, 23 ff. dadurch begründet, dass ihre Ehe nicht ein ungetrübtes Abbild der Ehe Christi mit der Kirche sei.

So bleibt uns denn für eine befriedigende Lösung nur jener erste schon von Hostiensis eingeschlagene und von Sanchez wider Willen und Wissen flüchtig betretene Weg offen, die *divisio carnis* als ausschliesslich entscheidendes Merkmal des *defectus sacramenti* zu leugnen, und in der That ist die ganze Schwierigkeit lediglich aus dem falschen Verständniss jener Decretale Innocenz' III. und der dadurch veranlassten falschen Fragestellung erwachsen. Denn da man nach der Decretale den Grund des *defectus sacramenti* stets in einer *divisio carnis* meinte suchen zu müssen, so war man auch im Falle des *maritus defloratae* zu der Frage genöthigt, inwiefern hier eine *divisio carnis* vorliege? Die Antwort hierauf war nicht schwer zu finden, führte aber mit Rücksicht auf die Ehe des *corruptus* nothwendig zu jenem Widerspruche, den man mit Thomas nicht lösen, sondern nur leugnen oder verhüllen konnte.

Wir dagegen stehen nur der allgemeineren Frage gegenüber, inwiefern die Ehe des *maritus defloratae* kein ungetrübtes Abbild der Ehe Christi mit der Kirche ist? Und auf diese Frage, die wir nicht in gedachter Weise enger zu fassen brauchen, hat sich die Antwort uns schon wiederholt aufgedrängt: die deflorirte Braut vermag nicht die heilige und unbefleckte Braut Christi gehörig darzustellen.

Gerade jene berühmte und vielbesprochene Epheserstelle, von welcher die Lehre vom *defectus sacramenti* ihren Ausgang genommen, stellt als Forderung Christi hin, dass seine Kirche herrlich, ohne Makel, Runzel oder dergleichen, sondern

heilig und unbefleckt sei; <sup>1)</sup> Paulus giebt als Ziel seines Eifers an, dass er die Gemeinde Christo als reine Jungfrau zuführe. <sup>2)</sup> Der Hohepriester des Neuen Bundes, der das Gesetz erfüllt, <sup>3)</sup> kann doch, wie der des Alten Bundes, sein typisches Vorbild, auch nur eine Jungfrau zur Gattin haben. Schon Cyprian feiert die katholische Kirche als die im Hohenliede gepriesene einzige heilige jungfräuliche Braut Christi, neben welcher die Scheinkirche der Häretiker nur eine fornicaria et adultera sei. <sup>4)</sup> Und diese Vorstellung der Kirche als der heiligen unbefleckten Braut Christi war, wie wir bereits oben <sup>5)</sup> gesehen, eine der geläufigsten und beliebtesten; sie beherrschte auch die allegorische Erklärung namentlich des Hohenliedes und zog wiederum vermöge dieser Erklärung aus Stellen wie Hohelied 4, 7; 6, 9 und unzähligen anderen ihre Nahrung. Hiernach darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn Leo der Grosse, nachdem Augustin auf Grund eben jener Epheserstelle die Irregularität des bigamus dadurch begründet hatte, dass seine Ehe nicht, wie die Christi mit der Kirche, ein coniugium unius cum una sei, sondern dieser norma sacramenti entbehre, auch bei dem durch das alttestamentliche Gebot vom Priesterthum ausgeschlossenen Gatten einer „Entweihten“ <sup>6)</sup> den Grund der Irregularität in

<sup>1)</sup> Eph. 5, 27 (S. 24 Anm. <sup>1)</sup>).

<sup>2)</sup> 2. Cor. 11, 2 (S. 20 in f.).

<sup>3)</sup> Vgl. Hebr. 4, 14 u. öfter — Matth. 5, 17.

<sup>4)</sup> Epist. 74: Dat honorem Deo, qui foris de adultera et fornicaria nasci Deo filios asseverat? . . . Si custodimus Christi praecepta, si incorruptam atque inviolatam sponsae eius sanctitatem tuemur etc. — Epist. 75: Sponsa est una. Non est autem una nobiscum haereticorum synagoga, quia nec sponsa est adultera et fornicaria. — Epist. 76: Si hortus conclusus (Hohelied 4, 12) est sponsa Christi, quae est ecclesia, patere res clausa alienis et profanis non potest (vgl. S. 7 Anm. <sup>1)</sup>). — De unitate ecclesiae: Adulterari non potest sponsa Christi; incorrupta est et pudica. Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit . . . Quisquis ab ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis ecclesiae separatur . . . Habere iam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.

<sup>5)</sup> S. 20—24.

<sup>6)</sup> S. 7.

einer Schädigung des Sacraments fand, sofern es eben nicht, wie jene mystische, eine Ehe mit einer heiligen unbefleckten Braut ist. Hätten Hugo und Lombardus den defectus sacramenti und dessen Gründe ebenso eingehend behandelt, wie das sacramentum, sie hätten, wie Damiani, den Defectgrund beim maritus defloratae nur aus jener Vorstellung von der vermöge ihrer fidei integritas jungfräulichen Braut Christi, mit welcher die Ehe einer Deflorirten in Widerspruch steht, schöpfen können. Bei Bernhard finden wir nichts über den defectus sacramenti; aber der Mittelpunkt, auf den all sein Sinnen sich immer wieder richtet, ist die Vermählung des göttlichen Bräutigams mit der gläubigen Seele oder mit der die Gesamtheit der Seelen in Eins begreifenden Kirche: das Rühmen der ecclesia gloriosa als heiliger — von ihrem himmlischen Bräutigam selbst geheiligter <sup>1)</sup> — makelloser Braut Christi wechselt unaufhörlich ab mit der dringenden Aufforderung an die Seele, dass sie als heilige makellose Braut Christi sich darstelle und keinem anderen Liebhaber sich hingebe. <sup>2)</sup> Gerade darum, weil Bernhard sich fortwährend in diesen Vorstellungen frei bewegt ohne Nebengedanken an den defectus sacramenti, erscheinen uns seine Schriften vorzüglich geeignet, ein tieferes Verständniss der unserer Lehre zu Grunde liegenden Gedanken zu gewähren, namentlich auch was den hier vorliegenden Fall des maritus defloratae anlangt. Noch Innocenz IV. weist ausdrücklich darauf hin, dass mit Rücksicht auf 2. Cor. 11, 2 die Kirche als jungfräuliche Braut Christi gelten müsse; aber er findet schon den Grund des Defects beim maritus corruptae in der divisio carnis und bewegt sich bereits, wie wir sahen, in dem-

<sup>1)</sup> Eph. 5, 27 (S. 24 Anm. <sup>1)</sup>).

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Dominica I post Octav. Epiph. sermo II c. 3: Nonne stat angelus Domini, qui secet te mediam, si forte, quod avertat ipse, alterum admiseris amatorem? — In Cant. sermo. 68 c. 4: Carissima illa (sponsa) est una uni, non adhaerens alteri sponso, non cedens alteri sponsae (sermo 79 c. 5 freilich heisst es in irenischem Sinne: Magna ecclesiae caritas, quae ne aemulae quidem synagogae suas delicias invidet; quid benignius, quam ut, quem diligit anima sua, ipsum communicare parata sit inimicae?).

selben Widersprüche, wie die Glosse, Thomas und die späteren Vertreter der Kirchenlehre, welche hergebrachterweise namentlich des Letzteren zum Theil unverständenen und unverständlichen Wortgefüge wiederholten, anstatt auf die ursprünglichen bei Bernhard so lebendigen und klaren Ideen zurückzugehen und nach Art des Hostiensis lediglich mit diesen den Stoff zu durchdringen.

Doch wird es überhaupt eines Nachweises dafür nicht erst bedürfen, dass beim *maritus defloratae* der Defectsgrund darin wurzelt, dass die Ehe mit einer deflorirten Braut kein getreues Abbild der mystischen Ehe Christi mit seiner jungfräulichen heiligen und unbefleckten Braut ist. Denn dieser Gedanke, der Hinweis auf die Jungfräulichkeit der Braut Christi, mit welcher eine *corruptio* der Frau in Widerspruch tritt, ist auch in diesem Zusammenhange den Vertretern der herrschenden Lehre nicht eigentlich fremd; <sup>1)</sup> daher erscheint jener Nachweis einerseits als überflüssig, andererseits genügt er noch nicht, um unseren Gegensatz zur hergebrachten Meinung ins rechte Licht zu setzen. Der seit Innocenz IV. herkömmliche Fehler besteht nicht sowohl in einer Verleugnung jenes Satzes von der die Irregularität des Gatten begründenden *disparitas* der *corrupta* mit der jungfräulichen Braut Christi, als vielmehr in einer unzulässigen Zurückführung desselben auf das beim *bigamus* und *maritus viduae* als entscheidend hingestellte Moment, in einer der Unterschiede zu wenig achtenden Vereinigung aller Defectsfälle unter dem Begriff einer dem *sacramentum unitatis*, wie die Aehnlichkeit mit jenem *mysticum coniugium unius cum una* es bedinge, widerstreitenden *divisio carnis*.

Denn, wie Hostiensis dies richtig erkannte, der in einer Ehe platzgreifende *defectus sacramenti* kann ein zwiefach verschiedener sein: entweder ein *defectus sacramenti unitatis*, oder ein *defectus sacramenti virginitatis sive incorruptionis*. Der Defectsgrund wurzelt dort in einer wirklichen Bigamie

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Ferraris n. 12; Cabassutius n. 4 (siehe auch Bönningh. S. 191); Schmalzgrueber n. 16; Krimer n. 2254; Passerinus bei Bönningh. S. 207.

eines Gatten und der dadurch bedingten Unähnlichkeit seiner Ehe mit jenem *coniugium unius cum una*, in einer *divisio carnis* im engsten Sinne; <sup>1)</sup> dagegen wurzelt er im andern Falle in einer *corruptio* eines Gatten und der dadurch bedingten Unähnlichkeit der Ehe mit jenem *mysticum coniugium cum immaculata sponsa*, in einer *divisio carnis* im weitesten Sinne. <sup>2)</sup> Aber während in ersterer Hinsicht bezüglich beider Gatten kein Unterschied stattfindet, vielmehr das *sacramentum unitatis* auf beiden Seiten gefordert wird, findet das letztere Moment nur auf die Frau Anwendung; nur bei dieser, nicht aber beim Manne, wird das *sacramentum incorruptionis* als Bedingung der *perfecta significatio sacramenti* gefordert. Und dieser Umstand, diese bezüglich beider Geschlechter obwaltende Verschiedenheit begründet einen eigentlichen Widerspruch an sich noch nicht, sondern erst bei jener mit dieser Verschiedenheit unverträglichen herkömmlichen Vereinigung beider Gesichtspunkte unter einen Begriff.

Zwar wenn man bei der *corruptio* der Frau einen *defectus sacramenti* auf Grund dessen annahm, dass die Frau vermöge eben jener *corruptio* nicht mehr geeignet erschien, die unbefleckte Braut Christi gehörig zu repräsentiren, wenn also zur *plena significatio* unbefleckte Jungfräulichkeit des Weibes erforderlich schien, so wäre es freilich damit im Einklange und eine nicht allzu fernliegende Consequenz gewesen, auch beim Manne als dem Repräsentanten Christi die *integritas virginalis*, das *sacramentum incorruptionis* zu fordern. Indessen wenn sich dafür schon kein ebenso bestimmter von der Kirche aufgenommener Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift bot, was ja massgebend war, und wenn ausserdem practische Gründe gegen solche Strenge sprechen mochten, <sup>3)</sup> so diente ja auch die ganze Theorie überhaupt nur zur Erklärung und

<sup>1)</sup> S. 72 sub 3.

<sup>2)</sup> S. 71 sub 1.

<sup>3)</sup> Pirhing n. 13: *Est quaedam infamia ducere ab alio corruptam, quae non habet locum in viro corrupto, cui etiam ordinarie valde difficile est servare virginitatem ante matrimonium, et ideo noluit ecclesia ad hoc obligare omnes ordinandos.*

Bestätigung des ohnehin schon geltenden auf biblischer Grundlage ruhenden Rechtes und höchstens zur Entscheidung zweifelhafter Consequenzen.<sup>1)</sup> Wenn man aber nicht auf den Gedanken kam, selbständig und ohne zwingende biblische Belegstelle eine solche Consequenz im erwähnten Sinne zu ziehen, so war dies nur ein Mangel allseitiger Durchführung des lediglich zur Begründung des bereits Geltenden aufgestellten Sacramentsbegriffs, also ein Mangel, der uns in keiner Weise befremden kann.

Obschon aber dafür, dass man das Erforderniss der incorruptio nicht auch beim Manne geltend machte, unzweifelhaft der Mangel einer diesbezüglichen analogen und gleich den anderen als verbindlich geltenden biblischen Vorschrift und die berührte nur erklärende, nicht aber eigentlich Recht schaffende Bedeutung unserer Sacramentslehre entscheidend war, so hat doch wohl nebenbei noch ein anderer Umstand mitgewirkt, der gewiss auch zu der widerspruchsvollen Zusammenfassung jener Fälle verleitet hat: die in der Polemik gegen Häretiker, welche das sacramentum unitatis ecclesiae bedrohen, geläufigen und auf Vorstellungen, die unseren Defectsfällen entsprechend sind, beruhenden Gedanken. Die Häretiker führen eine divisio ecclesiae herbei, stellen eine zweite ecclesia auf, die ebenfalls Christum zum Bräutigam haben soll; aber dann würde Christus, nach Anschauung der katholischen Kirche, die ihre Eigenschaft als sponsa Christi nicht in Frage stellen kann, zwei sponsae haben — also ein bigamus sein. Wird nach anderer Anschauung die divisio nicht auf die Kirche als äusserlich sich darstellende Gemeinschaft, sondern auf den Inhalt und den Mittelpunkt ihres Glaubens, auf Christus, dessen Leib ja die Kirche ist, bezogen, so erscheint durch die Häretiker Christus getheilt,<sup>2)</sup> sie haben einen anderen, einen zweiten Christus;<sup>3)</sup> die Kirche, in welcher nach dieser Anschauung die Häretiker einbegriffen sind, hätte — gleich der wiedervermählten vidua — zwei Gatten. Es

<sup>1)</sup> Vgl. S. 24—25.

<sup>2)</sup> Vgl. 1. Cor. 1, 13: Divisus est Christus? (Vulg.)

<sup>3)</sup> Vgl. 2. Cor. 11, 4: alium Christum praedicat (Vulg.).

erleidet endlich seitens der Häretiker der Glaube der Kirche eine Verderbniss; die Kirche, welche in der Bewahrung der fidei integritas ihre Jungfräulichkeit bekundet, wird durch sie zur corrupta, insbesondere, sofern ihr Verhältniss zu Christo bereits als Ehe betrachtet wird, zur adulterata — also Christus zum maritus corruptae oder adulteratae. Auf Grund dieser das sacramentum unitatis ecclesiae gegen jede divisio vertheidigenden Vorstellungen, die sich sehr bestimmt schon bei Cyprian<sup>1)</sup> finden, konnten gerade unsere vier Defectsfälle als Abbilder des durch häretische divisio herbeigeführten defectus sacramenti unitatis scil. ecclesiae und insofern als nicht geeignet zur Darstellung der wirklichen Ehe Christi mit der einen heiligen katholischen Kirche erscheinen — wenn man nicht auch auf die noch mögliche Vorstellung gerieth, dass Christus durch die Häretiker auch zum maritus corruptus oder zum maritus adulter werde, so bedarf solche Unvollständigkeit der Durchführung gerade in diesem Zusammenhange keiner weiteren Erklärung.

Dass dieser Vorstellungskreis auf unsere Sacramentslehre eingewirkt hat, beweist besser als alle sonst etwa nachzuweisenden Anklänge Damiani, der gerade zur Bekräftigung seiner mehrfach an Cyprian erinnernden Ausführungen über das sacramentum intimae unitatis ecclesiae auf die Irregularität des bigamus ausdrücklich, auf die des maritus defloratae indirect durch einen nur in diesem Sinne zu vervollständigenden Zwischensatz hinweist.<sup>2)</sup>

Im Bereiche dieser Gedanken konnte man, ob nun das Verhältniss der Häretiker zur katholischen Kirche als ein Statuiren zweier Kirchen, zweier Christi, oder ihre Scheinkirche als eine corrupta et adultera characterisirt wurde, stets auch eine divisio behaupten — ein Theilen oder Spalten der Kirche im eigentlichen Sinn — und darin eine Schädigung des sacramentum unitatis ecclesiae erblicken. Ohnehin sind die Ausdrücke corruptio und divisio bei dieser Anwendung

<sup>1)</sup> Namentlich in den schon citirten Epist. 74—76 und De unitate ecclesiae.

<sup>2)</sup> S. 28 f.

auf die Kirche als Braut Christi nur verschiedene Namen für denselben Begriff: jede häretische corruptio ist ohne weiteres schon eine divisio; sie löst sich ab von der éinen katholischen Kirche; sie enthält eine Verletzung ebenso der unitas, wie der sanctitas ecclesiae.<sup>1)</sup> Die incorruptio gerade des Bräutigams zu betonen, hatte man hier keinen Anlass.

Anders aber ist es, wenn man diese bildlichen und ursprünglich verschiedenen Vorstellungen entnommenen Gedanken ebenso unterschiedslos und ebenso einseitig auf andere Verhältnisse, insbesondere auf die wirkliche menschliche Ehe anzuwenden versucht. Schon der Begriff des sacramentum wird ein anderer. Das durch die divisio der Häretiker in Frage gestellte sacramentum ecclesiae ist das sacramentum unitatis ecclesiae, das sich nicht sowohl auf das Verhältniss der Kirche zu Christo bezieht, als auf die Einheit und Einheitlichkeit der katholischen Kirche gegenüber ihren einzelnen räumlich vielfach getrennten Theilen; es ist das sacramentum, dass alle Gläubigen eine ungetheilte Einheit bilden, es ist das Betonen der una sancta ecclesia, quae dividi non potest.<sup>2)</sup> Dagegen das bei der Ehe in Frage kommende sacramentum kennzeichnet an sich und zunächst das wechselseitige Verhältniss der zu einer Fleischeseinheit verbundenen Gatten als Abbild des Verhältnisses Christi und der ihm durch Fleisches-einheit verbundenen Kirche. Noch deutlicher tritt der Unterschied, der sich hier unschwer, zumal bei Annahme mehrerer Ehesacramente, verwischen lässt, in dem Gegensatze hervor, im Begriffe der divisio: dort ein eigentliches Zertheilen der éinen Kirche zu zwei Kirchen, zu einer Scheinkirche neben der wirklichen katholischen Kirche, und gleichbedeutend mit einer corruptio der Kirche — hier der unbestimmte, namentlich in seinem Verhältniss zu einer corruptio unklare, und jedenfalls in sehr abgeleitetem Sinne zu nehmende Begriff

<sup>1)</sup> Cyprian, Epist. 47: ... ut unitas eius (ecclesiae) et sanctitas non iugiter nec in totum perfidiae et haereticae pravitate obstinatione vitietur.

<sup>2)</sup> Cyprian, De unit. eccl.: Hoc unitatis sacramentum ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Jesu Christi non dividitur omnino nec scinditur. Vgl. auch S. 28 (Damiani).

der carnis divisio.<sup>1)</sup> Und während dort nur in Frage kam, ob auf Seiten der ecclesia eine divisio und ein defectus sacramenti vorhanden sei — auch der Satz, dass Christus nicht zwei sponsae habe, sollte ja nur die zweite angebliche sponsa als eine fornicaria erweisen und einer divisio ecclesiae entgegengetreten — so hatte man hier umgekehrt immer einen Blick nur dafür, ob auf Seiten des Mannes eine divisio carnis und ein defectus sacramenti vorliege.

Indessen gerade die Vieldeutigkeit und das Schwankende namentlich der Begriffe sacramentum und divisio, überhaupt die Beweglichkeit jener in gleichen Vorstellungen sich bewegenden polemischen Wendungen konnte diese Unterschiede übersehen lassen und zu ihrer unmittelbaren Verwendung auch für unsere Lehre verleiten. Sobald man aber dementsprechend auch unsere vier Defectsfälle unter dem Begriffe einer divisio — carnis — zusammenfasste und diese als Grund unseres defectus sacramenti hinstellte, konnte jener bezüglich des maritus corruptus und des maritus adulter zu behauptende Mangel allseitiger Durchführung nur noch als innerer Widerspruch erscheinen.

Zwar einer theilweisen Vereinigung der beiden oben als sacramentum unitatis und sacramentum incorruptionis bezeichneten Gesichtspunkte stand der Mangel, dass man das letztere sacramentum nicht auch beim Manne forderte, keineswegs entgegen: ohne Widersprüche liess sich der Fall des maritus viduae auch auf eine divisio carnis im weitesten Sinne, also auf einen defectus sacramenti incorruptionis zurückführen<sup>2)</sup> — dies führte lediglich zu einer anderen mit der herkömmlichen Unterscheidung von bigamia vera und interpretativa (letztere im engeren Sinn genommen) sich deckenden Zweitheilung, für welche die Frage, ob der Defectgrund auf Seiten des Mannes oder der Frau vorliege, entscheidend war, und die allerdings den begrifflich scharfen Unterschied zwischen dem eigentlich doch einen defectus sacramenti unitatis

<sup>1)</sup> Ueberdies bedeutet dort eine divisio ecclesiae ein Spalten der Kirche zu zwei Kirchen, hier eine divisio carnis der Frau ihre als einer einzelnen Person Doppelbeziehung zu zwei Männern; es führt also hier der Begriff unmittelbar auf eine Duplicität gerade des andern Theils.

<sup>2)</sup> So Hostiensis, vgl. S. 52.

aufweisenden Fall des *maritus viduae* und dem des *maritus defloratae* verwischte.

Wohl aber stand jener in der verschiedenen Behandlung der beiden Geschlechter sich bekundende Mangel einer weiteren Vereinigung entgegen. Denn der Fall des *bigamus* lässt sich mit dem des *maritus corruptae* unter gleichzeitigem Ausschluss des *maritus corruptus* weder unter dem Gesichtspunkt des *defectus sacramenti incorruptionis*, einer *divisio carnis* im weitesten Sinne, noch unter dem des *defectus sacramenti unitatis*, einer *divisio carnis* im engsten Sinne, vereinigen — von einem *defectus sacramenti unitatis* kann ohnehin beim *maritus defloratae* nur die Rede sein, wenn man jenen Begriff bis zur thatsächlichen Identität mit ersterem ausdehnt — es würde vielmehr jeder als Einigungspunkt aufgestellte Begriff stets beim *maritus corruptus* ganz in derselben Weise platzgreifen, wie beim *maritus corruptae*, mithin nothwendigerweise zu jenem Dilemma führen, das nur zwischen einem Verwerfen des thatsächlich geltenden und geschichtlich begründeten Rechtszustandes und zwischen theoretischen Widersprüchen die Wahl lässt.

Und auf diesem Wege schuf man eben einen wirklichen inneren Widerspruch; ein solcher entstand in der Theorie gerade dadurch, dass man die Eigenthümlichkeit des aus einer *corruptio* nur der Frau entstehenden *defectus sacramenti incorruptionis* verleugnend alle Fälle unterschiedslos auf einen *defectus sacramenti unitatis*, der in einer *divisio carnis* seinen Grund habe, zurückführte und unbedenklich denselben Begriff der *divisio carnis*, welchen Innocenz III. in der ofterwähnten von der Ehe mit einer jungfräulichen Wittve handelnden Stelle eben durch diesen Gegenstand veranlasst und — den Ausdruck nämlich im engsten Sinne genommen — durchaus, aber auch nur für die von ihm berührten Fälle des *bigamus* und des *maritus viduae* passend, bei diesen als Grund des *defectus sacramenti* hingestellt haben mag,<sup>1)</sup> ohne zwingenden Grund nun ebenso auch bei der Ehe mit einer Deflorirten als Defectgrund anzunehmen sich genöthigt glaubte; denn

<sup>1)</sup> S. 42 f.

wenn der *defectus sacramenti* zwar bei der Ehe einer *corrupta*, nicht aber bei der Ehe des einer *corruptio* verfallenen Mannes platzgriff, was ja beides der biblischen Grundlage und der ganzen bisherigen Rechtsentwicklung entsprach, so musste man nun beim Manne andere Erfordernisse der *divisio carnis*, auf der allein doch eben der *defectus sacramenti* überhaupt beruhen sollte, aufstellen, als beim Weibe; man musste dort den Ausdruck nur im engsten, hier im weitesten Sinne nehmen, und konnte den durch solche Vereinigung bedingten Widerspruch nur unter haltlosen Deductionen, die doch gelegentlich, wie bei Thomas und Sanchez,<sup>1)</sup> wieder auf eine zweitheilige Unterscheidung hindeuteten, leugnen.<sup>2)</sup>

Dieser Widerspruch ist aber, wie aus dem Gesagten sich ergibt, nicht in der Weise zu beseitigen, dass man beim *maritus corruptae* der geschichtlichen Entwicklung zum Trotz den *defectus sacramenti* leugnend die herrschende Theorie im übrigen rettet; vielmehr ist der entgegengesetzte Weg einzuschlagen und mit Rücksicht auf die Rechtsentwicklung zwar die Annahme eines *defectus sacramenti* bei der Ehe mit einer Deflorirten als durchaus gerechtfertigt anzuerkennen, die Theorie von der *divisio carnis* dagegen, soweit sie bei näherer Prüfung nicht als stichhaltig sich erweist, der herrschenden Ansicht zum Trotz zu verwerfen.

Es beruht also die Irregularität auch des *maritus defloratae* auf einer Trübung des Sacraments seiner Ehe, welche die letztere ungeeignet erscheinen lässt, die mystische Ehe Christi

<sup>1)</sup> S. 169.

<sup>2)</sup> Selbstverständlich ist jener Widerspruch nicht gerade durch den Gebrauch des Ausdrucks *divisio carnis* bedingt; er ist vielmehr auch da vorhanden, wo man diesen Ausdruck meidend alle Defectsfälle z. B. darauf zurückführt, dass nicht ein *coniugium unius cum una* vorliege. Vgl. die von den Späteren (auch Bönningh. S. 175, woselbst fernere Nachweise, S. 188) so unendlich oft als Ausgangspunkt ihrer ganzen Darstellung gewählte Erklärung des Thomas oben S. 59 in Absatz 2. Siehe auch S. 44 Anm. — Nur die rückhaltlose Anerkennung eines zweifachen Gesichtspunktes, eines anderen beim *bigamus* und eines anderen beim *maritus corruptae*, deren Vereinigung unter Ausschluss des *maritus corruptus* unmöglich, vermag jenem Widerspruche, für welchen eben diese unzulässige Vereinigung charakteristisch ist, zu entgehen.

und der Kirche gehörig zu repräsentiren. Wenn aber in den Fällen des bigamus und des maritus viduae die Trübung in dem Mangel beiderseitiger Ausschliesslichkeit des Sacraments, in einem defectus sacramenti unitatis ihren Grund hat, so dagegen hier in einem der Frau anhaftenden Makel, in einer corruptio derselben: die in die Ehe tretende entehrte Braut vermag die Braut Christi, d. i. die Kirche, nicht gehörig darzustellen, weil sie nicht, wie diese, eine heilige makellose jungfräuliche Braut ist. Wird dem bigamus gegenüber die una ecclesia betont, so dem maritus defloratae gegenüber die sancta immaculata ecclesia. Es wurzelt also hier der defectus in einer corruptio des Weibes; er ist ein defectus sacramenti incorruptionis.

Als besondere Voraussetzung des Defects ergibt sich mithin hier zunächst lediglich die, dass die Frau einen früheren Beischlaf durch natürliche copula carnalis vollzogen hat. Denn es kommt nur auf die durch aussereheliche Defloration begründete corruptio an, nicht darauf, dass die Frau mit dem früheren Beischläfer una caro geworden; es ist also bezüglich dieses früheren Beischlafs ebenso wenig immissio seminis zu fordern,<sup>1)</sup> als Ehelichkeit oder animus maritalis.

Andrerseits ist hier aber doch wirkliche natürliche copula zu fordern.<sup>2)</sup> Unzüchtigkeiten, welche die physische Jungfräulichkeit nicht berühren, kommen eben deshalb nicht in Betracht. Denn eine Ausdehnung des Falles auf solche unter Berufung auf die auch in ihnen liegende corruptio würde ebenso sehr hinsichtlich der Bibel und sonstigen Rechtsquellen der erforderlichen rechtlichen Begründung entbehren,<sup>3)</sup> als schrankenloser Willkür anheimfallen.

<sup>1)</sup> Sanchez Disp. 83 n. 7 verlangt seminis immissio, mangels deren die Frau mit dem früheren Beischläfer nicht una caro geworden, mithin einer divisio carnis nicht verfallen sei. Vgl. Nicollis l. c. in fine: Si quis puellam ducat in uxorem, quae fuit ab alio violenter corrupta cum commixtione seminum, est irregularis.

<sup>2)</sup> Sanchez Disp. 83 n. 7 in f. Entscheidend hierfür ist nur der usus (penetratio) vasis legitimi (S. 128). Eine naturalis ordinis perversio in solis accidentalibus (variatio situs), cum vas legitimum servetur, ist gleichgültig.

<sup>3)</sup> Vgl. S. 93 Anm. 6); Bonacina n. 9.

Ohnehin sind, wenngleich der Defectsgrund hier auf einer corruptio der Frau beruht, dennoch moralische Gesichtspunkte überhaupt durchaus fernzuhalten. Nur weil dies anderweit geläufigen und natürlichen Anschauungen, nach denen eine schuldlose Defloration zwar auch eine „Schändung“ und „Entehrung“, aber als Unglück nicht noch mit nachtheiligen Folgen zu belegen ist, widerspricht, bedarf es hier besonderer Erinnerung. Denn bereits aus dem, was oben<sup>1)</sup> über die Objectivität des Begriffs des defectus sacramenti gesagt ist, geht zur Genüge hervor, dass es nicht darauf ankommen kann, ob der wirklich vorhandene Verlust der Jungfräulichkeit — denn irrige Annahme vom Dasein des Defectsgrundes führt niemals den Defect herbei<sup>2)</sup> — eine moralische Schuld der Frau in sich begreift, oder ob sie etwa wider ihren Willen durch Gewalt,<sup>3)</sup> ja ohne ihr Wissen, z. B. in bewusstlosem Zustande, entehrt ist, noch auch darauf, ob der Gatte, welcher die Deflorirte ehelicht, oder überhaupt irgendjemand von ihrer Defloration jemals Kenntniss erlangt:<sup>4)</sup> Schuld und Strafe oder Infamie stehen hier überall nicht in Frage. Ja kann es doch sogar geschehen, dass die hier den Defect begründende Defloration eine eheliche ist. Denn bei jeder sacramentalen Ehe mit einer Frau, welche die Jungfräulichkeit

<sup>1)</sup> S. 86 f. 142 f.

<sup>2)</sup> S. 86. 143; Bönningh. S. 193.

<sup>3)</sup> Auch hier (vgl. S. 84 Anm. 5)) sucht Thomas (Lib. IV Dist. 33 Qu. 3 Art. 1 in fine) den Nebengrund der Incontinenz zu vertheidigen: Nec illae, quae per violentiam corrumpuntur, sive ab homine sive a daemone incubo, virginitatem amittunt, si quantum possunt renitentur, ut conservent corpus a corruptione immune vel saltem mentem contrariam consensui. Quia tamen in significationibus sacramentorum magis attenditur, quod exterius geritur, quam quod interius fit, irregularitas, quae ex defectu significationis in sacramento causatur, nihilominus induceretur in illum, qui virginem defloratam violenter duceret in uxorem; et praecipue cum propter delectationem nimiam ratio in actu illo suffocetur, difficillimum est tali delectationi dissentire in statu illo, et ideo praesumptio videtur esse, quod consenserit — und auch diese wohl in mehrfacher Hinsicht bedenkliche Begründung fand den Beifall der Späteren (vgl. Bönningh. S. 193 Anm.).

<sup>4)</sup> Vgl. S. 171.

und der Kirche gehörig zu repräsentiren. Wenn aber in den Fällen des bigamus und des maritus viduae die Trübung in dem Mangel beiderseitiger Ausschliesslichkeit des Sacraments, in einem defectus sacramenti unitatis ihren Grund hat, so dagegen hier in einem der Frau anhaftenden Makel, in einer corruptio derselben: die in die Ehe tretende entehrte Braut vermag die Braut Christi, d. i. die Kirche, nicht gehörig darzustellen, weil sie nicht, wie diese, eine heilige makellose jungfräuliche Braut ist. Wird dem bigamus gegenüber die una ecclesia betont, so dem maritus defloratae gegenüber die sancta immaculata ecclesia. Es wurzelt also hier der defectus in einer corruptio des Weibes; er ist ein defectus sacramenti incorruptionis.

Als besondere Voraussetzung des Defects ergibt sich mithin hier zunächst lediglich die, dass die Frau einen früheren Beischlaf durch natürliche copula carnalis vollzogen hat. Denn es kommt nur auf die durch aussereheliche Defloration begründete corruptio an, nicht darauf, dass die Frau mit dem früheren Beischläfer una caro geworden; es ist also bezüglich dieses früheren Beischlafs ebenso wenig immissio seminis zu fordern,<sup>1)</sup> als Ehelichkeit oder animus maritalis.

Andrerseits ist hier aber doch wirkliche natürliche copula zu fordern.<sup>2)</sup> Unzüchtigkeiten, welche die physische Jungfräulichkeit nicht berühren, kommen eben deshalb nicht in Betracht. Denn eine Ausdehnung des Falles auf solche unter Berufung auf die auch in ihnen liegende corruptio würde ebenso sehr hinsichtlich der Bibel und sonstigen Rechtsquellen der erforderlichen rechtlichen Begründung entbehren,<sup>3)</sup> als schrankenloser Willkür anheimfallen.

<sup>1)</sup> Sanchez Disp. 83 n. 7 verlangt seminis immissio, mangels deren die Frau mit dem früheren Beischläfer nicht una caro geworden, mithin einer divisio carnis nicht verfallen sei. Vgl. Nicollis l. c. in fine: Si quis puellam ducat in uxorem, quae fuit ab alio violenter corrupta cum commixtione seminum, est irregularis.

<sup>2)</sup> Sanchez Disp. 83 n. 7 in f. Entscheidend hierfür ist nur der usus (penetratio) vasis legitimi (S. 128). Eine naturalis ordinis perversio in solis accidentalibus (variatio situs), cum vas legitimum servetur, ist gleichgültig.

<sup>3)</sup> Vgl. S. 93 Anm. 6); Bonacina n. 9.

Ohnehin sind, wenngleich der Defectsgrund hier auf einer corruptio der Frau beruht, dennoch moralische Gesichtspunkte überhaupt durchaus fernzuhalten. Nur weil dies anderweit geläufigen und natürlichen Anschauungen, nach denen eine schuldlose Defloration zwar auch eine „Schändung“ und „Entehrung“, aber als Unglück nicht noch mit nachtheiligen Folgen zu belegen ist, widerspricht, bedarf es hier besonderer Erinnerung. Denn bereits aus dem, was oben<sup>1)</sup> über die Objectivität des Begriffs des defectus sacramenti gesagt ist, geht zur Genüge hervor, dass es nicht darauf ankommen kann, ob der wirklich vorhandene Verlust der Jungfräulichkeit — denn irrige Annahme vom Dasein des Defectsgrundes führt niemals den Defect herbei<sup>2)</sup> — eine moralische Schuld der Frau in sich begreift, oder ob sie etwa wider ihren Willen durch Gewalt,<sup>3)</sup> ja ohne ihr Wissen, z. B. in bewusstlosem Zustande, entehrt ist, noch auch darauf, ob der Gatte, welcher die Deflorirte ehelicht, oder überhaupt irgendjemand von ihrer Defloration jemals Kenntniss erlangt:<sup>4)</sup> Schuld und Strafe oder Infamie stehen hier überall nicht in Frage. Ja kann es doch sogar geschehen, dass die hier den Defect begründende Defloration eine eheliche ist. Denn bei jeder sacramentalen Ehe mit einer Frau, welche die Jungfräulichkeit

<sup>1)</sup> S. 86 f. 142 f.

<sup>2)</sup> S. 86. 143; Bönningh. S. 193.

<sup>3)</sup> Auch hier (vgl. S. 84 Anm. 5)) sucht Thomas (Lib. IV Dist. 33 Qu. 3 Art. 1 in fine) den Nebengrund der Incontinenz zu vertheidigen: Nec illae, quae per violentiam corrumpuntur, sive ab homine sive a daemone incubo, virginitatem amittunt, si quantum possunt renitentur, ut conservent corpus a corruptione immune vel saltem mentem contrariam consensui. Quia tamen in significationibus sacramentorum magis attenditur, quod exterius geritur, quam quod interius fit, irregularitas, quae ex defectu significationis in sacramento causatur, nihilominus induceret in illum, qui virginem defloratam violenter duceret in uxorem; et praecipue cum propter delectationem nimiam ratio in actu illo suffocetur, difficillimum est tali delectationi dissentire in statu illo, et ideo praesumptio videtur esse, quod consenserit — und auch diese wohl in mehrfacher Hinsicht bedenkliche Begründung fand den Beifall der Späteren (vgl. Bönningh. S. 193 Anm.).

<sup>4)</sup> Vgl. S. 171.

verloren, ohne eine *vidua* in unserem Sinne zu sein, greift stets der Fall des *maritus defloratae* platz, insbesondere also auch bei jeder sacramentalen Ehe mit einer nicht jungfräulichen Wittwe, deren frühere Ehe nicht eine sacramentale geworden, gleichviel ob mangels kirchlicher Gültigkeit oder mangels jeder Vollziehung überhaupt bei früherer oder späterer ausser-ehelicher Defloration — oder ob zur sacramentalen Vollziehung der *animus maritalis* oder auch nur die *immissio seminis* mangelte.<sup>1)</sup>

In all diesen practischen Fragen stimmt die herrschende Lehre, die freilich um die genaue Scheidung des *maritus defloratae* vom *maritus viduae* sich nicht bemüht, im wesentlichen durchaus mit uns überein; es ist also insoweit der Irrthum der Theorie ohne practische Folgen. Wie aber steht es mit der Frage, ob auch in dem Falle, wenn die Frau ihre Jungfräulichkeit durch eben ihren nachmaligen Gatten verloren hat, darum auf der späteren Ehe beider ein *defectus sacramenti* haftet? Bedarf das Gesagte in dieser Hinsicht noch einer nachträglichen Einschränkung?

*Hostiensis* behauptete den *defectus sacramenti virginitatis* auch bei Defloration durch den späteren Gatten und liess die *plena significatio* durch Jungfräulichkeit des Weibes sowohl bei Schliessung, wie bei Vollziehung der Ehe bedingt sein.<sup>2)</sup> Aber die gegnerische Ansicht, die in jenem Falle mangels jeder *divisio carnis* den *defectus* leugnete, schon von *Hostiensis* selbst ausdrücklich als die verbreitetere anerkannt, und auch von der *Glosse*<sup>3)</sup> und *Thomas* — von diesem wenigstens als probabler<sup>4)</sup> — vertreten, musste bei der weiteren geschichtlichen Entwicklung um so mehr die ausschliessliche Herr-

<sup>1)</sup> Vgl. S. 136—37. 156—57.

<sup>2)</sup> S. 54 f.; S. 212 Anm.

<sup>3)</sup> S. 56.

<sup>4)</sup> *Lib. IV Dist. 27 Qu. 3 Art. 1 Quaestiuonc. 3: Praeterea potest esse, quod aliquis defloravit aliquam et postea ducat eam in uxorem. Talis non videtur fieri irregularis, quia non dividit carnem suam in plures nec etiam uxor eius, et tamen ducit corruptam in uxorem. . . . Dicendum, quod in tali casu sunt diversae opiniones; tamen probabilius est, quod non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.*

schaft gewinnen,<sup>1)</sup> als sie eine aus der hergebrachten Theorie von der *divisio carnis* mit Nothwendigkeit folgende Konsequenz zieht.

Demgegenüber, scheint es, müssen wir, die wir den Defectsgrund beim *maritus defloratae* nicht in einer *divisio carnis*, sondern in einer *macula* oder *corruptio* der Frau erblicken, auch in dem fraglichen Falle, da unzweifelhaft die Frau, wenn sie auch von ihrem späteren Gatten deflorirt ist, doch immerhin als *corrupta* in das sacramentum eintritt, also die *incorrupta sponsa Christi* nicht entsprechend zu repräsentiren vermag, an sich das Dasein des Defectsgrundes und folglich auch des *defectus sacramenti* behaupten:<sup>2)</sup> der entgegengesetzten herrschenden Meinung, nach welcher Defloration durch einen anderen dritten vom späteren Gatten verschiedenen Mann Voraussetzung des Defects ist, können wir — so scheint es — nur bei Annahme einer  *fictio iuris* beipflichten, vermöge deren der voreheliche Beischlaf mit dem späteren Gatten mit Rücksicht eben auf die spätere Eheschliessung bereits als ehelicher angesehen wird.<sup>3)</sup> Der Einwand, dass eine solche  *fictio* ohne ein *ius fingens*, für welches in dieser Frage kein Text sich anführen lasse, unberechtigt sei,<sup>4)</sup> ist insofern nicht ohne weiteres durchgreifend, als es sich nur

<sup>1)</sup> Nachweise bei *Bönnigh. S. 191 Anm. 10* (die ältere Literatur bei *Sanchez Disp. 84 n. 13—14*). — Gerade bei dieser Gelegenheit geben auch solche, die ausdrücklich die Unähnlichkeit der deflorirten Braut mit der *immaculata sponsa Christi* betonen (*S. 176*), dadurch, dass sie ebenfalls unter Berufung auf den Entscheidungsgrund des *Thomas* (dass eine *divisio carnis* fehle) der herrschenden Ansicht sich anschliessen, ihre principielle Uebereinstimmung mit der *Divisionstheorie* zu erkennen; vgl. z. B. *Ferraris n. 12*.

<sup>2)</sup> Anders freilich schliessen *Cabassutius n. 4* und *Pontas (Dictionarium casuum conscientiae, s. v. „irregularitas“ cas. 116 — vgl. Bönnigh. S. 191 Anm.)*: *Per bigamiam tollitur illa conformitas, quatenus ecclesia est una et perpetua et incorrupta (!) sponsa Jesu Christi. Unde infertur, Petrum dici non (?) posse irregularem, quod ante nuptias carnaliter peccaverit cum puella, quae, ut supponitur, alium neminem cognoverat.*

<sup>3)</sup> *Müller S. 29 Anm. 81*, vgl. auch die Nachweise bei *Bönnigh. S. 191*.

<sup>4)</sup> So unter Berufung auf *Rauch Bönnigh. S. 191*.

um die richtige theoretische Begründung eines thatsächlich allgemein angenommenen Rechtssatzes handelt, mithin auf die *communis doctorum opinio* an Stelle des geforderten Textes verwiesen werden könnte; andererseits liesse sich der gleiche Einwand zurückgeben, da sich ebenso wenig dafür, dass der Defectgrund beim *maritus defloratae* eine im fraglichen Falle nicht vorhandene *divisio carnis* sei, ein unzweifelhafter Text beibringen lässt, wie denn überhaupt die Meinung, dass, wer die von ihm selbst Deflorirte ehelicht, nicht unter Bezeichnungen, wie z. B. „*qui uxorem non virginem duxit*“<sup>1)</sup> und ähnlichen, einbegriffen sei, eines allzu ängstlichen Anschlusses an den Text der Rechtsquellen kaum sich rühmen darf.

Indessen hat der herrschenden Theorie, wenn sie bei der Ehe mit einer Deflorirten den *defectus sacramenti* dadurch bedingt, dass die Defloration durch einen Dritten geschehen, weil andernfalls keine *divisio carnis* vorhanden sei, doch ein Gedanke vorgeschwebt, der an sich nicht unrichtig, nur in Folge der Verbindung dieses Falles mit den bereits besprochenen und bei der ihnen gemeinsam gewordenen Behandlung einen falschen oder doch in solchem Zusammenhange missverständlichen Ausdruck gewonnen hat. Es ist zunächst unleugbar, dass bei der von ihrem späteren Gatten deflorirten Braut die *corruptio*, die *macula*, bei weitem nicht so gross ist, wie bei der von einem anderen, einem Dritten deflorirten Braut, weil nur hier, nicht aber dort, der in der Natur begründete Grundsatz verletzt ist, dass zur Fleiscesgemeinschaft nur zwei, ein Mann und ein Weib, gehören, ein Dritter nicht hereinzuziehn ist. Ja man dürfte wohl behaupten, dass es eine nur durch Grundsätze der Moral und

<sup>1)</sup> C. 9 D. 34. Noch unzweideutiger ist in dieser Hinsicht c. 3 (Siricius) D. 77: *una tantum et ea, quam virginem communi per sacerdotem benedictione percepit, uxore contentus*. — Der gegen jene Fiction erhobene Einwand kennzeichnet nur, dass die durch sie vermittelte und doch auf beiden Seiten beliebte einschränkende Interpretation solcher Stellen im unmittelbaren Wortlaute der Rechtsquellen keine Unterstützung finde; durchgreifend würde nur der Nachweis sein, dass die Fiction nicht aus dem von ihren Vertretern unserer Defectstheorie zu Grunde gelegten Principe resultirte.

des bürgerlichen Anstandes bestimmte, aber dem Wesen unserer Lehre völlig fremde Anschauung sei, die in der vorhelichen Defloration durch den Gatten eine *corruptio* oder *macula* der Braut erblickt, und dass die unsern Defect begründende *corruptio* nur durch Beischlaf mit einem Dritten herbeigeführt werde. Und für diese Auffassung vermag man sich nicht nur auf Gründe zu berufen, die dem Wesen und dem systematischen Bau unserer Lehre entnommen sind, die z. B. von der Stellung ausgehen, welche die Eheschliessung als solche in unserer Lehre überhaupt einnimmt,<sup>1)</sup> sondern auch auf die geschichtliche Entwicklung und die in ihr wirkenden Ideen.

Wenn der *Leviticus* dem Priester die Ehe mit Huren, Entehrten und Verstossenen, dem Hohenpriester auch die mit einer Wittve verbietet, so war hier überall nach dem ganzen Character der mosaischen Gesetzgebung, namentlich auch des damaligen Eherechts, ausschliesslich entscheidend die geschlechtliche Berührung, in welche diese Personen mit Dritten gekommen waren, keineswegs auch ein im *concubitus antici-patus* zu findender Makel: die den Verführer einer unverlobten Jungfrau treffende Pflicht, sie zu ehelichen,<sup>2)</sup> erleidet durch jenes Verbot gewiss keine Ausnahme zu Gunsten der Priester. Leo I. bezeichnet geradezu als die in den alttestamentlichen Vorschriften enthaltene Forderung, dass die Braut des Priesters nicht *alterius torum* kenne, sondern der Braut des Wortes gleiche, welche letztere keinen anderen Mann kennen dürfe als *Christum*; nur bei dieser Auffassung

<sup>1)</sup> Wie wir später sehen werden, ist bei Beurtheilung der Defectgründe der Zeitpunkt der Entstehung des Sacraments entscheidend, nicht der der Eheschliessung: das *adulterium* der noch jungfräulichen Gattin begründet den Fall des *maritus defloratae*, nicht den des *maritus adulteratae*. Käme nun in jener Hinsicht auch die *corruptio* durch den späteren Gatten in Betracht, so müsste folgerichtig, wenn der erste eheliche Beischlaf der Gatten aus irgendeinem Grunde — z. B. nur mangels der *immissio seminis* — kein sacramentaler war, auch dieser obwohl eheliche Beischlaf derselben Gatten doch als eine vorsacramentale *corruptio* der Frau gelten und darum der Mann bei späterer sacramentaler Vollziehung als *maritus defloratae* irregulär werden.

<sup>2)</sup> Lev. 22, 15—16; Deut. 22, 28—29.

vermochte er auch in den Gesetzesworten lediglich eine Bestätigung der von ihm gebilligten Ausdehnung des vermeintlich paulinischen Gebotes „unius uxoris virum“ auch auf die Frau des Priesters zu finden.

Und in der That, blicken wir mit Leo auf jenes *mysticum coniugium Christi et ecclesiae*, dessen ungetrübte Wiedergabe in der irdischen Ehe ja allein entscheidend sein sollte für die *significatio sacramenti*, inwiefern konnte denn dort überhaupt von einer Unbeflecktheit, einer Jungfräulichkeit, oder im Gegentheil von einer Befleckung oder *corruptio* der Braut die Rede sein? Schon der Apostel Paulus deutet es an, wenn er sein Streben bezeugt, die Gemeinde als keusche Jungfrau Christo zuzuführen, und den Sinn dieser Worte auf das deutlichste durch den ausdrücklichen Zusatz *ἐνὶ ἀνδρὶ* erklärt:<sup>1)</sup> die Gemeinde ist eine keusche Jungfrau, wenn sie ausschliesslich und rückhaltlos Christo und seiner Lehre sich hingiebt; sie ist eine Entweihte und Befleckte, wenn sie einem Anderen, einem *ἄλλος Ἰησοῦς*<sup>2)</sup> anhängt. Und dieselbe Vorstellung war, wie wir bereits mehrfach sahen, auch fernerhin lebendig. Die Kirche, hiess es, bewahre ihre Jungfräulichkeit, insofern sie die *fidei integritas* unverletzt bewahre.<sup>3)</sup> Durch Christus wird sie, gleich der einzelnen Christo sich weihenden Seele, von allen Befleckungen gereinigt und geheiligt, sodass sie als *gloriosa ecclesia* heilig und unbefleckt ist<sup>4)</sup> — die Gefahr

<sup>1)</sup> 2. Cor. 11, 2 (S. 4).

<sup>2)</sup> Ibid. 11, 4.

<sup>3)</sup> S. 20 u. 21 mit Anm. 1); S. 28 f. Vgl. auch die ferneren Nachweise.

<sup>4)</sup> Eph. 5, 26—27. Vgl. z. B. Cyprian, Epist. 74: Haec (ecclesia) est dilecta et sponsa, quae sola a Christo sanctificatur et lavacro eius sola purgatur. — Damiani, Contra clericos intemperantes (opusc. XVIII) c. 3: Jesus talis est sponsus, ut quamcumque suae caritatis ulnis amplectitur, protinus in ea floridae castitatis munditia reparatur. — De divina omnipotentia (opusc. XXXVI) c. 3: In carnalis sponsione complexus viri . . . virginem se plerumque thalamis nuptialibus tradit, quae polluta recedit. Econtra cui caelestis sponsus adhaeserit, protinus abluit maculas turpitudinis et ad florem revocat redolentissimae castitatis; de prostibulo virginem, de corruptione reddit integritatem. — Institutio monialis (opusc. L) c. 1: Sponsus iste (Jesus) non modo sponsae iungitur, sed unitur; atque ex hac copula non corruptio nascitur, sed integritatis potius clausula

einer *corruptio* dagegen droht ihr von Seiten der Sünde oder Irrlehre, d. h. durch die unter Abwendung von Christo erfolgende Hingabe an einen Anderen, an den *princeps aëris huius*, an einen anderen falschen Christus.<sup>1)</sup>

reparatur. — De fluxa mundi gloria despicienda (opusc. LVI) c. 4: Carnalis plane vir virginitatis arcana corrumpit; sponsus autem ille caelestis eas etiam, quas sibi violatas associat, in virginale decus illico sine difficultate reformat. (Natürlich findet, sofern eine wirkliche corrupta in Frage steht, dies suscitare virginem post lapsum nicht iuxta carnis integritatem, sondern iuxta meritum statt: de div. omnipot. l. c.). — Hugo v. St. Victor, Sermo 44 in medio quadragesimae de Hierusalem pro sancta ecclesia per allegoriam sumpta. — Bernhard, Dominica prima post Octavam Epiphaniae, sermo II c. 2: Moyses quidem Aethiopissam duxit uxorem, sed non potuit Aethiopissae mutare colorem; Christus vero quam adamavit, ignobilem adhuc et foedam, gloriosam sibi exhibuit ecclesiam non habentem maculam neque rugam. — In nativitate S. Joannis baptistae sermo c. 11: Licet velit gloriosam sponsam non habentem maculam aut rugam, non tamen quaerit talem. Ubi enim illa inveniret? Sed talem potius ipse facit, talem sibi exhibet ipse.

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. ausser S. 59 Text zu Anm. 1); S. 96—98. 174 f. 178 ff. und den an diesen Stellen gegebenen Citaten — Cyprian, Epist. 40: qui (nämlich Anhänger des Felicissimus) ad duorum presbyterorum veterem nequitiam respondentem, sicut illi Susannam pudicam corrumpere et violare conati sunt, sic et hi adulterinis doctrinis ecclesiae pudicitiam corrumpere et veritatem evangelicam violare conantur. — Epist. 55: ne stuprator virginum, ne matrimoniorum multorum depopulator atque corruptor (scil. Felicissimus) ultra adhuc sponsam Christi incorruptam sanctam pudicam praesentiae suae dedecore et impudica atque incesta contagione violaret. — Damiani, Epist. VII, 10: Quo pacto sublimitas tua illi (sc. Cadaloo Pseudopontifici) communicari non timuit, qui sponsam Christi, sanctam scilicet ecclesiam, quasi per obsceni lenocinii stuprum violare praesumpsit? — Bernhard (?), Liber de modo bene vivendi ad sororem c. 64: Ideo es amica, quia perfecte me diligis, quia alterum amicum plus quam me non diligis. — Scala claustralium s. de modo orandi c. 9: Zelotypus est sponsus iste; si forte alium amatorem receperis, si aliis magis placere studueris, statim discedet a te etc. — Gillebertus, in cantica sermo 43 c. 4 (zu Cant. 5, 2): Claude illi (sc. principi aëris huius) et si dicat „aperi mihi, soror mea“, nullam tibi cum eo cognationem esse responde. Quae illi cognata est, immaculata non est. Prava cognatio, quam contagio sequitur! Christus, cum iam sororem dicit, immaculatam subiungit. — Sermo 13 c. 2: Contemplare adhuc initia latentis ecclesiae, quando velut nova nupta in primos Christi properabat amplexus . . . oportebat quidem haereses esse, oportebat et persecutiones esse, ut tanto adhaereret dilecto

Halten wir uns diese so häufig, nicht nur, wie bei Cyprrian, als Streitmittel gegen Häretiker, sondern auch z. B. bei den Mystikern, besonders Bernhard und seinen Schülern, in mannichfaltigster Form, vornehmlich auch in paränetischer Anwendung auf die einzelne Seele, wiederkehrenden Grundgedanken gegenwärtig, so erscheint es nur zu natürlich und in der Sache selbst begründet, wenn man nur da, wo eine Hingabe der Frau an einen Anderen, einen Dritten stattgefunden, darum in der späteren Ehe derselben eine Trübung der significatio annahm, weil ihre Ehe eben nicht der Ehe Christi mit seiner gloriosa sponsa entspreche. Und wir dürfen wohl behaupten, dass es ein gerade auch im Hinblick auf jenes mysticum coniugium, dessen Analogie ja allein hier überall entscheiden soll, und in welchem die Unbeflecktheit der Braut nur durch die Ausschliesslichkeit eben gegen andere, nur durch den Mangel jeder durch einen Dritten erfolgten corruptio sich bekundet, nicht zu rechtfertigendes Einmischen einer unserem Gegenstande völlig fremden rein moralischen Vorstellung wäre, wenn man auch im vorehelichen Beischlaf mit dem späteren Gatten, der doch eine Verletzung der Treue, der fidei integritas nicht enthält, eine corruptio des Weibes, die einen Widerspruch mit jener höheren Ehe involvirte und deshalb unsern Defect begründen müsste, erblicken wollte. Mit kaum geringerem Rechte könnte man, wenn man in zu äusserlicher Durchführung der Parallele jene den concubitus anticipatus tadelnde bürgerlich-sittliche Schicklichkeitsregel hier überhaupt glaubt heranziehen zu dürfen, mit Rücksicht darauf, dass die Fleischesvereinigung Christi mit seiner Braut ja in der Fleischwerdung Christi stattgefunden, dass aber die coelestes nuptiae mit der von ihm geheiligten Braut, sei es am Kreuze erfolgten,<sup>1)</sup> sei es nach einer damit nicht unver-

tenacius, quanto ab eius vel fide vel confessione vehementius se abrumpi videbat. — Thomas, Lib. IV Dist. 27 Qu. 3 Art. 1 Sol. Quaestiu. 3 (gegenüber der aus der gegnerischen Argumentation gezogenen Folgerung, dass dann Hurerei ein Sacrament der früheren Verbindung Christi sei, vgl. S. 63): gentilitas, priusquam a Christo desponsaretur in fide ecclesiae, corrupta fuit a diabolo per idolatriam.

<sup>1)</sup> Bernhard (?), Vitis mystica s. tractatus [de passione Domini

einbaren und — da sie schon in der Apocalypse ausdrücklich anerkannt,<sup>1)</sup> überdies paränetischen Zwecken dienlicher war — geläufigeren Anschauung erst am Ende der Tage bevorstehn,<sup>2)</sup> auf den entgegengesetzten Gedanken verfallen, den

c. 9: (Christo) quid pater negaret, praesertim dum in sede sponsali in die nuptiali sederet? Sedes sponsalis crux erat, in qua verus sponsus sponsam suam ecclesiam sibi copulavit, ipsam sibi proprii sacri sanguinis effusione subarrhans. Cf. Gillebertus, In cantica sermo 20 c. 6: Hic dies desponsationis, quando veteres repudians ritus nova ecclesiae sacramenta instituit, quando in perpetui matrimonii signum et copulae nuptialis de latere eius sanguinis et aquae mixtura profluxit.

<sup>1)</sup> S. 4—5.

<sup>2)</sup> Hugo von St. Victor, Sermo 44 cit. (S. 190 Anm. 4): Celebrantur nuptiae hic in fide, ibi in contemplatione; hic in spe, ibi in re. — Bernhard, Epist. 126 c. 6: cui (scil. ecclesiae sponsae) se mirabili dignatione castis atque individuis devinxit amplexibus, ita ut essent duo in carne una, unum in uno spiritu quandoque futuri. — Dominica prima post Octavam Epiphaniae sermo II c. 4: Iam desponsata es illi, iam nuptiarum prandium celebratur, nam coena quidem in coelo et in aula aeterna paratur. . . . Nunc autem, quoniam grandis nobis restat via, prandium quidem accipimus hic, etsi non in tanta copia, quod plenitudo et satietas coenae reservatur aeternae. — Ibid. c. 6: Nunc abluitur sponsa, nunc purificatur, ut in coelestibus illis nuptiis sponso suo sine omni macula praesentetur. — In cant. sermo 38 c. 7: Id tibi in novissimis reservatur, cum te mihi exhibuero gloriosam etc. — Ibid. sermo 61 c. 1: Sponsa . . . cum venerit et perfecta fuerit, faciet spirituale coniugium, et erunt duo non in carne una, sed in uno spiritu. — Ibid. sermo 76 c. 7: Quomodo credet sine praedicante? . . . Ecce iam praesto sunt, qui novam sponsam coelesti nupturam sponso, de quibus oportet, instruant. — Bernhard (?), Vitis mystica etc. c. 46: In futura vero vita . . . bibemus et inebriabimur . . . cum illae desiderabiles nuptiae sponsi, i. e. Christi, et sponsae, i. e. universalis ecclesiae, celebrabuntur. — De excellentia sanctissimi sacramenti et dignitate sacerdotum c. 7: Hic revera quasi dulce praeludium et iucunda desponsatio, ibi nuptiale convivium et beata fiet coniunctio. — Liber de modo bene vivendi ad sororem c. 21: Moneo, soror mea, ut sis mente et corpore virgo, ut post hanc vitam merearis collocari in coelesti thalamo a Jesu Christo coelesti sponso. — Ibid. c. 73: Spem remissionis habeo, si tu, carissima soror, intraveris cum Christo ad nuptias in coelestem thalamum. — Lombardus, Sent. Lib. IV Dist. 40 Qu. 3: Secundum alios septem gradus ideo computantur ita, ut post septem gradus sponsus sponsae iungatur, sicut post hanc vitam, quae septem diebus agitur, ecclesia Christo iungetur.

concupitus anticipatus gerade als Bedingung der plena et perfecta significatio hinzustellen! Solche Folgerungen zeigen unwiderleglich, dass jedenfalls der dem bürgerlichen Leben eigene scharfe Unterschied zwischen Brautstand und Ehe, der nicht im idealen Begriff der Ehe an sich, sondern nur in der durch Unvollkommenheiten, Schwächen und Vergehen der Menschen bedingten Mangelhaftigkeit ihrer irdischen Erscheinung seinen Grund findet, in dieser äusserlich-mechanischen Weise nicht in jenes Verhältniss Christi zur Kirche hineingetragen werden darf: das letztere erscheint bereits als Ehe, sofern an die ideale Kirche und die ihr angehörige fromme Seele, die bereits mit ihrem Heilande sich vollkommen geeint weiss, gedacht wird, dagegen als Brautstand, wenn die irdische Erscheinung der ecclesia militans oder die von Unvollkommenheit, Sündhaftigkeit und Mängeln bedrückte Seele, die beiden gestellte Aufgabe fortschreitender Reinigung und Heiligung und die ihnen erst demnächst in der Zukunft bevorstehende völlige Vereinigung mit Christo in Betracht kommt. Dass die Braut aber durch vorzeitige Hingabe an ihren späteren Gatten schon im Brautstande oder sei es überhaupt vor der Ehe eine corruptio erfahren könnte — dieser Gedanke liegt völlig ausserhalb des Gesichtskreises unserer Parallele.

So dürfen wir denn der seit Innocenz IV. und Thomas herrschenden Theorie von der divisio carnis, welche den Defectsgrund in unserem Falle nur in der durch einen Dritten herbeigeführten corruptio erblicken konnte, das Zeugnis ertheilen, dass sie einen vielleicht von Anfang an beobachteten richtigen und natürlichen, ja gerade mit Rücksicht auf jene hier angeblich entscheidende Parallele selbstverständlichen Grundsatz bewahrt und ihm nur eine durch jenen Zusammenhang falsche Begründung gegeben hat. Wenn aber die abweichende Ansicht ebenfalls Anhänger fand, die auch bei Defloration durch den späteren Gatten einen defectus sacramenti behaupteten, so sahen sich diese offenbar nur durch den Wortlaut der alttestamentlichen Vorschrift sowie derjenigen canonischen Gesetzesstellen, welche schlechthin den maritus non virginis ausschliessen, dazu genöthigt und vermochten bei

ihnen die in jener Entwicklung begründete Berechtigung einer einschränkenden Erklärung nicht einzusehn.

Nach alledem dürfen auch wir die Entscheidung dahin treffen, dass nur die durch einen Dritten — nicht den späteren Gatten — herbeigeführte voreheliche corruptio der Braut als eine den Defect begründende macula in Betracht kommt; nicht, wie es auf den ersten Blick schien, die Defloration, der Verlust der Jungfräulichkeit an sich, sondern die im vorsacramentalen Beischlaf mit einem Dritten liegende corruptio ist es, die den Defect herbeiführt; nur sie lässt die Braut der ausschliesslich und vorbehaltlos ihrem Bräutigam sich hingebenden jungfräulichen Braut Christi unähnlich erscheinen. So muss denn auch in der Ehe der von ihrem späteren Gatten deflorirten Braut nicht wegen dieser Defloration, wohl aber, wenn nach letzterer die Braut auch mit einem Dritten den Beischlaf ausgeübt hat, wegen der hierin liegenden corruptio unser Fall des Defects platzgreifen.<sup>1)</sup> Wenn wir denselben aber gleichwohl den des maritus defloratae<sup>2)</sup> nennen und als Defectsgrund bei ihm schlechthin den Verlust der Jungfräulichkeit bezeichnen, so schliesst sich dies lediglich an die althergebrachte ungenauere und nur die bei weitem grösste Mehrzahl der practischen Fälle ins Auge fassende Redeweise an und setzt die nach Obigem erforderliche Einschränkung stillschweigend voraus.

Die Kritik endlich der herrschenden Theorie, welche auch bei der vorehelich deflorirten und darauf von einem anderen Manne ehelich erkannten Frau eine divisio carnis

<sup>1)</sup> Nach Laymann n. 3 wird ein Mann nicht irregulär, si duxit mulierem, non ab alio, quam a se ipso, ante matrimonium cognitam; ebenso leugnet Pichler n. 2 die Irregularität dessen, qui duxit foeminam, quam ipse solus et non alius prius carnaliter cognovit. Vgl. Clericatus n. 7: Quær. an sit bigamus et irregularis, qui duxit in uxorem mulierem, quam prius fornicaria copula cognoverat? Resp. negative, dummodo dicta mulier non fuerit cognita ab alio viro.

<sup>2)</sup> „Maritus corruptae“ ist uns — wie bereits ersichtlich — die umfassendere, den maritus defloratae und den maritus adulteratae, also den Fall vorsacramentaler und nachsacramentaler (d. h. nach Entstehung des Sacraments eintretender) corruptio, einschliessende Bezeichnung.

vera behauptet, die für den mit ihr una caro gewordenen Mann eine *carnis divisio interpretativa* und mithin auch eine *bigamia interpretativa* begründe,<sup>1)</sup> ist im Bisherigen bereits enthalten. Allerdings ist eine *divisio carnis*, wenn wir dies Wort im weitesten Sinne<sup>2)</sup> nehmen, auf Seiten der Frau Voraussetzung unseres Falles, aber nur insofern ohne solche *divisio carnis* nicht diejenige *corruptio* vorhanden ist, welche die Frau ungeeignet erscheinen lässt, die makellose Braut Christi zu repräsentieren. Nur diese durch einen Dritten erfolgte *corruptio* der Frau ist hier der eigentliche Grund des Defects, nicht die *divisio carnis* an sich, welche in ganz derselben Weise auf Seiten des Mannes vorliegt bei der Ehe des *corruptus*,<sup>3)</sup> ohne dass hier der Defect platzgreift. Deutlich lässt sich der Fehler der herrschenden Theorie bei Thomas erkennen: er stellt die hier erforderliche *divisio carnis* der in den Fällen des *bigamus* und des *maritus viduae* vorliegenden wirklich *bigamischen* gleich, sieht in ihr den Irregularitätsgrund und folgert „*sive divisio carnis inveniatur ex parte viri sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti*,“ indem er beim *maritus corruptus* die *divisio carnis* überhaupt kurzweg ableugnet.<sup>4)</sup> Aber die ursprüngliche und durch den gemeinsamen alttestamentlichen Ausgangspunkt scheinbar gerechtfertigte Gleichstellung des *maritus viduae* und des *maritus defloratae* ist seit Ausbildung unserer Sacramentslehre theoretisch nicht mehr aufrecht zu erhalten; vielmehr erfordert die letztere eine engere Verknüpfung des *maritus viduae* mit dem *bigamus* im Gegensatz zum *maritus defloratae*. Denn beim *maritus viduae* liegt derselbe Defectsgrund vor, wie beim *bigamus*, nämlich der in der Pluralität der Sacramente begründete Mangel beiderseitiger Ausschliesslichkeit des Sacraments; beim *maritus defloratae* dagegen ist der De-

<sup>1)</sup> S. 162 ff.

<sup>2)</sup> S. 71 sub 1.

<sup>3)</sup> Bei diesem fehlt die *unitas carnis* nicht mehr und nicht minder, wie beim *maritus corruptae* (gegen Hinschius S. 24 Anm. 9, cf. *ibid.* S. 25 Anm. 1); ja, wenn bei letzterem eine *divisio carnis interpretativa* vorliegt, so müsste dort eine *divisio carnis vera* behauptet werden.

<sup>4)</sup> S. 61.

fectsgrund die vorsacramentale durch den Beischlaf mit einem Dritten herbeigeführte *corruptio* des Weibes. Die beiderseitige Ausschliesslichkeit des Sacramentes ist beim *maritus corruptae* ebenso gewahrt, wie beim *maritus corruptus*.

Es bedarf hiernach keiner weiteren Ausführung, dass die vom Falle des *maritus viduae* auch auf diesen nach der herrschenden Theorie wesentlich gleichstehenden Fall übertragenen Begriffe der *divisio carnis interpretativa* und der *bigamia interpretativa* hier noch weniger Berechtigung haben, als dort:<sup>1)</sup> die durch Interpretation hier dem Manne zuzurechnende *divisio carnis* könnte doch keine andere sein, als die beim *maritus corruptus* wirklich vorliegende; von einer *bigamia* aber kann beim *maritus defloratae* überhaupt keine Rede sein. Vielmehr besteht der Defectsgrund bei ihm lediglich in der vorsacramentalen durch Beischlaf mit einem Dritten bedingten *corruptio* der Frau, vermöge deren diese die unbefleckte Braut Christi — und also auch ihre Ehe das *coniugium Christi et ecclesiae* — nur getrübt darzustellen im Stande ist. —

Als letzter Defectsgrund ist schliesslich zu nennen:

#### 4. ausserehelicher Beischlaf der Frau während der Ehe

(Fall des *maritus adulteratae*).

Dieser Fall nimmt in mehrfacher Beziehung eine eigenthümliche Stellung ein. Zunächst unterscheidet er sich von den anderen bereits besprochenen dadurch, dass ihm die biblische Grundlage fehlt. Denn wenn Deuteron. 24, 1—4 verboten wird, dass eine Frau, die von ihrem ersten Manne den Scheidebrief erhalten und eine andere Ehe eingegangen, nach Beendigung der letzteren Ehe durch Scheidung oder Tod des Mannes wieder von ihrem ersten Manne als Gattin angenommen werde, „*quia polluta est et abominabilis facta*

<sup>1)</sup> S. 162—65.

est coram Domino,“ so bietet diese Stelle doch immer nur eine, wenn auch bemerkenswerthe Analogie zu dem in Rede stehenden Falle; auch ist sie zu dessen Begründung bisher ebenso wenig herangezogen, wie der im hebräischen Texte nicht befindliche Zusatz der LXX und Vulgata zu Prov. 18, 22: qui tenet adulteram, stultus est et impius.

Aber selbst aus dem Corpus iuris canonici lässt sich keine Stelle anführen, aus welcher dieser Fall des defectus sacramenti als solcher nachzuweisen wäre.

Zwar berufen sich viele und wohl die meisten Canonisten auf die Stellen c. 11 (Conc. Neocaesar. c. a. 314) und c. 12 (Mart. Bracar. c. a. 572) D. 34.<sup>1)</sup> Nach denselben soll ein Laie, wenn seine Frau augenscheinlich überführt wird adulterium commisisse, oder wenn sie im Ehebruch betroffen (in adulterio deprehensa), nicht zum geistlichen Amte zugelassen werden; der Cleriker soll seine Frau, wenn sie nach seiner Ordination Ehebruch getrieben (adulteravit), entlassen, oder aber, si retinere eius consortium velit, aus dem Amte entfernt werden.

Allein wenn wir auch absehn von dem Unterschied, der hier zwischen dem Laien und dem Cleriker unverkennbar<sup>2)</sup> dahin gemacht wird, dass das adulterium der Frau jenen ohne weiteres und unbedingt vom geistlichen Amte ausschliessen, diesen dagegen nur zur Entlassung der Frau nöthigen und erst, wenn er sich dazu nicht verstehen will, seine Entfernung aus dem Amte zur Folge haben soll, ein Unterschied, aus dem wir bereits folgern möchten, dass es sich hier nicht um eine Art von defectus sacramenti handelt, der nach den sonstigen

<sup>1)</sup> Vgl. zum Folgenden Müller S. 26—28.

<sup>2)</sup> Müller S. 28 Anm. 75 beseitigt freilich den Unterschied durch Betonung des Wortes fuerit: ein Laie, welcher eine Frau (noch behalten) habe, der (bereits) Ehebruch nachgewiesen sei etc. — doch offenbar nur künstlich und gegenüber dem klaren Wortlaut, der jedenfalls einen Unterschied bezüglich des Laien und des Clerikers verlangt, willkürlich. — Die mildere Bestimmung rücksichtlich des Clerikers erklärt sich durch den naheliegenden Wunsch, ihm das Verbleiben in seiner Stellung zu ermöglichen: bei Laien traf die grössere Strenge nicht auf solche Bedenken.

Grundsätzen stets dieselbe Folge der Irregularität hat — so lässt schon der Wortlaut beider Stellen<sup>1)</sup> vermuthen, dass hier ein Delict, nämlich ein von der Frau wissentlich und freiwillig begangener und — wenigstens bei der Bestimmung betreffs des Clerikers — auch ein dem Gatten bekannt gewordener Ehebruch in Frage steht. Jedenfalls genügt der Umstand, dass auch in späteren Stellen, wo vom bigamus, maritus viduae und maritus defloratae die Rede ist, nirgend im Zusammenhang damit auch der maritus adulteratae erwähnt wird, zum Beweise, dass man einen solchen vierten jenen dreien gleichstehenden Fall noch nicht kannte. So werden denn auch jene beiden Stellen nichts anderes enthalten, als eine besondere Anwendung und Folgerung aus der Bestimmung der Lex Julia de adulteriis, nach welcher diejenigen als Kuppler bestraft werden, qui in adulterio deprehensam uxorem in matrimonio retinuerunt.<sup>2)</sup> Denn auch die Kirche verlangte vom Gatten — und zwar unter Berufung auf jenen Zusatz zu Prov. 18, 22: „qui tenet adulteram, stultus est et impius“, sowie auch im Hinblick darauf, dass Christus dem Manne als einzigen Scheidegrund doch die *πορνεία* nachlässt,<sup>3)</sup> worin man eine Sanctionirung dieser Forderung erblicken konnte<sup>4)</sup> — dass er sich von der ehebrecherischen Frau trenne und sie nicht aufnehme, bevor sie gehörig Busse gethan; wenn er ihr Vergehen verhehlte oder dazu stillschwieg, galt er als „reus et particeps peccati“, als „patronus turpitudinis“, und wurde selbst als solcher mit Busse belegt.<sup>5)</sup> Selbstverständlich war dabei stets Voraussetzung, dass das adulterium ein crimen, also wissentlich und

<sup>1)</sup> „Adulterium commisisse“, und doch auch wohl die den Beweis besonders betonenden Wendungen „evidenter fuerit comprobatum“ und „deprehensa fuerit“.

<sup>2)</sup> § 2 L. 2 D. 48, 5; L. 2 C. 9, 9.

<sup>3)</sup> Matth. 5, 32; 19, 3.

<sup>4)</sup> C. 2 C. 32 qu. 1.

<sup>5)</sup> C. 1. 2. 4. 5. 6. C. 32 qu. 1; c. 3 X 5, 16; c. 19 X 3, 32; vgl. Müller S. 27; Thomassinus l. c. 78, 11. 80, 1. 81, 5. 6. — Nach c. 4 cit. soll das Gleiche auch von der Frau gegenüber ihrem ehebrecherischen Manne gelten.

freiwillig von der Frau begangen, und dass es zur Kenntniss des Mannes gekommen war.<sup>1)</sup>

Von diesem Gesichtspunkte aus sind denn auch jene beiden Stellen c. 11. 12 D. 34 zu erklären, wobei daran erinnert werden mag, dass die Pönitenz Irregularität begründete.<sup>2)</sup>

Vollends kann von einer Beweiskraft der Stellen für einen defectus sacramenti keine Rede mehr sein, wenn man berücksichtigt, dass sie der griechischen Kirche angehören,<sup>3)</sup> wie denn auch anerkannte Vertreter der kirchlichen Lehre ihnen aus diesem Grunde jede Bedeutung absprechen.<sup>4)</sup>

Erst die falsche Theorie von der *divisio carnis* scheint die Aufstellung dieses vierten Falles des defectus sacramenti, den man dann auch in jene beiden Stellen hineintrag, veranlasst zu haben. Wenigstens finden wir vor dem 13. Jahrhundert nirgends eine deutliche Spur von einem vierten derartigen den Fällen des bigamus, maritus viduae und maritus defloratae gleichzustellenden Irregularitätsfall, wogegen schon die frühesten Vertreter jener Theorie ihn kennen. Und seine Aufnahme ist gerade vom Gesichtspunkte der *divisio carnis* aus nur zu erklärlich: war es doch neben jenen drei altbekannten der einzige noch mögliche Fall einer *divisio carnis* — das Wort im weitesten Sinne<sup>5)</sup> genommen — auf Seiten der Frau, und hatte doch schon Hieronymus ausdrücklich auf die *carnis divisio* der Ehebrecherin hingewiesen.<sup>6)</sup> Ueberdies war gerade in jenem den Häretikern und ihrer *divisio* entgegengehaltenen und auch den Mystikern geläufigen Gedankenkreise kein eigentlicher Unterschied zwischen einer *fornicaria sponsa* und einer *adultera*, wie denn auch Cyprian mit Vorliebe die

<sup>1)</sup> Beides findet auch deutlich genug in den angeführten Stellen Ausdruck; z. B. c. 1 cit.: *Patronus turpitudinis eius est, qui crimen celat uxoris*; c. 3 X 5, 16: *si vir sciens uxorem suam deliquisse etc.*

<sup>2)</sup> C. 1 X 1, 21; c. 55. 66 D. 50; vgl. Müller S. 27.

<sup>3)</sup> So auch die meisten der vorangeführten Stellen.

<sup>4)</sup> z. B. Bönningh. S. 201 Anm. 22.

<sup>5)</sup> S. 71 sub 1.

<sup>6)</sup> S. 72.

häretische Kirche als *fornicaria et adultera* bezeichnet:<sup>1)</sup> es ist derselbe Unterschied der Auffassung, wie wenn Christi Verhältniss zur Kirche bald als Brautstand, bald als Ehe betrachtet wird.

Hostiensis erklärt, dass nach der richtigeren Ansicht mancher der *maritus adulteratae* als interpretative bigamus irregulär sei, „*etiamsi ignoranter eam cognoverit*“ oder auch nur „*ad praeceptum ecclesiae lite de adulterio pendente*“. Aber unter den Gesichtspunkt eines defectus sacramenti *virginitatis*, den er beim *maritus defloratae* fand, konnte er den Fall füglich nicht stellen: nach ihm beruht hier vielleicht die Irregularität auf einer Verletzung des *propositum unitatis*, also doch wohl, wie beim vere bigamus, auf einem defectus sacramenti *unitatis* — er unterscheidet sich dann hier von der herrschenden Ansicht nur durch das ausdrückliche Anerkenntniss, dass diese Verletzung des *propositum unitatis* ganz ebenso beim *maritus adulter* platzgreife, wo nur der Mangel jeder Gesetzesbestimmung die Statuirung der Bigamie verbiete.<sup>2)</sup>

Die Glosse beschränkt sich auf die Erklärung, dass der, *qui sciens cognovit uxorem adulteram*, als interpretative bigamus gelte *propter defectum sacramenti*.<sup>3)</sup>

Thomas führt in der de bigamia handelnden Quaestio<sup>4)</sup> dagegen, dass die Ehe mit einer Deflorirten Irregularität begründe, aus dem Sinne wirklicher oder gedachter Gegner den Einwand an, dass die während der Ehe, also durch Ehebruch erfolgende *corruptio* doch tadelnswerther sei, als die vor der Ehe erfolgte; dass aber der Beischlaf der Ehefrau mit einem fremden Manne nicht die Irregularität des Ehemanns herbeiführen könne, weil dieser ja sonst für die Verschuldung seiner Ehefrau bestraft würde, er überdies möglicherweise der Frau den Beischlaf vor ihrer Verurtheilung wegen Ehebruchs zu

<sup>1)</sup> Vgl. S. 174 Anm. <sup>4)</sup> und überhaupt die dort folgenden Ausführungen und Nachweise.

<sup>2)</sup> S. 50. 53—54.

<sup>3)</sup> S. 55.

<sup>4)</sup> Lib. IV Dist. 27 Qu. 3 Art. 1; vgl. S. 62 Anm. <sup>1)</sup>.

gewähren verpflichtet gewesen. Hierauf erwidert Thomas, dass der Gatte der adulterata nur irregulär werde, wenn er sie nach ihrer corruptio adulterina nochmals erkenne, „quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri;“ dass er aber, auch wenn er aus Rechts- oder Gewissenspflicht vor ihrer Verurtheilung zur Leistung der Pflicht genöthigt sei, gleichwohl irregulär werde — „quamvis de hoc sint opiniones; sed hoc, quod dictum est, est probabilius, quia hic non quaeritur, quid sit peccatum, sed significatio tantum.“ Weitere Aeusserungen über unseren Fall finden wir bei Thomas nicht.

Es erhellt sonach, dass um die Zeit des Thomas die Entwicklung bezüglich des maritus adulteratae noch weit mehr im Flusse war, als bezüglich der anderen Fälle des Defects; dass aber bereits bedeutende Vorgänger dort einen Mangel der significatio, also einen defectus sacramenti annahmen: sucht doch Thomas nicht einmal erst die Berechtigung dieser Annahme darzuthun, sondern nimmt sie ohne weiteres als feststehend an, um unmittelbare Folgerungen darauf zu begründen, allerdings mit dem Bemerkten, dass über letztere auch andere Meinungen existiren. Thomas betrachtet ferner — und dies hat er vor Hostiensis voraus — den maritus adulteratae gewissermassen als eine Spielart des maritus defloratae; dies erhellt ebensowohl aus der Stellung und dem mehr zufälligen Anlass jener Aeusserungen,<sup>1)</sup> als auch aus seinen Worten selbst: es liegt, wie beim maritus defloratae, eine corruptio vor, nämlich eine adulterina corruptio, welche, wie die corruptio der deflorata, für den Mann Irregularität nur begründet, wenn sie cadit sub actu matrimoniali viri. Nach alledem dürfen wir wohl annehmen, dass auch die sonstigen Aeusserungen des Thomas bezüglich des maritus defloratae nach seinem Sinn entsprechend auch auf den maritus adulteratae Anwendung finden, dass er namentlich auch bei diesem den Grund der Irregularität in einer durch die corruptio bedingten divisio carnis erblickt.

Die Späteren, welche unseren Fall des Defects selbständig

<sup>1)</sup> Vgl. S. 62 Anm. <sup>1)</sup>.

neben die anderen stellten, mussten natürlich den von Thomas gewiesenen Weg verfolgen. Auch bereitete der maritus adulteratae seiner Einfügung in die herrschende Theorie nicht die mindeste Schwierigkeit: auch hier — meint man — liegt, wie im Falle des maritus defloratae, eine carnis divisio vera der Frau vor, die eben durch den Beischlaf mit dem fremden Manne begründet wird, und in ganz ähnlicher Weise begründet wiederum diese vera carnis divisio der Frau für den Mann, der mit ihr una caro geworden, eine carnis divisio interpretativa, und mithin eine bigamia interpretativa. Nur ist diese Wirkung auf den Ehemann hier dadurch bedingt, dass er nach der durch den adulterinus concubitus erfolgten carnis divisio der Frau wiederum noch einmal mit ihr durch sacramentalen Beischlaf una caro geworden — quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. <sup>1)</sup>

Allein die Theorie leidet auch hier an demselben Fehler, wie dort — der adulterinus concubitus als ausserehelicher Beischlaf vermag keine ohne weiteres den defectus involvirende divisio carnis zu begründen — ja an demselben Widerspruche, wie dort; denn man nimmt nicht auch bei einem adulterinus concubitus des Mannes eine vera divisio carnis desselben und einen defectus sacramenti an. <sup>2)</sup>

So sahen sich denn auch Männer, wie Gibalinus <sup>3)</sup> — welchem hier auch Gonzalez-Tellez <sup>4)</sup> rückhaltlos zustimmt — ferner Berardi, <sup>5)</sup> Pachmann, <sup>6)</sup> Müller, <sup>7)</sup> genöthigt, hier wiederum, wie beim maritus defloratae, einen defectus sacramenti zu leugnen und den Grund der Irregularität des maritus adulteratae in einem defectus famae zu suchen, oder doch — so Müller — in der von ihm verwirkten Poenitentz. In beiden Fällen fordern sie natürlich, dass der

<sup>1)</sup> Bönningh. S. 198. 202, woselbst weitere Nachweise.

<sup>2)</sup> Vgl. S. 150 Anm. <sup>1)</sup>.

<sup>3)</sup> Vgl. Bönningh. S. 201 u. oben S. 169 Anm. <sup>4)</sup>.

<sup>4)</sup> Zu c. 5 X ht. § 8.

<sup>5)</sup> Pag. 344—45 l. c. (oben S. 95).

<sup>6)</sup> Siehe oben S. 169 Anm. <sup>5)</sup>.

<sup>7)</sup> Müller S. 26 ff. — Ueber Thomassinus vgl. jedoch. oben S. 170 Anm. <sup>1)</sup>.

Thatbestand nicht unbekannt geblieben, <sup>1)</sup> dass der Ehebruch auch wirklich als Vergehen der Frau zuzurechnen, namentlich nicht durch Nothzucht oder Betrug veranlasst sei, und dass der Mann bei Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft von dem Ehebruch Kenntniss hatte; <sup>2)</sup> andernfalls leugnen sie im Widerspruch mit der herrschenden Meinung die Irregularität überhaupt. Und diesmal, scheint es, dürften sie sich mit Recht auf die Geschichte berufen.

Es ist unbedingt zuzugeben, dass ihre auf die Widersprüche der herrschenden Theorie hinzielenden Einwürfe zutreffend sind. Ebenso ist zuzugeben, dass ihrem Hinweis auf jene römisch-rechtliche Auffassung und deren Beziehung zu den oben genannten Stellen die herrschende Meinung nichts entgegenzustellen vermag, wodurch ihre eigene Anschauung vor dem 13. Jahrhundert sich nachweisen liesse. Aber wenn wir auch anerkennen, dass die herrschende Theorie widerspruchsvoll und unhaltbar ist, und dass ihre Gegner diesmal die bis zum 13. Jahrhundert — wie es scheint — allgemein herrschende Anschauung vertreten, so dürfen wir doch noch die Frage aufwerfen, ob sich nicht die im 13. Jahrhundert aufkommende Annahme eines defectus sacramenti im Fall des maritus adulteratae und die dadurch gebotene Modification der für seine Irregularität geltenden Voraussetzungen — die Verobjectivirung des Falles — rechtfertigen lässt, wenn auch die zur Begründung dessen bisher vorgebrachte Theorie zu verwerfen ist? Und diese Frage ist unseres Erachtens unbedenklich zu bejahen, und zwar auf Grund der von Thomas bereits erkannten Gleichheit unseres Falles mit dem des maritus defloratae.

Denn fassen wir den eigentlichen Defectsgrund beim maritus adulteratae ins Auge, den adulterinus concubitus seiner Frau, so ist es völlig im Einklang selbst mit populären Anschauungen, wenn man ihn auch abgesehen von jedem subjectiven Schuldmoment als eine corruptio betrachtet. Er-

<sup>1)</sup> S. 169 Anm. <sup>5)</sup> (Pachmann).

<sup>2)</sup> Müller S. 28; vgl. auch Bönningh. S. 201 Anm. 22 (Gibalinus).

scheint schon jeder nicht eheliche Beischlaf eines bisher unbescholtenen Weibes, ob freiwillig oder erzwungen, als eine Entweihung, die noch auf der später mit einem Dritten eingegangenen Ehe als Makel ruht, so muss dies um so mehr von demjenigen Beischlafe gelten, der von Natur im Widerspruche steht mit einem schon bestehenden Ehebande. Nicht minder als die genothzüchtigte Jungfrau ist die genothzüchtigte Gattin auch nach profaner Anschauung — man denke z. B. an die von Tarquinius geschändete Lucretia — eine durch die geschlechtliche Berührung mit dem Dritten Entehrte oder Entweihte, <sup>1)</sup> eine corrupta. Als solche aber kann sie ebenso wenig wie jene die gloriosa et incorrupta, die sancta et immaculata sponsa Christi, deren in der fidei integritas sich bekundende Jungfräulichkeit durch keine Beziehung zu einem Anderen — einem ἄλλος ἡσοῦς, dem princeps aëris huius — befleckt ist, gehörig repräsentiren. <sup>2)</sup>

Demgemäss wird mit Recht auch der maritus adulteratae für irregulär erklärt wegen einer Trübung des Sacraments seiner Ehe, welche die letztere ungeeignet erscheinen lässt, die mystische Ehe Christi und der Kirche gebührend darzustellen. Wie beim maritus defloratae hat die Trübung hier ihren Grund in einem der Frau anhaftenden Makel, in einer corruptio derselben: die durch einen adulterinus concubitus befleckte Gattin vermag nicht mehr die sponsa Christi geziemend zu repräsentiren, weil sie nicht, wie diese, eine heilige unbefleckte makellose sponsa ist. Es wurzelt also auch hier der defectus in einer corruptio des Weibes; er ist ein defectus sacramenti incorruptionis.

Als besondere Voraussetzung dieses Falles des Defects ergibt sich uns also zunächst ein natürlicher Beischlaf der Ehefrau während ihrer Ehe mit einem anderen Manne als ihrem Gatten. Wie im Falle des maritus defloratae bedarf

<sup>1)</sup> Lev. 21, 7; vgl. S. 7.

<sup>2)</sup> Es ist hier lediglich auf die S. 173 ff. 190 ff. gegebenen Ausführungen und Belegstellen zu verweisen: der dortige Begriff der corruptio schliesst ebensowohl ein adulterare, wie auch ein voreheliches fornicari in sich.

es zur Begründung der den Defect herbeiführenden corruptio weder der immissio seminis,<sup>1)</sup> noch eines animus maritalis — von Ehelichkeit kann überhaupt keine Rede sein — denn es kommt nur auf die im ausserehelichen Beischlaf mit einem Dritten liegende corruptio an, nicht darauf, dass die Beischläfer una caro geworden.<sup>2)</sup>

Andrerseits ist aber auch hier — ganz wie dort — ein wirklicher Beischlaf zu fordern, sodass andere Unzüchtigkeiten nicht genügen. Eine Ausdehnung auf solche wäre nicht nur in dem stets ein adulterium voraussetzenden geschichtlichen Entstehungsgrunde unseres Falles nicht begründet, sondern widerspräche auch der Analogie mit dem des maritus defloratae. Doch ist an eine derartige mit schrankenloser Willkür drohende Ausdehnung nie gedacht worden.

Zwar für jene andere Ausdehnung, die darin liegt, dass jeder Beischlaf der Ehefrau mit einem anderen Mann ohne alle Rücksicht auf ein Schuldmoment genügt, vermögen wir uns auch nicht auf den geschichtlichen Ausgangspunkt zu berufen: sie ist im Wesen des defectus sacramenti begründet, also mit Subsumirung unseres Falles unter diesen ohne weiteres gegeben. Auch entspricht es, wie erwähnt, durchaus allgemein geläufigen Vorstellungen, wenn man auch einen durch Irrthum oder Zwang herbeigeführten unehelichen Beischlaf trotz des Mangels jeder Verschuldung als eine Schändung, eine Entweihung betrachtet; nur das scheint der natürlichen Anschauungsweise zu widerstreben, dass mit einer solchen Entweihung, die man mehr nur für ein Unglück zu erachten geneigt ist, schwerwiegende und scheinbar den Character einer Strafe in sich tragende Folgen verknüpft sein sollen. Demgegenüber ist aber nur daran zu erinnern, dass die Irregularität keineswegs eine Strafe, sondern lediglich die unausbleibliche Folge der einmal vorhandenen und in ihrem Dasein nicht durch Schuld oder auch nur Kenntniss

<sup>1)</sup> Ligorius n. 442 verlangt seminatio als Bedingung der divisio carnis; vgl. S. 184 Anm. <sup>1)</sup>.

<sup>2)</sup> S. 184.

bedingten Trübung des Sacraments ist. Daher denn auch ein von der Frau durch Nothzucht oder in Bewusstlosigkeit erlittener oder von ihr in gutem Glauben, z. B. in Folge eines Irrthums in der Person, oder nach dem vermeintlichen Tode ihres Gatten in fernerweiter Putativehe vollzogener Beischlaf nicht minder, wie ein eigentliches crimen adulterii, eine Entweihung der Frau in sich schliesst, die im Falle eines nachfolgenden sacramentalen Beischlafs mit dem Gatten, gleichviel ob dieser oder sonst irgendjemand von dem adulterinus concubitus Kenntniss erlangt oder nicht, und aus welchem Grunde auch immer er den Beischlaf mit ihr ausübt, den defectus sacramenti begründet.<sup>1)</sup>

Dies letztere Erforderniss des auf den adulterinus concubitus nachfolgenden sacramentalen Beischlafs, zu welchem jenes „retinere eius consortium“<sup>2)</sup> sich verdichtet hat, ist auch erst eine Folge unserer Defectstheorie. Zwar auch bei der

<sup>1)</sup> Vgl. S. 86 f. 142 f. 185 f., Bönningh. S. 199—201 nebst den dortigen Nachweisen (die ältere Literatur bei Sanchez Disp. 84 n. 15—18). — Bei der geschichtlichen Wandlung unseres Falles ist es leicht erklärlich, wenn gerade hier abweichende Meinungen häufiger sind, als bezüglich der die anderen Fälle betreffenden und — wenn wir von den Fällen des affectus intentionis absehn — meist nahezu einstimmig beantworteten Fragen. Manche, wie z. B. van Espen, erwähnen unseren Fall gar nicht. Andere, wie z. B. Franciscus Leo (n. 38) und Piasecius (Praxis Episcopalis, Pars 1 Cap. 1 Art. 6 n. 7), scheinen zu fordern, dass der Mann den nachfolgenden Beischlaf „scienter“ ausgeübt oder dass ein „adulterium committere“ vorliegt; doch ist dann meist mangels jeder Begründung zweifelhaft, ob hierin nur ein unselbständiges Anlehnen an den Wortlaut der älteren auf andrer Auffassung beruhenden Rechtsquellen oder auch z. B. der Glosse zu erblicken ist, oder aber ein beachtlicher Gegensatz gegen die sonst vertretene Meinung. Das Letztere gilt z. B. von Boeckhn (n. 2), der im Hinblick auf c. 11 D. 34; c. 1 sqq. C. 32 qu. 5 Bedenken dagegen äussert, dass es auf Kenntniss des Mannes oder Schuld der Frau nicht ankommen solle. — Jedenfalls aber finden die obigen Einzelbestimmungen nicht nur im Wesen des defectus sacramenti ihre Begründung, sondern entsprechen auch durchaus der communis doctorum opinio, da die Vertreter abweichender Meinungen ihrer Zahl und Bedeutung nach immer nur als vereinzelte Ausnahmen erscheinen können.

<sup>2)</sup> S. 198.

früheren Anschauung musste es gewiss einer der unzweideutigsten Beweise für die Connivenz des Gatten gegenüber der sündigen Frau sein, wenn er, obwohl er sie als schuldige Ehebrecherin kannte, dennoch wissentlich mit ihr die geschlechtliche Gemeinschaft fortsetzte.<sup>1)</sup> Doch Bedingung der Irregularität war damals, soweit wir wenigstens sehen, der nachfolgende eheliche Beischlaf noch nicht. Sobald man dagegen beim *maritus adulteratae* einen *defectus sacramenti* behauptete und damit an Stelle des *crimen adulterii* einen *adulterinus concubitus* ohne Rücksicht auf Willen, ja Wissen setzte, auch die Kenntniss des Gatten von demselben nicht mehr verlangte, wurde der nachfolgende sacramentale Beischlaf nicht nur der natürliche Niederschlag des früheren allgemeinen „*retinere consortium*“, sondern geradezu ein nothwendiges Element der herrschenden Theorie mit ihrer Einseitigkeit; man bedurfte desselben zur Begründung des *defectus sacramenti*: *quia<sup>a</sup> alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri.*<sup>2)</sup> Entwickelter ist der Gedanke dieser: der *adulterinus concubitus* führt eine *divisio carnis* nur auf Seiten der Frau herbei; soll dieselbe für den Mann Folgen haben, so müssen beide Gatten wiederum durch sacramentalen Beischlaf *una caro* werden; nur dann theilt sich die *divisio carnis* der Frau dem Mann als *interpretativa* mit und begründet so einen *defectus sacramenti*. Findet dagegen dieser nachfolgende Beischlaf nicht mehr statt, so ist auch für den Mann, der ja keine Geschlechtsgemeinschaft mehr mit der entweihten Frau hat, keine *divisio carnis*<sup>3)</sup> und mithin kein *defectus sacramenti* da: der *adulterinus concubitus* der Frau hat dann nicht mehr Bedeutung, als etwa ein *fornicarius concubitus* der durch den Tod ihres Mannes verwittweten Gattin.

<sup>1)</sup> Müller S. 27: *Nulla alia re accuratius ostendi potest animus uxoris porro utendae, quam iterato carnali commercio. Qui igitur uxorem, quam peccasse non ignorabat, denuo cognovit, non repudiaturum eam, sed retenturum se professus est.*

<sup>2)</sup> S. 202.

<sup>3)</sup> Vgl. Bönningh. S. 201 und überhaupt S. 198 ff. (*ibid.*) nebst den dortigen Nachweisen.

Nach dieser einseitigen Anschauung jedoch müsste ein *adulterinus concubitus* des Mannes sofort für diesen *divisio carnis vera* und mithin den *defectus sacramenti* begründen. Aber auch wenn wir hier nicht wieder auf diese bei der herrschenden Theorie widerspruchsvolle Verschiedenheit in Behandlung der beiden Geschlechter zurückkommen wollen, jene Theorie ist, wie wir bereits oben sahen, vermöge ihrer Einseitigkeit unhaltbar: ist lediglich die *divisio carnis* gleichviel welches Gatten Merkmal des *defectus sacramenti*, und hat der *concubitus adulterinus* der Frau bereits für diese eine solche *divisio carnis* zur Folge, so muss dadurch auch bereits der *defectus sacramenti* für beide Gatten entstehen; die gegen-theilige Behauptung beruht auf der unhaltbaren, obwohl allerdings schon von Thomas getheilten Voraussetzung, als ob in dem gemeinsamen *sacramentum* beider Gatten ein *defectus* für den einen Gatten entstehen könne, ohne zugleich auch den anderen zu treffen.<sup>1)</sup>

Wir, die wir als Defectsgrund beim *maritus adulteratae* die durch den *concubitus adulterinus* herbeigeführte *corruptio* der Frau erkannt haben, vermögen den nachfolgenden sacramentalen Beischlaf nicht für ein unbedingtes Erforderniss zu erachten, ohne welches eine folgerichtige Theorie unmöglich wäre: da die *corruptio* durch den *concubitus adulterinus* begründet wird, mithin die Gattin bereits durch diesen untauglich wird, die *incorrupta sponsa Christi* gehörig zu repräsentiren, so liesse sich füglich behaupten, dass bereits durch den *concubitus adulterinus* auch die Trübung im vorhandenen Sacramente entstehe und es also eines nachfolgenden Beischlafs zur Begründung des Defects nicht erst bedürfe. Allein — von practischen Bedenken, die für uns ja nicht bestimmend sein können, zu geschweigen — die blosse Möglichkeit abweichender Theorie berechtigt uns noch nicht, die hergebrachte auch in den Punkten zu bekämpfen und eigenmächtig zu modificiren, in welchen sie ohne Inconsequenzen und Widersprüche sich begreifen lässt. Und dies ist hier der Fall.

<sup>1)</sup> S. 159 f.

Wenn wir nämlich unser sacramentum nicht sowohl als einen nach seiner ursprünglichen Begründung gleichmässig fort-dauernden ununterbrochenen Zustand betrachten, sondern vielmehr als ein Verhältniss, das gleichsam latent immer erst im jedesmaligen sacramentalen Beischlafe, dem sacramentum incarnationis, sich wieder bethätigt und erneut, so ist die Annahme natürlich, dass durch das blossе äusserliche Eintreten eines Defectsgrundes nach Begründung des Sacramentes, durch das einseitige Dasein des Defectsgrundes neben dem sacramentum, nicht schon ein defectus sacramenti entsteht, sondern dass es dazu der Aufnahme des Defectsgrundes in das gemeinsame sacramentum selbst bedarf, die erst in der erneuten Bethätigung und Erscheinung des sacramentum, also im nachfolgenden sacramentalen Beischlafe möglich ist. Bei dieser Anschauung ist die Entstehung des Defects in unserem Falle so gut, wie in den anderen Fällen, geknüpft an einen den Defect bereits in sich enthaltenden sacramentalen Beischlaf; der Unterschied ist nur der, dass dort der Defectsgrund nothwendig schon vor der Entstehung des sacramentum vorhanden ist und daher dasselbe nur als defectuosum entstehen lässt, während hier der Defectsgrund erst nach dem sacramentum entstehen und es so geschehen kann, dass der Defectsgrund und das ungetrübte sacramentum eine Weile nebeneinander bestehen und es zweifelhaft ist, ob das sacramentum auch jenen in sich aufnehmen wird. Die Bedeutung aber, die bei dieser Anschauung der sacramentale Beischlaf erhält — zwar nicht als ein Act, durch welchen die bereits vorher auf Seiten des Weibes vorhandene divisio carnis als interpretativa dem Manne sich mittheilte, sondern lediglich als wiederholte Erneuerung und Bethätigung des sonst latenten sacramentum, als die Erscheinungsform, in welcher dasselbe ausschliesslich wirksam hervortritt — entspricht durchaus der Stellung, welche der Katholicismus dem sinnlichen Element überhaupt und namentlich auch in unserer Lehre, die recht eigentlich ein Product seiner sinnlich-mystischen Richtung ist, anweist.

Dass zur Aufnahme des Defectsgrundes in das sacramentum, also zur Entstehung des Defects, ein sacramentaler

Beischlaf, d. h. ein Beischlaf der Gatten mit immissio seminis und beiderseitigem animus maritalis<sup>1)</sup> erforderlich ist, bedarf keiner weiteren Begründung: die blossе copula genügt nicht, weil in ihr das sacramentum nicht zur Erscheinung kommt. Doch muss sie allerdings für das forum externum die Präsumtion des sacramentalen Beischlafs und der Entstehung des Defectes begründen.<sup>2)</sup> Dagegen ist es durch die Objectivität des Defectes bedingt, dass es dabei der Kenntniss vom adulterinus concubitus auf Seiten des Mannes ebenso wenig bedarf,<sup>3)</sup> wie auf Seiten der Frau.<sup>4)</sup>

Eine eingehendere Critik der herrschenden Theorie<sup>5)</sup> ist nach dem Gesagten nicht mehr erforderlich: für sie gilt hier durchaus dasselbe, was wir oben bezüglich des maritus defloratae erklärt haben.<sup>6)</sup> Eine divisio carnis vera ist auch hier, je nachdem sie ehelichen Beischlaf voraussetzt oder auch durch ausserehelichen Beischlaf begründet wird, entweder thatsächlich nicht vorhanden oder aber als solche bedeutungslos; noch weniger Berechtigung hat der Begriff der carnis divisio interpretativa. Auch würde die etwa hier vorhandene divisio carnis interpretativa doch höchstens gleichzustellen sein der für unseren Defect gleichgültigen carnis divisio vera des maritus adulter. Die Bezeichnung endlich einer bigamia interpretativa ist hier nicht minder ungerechtfertigt, als beim maritus defloratae, da vielmehr, wie bei diesem, so auch beim maritus adulteratae der Defectsgrund lediglich in der corruptio der Gattin beruht, vermöge deren dieselbe kein entsprechendes Abbild der unbefleckten Braut Christi ist.

<sup>1)</sup> Schambogen n. 11: Necessе est, ut copula subsequens ex libero arbitrio procedat (?).

<sup>2)</sup> S. 128. 132. 152.

<sup>3)</sup> Hostiensis bemerkt hierüber unter dem Beifall von Fagnanus (zu c. 4 ht. n. 5): Est forte inductum illud ius ad terrendum contrahentes, quasi innuat, quod vix possunt promoveri ii, qui uxores ducunt, etiam uxoribus mortuis sine periculo, cum dicatur casta, quam nemo rogavit (Ovid. Amor. I, 8, 43).

<sup>4)</sup> S. 206—7.

<sup>5)</sup> Vgl. S. 162 ff.

<sup>6)</sup> S. 196—97.

Und dies führt uns schliesslich zu der Frage nach dem gegenseitigen Verhältniss, nach dem Unterschiede und der Grenze beider Fälle. Augenscheinlich liegt beim *maritus defloratae* eine *macula* oder *corruptio antecedens*, beim *maritus adulteratae* eine *macula* oder *corruptio superveniens* vor; aber wo liegt für das Früher und Später die scheidende Grenze? Zwar dass ein ausserehelicher Beischlaf der Frau mit einem Dritten, wenn er vor der Eheschliessung erfolgt ist, nur den Fall des *maritus defloratae*, wenn er nach Vollziehung der Ehe erfolgt, nur den des *maritus adulteratae* begründen kann, steht ausser Frage; ein Zweifel erwächst nur für den zwischen Schliessung und Vollziehung der Ehe erfolgten Beischlaf mit einem Dritten, für den *concubitus adulterinus*, durch welchen z. B. die noch jungfräuliche Gattin deflorirt wird. Bildet also die Eheschliessung oder die Vollziehung der Ehe die entscheidende Grenze?

Die bisherige Literatur hat diese Frage, die auch abgesehen davon, dass für beide Fälle die Folgen dieselben sind, eine practische Bedeutung kaum haben wird, nicht erörtert;<sup>1)</sup> sie lässt uns also in der Beurtheilung völlig freie Hand.

<sup>1)</sup> Hostiensis erklärt zwar: „*virgo debet esse sponsa eo tempore, quo matrimonium contrahitur, et etiam quando consummatur, unde, si ab alio post contractum defloretur, bigamia contrahitur, si postea consummatur*“ (S. 55); indessen soll jener Satz lediglich gegenüber der Meinung, dass die durch den späteren Gatten erfolgte voreheliche Defloration die Irregularität nicht begründe, feststellen, dass jede schon bei der Eheschliessung vorhandene, gleichviel durch wen erfolgte Defloration im Falle späterer Vollziehung ebenso den Defect herbeiführe, wie jede vor der Vollziehung, wenn auch nach Schliessung der Ehe durch einen Dritten erfolgte Defloration: die Frage, ob in dem letzteren unstreitig einen defectus sacramenti enthaltenden Falle der Mann als *maritus defloratae* oder aber als *maritus adulteratae* gelten müsse, existirt für Hostiensis nicht. — Und dies gilt gewiss auch von Fagnanus, wenn er nicht, wie den *maritus defloratae*, auch den *maritus adulteratae* als vere bigamus gelten lassen will, weil auf das *tempus primae desponsationis* zu sehen sei (S. 161 Anm. <sup>1)</sup>); dabei ist nur daran gedacht, dass beim *maritus adulteratae* im Unterschied von den andern Fällen der Defectgrund nicht schon zur Zeit der Eheschliessung da sei, sondern erst nachträglich, etwa im spätern Verlauf der Ehe, wie dies ja auch in der Regel der Fall sein wird, sich einstelle (S. 140 ff.): die Frage, ob

Aber auch die Bezeichnung des *maritus adulteratae* und die bereits durch die Eheschliessung begründete Verpflichtung geschlechtlicher Treue sind für uns nicht entscheidend, da diese Verpflichtung dem hierhergehörigen Begriffe des *concubitus adulterinus* im Unterschiede vom criminalrechtlichen Begriff des *adulterium* in keiner Weise präjudiciren kann: die zwischen jener Treupflicht und dem *crimen adulterii* allerdings obwaltende Beziehung besteht nicht mehr für unseren verobjectivirten *concubitus adulterinus*.

Stellen wir uns vielmehr voll und ganz auf den Boden unserer Lehre und erwägen wir, welche Bedeutung sie der Eheschliessung und der Ehevollziehung beilegt, so müssen wir unbedenklich die letztere als entscheidend ansehen. Die Eheschliessung an sich ist für unser *sacramentum* ohne alle Bedeutung;<sup>1)</sup> sie hat solche nur insofern, als sie Vorbedingung des sacramentalen Beischlafs ist, als sie nämlich den nachfolgenden Beischlaf zu einem ehelichen und zur Vollziehung der Ehe macht. Diese dagegen begründet das *sacramentum*, sie selbst ein *sacramentum incarnationis*. Je nachdem sie bereits einen Defectgrund vorfindet oder nicht, lässt sie das *sacramentum* als bereits mit dem defectus behaftet oder ungetrübt entstehen; *bigamus*, *maritus viduae* etc. im Sinne unserer Lehre wird man erst durch sie. Nichts ist also natürlicher und mehr im Wesen unserer Lehre begründet, als dass wir sie auch bei der Frage, ob der Fall des *maritus defloratae* oder der des *maritus adulteratae* vorliegt, entscheidend sein lassen, und demgemäss bei Vollziehung der Ehe mit der vorher durch einen Dritten deflorirten Frau stets lediglich den Fall des *maritus defloratae* als vorliegend erachten und nicht erst unterscheiden, ob jene Defloration vor oder nach der Eheschliessung erfolgt ist, da in unserer Lehre diese nur als Vorbedingung des sacramentalen Beischlafs, die durch sie

die Schliessung oder aber die Vollziehung der Ehe die Grenze zwischen dem *maritus defloratae* und dem *maritus adulteratae* bilde, liegt auch hier fern. — Wir können daher weder in Hostiensis einen Gewährsmann, noch in Fagnanus einen ausgesprochenen Gegner unserer diesbezüglichen Entscheidung erblicken.

<sup>1)</sup> Vgl. c. 5 X ht. S. 38 ff.

begründete Treupflicht aber gar nicht in Frage kommt, und dass wir den Fall des *maritus adulteratae* nur da annehmen, wo der Beischlaf der Ehefrau mit einem Dritten erst nach der Ehevollziehung, also nach Entstehung des *sacramentum* stattgefunden.

\* Auch aus einem anderen Grunde empfiehlt sich diese Abgrenzung. Denn nähmen wir die Eheschliessung als Grenze an, sodass jeder nach dieser erfolgende Beischlaf der Frau mit einem Dritten als *concubitus adulterinus* gelten müsste, so wäre beim *maritus adulteratae* wieder ein Unterschied darin zu vermerken, ob der *concubitus adulterinus* vor oder nach Vollziehung der Ehe erfolgt: im ersteren Falle würde, wie bei den anderen Arten des Defects, das *sacramentum* bei seiner Entstehung schon den Defectsgrund vorfinden und gleich von Anfang an nur als getrübt entstehen; dagegen im andern Falle würde dasselbe ungetrübt entstehen und der darauf eintretende Defectsgrund erst durch den nachfolgenden sacramentalen Beischlaf in das *sacramentum* aufgenommen werden. Bei unserer Abgrenzung dagegen bedarf es solcher Unterscheidung nicht und greift beim *maritus adulteratae* stets und nothwendig nur das letztere Verhältniss platz. Indessen ist nicht sowohl diese mehr äusserliche Bequemlichkeit entscheidend, als innere systematische Gründe: wollte man die Eheschliessung als scheidende Grenze aufstellen, so würde man damit neben der Vollziehung der Ehe einen zweiten als Zeitpunkt entscheidenden Moment gewinnen, zu dessen Rechtfertigung man sich lediglich auf die gewöhnliche Bedeutung, die der gemeine Sprachgebrauch mit den von uns doch nur unter modificirter Bedeutung angenommenen Namen verknüpft, und auf den für unsere Lehre gleichgültigen geschichtlichen Ausgangspunkt unseres Falles berufen könnte. Wir dagegen unterscheiden gerade mit Bezug auf unser *sacramentum* selbst eine *corruptio antecedens* der vor Entstehung des Sacraments durch einen Dritten zur deflorata, und eine *corruptio superveniens* der nach Entstehung des Sacramentes zur adulterata gewordenen Frau.

Dass hiernach ein zwischen Schliessung und Vollziehung der Ehe erfolgter Beischlaf der Ehefrau mit einem Dritten

nie als *concubitus adulterinus* gelten kann, also, wenn er die Frau als eine bereits — äusserlich oder in früherer Ehe — durch einen Dritten<sup>1)</sup> Deflorirte gefunden hat, ebenso wenig in Betracht kommt, wie ein fernerer vor der Eheschliessung erfolgter äusserlicher Beischlaf einer bereits früher Deflorirten oder einer *vidua*, rechtfertigt sich durch die Bedeutung, die nach Obigem die blosse Eheschliessung überhaupt für unser *sacramentum* hat.

<sup>1)</sup> Ist die Frau vor der Ehe durch ihren späteren Gatten deflorirt, so begründet natürlich der zwischen Schliessung und Vollziehung der Ehe erfolgte Beischlaf mit einem Dritten als *corruptio antecedens* den Fall des *maritus defloratae* (S. 195).

## Rückblick.

Wenn wir nun unsere Untersuchung beschliessend noch einmal in raschem Rückblick deren Ergebnisse überschauen — überaus klar und einfach ist das System, das sich uns in folgenden Sätzen darstellt.

Die vollzogene Ehe ist ein sacramentum als Abbild der durch die Incarnation zwischen Christus und der Kirche vollzogenen mystischen Ehe. Bedingung für das Entstehen und das Dasein dieses sacramentum ist, dass eine kirchlich gültige Ehe von den Gatten durch Beischlaf mit beiderseitigem animus maritalis und unter immissio seminis vollzogen ist. Denn nur so werden die Gatten, wie Christus mit der Kirche, wirklich una caro; nur ein diesen Erfordernissen entsprechender Beischlaf ist ein sacramentaler Beischlaf, ein sacramentum incarnationis.

Ein defectus sacramenti, ein Mangel im Sacrament, eine Trübung des Sacraments, ist vorhanden, wenn eine sacramentale Ehe in gewisser Beziehung im Widerspruch steht mit ihrem höheren Urbilde. Der defectus setzt also das Dasein des sacramentum voraus: aus diesem Grunde finden die bigamia simultanea, die bigamia similitudinaria, die Fälle des affectus intentionis cum opere subsecuto als solche keine Stelle in der Lehre vom defectus sacramenti.

Jene mystische Ehe Christi mit der Kirche aber ist ein coniugium unius cum una; die (ideale) sponsa Christi, die gloriosa ecclesia, ist eine sancta et immaculata sponsa. Da-

her ist es ein Mangel im Sacrament, wenn einer Ehe die dort vorhandene beiderseitige Ausschliesslichkeit des Sacraments mangelt: defectus sacramenti unitatis — oder wenn eine macula, eine corruptio auf Seiten des Weibes vorliegt: defectus sacramenti incorruptionis. Eine corruptio des Mannes kommt nicht in Betracht.

Das Erstere ist der Fall, wenn auf Seiten des Mannes oder des Weibes zwei oder mehr sacramentale Ehen vorliegen, also bei einer Pluralität des Sacraments: das Dasein des früheren Sacramentes begründet einen defectus im späteren Sacrament, weil hier nicht mehr ein coniugium unius cum una vorhanden ist, da der bigamische Gatte (der bigamus oder die wiedervermählte vidua) mit zwei andern Gatten (dem früheren und dem jetzigen) in sacramentaler Ehe verbunden ist. Jede zweite (oder spätere) sacramentale Ehe ist daher nur ein getrübttes Abbild jener mystischen Ehe. Voraussetzung ist dabei, dass auch die frühere Ehe eine sacramentale, also kirchlich gültig und durch Beischlaf mit beiderseitigem animus maritalis unter immissio seminis vollzogen ist; denn andernfalls ist sie gar kein Abbild jener höheren Ehe, und ist also in sacramentaler Hinsicht die spätere gleichwohl ein coniugium unius cum una.

Ein defectus kann ferner auch beruhen auf einer corruptio des Weibes. Eine solche liegt vor, wenn das Weib vor Entstehung des sacramentum durch einen Dritten erkannt ist: alsdann vermag sie wegen ihrer corruptio die sancta et immaculata sponsa Christi nicht ungetrübt darzustellen. Hier wird nur ein natürlicher concubitus der Frau mit einem Dritten vor Entstehung des Sacraments gefordert.

In allen diesen Fällen ist der Defectsgrund vor Entstehung des mit dem Defect behafteten Sacraments vorhanden; er wird daher sofort mit Entstehung des Sacraments wirksam und lässt das sacramentum von vornherein nur getrübt entstehen; die Entstehung des defectus sacramenti fällt mit der des sacramentum zusammen.

Aber der auf einer corruptio des Weibes beruhende Defectsgrund, der defectus sacramenti incorruptionis, kann noch nach Entstehung des sacramentum eintreten; denn auch

der nach diesem Zeitpunkt erfolgende Beischlaf der Ehefrau mit einem anderen Mann, als ihrem Gatten, begründet für sie eine corruptio, vermöge deren sie die sancta et immaculata sponsa Christi nicht mehr ungetrübt darzustellen vermag. In diesem Falle, der wieder nur einen natürlichen Beischlaf der Frau mit einem Dritten nach Entstehung des sacramentum voraussetzt, bedarf es aber zur Entstehung des defectus sacramenti der Aufnahme des Defectsgrundes in das sacramentum selbst, wie sie in dem sacramentalen Beischlaf erfolgt, welcher nach der im adulterinus concubitus herbeigeführten corruptio der Frau, also mit der bereits der corruptio verfallenen Gattin stattfindet. Hier entsteht das sacramentum anfangs ungetrübt; erst nachträglich tritt der Defectsgrund — die corruptio superveniens — ein; doch entsteht auch hier der defectus sacramenti erst, wenn das bis dahin ungetrübte sacramentum den inzwischen eingetretenen Defectsgrund durch nachfolgenden sacramentalen Beischlaf in sich aufnimmt, also ebenfalls in einem den Defect bereits in sich enthaltenden sacramentalen Beischlaf.

Sonach ergibt sich uns leicht folgende Gruppierung der verschiedenen Fälle des defectus sacramenti und der für den Mann daraus entspringenden Irregularität:

### Defectus sacramenti

#### I. unitatis

propter bigamiam

(pluralitatem sacramenti) s. carnis divisionem

- a) viri . irregularitas (vere s. successive) bigami (1.);
- b) mulieris „ mariti viduae s. passive bigami (2.);

#### II. incorruptionis

propter corruptionem mulieris

- a) antecedentem . irregularit. mariti defloratae (3.);
- b) supervenientem „ mariti adulteratae (4.).

Ein Zusammentreffen verschiedener Fälle in demselben sacramentum ist abgesehen davon, dass die Fälle des maritus

viduae und des maritus defloratae nothwendig einander ausschliessen, sonst in jeder denkbaren Combination möglich. —

Fassen wir nun dies System in seiner Gesamtheit ins Auge und vergegenwärtigen wir uns seine allmähliche an der Heiligen Schrift anknüpfende und durch Jahrhunderte sich fortspinnende Entwicklung, so müssen wir anerkennen, dass die abendländische Kirche, indem sie die biblischen Vorschriften als Ausfluss des idealen Begriffs der Ehe ansah, von letzterer eine ungleich tiefere und edlere Auffassung bewies, als die Griechen, ja dass sie derselben keine grössere Weihe verleihen konnte, als es dadurch geschah, dass man im Anschluss an biblische Anschauungen sie zum heiligen Symbol der Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche erhob. Und es lag immerhin ein erhabener mystischer Gedanke darin, wenn man eine Trübung dieser Beziehung, einen defectus sacramenti behauptete, falls seitens eines der Gatten eine mehrfache sacramentale Ehe vorliegt, also die Ausschliesslichkeit, wie sie in jenem durch die Fleischwerdung Christi begründeten mysticum coniugium sowohl auf Seiten Christi, als auf Seiten der gloriosa ecclesia stattfindet, im Abbilde nicht sich widerspiegelt, oder falls die Frau wegen einer Entweihung nicht mehr jene heilige und unbefleckte Braut Christi zu repräsentiren vermag — und wenn man vom Geistlichen verlangte, dass er nur eine solche Ehe geführt, auf der ein derartiger defectus nicht ruhte, die also ein getreues Abbild jener höheren geistlichen Ehe bot.

Dieser einfache und erhabene Gedanke ward aber dadurch, dass man jenen Ausspruch Innocenz' III. ohne Noth erweiternd den Begriff der divisio carnis als Mittelpunkt und als ausschliesslich entscheidendes Merkmal des defectus sacramenti hinstellte, zu einer mit scholastischen Scheingründen verkleideten, innerlich sich widersprechenden, und daher unbefangene Beurtheiler zum Widerspruche herausfordernden Theorie.

## Berichtigungen.

---

S. 4 Z. 24 init. ist zu lesen: „ἀγνήν“.

S. 102 Z. 3 ist „etc.“ zu tilgen.

---

REV15

ÚK PrF MU Brno



3129S03420