
III Kommentar

ERSTE UNTERSUCHUNG: DAS EWIGE GESETZ

Prolog

Mit einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem ‚Glauben‘ und der ‚Moral‘, im Lateinischen wörtlich ‚den Sitten‘, wird in wissenschaftstheoretischer Hinsicht die Stellung des Gesetzestraktates in der Systematik der theologischen Disziplinen erläutert. Danach bildet er den ersten Teil einer Moraltheologie und befasst sich im Blick auf bestehende Gesetze und Vorschriften mit dem Aufweis des ‚Guten‘, das getan werden muss, und des ‚Bösen‘, das zu vermeiden ist. Die Frage nach der Befähigung des Menschen, das Gute zu tun und das Böse zu vermeiden, soll dann in zwei weiteren Abschnitten dieser Moraltheologie der Summa Halensis behandelt werden, die sich mit der Gnade und den Tugenden, den Geistesgaben und -früchten sowie den Seligpreisungen befassen sollen, wovon jedoch nur noch zwei Traktate über die Gnade und den Glauben abgeschlossen wurden.¹

Erste Frage: Zu der Existenz und den Bedingungen des ewigen Gesetzes

Im Unterschied zur Summa Theologica des Thomas von Aquin² verzichtet die Summa Halensis auf eine einleitende Erörterung des Gesetzesbegriffs im Allgemeinen und beginnt stattdessen direkt mit der theologischen Analyse des ewigen Gesetzes. Auch eine terminologische Klärung der beiden Begriffe ‚Recht‘ und ‚Gesetz‘, wie sie Gratian und der bedeutende Kanonist Huguccio von Pisa († 1210) durchgeführt haben,³ findet sich im Gesetzestraktat der Summa Halensis nicht. Für die eigene Vorgehensweise berufen sich die Autoren der Summa Halensis auf Augustinus, indem sie den Prinzipiencharakter des ewigen Gesetzes herausstellen, von dem alle Gesetze und Vorschriften „abgeleitet“ sind. Diese Verhältnisbestimmung von ewigem Gesetz und allen anderen Gesetzen sowie Vorschriften wird im weiteren Verlauf des Gesetzestraktates immer wieder aufgegriffen.

Kapitel 1: Gibt es ein ewiges Gesetz? [Nr. 224]

Hinsichtlich der Frage, ob denn ein ewiges Gesetz überhaupt existiert, werden zunächst Argumente von Isidor von Sevilla und Augustinus angeführt, die diese Frage positiv beantworten. Damit verweist der Gesetzestraktat gleich zu Beginn auf zwei Autoritäten, die für die scholastische Rezeption spätantiker Theologie von her-

¹ Summa Halensis III Pars III (ed. Bd. IV/2, 943–1144).

² Thomas von Aquin, Summa Theologica I–II q.90–92 (Opera omnia, Bd. 7, 149–161; DThA 13, 3–45).

³ Vgl. Decretum Gratiani, D.1 (ed. Friedberg, Bd. I, 1); Hugo von Pisa, Summa decretorum, D.3 c.4; D.4 c.1 (ed. Přerovský, 25); Pennington, *Lex and ius in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 2.

ausragender Bedeutung waren.⁴ Im Kontext des Zitates, das in der Summa Halensis angeführt wird, erörtert Isidor den Zusammenhang von Gesetz und Vernunft, indem er in Anknüpfung an Tertullian (um 160/170 – nach 220)⁵ feststellt, dass ein Gesetz nur durch die Vernunft Bestand hat.⁶ Indem der Gesetzestratifikat der Summa Halensis diesen Ansatz Isidors aufgreift, wird die Rationalität des Gesetzes betont. Dabei findet auf typisch scholastische Art ein logisches Verfahren Anwendung, das von der Providenz Gottes ausgeht und von daher die Ordnung der gesamten Schöpfung und damit deren rationale Gesetzmäßigkeit begründet. Dieser Argumentationsgang beruft sich auf Boethius und knüpft zugleich an die Gotteslehre des ersten Buches der Summa Halensis an.⁷ Ein zweites Argument für die Existenz des ewigen Gesetzes wird von Augustin hergeleitet, der in seiner Schrift ‚Vom freien Willen‘ den Unterschied zwischen zeitlichen Gesetzen, die das Zusammenleben der Menschen regeln sollen, und Gottes Providenz so bestimmt hat, dass die göttliche Vorsehung auch das bestraft, was menschliche Gesetze unbestraft lassen. Daraus folgert der Gesetzestratifikat, dass das ewige Gesetz existieren muss. Ebenfalls von Augustin wird dann als drittes Argument angeführt, dass das ewige Gesetz notwendig ist, damit Gegensätze zwischen menschlichen Gesetzen „unter dem Aspekt der Gerechtigkeit“ (c) in einer Einheit aufgehoben werden können. Damit wird gleich zu Beginn ein Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit und dem ewigen Gesetz hergestellt, der für die Struktur und die moraltheologische Intention des Gesetzestratifikates insgesamt von grundlegender Bedeutung ist. Während die Juristen dieser Zeit die Gerechtigkeit dem ‚Recht‘ (ius) und nicht dem ‚Gesetz‘ (lex) zugeordnet haben,⁸ zeichnet sich der Gesetzestratifikat der Summa Halensis dadurch aus, dass hier gerade aus moraltheologischen Gründen die innere Verbindung zwischen der Gerechtigkeit und dem ewigen Gesetz als der Grundlage aller Gesetze aufgezeigt wird.

Im Anschluss werden drei Gegenargumente präsentiert, zu denen nach der eigenen Problemlösung Stellung genommen wird. Die generelle Beantwortung der Frage, ob es ein ewiges Gesetz gibt, erfolgt wiederum im Rekurs auf Augustin, der in seiner Schrift ‚Über die wahre Religion‘ die Existenz eines unwandelbaren, d. h. ewigen ‚Gesetzes der Wahrheit‘ oberhalb der wandelbaren und damit irrtumsfähigen Vernunft des Menschen aufgezeigt hat. Auf dieser Grundlage erfolgt die Auseinandersetzung mit den ersten beiden Gegenargumenten, wonach das ewige Gesetz nicht im eigentlichen Sinne als Gesetz zu verstehen sei, da es sich noch im Status der Verordnung befindet und deshalb noch nicht verpflichtend sei und zudem der öffentlichen Bekanntmachung bedürfe, die immer nur in der Schöpfung, d. h. in der Zeit erfolgen

4 S. o. S. 9 f.14 f.

5 Vgl. Tertullian, De corona IV 4–7 (CChr.SL 2, 1044 f).

6 Vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiae II,10,3 (PL 82, 130 f; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 93).

7 Vgl. Summa Halensis I Nr. 373 zu 1 (ed. Bd. I, 551b). – Zur Bedeutung des Boethius für die Scholastik vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1, 149 ff.

8 Vgl. Pennington, *Lex and ius in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 6.

könne. Demgegenüber verweist der Gesetzestratktat auf Isidors etymologische Ableitung des Gesetzesbegriffs („lex“) von „legere“ (Lesen) einerseits sowie „ligare“ (Binden) andererseits. Als das „Lesen im Geist“ kann demnach das Gesetz in einer pneumatomologischen Perspektive als ewig aufgefasst werden, während ihm diese Ewigkeit hinsichtlich seines bindenden Charakters zwar nicht im Blick auf den Menschen, jedoch in Bezug auf die Aktivität Gottes zugesprochen werden kann. Dabei wird diese Differenzierung noch einmal präzisiert, indem ein grundlegendes Element der aristotelischen Philosophie aufgegriffen wird: die Unterscheidung zwischen Habitus und Akt. Mit dem Begriff „ἕξις“ (lat. *habitus*) bezeichnet Aristoteles in seiner Kategorienlehre eine zugrundeliegende Beschaffenheit oder Gewohnheit und unterscheidet diese von der eigentlichen Handlung.⁹ Insofern nun der bindende Charakter eines Gesetzes als eine Beschaffenheit in Gott aufgefasst wird, ist das Gesetz als ewig anzusehen, nicht aber im Blick auf die Handlung, die darauf abzielt, diese Verbindlichkeit in der Existenz des Menschen, d. h. der irdischen Zeit, zur Geltung zu bringen. Analog wird dann auch das dritte Gegenargument widerlegt, das die bindende Kraft eines Gesetzes davon abhängig macht, dass es in die Vernunft eingeprägt wird, was aber in der kreatürlichen Wirklichkeit wiederum nur zeitlich, d. h. nicht ewig geschehen könne. Demgegenüber unterscheidet der Gesetzestratktat zwischen der Disposition zu einer solchen Einprägung und deren Wirkung. Hier wird erneut die aristotelische Kategorienlehre rezipiert, die den Begriff der „Disposition“ („διάθεσις“) prägte,¹⁰ und damit verknüpft wird der Zusammenhang von Gesetz und Vernunft, wie er zu Beginn im Anschluss an Boethius dargelegt wurde. So kann mit der Einprägung des Gesetzes in der Vernunft in Form einer Disposition auch die Ewigkeit des Gesetzes begründet werden.

Kapitel 2: Ist der Begriff des ewigen Gesetzes dem vernunftbegabten Geist eingeprägt? [Nr. 225]

Der Aufweis der Rationalität des Gesetzes lässt danach fragen, in welcher Form das ewige Gesetz in der Vernunft eingeprägt ist. Dazu unterscheidet die Summa Halensis im Anschluss an Augustin zwischen der Fähigkeit der Vernunft, etwas zu erkennen, und ihrem Vermögen, etwas zu beurteilen. Aufgrund der „Überlegenheit“, d. h. der göttlichen Qualität des ewigen Gesetzes, kann es von der menschlichen Vernunft nicht beurteilt, sehr wohl aber erkannt werden. Dass die Menschen es aber nicht erkennen, wie Augustin selbst es im autobiographischen Rückblick seiner „Bekenntnisse“ betont hat, begründet die Summa Halensis unter Berufung auf Johannes von Damaskus mit der menschlichen Sündhaftigkeit, sodass die grundsätzliche Befä-

⁹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* V,20; 1022b 4–14 (ed. Seidl, Bd. 1, 232f); ders., *Ethica Nicomachea* II,3–4; 1105a 17–1106a 13 (ed. Bywater, 28–30); vgl. Funke, *Gewohnheit*, 597ff; ders., Habe, 981. – Der Begriff des „habitus“ findet sich auch bei Augustin (vgl. ders., *De diversis quaestionibus* 73,1 [CChr.SL 44A, 209]).

¹⁰ Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* V,19; 1022b 1–3 (ed. Seidl, Bd. 1, 232f).

higung zur Erkenntnis des Gesetzes mit der Einprägung des Habitus zwar gegeben ist, die Aktualisierung dieser Disposition aber durch die sündhafte Hinwendung zu äußersten Übeln verhindert wird.

Kapitel 3: Was ist das ewige Gesetz? [Nr. 226]

Nachdem aufgezeigt wurde, dass es ein ewiges Gesetz gibt und dass jeder Mensch es prinzipiell erkennen kann, werden von Augustin drei Definitionen des ewigen Gesetzes referiert und kritische Einwände dagegen vorgetragen. Die Problemlösung erfolgt dann mit einer dreifachen Unterscheidung, indem die Relation des ewigen Gesetzes zunächst zum Guten und Schlechten, dann zum Guten im Allgemeinen und schließlich zum Guten im Besonderen, nämlich dem Guten der vernunftbegabten Kreatur, betrachtet wird. Hinsichtlich seiner Relation zum Guten und zum Schlechten wird die Ordnungsfunktion des Gesetzes herausgestellt, insofern es beides – das Gute wie auch das Schlechte – ordnet. Dabei wird jedoch zugleich die Differenz zwischen diesem Akt der Ordnung und Gottes Handeln generell betont, da Gott zwar mit dem ewigen Gesetz Gutes und Schlechtes ordnet, aber nur das Gute – nicht jedoch das Schlechte – auch tut. Im Blick auf das Gute im Allgemeinen führt die Summa Halensis den Begriff der ‚ars‘ ein, der im philosophischen Sprachgebrauch dieser Zeit sowohl die Bedeutung von ‚Kunst‘ bzw. ‚Kunstfertigkeit‘ als auch von ‚Wissenschaft‘ hatte¹¹ und hier in einer theologischen Perspektive noch um den Aspekt des schöpferischen Wirkens des allmächtigen Gottes erweitert wird. Die Verschränkung dieser Bedeutungsnuancen erfolgt über die Kategorie der ‚Ursache‘, die in der philosophischen und theologischen Tradition – bei Aristoteles wie auch Augustin¹² – eine wichtige Rolle spielte, insofern damit die logische und ontologische Konsistenz der ‚guten‘ Schöpfung zur Geltung gebracht wurde. Die dritte und letzte Klärung der Frage, wie das ewige Gesetz definiert werden kann, erfolgt im Blick allein auf die vernunftbegabte Kreatur, indem zum einen das ewige Gesetz mit der ‚höchsten Vernunft‘ gleichgesetzt und zum anderen die Beziehung zwischen der vernunftbegabten Kreatur und der ‚höchsten Vernunft‘ als ein Akt des Gehorsams verstanden wird.

Auf dieser Grundlage einer eigenständigen und in sich differenzierten Wesensbestimmung des ewigen Gesetzes werden dann die kritischen Argumente erörtert, die zu Beginn des Abschnittes gegen die zitierten Definitionen des ewigen Gesetzes durch Augustin vorgetragen wurden. Der erste Einwand, der den Zusammenhang zwischen der Ordnung und der Güte der Schöpfung problematisiert, wird von der Summa Halensis zunächst inhaltlich und dann sprachlogisch widerlegt. Inhaltlich wird in Anknüpfung an Augustins Auslegung von Gen 1,31 – „*Gott sah alles, was er*

¹¹ Vgl. Reckermann, Kunst II. Der Kunst-Begriff vom Hellenismus bis zur Aufklärung, 1368 ff; Meier-Oeser, Wissenschaft, 903.

¹² Vgl. Hübner, Ursache/Wirkung I. Antike, 378 f; Porro, Ursache/Wirkung II. Patristik; Mittelalter, 384.

gemacht hatte, und es war sehr gut“ – unterschieden zwischen Gottes Schöpfungsordnung insgesamt, die als „sehr gut“ qualifiziert wird, und dem, was der Mensch an dieser Schöpfungsordnung im Einzelnen bzw. in ihrer zeitlichen Dimension zu erkennen vermag. Sprachlogisch wird die scholastische Suppositionstheorie¹³ zur Geltung gebracht, indem gezeigt wird, dass der Terminus ‚alles‘ in der Definition Augustins und dem kritischen Einwand jeweils unterschiedlich verwendet wird, insofern er bei Augustin die gesamte Schöpfungsordnung und deren ewigen Charakter bezeichnet, in dem Einwand jedoch die konkrete Existenz der Einzeldinge (zu I).

Die beiden Einwände gegen Augustins Auffassung, dass das ewige Gesetz als „das Gesetz aller Künste und das Gesetz des allmächtigen Schöpfers“ verstanden werden müsse, verweisen zum einen auf die Zauberkünste, die darin nicht eingeschlossen sein könnten, und zum anderen auf die Souveränität Gottes, der keinem Gesetz unterworfen sei. Demgegenüber rekurriert die Summa Halensis auf die zuvor – in der Problemlösung – dargelegte Begriffsklärung philosophisch-theologischer Rede von der ‚Kunst‘ und spricht in diesem Sinne den magischen ‚Künsten‘ ab, im eigentlichen Sinne ‚Kunst‘ zu sein; in Bezug auf die Souveränität Gottes stellt die Summa Halensis heraus, dass Augustins Redeweise von dem „Gesetz des allmächtigen Schöpfers“ absolut zu verstehen ist und somit eine unmittelbare Relation zum Schöpfer kennzeichne, während das ewige Gesetz als „Gesetz aller Künste“ den Maßstab für jene Tätigkeiten der vernunftbegabten Kreatur bildet, die in einer mittelbaren Relation zum Schöpfer stehen (zu II 1–2).

Die Erörterung der dritten Definition, die Augustin für das ewige Gesetz aufgestellt hat, sowie der kritischen Einwände, die dagegen erhoben werden, unterscheidet zwischen drei Ordnungsaspekten im Sinne von Beziehungsebenen: Wird die Hinordnung der vernunftbegabten Kreatur auf Gott betrachtet, so kommt mit dem ewigen Gesetz die Notwendigkeit des Gehorsams zur Geltung. In der Relation der vernunftbegabten Kreatur zu sich selbst steht bei der Wesensbestimmung des ewigen Gesetzes hingegen der Aspekt des Verdienstes im Vordergrund. In der Hinordnung auf den Nächsten wiederum ist das ewige Gesetz als das Kriterium guter irdischer Gesetze anzusehen. In dieser dreifachen Perspektive folgt dann die Auseinandersetzung mit zwei kritischen Einwänden, wobei zunächst die Frage erörtert wird, inwieweit dem ewigen Gesetz Gehorsam zu leisten sei, wenn doch an einem einfachen Beispiel – dem natürlichen Verlangen eines Kindes, dass seine Eltern nicht sterben sollen – gezeigt werden kann, dass der absolute Wille Gottes nicht mit dem Willen des Menschen übereinstimmen muss. Die Summa Halensis verweist hier darauf, dass zwischen dem Gewollten und dem Wollenden insofern unterschieden werden muss, als der Mensch, wenn denn sein Wille mit Gottes Willen harmonisieren soll, nicht unbedingt in Bezug auf das Gewollte, aber in jedem Fall in Bezug auf den Wollenden,

¹³ Vgl. Enders, Sprachlogische Traktate des Mittelalters und der Semantikbegriff, 56 ff; Meier-Oeser, Supposition, 653 f.

d. h. Gott selbst, mit ihm übereinstimmen muss, somit das wollen muss, was Gott will, dass es der Mensch wolle (zu III 1). Das bedeutet für das konkrete Beispiel, dass der Sohn nicht wollen muss, dass sein Vater stirbt, weil es das ewige Gesetz so will, vielmehr entspricht er gerade damit Gottes Willen, indem er will, dass sein Vater lebt. In Bezug auf den zweiten Einwand, der sich gegen Augustins Verknüpfung von ewigem Gesetz und Verdienst richtet, indem die Verdienstlichkeit menschlichen Handelns auf den freien Willen des Menschen, nicht aber auf das ewige Gesetz zurückgeführt wird, unterscheidet die Summa Halensis zwischen dem Verdienst als Qualität einer Handlung, die aus dem freien Willen resultiert, und dem Verdienst als Hinordnung auf ihren Lohn, die im ewigen Gesetz begründet ist (zu III 2). Der Zusammenhang von Gnade und Verdienst, der für die scholastische Theologie von grundlegender Bedeutung ist und auch in Alexanders Sentenzenglosse eine wichtige Rolle spielt,¹⁴ wird dann im dritten Teil des dritten Buches der Summa Halensis eingehender erörtert.¹⁵

Kapitel 4: Über die Absicht des ewigen Gesetzes in Gott [Nr. 227]

Auf die Wesensbestimmung des ewigen Gesetzes folgt dessen Verankerung in der Wesenheit Gottes, die trinitätstheologisch entfaltet wird, indem die Zueignungen – ‚Appropriationen‘ – zu den spezifischen Eigenschaften der drei ‚Personen‘, d. h. Seinsweisen, der Trinität aufgezeigt werden. Im Kontext der traditionellen Trinitätslehre¹⁶ und im Anschluss an die entsprechenden Ausführungen in der Gotteslehre des ersten Teils der Summa Halensis¹⁷ wird so der göttliche Ursprung des ewigen Gesetzes noch einmal profiliert zur Geltung gebracht. Trinitätstheologisch bemerkenswert ist die Betonung des Beziehungsaspektes. Zudem fällt auf, dass in diesem Abschnitt keine kritischen Einwände diskutiert, sondern dogmatische Feststellungen getroffen werden. Angesichts der Verurteilung der Trinitätslehre des Joachim von Fiore (um 1130/35–1202) durch das Vierte Laterankonzil¹⁸ und vor dem Hintergrund der Rezeption joachimitischer Ideen gerade im Franziskanerorden deutet der Verzicht auf eine Gegenüberstellung unterschiedlicher Ansichten an dieser Stelle darauf hin, dass die Autoren der Summa Halensis nicht daran interessiert waren, die theologischen Kontroversen ihrer Zeit zu thematisieren, sondern dass sie im Rekurs auf Augustin den dogmatischen Konsens mit der Amtskirche betonen wollten.¹⁹ Im Unterschied dazu

¹⁴ Vgl. Alexander von Hales, *Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi*, III d4 [21–22] (BFS 14, 53,19–54,5); Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 469 ff.

¹⁵ Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 624–630 (ed. Bd. IV, 988a–996b).

¹⁶ Vgl. Salmann, *Appropriation*, 891f.

¹⁷ Vgl. *Summa Halensis* I Nr. 291 (ed. Bd. I, 410a–b).

¹⁸ Vgl. DH 803–808; COD 2³, 231–233; Foreville, *Lateran I–IV*, 329 ff; Duggan, *Conciliar Law*, 344 f.

¹⁹ Zur Rezeption des Joachimismus in der Geschichtstheologie Bonaventuras vgl. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, 571–590; Schachten, *Ordo Salutis*, 194 ff.

hat Thomas von Aquin seine Kritik an Joachim gerade im Zusammenhang der Ausführungen zum Gesetz zur Geltung gebracht.²⁰

Die Appropriation zur Person des Vaters erfolgt über dessen Attribut der Macht als Ordnungsprinzip, die zur Person des Sohnes über das Attribut der Wahrheit und die zur Person des Heiligen Geistes über dessen Eigenschaft der Güte. Während die ersten beiden Aspekte im Anschluss an Augustin dargelegt werden, folgen die Ausführungen über die Appropriation des ewigen Gesetzes zum Heiligen Geist der ‚Glossa ordinaria‘. Die Antwort, die in diesem Fall nicht eine Problemlösung darstellt, sondern eine Präzisierung der vorangegangenen dogmatischen Aussagen, variiert das erste Element des triadischen Schemas, insofern von ‚Autorität‘ statt ‚Macht‘ gesprochen wird. Die Zuordnungen werden nun im Sinne des Kausalitätsdenkens expliziert, indem die Autorität mit dem Prinzipiencharakter des ewigen Gesetzes verbunden wird, die Wahrheit mit dessen Form und die Güte mit dessen Zweck. Das Zusammenwirken dieser drei Aspekte, d. h. ihr Beziehungszusammenhang, der zuvor trinitätstheologisch begründet wurde, ist das unverzichtbare Kriterium dafür, dass dem ewigen Gesetz überhaupt Gesetzescharakter zukommt. Daraus abgeleitet werden sodann spezifische Wirkungen und Tätigkeiten des ewigen Gesetzes, die wiederum mit den Appropriationen korrelieren: Das Befehlen und Verbieten entspricht der Autorität des Vaters, das Zuraten und Erlauben der Wahrheit des Sohnes und das Bestrafen sowie Belohnen der Güte des Heiligen Geistes, was auch als ‚Tugend‘ des Gesetzes verstanden werden könne.²¹ Diese trinitätstheologischen Reflexionen zum Wesen des ewigen Gesetzes werden schließlich noch um eine psychologische Perspektive ergänzt, indem nun auch die Zuordnung der verschiedenen Tätigkeiten des ewigen Gesetzes zu den drei Seelenkräften in den Blick kommt. Demnach betreffen das Zuraten und Erlauben die Vernunft, das Befehlen und Verbieten das zornmütige Streben und das Bestrafen sowie Belohnen das begierliche Streben.²²

Kapitel 5: Über die Unwandelbarkeit des ewigen Gesetzes [Nr. 228]

Die trinitätstheologischen Darlegungen des vorangegangenen Kapitels werfen die Frage nach der Unwandelbarkeit des ewigen Gesetzes – respektive des göttlichen Willens – auf, wenn konkrete Bestimmungen der Gebote Gottes betrachtet bzw. grundsätzliche Aspekte des Gesetzesverständnisses berücksichtigt werden. In diesem Sinne werden zunächst Pro- und Contra-Argumente referiert, bevor dann in der Problemlösung eine zweifache Redeweise vom Willen Gottes unterschieden wird: zum

²⁰ Vgl. Schachten, *Ordo Salutis*, 50 ff.

²¹ Vgl. Justinian, *Digesta* I,3,7 (CICiv II, 112); Quintilian, *Institutio oratoria* 7,5,5 (ed. Butler, Bd. 3, 134; ed. Rahn, Bd. 2, 96 f.).

²² Zur Unterscheidung dieser drei Seelenkräfte in der scholastischen Psychologie vgl. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Bd. 1, 393 ff; Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 115 f.

einen der Wille, der das Wesen Gottes ist und der im Anschluss an Gregors Hiob-Auslegung, die in ihrer Funktion als „Handbuch der Moral und Askese“²³ im Gesetzestraktat der Summa Halensis immer wieder für einzelne Fragen des Gesetzesverständnisses und der Moraltheologie herangezogen wird, als der unveränderliche ‚Ratschluss der göttlichen Vernunft‘ bezeichnet wird; und zum anderen der zeichenhafte Wille des göttlichen Urteilsspruchs, der als die zeitliche, d. h. veränderliche Wirkung jenes Ratschlusses zu verstehen ist. Die speziellen Ausprägungen des ewigen Gesetzes in Form von Geboten, Verboten usw. sind demnach Wirkungen des ewigen Gesetzes, während dieses wesenhaft jene Tätigkeiten wie das Vorschreiben, Verbieten usw. bezeichnet, die zuvor den ‚Personen‘ der Trinität zugeordnet wurden. Die Argumente, die zu Beginn dieses Kapitels gegen die Unwandelbarkeit des ewigen Gesetzes vorgebracht werden, können so entkräftet werden, indem einerseits die Unwandelbarkeit der göttlichen Vernunft betont wird und andererseits zeitgebundene Veränderungen konkreter Vorschriften erklärt werden können.

Kapitel 6: Über die Einheit des ewigen Gesetzes [Nr. 229]

Die Einheit des ewigen Gesetzes, die angesichts der unterschiedlichen Beziehungen des Schöpfers zu seinen Geschöpfen und der Vielfalt seiner Gesetze in Frage zu stehen scheint, wird in diesem Kapitel mit den bereits bekannten Prinzipien des Ordnungsdenkens begründet. So wird in der ‚Ordnung der Dinge‘ in teleologischer Hinsicht zwischen der Hinordnung auf das letzte Ziel, d. h. Gott als die erste Ursache dieser Schöpfungsordnung, und den mannigfaltigen Beziehungen und Ausrichtungen innerhalb dieser Ordnung unterschieden. In der prinzipiellen Hinordnung auf Gott als erste Ursache und letztes Ziel der Schöpfung wird das ewige Gesetz als die ‚ewige Kunst des Guten und Wahren‘ verstanden und damit jener Begriff der ‚Kunst‘ wieder aufgegriffen, der zwei Kapitel zuvor erörtert wurde. Während die kritischen Einwände mit dieser Antwort als erledigt betrachtet werden, folgt noch ein Abschnitt, der den Gedanken der Einheit noch einmal trinitätstheologisch beleuchtet, indem – wiederum im Anschluss an die Ausführungen in der Gotteslehre des ersten Teils der Summa Halensis²⁴ – die Vielfalt der göttlichen Namen, insofern sie etwas ‚Konkretes‘ bezeichnen, gerade nicht als Multiplikation des göttlichen Wesens, sondern in ihrer inneren Einheit betrachtet wird. Davon unterschieden werden abstrakte Begriffe, die je nach Konnotation Einheit oder Vielheit im Sinne von Verschiedenheit zum Ausdruck bringen.

Kapitel 7: Über die Ableitung der Gesetze vom ewigen Gesetz

Nach der Wesensbestimmung des ewigen Gesetzes wird in diesem Kapitel erörtert, ob und gegebenenfalls wie die anderen Gesetze von ihm abgeleitet werden. Mit diesem

²³ Dassmann, Kirchengeschichte, 193f; vgl. Greschat, *Die Moralia in Job* Gregors des Großen, 10.

²⁴ Vgl. Summa Halensis I Nr. 333–518 (ed. Bd. I, 492a–751b).

Prinzip der ‚Ableitung‘ kann der Ordnungszusammenhang der Gesetze und somit die innere Logik des Gesetzestraktates begründet werden. Dazu werden in vier Artikeln verschiedene Teilfragen erörtert.

Artikel 1: Leiten sich die ungerechten Gesetze vom ewigen Gesetz ab? [Nr. 230]

Die Beantwortung dieser Frage erfolgt angesichts des Prinzipiencharakters und der göttlichen Qualität des ewigen Gesetzes so grundsätzlich, dass damit zugleich die Frage nach der Verursachung des Bösen beantwortet wird: Da das Böse nicht im Sinne einer Wirkung verursacht wird, sondern im Anschluss an Augustin nur als Mangel verstanden werden kann, lassen sich auch die ungerechten Gesetze nicht vom ewigen Gesetz ableiten. Der Einwand, dass doch das ewige Gesetz die ungerechten Gesetze nicht explizit verbiete und somit erlaube, wird dadurch widerlegt, dass auf den Unterschied zwischen einer Erlaubnis und der Verursachung eines ungerechten Gesetzes hingewiesen wird. Gegenüber dem zweiten Einwand, der von dem Leitgedanken der Ordnung her argumentiert und auch ungerechte Gesetze als Teil dieser Ordnung betrachtet, wird zum einen herausgestellt, dass das Böse – und somit auch ein ungerechtes Gesetz – eigentlich eine Unordnung bezeichnet und nur in der Hinsicht, dass es auf die Strafe hingeordnet ist, in einem Zusammenhang mit dem ewigen Gesetz steht, nicht aber von diesem verursacht wird.

Artikel 2: Leitet sich das Gesetz des Zunders vom ewigen Gesetz ab? [Nr. 231]

Die Anschauung vom ‚Zunder‘ menschlicher Begierde bildet in der scholastischen Soteriologie ein wichtiges Element, um die Relation von Sünde und Gnadenstand nicht zuletzt im Blick auf das Sakrament der Taufe zu klären.²⁵ In Auseinandersetzung mit verschiedenen Stellen aus dem siebten und achten Kapitel des Römerbriefs und deren Auslegung in den Glossen des Petrus Lombardus einerseits sowie Äußerungen Augustins andererseits wird eine mehrfache Bedeutung und Funktion der Redeweise vom ‚Gesetz des Zunders‘ aufgezeigt: Der ‚Zunder‘ der Begierde, der die Sünde des Menschen ‚anzündet‘, resultiert aus dem Ungehorsam des Fleisches gegenüber dem Geist und bezeichnet so die Strafe im sündigen Menschen. Dabei ist zwischen der Strafe der Schändlichkeit und der Strafe des Leidens zu unterscheiden; während erstere „deformiert“, d. h. entstellt und schmachvoll ist und deshalb ihren Ursprung nicht in Gott, sondern im Teufel hat, stammt sie als die Strafe des Leidens und der Betrübnis von Gott, der den Menschen damit auf die göttliche Gerechtigkeit hinordnet, indem dieser zur Umkehr ‚gezwungen‘ wird. Nur in diesem, zweiten Sinne lässt sich sagen, dass das ‚Gesetz des Zunders‘ vom ewigen Gesetz abgeleitet ist. Als

²⁵ Vgl. Summa Halensis I-II Nr. 235–248 (ed. Bd. II, 251a–262b); Petrus Lombardus, Sententiae II,30,8–9 (SpicBon 4, 499,26–501,9); Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 482–48; Köster, Urstand, Fall und Erbsünde, 141ff.

,Gesetz der Sünde‘ hingegen, das vom Teufel stammt, realisiert sich das ,Gesetz des Zunders‘ auf vierfache Weise, indem es schuldig macht, die Seele befleckt, das Gute verhindert und eine Neigung zum Bösen bewirkt. Wenn die Summa Halensis an dieser Stelle darauf hinweist, dass die ersten beiden Wirkungen dieses Gesetzes durch die Taufe beseitigt werden, kommt damit ein Grundsatz der scholastischen Soteriologie zur Geltung.

Artikel 3: Leiten sich die menschlichen Gesetze vom ewigen Gesetz ab? [Nr. 232]

Auch wenn der Gesetzestratkat der Summa Halensis insgesamt auf den Bereich der menschlichen Gesetzgebung nur punktuell eingeht, ihn aber nicht eigenständig betrachtet, wird doch mit diesem Artikel der Horizont aufgezeigt, vor dem dann die späteren Darlegungen zur scholastischen Gesetzeslehre die theologische und moral-philosophische Begründung menschlicher Gesetze erörterten.²⁶ So konstatiert die Summa Halensis, dass jedes menschliche Gesetz, insoweit es gerecht und legitim ist, vom ewigen Gesetz abgeleitet ist, so wie alles Gute in der Schöpfung von dem Schöpfer als der ersten Güte und der ersten Wahrheit abgeleitet wird. Von diesem allgemeinen Grundsatz her können sodann auch die kritischen Einwände widerlegt und zugleich wichtige Feststellungen in Bezug auf das Verhältnis von göttlichen und menschlichen Gesetzen getroffen werden. Demnach beschränkt sich die Aufgabe der menschlichen Gesetze darauf, Frieden zwischen den Menschen zu stiften, während die Ausrichtung der Menschen auf Gott von den göttlichen Gesetzen geregelt wird. Was die Verbindlichkeit und die Reichweite menschlicher Gesetze anbetrifft, wird herausgestellt, dass ein Gesetzesgehorsam nur von dem Zweck und der Rechtmäßigkeit eines Gesetzes her zu begründen ist, weshalb jeder die freie Entscheidung habe, sich einem Gesetz zu verweigern, das nicht zweck- und rechtmäßig ist.

Artikel 4: Leitet sich das Naturgesetz vom ewigen Gesetz ab? [Nr. 233]

Die Ableitung des Naturgesetzes aus dem ewigen Gesetz erfolgt in einer dreifachen Abstufung, indem von einem jeweils spezifischen Naturgesetz der vernunftbegabten, der sinnlichen und der nicht-sinnenbegabten Kreatur ausgegangen und zugleich deren unterschiedliche Nähe zum Schöpfer festgestellt wird. Diese Abstufung markiert dann innerhalb der Schöpfungsordnung eine grundsätzliche Differenz zwischen der vernunftbegabten und der nicht-vernunftbegabten Kreatur, insofern letztere in ihrer Tätigkeit vom Naturgesetz bestimmt wird und damit dessen Vorschrift erfüllt, während das vernunftbegabte Geschöpf eine freie Entscheidungsfähigkeit besitzt, seine Tätigkeit selbst zu bestimmen. Was nun das Verhältnis dieses selbstbestimmten Handelns – und damit zeitlicher Gesetze – zum Naturgesetz anbetrifft, so wird

²⁶ Vgl. z. B. Thomas von Aquin, Summa Theologica I–II qq. 95–97 (Opera omnia, Bd. 7, 174–192; DThA 13, 91–144); Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 585–593.

hier von einer allgemeinen ‚Einpflanzung‘ bzw. ‚Einprägung‘ des Naturgesetzes in der Schöpfung ausgegangen, die im speziellen Fall der vernunftbegabten Kreatur auf deren Mitwirkung in Form eines rationalen Erfassens angewiesen ist, damit das Naturgesetz „in uns ist“ (zu 1). Dieser Ansatz wird dann in dem zweiten Abschnitt des Gesetzestraktes, der sich ausführlich mit dem Naturgesetz befasst, aufgegriffen.

Kapitel 8: Über diejenigen, die dem ewigen Gesetz unterworfen sind

In diesem Kapitel wird der Geltungsbereich des ewigen Gesetzes bestimmt. Dazu werden fünf Teilfragen erörtert, wobei die letzte Teilfrage noch einmal in zwei Fragen – Artikel 5 und 6 – untergliedert ist.

Artikel 1: Ist Gottes Wille dem ewigen Gesetz unterworfen? [Nr. 234]

In diesem Artikel wird das Verhältnis von Gottes Willen und dem ewigen Gesetz so erklärt, dass beide als identisch angesehen werden müssen, aber jeweils unterschiedliche Aspekte bezeichnen, insofern mit dem ‚Willen‘ die Güte und mit dem ‚Gesetz‘ die Ordnung betont wird. Diese Verhältnisbestimmung entspricht der Relation von Gottes Willen und der Vernunft, die ebenfalls in der Sache eine Einheit sind, womit der erste Einwand widerlegt wird. In Bezug auf das zweite Gegenargument wird die Abfolge von Gottes Willen und der Gerechtigkeit betrachtet und festgehalten, dass die Gerechtigkeit dem Willen Gottes folgt und nicht umgekehrt, sodass er dem ewigen Gesetz unterworfen wäre.

Artikel 2: Ist der Gottessohn dem ewigen Gesetz unterworfen? [Nr. 235]

Angesichts der trinitätstheologischen Unterordnung des Sohnes unter den Vater stellt sich die Frage, ob der Gottessohn damit auch dem ewigen Gesetz unterworfen ist. Im Anschluss an Hilarius von Poitiers (um 315–367), der mit seinen Werken ‚Über die Trinität‘ und ‚Über die Synoden oder den Glauben der Orientalen‘ eine wichtige Brückenfunktion zwischen den Theologen der Ost- und der Westkirche bildete,²⁷ wird auf die Notwendigkeit sprachphilosophischer Präzision verwiesen und deshalb zunächst die unterschiedliche Verwendung des Begriffs ‚Unterwerfung‘ im Blick darauf analysiert, welche Relation darin jeweils zur Geltung kommt. Damit wird der Ansatz aufgegriffen, den Boethius in seinem Kommentar zur aristotelischen Kategorienlehre entwickelt hat.²⁸ So kann aufgezeigt werden, dass die Redeweise von der Unterwerfung des Gottessohnes unter den Vater eine Ursprungsrelation bezeichnet und somit eine Beziehung der Gleichheit zum Ausdruck bringt, nicht aber als Unwürdigkeit oder Unterlegenheit aufzufassen ist. Gleichermaßen gilt für den Gehorsam des Gottessohnes gegenüber dem Vater, womit ebenfalls keine Minderwertigkeit oder Machteinbuße des Sohnes

²⁷ Vgl. Burns, Hilarius von Poitiers, 1733.

²⁸ Vgl. Boethius, In categorias Aristotelis II (PL 64, 223).

bezeichnet wird, sondern vielmehr dessen Autorisierung durch den Vater. Der Gottessohn ist deshalb nicht dem ewigen Gesetz unterworfen, sondern er ist mit diesem identisch, insofern es „das Recht aus einer ersten Autorität bezeichnet“ (Lösung).

Artikel 3: Sind die vernunftlosen Lebewesen dem ewigen Gesetz unterworfen? [Nr. 236]

Da vernunftlose Lebewesen sich dem ewigen Gesetz nicht freiwillig unterwerfen und somit auch nicht für ihre Tätigkeiten belohnt oder bestraft werden können, scheinen sie dem ewigen Gesetz nicht unterworfen zu sein. Dagegen wird in diesem Artikel im Anschluss an Anselm von Canterbury dargelegt, dass die vernunftlosen Lebewesen das ewige Gesetz auf natürliche Weise bewahren und ihm insofern auch unterworfen sind. Ohne dass das in diesem Zusammenhang explizit ausgeführt wird, ist der Hinweis auf die natürliche Bewahrung des ewigen Gesetzes im Sinne der Ableitung des Naturgesetzes vom ewigen Gesetz zu verstehen, wie sie im vierten Artikel des vorangegangenen Kapitels begründet wurde.

Artikel 4: Sind die Verworfenen dem ewigen Gesetz unterworfen? [Nr. 237]

Mit dem Hinweis auf die zweifache Funktion des ewigen Gesetzes, etwas vorzuschreiben und zu bestrafen, wird begründet, warum auch die Verworfenen dem ewigen Gesetz unterworfen sind, insofern hier nämlich der Aspekt der Bestrafung im Vordergrund steht. In der Auseinandersetzung mit den kritischen Einwänden wird noch einmal die umfassende Ordnung des ewigen Gesetzes herausgestellt, die auch die zeitlichen Gesetze umschließt, die den Verworfenen auferlegt werden.

Artikel 5: Sind die Gerechten dem ewigen Gesetz unterworfen? [Nr. 238]

In der knappen Erörterung dieser Frage geht es vor allem um die Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit des Zwanges und dem freien Willen. Die ‚Unterwerfung‘ der Gerechten unter das ewige Gesetz wird von einem Zwang abgegrenzt, um die anthropologische und somit auch soteriologische Relevanz des freien Willens nicht einzuschränken.²⁹ In diesem Sinne wird auch zwischen dem Sein ‚im Gesetz‘ und dem Sein ‚unter dem Gesetz‘ unterschieden: Ersteres bezeichnet den freiwilligen Gehorsam gegenüber dem ewigen Gesetz, letzteres ein zwanghaftes, von der Angst motiviertes Handeln nach dem Gesetz.

Artikel 6: Sind die Seligen dem ewigen Gesetz unterworfen? [Nr. 239]

In einer eschatologischen Perspektive wird nach dem Fortbestand des ewigen Gesetzes in der himmlischen Existenz der Seligen gefragt und zugleich in soteriologischer

²⁹ Vgl. Korolec, Free will and free choice, 630 f.

Hinsicht der Zusammenhang mit dem Verdienstgedanken thematisiert. Dabei bezieht sich die Summa Halensis zum einen auf Augustin und zum anderen auf Cassiodor (um 485 – um 580), der mit seinen ‚Institutiones‘, einer Art Studienführer, den mittelalterlichen Bildungsplan maßgeblich geprägt hat und dessen Auslegung der Psalmen im Mittelalter weit verbreitet war.³⁰ Die Frage dieses Kapitels wird mit einer Unterscheidung zwischen dem Streben nach Verdiensten und der Verpflichtung zum Gehorsam beantwortet – da das Streben nach Verdiensten ein Merkmal des irdischen Lebens der Christen ist, sind die Seligen im Himmel diesem besonderen Aspekt des ewigen Gesetzes nicht mehr unterworfen, wohl aber der Verpflichtung zum Gehorsam, insofern sie sich mit ihrem Willen dem göttlichen Willen ‚gleichförmig‘ machen. Mit dieser theologischen Begründung des Gehorsams erfolgt – gerade auch in einer eschatologischen Perspektive – eine Abgrenzung zu dem Missverständnis, als handele es sich hierbei um eine ethische Kategorie, die auf innerweltliche Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse zurückzuführen sei.³¹

Kapitel 9: Über die Wirkungen des ewigen Gesetzes [Nr. 240]

Den Abschluss des gesamten ersten Abschnitts des Gesetzesstraktes, der sich mit dem ewigen Gesetz befasst, bildet ein Kapitel, das die Wirkungen des ewigen Gesetzes behandelt. Dabei beschränkt sich die Erörterung auf die Frage nach der Anzahl der Wirkungen, während in Bezug auf deren genauere Spezifizierung – als Vorschrift und Verbot, Erlaubnis und Rat sowie Bestrafung und Belohnung – auf die Ausführungen zur Willenslehre im ersten Teil der Summa Halensis verwiesen wird.³² Mit der Einteilung in diese sechs Kategorien und deren jeweilige Zuordnung schließt sich der Gesetzesstraktat Isidor von Sevilla und dem Decretum Gratiani an. Die Gegenargumente werden sodann widerlegt, indem sowohl im Blick auf das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Gesetz als auch in Bezug auf die Relation von göttlichem Willen und ewigem Gesetz aufgezeigt wird, dass die unterschiedlichen Wirkungen des ewigen Gesetzes mit diesen sechs Kategorien umfassend beschrieben werden können. Ein spezielles Problem, das in der Auseinandersetzung mit dem letzten Einwand erörtert wird, betrifft Handlungen der vernunftbegabten Schöpfung, die eigentlich nicht erlaubt sind – wie die Ehescheidung –, aber doch erlaubt werden, um eine schwerwiegendere Verfehlung zu verhindern. Diese Form der ‚Erlaubnis des Unerlaubten‘, die an dieser Stelle als eine Unterkategorie der ‚Erlaubnis‘ betrachtet wird, spielt dann in den materialethischen Ausführungen zum mosaischen Gesetz noch eine wichtige Rolle.

³⁰ Vgl. Alonso-Núnez/Gruber, Cassiodor(us), 1152f.

³¹ Zu den theologischen und rechtshistorischen Aspekten dieses Konzeptes von ‚Gehorsam‘ vgl. von Mayenburg, *Ubi est incolumitas obedientiae, ibi sana est forma doctrinae*, 256 ff.

³² Vgl. Summa Halensis I Nr. 274–282 (ed. Bd. I, 376a–398b).

ZWEITE UNTERSUCHUNG: DAS NATURGESETZ

In der Ordnung der Gesetze, die vom ewigen Gesetz abgeleitet sind, wird zunächst das Naturgesetz untersucht. Dieser Abschnitt des Gesetzesstraktes der Summa Halensis hat der weiteren Entwicklung der scholastischen Naturrechtslehre wichtige Impulse gegeben.³³ Zuvor hatten sich bereits die Legisten und Dekretisten mit dem Naturgesetz befasst,³⁴ bevor dann Wilhelm von Auxerre einen systematischen Ansatz entwickelte.³⁵ Alexander von Hales schenkte dieser Thematik in seinen Sentenzenglossen hingegen nur wenig Aufmerksamkeit.³⁶ Die Untersuchung der Summa Halensis ist in vier große Abschnitte gegliedert, die sich mit den grundlegenden Fragen befassen, (1) ob es das Naturgesetz gibt, (2) was bzw. (3) auf welche Weise es ist und (4) was dazu gehört.

Erste Frage: Gibt es ein Naturgesetz?

Kapitel 1: Ist ein Naturgesetz der vernunftbegabten Schöpfung beigegeben? [Nr. 241]
 Die grundsätzliche Frage, ob es ein Naturgesetz gibt, wird zu Beginn mit dem Verweis auf die biblischen Belegstellen für die Existenz des Naturgesetzes – vor allem Röm 2,14 – beantwortet. Die Dreiteilung des Naturgesetzes in ein Gesetz der weder mit Vernunft noch mit Sinnen begabten Körperwelt, der mit Sinnen ausgestatteten Lebewesen und der vernunftbegabten Schöpfung, wie sie hier von Jer 31,36 und Isidor her entwickelt wird, findet sich bereits bei Wilhelm von Auxerre,³⁷ ist zuvor

³³ Vgl. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, 75 ff; Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, 53 ff; ders., *Psychologie et moral aux XIIe et XIIIe Siècles*, Bd. 2/1, 49 ff; Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „*Summa fratris Alexandri*“, 343; Luscombe, *Natural morality and natural law*, 708 f; Stamm, *Die Naturrechtslehre bei Alexander von Hales, Bonaventura und Johannes Duns Scotus*, 674 ff; Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, 388 ff; Mandrella, *Das Isaak-Opfer*, 69 ff; Perkams, *Lex naturalis vel ius naturale*, 109 ff.

³⁴ Vgl. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, 121 ff.

³⁵ Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr. 18 (SpicBon 18a, 368–385); Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, 33 ff; Lackas, *Die Ethik des Wilhelm von Auxerre*, 37; Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, 71 ff; Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „*Summa fratris Alexandri*“, 343; Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, 370 ff; Ernst, *Ethische Vernunft und christlicher Glaube*, 363 ff; Mandrella, *Das Isaak-Opfer*, 56 ff; Perkams, *Lex naturalis vel ius naturale*, 104 ff.

³⁶ Vgl. Steinmüller, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“*, 343 Anm. 3.

³⁷ Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea IV*, tr.17 c.3 q.2 (SpicBon 19, 395,41–52); Steinmüller, *Die*

aber auch schon in der Frühscholastik vertreten worden.³⁸ Im Gesetzestraktat der Summa Halensis wird eine solche Dreiteilung der Schöpfungsordnung zunächst in der ersten Untersuchung zum ewigen Gesetz aufgezeigt, wo es um die Ableitung des Naturgesetzes geht.³⁹ Die Redeweise von den natürlichen ‚Gesetzen des Himmels und der Erde‘ (d) zu Beginn der Untersuchung über das Naturgesetz konnte durchaus die Perspektive für eine – im damaligen Sinn – naturwissenschaftliche Erforschung der ‚Naturgesetze‘ eröffnen, sie unterschied sich aber von einem modernen Verständnis der Naturgesetze ganz wesentlich dadurch, dass sie von einer Begründung der Naturgesetze in bzw. durch Gott ausging.⁴⁰

Das Kapitel befasst sich vor allem mit der Frage, ob der vernunftbegabten Schöpfung ein Naturgesetz eingegeben ist. Dagegen werden in den Gegenargumenten insbesondere zwei Einwände erhoben: Zum einen wird auf die Bedeutung des menschlichen Willens verwiesen, der keinem Naturgesetz unterworfen sein könne, weil der Wille über der Natur stehe; und zum anderen wird bestritten, dass zusätzlich zu dem ewigen Gesetz, das der vernunftbegabten Schöpfung eingeprägt ist und wodurch diese alles Innere beurteilen könne, sowie dem geschriebenen – mosaischen und evangelischen – Gesetz, das die Beurteilung alles Äußeren ermögliche, noch ein weiteres Gesetz postuliert werden müsse. Diesen Einwänden gegenüber wird in der Problemlösung festgestellt, dass die vernunftbegabte Schöpfung ebenso, wie sie über eingeborene Prinzipien der Wahrheitserkenntnis verfügt, auch eine ‚eingeborene Richtschnur‘ aufweist, die sie zum Guten lenkt, und diese Richtschnur werde ‚Naturgesetz‘ genannt. In der Auseinandersetzung mit dem ersten Gegenargument wird dann eine komplexe Korrelation zwischen dem Naturgesetz und dem freien Willen der vernunftbegabten Schöpfung aufgezeigt, je nachdem ob natürliche Kräfte wie z. B. die Zeugungs- und Verdauungsfähigkeit, die vom Naturgesetz geregelt werden, dem freien Willen unterworfen sind oder nicht. Zudem wird auch noch auf jenes Naturgesetz hingewiesen, das als das ‚Gesetz der höchsten ungeschaffenen Natur‘ grundsätzlich über dem freien Willen der vernunftbegabten Schöpfung steht, sowie das Naturgesetz, das im Gesetz und dem Evangelium als dem ‚Extrakt‘ dieses Naturgesetzes enthalten und damit außerhalb des freien Willens ist. Dieser Ansatz wird dann auch in der Auseinandersetzung mit dem dritten und vierten Gegenargument weiter entfaltet. Dabei wird noch einmal – wie bereits in der ersten Untersuchung über das ewige Gesetz⁴¹ – das Verhältnis zwischen dem freien Willen und der Notwendigkeit, das

Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 345.

38 Vgl. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 345.

39 Vgl. Summa Halensis III Nr. 233 (ed. Bd. IV/2, 328a–329b; in dieser Ausgabe S. 82–89).

40 Vgl. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 339.

41 Vgl. Summa Halensis III Nr. 238 (ed. Bd. IV/2, 333a–b; in dieser Ausgabe S. 100–103).

Gesetz zu befolgen, bestimmt, indem zwischen dem Streben der vernunftbegabten Schöpfung nach Glück und seinem unbestimmten Streben, „nämlich dass der freie Wille erstreben oder nicht erstreben kann“ (zu 4), unterschieden wird. Beides wird vom Naturgesetz geregelt, aber auf unterschiedliche Weise, insofern es als Regelung des Strebens nach Glück ein Gesetz der Notwendigkeit ist, aber als Richtschnur für das unbestimmte Streben nicht eine solche Notwendigkeit aufweist, sondern dem freien Willen seinen Spielraum lässt. So ist das Naturgesetz die Richtschnur der Freiheit des freien Willens, insofern es ihn ausrichtet auf das, was „nützt“ und „sich ziemt“, wie im Anschluss an Anselm festgestellt wird (zu 3).

Dem kritischen – zweiten – Einwand, es sei nicht notwendig, über das ewige Gesetz hinaus mit dem Naturgesetz ein weiteres Gesetz zu postulieren, das der vernunftbegabten Kreatur eingeprägt ist, wird entgegengehalten, dass das Naturgesetz nichts anderes bezeichne als den Begriff für das ewige Gesetz, das der Seele eingeprägt ist. Das Naturgesetz wird damit – wie bei einem Siegel und dessen Wachsabdruck – zum „Gleichnis und Bild für das göttliche Gesetz und die Güte Gottes“.

Wenn im fünften Gegenargument darauf verwiesen wird, dass das sinnliche Vermögen keines formalen Prinzips als Richtschnur bedürfe, um sein Ziel zu erreichen, und deshalb auch dem Verstand, der doch vollkommener sei, nicht ein solches Prinzip eingeprägt sei, so wird dem entgegengehalten, dass das Ziel des Verstandes an einem „höheren Ort“, d. h. von Gott, der zugleich Prinzip und Ziel des Verstandes ist, festgelegt wird und der Verstand darauf hingeordnet ist. Deshalb ist es nötig, dass ihm eine solche Richtschnur eingeprägt ist.

Kapitel 2: Ist das Naturgesetz geschaffen oder ungeschaffen? [Nr. 242]

Das Naturgesetz ist, insoweit es mit dem ewigen Gesetz identisch ist, ungeschaffen; als Vorbild hingegen, das der Seele dazu dient zu erkennen, was getan werden soll und was nicht, ist es geschaffen. Entsprechend wird hinsichtlich der Beurteilung niedriger Dinge zwischen dem ewigen, ungeschaffenen Gesetz als der vorbildlichen Formalursache und dem geschaffenen Naturgesetz als der abgebildeten Formalursache unterschieden. Der Einwand, eine „geistige Anschauung“ müsse mit Augustin immer auf die Sache selbst und nicht auf ein Bild oder Gleichnis bezogen werden, wird mit einer abgestuften Theorie der Anschauungen beantwortet. Dabei wird zunächst zwischen der körperlich-sinnlichen Wahrnehmung, der sinnlichen Vorstellung in Träumen und der geistigen Anschauung differenziert und werden dann noch einmal drei Formen bzw. Stufen geistiger Anschauung unterschieden: eine, die „körperlich“ genannt wird, weil sie durch ein Bild erfolgt, das von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiert; eine zweite, deren Bild von der sinnlichen Vorstellung abstrahiert, sowie eine dritte, die die Dinge nicht durch Bilder erkennt, sondern so, wie sie sind. Diese dritte Stufe der geistigen Anschauung wird mit dem dritten Himmel identifiziert, von dem Paulus in 2Kor 12,2 spricht, und damit wird ein Motiv aufgegriffen, das in Entrückungsvisionen und mystischen Vorstellungen einer ekstatischen Himmelsreise der

Seele eine große Rolle spielte.⁴² Im Zusammenhang des vorliegenden Gesetzestrakta-
tes geht es hingegen allein um die erkenntnistheoretische Unterscheidung verschie-
dener Formen geistiger Anschauung.

Zweite Frage: Was ist das Naturgesetz?

Kapitel 1: Ist das Naturgesetz ein Vermögen, eine Leidenschaft oder ein Habitus?

[Nr. 243]

Nachdem die Existenz des Naturgesetzes aufgezeigt und auch geklärt worden ist, inwiefern es sowohl ungeschaffen als auch geschaffen ist, geht es nun um die Wesensbestimmung des Naturgesetzes. Zuerst wird die Frage gestellt, ob das Naturgesetz als eine Potenz, eine Leidenschaft oder ein Habitus anzusehen ist. Damit wird eine Kategorisierung übernommen, wie sie Aristoteles in der Nikomachischen Ethik dargelegt und Alexander von Hales dann in seiner Sentenzenglosse rezipiert hat.⁴³ Dabei versteht Aristoteles unter der ‚Leidenschaft‘ eine „irrationale Regung“⁴⁴ wie beispielsweise Zorn und Hass sowie Freude; eine ‚Potenz‘ ist nach Aristoteles eine „Anlage [...], wodurch wir als fähig bezeichnet werden, die irrationalen Regungen zu fühlen“, während ein ‚Habitus‘ die „feste Grundhaltung ist [...], kraft dessen wir uns den irrationalen Regungen gegenüber richtig oder unrichtig verhalten“⁴⁵. Auch wenn die Summa Halensis in der Erörterung der kritischen Einwände gegenüber dieser aristotelischen Kategorisierung explizit darauf hinweist, dass es in der Seele viel mehr gibt, als mit den aristotelischen Kategorien bezeichnet wird,⁴⁶ orientiert sie sich in diesem Kapitel doch an dieser Einteilung. Da nun ausgeschlossen werden kann, dass das Naturgesetz eine ‚Potenz‘ bezeichnet, da diese unbestimmt, das Naturgesetz aber bestimmt ist, es aber im Anschluss an den Damaszener auch nicht als ‚Leidenschaft‘ verstanden werden kann, geht es für die Summa Halensis vor allem um die Frage, ob und gegebenenfalls wie das Naturgesetz als ‚Habitus‘ aufzufassen ist. Indem der Habitus als eine ‚schwer bewegliche Disposition‘ bestimmt wird, kommt zunächst einmal zur Geltung, dass die Prinzipien des Naturgesetzes „nicht durch die Sinne vermittelt werden [...], sondern vor jeder Erfahrung liegen“⁴⁷. In der theologischen Tra-

⁴² Vgl. Windisch, Zweiter Korintherbrief, 374–376; Gräßer, Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 8,1–13,13, 187–189.

⁴³ Vgl. Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, II d.27 [10b] (BFS 13, 260,20f); Luscombe, Ethics in the Early Thirteenth Century, 663f.

⁴⁴ Aristoteles, Ethica Nicomachea II,4; 1105b 21 (ed. Bywater, 29); vgl. Wolf, Nikomachische Ethik, 69f.

⁴⁵ Aristoteles, Ethica Nicomachea II,4; 1105b 23–28 (ed. Bywater, 29).

⁴⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 243 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 343b; in dieser Ausgabe S. 132f).

⁴⁷ Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 363f, der in diesem Zusammenhang darauf verweist, dass der Augustinismus, der diese Auffassung prägt, von Wilhelm von Auxerre noch prägnanter vertreten wird (vgl. Wil-

tion, auf die sich die Summa Halensis hier bezieht, wurde die Frage, in welcher Weise das Naturgesetz als Habitus anzusehen sei, damit beantwortet, dass es – in der Auslegung von Röm 2,14 – einerseits einen Akt der Vernunft und andererseits den Habitus des Willens bezeichne.⁴⁸ Demgegenüber entwickelt die Summa Halensis jedoch einen anderen Lösungsansatz, indem sie das Naturgesetz der Willensfreiheit zuordnet, die wiederum als ‚Befähigung der Vernunft und des Willens‘ verstanden wird.⁴⁹ Spiegelt sich in diesem Ternär die göttliche Trinität wider, insofern die ‚Befähigung‘ mit der höchsten Macht des Vaters korrespondiert, die ‚Vernunft‘ mit der Weisheit des Gottessohnes und der ‚Wille‘ mit der Güte des Heiligen Geistes, so liegt die Freiheit in erster Linie in der ‚Befähigung‘ und ist deshalb das Naturgesetz als ein ‚Habitus der Befähigung‘ aufzufassen. Dieser Ansatz wird im weiteren Duktus des Gesetzesstraktates – in der Frage nach der ‚Wurzel‘ der Tugenden und der Moralgesetze – dann noch einmal aufgegriffen und vertieft.⁵⁰

Kapitel 2: Ist das Naturgesetz ein erkennender oder bewegender Habitus? [Nr. 244]

Dieses Kapitel knüpft an das vorangegangene an, indem es die dreifache Tätigkeit des Naturgesetzes in Relation zur Befähigung, zur Vernunft und zum Wollen herausstellt. So wird der bindende Charakter des Naturgesetzes in Bezug auf die Befähigung ebenso unterstrichen wie seine Funktion, die Vernunft zu erhellen und den Willen zum Guten anzuspornen. Der Zusammenhang mit der Etymologie des Begriffs ‚Gesetz‘ wird an dieser Stelle nur hinsichtlich des Vernunftaspektes hergestellt, indem Isidors Ableitung des ‚Gesetzes‘ (lex) von ‚Lesen‘ (legere) aufgegriffen wird. An anderer Stelle wird dann auch noch explizit auf die etymologische Herleitung des Gesetzes von ‚Binden‘ (ligare) sowie ‚Auswählen‘ (eligere) verwiesen.⁵¹

helm von Auxerre, Summa aurea II, tr.16 c.1; III, tr.18 c.4 [SpicBon 17, 551,71–552,92; 18a, 379,1–381,58]), während dann Bonaventura diese Position gerade im Anschluss an Aristoteles verworfen hat (vgl. Bonaventura, In secundum librum Sententiarum, d.39 a.1 q.2 [ed. Opera, Bd. 2, 903b–904a]).

48 Vgl. Petrus Lombardus, Collectanea in epistolam ad Romanos 2,14 (PL 191, 1345). – Diese Auffassung wird in einer Quaestio quodlibetalis vertreten (Codex Vaticanum latinum 4245, fol. 63vb [ed. Lottin, Le Droit Naturel chez Saint Thomas d’Aquin et ses prédecesseurs, 125]), die eine Quelle für den Gesetzesstraktat des Johannes von La Rochelle darstellen könnte (vgl. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 364 Anm. 13).

49 Vgl. Summa Halensis III Nr. 244 (ed. Bd. IV/2, 344a; in dieser Ausgabe S. 134 f.). – Sie schreibt diese Auffassung Augustin zu (vgl. Summa Halensis I–II Nr. 154 u. 391f [ed. Bd. II, 203a.469a.470b]; III Nr. 2 II [ed. Bd. IV/2, 10a] und folgt damit Wilhelm von Auxerre (vgl. ders., Summa aurea II, tr.10 c.1 [SpicBon 17, 276,2 f]). Tatsächlich stammt diese Definition der Willensfreiheit aus der Summa Sententiarum (Ps.-Hugo von St. Viktor, Summa Sententiarum III,8 [PL 176, 101]; vgl. Summa Halensis III Nr. 2 [ed. Bd. IV/2, 10 Anm. 1]; Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 364 Anm. 18).

50 Vgl. Summa Halensis III Nr. 279 zu a–g (ed. Bd. IV/2, 420b; in dieser Ausgabe S. 408 f).

51 Vgl. ebd., III Nr. 277 (ed. Bd. IV/2, 416b; in dieser Ausgabe S. 394 f).

Kapitel 3: Ist das Naturgesetz identisch mit dem Gewissen und der Synderesis?**[Nr. 245]**

In diesem Kapitel wird eine Frage thematisiert, die in der scholastischen Naturrechtslehre und Ethik eine große Rolle gespielt hat.⁵² Die Unterscheidung zwischen ‚Gewissen‘ und ‚Synderesis‘ erfolgte erstmals bei Philipp dem Kanzler.⁵³ Die Summa Halensis griff diese Unterscheidung auf und verknüpfte damit die Frage, in welcher Relation beide zum Naturgesetz stehen. Das Gewissen wird hierbei als ein natürliches Urteilsvermögen verstanden und deshalb der Vernunft zugeordnet, während die Synderesis eine Hinneigung zum Guten bezeichnet, die dem menschlichen Willen von Natur aus innewohnt. Mit dieser Zuordnung der Synderesis zum Willen unterscheidet sich die Summa Halensis nicht nur von Wilhelm von Auxerre, sondern auch von den Sentenzenglossen des Alexander von Hales, bei denen jeweils eine Zuordnung zur Vernunft erfolgt.⁵⁴ Dieses Kapitel ist somit für die Verfasserfrage des Gesetzestraktates – wie auch die verwickelte Redaktionsgeschichte der Summa Halensis insgesamt – von besonderer Bedeutung, da hier eine deutliche Differenz zwischen Alexander und Johannes von La Rochelle zu Tage tritt.⁵⁵

Die Relation des Gewissens zum Naturgesetz wird nun im Gesetzestraktat der Summa Halensis so bestimmt, dass die Grundaussagen des Naturgesetzes durch das Gewissen der Vernunft vermittelt werden (Lösung). Das Gewissen ist also inhaltlich mit dem Naturgesetz identisch, jedoch formal von ihm unterschieden, da es von ihm verursacht ist und somit eine Wirkung des Naturgesetzes darstellt (zu I 2). Als menschliches Gewissen kann es irren und ist es im Unterschied zum Naturgesetz auch nicht bei allen Völkern gleich (I a u. c). Auf die Gewissensbildung und das darin begründete Urteil der menschlichen Vernunft folgt die Motivation des Willens durch die Synderesis als dem „Funken des Gewissens“ (Lösung). Ebenso wie dieses stimmt auch die Synderesis inhaltlich mit dem Naturgesetz überein, allerdings nicht in dem gleichen Maße, denn das Naturgesetz gibt auch noch vor, was zu meiden ist – das wiederum

52 Vgl. Perkams, *Synderesis*, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert, 19 ff.

53 Vgl. Philipp der Kanzler, *Summa de bono – De bono nature* IV q.2,3 (ed. Wicki, Bd. 1, 201,46–50); Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, 27; Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „*Summa fratris Alexandri*“, 369 Anm. 73; Potts, *Conscience*, 690 ff.

54 Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* II, tr. 10 c.6 q.1 (SpicBon 17, 301,95f); Alexander von Hales, *Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi*, II d.40 [IId] (BFS 13, 383,16–19); Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „*Summa fratris Alexandri*“, 370 Anm. 83; 373 Anm. 118).

55 So wird der erste Teil der Summa Halensis von Alexanders Verhältnisbestimmung von Naturgesetz und Gewissen bestimmt (Summa Halensis I–II Nr. 425 [ed. Bd. II, 499a–b]; vgl. Henquinet, Ist der Traktat *De legibus et praeceptis* in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?, 239 f.249).

vermag die Vernunft durch das Gewissen zu erkennen, jedoch ist es im eigentlichen Sinn nicht Motivation des Willens (zu II 1 u. 2).⁵⁶

Dritte Frage: Auf welche Weise ist das Naturgesetz?

Kapitel 1: Ist das Naturgesetz zerstörbar oder nicht? [Nr. 246]

In diesem Kapitel steht die Frage im Vordergrund, ob das Naturgesetz durch menschliche Schuld zerstört werden kann bzw. was davon in der menschlichen Seele nach der Sünde übrig bleibt. Zunächst wird zwischen dem Wesen und der Wirkung des Naturgesetzes unterschieden und daraufhin festgestellt, dass die Wirkung des Naturgesetzes aufgehoben werden kann, wenn die menschliche Seele durch die Sünde „verdunkelt“ wird (Lösung). In seinem Wesen kann das Naturgesetz aber nicht zerstört werden und bleibt seine „Schrift“ stets in ihr (ebd.). In soteriologischer Perspektive ist für das Verhältnis von Natur und Gnade bedeutsam, wie in der Auseinandersetzung mit dem dritten Einwand aufgezeigt wird, dass zwar das Gesetz der Gnade durch die Schuld zerstört werden kann, nicht jedoch das Naturgesetz, weil dieses dauerhaft zum „Besitz“ der Seele wird (zu 3).

Kapitel 2: Ist das Naturgesetz wandelbar? [Nr. 247]

Die Frage, ob das Naturgesetz sich wandeln kann, ist nicht nur von metaphysischer Bedeutung, sondern zugleich ethisch relevant, weil damit die Anpassung des Naturgesetzes an sich verändernde historische Entwicklungen und die Möglichkeit der Dispensation vom Naturgesetz in den Blick kommt.⁵⁷ Zu Beginn des Kapitels werden den Argumenten, die insbesondere vom Decretum Gratiani für die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes angeführt werden, Gegenargumente gegenübergestellt, die aus Isidors Etymologien, einigen alttestamentlichen Stellen wie auch anderen Aus-

56 Mit dieser Problemlösung grenzte sich Johannes von La Rochelle von der theologischen Tradition ab, die das Naturgesetz mit der Synderesis identifizierte (Roland von Cremona, Ms. 795 [ed. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 115]; Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* II, tr. 10 c.6 q.1 [SpicBon 17, 298–303]; vgl. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 41; Lackas, *Die Ethik des Wilhelm von Auxerre*, 38). Seinem Ansatz folgte dann Bonaventura (vgl. ders., *Sententiarum* II d.39 a.2 q.1 zu 4 [*Opera omnia*, Bd. 2, 911]), während die andere Linie von Albertus Magnus wie auch Thomas von Aquin fortgesetzt wurde (vgl. Albertus Magnus, *De homine – De viribus animae motivis*, 4.1 [*Opera omnia*, Bd. 27, 527–531]; Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III q.94 a.1 ad 2 [*Opera omnia*, Bd. 7, 168b; DThA 13, 70]; Steimüller, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“*, 372 Anm. 109).

57 Die Möglichkeit eines Dispenses vom Naturgesetz wird dann im dritten Kapitel des folgenden Abschnitts erörtert (vgl. *Summa Halensis* III Nr. 258 [ed. Bd. IV/2, 363a–364b; in dieser Ausgabe S. 204–209]). – Zur Problemgeschichte der Frage nach der Wandelbarkeit des Naturgesetzes vgl. Mandrella, *Das Isaak-Opfer*, 39 ff.

sagen des *Decretum Gratiani* zusammengetragen werden. In der Problemlösung wird zunächst eine Auffassung referiert, die von Dekretisten vertreten wurde, die zwischen Vorschriften und Verboten als verbindlichen Normen einerseits sowie den veränderlichen Räten andererseits unterschieden.⁵⁸ Die *Summa Halensis* folgt dieser Unterscheidung aber nicht, sondern zieht im Anschluss an Augustin einen Vergleich mit der Medizin, indem aufgezeigt wird, dass deren ‚Heilkunst‘ darin besteht, das unveränderliche Wesen ihrer Gesetze und Vorschriften zu bewahren und zugleich die konkreten Verordnungen der Situation, d. h. dem Krankheitsbild, entsprechend zu erlassen (Lösung). In gleicher Weise kann auch von einer Anpassung des Naturgesetzes an veränderte Situationen gesprochen werden, was im Blick auf die Frage des Allgemeineigentums, die für die franziskanischen Autoren der *Summa Halensis* im Kontext des Armutsstreits von besonderer Bedeutung war, heilsgeschichtlich erläutert wird, indem zwischen der vernünftigen Vorschrift des Allgemeineigentums in der gut eingerichteten Natur und der ebenso vernünftigen Vorschrift des Privateigentums nach dem Sündenfall unterschieden wird (zu 1).⁵⁹ Die situationsbedingte ‚Korrektur‘ ist aber nicht im Sinne einer Verbesserung zu verstehen – denn das Naturgesetz bedarf keiner Verbesserung –, sondern im Sinne einer Ergänzung (zu 3). Die Veränderlichkeit des Naturgesetzes ist deshalb ein unverzichtbarer Bestandteil seiner Wirksamkeit.⁶⁰ In diesem Sinne nimmt die *Summa Halensis* auch zur Frage der Monogamie bzw. Polygamie Stellung (zu 4), die dann im dritten Abschnitt noch ausführlicher erörtert wird.⁶¹ Die abschließende Antwort auf den Einwand, das Naturgesetz enthalte doch nach dem *Decretum Gratiani* veränderliche Rechte und sei deshalb selbst wandelbar, ist vor allem für die spätere Auslegung des mosaischen Gesetzes von Bedeutung, weil hier die prinzipielle Differenz zwischen den Sittengeboten und den Kultvorschriften aufgezeigt wird, indem die Kultvorschriften als veränderbar betrachtet werden, während die Sittengebote ihrem Wortlaut wie auch ihrem geistlichen Sinn nach auf das Naturgesetz zurückgeführt werden (zu 6).⁶² Die Gleichsetzung des geist-

58 Vertreter dieser Auffassung waren Roland Bandinelli († um 1149), Rufinus († 1157/59), Stephan von Tournai († um 1160), Simon de Bisignano († 1177/79) und Huguccio von Pisa (vgl. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, 13ff; Steinmüller, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“*, 375 Anm. 18). Auch Wilhelm von Auxerre vertrat diese Auffassung (vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea III*, tr.18 c.1 [SpicBon 18a, 369,1–373,117]).

59 Vgl. *Summa Halensis III* Nr. 257 (ed. Bd. IV/2, 362a–363b; in dieser Ausgabe S. 200–203).

60 Vgl. Steinmüller, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“*, 374f.

61 Vgl. *Summa Halensis III* Nr. 255 (ed. Bd. IV/2, 360a–361b; in dieser Ausgabe S. 192–197). – Die Eigentumsfrage, die in der Auseinandersetzung mit dem ersten Einwand thematisiert wird, ist dann im Anschluss Gegenstand einer ausführlichen Erörterung (vgl. *Summa Halensis III* Nr. 257 [ed. Bd. IV/2, 362a–363b; in dieser Ausgabe S. 200–203]).

62 Zur Dreiteilung des mosaischen Gesetzes in Sittengebote, Rechtssatzungen und Kultvorschriften vgl. *Summa Halensis III* Nr. 265 (ed. Bd. IV/2, 383a–389b; in dieser Ausgabe S. 274–297).

lichen Sinns mit dem Terminus ‚mystische Gesetze‘, wie ihn Gratian verwendet, gibt nicht dessen Intention wieder, sondern ist genuine Auffassung der Summa Halensis und impliziert eine enge Verschränkung von wörtlicher und geistlicher Bedeutung der Sittengebote, die in der Auslegung des mosaischen Gesetzes zur Geltung kommt.

Vierte Frage: Was gehört zum Naturgesetz?

Nachdem geklärt wurde, ob es das Naturgesetz gibt und was bzw. auf welche Weise es ist, geht es nun um dessen inhaltliche Bestimmung. Dazu werden in drei Abschnitten zunächst unterschiedliche Auffassungen diskutiert und wird dann jeweils die Hinordnung der Vorschriften des Naturgesetzes zu Gott einerseits und zum Nächsten andererseits untersucht.

Erstes Glied: Über die unterschiedliche Bestimmung der Dinge, von denen behauptet wird, dass sie zum Naturgesetz gehören

Kapitel 1: Über die unterschiedliche Bestimmung der Dinge, die – wie verschiedene Leute behaupten – zum Naturrecht gehören [Nr. 248]

Dieses Kapitel befasst sich mit unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmungen des Naturgesetzes in der theologischen und philosophischen Tradition. Während Augustin und Hugo von St. Viktor auf die Goldene Regel – in ihrer positiven wie negativen Fassung – hinweisen, entfaltet Isidor den Inhalt des Naturgesetzes in Bezug auf die allgemeine Natur einer Gattung und das Individuum.⁶³ Cicero wiederum, der auch schon für Augustins Gesetzesverständnis eine wichtige Quelle darstellte und dessen Rhetorik in der mittelalterlichen Gesetzeslehre rezipiert wurde,⁶⁴ wird in der Summa Halensis mit seiner Auffassung referiert, wonach auch die Religion von dem Naturgesetz als der eingeborenen Kraft bewirkt werde. Das Ziel dieses Kapitels ist es, diese unterschiedlichen Bestimmungen so miteinander zu verknüpfen, dass der Inhalt des Naturgesetzes präzise aufgezeigt werden kann. Die systematische Ordnung die diesen Ausführungen zugrunde liegt, ist die Einteilung des Naturgesetzes in ein angeborenes, ein menschliches und ein göttliches Naturrecht (Lösung). Dieses Schema entstammt der Summa des Stephan von Tournai.⁶⁵ Unter dem ‚angeborenen Naturrecht‘ versteht

63 Vgl. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 382f.

64 Vgl. Schubert, Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen, 21ff; Hohmann, Ciceronian Rhetoric and the Law, 193ff.

65 Stephan von Tournai, Die Summa über das Decretum Gratiani (ed. von Schulte, 7); vgl. Lottin, Le Droit Naturel chez Saint Thomas d’Aquin et ses prédecesseurs, 15f; Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 384 Anm. 19.

die Summa Halensis das, was allen Lebewesen gemeinsam ist, wie beispielsweise die geschlechtliche Verbindung. Das „menschliche Naturrecht“ wird mit dem Völkerrecht⁶⁶ gleichgesetzt und das „göttliche Naturrecht“ als das bezeichnet, „wodurch die vernunftbegabte Schöpfung auf die Gnade hingeordnet wird“ (ebd.), wobei hier an erster Stelle die Sittengebote des mosaischen Gesetzes in den Blick kommen. In diese Systematik des Naturgesetzes können nun auch die zuvor referierten Auffassungen integriert werden. Von Isidor wird die Unterscheidung zwischen gattungsbezogenen und individuellen Aspekten des Naturgesetzes übernommen. In Bezug auf das Individuum wird das „menschliche Naturrecht“ noch weiter differenziert, indem zwischen der Natur des Menschen vor und nach dem Sündenfall unterschieden wird: Wurde sie ursprünglich von dem Gebot des Allgemeineigentums und der persönlichen Freiheit bestimmt, so erlangt der Mensch nach dem Sündenfall gewisser Dinge und muss er auch etwas von den Mitmenschen erleiden. Wegen des Mangels bedarf es der naturrechtlichen Bestimmung der Aneignung wie auch der Rückgabe von Eigentum; hinsichtlich des Erleidens von Gewalt gibt es ein natürliches Recht auf Notwehr (ebd.). Von Cicero wird die doppelte Hinordnung des Naturgesetzes auf Gott und den Nächsten aufgegriffen. Dabei kommt in der zwischenmenschlichen Perspektive noch eine weitere Differenzierung zur Geltung, insofern hier die Lehre von den drei Seelenvermögen Berücksichtigung findet. Die doppelte Hinordnung des Naturgesetzes auf Gott und den Nächsten wird schließlich auch in Bezug auf das „göttliche Naturrecht“ entfaltet, indem zum einen dessen Funktion einer Unterordnung der vernunftbegabten Schöpfung unter ihren Schöpfer herausgestellt und zum anderen die Goldene Regel als inhaltliche Bestimmung dieses „göttlichen Naturrechts“ in Relation zum Nächsten verstanden wird. Damit sind alle Auffassungen, die zu Beginn dieses Kapitels referiert wurden, in eine systematische Ordnung gebracht worden, die nun als Grundlage für die weiteren Darlegungen sowohl in konzeptioneller Hinsicht als auch inhaltlich, d. h. im Blick auf die Konkretisierung gesetzlicher Bestimmungen, dienen kann.

Kapitel 2: Über die Beziehung des Naturgesetzes zum positiven Recht [Nr. 249]

Bei dem Vergleich zwischen dem Naturgesetz und dem positiven Gesetz, d. h. dem von Menschen erlassenen Gesetz, geht es um die Frage, ob in dem einen etwas erlaubt bzw. verboten sein kann, was es in dem anderen nicht ist. Die Problemlösung dieses Kapitels unterscheidet zunächst zwischen verpflichtenden, nützlichen

⁶⁶ Der Gesetzestratkta geht auf dieses Völkerrecht nicht näher ein, sondern beschränkt sich darauf, die Definition der Digesten zu zitieren, wonach „Völkerrecht“ genannt wird, „das die menschlichen Völker verwenden“ (Lösung). Damit wurde jene Tradition wiederbelebt, die im Anschluss an das römische Recht den naturrechtlichen Charakter des Völkerrechts betont hatte (vgl. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d’Aquin et ses prédecesseurs*, 16; Steinmüller, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“*, 360).

und förderlichen Dimensionen des Naturgesetzes und verknüpft damit die drei Kategorien der Vorschrift, des Verbotes und der Erlaubnis, wie sie Hugo von St. Viktor in der Schrift *Von den Sakramenten* dargelegt hat. Von daher wird festgestellt, dass Vorschriften und Verbote des Naturgesetzes verpflichtend sind und deshalb nicht vom positiven Recht geändert werden können (Lösung). Eine Erlaubnis hingegen, die nach ihrem naturrechtlichen Charakter nützlich oder förderlich sein kann, lässt sich den Umständen entsprechend ändern, was nicht nur im Blick auf wirtschaftliche und soziale Aspekte – wie Wegerechte und Eigentumsfragen⁶⁷ (zu 1 u. 2) – aufgezeigt wird, sondern auch in Fragen des Anstandes und der Moral (zu 3). Hier wird zudem die Korrelation von Recht, gewohnheitsgemäßer Sitte und Anstand bestimmt, indem zum einen die prinzipielle Rückbindung allen Rechts an das Naturrecht als dessen „Richtschnur“ (3) erfolgt, womit ein Gewohnheitsrecht naturrechtlich verankert werden kann; zum anderen wird am Beispiel des ersten alttestamentlichen Polygamisten Lamech verdeutlicht, dass eine gewohnheitsgemäße Sitte nur dann als rechtmäßig angesehen werden kann, wenn sie einen ‚Grund‘ hat, d.h. gemäß dem Ursachenschema darzulegen und somit rational zu begründen ist. Diese Verhältnisbestimmung von (Natur-) Recht und Sitte bzw. Gewohnheit geht über die Ausführungen des Decretum Gratiani und die dort referierte Auffassung Isidors von Sevilla insofern hinaus, als es dort allgemein heißt, es sei für eine Gewohnheit ohne Belang, ob sie durch etwas Geschriebenes oder die Vernunft bestätigt werde,⁶⁸ während die Summa Halensis eben die rationale Begründung einer Gewohnheit verlangt, damit sie als rechtmäßig anerkannt werden kann.

Zweites Glied: Hat das Naturgesetz Vorschriften, die die vernunftbegabte Schöpfung auf Gott hinordnen?

Kapitel 1: Enthält das Naturgesetz eine Vorschrift, die auf Gott hinordnet? [Nr. 250]

Aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen resultiert für die Summa Halensis die Hinordnung des Naturgesetzes auf Gott (Lösung). Dem Einwand, dass die Goldene Regel doch nicht auf Gott, sondern den Mitmenschen hinordne, wird entgege gehalten, dass darin auch die Liebe zu sich selbst zu erkennen sei. Diese wiederum lasse sich, wenn sie denn geordnet und auf ein gutes Ziel ausgerichtet ist, als Liebe zu Gott – als dem Ursprung menschlichen Seins – wie auch als Liebe zum Nächsten erkennen (zu 1). Im Schlussatz dieses Kapitels kommt dann die Korrelation von Natur und Gnade in den Blick, die für das Verhältnis von Naturgesetz und ‚evangelischem Gesetz‘ von

67 Zur Eigentumsfrage vgl. Summa Halensis III Nr. 257 (ed. Bd. IV/2, 362a–363b; in dieser Ausgabe S. 200–203).

68 Vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiae V,3 (PL 82, 199; SCBO, Bd. 1; ed. Möller, 173); Decretum Gratiani D.1 c.5 (ed. Friedberg, Bd. I, 2); Penington, *Lex and ius in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 4.

entscheidender Bedeutung ist.⁶⁹ An dieser Stelle belässt es die Summa Halensis bei der Feststellung, dass die Gnade die Natur „erhebt“ (ebd.), und formuliert damit den Grundsatz der scholastischen Soteriologie, dass die Gnade nicht als Aufhebung, sondern als Vervollkommnung der Natur zu denken ist.⁷⁰

Kapitel 2: Hat das Naturgesetz etwas, wodurch es durch den Glauben auf Gott hingeordnet wird? [Nr. 251]

Anschließend wird die Frage erörtert, inwieweit im Naturgesetz konkrete Glaubensaussagen über die Einheit Gottes, seine Erlösung und die Trinität enthalten sind. Während sich Alexander von Hales in seinem Glossenkommentar auf die Feststellung beschränkt, dass im Naturgesetz alle Glaubensartikel implizit enthalten seien,⁷¹ wird das im Gesetzesstraktat der Summa Halensis sehr eingehend analysiert. Nachdem eine ganze Reihe von Pro- und Contra-Argumenten vorgetragen wurden, wird zunächst zwischen zwei Arten des Glaubens unterschieden: dem Glauben, der auf argumentativen Schlussfolgerungen beruht, und dem Glauben, der eine gnadenhafte Zustimmung zur Wahrheit bezeichnet. Während die zweite Art des Glaubens nicht aus der Natur, sondern aus der Gnade als seinem Prinzip kommt, gehört der Glaube, der aus Argumenten abgeleitet wird, zur Natur, ohne jedoch eine Tugend zu sein (Lösung I). Sodann wird zwischen einem ‚impliziten‘ und einem ‚expliziten‘ Glauben in dem Sinne unterschieden, dass das Naturgesetz der Seele „alles Heilsnotwendige im Allgemeinen“, d. h. implizit, ‚diktiert‘ und dadurch den Glauben sowie die Zustimmung zum Zeugnis der Vernunft herstellt (ebd.). Diese Redeweise vom ‚impliziten‘ bzw. ‚expliziten‘ Glauben korrespondiert mit einer Unterscheidung im scholastischen Glaubensverständnis, wonach es für die ungebildeten Laien genüge, wenn sie an das ‚glauben‘, d. h. für wahr halten, was die Kirche lehrt, ohne es mit dem eigenen Verstand nachvollziehen bzw. ‚entfalten‘ zu können.⁷² Nach Auffassung der Summa Halensis ist in diesem Zusammenhang noch eine weitere Differenzierung zu berücksichtigen, insofern nicht in der einzelnen, sondern nur in der allgemeinen Vernunft der Glauben an die Glaubensartikel im Naturgesetz gelesen werden kann. Das ‚Lesen‘ im Naturgesetz (im Lateinischen ‚legi ... in lege naturali‘) markiert etymologisch wie sachlich einen zentralen Aspekt im Gesetzesverständnis der Summa Halensis.

Mit dem Verweis auf den ‚impliziten Glauben‘ wird im Folgenden auch die Frage beantwortet, ob es von Natur aus einen Glauben an die Erlösung gebe. So wird an

69 S. u. S. 2477f.

70 Vgl. Stoeckle, „*Gratia supponit naturam*“, 109 ff.

71 Vgl. Alexander von Hales, *Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi*, IV d.1 (BFS 15, 29,7-19); Steinmüller, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“*, 391 Anm. 32.

72 Vgl. Hoffmann, *Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche*, 63 ff; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 381f Anm. 2 mit dem Verweis auf Wilhelm von Auxerre und Innozenz III.

Abraham verdeutlicht, dass dieser zunächst einen allgemeinen Glauben an den Schöpfer und Erlöser hatte, der dann entfaltet, d. h. „explizit“ wurde, als ihm Gottes Segen verheißen wurde (Lösung II). Allerdings sei diese Explikation noch nicht vollständig gewesen, da Abraham nicht wusste, von wem die Erlösung zu erwarten sei; erst mit dem Gesetz und den Opfern des Alten Bundes sei das zum Ausdruck gebracht worden, da diese auf die Passion Christi hindeuteten. In gleicher Weise wird auch für die neutestamentliche Zeit an Johannes dem Täufer dargelegt, dass der allgemeine Glaube an die Erlösung noch nicht deren Geheimnis zu entschlüsseln vermag und sich deshalb von dem expliziten Glauben an den Erlöser Jesus Christus unterscheidet (ebd.). Mit dieser Verhältnisbestimmung von ‚implizitem‘ und ‚explizitem‘ Glauben wird nicht nur die Verknüpfung des Naturgesetzes mit dem Glauben aufgezeigt, sondern zugleich eine – im wörtlichen Sinne – ‚Entwicklung‘ des Glaubens, die für den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament nicht zuletzt auch im Blick auf die Gesetzesthematik grundlegend ist.

Was den Glauben an den trinitarischen Gott anbetrifft, verweist der Gesetzestraktat zunächst auf das erste Buch der Summa Halensis, insofern dort in der zweiten Quaestio begründet wird, warum diese Gotteserkenntnis mit der natürlichen Vernunft aufgrund der Erbsünde nicht möglich ist.⁷³ Direkt im Anschluss wird jedoch unter Berufung auf Richard von St. Viktor (um 1110–1173) festgestellt, dass für die entgegengesetzte Auffassung, wonach eine solche Gotteserkenntnis sehr wohl möglich sei, durchaus notwendige Argumente angeführt werden könnten.⁷⁴ So habe die Seele ‚natürliche Gründe‘, um das Heilsnotwendige zu erkennen, auch wenn sie es mit Unterstützung der Gnade eher erkenne, da die Vernunft durch die Sünde ‚verdunkelt‘ sei (Lösung III 1). Die natürliche Erkenntnis des trinitarischen Gottes wird dann im Folgenden so spezifiziert, dass die allgemeine Vernunft zur Erkenntnis des Erzeugers, des Gezeugten und des Hervorgehenden, nicht aber zur Wahrheit der Trinität an sich gelangen kann. Hier wird somit eine klare Grenze gezogen zwischen einer natürlichen Erkenntnis, die zwar die Appropriationen der Trinität rational erschließen kann, aber den trinitarischen Gott damit nicht umfassend zu erkennen vermag, weil es ihr insbesondere an der Erkenntnis seiner Güte, und das heißt der moralischen Dimension des Glaubens an die Trinität, mangelt; dazu bedürfe es jedoch der Gnade (Lösung III 2). Analog wird zum Abschluss dieses Kapitels die Frage beantwortet, ob die natürliche Vernunft die Erlösung erkennen kann, wobei in diesem Zusammenhang die terminologische Unterscheidung zwischen dem ‚erworbenen Glauben‘, der auf rationalen Gründen und Zeugnissen basiert, und dem durch die Gnade ‚eingegossenen Glauben‘ eingeführt wird (Lösung IV).

⁷³ Vgl. Summa Halensis I Nr. 10 (ed. Bd. I, 19a–b).

⁷⁴ Diese Ausführungen sind ein Beleg für den theologischen Entwicklungsprozess, den die Summa Halensis in den verschiedenen Stadien ihrer Entstehung durchlaufen hat – hier lässt sich besonders deutlich erkennen, dass Alexander von Hales nicht der – alleinige – Verfasser des Gesetzestraktates gewesen ist.

Kapitel 3: Schreibt das Naturgesetz vor, dass wir Gott über alles lieben sollen?**[Nr. 252]**

Ging es im vorangegangenen Kapitel um die Verhältnisbestimmung von Glaube und natürlicher Vernunft, so rückt nun die Frage in den Mittelpunkt, in welcher Relation das Naturgesetz zur Gottesliebe steht. Damit kommt nicht der Bereich des natürlichen Erkenntnisvermögens in den Blick, sondern die Ausrichtung und Anstrengung des Willens. Ähnlich wie zuvor in erkenntnistheoretischer Hinsicht wird auch in Bezug auf den Willen, Gott über alles zu lieben, eine Korrelation von Naturgesetz und Gnade aufgezeigt, insofern das Naturgesetz diese Gottesliebe der Seele einpflanzt und zu ihr ‚antreibt‘, während die Gnade sie ‚bewirkt‘ und zu ihr ‚hinführt‘ (Lösung). Für die Gesamtkonzeption des Gesetzestratkates ist wichtig, dass hier der Ansatzpunkt für die Notwendigkeit des mosaischen Gesetzes gesehen wird, das nach dem Sündenfall die Funktion hat, zum Heil zu führen (ebd.).⁷⁵ Die Auffassung, die natürliche Selbstliebe impliziere die Liebe zum Ursprung alles Seins und deshalb beinhalte das Naturgesetz den Grundsatz, dass Gott über alles geliebt werden müsse, wird widerlegt, indem gezeigt wird, dass die Seele Gott von Natur aus nicht über sich hinaus, d. h. nicht über alles lieben kann (zu a und b).

Drittes Glied: Über das, wodurch das Naturgesetz auf den Nächsten hinordnet

Dieser Abschnitt ist besonders aufschlussreich im Blick auf die Schwerpunktsetzungen im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen. Dass der Verfasser des Gesetzestratkates das Gewicht auf die naturrechtlichen Aspekte der Ehe, des Eigentums und der Freiheit legt, steht im Einklang mit Isidors inhaltlicher Bestimmung des Naturgesetzes,⁷⁶ auf die weiterhin Bezug genommen wird, es entsprach aber auch grundlegenden theologischen und gesellschaftlichen Diskursen dieser Zeit. Die spezifischen Ansichten, die der Gesetzestratkate zu diesen Fragen entwickelt, spiegeln nicht nur die theologischen Denktraditionen wider, von denen die Summa Halensis geprägt wurde, sondern auch deren monastischen Entstehungskontext, der gerade von diesen drei Fragekomplexen – der Ehe, des Eigentums und der Freiheit – unmittelbar betroffen war.

Kapitel 1: Die Ehe im Naturgesetz

Die Legitimation der Ehe im Blick auf ihre juristische sowie moralische Rechtmäßigkeit und die Kontrolle über die Einhaltung der entsprechenden Normen waren für die Institution Kirche wie auch die Gesellschaftsordnung von grundlegender Bedeutung.⁷⁷ Es handelt sich deshalb bei diesem ganzen Kapitel über die Ehe nicht um ein

⁷⁵ Vgl. Summa Halensis III Nr. 260 (ed. Bd. IV/2, 369a–370b; in dieser Ausgabe S. 224–227).

⁷⁶ Vgl. ebd., Nr. 248 (ed. Bd. IV/2, 349a–350b; in dieser Ausgabe S. 152–159).

⁷⁷ Vgl. Weigand, Liebe und Ehe im Mittelalter, 3ff; Brink, Ehe, 330ff; Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 277 ff; Anex-Cabanis u. a., Ehe, 1616 ff.

willkürlich gewähltes Beispiel für den Inhalt und die Funktion des Naturgesetzes, sondern um einen zentralen Aspekt, der für die Theologie und die Morallehre der Summa Halensis grundlegend ist.⁷⁸ Es wird zunächst nach dem naturrechtlichen Charakter der Ehe gefragt, bevor dann Fragen der Verwandtenehe, der Mono- bzw. Polygamie und der Unauflöslichkeit der Ehe erörtert werden. Teilweise ergeben sich inhaltliche Parallelen zu einer *Quaestio*, die Alexander von Hales über den sakramentalen Charakter und die daraus resultierende Unauflösbarkeit der Ehe verfasst hat.⁷⁹

Artikel 1: Stammt die Ehe vom Naturgesetz? [Nr. 253]

Gegen eine naturrechtliche Ableitung der Ehe scheint deren Institutionalisierung zu sprechen, wie an entsprechenden Darlegungen Isidors und Hugos von St. Viktor gezeigt wird. Zudem werden kulturelle Unterschiede in Bezug auf die Möglichkeit einer Ehescheidung konstatiert, die den naturrechtlichen Charakter der Ehe ebenfalls in Frage stellen. Auf der anderen Seite wird aber genau diese naturrechtliche Begründung der Ehe in den *Digesten* vertreten, worauf der Gesetzesstraktat der Summa Halensis explizit verweist. Damit wird an einem wichtigen Punkt eine Verknüpfung zur Tradition des römischen Rechts hergestellt, die seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts mit der Rekonstruktion des Gesetzeswerkes Justiniens wieder an Bedeutung gewann.⁸⁰ Zur Beantwortung der Frage nach der naturrechtlichen Begründung der Ehe wird in der Summa Halensis zwischen zwei Betrachtungsweisen der Ehe unterschieden, wobei das augustinische Schema von ‚Sache‘ und ‚Zeichen‘ zugrundegelegt wird. Diese Unterscheidung hat für den gesamten Gesetzesstraktat der Summa Halensis eine wichtige hermeneutische Funktion, insofern damit die Sachbezüge und Geltungsansprüche sowie Ausdrucksformen von Gesetzen und Normen im Sinne von Zeichensystemen thematisiert werden können.⁸¹ Der ‚Sache‘ nach stammt die Ehe als Verbindung von Mann und Frau vom Naturgesetz, während sie als ‚Zeichen‘ von Gott eingerichtet ist und damit dessen Ordnung zum Ausdruck bringt, indem sie auf die Verbindung der Seele mit Gott hinweist (Lösung). Mit dieser ‚zeichenhaften‘ Interpretation der Ehe korrespondiert eine sakramententheologische, die auf drei grundlegende Aspekte eines jeden Sakraments Bezug nimmt: Ebenbildlichkeit, Bedeutung und Heiligung. Während die Ebenbildlichkeit der Ehe in der Schöpfung begründet ist und damit dem Naturgesetz entstammt, resultiert ihre Bedeutung aus der göttlichen Einsetzung und ist ihre Heiligung, d. h. ihr besonderer, gnadenhafter Charakter

⁷⁸ Vgl. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 399 f.

⁷⁹ Vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘*, q.57 (BFS 20, 1097–1127).

⁸⁰ Vgl. Hoeflich/Grabher, *Normative Legal Texts*, 4f; s. o. S. 8f.

⁸¹ Zu Augustins Signifikationshermeneutik vgl. Lorenz, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, 229 ff; Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, 62ff.149 ff; Lettieri, *De doctrina christiana*, 378 ff.

auf die Passion Christi zurückzuführen, die allen Sakramenten Kraft verleiht (ebd.). Aus dieser Perspektive der besonderen Bedeutung wie auch Heiligung der Ehe im Christentum erklären sich dann auch die Unterschiede zu anderen Kulturen (zu 2). Es ist bemerkenswert, dass in diesem Artikel noch nicht der Zweck der Ehe thematisiert wird, sondern allein die Verbindung von Mann und Frau betrachtet wird. Unter Berücksichtigung der vorangegangenen Bestimmung, was das Naturgesetz beinhaltet, lässt sich allerdings erschließen, dass hierbei an die Arterhaltung zu denken ist, wie sie sich aus der Ordnung der Allgemeinnatur ergibt.⁸² Die nachfolgenden Ausführungen zur Legitimität ehelicher Verbindungen schließen denn auch genau hier an.

Artikel 2: Über die Legitimität der Personen [Nr. 254]

Die Regelungen des Eherechts stellten im 13. Jahrhundert einen wichtigen Teil des Kirchenrechts dar, zumal damit der Einfluss der Amtskirche auf die Gesellschaftsordnung zur Geltung gebracht werden konnte.⁸³ So beschloss das Vierte Laterankonzil grundlegende Regeln im Hinblick auf die Verwandtschaftsgrade, die bei der Eheschließung zu beachten waren,⁸⁴ worauf im Gesetzestraktat der Summa Halensis an späterer Stelle, im Rahmen der Auslegung des sechsten Gebotes, eingeht.⁸⁵ Im Zusammenhang mit den Reflexionen über das Naturgesetz wird hier erst einmal die Frage erörtert, inwieweit das Verbot, die unmittelbaren Blutsverwandten, d. h. Vater oder Mutter bzw. Bruder oder Schwester, zu heiraten, naturrechtlich begründet ist. Das wird grundsätzlich bejaht, dabei jedoch differenziert zwischen dem Verbot, Vater oder Mutter zu heiraten, das vom Naturgesetz verpflichtend vorgeschrieben ist, und dem Verbot, Bruder oder Schwester zu heiraten, das vom Naturgesetz um des Anstandes willen aufgestellt wird. Diese Unterscheidung wird mit der Ordnung der Fortpflanzung begründet, woraus der verpflichtende Charakter des Verbotes, Vater oder Mutter zu heiraten, resultiert (Lösung). Der Einwand, dass es bei den ‚Barbaren‘ eine eheliche Verbindung mit Vater oder Mutter gebe und auch bei anderen Lebewesen ein Geschlechtsverkehr des Männchens mit der Mutter vorkomme, spiegelt das kultur- und naturkundliche Wissen dieser Zeit wider. Dieser Einwand wird jedoch abgewiesen, indem solche Verbindungen auf leidenschaftliche Begierden zurückgeführt werden, nicht aber natürliche Anlagen (zu I 1). Das Zitat Gen 2,23 wird abschließend aufgegriffen, um die Ordnung der Fortpflanzung nun auch noch mit einer Ordnung

⁸² Vgl. Summa Halensis III Nr. 248 (ed. Bd. IV/2, 349a–350b; in dieser Ausgabe S. 152–159); vgl. Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 394f.

⁸³ Vgl. Weigand, Ehe, 1623–1625; Helmholz, Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 261 ff.

⁸⁴ Vgl. Foreville, Lateran I–IV, 360; Duggan, Conciliar Law, 350 f.

⁸⁵ Vgl. Summa Halensis III Nr. 367; s. u. S. 2376.

der Geschlechterverhältnisse zu verknüpfen: Die ‚aktive und passive Kraft‘⁸⁶, die es hier zu beachten gelte, wird einerseits dem Mann als dem ‚stärkeren‘ und andererseits der Frau als dem ‚schwächeren‘ Geschlecht zugeordnet.⁸⁷ Zugleich wird das ‚Band‘ der Ehe als eine ‚doppelte Einheit‘ verstanden, insofern sie von einem ‚Konsens der Seelen‘ ebenso bestimmt wird wie von der fleischlichen Verbindung (zu I a).

Artikel 3: Stammt es von der Vorschrift des Naturgesetzes, dass zu einem Mann eine Frau gehört? [Nr. 255]

So selbstverständlich die Monogamie für die christliche Gesellschaftsordnung des Mittelalters war, so wichtig war es für die Summa Halensis, die naturrechtliche Begründung der Monogamie darzulegen, zumal nicht nur im Alten Testament Polygamie erlaubt zu sein scheint, sondern auch im Blick auf die Erhaltung der Art gefragt wird, ob es nicht besser sei, wenn ein Mann mehrere Frauen hat (1 u. 2). Auf der anderen Seite wird aus der Goldenen Regel abgeleitet, dass der Mann nicht den Willen haben kann, dass seine Frau mit mehreren Männern Verkehr hat, und er deshalb der Vorschrift der Monogamie folgt (b). In der Problemlösung wird zwischen einer dreifachen Bewegung der vernunftbegabten Natur unterschieden und so erklärt, dass die Polygamie als ein natürliches, d. h. triebhaftes Motiv angesehen werden kann, während die Natur, die von der Vernunft bewegt wird, die Monogamie vorschreibt, wobei die jeweilige Situation zu berücksichtigen ist, sodass unter bestimmten Umständen und aufgrund göttlicher Erlaubnis von dieser Vorschrift entbunden werden kann (Lösung). Darüber hinaus wird dann noch die Bewegung der Vernunft in sich betrachtet, insofern daraus nicht nur der Grundsatz der Monogamie, sondern auch die Unauflöslichkeit der Ehe resultiert (ebd.). Im Blick auf das Alte Testament wird Jakobs Ehe mit mehreren Frauen damit begründet, dass das damalige Gewohnheit entsprochen und er dazu eine göttliche Erlaubnis erhalten habe (zu 1). Für die innere Systematik des Gesetzesstraktates ist es wichtig, wie hier erneut das alttestamentliche Gewohnheitsrecht der Polygamie mit der ‚göttlichen Erlaubnis‘ verknüpft und so heilsgeschichtlich erklärt wird.⁸⁸ Darüber hinaus wird hervorgehoben, dass Jakobs Motivation ehrenhaft gewesen sei, weil es ihm um die Vermehrung der Gläubigen ging; zudem habe er mit seinen Frauen mit Mäßigung, d. h. nicht um des Vergnügens willen, verkehrt und komme dem schließlich eine sakramentale Bedeutung bei, da sich in Jakobs Frauen die „Verschiedenheit der Diener Gottes“ widerspiegeln (ebd.). Dem Einwand, die Polygamie sei rein biologisch vorteilhaft, wird das Spezifikum des Menschseins entgegen-

86 Mit ‚Kraft‘ wird hier der lateinische Begriff ‚virtus‘ übersetzt, der wiederum eine Bedeutungsvielfalt aufweist, insofern damit auch die theologisch so zentrale ‚Tugend‘ bezeichnet wird – eine solche tugendtheologische Perspektive ist auch im vorliegenden Textabschnitt konnotiert.

87 Zur Überordnung des Mannes über die Frau in der scholastischen Theologie und im Kirchenrecht vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 265.

88 Vgl. Summa Halensis III Nr. 249 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 352b; in dieser Ausgabe S. 162–165); s. o. S. 2305 f [Kommentar zu Nr. 249].

gehalten, insofern das Naturrecht im Menschen durch die Vernunft geregelt werden müsse (zu 2). Die Frage, warum nicht auch Frauen von dem Gebot der Monogamie entbunden wurden, wird zum einen damit beantwortet, dass das für die Vermehrung nicht nützlich sei und dem in sozialethischer Hinsicht die Wahrung des gesellschaftlichen Friedens, d. h. der bestehenden Geschlechterverhältnisse, entgegenstehe; zum anderen wird auf den sakralen Charakter der Ehe verwiesen, der auf Christus als den *einen* Bräutigam zurückgeführt wird, auch wenn die Mitglieder der Kirche als eine Vielheit betrachtet werden müsse (zu 3) – ein Argument, das an dieser Stelle sehr unvermittelt auftritt, insofern die sakramententheologische Begründung der Ehe zuvor im Rahmen der naturrechtlichen Reflexionen keine Rolle spielte.

Artikel 4: Stammt die Untrennbarkeit der Ehe vom Naturgesetz? [Nr. 256]

Die Unauflösbarkeit der Ehe, die in dem vorangegangenen Artikel bereits kurz in den Blick kam, wird nun eigens thematisiert. Im Wesentlichen wird hierbei mit der Goldenen Regel argumentiert und aus deren Hinordnung auf den Nächsten abgeleitet, dass der natürliche Wunsch, geliebt zu werden, die Konsequenz nach sich zieht, die Untrennbarkeit der Ehe als Vorschrift des Naturgesetzes anzuerkennen (Lösung). In der Auseinandersetzung mit verschiedenen Einwänden wird zum einen herausgestellt, dass aus dem Naturgesetz der Gattung das Verbot der Sodomie und aus dem Naturgesetz der Spezies Mensch als der vernunftbegabten Kreatur die Verpflichtung zur Monogamie folge (zu 2). Dem Einwand, der Geschlechtsverkehr sei ebenso wie das Essen eine natürliche Handlung und könne an und für sich deshalb keine Sünde sein, weil er der Vermehrung der Art diene, wird ganz auf der Linie des vorangegangenen Artikels entgegengehalten, dass der Mensch beim Geschlechtsverkehr wie auch beim Essen immer das rechte Maß, den angemessenen Zeitpunkt und die geschuldeten Materie wahren müsse; Letzteres aber bedeutet nach dem zuvor Gesagten, dass der Geschlechtsverkehr nur mit dem Ehepartner vollzogen werden darf (zu 3). Die Vorstellung einer zeitlich begrenzten sexuellen Hingabe der Frau wird wiederum im Rekurs auf die Goldene Regel ausgeschlossen (zu 4).

Kapitel 2: Stammt vom Naturgesetz der gemeinsame Besitz von allem? [Nr. 257]

Die Eigentumsfrage bildet den zweiten Schwerpunkt bei der Erörterung der Funktion des Naturgesetzes für die zwischenmenschlichen Beziehungen. Angesichts der wirtschafts- und gesellschaftsgeschichtlichen Veränderungen, die insbesondere mit den Städtegründungen und dem Aufkommen der Geldwirtschaft einhergingen,⁸⁹ war diese Frage von besonderer Brisanz. Es ist bezeichnend für den historischen Umbruch seit dem 11. Jahrhundert, dass die Summa Halensis in dieser Frage nicht auf Augustin rekurriert, der ansonsten für sie die maßgebliche Autorität ist. Während dieser

⁸⁹ Vgl. Favier, Frankreich im Hoch- und Spätmittelalter, 303ff.

nämlich zwischen der naturrechtlichen Begründung des Allgemeinbesitzes und der positiven, d. h. menschlichen Rechtssetzung des Privateigentums unterschied, entwickelt die Summa Halensis eine Problemlösung, in der das Privateigentum naturrechtlich begründet wird. Die Argumentation folgt hierbei dem Ansatz, der bereits den Darlegungen zur Veränderlichkeit des Naturgesetzes zugrundeliegt, insofern dort für den Zustand vor dem Sündenfall die naturrechtliche Bestimmung des Allgemeinbesitzes konstatiert wird, während nach dem Sündenfall eine Anpassung des Naturgesetzes in Bezug auf die Eigentumsfrage notwendig wurde, die den veränderten Umständen Rechnung trug.⁹⁰ Dieser Lösungsansatz wird nun in diesem Kapitel noch genauer entfaltet, indem hinsichtlich der Vorschriften des Naturgesetzes unterschieden wird, je nachdem ob sie etwas vorschreiben, weil es verpflichtend, gut oder gerecht ist (Lösung zu 1). So schreibt das Naturgesetz den Allgemeinbesitz verpflichtend für den Fall der Notwendigkeit vor, weil das der Goldenen Regel entspricht. Die Summa Halensis folgt hier Wilhelm von Auxerre, der diese Lehre seinerseits von dem Dekretisten Huguccio übernommen hat.⁹¹ Die damit verbundene Auffassung, es handele sich um einen Rat, teilt die Summa Halensis hingegen nicht.⁹² Im Blick darauf, dass das Naturgesetz etwas vorschreibt, weil es gut ist, sind die Umstände zu berücksichtigen, d. h. der Status der Menschen vor bzw. nach dem Sündenfall, weshalb vom Naturgesetz eine entsprechende Bestimmung zum Privateigentum erfolgt, damit die guten Menschen nach dem Sündenfall nicht Not leiden. Was schließlich die Vorschriften des Naturgesetzes anbetrifft, die etwas vorschreiben, weil es gerecht ist, so wird zwischen dem unterschieden, was allen gehört – wie die Luft, das Meer und die Küsten⁹³ –, und dem, was in Besitz genommen werden kann, wenn es nicht jemand anderem gehört – wie Tiere, die gefangen werden können, oder Edelsteine am Meerstrand. Der Begriff des Allgemeinbesitzes wird dann noch einmal differenziert, um so auch das in den Blick zu nehmen, was in gewisser Weise der Allgemeinheit gehört – wie eine Straße oder der öffentliche Platz in einer Gemeinde – und deshalb nicht von Einzelnen in Besitz genommen werden darf (zu 2). Die gewählten Beispiele lassen erkennen, dass der Verfasser des Gesetzestratkates hierbei den städtischen Lebensraum vor Augen hatte.

⁹⁰ Vgl. Summa Halensis III Nr. 247 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 348a–b; in dieser Ausgabe S. 148f).

⁹¹ Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.18 c.1 (SpicBon 18a, 369,1–373,117]).

⁹² Vgl. Summa Halensis III Nr. 247 (ed. Bd. IV/2, 348a; in dieser Ausgabe S. 146–149); Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 406 Anm. 24.

⁹³ Die Summa Halensis schließt sich hier dem römischen Recht an (vgl. Justinian, Institutiones, 2,1,1 [ed. Knütel u. a., 47]; Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 406).

Kapitel 3: Stammt vom Naturgesetz die eine Freiheit aller? [Nr. 258]

Das Thema der persönlichen Freiheit aller Menschen war für die mittelalterliche Gesellschaft von großer Bedeutung, weil damit die feudalen Strukturen der politischen und sozialen Ordnung wie auch die Besonderheit der städtischen Gesellschaft in den Fokus rückten.⁹⁴ Für die Summa Halensis steht nach der Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente fest, dass die Herrschaft über andere grundsätzlich gerecht und vom Naturgesetz bestimmt ist. Die Problemlösung dieses Kapitels beschränkt sich deshalb auf die Auseinandersetzung mit den Einwänden, die dagegen vorgetragen wurden. Erneut wird zwischen dem Status des Menschen vor und nach dem Sündenfall unterschieden, sodass die allgemeine Freiheit aller Menschen im Urstand naturrechtlich begründet war, jedoch nach dem Sündenfall das Prinzip der Herrschaft vorgeschrieben ist (zu 1 u. 2). Dem Lösungsansatz Gregors I., die Herrschaft auf eine Dispensation vom Naturgesetz zurückzuführen, stimmt die Summa Halensis nicht zu, weil es in diesem Fall nicht um eine Erleichterung des Gesetzes, sondern um die Wiederherstellung der Gerechtigkeit gehe, denn es entspreche der Vorschrift der Vernunft und somit dem Naturgesetz, dem Bösen die Freiheit zu nehmen (zu 3). Abschließend wird die legitime Herrschaft, wie sie vom Naturgesetz vorgeschrieben ist, noch nach zwei Seiten hin entfaltet: Zum einen wird sie von jeglicher Sklaverei, die auf der gewaltsausübung der Herrschaft beruht, abgegrenzt (zu 4 u. 5); zum anderen wird im Anschluss an Röm 13,5 noch einmal die Relation des Naturgesetzes zum Gewissen aufgezeigt,⁹⁵ indem der Respekt und die Ehrerbietung gegenüber den Herrschenden zur Geltung kommen, in die das Gewissen einstimmmt (zu a). Somit geht es der Summa Halensis um die naturrechtliche Ableitung einer selbstbestimmten Knechtschaft, die sich von einer erzwungenen Unfreiheit fundamental unterscheidet – was für die damalige Zeit eine ebenso singuläre wie bemerkenswerte Auffassung war, da die Sklaverei ansonsten als eine historisch notwendige Erscheinungsform angesehen und deshalb als sekundäres Naturgesetz bestimmt wurde.⁹⁶

Den Schlusspunkt bildet die Forderung des Gehorsams, worin sich die ‚gewissenhafte‘, d. h. dem natürlichen Urteilsvermögen entsprechende Einstellung zum Naturgesetz verdichtet. Mit einem so verstandenen, naturrechtlich begründeten Gehorsam, dessen religiöse Dimension ausdrücklich hervorgehoben wird, kann die Freiheitsthematik für eine Weltdeutung wie auch ein Identitätskonzept von Rezipienten der Summa Halensis geöffnet werden, die – ebenso wie der Verfasser des Gesetzestratkates – das Gehorsamsgelübde abgelegt haben und damit in besonderer Weise dem Ideal der selbstbestimmten Unfreiheit nacheiferten.

⁹⁴ Vgl. Bloch, Die Feudalgesellschaft, 305 ff; Duby, Die drei Ordnungen, 219 ff; Schmoeckel, Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung, 116 ff.

⁹⁵ Vgl. Summa Halensis III Nr. 245 (ed. Bd. IV/2, 344a–345b; in dieser Ausgabe S. 134–141).

⁹⁶ Vgl. Rufinus, Summa Decretorum (ed. Singer, 7); Lottin, Le Droit Naturel chez Saint Thomas d’Aquin et ses prédecesseurs, 14 f Anm. 3; Steinmüller, Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der „Summa fratris Alexandri“, 408 Anm. 17.

DRITTE UNTERSUCHUNG: DAS GESETZ DES MOSE

Erste Abhandlung: Das Gesetz des Mose im Allgemeinen

Der Traktat gliedert sich in zwei Abschnitte: Zunächst werden allgemein die Bedingungen des Gesetzes geklärt und dann folgen spezielle Erörterungen zu den Geboten und Verboten des Gesetzes. Der erste Abschnitt wird noch einmal in fünf Fragen untergliedert, die sich mit der Erlassung des Gesetzes, seinem Inhalt, seiner Erfüllung durch Christus, der Last der Befolgung des Gesetzes sowie der Rechtfertigung durch das Gesetz befassen.

Erste Frage: Die Erlassung des mosaischen Gesetzes

Kapitel 1: Der Nutzen der Erlassung [Nr. 259]

Angesichts der vorangegangen Darlegungen zum Naturgesetz, die ja den Nachweis erbringen, dass sich das Naturgesetz veränderten Umständen anpassen kann, stellt sich die Frage, worin der Nutzen besteht, dass das mosaische Gesetz erlassen wurde. Die Summa Halensis verweist zunächst auf zwei klassische Referenzstellen – Röm 5,20 und 1Tim 1,8 –, um diesen Nutzen aufzuzeigen, stellt dem aber eine Reihe von Einwänden gegenüber, die einen solchen Nutzen wiederum in Frage stellen. Die Problemlösung besteht darin, auf der Grundlage einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen dem Naturgesetz, dem Gesetz der Begierde bzw. des Zunders und dem Gesetz des Evangeliums bzw. der Gnade einen dreifachen Nutzen des mosaischen Gesetzes aufzuzeigen, dem drei Gottesattribute konnotieren: Zur Unterstützung des Naturgesetzes dient das mosaische Gesetz der Barmherzigkeit, in seiner Funktion, die Sünde zu bestrafen, der Gerechtigkeit und als zeichenhafter Hinweis sowie Ausrichtung auf das Gesetz der Gnade korreliert es mit der Weisheit (Lösung). Dem entsprechen wiederum drei Gesetzesarten, um auch den unterschiedlichen Kategorien von Menschen Rechnung zu tragen, für die das mosaische Gesetz erlassen wurde: Als Sittengebot dient es der Erhellung des Naturgesetzes und damit der Unterweisung der Törichten; in Form von Rechtssatzungen zügelt es die Begierde und dient so zur Bestrafung der Verhärteten; und mit Kultvorschriften verweist es zeichenhaft auf das Gesetz der Gnade und dient damit den Gerechten (ebd.). Das Dreierschema, das in dieser Systematik des mosaischen Gesetzes dominiert, wird im ersten Kapitel des zweiten Abschnitts in Bezug auf den Inhalt dieses Gesetzes noch eingehend erörtert.⁹⁷ Dem Einwand, dass das Gesetz doch nach 1Kor 15,56 „die Kraft der Sünde“ ist und deshalb nicht für das Heil nützlich sein könne, wird entgegengehalten, dass das nicht im Sinne einer Verursachung der Sünde zu verstehen sei, sondern als die ‚Gelegenheit‘, d. h. das Offenbarwerden der Sünde; dem entspricht die negative Aussage, dass

⁹⁷ Vgl. Summa Halensis III Nr. 265 (ed. Bd. IV/2, 383a–389b; in dieser Ausgabe S. 274–297).

das Gesetz nicht die Gnade gibt (zu 1). Wenn nun wiederum dagegen eingewendet wird, es sei doch besser, auch die Gelegenheit zur Sünde wegzunehmen und somit das Gesetz gar nicht zu erlassen, unterstreicht die Summa Halensis die Heiligkeit, Gerechtigkeit wie auch Güte des Gesetzes und verweist darauf, dass es an dem Sünder liegt, dass Sünde aus dem Gesetz kommt, nicht aber an dem Gesetz selbst (zu 2). So wird das Gesetz mit der Wirkung einer Medizin verglichen, die missbraucht werden kann und dann zum Tode führt – ebenso kann der Mensch seine Freiheit missbrauchen, weswegen aber das Gesetz, das ihn davon zurückhalten soll, die Sünde nicht verursacht, sondern das Fehlverhalten des Menschen (zu 3); dieses wird als ‚Zunder‘ der Sünde bezeichnet und damit ein Terminus verwendet, der in der scholastischen Gnaden- und Sakramentenlehre eine große Rolle spielte, weil so zwischen der Erbsünde, die nach scholastischem Verständnis durch die Taufe getilgt wird, und der menschlichen Begierde als Ursache der Tatsünde(n) unterschieden werden konnte.⁹⁸ In der Auseinandersetzung mit dem fünften Einwand wird nochmals die generelle Kategorisierung des Gesetzes erörtert und hier zusätzlich zu den Sittengeboten, den Rechtssatzungen und Kultvorschriften noch als vierte Gesetzesart die der ‚Vorschriften‘ eingeführt, deren Funktion es ist, die Hochmütigen zu zügeln; diese Vorschriften werden nun als ‚Kultvorschriften‘ bezeichnet, während die Vorschriften, für die in der Problemlösung genau diese Bezeichnung verwendet wurde, jetzt als ‚Vorschriften zu den Sakramentalien‘ bezeichnet werden. Mit dem zuvor entwickelten Dreierschema wird diese neue Einteilung dadurch abgeglichen, dass die Kultvorschriften und die Vorschriften zu den Sakramentalien zusammen der Gruppe von Gesetzen zugeordnet werden, die zeichenhaft auf die Gnade hinweisen (zu 5). Die letzten drei Einwände, die noch einmal mit der schädlichen Wirkung des Gesetzes argumentierten, beantwortet die Summa Halensis mit dem Hinweis auf die doppelte Ordnung sowohl der göttlichen Vorsehung als auch des Gesetzes: So wie in der Ordnung der Vorsehung hauptsächlich die Schöpfung begründet ist und daneben die Ordnung der Gerechtigkeit, in die der Mensch ‚zurückfällt‘, wenn er von der ursprünglichen Ordnung der Barmherzigkeit abweicht, so gibt es auch im Gesetz eine hauptsächliche Ordnung, die in der Hinordnung des Menschen auf Gott besteht, und daneben seine Hinordnung auf die Strafe im Falle der Abweichung von der ursprünglichen Ordnung (zu 6–8).

Kapitel 2: Ist das Gesetz des Mose heilsnotwendig? [Nr. 260]

Die Heilsnotwendigkeit des mosaischen Gesetzes wird damit begründet, dass es sowohl das Naturgesetz als auch das Gesetz der Gnade einschließt. Diese ‚Inklusion‘ des Naturgesetzes wie auch des Gesetzes der Gnade im mosaischen Gesetz ist in diesem Zusammenhang so zu verstehen, dass sie in ganz bestimmter Hinsicht darin eingeschlossen sind: jenes durch die Explikation des Sittengesetzes und dieses durch den zeichenhaften Hinweis auf die Gnade, wobei zwischen der Funktion der Kultvor-

⁹⁸ S. o. S. 2291f.

schriften vor und nach ihrer Erlassung jeweils im Blick auf die Juden und die Nichtjuden unterschieden wird (Lösung).

Kapitel 3: Der Zeitpunkt der Erlassung [Nr. 261]

Indem zunächst in fünf Unterabschnitten gefragt wird, ob das mosaische Gesetz vor bzw. nach dem Sündenfall, sodann vor oder nach der Sintflut oder aber zur Zeit Abrahams hätte erlassen werden müssen, kommen die heilsgeschichtlichen Etappen der Urgeschichte in den Blick und kann so die spezifische Relation von Naturgesetz und mosaischem Gesetz auch in dieser Perspektive noch einmal erörtert werden. Für die Zeit vor dem Sündenfall kann aufgezeigt werden, dass das mosaische Gesetz nutzlos gewesen wäre, weil der Mensch in einem geordneten Zustand lebte und sich ganz an dem Naturgesetz orientierte, das mit dem ‚Gesetz der Weisheit‘ identifiziert wird (Lösung I). Auch nach dem Sündenfall bedurfte es zunächst nicht des mosaischen Gesetzes, da die Anpassungsfähigkeit des Naturgesetzes an veränderte Umstände, die verschiedenen ‚Zeitalter‘ der Menschheitsentwicklung, und die damit – aus Sicht der scholastischen Psychologie – verbundene Anpassung an die natürliche Ungeordnetheit des Menschen durch das Hinzufügen von Gesetzen geordnet werden konnten (zu II–IV). Diese hinzugefügten Gesetze, die auf die Beherrschung der sündhaften Begierde durch die Vernunft sowie deren Abscheu vor Mord abzielten, stellen keine neuen Gesetze dar, sondern sind als Ergänzungen zum Naturgesetz aufzufassen, wie es in der Erörterung über die Veränderbarkeit des Naturgesetzes erläutert wurde.⁹⁹ Das gilt auch für die Zeit Abrahams, als das Gesetz der Beschneidung ergänzt wurde, um so der Götzenverehrung entgegenzuwirken und die vernunftgemäße Hinordnung des Menschen auf sich selbst, auf den Nächsten und auf Gott wiederherzustellen (zu V.1). War mit diesem Bundeschluss die Einheit des Volkes Gottes begründet, die nach Auffassung der Summa Halensis notwendig war, damit das mosaische Gesetz erlassen werden konnte, so mussten vier weitere Voraussetzungen erfüllt sein, die als ‚Fundament‘ dieses Gesetzes bezeichnet werden: der Glaube an den einen Gott, der mit der Beschneidung zeichenhaft bezeugt wurde; der Glaube an die Inkarnation, dessen Zeugnis die Verheißung an Abraham wie auch zuvor schon an Isaak und Jakob war; die Bewährung des Glaubens, die angesichts der Versklavung in Ägypten erfolgte, sowie die Festigung des Glaubens während des Exodus und der Wüstenwanderung.

Kapitel 4: Wem musst das Gesetz gegeben werden? [Nr. 262]

Dieses Kapitel erörtert die Frage, warum das mosaische Gesetz nicht allen Menschen, sondern nur den Juden gegeben wurde. Die Summa Halensis begründet das einerseits im Anschluss an Röm 5,20 mit der besonderen Würde der Gottesverehrung des jüdischen Volkes und andererseits mit dessen Auszeichnung, dass aus ihm Gottes

⁹⁹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 247 (ed. Bd. IV/2, 348a; in dieser Ausgabe S. 146–149).

Sohn geboren werden sollte (Lösung zu 1). Ausdrücklich anerkannt wird, dass es auch unter den Heiden Menschen gab, die von Gott angenommen wurden, denen jedoch das mosaische Gesetz nicht gegeben wurde, weil es, wie im vorangegangenen Kapitel erläutert, nur einem Volk als ganzem gegeben werden konnte. Dem Einwand, Gott sorge für alle Menschen gleich, wird entgegengehalten, dass zwar Gott für alle im gleichen Maße sorge, indem er das Gesetz gab, jedoch auf Seiten der Empfänger nicht alle würdig waren, sich auf das Gesetz vorzubereiten; diese Vorbereitung auf den Empfang des Gesetzes müsse aber freiwillig erfolgen, weil es nicht Gottes Wille sei, den Menschen zum Heil zu zwingen (zu 2). Zudem sei den Heiden dieser Heilsweg nicht grundsätzlich verschlossen, da sie bei den Juden vom Gesetz hören und zu ihm konvertieren könnten. In diesen Ausführungen wird der Grundsatz der scholastischen Soteriologie deutlich, dass der Mensch an seinem Heil freiwillig mitwirken muss, indem er sich auf den Empfang des Gesetzes bzw. der Gnade vorbereitet.¹⁰⁰ Die Befähigung, das zu tun – seine ‚Disposition‘ für das Heil –, ist dem Menschen mit der Schöpfung gnadenhaft verliehen (zu 3). In der Auseinandersetzung mit dem fünften Einwand, der die Aufgabe der Engel bei dem Erlass eines göttlichen Gesetzes anspricht, werden zum einen die Grundzüge einer Angelologie erkennbar, wie sie in einem umfangreichen Abschnitt des zweiten Teils der Summa Halensis entfaltet wird;¹⁰¹ zum anderen kommt noch einmal die Abgrenzung der freiwilligen Vorbereitung auf den Empfang des mosaischen Gesetzes von jeglichem Zwang zur Geltung, indem die Freiwilligkeit zum Grundprinzip der ‚Ordnung‘ erklärt wird, während der göttlichen Vorsehung zwingende Notwendigkeit zukomme (zu 5). Diese Gegenüberstellung von ‚Ordnung‘ und ‚Vorsehung‘ ist insofern missverständlich, als sie die Unterscheidung zwischen einer – jeweils doppelten – Ordnung der Vorsehung und des Gesetzes, wie sie im ersten Kapitel dieses Abschnitts durchgeführt wurde,¹⁰² nicht aufgreift; in der Sache ändert das aber nichts an der Relevanz der Freiwilligkeit für den Empfang des Gesetzes.

Kapitel 5: Der Erlasser des Gesetzes

Das Kapitel ist in zwei Artikel gegliedert, in denen zunächst in scharfer Abgrenzung zu den ‚Manichäern‘ bewiesen werden soll, dass das mosaische Gesetz von dem *einen* Gott erlassen wurde, bevor dann nach der Mitwirkung der Engel gefragt wird.

¹⁰⁰ Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 444 ff.

¹⁰¹ Vgl. Summa Halensis I-II Nr. 99–247 (ed. Bd. II, 121–304b); die Frage, ob die Engel bei der Erlassung des mosaischen Gesetzes mitgewirkt haben, wird im zweiten Artikel des folgenden Kapitels erörtert (vgl. Summa Halensis III Nr. 264 [ed. Bd. IV/2, 380a–383b; in dieser Ausgabe S. 264–275]).

¹⁰² Vgl. Summa Halensis III Nr. 259 zu 6–8 (ed. Bd. IV/2, 369a–b; in dieser Ausgabe S. 222–225).

Artikel 1: Ist das Gesetz des Mose vom guten und einzigen Gott erlassen worden?
[Nr. 263]

Die explizite Feststellung, dass sich dieser Artikel gegen die ‚Manichäer‘ richtet, lässt danach fragen, wen die Summa Halensis hier im Blick hatte. Einerseits spielt diese Bezeichnung auf die von Mani (216–276/77) gegründete Religionsgemeinschaft an, die in der Spätantike weit verbreitet war und der auch Augustin zeitweilig angehörte, bevor er sich von ihr philosophisch und theologisch abgrenzte, indem er einen strengen Monotheismus gerade auch in seiner Lehre vom Gesetz vertrat;¹⁰³ andererseits wurde diese Bezeichnung im Mittelalter auf religiöse Gemeinschaften übertragen, die vonseiten der römischen Amtskirche als häretische Bewegungen verurteilt und verfolgt wurden.¹⁰⁴ Im Entstehungskontext der Summa Halensis ist hier vor allem an die Katharer zu denken,¹⁰⁵ zumal diese tatsächlich eine Auffassung vom mosaischen Gesetz vertraten, wie sie die Summa Halensis vor Augen hatte, indem sie auf die Irrlehre hinwies, wonach das Gesetz vom ‚Fürsten der Finsternis‘ erlassen wurde.¹⁰⁶ Die Summa Halensis zeigt in ihrer Argumentation Parallelen zu der ‚Summa contra haereticos‘, die Praepositinus von Cremona (vor 1140 – nach 1210) zugeschrieben wurde.¹⁰⁷ Diese richtete sich ebenfalls gegen die Katharer und befasste sich ausführlich mit den Differenzen im Gesetzesverständnis.¹⁰⁸

Der Artikel ist einer der umfangreichsten des gesamten Gesetzestraktates und lässt allein schon durch die Anzahl der Pro- und Contra-Argumente erkennen, wie wichtig die Erörterung dieser Frage für die Verfasser war. Dabei wird vor allem eine Fülle von Bibelstellen angeführt, die für die Auffassung der ‚Manichäer‘ zu sprechen scheinen. Die Hauptintention des Verfassers ist es, diese Einwände zu widerlegen, da es für ihn zweifelsfrei feststeht – und keiner weiteren Problemerörterung bedarf –, dass das mosaische Gesetz von dem *einen*, guten Gott erlassen wurde (Lösung). Zu dem Einwand, das mosaische Gesetz wende den Menschen von den ewigen Gütern ab und den zeitlichen Gütern zu, nimmt die Summa Halensis Stellung, indem sie die zeitlichen Güter auf die ewigen Güter ausrichtet und so die Motivation der Menschen – ihre ‚Verlockung‘ –, Gott zu lieben, aufzeigt (zu A1). Generell wird für die Sittengebote und Rechtssatzungen eine wörtliche Bedeutung und für die Kultvorschriften primär eine geistliche Bedeutung konstatiert und daraus abgeleitet, dass sich der Sinn einer Kultvorschrift, auch wenn sie ihrem Wortlaut nach unvernünftig klingt, doch in geist-

¹⁰³ Vgl. Augustinus, *Confessiones* III,6-V,4 (CSEL 33, 50–94; ed. Bernhart, 108–257); Fuhrer, Augustinus, 20 ff; Drecoll/Kudella, *Augustin und der Manichäismus*, 44 ff.

¹⁰⁴ Vgl. Runciman, *Häresie und Christentum*, 15 ff.

¹⁰⁵ S. o. S. 11f.

¹⁰⁶ Vgl. Smalley, William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law, 22f; Lambert, *Geschichte der Katharer*, 33.81; Barber, *Die Katharer*, 88; Runciman, *Häresie und Christentum*, 180.

¹⁰⁷ Vgl. Lacombe, *La vie et les oeuvres de Prévostin*, 146; Quinto, *Pr(a)epositinus*, 157.

¹⁰⁸ Vgl. *The Summa contra haereticos* c.2 (ed. Garvin/Corbett, 27–45).

licher Hinsicht erschließen lässt (zu A2). Ebenso wird zwischen dem verborgenen und dem offenkundigen Nutzen der Gesetzesvorschriften unterschieden und in diesem Zusammenhang auf eine terminologische Unterscheidung von Moses Maimonides verwiesen, der die Vorschriften, deren Nutzen man kennt, als ‚Rechtsfälle‘ bezeichnete und die anderen unter dem Allgemeinbegriff ‚Kultvorschriften‘ subsumierte;¹⁰⁹ zudem wird festgehalten, dass der Nutzen einer Vorschrift auch darin zur Geltung kommen kann, dass sie dem Gehorsam gegenüber dem Vorschreibenden, d.h. Gott, dient (zu A3). Die Aufhebung der Kultvorschriften, die am Ende des gesamten Abschnitts über das mosaische Gesetz noch ausführlich erörtert wird,¹¹⁰ spricht nicht für deren prinzipielle Schwäche, sodass ein anderer als der eine, gute Gott sie erlassen haben müsste, sondern erklärt sich aus der heilsgeschichtlichen Ordnung, in der das mosaische Gesetz dem evangelischen Gesetz voranging (zu A4). Wird mit Bezug auf den Römerbrief argumentiert, dass das mosaische Gesetz die Sünde verursacht habe und deshalb nicht auf den guten Gott zurückgeführt werden könne, so entgegnet dem die Summa Halensis, dass das mosaische Gesetz nicht Ursache der Sünde, sondern der Sündenerkenntnis ist. Im Blick auf die Rede von der Vergrößerung der Sünde durch das Gesetz (Röm 5,20) wird ebenfalls klargestellt, dass das nicht im Sinne einer Verursachung der Sünde zu interpretieren sei, vielmehr müsse das als die „Gelegenheit“ verstanden werden, die damit den sündhaften Leidenschaften gegeben sei (zu A5–7); diese Auffassung von der Funktion des mosaischen Gesetzes als ‚Gelegenheit‘ für die Sünde wird sodann in ein Ursachenschema eingeordnet, um so darzulegen, dass die verstärkende Wirkung dieses Gesetzes hinsichtlich der menschlichen Begierden nicht seine eigentliche Absicht war, sondern aus der Gelegenheit heraus bzw. als Zufall zu erklären ist. Den Einwänden, die auf das Vergeltungsprinzip oder den Scheidebrief im mosaischen Gesetz hinweisen, um dessen Unvereinbarkeit mit dem evan-

109 Die Frage, woher Johannes von La Rochelle seine Kenntnis dieser Textstelle bei Moses Maimonides bezog – ob durch eigene Lektüre einer ersten lateinischen Übersetzung, die um 1224 entstand (vgl. Kluxen, Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides, 42 ff), oder durch Informationen aus zweiter Hand –, lässt sich nicht abschließend klären (vgl. Hasselhoff, Dicit Rabbi Moyses, 73). Für die Möglichkeit, er könnte davon durch den Konvertiten Nikolaus Donin (geb. 13. Jh.) erfahren haben, der die erste Pariser Talmuddisputation im Jahre 1240 initiierte (vgl. ebd.; Rosenthal, Talmud, 69 f; Scheller, Die Bettelorden und die Juden, 93 ff), könnte sprechen, dass dieser wohl ebenso wie Johannes aus La Rochelle stammte (zu Nikolaus von Donin vgl. Schubert, Apostasie, 1–10; Rosenthal, Donin, 750; Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth century, 339 f). Die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen des Gesetzesstraktes der Summa Halensis mit den entsprechenden Ausführungen Wilhelms von Auvergne sprechen dafür, dass Johannes von La Rochelle die Ansichten des Maimonides aus Wilhelms Traktat übernommen hat (vgl. Schenker, Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin, 193). Vor Wilhelm von Auvergne hatte sich aber auch schon Alexander von Hales mit der ersten lateinischen Übersetzung des ‚Führers der Unschlüssigen‘ befasst und daraus in seinen Sentenzenglossen die systematische Einteilung der alttestamentlichen Gebote referiert (vgl. Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, II d.37 [AE] 7 III [BFS 14, 471,12–14; Smalley, William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law, 25].

110 Vgl. Summa Halensis III Nr. 538–542 (ed. Bd. IV/2, 819a–836b; in dieser Ausgabe S. 1844–1911).

gelischen wie auch ewigen Gesetz aufzuzeigen, hält die Summa Halensis entgegen, dass es sich hierbei nicht um Befehle, sondern jeweils um eine Erlaubnis handelt, damit Schlimmeres vermieden werden konnte; damit werde solches Verhalten aber nicht gebilligt, sondern nur nicht bestraft (zu A10–12). Diese erste Argumentationsreihe wird um eine zweite ergänzt, die noch stärker den Urheber des mosaischen Gesetzes in den Blick nimmt und dabei bestimmte Präzisierungen ermöglicht. So wird der Wille zum Gehorsam als die geistliche Existenz unter dem Gesetz von der Furcht vor Zwang abgegrenzt (zu B1). Die kritischen Anfragen an die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament angesichts der Aufforderung, die Ägypter vor dem Exodus zu berauben (Ex 3,22), werden zurückgewiesen, indem zum einen den Israeliten die Absicht unterstellt wird, das Geraubte zurückzuerstatten, und zum anderen dieser Raub als Vergeltung des zuvor erlittenen Schadens während der Zwangsaarbeit legitimiert wird (zu B4). Die paulinische Rede von dem Fluch der Werke des Gesetzes wird mit der Unterscheidung von Strafe und Schuld erklärt, sodass unter dem Fluch des strafenden Gesetzes steht, wer es nicht zu befolgen vermag, während die den Fluch der Schuld auf sich laden, die auf ihre eigenen Werke vertrauten (zu B5); so ist Gott der Urheber des Übels der Strafe, nicht aber der Schuld, da er diese nicht verursacht, sondern nur zulässt (zu B9).¹¹¹

Artikel 2: Ist das Gesetz des Mose von Gott mit Hilfe der Engel erlassen worden?

[Nr. 264]

Aufgrund der neutestamentlichen Aussagen in Gal 3,19 und Apg 7,53.58 steht für die Summa Halensis fest, dass das mosaische Gesetz durch Engel gegeben wurde (Lösung); in ihren Ausführungen rekurriert sie auf die entsprechenden Auffassung der ‚Himmlischen Hierarchia‘ des Ps.-Dionysius Areopagita, eines anonymen christlichen Autors des 6. Jahrhunderts, der die Lehre von den Engeln mit einem hierarchischen Konzept der Kirche als Heilsinstitution verknüpfte.¹¹² Ausdrücklich wird die Funktion der Engel auf den ‚Dienst‘ der Vermittlung beschränkt und davon die Formgebung des menschlichen Geistes unterschieden, die nur unmittelbar durch Gott erfolgen kann (zu 1). Der Einwand, im Alten Testament werde doch explizit gesagt, Gott habe mit Mose von Angesicht zu Angesicht gesprochen, wird mit erkenntnistheoretischen Darlegungen zum Begriff der ‚Anschaung‘ (visio) beantwortet, wonach Mose bei dem Empfang des Gesetzes eine ‚geistige Anschaung‘ gewonnen habe, die ihm in Form von ‚Erkenntnisbildern‘ durch die Engel vermittelt wurde (zu 2). Im gleichen Sinne wird diese Vermittlung des Gesetzes durch die Engel mit einem Spiegel verglichen, in dem das Bild Gottes wahrgenommen werden kann (zu 3). Außerdem

¹¹¹ Zum Einfluss des kanonischen Rechts auf die theologische und juristische Erörterung des Verhältnisses von Verantwortung und Schuld vgl. Deschamps, *L'influence du droit canonique médiéval sur la formation d'un droit de la responsabilité*, 139 ff.

¹¹² Vgl. Suchla, Dionysius Areopagita, 97 ff.

verweist die Summa Halensis nicht nur auf Ex 23,30, sondern auch auf die Übersetzung von Ex 3,2 nach der Septuaginta, in der ‚Herr‘ mit ‚Engel‘ übersetzt wird; im Anschluss an Gregors Auslegung dieser Lesart lasse sich deshalb die Übergabe des Gesetzes an Moses äußerlich als Dienst der Engel und innerlich als göttliche Inspiration verstehen.

Zweite Frage: Der Inhalt des mosaischen Gesetzes

Die Quaestio gliedert sich in zwei Unterabschnitte, in denen zunächst die unterschiedlichen Gattungen des mosaischen Gesetzes bestimmt werden und dann dessen Beschaffenheit im Blick auf Röm 7,12 („Daher ist das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut“) untersucht wird.

Kapitel 1: Der Inhalt des Gesetzes hinsichtlich der Gattungen seiner Inhalte [Nr. 265]

Die systematische Struktur des mosaischen Gesetzes wird in Anknüpfung an die theologische Tradition ebenso eigenständig wie wirkungsträchtig begründet.¹¹³ Dabei untergliedert sich der Abschnitt in sechs Teilfragen, wovon die ersten drei verschiedene Modelle der Strukturierung erörtern, bevor dann noch nach speziellen Zuordnungen gefragt wird. Von Augustin wird die Unterscheidung zwischen „Geboten der Lebensführung“ (*praecepta vitae agendae*), und „Geboten der Versinnbildlichung des Lebens“ (*praecepta vitae significandae*)¹¹⁴ aufgegriffen, jedoch zu einem Dreierschema erweitert. Während das Zweierschema noch im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus Anwendung fand,¹¹⁵ wurde die spezifische Funktion der Rechtssatzungen im Unterschied zu den Sittengeboten und Kultvorschriften zu Beginn des 13. Jahrhunderts von Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne hervorgehoben.¹¹⁶ Insbesondere im Blick auf das Sabbatgebot und die Forderung des Zehnten ergab sich das Problem, dass die einfache Unterscheidung zwischen Sittengeboten und Kultvorschriften nicht ausreichte, um den verpflichtenden Charakter dieser Gebote zu begründen.¹¹⁷ Auch Alexander von Hales unterschied in seinen Sentenzenglossen zwischen Sittengeboten, Kultvorschriften und Rechtssatzungen, führte jedoch mit den ‚*sacramentalia*‘ eine vierte Kategorie ein.¹¹⁸ Demgegenüber legte Johannes von La Rochelle seinem Gesetzesstraktat das Dreierschema von Sittengeboten, Rechtssatzungen und Kultvor-

113 Vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 498 f.

114 Augustinus, *Contra Faustum* VI,2 (CSEL 25/1, 285).

115 Petrus Lombardus, *Sententiae* III,40,1–2 (SpicBon 5, 491,12–493,16); vgl. Lubac, *Exégèse médiéval*, Bd. II/2, 100–103.

116 Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* IV, tr.11 c.6 q.2 (SpicBon 19, 291,76–79); Wilhelm von Auvergne, *De legibus* c.1 (*Opera omnia*, 19a); vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 498.

117 Vgl. Roland von Cremona, *Summa* III 450 (ed. Cortesi, 1327–1332); Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 497.

118 Alexander von Hales, *Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi*, III d.37 u. 40 (BFS 14, 460,25–461,15 [Nr. 2]); 543,24–26 [Nr. 2 IIIe]).

schriften zugrunde. Die Summa Halensis übernahm diese Struktur und entfaltete sie auch in den späteren Passagen, die nicht mehr auf der Vorlage des Johannes von La Rochelle basierten, sondern das Gemeinschaftswerk der Redaktoren waren.¹¹⁹ Das Gliederungsschema wird aber nicht absolut gesetzt, sondern beansprucht Gültigkeit für die theologische Redeweise vom Gesetz, wie sie „hauptsächlich“ vorkommt (Lösung).

Der Argumentationsgang der Summa Halensis verläuft so, dass im Blick auf die ersten fünf Teilfragen zunächst Pro- und Contra-Argumente aufgestellt werden, bevor dann im Zusammenhang mit der sechsten Frage eine umfassende Antwort, d. h. Problemlösung entfaltet wird, die wiederum die entscheidenden Argumente für die abschließende Beantwortung der ersten fünf Fragen ermöglicht. Angesichts dieser komplexen und auf den ersten Blick unübersichtlichen Struktur soll hier zunächst der eigene Lösungsansatz der Summa Halensis nachvollzogen werden, um anschließend die Argumente und Antworten auf die Teilfragen zu erläutern. Grundlegend für die Summa Halensis ist die Feststellung, dass von dem Gesetz „im allgemeinsten Sinne, im allgemeinen Sinne, im speziellen Sinne und in einem partikularen Sinne“ die Rede sein kann (Lösung). Im ‚allgemeinsten Sinne‘ bezeichne das Gesetz die „Lehre des ganzen Alten Testaments“ mit seiner Dreiteilung in ‚Handeln – Glauben – Beten‘, denn darunter könne sowohl „die Lehre dessen, was zu tun ist“ gemeint sein, wozu die Bücher Mose zu zählen seien, als auch „die Lehre dessen, was zu glauben ist“, wie sie in den Prophetenbüchern dargelegt werde, sowie „die Lehre der Gebete“, wozu die Psalmen gehörten (ebd.). Im ‚allgemeinen Sinne‘ werde das Gesetz auf das Handeln bezogen, wobei wiederum eine Dreiteilung erfolgt, insofern zwischen der „Lehre der Vorschriften“, der „Lehre der Vorbilder“ und der „Lehre der Mahnungen“ unterschieden wird und diese jeweils den Büchern Mose, den Geschichtsbüchern und den Büchern Salomos – dem Buch der Sprichwörter, dem Buch Kohelet, dem Hohenlied und dem Buch der Weisheit – zugeordnet werden (ebd.). Im ‚speziellen Sinne‘ werde unter dem Gesetz nur die ‚Lehre der Vorschriften‘ verstanden, d. h. die Bücher Mose, während in einem ‚partikularen Sinne‘ damit allein der Dekalog gemeint sei. Wichtig für die grundsätzliche Klärung des Gesetzesverständnisses ist nach Auffassung der Summa Halensis auch noch die Unterscheidung zwischen dem, was zum Gesetz gehört, und dem, was darauf ausgerichtet ist. Sind Letzterem Mahnungen, Beweisführungen, Androhungen und Verheißungen zuzuordnen, so wird hinsichtlich dessen, was zum Gesetz gehört, noch einmal zwischen Wesentlichem und Akzidentiellem unterschieden: Zum Gesetz ‚an sich‘ sind demnach Sittengebote, Rechtssatuzungen und Kultvorschriften zu zählen, während Ratschläge und Erlaubnisse nur akzidentiell dazu gehören. Ist damit die Plausibilität des Dreierschemas als der wesentlichen Bestimmung des Gesetzes aufgezeigt, so bemüht sich die Summa Halensis in einem letzten Schritt um eine Harmonisierung mit Augustins Zweierschema,

¹¹⁹ Vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 499 f.

indem die ‚Gebote des Lebens, das zu versinnbildlichen ist‘, mit den Kultvorschriften identifiziert werden und in Bezug auf die ‚Gebote des Lebens, das zu führen ist‘, eine doppelter „Beweggrund des Handelns“ festgestellt wird – zum einen das ‚Anständige‘, dem die Sittengebote zugeordnet werden, sowie das ‚Förderliche‘, dem die Rechtssatzungen entsprechen (ebd.).

Auf dieser Grundlage kann nun auch die Erörterung der Teilfragen erfolgen: In einem ersten Abschnitt wird gefragt, ob der Inhalt des mosaischen Gesetzes allein unter der Kategorie der Sittengebote zusammengefasst werden kann. Dazu werden vier Argumente angeführt, indem von einem allgemeinen Begriff des ‚Sittlichen‘ her sowohl die Rechtssatzungen als auch die Kultvorschriften den Sittengeboten subsumiert werden. In diesem Zusammenhang wird auch auf jüdische Exegeten verwiesen, die das Gesetz wörtlich auslegen und die Auffassung vertreten, das Gesetz habe die Funktion, wieder zur eigentlichen Gottesverehrung hinzuführen, was nun in Summa Halensis als Argument für die Ausgangsthese herangezogen wird, dass alle Gesetzesvorschriften letztlich als Sittengebote zu verstehen seien. Nachdem kurz zuvor ein erstes Mal auf Moses Maimonides verwiesen wurde,¹²⁰ lässt sich hier, ohne dass sein Name fiele, ein zweiter Hinweis auf ihn finden, insofern er im dritten Buch seines Werkes ‚Führer der Unschlüssigen‘ eben diese Auffassung darlegt.¹²¹ Als Gegenargument wird Dtn 4,13f herangezogen, um von daher die dreifache Unterscheidung zwischen Sittengeboten, Kultvorschriften und Rechtssatzungen aufzuzeigen, bevor mit einem zweiten Gegenargument auf die Unterscheidung zwischen Sittengeboten und Kultvorschriften verwiesen wird. In der Widerlegung der Argumente, die für eine Subsumierung des mosaischen Gesetzes unter die Sittengebote angeführt wurden, wird im Blick auf die Kategorie des ‚Guten‘ eine dreifache Unterscheidung getroffen, die dann auch auf den Begriff der Sittengebote übertragen wird: Etwas kann ‚gut‘ genannt werden, wenn es durch einen von außen kommenden Umstand ‚beformt‘ wird, d. h. in seiner Wesenheit eine neue Qualität hinzugewinnt; in Analogie zu diesem Verständnis des Guten können auch die Sittengebote weit gefasst werden, sodass die Kultvorschriften in diesem Sinne als Sittengebote bezeichnet werden können, insofern sie auf den spezifischen ‚Umstand‘ zurückzuführen sind, dass sie zur Abkehr vom Götzendienst und als ‚Zeichen der Gnade‘ zur wahren Gottesverehrung bewegen sollen (zu I 1–4). Von dem ‚Guten aufgrund eines Umstandes‘ zu unterscheiden ist das ‚allgemein Gute‘, das wiederum nach dem Aspekt des Ehrbaren und des Förderlichen unterschieden werden kann; damit im Einklang stehen die Sittenvorschriften im eigentlichen Sinne, die sich auf das Ehrbare beziehen, und die Rechtssatzungen, die das Förderliche betreffen und in dieser Hinsicht auch Sittengebote genannt werden könnten. Mit diesem Argumentationsgang soll einerseits die

120 S. o. S. 2321.

121 Vgl. Moses Maimonides, Dux neutrorum III 35 (PhB 184 b/c, 214).

begriffliche Vielfalt der theologischen Tradition aufgegriffen werden, um doch zugleich die Notwendigkeit einer präziseren Terminologie aufzuzeigen.

Die zweite Teilfrage befasst sich mit dem traditionellen Zweierschema: Neben Augustins Unterscheidung zwischen ‚Geboten des Lebens, das zu führen ist‘, und ‚Geboten des Lebens, das zu versinnbildlichen ist‘, sowie einem Psalmzitat und drei Stellen aus dem Deuteronomium wird auch auf einen jüdischen Exegeten verwiesen, nach dem in Bezug auf das mosaische Gesetz nur zwischen Rechtssatzungen und Kultvorschriften zu unterscheiden sei – hier rückt ein weiteres Mal Moses Maimonides in den Blick, der genau das im dritten Buch seines Werkes ‚Führer der Unschlüssigen‘ darlegt.¹²² Dem gegenüber gestellt werden Dtn 6,1 und 4,8, in denen eine dreifache Unterscheidung des Gesetzes vollzogen wird. In der Auseinandersetzung mit den Argumenten, die für das Zweierschema sprechen, muss auf Augustins Unterscheidung nicht mehr eingegangen werden, da sie zuvor bereits in der eigenen Problemlösung mit der dreifachen Unterscheidung zwischen Rechtssatzungen, Sittengeboten und Kultvorschriften harmonisiert wurde. Im Blick auf die anderen Argumente konzentrieren sich die Ausführungen auf den Begriff des ‚Urteils‘: Ist damit die Unterscheidung zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘ gemeint, so gilt das für die Rechtssatzungen. Bezeichnet ein Urteil hingegen die Unterscheidung zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘, ist es den Sittengeboten zuzuordnen; und geht es um die unterschiedliche Vergeltung einer Tat, d. h. um Bestrafung bzw. Belohnung, so betrifft das die Kultvorschriften (zu II).

Die dritte Teilfrage erörtert das Verhältnis der Gebote zu den drei Gattungen der Rechtssatzungen, Sittengeboten und Kultvorschriften. Als Beleg dafür, dass die Gebote als eine eigenständige vierte Gattung aufzufassen sind, wird neben den Bibelstellen Dtn 11,1 und Ex 21,1 vor allem auf Hieronymus (347–420) und dessen Unterscheidung zwischen Geboten (mandata) und Vorschriften (praecepta) verwiesen. In der Stellungnahme zu diesem Argument wird unterschieden zwischen den Sittengeboten (moralia), die von Gott selbst befohlen werden, und den Geboten (mandata) im eigentlichen Sinne, die durch „einen anderen“, nämlich Mose, befohlen werden, und das sind die Rechtssatzungen und Kultvorschriften (zu III 1). Zugleich wird eine Abgrenzung zwischen ‚Geboten‘ und ‚Vorschriften‘ in der Hinsicht vollzogen, dass die Gebote „nicht aus Notwendigkeit“ befohlen werden und deshalb der Liebe zuzuordnen sind, während die Vorschriften notwendig sind und „aus der Furcht“ kommen (ebd.). Diese Gegenüberstellung – und zugleich Korrelation – von Liebe und Furcht entspricht einer grundlegenden Auffassung der scholastischen Psychologie, die dann auch in der Tugendlehre und Soteriologie Konsequenzen für die Mitwirkung des Menschen an seinem Heil hatte.¹²³

¹²² Ebd., III 26 (PhB 184 b/c, 168 f).

¹²³ Vgl. Ljunggren, Zur Geschichte der christlichen Heilsweisheit von Augustin bis zur Hochscholastik, 133 ff.

In der vierten Teilfrage geht es um das Verhältnis der Gattung der ‚Zeugnisse‘ zu den Rechtssatzungen, Sittengeboten und Kultvorschriften. Handelt es sich um Zeugnisse der göttlichen Majestät und sind diese als Vorschriften zu betrachten, so ist das in dreifacher Hinsicht für die Ausgangsfrage von Bedeutung: zum einen im Blick auf den Zeichencharakter solcher Zeugnisse, denn in diesem Sinn werden die Kultvorschriften Zeugnisse genannt; und zum anderen der Sache nach, wobei hier noch einmal differenziert wird zwischen einem Zeugnis, das die Sache selbst bezeugt – wie die Sittengebote, deren moralische Intentionen aus sich selbst heraus ablesbar sind –, sowie einem Zeugnis, das auf eine andere Sache hinweist – wie die Rechtssatzungen, deren Strafandrohungen als Hinweis auf die göttliche Bestrafung der Bösen verstanden werden müsse (zu IV).

Die fünfte und letzte Teilfrage thematisiert die ‚Rechtfertigungen‘ in ihrer Beziehung zum mosaischen Gesetz. Den Begriff der ‚Rechtfertigung‘ übernimmt die Summa Halensis aus der lateinischen Fassung von Zitaten aus Psalm 104 und 118 sowie deren Auslegung in der Glosse des Petrus Lombardus.¹²⁴ Bei der Beantwortung der Frage, ob die Vorschriften des mosaischen Gesetzes als Rechtfertigungen aufzufassen sind, unterscheidet die Summa Halensis zwischen dem Akt Gottes und menschlichen Handlungen. Während die Rechtfertigung als Akt Gottes nicht eine Wirkung des Gesetzes, sondern der göttlichen Gnade bezeichnet, lässt sie sich als Handlung des Menschen den drei Gattungen der Rechtssatzungen, Sittengeboten und Kultvorschriften zuordnen: Geht es um das ‚Sein‘ der Gerechtigkeit, so sind die Sittengebote als ‚Rechtfertigungen‘ zu verstehen, weil es ihre Funktion ist, die Gerechtigkeit zu bewahren; in Bezug auf die Ausübung der Gerechtigkeit werden hingegen die Rechtssatzungen ‚Rechtfertigungen‘ genannt und als Zeichen der Gerechtigkeit wiederum den Kultvorschriften zugeordnet, die vor der Inkarnation Christi Zeichen der Gerechtigkeit oder der künftigen Gnade sind. Damit wird das mosaische Gesetz insgesamt heilsgeschichtlich relativiert.¹²⁵ Dass es gleichwohl nicht nur im Blick auf konkrete Einzelbestimmungen, sondern auch als Ganzes eine bleibende Bedeutung behält, wird am Ende der Ausführungen über das mosaische Gesetz erläutert, wenn nach der Geltung der Kultvorschriften gefragt wird.¹²⁶ Die generelle Frage, ob das mosaische Gesetz rechtfertigt, wird im fünften Abschnitt dieses ersten Traktates noch einmal umfassend erörtert.¹²⁷ Den Vorschriften zu den Sakramentalien, denen Alexander von Hales eine eigene Bedeutung beigemessen hatte, wendet sich die Summa

¹²⁴ In neueren Bibelübersetzungen – so auch bereits von Luther – werden hier die Begriffe ‚Gesetze‘, ‚Befehle‘ und ‚Satzungen‘ verwendet. – Zu Alexanders Verständnis der rechtfertigenden Kraft des Gesetzes vgl. Marcolino, Das Alte Testament in der Heilsgeschichte, 184 ff.

¹²⁵ Vgl. Gössmann, Metaphysik und Heilsgeschichte, 274 ff; Marcolino, Das Alte Testament in der Heilsgeschichte, 30 ff.

¹²⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 538 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 822b–823a; in dieser Ausgabe S. 1858 f).

¹²⁷ Vgl. ebd., Nr. 274–275 (ed. Bd. IV/2, 406a–412b; in dieser Ausgabe S. 358–383).

Halensis dann im Zusammenhang mit der Frage nach der Rechtfertigung durch das Gesetz noch einmal zu, ohne letztlich zu klären, ob sie nun gegenüber den Kultvorschriften als eigenständig anzusehen sind.¹²⁸

Mit der Erörterung und Beantwortung dieser fünf Teilfragen ist für die Summa Halensis insgesamt geklärt, dass das mosaische Gesetz aus den drei Gattungen der Rechtssatzungen, Sittengebote und Kultvorschriften besteht. Die theologische und historische Bedeutung des konzeptionellen Aufrisses der Summa Halensis zu Beginn der Ausführungen zum mosaischen Gesetz liegt darin, dass den Rechtssatzungen eine große Bedeutung beigemessen wird. Deren Auslegungen umfassen ein Viertel des gesamten Traktes und behandeln grundlegende Fragen des Kirchenrechts und der Ethik.¹²⁹ Vor dem Hintergrund der intellektuell und kirchenpolitisch motivierten Auseinandersetzungen dieser Zeit, die gerade für den Gesetzesstraktat der Summa Halensis eine wichtige Rolle spielten, bot diese konzeptionelle Grundentscheidung die Möglichkeit, die *theologische* Verortung des Gesetzes und seiner verbindlichen Auslegung zur Geltung zu bringen. Angesichts der Konkurrenz zwischen Theologie und Kanonistik um die Führungsrolle in der Leitung der Amtskirche war damit der Anspruch der Theologie eindeutig formuliert.¹³⁰

Kapitel 2: Der Inhalt des Gesetzes hinsichtlich der Qualität seiner Inhalte

Dieses Kapitel gliedert sich in drei Artikel, insofern im Anschluss an Röm 7,12 erörtert wird, ob der gesamte Inhalt des mosaischen Gesetzes heilig, gut und gerecht ist.

Artikel 1: Ist alles, was im Gesetz enthalten ist, heilig? [Nr. 266]

Zunächst werden unter Bezugnahme auf Augustin, die Bergpredigt und 2Kor 3,7 fünf Argumente angeführt, weshalb das Gesetz nicht als heilig angesehen werden könne; dem werden dann Röm 7,12 sowie Ps 18,7 gegenübergestellt. Die Lösung dieses speziellen Problems – wie auch die generelle Beantwortung der Frage nach der Beschaffenheit des Gesetzes – liegt wieder in der dreifachen Unterscheidung des Gesetzes: Es enthält heilige, gerechte und gute Gebote, wobei die Kultvorschriften als heilig, die Rechtssatzungen als gerecht und die Sittengebote als gut anzusehen sind. Heilig sind die Kultvorschriften, weil sie die Bereitschaft der Menschen für den Gottesdienst ermöglichen, während die Rechtssatzungen aufgrund ihrer Funktion, die Bösen zu bestrafen, gerecht sind und die Sittengebote in der doppelten Perspektive der Liebe zu Gott sowie der Nächstenliebe als gut zu betrachten sind. Dementsprechend werden auch die zunächst vorgetragenen Gegenargumente entkräftet: Was die Regelung der Ehescheidung anbetrifft, wird betont, dass dieses Gesetz nicht um der Schei-

¹²⁸ Vgl. Summa Halensis III Nr. 275 IV (ed. Bd. IV/2, 411a.412b; in dieser Ausgabe S. 376–379.382f).

¹²⁹ Vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 500 f.

¹³⁰ Dass Thomas von Aquin in seiner Summa theologiae hier andere Akzente gesetzt hat (vgl. ebd., 501), ist theologisch wie auch sozial- und kulturgeschichtlich aufschlussreich.

dung willen, sondern wegen des Scheidebriefes erlassen wurde, damit gerade durch diese Disziplinierung ein Aufschub der Scheidung ermöglicht werden konnte, sodass Zeit zum Umdenken gewonnen wurde (zu 1–2). Aussagen des mosaischen Gesetzes, wonach ein Feind zu hassen sei, stehen nach Auffassung der Summa Halensis nicht im Widerspruch zum Gebot der Nächstenliebe, sondern beschränken sich darauf, das Laster des Nächsten zu hassen, nicht aber sein Wesen, denn dieses verlange in jeglicher Not Unterstützung; hier wird ein Gedanke Augustins aufgegriffen, der betont hat, man solle den Sünder lieben, „aber nicht insofern er Sünder, sondern Mensch ist“¹³¹. Vorschriften des mosaischen Gesetzes, die nach der Auslegung der Glosse zu 1Kor 3,7 unehrenhaft und somit nicht heilig zu sein scheinen, erklärt die Summa Halensis aus dem jeweiligen Umstand heraus (zu 4); damit wird auf eine prinzipielle Unterscheidung rekurriert, wie sie in den einleitenden Darlegungen zum Zeitpunkt der Erlassung des mosaischen Gesetzes begründet wurde.¹³² Auch das alttestamentliche Vergeltungsprinzip wird noch einmal thematisiert, ohne hier jedoch zu einer abschließenden Antwort zu gelangen, vielmehr wird auf eine weitere Erörterung verwiesen.¹³³

Artikel 2: Ist alles, was im Gesetz enthalten ist, gut? [Nr. 267]

Der Aufweis, dass das mosaische Gesetz gut ist, erfolgt nach dem gleichen Argumentationsmuster, wie es im vorangegangenen Artikel dargelegt wurde, insofern diese Güte nicht allgemein, sondern den Umständen entsprechend attestiert wird (Lösung zu 1). Im Blick auf die Frage, inwieweit die Kultvorschriften des mosaischen Gesetzes durch das evangelische Gesetz abgelöst bzw. verworfen worden sind, wird zwischen der Bedeutung und der Befolgung des mosaischen Gesetzes unterschieden, sodass dessen Kultvorschriften zwar nicht mehr befolgt werden müssen, sie jedoch ihre Bedeutung – und damit auch ‚Autorität‘ – behalten als zeichenhafte Hinweise auf die Gnade (zu 2). Der konkrete Nutzen von Vorschriften, deren Sinn sich auf den ersten Blick nicht erschließt, wird vor allem darin gesehen, von der Götzenverehrung wieder zur richtigen Verehrung Gottes bewegt zu werden (zu 3).

Artikel 3: Ist alles, was im Gesetz enthalten ist, gerecht? [Nr. 268]

Auch die Gerechtigkeit des mosaischen Gesetzes steht für die Summa Halensis fest und so konzentriert sich dieser Artikel auf die Widerlegung von Einwänden, die dagegen geltend gemacht werden. Die Gerechtigkeit der Opfergesetze, für die unschuldige Tiere getötet wurden, wird mit ihrem geistlichen Nutzen für den Menschen begründet, indem sie ihm seine eigene Sündhaftigkeit wie auch die Strenge der göttlichen

¹³¹ Augustinus, *Sermones de vetere testamento* (Tractatus de Esau et Iacob) IV,20 (CChr.SL 41, 34,453f).

¹³² Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 261 zu II–IV (ed. Bd. IV/2, 371b; in dieser Ausgabe S. 232f).

¹³³ Vgl. ebd., Nr. 268 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 394a–b; in dieser Ausgabe S. 314 f).

Gerechtigkeit vor Augen führen, ihn von der Götzenverehrung abhalten und auf das Opfer Christi zeichenhaft hinweisen sollten (zu 1 und 2). Zu dem Einwand, das Strafmaß sei in den Rechtssatzungen des mosaischen Gesetzes nicht immer angemessen, wird mit einer detaillierten Erörterung der unterschiedlichen Faktoren, die bei der Festlegung eines Strafmaßes zu berücksichtigen sind, Stellung genommen; neben dem Ausmaß des Schadens und den Umständen eines Diebstahls kommt hier auch die Veranlagung eines Straftäters in den Blick (zu 3). Hinsichtlich des Vergeltungsprinzips, dessen Angemessenheit in den Ausführungen über die Heiligkeit des mosaischen Gesetzes noch nicht abschließend aufgezeigt werden konnte,¹³⁴ wird dessen Gerechtigkeit festgestellt und psychologisch damit erklärt, dass es auf Vergehen angewandt wird, die von Zorn motiviert werden (zu 4). Was schließlich die Frage nach dem gerechten Maß der – positiven – Vergeltung bei der Befolgung der Gebote anbetrifft, wird auf die primäre Intention einer Gesetzesvorschrift und die Motivation, sie zu erfüllen, ebenso hingewiesen wie auf den Willen Gottes, in dessen Wohlgefallen – nicht Willkür – es liege, denen ein langes Leben zu verheißen, die seinen Geboten entsprechend leben (zu 5).

Dritte Frage: Die Erfüllung des mosaischen Gesetzes durch Christus

Nachdem der Inhalt des mosaischen Gesetzes hinsichtlich der kategorialen Einteilung seiner Vorschriften wie auch seiner Qualität bestimmt wurde, rückt nun die Frage in den Mittelpunkt, inwiefern Christus dieses Gesetz erfüllt hat. Für die Gesamtkonzeption des Gesetzestraktates wird mit diesem Abschnitt ein erster Ansatz für die Verhältnisbestimmung von mosaischem und evangelischem Gesetz entfaltet. Hinsichtlich der Fragestellung wie auch der Problemlösung zeigen sich Parallelen zu einer Quaestio, die Alexander von Hales noch vor seinem Eintritt in den Franziskanerorden verfasst hat.¹³⁵

Kapitel 1: Hat Christus das Gesetz erfüllt, und auf welche Weise? [Nr. 269]

Bei der Beantwortung dieser Frage wird zwischen den drei Gesetzesarten unterschieden:¹³⁶ In Bezug auf die sinnbildlichen Vorschriften lässt sich auf dreifache Weise von einer Erfüllung des mosaischen Gesetzes durch Christus sprechen, insofern er die Verpflichtung aufhob, sie zu befolgen, ihre Bedeutung offenbarte und das verwirklichte, worauf diese Vorschriften zeichenhaft hingewiesen haben (Lösung). Auch hinsichtlich der Sittengebote wird eine dreifache Weise, wie Christus das Gesetz erfüllt

¹³⁴ Vgl. Summa Halensis III Nr. 266 zu 5 (ed. Bd. IV/2, 391b; in dieser Ausgabe S. 304f).

¹³⁵ Vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, q.21 (BFS 19, 373–386).

¹³⁶ In der Quaestio des Alexander von Hales wird demgegenüber noch die vierte Kategorie der ‚Sakramente‘ aufgeführt (vgl. ebd. [6] (BFS 19, 375,18–22) – so zeigt sich hier der systematische Fortschritt bei der Bearbeitung des Themas zunächst durch Johannes von La Rochelle und dann im Zuge der gemeinschaftlichen Redaktion der Summa Halensis.

hat, aufgezeigt: durch die Erkenntnis des Guten, die eine Erkenntnis des Bösen wie auch des Besseren einschließt; durch die Gnade, das Gute auch auszuführen, denn diese Gnade wurde nicht durch das Gesetz gegeben; und durch die Gnade, nach der Gesetzesübertretung wieder aufgerichtet zu werden, was ebenfalls nicht durch das Gesetz gegeben wurde (ebd.). Die Rechtssatzungen wiederum sind durch Christus erfüllt worden, indem er ihre Intention, vom Bösen abzuwenden, mit dem prinzipiellen Verbot der Ehescheidung, der Vergeltung und des Schwörens vervollkommnete (ebd.). In der Auseinandersetzung mit den Einwänden wird das dann weiter ausgeführt. Dabei wird für die grundsätzliche Frage, welche Relevanz vor allem die Kultvorschriften nach ihrer Erfüllung durch Christus behalten, ein Lösungsansatz entwickelt, indem im Anschluss an Augustin – und Isidors etymologische Ableitung des Gesetzesbegriffs¹³⁷ – festgehalten wird, dass sie ihre Bedeutung behalten, insofern es beim Lesen gerade in seiner Zeichenhaftigkeit zu einer tieferen Erkenntnis kommen kann, die zur Festigung des Glaubens beiträgt (zu 6).

Kapitel 2: Welche Vorschriften sind durch Christus erfüllt worden? [Nr. 270]

Die Problemlösung nimmt auf das vorangegangene Kapitel Bezug und wiederholt sowohl dessen Hinweis auf die doppelte Gnade Christi als auch die Unterscheidungen zwischen verschiedenen Redeweisen von der ‚Erfüllung‘ des mosaischen Gesetzes durch Christus (Lösung). Den Einwand, von den Kultvorschriften und vielen Rechtsatzungen des mosaischen Gesetzes sei in der Bergpredigt keine Rede, weshalb sie auch nicht durch Christus erfüllt worden seien, beantwortet die Summa Halensis mit einer Zuordnung der Kultvorschriften zur ersten Tafel des Dekalogs sowie der Rechtsatzungen zur zweiten Tafel (zu 1–3). Daran anknüpfend wird dargelegt, dass die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs zwar nicht erwähnt, aber trotzdem in der Bergpredigt erfüllt werden, indem ihre Intention, die Seele zu Gott zu bekehren, noch vollkommener erfüllt wurde, weil nicht nur die Bekehrung zu Gott als dem Ursprung der Seele, sondern auch als deren Ziel ermöglicht wird (zu 4). Das grundlegende heilsgeschichtliche Schema von Ursprung und Ziel wird dabei mit der Unterscheidung von Form und Materie verknüpft und dient so der Systematisierung des inneren Zusammenhangs von Dekalog und Bergpredigt. Im Anschluss wird auch für die zweite Tafel des Dekalogs aufgezeigt, wie sich durch das Evangelium eine vollkommenere Hinordnung auf den Nächsten vollzieht (zu 5–7). Abschließend wird die Beschränkung des mosaischen Gesetzes gegenüber der Bergpredigt genau daran festgemacht, dass es sich nur auf die äußere Handlung, nicht aber die innere Gesinnung bezieht (zu 8–9).

¹³⁷ Vgl. Summa Halensis III Nr. 224 zu 1 (ed. Bd. IV/2, 315a; in dieser Ausgabe S. 38 f.).

Vierte Frage: Die Last der Befolung des mosaischen Gesetzes

Auch in diesem Abschnitt geht es um einen Vergleich des mosaischen und des evangelischen Gesetzes, wobei nun die Frage der Schwierigkeit, das Gesetz jeweils zu befolgen, im Vordergrund steht.

Kapitel 1: Die Beschwerne des Gesetzes vonseiten dieser Beschwerne

Artikel 1: Stellt die Befolung des Gesetzes eine größere Last in Hinsicht auf die Schwierigkeit der Vorschriften dar? [Nr. 271]

Bei der Beantwortung dieser Frage wird zwischen der Handlung und dem Affekt beim Befolgen des Gesetzes unterschieden. Hinsichtlich der Handlung ist die Last des mosaischen Gesetzes beschwerlicher als die des evangelischen Gesetzes, was die Menge der Vorschriften anbetrifft, während es sich im Blick auf die Vollkommenheit der Vorschriften umgekehrt verhält (Lösung). Bezogen auf den Affekt unterscheidet sich das Befolgen des mosaischen Gesetzes dadurch vom evangelischen Gesetz, dass es nicht aus Liebe, sondern aus Furcht geschieht, was eine größere Last bedeutet, weil die Liebe, aus der heraus das evangelische Gesetz befolgt wird, unbeschwert ist (ebd.). Darüber hinaus wird noch zwischen einer belastenden und einer unterstützenden Last unterschieden, sodass das Evangelium als eine zusätzliche Last zum mosaischen Gesetz verstanden werden kann, die aber als Gnade wiederum entlastet (ebd.).

Artikel 2: Stellt das Evangelium eine größere Last als das Gesetz in Hinsicht auf die Vielzahl der Vorschriften dar? [Nr. 272]

Hinsichtlich der Anzahl der Vorschriften wird festgestellt, dass sie bezogen auf die Kultvorschriften und die Vorschriften zu den Sakramentalien im mosaischen Gesetz größer ist, bezogen auf die Sittengebote hingegen im Evangelium, was jedoch nicht bedeutet, dass deren Last damit auch größer sei, da diese ja – wie im vorangegangenen Artikel gezeigt – der gnadenhaften Unterstützung dienen (Lösung).

Kapitel 2: Die Last des Gesetzes vonseiten des Tragenden [Nr. 273]

Das Kapitel schließt unmittelbar an die Argumentation des vorangegangenen Kapitels an und ergänzt diese in Anknüpfung an Bernhard von Clairvaux um einen christologischen und mariologischen Akzent, indem die Last des Evangeliums mit Jesus Christus identifiziert wird und dann in Bezug auf die Jungfrau Maria verdeutlicht wird, dass deren Schwangerschaft als eine Last aufzufassen ist, die Maria nicht beschwerde (Lösung). Als ein Sonderfall werden diejenigen angesehen, die Augustin in der Schrift ‚Vom Geist und Buchstaben‘ und Origenes in einer Predigt über Num 17,1–28 im Blick haben, wenn sie sagen, dass es im Neuen Testament Personen gebe, die zum Alten Testament gehören, wie auch umgekehrt, sodass allein die Befolgun des Gesetzes

aus Furcht bzw. aus Liebe darüber entscheidet, ob sie zum Alten oder zum Neuen Testament gehören. Diese Auffassung wird jedoch von der Summa Halensis nicht nur relativiert, sondern letztlich verworfen, insofern doch im Anschluss an die vorangegangene Argumentation ein prinzipieller Unterschied zwischen der Last des mosaischen Gesetzes und der des Evangeliums bestehen bleibt (zu 1). Dabei wird ein Zitat aus Augustins Schrift ‚Gegen Faustus‘ als Nachweis herangezogen, dass der Kirchenvater diese Auffassung ebenfalls vertreten habe und die Summa Halensis somit nicht von seiner Lehre abweiche.

Fünfte Frage: Die Rechtfertigung durch das Gesetz

Der Begriff der ‚Rechtfertigung‘ wurde schon im Zusammenhang mit der inhaltlichen Bestimmung der einzelnen Gattungen des mosaischen Gesetzes verwendet und dort in der doppelten Perspektive der Rechtfertigung als Akt Gottes und als Handlung des Menschen entfaltet.¹³⁸ In diesem Abschnitt geht es nun um die Klärung der Frage, ob das mosaische Gesetz rechtfertigt. Der Abschnitt gliedert sich in zwei Kapitel, in denen diese Frage zunächst im Blick auf das mosaische Gesetz insgesamt und dann im Einzelnen in Bezug auf die vier Kategorien der Sittengebote, Rechtssatzungen, Kultvorschriften sowie Vorschriften zu den Sakramentalien erörtert wird. Die Summa Halensis greift damit eine weitere Frage auf, die Alexander von Hales bereits in seinen ‚Quaestiones disputatae‘ erörtert hat, als er noch nicht dem Franziskanerorden angehörte,¹³⁹ und mit der er sich auch in seiner Sentenzenglosse befasst hat.¹⁴⁰ Darüber hinaus rekurriert die Summa Halensis bei der Beantwortung dieser Frage auf die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre.

Kapitel 1: Rechtfertigt das Gesetz allgemein verstanden? [Nr. 274]

Dieses Kapitel weist sowohl in der Verwendung einzelner Pro- und Contra-Argumente als auch in einem Kernpunkt der Argumentation Parallelen zu der ersten Disputation auf, die Alexander von Hales im Rahmen der Quaestio 20 ‚Über die Gerechtigkeit des Alten Gesetzes‘ verfasst hat.¹⁴¹ Allerdings ist die Erörterung der Summa Halensis deutlich komplexer, sodass sie auch in zwei Argumentationsschritten vollzogen wird. Die Problemlösung konzentriert sich zunächst auf die klassische Referenzstelle Röm 3,20, wonach von einer Rechtfertigung durch die Werke des mosaischen Gesetzes keine Rede sein kann (a-c). Grundsätzlich unterscheidet der Gesetzestratifikat zwischen der vollen und der nicht vollen Gerechtigkeit, deren Differenz die Ursünde markiert. So ergibt sich auch vom mosaischen Gesetz her die Möglichkeit einer Rechtfertigung hinsichtlich der nicht vollen Gerechtigkeit, die in eschatologischer Perspek-

¹³⁸ Summa Halensis III Nr. 265 V (ed. Bd. IV/2, 386a–b.389b; in dieser Ausgabe S. 284–287.296 f).

¹³⁹ Vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae, q.20 (BFS 19, 359–373).

¹⁴⁰ Vgl. ders., Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, III d.37 (BFS 14, 460–490).

¹⁴¹ Vgl. ders., Quaestiones disputatae, q.20 disp. I (BFS 19, 359–364).

tive durch das Heilswerk Christi würdig macht, das ewige Leben zu erlangen (I Lösung zu 1). Von dem ewigen Leben wird das Leben „in“ den Vorschriften des mosaischen Gesetzes abgegrenzt, deren Befolgung zwar nicht von Gott belohnt wird, aber doch bewirkt, dass der Gesetzestreue nicht stirbt (zu 2). In einem zweiten Argumentationsgang, der im Kern der Argumentation von Alexanders Quaestio entspricht, geht die Summa Halensis dann noch zusätzlich auf Gal 3,20 sowie zentrale Stellen aus Augustins Schrift „Vom Geist und Buchstaben“ ein, um so die Ausgangsfrage noch präziser zu beantworten. Dazu werden vier Redeweisen von „Rechtfertigung“ unterschieden: als Eingießung der Gnade, pflichtgemäße Ausführung der Vorschriften, zeichenhafter Hinweis auf die Gerechtigkeit sowie Hinführung zur Gerechtigkeit (II Lösung). Im Sinne der ersten beiden Redeweisen kann nicht gesagt werden, dass das mosaische Gesetz im eigentlichen Sinne rechtfertigt, weil es ohne den Geist der Gnade nur ein toter Buchstabe ist. Als zeichenhafter Hinweis auf die Gerechtigkeit vermag das mosaische Gesetz hingegen zu rechtfertigen, weil es auf die Gnade verweist, mit der wir durch Christus gerechtfertigt werden, und die Gerechtigkeit Gottes ohne das Gesetz nicht offenbart wurde.¹⁴² Mit dem Zitat aus Augustins Schrift „Vom Geist und Buchstaben“ wird aber zugleich zur Geltung gebracht, dass Gott seine Gerechtigkeit prinzipiell auch ohne das Gesetz offenbaren kann, wenn er dem Glaubenden den Geist der Gnade schenkt (ebd.). Wird Rechtfertigung im Sinne der Hinführung zur Gerechtigkeit verstanden, so rechtfertigt das mosaische Gesetz, weil es den Verstand zeichenhaft auf die Gerechtigkeit verweist und den Affekt zu ihr hinführt; das darf aber wiederum nicht so verstanden werden, als könne das Werk des Gesetzes erzwungen werden oder aus sich heraus rechtfertigen, denn nach Auffassung der Summa Halensis bleibt die Rechtfertigung immer auf die Gnade Gottes angewiesen (ebd.). Rechtfertigungstheologisch wird damit in Anknüpfung an Augustin die unbedingte Angewiesenheit des Sünders auf die Gnade Gottes betont.¹⁴³ Dieses Gnadenverständnis wird sodann in der Auseinandersetzung mit den Einwänden sakramenttheologisch entfaltet, indem als die entscheidende Differenz zwischen den Sakramenten des Alten Gesetzes und des Neuen Gesetzes herausgestellt wird, dass die Sakramente des Alten Gesetzes auf die Gnade zeichenhaft hinweisen, während die Sakramente des Neuen Gesetzes sie bewirken (zu 4–6). In gleicher Weise unterscheiden sich auch die Vorschriften des Neuen Gesetzes von denen des Alten Gesetzes dadurch, dass sie den Verstand nicht nur zeichenhaft auf die Gnade hinweisen, sondern ihn so erleuchten, dass er zur Erkenntnis der Gnade gelangt – hier wird Augustins Illuminationstheorie gnadentheologisch expliziert (ebd.).¹⁴⁴ Auf der Ebene der Affekte korreliert damit die ordnende Funktion der Vorschriften des Evangeliums, die über die „Hinführung zur

¹⁴² Zu Augustins Signifikationshermeneutik s. o. S. 2310 Anm. 81.

¹⁴³ Zu Augustins Gnadentheologie vgl. Drecoll, Gnadenlehre, 488 ff.

¹⁴⁴ Zur Rezeption der augustinischen Illuminationstheorie bei Alexander von Hales und Johannes von La Rochelle vgl. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, 5–29 u. 31 f Anm. 8.

Gerechtigkeit‘, wie sie zuvor für das mosaische Gesetz aufgezeigt wurde, hinausgeht, weil sich alles auf die innere Wirkung dieser Vorschriften konzentriert und nicht die Furcht, sondern die Liebe dominiert.

Kapitel 2: Die Rechtfertigung durch das Gesetz im Besonderen [Nr. 275]

In diesem Kapitel werden die einzelnen Gattungen des mosaischen Gesetzes für sich betrachtet und dabei zunächst Pro- und Contra-Argumente zusammengestellt. Die Problemlösung setzt dann bei der Unterscheidung zwischen der Eingießung der Gerechtigkeit und deren Befolgung an, wobei die Befolgung der Gerechtigkeit auch noch mit dem Verdienstgedanken verknüpft wird. Für die Sittengebote des mosaischen Gesetzes kann von daher geltend gemacht werden, dass sie zwar nicht im eigentlichen Sinne rechtfertigen, aber auf die Rechtfertigung hinordnen, indem sie zu der Erkenntnis führen, was zu tun und was zu unterlassen ist (Lösung). Auf die Befolgung der Gerechtigkeit sind auch die Kultvorschriften ausgerichtet, insofern sie zeichenhaft hinwiesen auf das, was getan bzw. vermieden werden muss. Die Rechtsatzungen hingegen werden im Zusammenhang mit der Eingießung der Gerechtigkeit gesehen, auf die sie ebenso hinordnen wie die Furcht auf die Liebe; und der Eingießung der Gerechtigkeit werden schließlich auch die Vorschriften bezüglich der Sakramentalien zugeordnet, bei denen wiederum die Bedeutung hervorgehoben wird, auf die Gnade hinzuweisen (ebd.). Bei der Erörterung der Einwände ist der Abschnitt zu den Kultvorschriften von besonderem Interesse, weil hier der Tugendbegriff eingeführt und in diesem Zusammenhang die gehorsame Befolgung des mosaischen Gesetzes als eine Rechtfertigung verstanden wird, die aber willentlich erfolgen muss, während das Werk an sich erneut für nutzlos erklärt wird (zu III).

Das Kapitel weist vielfältige Übereinstimmungen mit der zweiten Disputation von Alexanders Quaestio ‚Über die Gerechtigkeit des Alten Gesetzes‘ auf,¹⁴⁵ allerdings wird dort auch grundsätzlich das Verhältnis von Altem und Neuem Gesetz erörtert, indem die ‚Gerechtigkeit‘ als zentrale Kategorie des Alten Gesetzes der ‚Barmherzigkeit‘ des Neuen Gesetzes gegenübergestellt wird.¹⁴⁶

Zweite Abhandlung: Das mosaische Gesetz im Besonderen

Im Prolog dieser Abhandlung wird die Spezifizierung der einzelnen Gattungen des mosaischen Gesetzes in Verbindung mit der grundlegenden – augustinischen – Unterscheidung zwischen den ‚Geboten des Lebens, das zu führen ist‘ und den ‚Geboten des Lebens, das zu versinnbildlichen ist‘ in Erinnerung gerufen, wie sie zuvor ent-

¹⁴⁵ Vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae, q.20 disp. II (BFS 19, 364–373).

¹⁴⁶ Vgl. ebd., disp. II,2 (BFS 19, 367 f.).

wickelt wurde.¹⁴⁷ Die Abhandlung gliedert sich in drei große Teile, in denen die Sittengebote, die Rechtssatzungen und die Kultvorschriften des mosaischen Gesetzes betrachtet werden.

Erste Abteilung: Die Sittengebote des Dekalogs

Dieser Teil ist in zwei Abschnitte gegliedert, in denen zunächst allgemeine Überlegungen zu den Sittengeboten des Dekalogs vorangestellt und dann die einzelnen Gebote untersucht werden. Am Ende folgt eine ‚Kurze Erklärung der Gebote zur Unterweisung der einfachen Christen‘.

Erste Frage: Die Sittengebote im Allgemeinen

Erster Abschnitt: Die Wurzel der Sittenvorschriften

In diesem Abschnitt geht es zum einen um die Wurzel oder den Ursprung der Sittengebote und zum anderen um deren Einteilung sowie Anzahl.

Kapitel 1: Ist die Wurzel der Sittengebote die Natur, die Zucht oder die Gnade?

[Nr. 276]

Im Duktus der Gesamtstruktur des Gesetzesstraktates werden die Sittengebote des mosaischen Gesetzes von denen des Naturgesetzes wie auch des menschlichen Gesetzes der Vernunft unterschieden und – im engeren Sinne – als ‚göttliches‘ Gesetz bezeichnet. Das Spezifikum dieses Gesetzes ist, dass es die ‚Vorschrift des unverdienten Guten‘ enthält und damit in der Gnade Gottes verwurzelt ist. Darin stimmt es – ungeachtet der grundlegenden Differenz – mit dem Evangelischen Gesetz überein, wobei es als das bestimmende Merkmal beider angesehen wird, dass sie auf übernatürliche Weise mit Zeichen und Wundern bekräftigt werden (Lösung). Die Sittengebote des mosaischen Gesetzes sind somit in allgemeiner Hinsicht im Naturgesetz begründet bzw. verwurzelt, aber sie fügen diesem wie auch dem menschlichen Gesetz der Vernunft, das vorschreibt, wie etwas zu tun ist, noch den Respekt vor Gott hinzu (ebd.).

Kapitel 2: Liegt die Wurzel der Sittengebote in der Erkenntnis oder in der Gemütsstimmung? [Nr. 277]

Wurde die etymologische Ableitung des Begriffs ‚Gesetz‘ von ‚Lesen‘ bereits im Blick auf das Naturgesetz erläutert,¹⁴⁸ so wird nun auf eine zweite Etymologie hingewiesen, indem das Gesetz (lex) von ‚Binden‘ (ligare) und ‚Auswählen‘ (eligere) abgeleitet wird. Hinsichtlich seines ‚bindenden‘ Charakters ist das Gesetz in der Disposition

147 Summa Halensis III Nr. 265 (ed. Bd. IV/2, 386b–387b; in dieser Ausgabe S. 286–291).

148 Vgl. Summa Halensis III Nr. 244 (ed. Bd. IV/2, 344a–b; in dieser Ausgabe S. 134 f.).

zur Erkenntnis der Seele verwurzelt. Da es jedoch nicht nur eine unterscheidende Erkenntnis, sondern auch eine auswählende gibt, schreiben die Sittengebote des mosaischen Gesetzes auch die Auswahl dessen vor, was zu tun ist (Lösung). In Bezug auf die Ausführung hingegen sind sie in der Disposition zum Affekt verwurzelt. Als ein alternatives Modell der etymologischen Ableitung und anthropologischen Systematisierung des Gesetzbegriffs wird dargelegt, wie die Dreiteilung von ‚Lesen‘, ‚Binden‘ und ‚Auswählen‘ mit den drei Elementen des freien Willens – der Möglichkeit, dem Willen und der Vernunft – korrespondiert, insofern die Freiheit und Flexibilität des freien Willens eine Bindung durch das Gesetz erfordert, während das ‚Lesen‘ des Gesetzes die Vernunft betrifft und die ‚Auswahl‘ den Willen (ebd.). Damit werden die intellektuelle und die affektive Dimension des Gesetzbegriffs miteinander ver- schränkt und wird so die fundamentale Bedeutung der Sittengebote des mosaischen Gesetzes für die Ethik aufgezeigt.

Kapitel 3: Liegt die Wurzel der Sittengebote in der Gemütsstimmung der Furcht oder der Liebe? [Nr. 278]

Wurde bislang in diesem Traktat der Hauptunterschied zwischen dem mosaischen und dem evangelischen Gesetz auf die Differenz von Furcht und Liebe fokussiert, so wird das in diesem Kapitel präzisiert, indem zwischen dem Beginnen und dem Vollenden des Gesetzes unterschieden wird, sodass dessen Ausführung als Vorbereitung zur Gottesliebe verstanden werden kann (Lösung). Der systematische Schlüssel, mit dem Petrus Lombardus im Sentenzenbuch die Tugend der Liebe (caritas) mit dem Gesetz verknüpfte, indem er feststellte, dass „das Gesetz in seiner Gesamtheit an der Liebe hängt“¹⁴⁹, wird so im Gesetzestratkat der Summa Halensis aufgegriffen und dabei zugleich heilsgeschichtlich erläutert. Die Sittengebote des mosaischen Gesetzes werden prozesshaft entfaltet und bilden darin einen grundlegenden Bestandteil der ethischen Vervollkommnung, die in der Gottesliebe ihre Vollendung findet.

Kapitel 4: Die Wurzel der Tugenden und der Sittengebote im Vergleich

Die fundamentalethische Relevanz der Sittengebote des mosaischen Gesetzes lässt danach fragen, in welcher Relation sie zu den Tugenden stehen, die in der scholastischen Ethik – wie auch schon bei Aristoteles – eine zentrale Rolle spielen.¹⁵⁰ In der Summa Halensis wird die moraltheologische und -philosophische Bedeutung der Tugenden im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Gnade des Urstandes im zweiten Teil sowie in der unvollendeten Gnaden- und Tugendlehre des Schlussteils erörtert.¹⁵¹

¹⁴⁹ Petrus Lombardus, Sententiae III,36,3 (SpicBon 5, 205,1).

¹⁵⁰ Vgl. Stemmer, Tugend. I. Antike, 1538 ff; Schönberger, Tugend. II. Mittelalter, 1548 ff.

¹⁵¹ Vgl. Summa Halensis I-II Nr. 511–515 (ed. Bd. II, 749a–760b); III Nr. 608–697 (ed. Bd. IV/2, 956a–1111b).

Artikel 1: Haben die Tugenden und die Sittengebote dieselbe Wurzel? [Nr. 279]

Die Ausführlichkeit, mit der die Pro- und Contra-Argumente zunächst präsentiert und dann erörtert werden, unterstreicht die Relevanz der Fragestellung. In der Problemlösung wird ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den Tugenden und den Sittengeboten aufgezeigt, insofern die Tugenden auf das Gute als Gutes bezogen sind, die Sittengebote hingegen auf das Gute als Pflicht. Daran anschließend wird dargelegt, wie die Seinsordnung – von Gott über die vernunftbegabte Schöpfung bis hin zu den vernunftlosen Geschöpfen – mit einer Ordnung der Handlungsvollzüge korreliert, die sich von der absoluten Freiheit Gottes bis zur Notwendigkeit der Pflicht und des Handelns der vernunftlosen Kreatur erstreckt. Dazwischen steht der Mensch als vernunftbegabtes Geschöpf, dessen Wille oder Streben einerseits von der Pflicht gegenüber der Schöpfungsordnung bestimmt wird, der aber zugleich die Handlungsfreiheit besitzt (Lösung). Hat nun das Gesetz die Funktion, den vernunftbegabten Willen des Menschen anzuleiten und ihm seine Pflichten vorzuschreiben, so ist die Tugend wiederum die Leitschnur, damit der Wille nicht in die Irre geht; und im Unterschied zum Gesetz ist die Tugend im höchsten Willen Gottes gesetzt, da dieser mit allen Tugenden erfüllt, aber keinem Gesetz unterworfen ist. Von daher werden drei Arten von Gerechtigkeit unterschieden: die vollkommen freiwillige und ungeschuldete Gerechtigkeit im göttlichen Willen, die geschuldete und freiwillige Gerechtigkeit im vernunftbegabten Willen oder Streben und die geschuldete sowie unfreiwillige Gerechtigkeit im vernunftlosen Streben (ebd.). Diese Verhältnisbestimmung von Gesetz und Tugenden eröffnet die Möglichkeit, den Aspekt der Liebe, der im vorangegangenen Kapitel mit dem Gesetz verknüpft wurde, wie es dem Ansatz des Sentenzenbuches entsprach,¹⁵² noch genauer zu fassen, indem zwischen zwei Wurzeln der Liebe unterschieden wird (zu 1). Der Einwand, die Tugenden und das Gesetz hätten eine gemeinsame Wurzel, weil ihnen auch eines, nämlich die Sünde, entgegengesetzt sei, wird dadurch widerlegt, dass die unterschiedliche Beschaffenheit von Gnade und Natur aufgezeigt wird (zu 4). Die Überlegungen zur Rolle des Gehorsams bei der Ausführung eines Gesetzes geben schließlich auch Anlass, das Verhältnis von Wille und Vernunft handlungstheoretisch zu klären,¹⁵³ sodass die Bedingtheit des Gesetzes, das die Vernunft zum Handeln verpflichtet, ebenso deutlich wird wie die Unbedingtheit der Tugend, die gegen den Willen nicht zur Ausführung eines Gesetzes drängt (zu 6). Entscheidend bleibt für die Summa Halensis die bereits bei der Wesensbestimmung des Naturgesetzes getroffene Feststellung, dass das Gesetz nicht zuerst die Vernunft und den Willen, sondern die Befähigung des Handelnden betrifft (zu a–g).

152 S. o. S. 2337 Anm. 149.

153 Dieser Ansatz lässt das spezifisch franziskanische Profil der Verhältnisbestimmung von Wille und Vernunft erkennen, deren Komplexität und Tiefgründigkeit sich mit der einfachen Entgegensezung von ‚Voluntarismus‘ und ‚Intellectualismus‘ nicht erfassen lässt (vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 383 ff.).

Artikel 2: Die Ordnung der Sittengebote und Tugenden [Nr. 280]

Die Frage nach der zeitlichen Abfolge von Gesetzesvorschriften und Tugenden wird mit dem Verweis auf die Kausalitätsordnung von Ursprung und Ziel beantwortet: So sind die Gesetzesvorschriften früher als die Tugenden, weil sich zunächst aus der Schöpfung die Pflicht zur Konformität mit dem Ursprung ergibt, bevor dann aus der Motivation des Guten als Ziel heraus die Tugend ihre Funktion übernimmt, die Seele auf dieses Ziel hinzu lenken.

Zweiter Abschnitt: Die Anzahl und Einteilung der Gebote des Dekalogs***Erstes Glied: Die Anzahl der Gebote des Dekalogs******Kapitel 1: Gab es auch schon in der gut eingerichteten Natur die Einteilung der Gebote des Dekalogs? [Nr. 281]***

Bevor geklärt wird, wie die Anzahl der Gebote des Dekalogs bestimmt wird und ob sie angemessen ist, geht es in diesem ersten Kapitel um die Frage, ob die Einteilung des Dekalogs auch schon vor dem Sündenfall galt und somit naturrechtlich begründet ist. Die Problemlösung erfolgt zunächst unter Bezugnahme auf Sir 17,1.9–12, indem von dorther die drei Gebote der ersten Tafel des Dekalogs schöpfungstheologisch abgeleitet werden. Die Einteilung der Zehn Gebote in zwei Tafeln wird hierbei nicht weiter thematisiert, sondern einfach vorausgesetzt, wenn auch mit der kurzen Erklärung versehen, dass die erste Tafel die Gebote umfasst, die auf Gott hinordnen, während die zweite Tafel die Gebote beinhaltet, die auf den Nächsten hinordnen. Damit wird die systematische Struktur rezipiert, die Augustin im Blick auf den Zusammenhang von Gesetz und Gottes- bzw. Nächstenliebe begründet hat und die dann im Sentenzenbuch des Petrus Lombardus übernommen wurde, um so die Tugendlehre mit der Dekalogauslegung zu verknüpfen.¹⁵⁴ Während nun die unveränderte Anzahl von drei Geboten der ersten Tafel damit begründet wird, dass „vonseiten Gottes keine Veränderung geschehen ist“ (Lösung) und der Mensch vor und nach dem Sündenfall Gott dieselbe Ehrerbietung schuldet, wird mit Blick auf die zweite Tafel festgestellt, dass sich die Anzahl der Gebote nach dem Sündenfall vergrößert hat. War vor dem Sündenfall nur ein einziges Gebot notwendig, nämlich das Gebot der Nächstenliebe, so bedarf es seither wegen der vielfältigen „Neigungen zum Bösen und zu Verdorbenheiten“ (ebd.) mehrerer Gebote. Von diesem Lösungsansatz her können dann auch die ersten drei Einwände beantwortet werden, während der vierte Einwand eine ausführliche Erörterung erfordert: Dabei geht es um die Frage, ob sich die Einteilung der Gebote nach dem Sündenfall nicht am Status der verderbten Natur orientieren und deshalb nach der Einteilung der Laster erfolgen müsse. Konkret wird auf 1Joh 2,16 sowie – im

¹⁵⁴ Vgl. Augustin, Enchiridion de fide, spe et caritate 32,121 (CChr.SL 46, 113f); ders., De doctrina christiana I,35,39 (CSEL 80, 30); Petrus Lombardus, Sententiae III,36,3 (SpicBon 5, 205,1–206,12).

Anschluss an Gregor I.¹⁵⁵ – auf die traditionelle Lehre von den sieben Lastern verwiesen, sodass es auch nur drei bzw. sieben Gebote im Dekalog geben dürfte. Demgegenüber stellt die Summa Halensis fest, dass die Anzahl der Gebote und der Laster nach dem Sündenfall nicht miteinander korrelieren, sondern sie sich unterschiedlich vermehren (zu 4). So kann die Vermehrung der Laster auf die drei Wurzeln der Sünde zurückgeführt werden oder auf eine Ungeordnetheit in den drei Seelenvermögen des Menschen, denen jeweils die sieben Laster zugeordnet werden, ohne das hier genauer darzulegen.¹⁵⁶ Für die Widerlegung des Einwandes ist nun entscheidend, dass die Einteilung der Gebote des Dekalogs nicht nach dem Muster erfolgt, wie es die Lehre von den Lastern impliziert, sondern sich an dem „Wesen des Guten als Geschuldetem“ (ebd.) orientiert, was im folgenden Artikel eingehender erklärt wird.

Kapitel 2: Gemäß welcher Begründung erhält man die Einteilung der Gebote des Dekalogs? [Nr. 282]

Das Kapitel setzt sich aus mehreren Teilabschnitten zusammen, in denen zunächst Pro- und Contra-Argumente zu unterschiedlichen Ansätzen, die Einteilung der Zehn Gebote zu bestimmen, referiert werden, bevor dann die eigene Problemlösung ausführlich präsentiert und anschließend zu den Einwänden Stellung genommen wird. Grundlegend für die Argumentation dieses Kapitels ist die differenzierte Verwendung des Begriffs des ‚Guten‘, der als solcher in der Ethik wie auch der Scholastik insgesamt eine zentrale Stellung einnimmt und dabei aristotelisches ebenso wie augustinisches Gedankengut aufgreift.¹⁵⁷ Wurde die prinzipielle ‚Güte‘ des mosaischen Gesetzes zuvor bereits aufgezeigt,¹⁵⁸ so erfolgt nun mit der Unterscheidung zwischen dem Guten als solchem und dem ‚Guten als Geschuldetem‘ eine Präzisierung, die nicht nur die handlungstheoretische Verhältnisbestimmung von Tugend und Gesetz, sondern auch die Einteilung der Zehn Gebote plausibel macht: Liegt der Unterschied zwischen der Tugend und dem Gesetz darin, dass eine gute Handlung aus der Tugend, eine geschuldete Handlung hingegen aus dem Gesetz erfolgt, so entspricht die Anzahl der Zehn Gebote der Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott wie auch dem Nächsten als Gottes Ebenbild (Lösung). Die genaue Anzahl der drei Gebote der ersten Tafel wird sodann mit unterschiedlichen Modellen begründet, ohne dass die Summa Halensis einem dieser Modelle den Vorzug gibt. So können die ersten drei Gebote aus der Kategorisierung der Ursachen abgeleitet werden, indem die Verpflichtung gegenüber Gott

155 Vgl. Gregor, *Moralia sive Expositio in Job XXXI*, 45,87 (CChr.SL 143B, 1610); Staats, *Hauptsünden*, 767f.

156 Es wird auf eine anderweitige Klärung verwiesen (vgl. *Summa Halensis II* Nr. 498 [ed. Bd. III, 484a–489b]); dieser Hinweis fehlt in der ursprünglichen Textvorlage (vgl. *Codex Assisiensis* 138, fol. 229b) und lässt somit eine spätere Überarbeitung erkennen.

157 Vgl. Reiner, Gut. I.2. Philosophische Bestimmungen im Griechischen, 943 ff; Locher, Gut. II.2. Patristik, 949 f; Riesenhuber, Gut. III. Mittelalter, 951 ff.

158 Vgl. *Summa Halensis III* Nr. 267 (ed. Bd. IV/2, 392a–b; in dieser Ausgabe S. 306–309).

als Wirkursache, vorbildliche Ursache und Zweckursache zur Geltung gebracht wird. Diesem Lösungsansatz, der auf die aristotelische Ursachenlehre rekurriert, wird ein zweites Modell, die Einteilung der Zehn Gebote zu bestimmen, an die Seite gestellt, insofern im Anschluss an Augustin die Gebote der ersten Tafel mit den drei Weisen im Einklang stehen, wie sich die Seele zu Gott bekehrt: mit dem Herzen, dem Mund und dem Werk (ebd.). Als dritte Variante wird auf den trinitätstheologischen Ansatz hinsichtlich der Eigenschaften Gottes hingewiesen und ein vierter Modell nimmt Bezug auf Hugo von St. Viktor und dessen Unterscheidung von drei Weisen, Gott entweder in seiner eigenen, göttlichen Natur oder seiner menschlichen Natur bzw. im eigenen Bewusstsein des Gläubigen zu verehren (ebd.). Für die zweite Tafel des Dekalogs wird nur ein Strukturmodell entwickelt, das in sich sehr komplex ist: Grundlegend ist zunächst eine Unterscheidung in der Pflicht gegenüber dem Nächsten in Bezug auf die ‚Natur‘ bzw. das ‚natürliche Sein‘ des Menschen einerseits und seine ‚natürliche Ordnung‘ bzw. sein ‚personales Sein‘ andererseits. Letzteres, die ‚natürliche Ordnung‘ bzw. das ‚personale Sein‘ betrifft die biologische Abstammung und impliziert die Pflicht gegenüber dem Nächsten als Ursprung, was im vierten Gebot, die Eltern zu ehren, zum Ausdruck kommt – wobei in der patriarchalen Sichtweise der Summa Halensis hier nur die Relation des Sohnes zum Vater in den Blick kommt (ebd.). Hinsichtlich der ‚Natur‘ des Menschen bzw. seines ‚natürlichen Seins‘ wird dann zum einen zwischen dem Schuldner und dem Nächsten, dem er verpflichtet ist, unterschieden, und zum anderen werden auch noch weitere Unterscheidungen vollzogen, sodass aus diesen vielfältigen Perspektiven die Anzahl der restlichen sechs Gebote der zweiten Tafel begründet werden kann: Vonseiten des Schuldners werden – wiederum im Anschluss an Augustins Redeweise von dem dreifachen Wirken des Menschen mit Mund, Herz und äußerem Werk – das neunte und zehnte Gebot der inneren Tätigkeit des Herzens, das achte Gebot der vermittelnden Tätigkeit des Mundes und das fünfte bis siebte Gebot der äußeren Tätigkeit des Werkes zugeordnet (ebd.). Aufseiten des Nächsten, dem der Mensch verpflichtet ist, wird zunächst zwischen dem ‚Sein‘ und dem ‚Gut-Sein‘ seiner Natur unterschieden. Das ‚Sein‘ verlangt dessen Bewahrung und ermöglicht so die Ableitung des fünften Gebotes. Hinsichtlich des ‚Gut-Seins‘ wird noch einmal zwischen den Aspekten der biologischen Vermehrung und der Erhaltung differenziert, sodass die beiden Gebote, nicht die Ehe zu brechen und nicht zu stehlen begründet werden können; die naturrechtliche Fundierung sowohl der Ehe als auch des Privateigentums, die in der Zweiten Untersuchung erfolgte,¹⁵⁹ wird hier vorausgesetzt. Auffällig ist, dass die Systematik, mit der die Problemlösung bis zu diesem Punkt erfolgte, unvermittelt unterbrochen wird und eine konsequente Durchführung des zugrundegelegten Strukturmodells für die Ableitung der anderen Gebote der zweiten Tafel unterbleibt. Stattdessen wird mit dem Verweis auf das zweifache Elend des Menschen, sich in einem anderen retten und zeitliche Güter besitzen

¹⁵⁹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 253–257 (ed. Bd. IV/2, 358a–363b; in dieser Ausgabe S. 186–203).

zu wollen, und in Bezug auf die unterschiedlichen Seelenvermögen des Menschen erklärt, warum es zusätzlich zu den beiden Geboten, nicht die Ehe zu brechen und nicht zu stehlen, auch noch die beiden letzten Gebote gibt, die Frau des Nächsten bzw. seinen Besitz nicht zu begehrn.

Nach der ausführlichen Beantwortung der Ausgangsfrage werden die verschiedenen Einwände erörtert, die erhoben wurden. An erster Stelle steht die Auffassung, dass die Einteilung der Zehn Gebote aus dem Glauben heraus angenommen wird, was von der Summa Halensis deshalb zurückgewiesen wird, weil damit die schöpfungstheologische und naturrechtliche Verankerung des Dekalogs in Frage gestellt würde. Auch eine Ableitung der Zehn Gebote aus der Tugendlehre wird verworfen, da so nicht der spezifische Gesetzescharakter des Dekalogs zur Geltung käme (zu I; II 2–3; VI). Bei der Ausführung der Gebote spielt dann aber sehr wohl Glauben – neben Klugheit, Furcht, Liebe und Gerechtigkeit – eine Rolle (zu I 1–3; II 1; III).

Kapitel 3: Reicht die Anzahl der Gebote aus? [Nr. 283]

Zur Beantwortung dieser Frage wird auf die dreifache Beziehung des Dekalogs zum Naturgesetz, zum Gesetz der Gnade und zum ‚Gesetz des Zunders‘, d. h. der Begierde, verwiesen, um von daher die Anzahl, die Ordnung und den Aussagemodus der Zehn Gebote abzuleiten. Die naturrechtliche Begründung der genauen Anzahl der Zehn Gebote erfolgt im Anschluss an das vorangegangene Kapitel, indem die Kategorisierung der Ursachen mit den trinitätstheologischen Aspekten der Einheit, der Wahrheit und der Güte verknüpft wird und so die jeweilige Anzahl der Gebote beider Tafeln nachvollzogen werden kann.¹⁶⁰ Die Verbindung ergibt sich durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen, sodass seine Verpflichtung gegenüber dem Nächsten mit der dreifachen Gestalt der Gottesverehrung korreliert (Lösung). Dabei bedient sich die Summa Halensis im Blick auf die letzten beiden Gebote der zweiten Tafel einer Doppeldeutigkeit des Begriffs ‚Appropriation‘, der hier zugleich als trinitätstheologischer Terminus und als Bezeichnung für eine soziale bzw. rechtliche Realität – die Aneignung weltlicher Güter – verwendet wird (ebd.). In der Auseinandersetzung mit den Einwänden wird dann im Detail gezeigt, dass die Aspekte, von denen behauptet wird, dass sie in den Zehn Geboten nicht hinreichend zur Sprache kämen, weshalb ihre Anzahl eben auch nicht ausreiche, doch in den einzelnen Geboten jeweils impliziert sind. Das betrifft auch den generellen Einwand, mit den beiden Tafeln des Dekalogs werde nur das Verhältnis des Menschen zu Gott und zum Nächsten geordnet, nicht aber sein Selbstverhältnis – demgegenüber zeigt die Summa Halensis mit Blick auf sexuelle Selbstbefriedigung einerseits und menschlichen Selbstbetrug andererseits, dass solches Fehlverhalten sich selbst gegenüber nicht in Form einer eigenen Vorschrift verboten werden müsse, da vom Dekalog her deutlich werde, dass und inwiefern es sich dabei um ein Fehlverhalten handelt (zu 6).

160 Vgl. Lluch-Baixauli, La trinidad y el decálogo, 99 ff.

Kapitel 4: Die unterschiedliche Bestimmung der Anzahl der Gebote des Dekalogs [Nr. 284]

Nachdem die Anzahl der Zehn Gebote als sachgemäß begründet wurde, geht es in diesem Kapitel darum, die unterschiedlichen Modelle, die es in der theologischen Tradition für die Einteilung des Dekalogs gab,¹⁶¹ zu vergleichen. Referiert werden Hesychios von Jerusalem († um 450) und Hieronymus sowie Augustin und Origenes, denen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Zur Diskussion steht hier vor allem die Frage, ob das Bilderverbot als eigenes Gebot gezählt werden muss. Die unterschiedlichen Ansichten Augustins und Origenes' erklärt die Summa Halensis mit der Differenz von Materie und Form (Lösung). Eine Gesamtbeurteilung findet nicht statt, jedoch lässt sich aus der Argumentation des vorangegangenen Kapitels schließen, dass Augustins Auffassung der Vorzug gegeben wird.

Zweites Glied: Die Unterscheidung der Gebote des Dekalogs

Kapitel 1: Die Unterscheidung des Dekalogs hinsichtlich der Ordnung [Nr. 285]

Ausgehend von einzelnen Einwänden gegenüber der Anordnung des Dekalogs wird in diesem Kapitel zum einen generell geklärt, nach welchem Prinzip die Zehn Gebote angeordnet sind, und wird zum anderen gezeigt, dass sich aus der ersten Tafel des Dekalogs die Ordnung der zweiten Tafel ergibt. Als grundlegendes Ordnungsprinzip des Dekalogs wird dessen Relation zum Gesetz der Gnade bestimmt und in dieser Hinsicht der jeweils unterschiedliche Zeugnischarakter der Zehn Gebote herausgestellt (Lösung zu I-II). Der Maßstab ist gemäß Röm 3,27 das Gesetz des Glaubens, woraus die Schlussfolgerung gezogen wird, dass sich aus dem Glauben an die Trinität und an die Inkarnation die Anordnung der ersten drei Gebote ergibt. Im Sinne der Urbild-Abbild-Korrelation entspricht dem dann auch die Ordnung der zweiten Tafel des Dekalogs, insofern das vierte Gebot, den Vater zu ehren, mit dem Glauben an den göttlichen Vater als den Ursprung der Trinität korrespondiert – wobei dieser trinitäts-theologischen Ableitung des vierten Gebotes das patriarchale Weltbild der Summa Halensis zugrundeliegt, weshalb eben nur die Ehre des Vaters, und nicht auch die der Mutter zur Sprache kommt. In christologischer Perspektive wird die Anordnung der folgenden vier Gebote so erklärt, dass aus dem Glauben an die Inkarnation und die menschliche Natur des Gottessohnes die Verpflichtung zur Wahrheit und somit das Gebot, kein falsches Zeugnis abzulegen, resultiert, während der Glaube an die Inkarnation und die menschliche Natur des Nächsten zu erhalten, d. h. ihn nicht zu töten, die Ehe als die Vereinigung von Mann und Frau zur Vermehrung der menschlichen Natur zu achten und den Besitz des Nächsten als seine existentielle Grundlage zu bewahren. Die Frage, warum das achte Gebot, kein falsches Zeugnis abzulegen, in der Systematik dieser christo-

¹⁶¹ Vgl. Vaccari, *De praceptorum Decalogi distinctione et ordine*, 317 ff; Reicke, *Die zehn Worte*, 3 ff.

logischen Argumentation nicht den anderen drei Geboten vorgeordnet wird, obwohl doch die göttliche Natur des Gottessohnes in der traditionellen Zweinaturenlehre ebenso wie im Duktus dieses Kapitels an erster Stelle steht, wird am Schluss der Problemlösung erkenntnistheoretisch damit beantwortet, dass die „Menschlichkeit und die Offenbarung der Gnade eher zur Gnade führen als die Göttlichkeit“ (ebd.). Aus der pneumatologischen Dimension des Glaubens an den trinitarischen Gott ergibt sich die Anordnung der letzten beiden Gebote des Dekalogs, insofern die Begierden, die darin angesprochen werden, der Ruhe, wie sie im Sabbatgebot zur Geltung kommt, kontrastiert werden. Lassen sich von diesem Ansatz her die meisten Einwände, die zu Beginn des Kapitels erhoben wurden, widerlegen, so setzt sich die Summa Halensis noch explizit mit dem Problem der unterschiedlichen Ordnung der beiden letzten Gebote in Ex 20 und Dtn 5 auseinander und führt das auf das Werk eines Gesetzestheologen zurück, dessen Methode als eine ‚Zurückführung‘ bzw. ‚Auflösung‘ gekennzeichnet wird,¹⁶² was in diesem Zusammenhang bedeute, dass er keine einheitliche Reihenfolge gewählt habe, um so deutlich zu machen, dass die Begierden je nach Situation differieren und teilweise auch vermischt sind (zu I 3–4).

*Kapitel 2: Die Unterscheidung des Dekalogs hinsichtlich des Aussagemodus
[Nr. 286]*

Die unterschiedliche sprachliche Form der einzelnen Gebote, die entweder bejahend oder verneinend bzw. als Aussage oder als Befehl formuliert sind und zum Teil eine Begründung, eine Drohung oder eine Verheißung beinhalten, wird mit der Beziehung des Dekalogs zum ‚Gesetz des Zunders‘¹⁶³ erklärt und auf die dreifache Neigung des sündhaften Menschen zurückgeführt: Resultiert diese aus dem Mangel der Natur und betrifft somit das Streben nach Lebensnotwendigem, so beziehen sich darauf in unterschiedlicher sprachlicher Form die Gebote, die Tätigkeiten oder Gefühle verbieten. Ist die sündhafte Neigung hingegen in der Verdorbenheit der Natur verwurzelt und auf Überflüssiges ausgerichtet, das nicht existenziell notwendig ist, so sind darauf die Gebote bezogen, die bejahen oder verneinen bzw. als Aussagesatz oder Befehl formuliert sind. Auf die menschliche Neigung, die aus der Gewohnheit und dem sozialen Zusammenleben kommt, nehmen schließlich die Gebote Bezug, die eine Drohung, eine Begründung oder eine Verheißung hinzufügen (Lösung).

162 Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c.2,3 (PTS 33, 125); Aertsen, *Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden*, 99.

163 S. o. S. 2291f.

Zweite Frage: Die einzelnen Gebote des Dekalogs

Erster Abschnitt: Das erste Gebot

Erste Unterscheidung: Die Anbetung Gottes

Erstes Glied: Was besagt die Anbetung Gottes?

Kapitel 1: Wird ‚Anbetung‘ univok über die Gottesverehrung und die Götzenverehrung gesagt? [Nr. 287]

In diesem Eingangskapitel geht es darum, die grundlegende Differenz zwischen der Anbetung beim Gottesdienst und beim Götzendienst zu markieren und damit nicht nur eine Univozität, sondern auch jegliche Analogie abzuweisen. Als der entscheidende Unterschied wird der jeweilige Beweggrund der Anbetung benannt, die entweder auf den göttlichen Willen gemäß der Wahrheit oder gemäß der Einschätzung des Menschen bezogen ist (Lösung). Im Vergleich mit dem Streben nach Glückseligkeit wird sodann aufgezeigt, dass ein fundamentaler Irrtum vorliegt, wenn das Göttliche dort vermutet wird, „wo es nicht ist“ (zu 1), weil es damit in einen Bereich außerhalb seiner selbst und seines Wirkens verlegt wird. Ebenso wird der Einwand, von der Intention der Anbetenden her ergebe sich eine Univozität, widerlegt, indem der unterschiedliche Bezugspunkt der Anbetung deutlich gemacht wird (zu 2). Gleiches gilt für die Ähnlichkeit der rituellen Formen, mit denen Gott bzw. Götzen angebetet werden, die aber über die entscheidende Differenz nicht hinwegtäuschen können (zu 3).

Kapitel 2: Wird ‚Anbetung‘ univok über die Gottesverehrung und die Verehrung eines besonderen Geschöpfs gesagt? [Nr. 288]

In diesem Kapitel wird die Unterscheidung zwischen der Gottesverehrung (*latria*) und der Verehrung eines besonderen Geschöpfs (*dulia*), wie sie von Augustin begründet wurde und in der mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte in der Marien- und Heiligenverehrung zur Geltung kam,¹⁶⁴ erläutert und dabei zugleich ihre Analogie aufgezeigt, womit eine weitere Abgrenzung zur Götzenverehrung vollzogen wird. Die Analogie wird schöpfungstheologisch mit der Würde, die der Schöpfung von Gott gegeben ist, begründet (Lösung). Dass Anbetung hier analog, nicht aber univok zu verstehen ist, verdeutlicht die Summa Halensis an den unterschiedlichen Pflichten gegenüber Gott und höhergestellten Geschöpfen, zu denen kirchliche Würdenträger, weltliche Herren und Lehrer gezählt werden (zu 1).

¹⁶⁴ Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 166 ff. 357 ff; Dinzelbacher, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2, 141 ff.

Kapitel 3: Sagt ‚Anbetung‘ eine äußere oder innere Handlung aus? [Nr. 289]

Der Unterschied zwischen der Anbetung Gottes, seiner Verehrung und dem Dienen Gott gegenüber wird in diesem Kapitel so bestimmt, dass die Anbetung im eigentlichen Sinne eine Absicht bezeichnet, während die Verehrung ein Gefühl betrifft und das Dienen eine Handlung, wobei allen gemeinsam ist, dass damit sowohl etwas Inneres als auch etwas Äußeres ausgesagt werden kann (Lösung).

Zweites Glied: Aus welchem Grund wird Gott Anbetung geschuldet? [290]

In drei Abschnitten werden Argumente angeführt, die dafür bzw. dagegen sprechen, dass die Anbetung Gottes allein in seiner Macht, seiner Güte oder aber seiner Majestät begründet ist, die Macht, Wahrheit und Güte umfasst. In der Problemlösung wird zunächst der Begriff des Gottesdienstes analysiert, indem die rituellen Handlungen, die der Anbetende den Anordnungen gemäß vollzieht, von den Tugenden, die damit verbunden sind, unterschieden werden (Lösung). Anschließend wird im Blick auf die Ausgangsfrage und die Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente zugunsten der dritten Variante entschieden, jedoch mit der Einschränkung, dass die Anbetung Gottes aufgrund seiner Majestät doch stärker auf die Macht Gottes ausgerichtet ist als auf seine Wahrheit oder Güte (ebd.). Dem Einwand, dass Macht ohne Berücksichtigung von Güte ‚degeneriere‘ und deshalb nicht angebetet oder verehrt werden dürfe – ein Grundsatz, der gerade auch im Blick auf die politischen Konnotationen von ‚Macht‘ bemerkenswert ist¹⁶⁵ –, wird entgegengehalten, dass das für die höchste Macht, d. h. Gott, nicht gelte (zu I 1–2). Die spezifische Funktion der Tugenden in diesem Konzept des Gottesdienstes wird so bestimmt, dass der Glaube zur Anerkennung der Wahrheit bewegt, wobei diese Wahrheit im Anschluss an Hilarius von Poitiers (um 315–367) als eine Wahrheit bezeichnet wird, die „sich selbst erklärt“ (IIIC); die Liebe hingegen rege dazu an, Gottes Güte zu lieben, und bewege so noch stärker als der Glaube zur Anbetung Gottes. Der Gottesdienst selbst wiederum wird dann als ein Befehl angesehen, der die Majestät Gottes berücksichtigt (zu II). Damit werden die Gottesprädikate der ‚Liebe‘ und der ‚Macht‘ so miteinander verknüpft, dass insgesamt sowohl eine Dynamik zur Geltung gebracht wird, die aus der bewegenden Kraft der Liebe resultiert, als auch eine Statik, die in der Hierarchie der göttlichen Heilsordnung gründet.

*Drittes Glied: Die Einheit und der Unterschied der Anbetung**Kapitel 1: Die Einheit der ‚Anbetung‘ [Nr. 291]*

Die Frage nach der Einheit der Anbetung Gottes wird im Blick auf die Trinität gestellt, wobei es zunächst um die Frage geht, ob die drei Personen der Trinität einheitlich

¹⁶⁵ Zu den politischen Aspekten und den historiographischen Konzepten dieser Zeit vgl. Vones, Po-testas, 131 ff; Goetz, *Potestas*, 273 ff; Braun, *violentia et potestas*, 436 ff.

oder unterschiedlich angebetet werden. Von der Einheit der Majestät Gottes her, in der die Anbetung begründet ist, wird deduziert, dass die Verehrung und Anbetung Gottes nur eine einzige sein kann (I Lösung). Dagegen könnten auch nicht die unterschiedlichen Proprietäten der drei göttlichen Personen angeführt werden, da diese ihrerseits aufeinander bezogen sind, wie Hilarius von Poitiers gezeigt hat (Ie). Der Einwand, aus der trinitätstheologischen Zuordnung der ersten drei Gebote, wie sie von der Summa Halensis selbst referiert wurde,¹⁶⁶ folge, dass es drei Anbetungen Gottes gebe, wird dadurch widerlegt, dass die Differenz dieser Gebote auf die unterschiedlichen Pflichten der vernunftbegabten Schöpfung zurückgeführt wird, die in dreifacher Hinsicht von Gott als Ursprung, Bewahrer und Ziel abhängt (zu I 1); als alternative Erklärung wird dargeboten, dass das erste Gebot die Anbetung der Macht Gottes, das zweite Gebot das Lob seiner Wahrheit und das dritte Gebot die Danksagung für seine Güte vorschreibe. In einem zweiten Argumentationsgang wird die Auffassung verworfen, als könnten die ersten drei Gebote so unterschieden werden, dass das erste Gebot den Gottesdienst, das zweite die Beharrlichkeit im Gottesdienst und das dritte die Vollendung des Gottesdienstes vorschreibe; demgegenüber wird aufgezeigt, dass alle drei Gebote Handlungen betreffen, jedoch die Beharrlichkeit und die Vollendung sich auf den Status einer Handlung beziehen (zu II 1). Die spezielle Anfrage, warum im ersten Gebot nicht auch Gottesbilder verboten werden, die in der Luft und im Feuer gemacht werden, wird im Anschluss an Johannes von Damaskus beantwortet, indem auf die Vorstellung von den sieben Himmeln verwiesen wird (zu II 2). Auf den zeitgenössischen Diskurs, der mit der Rezeption der antiken Kosmologien zusammenhing,¹⁶⁷ nahm die Summa Halensis nicht unmittelbar Bezug.

Kapitel 2: Der Unterschied in der ‚Anbetung‘

Artikel 1: Der Unterschied in der Anbetung schlechthin [Nr. 292]

Dieser Artikel greift die Unterscheidung zwischen der Gottesverehrung (*latria*) und der Verehrung besonderer Geschöpfe (*dulia*)¹⁶⁸ auf und setzt sich in diesem Zusammenhang mit der Auslegung der Glosse auseinander, wonach die spezifische Verehrung Gottes als des Herrn im Sinne der Verehrung besonderer Geschöpfe zu verstehen sei. In der Problemlösung wird zwischen verschiedenen Aussageweisen unterschieden, wie von der Verehrung besonderer Geschöpfe auch in Bezug auf Gott gesprochen werden kann (Lösung). Auf dieser Grundlage kann dann auch die Auffassung der Glosse interpretiert werden, indem zwischen einer Ehre Gottes, die nicht kommunizierbar ist, sondern seine Substanz betrifft und der deshalb Verehrung im Sinne von ‚*latria*‘ geschuldet ist, sowie einer Ehre, die sich kommuniziert, insofern sie sich

¹⁶⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 282 (ed. Bd. IV/2, 426b; in dieser Ausgabe S. 428 f).

¹⁶⁷ Vgl. Wicki, Himmel, 22f; Dinzelbacher, Handbuch, 174.

¹⁶⁸ Vgl. Summa Halensis III Nr. 288 (ed. Bd. IV/2, 441b–442a; in dieser Ausgabe S. 482–485).

in der Schöpfung widerspiegelt, unterschieden wird. Auf letztere bezieht sich dann die Redeweise von der Verehrung besonderer Geschöpfe, ohne dass damit ein realer Unterschied in der Verehrung Gottes behauptet würde, vielmehr wird ausdrücklich betont, dass die Gottesverehrung im Blick auf den Gegenstand dieser Verehrung, d. h. Gott, immer ein und dieselbe ist (zu 2).

Artikel 2: Der Unterschied in der Anbetung im Vergleich [Nr. 293]

Nachdem im vorangegangenen Artikel gezeigt wurde, dass die Verehrung Gottes nach bestimmten Aspekten unterschieden werden kann, geht es nun um die Frage, ob das im Sinne einer Ungleichheit zu verstehen sei. Dazu wird festgestellt, dass die Ehre Gottes in Bezug auf seine Würde immer die gleiche ist, während die Pflicht, Gott zu verehren, auf Seiten dessen, der von Gottes Wohltaten beschenkt wurde, unterschiedlich sein kann (Lösung). So korrespondiert die Unendlichkeit der Ehre Gottes mit dessen Wesen und unbegrenzter Güte (zu 1 und 2). Der Einwand, der im Rekurs auf das Hermes Trismegistos zugeschriebene ‚Buch der 24 Philosophen‘ zwischen einer unendlichen und einer endlichen Verehrung Gottes unterscheidet, wird von der Summa Halensis zurückgewiesen, indem das Verhältnis von Gott und Schöpfung im Anschluss an Ps.-Dionysius Areopagita erkenntnistheoretisch bestimmt und so aufgezeigt wird, dass die Würde Gottes, aufgrund derer ihm Verehrung gezollt wird, unbegrenzt ist (zu 3).

Zweite Unterscheidung: Die Anbetung Christi [Nr. 294]

In diesem Abschnitt werden die Einheit wie auch der Unterschied der Anbetung Christi hinsichtlich seiner göttlichen und menschlichen Natur erörtert. Während diese Anbetung im Blick auf die Würde der Person Christi eine einzige ist, kann in Bezug auf die Verschiedenheit der Naturen zwischen der Verehrung der göttlichen Natur im Sinne der Gottesverehrung (*latrīa*) und der Verehrung seiner menschlichen Natur im Sinne der Verehrung besonderer Geschöpfe (*dulīa*) unterschieden werden (Lösung). Die Auffassung, dem inkarnierten Christus sei eine größere Verehrung geschuldet als dem Gottessohn vor seiner Menschwerdung, da nach dem Grundsatz des Aristoteles eine Mehrzahl von Gütern vorzuziehen sei, wird auf ein quantitatives Verständnis eingeschränkt, während in qualitativer Hinsicht aufgezeigt wird, dass die Verehrung Christi mehr seiner Göttlichkeit geschuldet ist, die ganz und gar die Wirkursache seiner Menschlichkeit ist (zu II).

Dritte Unterscheidung: Die Anbetung der Schöpfung

In diesem Abschnitt wird die Anbetung der Schöpfung zunächst im Blick auf die Engel, dann den Menschen und schließlich die vernunftlose Kreatur thematisiert.

Kapitel 1: Die Anbetung des englischen Geschöpfs

Artikel 1: Wird den heiligen Engeln nach der Fleischwerdung Christi oder davor eine größere oder gleichgroße Verehrung geschuldet? [Nr. 295]

In einer heilsgeschichtlichen Betrachtung wird zunächst festgestellt, dass den Engeln aufgrund ihrer besonderen Bedeutung bei der Inkarnation und bei Wundern eine größere Verehrung vonseiten der Menschen entgegengebracht werden muss als vor der Menschwerdung des Gottessohnes (Lösung).

Artikel 2: Kann ein Engel erlaubterweise mit der Gottesverehrung angebetet werden? [Nr. 296]

Im Anschluss an Augustins Darlegungen zum Genuss, wonach man an und für sich allein Gottes Güte genießen kann, die vernunftbegabte Schöpfung hingegen in der Hinsicht, dass sie an dieser Güte teilhaben kann, wird auch für die Gottesverehrung (*latrīa*) konstatiert, dass sie zwar der Göttlichkeit der menschlichen Natur in Gott geschuldet ist, aber nicht den Engeln als reinen Schöpfungswesen (Lösung). Die Einwände, die auf Gen 18,2 und Jos 5,14 verweisen, werden widerlegt, indem gezeigt wird, dass die Gottesverehrung, von der dort die Rede ist, Gott selbst erwiesen wird und nicht dem Engel (zu 1 und 2).

Artikel 3: Kann der Engel des Satan, wenn er sich in einen Engel des Lichts verwandelt und sagt, dass er Christus sei, ohne Sünde mit der Gottesverehrung angebetet werden? [Nr. 297]

Die These, dass Unwissenheit entschuldige, wenn der Engel des Satan, von dem in 2Kor 11,14 die Rede ist, wie Christus angebetet wird, wird in dreifacher Hinsicht widerlegt, insofern die Gläubigen durch die Schrift auf die Erscheinung dieses Engels vorbereitet sind, sie – zweitens – mit ihren Gebeten bewirken können, dass Gott nicht ihre Täuschung zulässt, und – drittens – ihre Anbetung an die Bedingung knüpfen, dass Christus selbst angebetet wird (Lösung).

Kapitel 2: Die Anbetung des Menschen

Artikel 1: Muss der Mensch mit der Gottesverehrung angebetet werden? [Nr. 298]

Die Äußerungen von Johannes von Damaskus und Basilius von Caesarea (um 330–379), wonach dem Menschen als Ebenbild Gottes Ehre zu erweisen sei, werden so interpretiert, dass der Mensch zwar nicht mit der Gottesverehrung angebetet werden kann, er jedoch die Materie dieser Anbetung sein kann, insofern er als Gottes Ebenbild zu Gott führt. Deshalb sei dem Menschen die Anbetung im Sinne der Verehrung eines besonderen Geschöpfs geschuldet (Lösung I). In gleicher Weise werde auch die Gottesmutter nicht als Schöpferin, sondern als Mutter des Schöpfers um dessen Willen angebetet (Lösung II).

Artikel 2: Müssen alle Menschen gleichermaßen angebetet werden? [Nr. 299]

Das jeweilige Maß der Anbetung eines Menschen unterscheidet sich nach dessen Status und dem Zeitpunkt der Anbetung, insofern die Menschen zwar aufgrund ihrer natürlichen Beschaffenheit als Ebenbild Gottes gleich sind, sie sich jedoch im Blick auf die Gnade, die in ihnen real wirkt oder zumindest potentiell wirken kann, unterscheiden (Lösung).

Artikel 3: Müssen böse Menschen angebetet werden? [Nr. 300]

In Entsprechung zu der Argumentation des vorangegangenen Artikels wird zwischen der Ehrerbietung sowie Liebe, die auch den bösen Menschen aufgrund ihrer natürlichen Qualität als Ebenbild Gottes geschuldet ist, und der Notwendigkeit, das Schlechte in ihnen als ein Laster zu hassen, unterschieden (Lösung).

Artikel 4: Wie müssen heilige Männer angebetet werden? [Nr. 301]

Die Anbetung der Heiligen wird in diesem Artikel von der Unterwürfigkeit abgegrenzt, die allein Gott geschuldet ist, sodass Augustins Redeweise von der Sklaverei in diesem Zusammenhang eine unterschiedliche Bedeutung hat (Lösung).

Artikel 5: Muss ein schlechter Prälat mehr als ein guter Untergebener geehrt werden? [Nr. 302]

Die Summa Halensis vertritt die Auffassung, dass einem Prälaten auch dann, wenn er in moralischer Hinsicht schlechter ist, eine größere Ehre geschuldet ist als einem Untergebenen, und begründet das mit der besonderen Funktion der Prälaten als ‚Stellvertreter Christi‘ (Lösung). Das – kirchliche – Amt ist somit grundsätzlich höher zu bewerten als die individuelle Person.

Kapitel 3: Die Anbetung der vernunftlosen Kreatur

Artikel 1: Wird dem Kreuz Christi größere Verehrung geschuldet als dem Menschen? [Nr. 303]

Da das Bilderverbot nicht als eigenständiges Gebot gezählt wird,¹⁶⁹ geht es in diesem Artikel darum, zwischen der Verehrung des Kreuzes und der des Menschen hinsichtlich ihrer jeweiligen Funktion als Abbild bzw. Ebenbild zu unterscheiden. Diese Differenz wird zum einen ontologisch bestimmt, insofern der Mensch aufgrund seiner Partizipation an der Würde Gottes verehrt wird, und zum anderen zeichentheoretisch, indem das Kreuz als ein Zeichen verstanden wird, das auf den Gekreuzigten als Vorbild verweist. Allein in dieser Verweisungsfunktion auf die von ihm bezeich-

¹⁶⁹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 284 (ed. Bd. IV/2, 434b–435b; in dieser Ausgabe S. 458–463).

nete Sache, nicht aber in seiner materialen Beschaffenheit verdient das Kreuz eine größere Ehrerbietung als der Mensch (Lösung). Von Johannes von Damaskus, der sich angesichts des Bilderstreits im Byzantinischen Reich eingehend mit dem Thema der Bilderverehrung befasst hat,¹⁷⁰ wird die heilsgeschichtliche Deutung übernommen, dass das Bilderverbot für die Zeit vor der Menschwerdung Gottes ausgesprochen wurde, weil die göttliche Natur vorher nicht abbildbar war. Erst mit der Inkarnation sei sie sichtbar und fühlbar, d.h. sinnlich wahrnehmbar geworden, weshalb ihre Abbildung nunmehr ein Akt der Frömmigkeit sei und nicht zuletzt im Blick auf diejenigen, die nicht lesen können, eine didaktische Funktion hinsichtlich der Erinnerung an die Passion Christi erfülle (zu 1). Die große Bedeutung, die Passionsdarstellungen wie auch Heiligen- und Marienbilder in der mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte hatten,¹⁷¹ wird hier christologisch von der Menschwerdung Gottes her begründet. Eine gewisse Spannung zu der vorangegangenen Argumentation ergibt sich dadurch, dass zuvor die Verehrung des Menschen als Ebenbild Gottes ontologisch begründet wurde, nunmehr aber heilsgeschichtlich argumentiert wird.

Artikel 2: Kann Gott in seiner Spur so wie in seinem Ebenbild mit der Gottesverehrung angebetet werden? [Nr. 304]

Mit dem Begriff der ‚Spur Gottes‘ (*vestigium Dei*) und dessen Abgrenzung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird in diesem Artikel eine Vorstellung thematisiert, die insbesondere in Augustins Trinitätstheologie eine große Rolle spielt. Dient sie dort dem Aufweis einer vielfältig beschreibbaren Analogie zwischen der geschöpflichen Wirklichkeit und dem trinitarischen Sein Gottes, wie sie vor allem in dem Ternar Gedächtnis, Erkenntnis und Wille zum Ausdruck kommt,¹⁷² so wird diese Analogie im Anschluss an die Darlegung des vorangegangenen Artikels wiederum auf ihre Zeichenfunktion fokussiert, um die Anbetung einer solchen Spur Gottes zu legitimieren, während ihr in materialer Hinsicht keine Qualität eignet, die unmittelbar zu Gott führen könnte (Lösung). In ontologischer Perspektive wird diese Argumentation sodann gnadentheologisch entfaltet, indem der Mensch im Unterschied zur vernunftlosen Kreatur als ein Tempel Gottes verstanden wird, in dem dieser „durch Gnade und Erkenntnis und Liebe wohnt“ (zu 2).

¹⁷⁰ Vgl. Belting, Bild und Kult, 165 f; zur Geschichte des Bilderstreits im Byzantinischen Reich vgl. Brubaker, Inventing Byzantine Iconoclasm, 22 ff.

¹⁷¹ Vgl. Lipinsky, Leben Jesu, 63 ff; Braunfels, Maria, Marienbilder, 181 ff; Jászai, Heiligendarstellung und -attribute, 2018; Belting, Bild und Kult, 292 ff; Dinzelbacher, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2, 235 ff.

¹⁷² Vgl. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, 264 ff; Drecoll, Trinitätslehre, 457.

Zweiter Abschnitt: Das zweite Gebot

Erste Unterscheidung: Das zweite Gebot im Allgemeinen

Kapitel 1: Die Auslegung dieses Gebotes [Nr. 305]

Im Rekurs auf die prinzipielle Bestimmung, dass das mosaische Gesetz die Mitte zwischen dem Naturgesetz und dem Gesetz der Gnade bilde,¹⁷³ werden drei unterschiedliche Traditionen, das zweite Gebot auszulegen, harmonisiert. Die erste Auffassung, wonach mit dem Gebot, den Namen Gottes nicht zu missbrauchen, untersagt sei, Christus als ein Geschöpf anzusehen, wird in Relation zum Gesetz der Gnade betrachtet und als eine zeichenhafte Auslegung bestimmt, die sowohl wörtlich als auch mystisch zu verstehen sei (Lösung). Bei den beiden anderen Auffassungen wird jeweils die Relation des Dekalogs zum Naturgesetz herausgestellt, wobei das Gebot, den Namen Gottes nicht zu missbrauchen, entweder seiner Form nach oder gemäß der Tugend betrachtet werden kann (ebd.). Ausführlich setzt sich die Summa Halensis mit dem Einwand auseinander, dass nach Augustin das Schwören indifferent sei und deshalb nicht in dem zweiten Gebot gemeint sein könne. Dazu wird festgestellt, dass der Terminus ‚indifferent‘ unterschiedlich verwendet werden kann und es auf die Umstände ankommt, ob ein Schwur gut oder schlecht ist. Ausdrücklich abgewiesen wird deshalb auch eine grundsätzliche Ablehnung des Schwurs (zu II 2).

Kapitel 2: Der Inhalt und die Intention dieses Gebotes

Artikel 1: Was bedeutet der Name, den unnütz zu gebrauchen hier verboten wird? [Nr. 306]

In zwei Gedankengängen werden zunächst verschiedene Möglichkeiten aufgezeigt, wie der ‚Name Gottes‘, von dem in diesem Gebot die Rede ist, verstanden werden kann – zum einen in trinitätstheologischer Perspektive als ein Name der Macht, der Wahrheit oder der Güte Gottes und zum anderen als ein Name, der personal oder wesenhaft aufgefasst werden kann (I und II). Die Problemlösung konzentriert sich auf den zweiten Punkt und entwickelt den Lösungsansatz erneut im Rekurs auf die doppelte Relation des Dekalogs zum Gesetz der Gnade einerseits und zum Naturgesetz andererseits: So kann der Name Gottes personal als der Name des Gottessohnes aufgefasst werden, wenn die Funktion dieses Gebotes betrachtet wird, zum Gesetz der Gnade zu führen; und er kann wesenhaft als ein Zeichen aufgefasst werden, wenn seine Ableitung aus dem Naturgesetz im Blick ist (Lösung). Die augustinische Interpretation des Namens Gottes als Name der Wahrheit wird sodann vom Akt der Namensnennung her begründet, insofern es die Intention einer Benennung ist, etwas „bekannt zu machen und zu vergewissern“, was der Wahrheit zugeordnet wird (zu I 1–4).

¹⁷³ Vgl. Summa Halensis III Nr. 261 (ed. Bd. IV/2, 371b; in dieser Ausgabe S. 230–233).

Artikel 2: Was bedeutet, den Namen Gottes unnütz zu gebrauchen? [Nr. 307]

In diesem Artikel werden unterschiedliche Formen, den Namen Gottes zu missbrauchen, erörtert. Den Ausführungen liegt wiederum die trinitätstheologische Differenzierung zwischen Gottes Macht bzw. Kraft, seiner Wahrheit und seiner Güte zugrunde, sodass allein Benennungen und Bekräftigungen des Namens Gottes, die sich auf dessen Wahrheit beziehen, von diesem Gebot betroffen sind, während Beschwörungen – z. B. im Rahmen des Exorzismus¹⁷⁴ –, die auf die Kraft von Gottes Namen abzielen, hier ebenso wenig in Betracht kommen wie Weihungen, die dessen Güte annehmen (Lösung I und III–IV). Dass Predigten um des persönlichen Ruhmes willen in diesem Zusammenhang ebenfalls thematisiert, jedoch als Verstoß gegen das dritte Gebot betrachtet werden (Lösung II), ist insofern bemerkenswert, als es hierbei um eine Säule der Ordenstheologie der Mendikanten – und somit auch der Verfasser der Summa Halensis – ging und sie gerade mit ihren Predigten großen Zulauf fanden.¹⁷⁵ Diese exponierte Stellungnahme zum Problem der persönlichen Geltungssucht von Predigern zielte somit in das Zentrum der Glaubensvermittlung.

Zweite Unterscheidung: Das zweite Gebot hinsichtlich des Schwurs

In den nachfolgenden Artikeln wird das Schwören eingehend erörtert und damit dessen besondere Bedeutung für das gesellschaftliche Leben und das Rechtswesen dieser Zeit theologisch reflektiert. In Anknüpfung an Augustin¹⁷⁶ und in Übereinstimmung mit der Kanonistik¹⁷⁷ wurde so die Praxis des Eides legitimiert und gegen prinzipielle Einwände, wie sie von den Katharern und Waldensern unter Berufung auf die neutestamentlichen Eidverbote vertreten wurden,¹⁷⁸ verteidigt. Im Zusammenhang mit den Rechtssatzungen des mosaischen Gesetzes wird das Thema dann noch einmal aufgegriffen.¹⁷⁹

Erstes Glied: Ist das Schwören gut, schlecht oder indifferent? [Nr. 308]

Mit präzisen Unterscheidungen zwischen guten, schlechten und indifferenten Handlungen wird dargelegt, dass das Schwören aus einem bestimmten Anlass heraus entweder gut oder schlecht sein kann und in diesem Sinne als indifferent aufzufassen ist (Lösung). In der Widerlegung des zweiten Gegenargumentes wird diese Problemlösung noch weiter entfaltet, indem zwischen dem Wesen der Schwurhandlung, die

¹⁷⁴ Zur Rolle des Exorzismus in der scholastischen Theologie vgl. Hödl, Exorzismus, 173.

¹⁷⁵ Vgl. Schneyer, Geschichte der katholischen Predigt, 141ff; Schütz, Geschichte der christlichen Predigt, 52ff; Frank, Predigt, 250.

¹⁷⁶ Vgl. Kreusch, Der Eid zwischen Schwurverbot Jesu und kirchlichem Recht, 93 ff.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 115 ff; Helmholz, Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 159 ff.

¹⁷⁸ Vgl. The Summa contra haereticos c.18 (ed. Garvin/Corbett, 213f); Thouzellier, Catharisme et Valdéisme en Languedoc, 98 f; Rottenwöhrer, Der Katharismus, Bd. 5, 424 ff.

¹⁷⁹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 446 (ed. Bd. IV/2, 651a–652b; in dieser Ausgabe S. 1240–1243).

gut ist, und der sündhaften Neigung des Menschen, diese Handlung schlecht auszuführen, unterschieden wird (zu b).

Zweites Glied: Ist das Schwören erlaubt oder verboten? [Nr. 309]

Insofern das Schwören auf Gott bezogen ist, muss der besondere Umstand der Schwurhandlung berücksichtigt werden, um beurteilen zu können, ob sie erlaubt ist oder nicht. Da es das Spezifikum des Schwörens ist, etwas bei Gott als der ersten Wahrheit zu versichern, ist der besondere Umstand dieser Handlung, dass sie aus einem Grund heraus geschieht (Lösung 1–2). Dieser Problemlösung liegt das Kausalitätsdenken der Summa Halensis zugrunde, wonach Gott als die erste Ursache der Schöpfungsordnung anzusehen ist und demnach auch das Schwören von dieser Ursache her begründet wird.

Drittes Glied: Wird das Schwören hinsichtlich des Affektes oder der Wirkung verboten? [Nr. 310]

Das freiwillige Schwören ist als ein Affekt, der ein Verlangen beinhaltet, verboten, weil darin eine Neigung erkennbar wird, sich von Gott abzuwenden (Lösung).

Viertes Glied: Wird das Schwören hinsichtlich der Gewohnheit oder der Handlung verboten? [Nr. 311]

Darf ein Schwur immer nur aus einem bestimmten Grund heraus geleistet werden, so kann dieser Grund entweder notwendig oder nützlich sein. Im ersten Fall ist das Schwören als Gewohnheit wie auch als Handlung erlaubt; im zweiten Fall hingegen ist die Gewohnheit des Schwörens angesichts der Neigung, einen Meineid zu leisten, verboten (Lösung).

In einem weiteren Argumentationsgang wird die bislang vertretene Auffassung, dass das Schwören generell gut ist, noch einmal einer kritischen Überprüfung unterzogen. Diese Ergänzung durchbricht die Systematik der Ausführungen und ist teilweise auch redundant. Ein neuer Aspekt ist allerdings der Gedanke einer Konformität mit der Barmherzigkeit Gottes, der mit der Schwurhandlung verknüpft wird (Lösung [B]). Zum Schluss wird Mt 5,34 als die neutestamentliche Stelle, die immer wieder als Argument für ein generelles Verbot des Schwörens angeführt wird, sprachlich analysiert und von der Wortstellung her begründet, warum das nur für den Fall gilt, dass „es keinen notwendigen oder nützlichen Grund für die menschliche Gesellschaft gibt“ (ebd.). Eben diese Notwendigkeit bzw. dieser Nutzen des Schwörens für die menschliche Gesellschaft steht aber für die Summa Halensis generell fest.

Fünftes Glied: Wem kommt es zu oder ist es erlaubt zu schwören? [Nr. 312]

In drei Argumentationsgängen wird erörtert, ob es Gott, den Engeln und den Vollkommenen, die sich zum ‚Vorbild des Evangeliums‘ verpflichtet haben, zukommt zu

schwören. Der Terminus ‚Vorbild des Evangeliums‘ findet sich in dem Testament des Franziskus von Assisi¹⁸⁰ und bezeichnet im allgemeinen Sinne die Mönchsgelübde. In Bezug auf Gott wird herausgestellt, dass hier Schwören in dem Sinne verstanden werden muss, dass er etwas ‚unbeweglich beschließt‘, während das Schwören der Engel die Verkündigung des von Gott ‚unwandelbar Angeordneten‘ bezeichnet und das Schwören der Menschen bedeute, „Gott als Zeugen anzurufen oder Gott etwas zu geloben“ (Lösung I). Der kritische Einwand, das Ablegen eines Gelübdes verbiete grundsätzlich zu schwören, wird mit der Unterscheidung zwischen zwingenden und nicht zwingenden Gründen zu schwören beantwortet (zu III). Dadurch konnten nicht nur die problematischen Konsequenzen einer prinzipiellen Befreiung der Ordensangehörigen von der Verpflichtung zum Eid vor Gericht vermieden werden, sondern dem Schwören wird generell eine positive Funktion hinsichtlich der Abwehr von Ungläubigkeit und sonstigen Fällen der ‚Nützlichkeit‘ zugeschrieben.

Sechstes Glied: Ist es erlaubt, einen Schwur entgegenzunehmen?

Kapitel 1: Ist es erlaubt, einen Schwur in der zulässigen Form entgegenzunehmen?
[Nr. 313]

Im Anschluss an das Decretum Gratiani wird festgehalten, dass es erlaubt ist, einen Schwur anzunehmen, wenn er der angemessenen Form entspricht. Zugleich wird in Analogie zu der ‚doppelten Gerechtigkeit‘ von einem ‚doppelten Schwur gesprochen und deshalb zwischen einem öffentlichen und einem privaten Schwur unterschieden (Lösung). Im Falle eines privaten Schwurs, bei dem falsch geschworen wird, stellt es eine Todsünde dar, wenn derjenige, der den Schwur annimmt, dieses tut, obwohl er weiß, dass es sich um einen falschen Schwur handelt; erfolge die Annahme eines solchen Schwurs aber aus Unwissenheit, sei das mit Augustin als eine lässliche Sünde anzusehen (ebd.). Im Falle eines öffentlichen Schwurs hingegen sei es grundsätzlich die Aufgabe eines Richters, einen solchen Schwur entgegenzunehmen und könne er das auch ohne Sünde tun bzw. sei er dazu um des ‚öffentlichen Gutes‘ willen sogar verpflichtet. Falls er wisse, dass es sich um einen falschen Schwur handele, müsse er ihn abweisen, „soweit er kann“ (ebd.). Wenn er aber durch die Rechtsordnung gezwungen werde, diesen Schwur entgegenzunehmen, könne er dieses ohne Sünde tun – damit wird die Priorität der Rechtsordnung gegenüber dem persönlichen Wissen des Richters hervorgehoben und nicht nur deren grundlegende Bedeutung für das Rechts- und Gesellschaftssystem betont, sondern vielmehr ihr geradezu ontologischer Charakter festgestellt, insofern die Rechtsordnung mit der Schöpfungsordnung korrespondiert. Das Gesetz in seiner vielfältigen Ausprägung erweist sich einmal mehr als das Rückgrat der gesamten Ordnungstheologie der Summa Halensis.

180 Vgl. Franziskus von Assisi, Testament, 14 (Opuscula, 310; Schriften, 214).

Deshalb ist es auch konsequent, wenn der Richter im Akt der Urteilsverkündigung als Stellvertreter Gottes angesehen wird (zu 3).

Kapitel 2: Ist es erlaubt, einen Schwur in einer nicht zulässigen Form entgegenzunehmen? [Nr. 314]

In Anknüpfung an die Argumentation des vorangegangenen Kapitels wird zwischen dem öffentlichen und dem privaten Gut unterschieden und für den Fall, dass es bei einer Gerichtsverhandlung um öffentliches Gut geht, festgestellt, dass es erlaubt sei, einen Schwur in einer nicht statthaften Form entgegenzunehmen (Lösung), solange damit nicht dem zugestimmt wird, wodurch die Bekräftigung erfolgt, sondern nur die Handlung des Schwörens selbst in Betracht kommt (zu 1). Ein öffentliches Gut wie der allgemeine Friede sei stets dem persönlichen Gut des Individuums vorgeordnet und widerspreche darin auch nicht der Liebesordnung, sondern entspreche dieser vielmehr (zu 2).

Siebtes Glied: Die Schwurformel

Generell wird zwischen der statthaften Schwurformel, die bei Gott geschworen wird, und der nicht statthaften Formel, die bei falschen Göttern oder Götzen geschworen wird, unterschieden; einer besonderen Beurteilung bedürfen wiederum Schwurformeln, die bei einem Geschöpf geschworen werden.

Kapitel 1: Die zulässige Schwurformel [Nr. 315]

Im Blick auf verschiedene Schwurformeln des Alten und Neuen Testaments wird festgestellt, dass die Verehrung der ersten Wahrheit das Kriterium für die Angemessenheit eines Schwurs ist (Lösung zu I–II). Die Differenzen zwischen den verschiedenen Schwurformeln werden zum einen auf sprachtheologische Gründe zurückgeführt, insofern diese Wahrheit entweder als Prinzip oder als Zeugin angeführt wird (zu III–IV); zum anderen wird auf den Entstehungskontext dieser Schwurformeln hingewiesen, sodass vor der Menschwerdung des Gottessohnes bestimmte Formeln angesichts der Götzenverehrung notwendig waren, während in der Urkirche auf der Grundlage der menschgewordenen Wahrheit geschworen wurde (zu V).

Kapitel 2: Die nicht zulässige Schwurformel

Artikel 1: Verpflichtet ein Schwur, der in einer nicht zulässigen Form geleistet wurde? [Nr. 316]

In Anknüpfung an das Decretum Gratiani und in Analogie zu der Antwort auf die Frage, ob es erlaubt sei, einen Schwur in einer nicht statthaften Form entgegenzunehmen,¹⁸¹ wird begründet, dass ein solcher Schwur den Schwörenden verpflichtet, ihn zu erfüllen. Der Einwand, ein Gelübde, das einem Götzen geleistet werde, verpflichte auch nicht, wird widerlegt, indem auf einen entscheidenden Unterschied zwischen dem Gelübde und dem Schwur hingewiesen wird, insofern der Schwur auch eine Verpflichtung zur Treue gegenüber dem Nächsten umfasst, die erfüllt werden muss, auch wenn der Schwur nicht Gott, sondern einem Götzen geleistet wird (Lösung).

Artikel 2: Ist es schlimmer, bei einem falschen Gott wahr zu schwören, als beim wahren Gott falsch zu schwören? [Nr. 317]

Mit der Unterscheidung zwischen dem Inhalt eines Schwurs und dessen Referenz wird aufgezeigt, dass es jeweils unterschiedlich beurteilt werden muss, wenn etwas Wahres beim falschen Gott geschworen wird (Lösung).

Kapitel 3: Die zum Teil zulässige, zum Teil nicht zulässige Schwurform

Artikel 1: Ist es erlaubt, bei Geschöpfen zu schwören, oder nicht? [Nr. 318]

Im Mittelpunkt steht die Interpretation von Mt 5,34 gemäß der Glossa ordinaria, die von der Summa Halensis so ausgelegt wird, dass drei Intentionen, bei einem Geschöpf zu schwören, unterschieden werden: zum einen der Glaube, dass das Geschöpf selbst verehrt werden müsse, weil in ihm etwas Göttliches stecke, was aber als Sünde angesehen werden muss; sodann die betrügerische Absicht eines Meineids, der ebenfalls ständig ist; und schließlich das Schwören um der ersten Wahrheit willen, die im Geschöpf verehrt wird, was allein statthaft ist (Lösung). In der Verfeinerung dieses Gedankenganges wird noch zwischen einem versprechenden bzw. verfluchenden Schwur und einem bekräftigenden Schwur unterschieden und am Beispiel eines Schwurs, der bei einem Kreuz geleistet wird, aufgezeigt, dass die Verehrung, die einem Geschöpf erwiesen wird, auf den ‚Prototypen‘, d. h. hier den Gekreuzigten als ‚Vorbild‘ bezogen ist (zu 3). Die Summa Halensis beruft sich hierbei auf Johannes von Damaskus, der mit dieser Präzisierung zur theologischen Klärung der Frage der Bilderverehrung beigetragen hat.¹⁸²

¹⁸¹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 314 (ed. Bd. IV/2, 475a–b; in dieser Ausgabe S. 598–601).

¹⁸² Vgl. Olewinski, Um die Ehre des Bildes, 458 ff.

Artikel 2: Welcher Schwur verpflichtet mehr, der beim Schöpfer oder der bei den Geschöpfen geleistet wird? [Nr. 319]

Zunächst wird im Anschluss an Augustin und dessen Rezeption im Decretum Gratiani wie auch mit dem Verweis auf Johannes Chrysostomus (ca. 349–407) festgestellt, dass ein Schwur, der bei Gott geleistet wird, „schwerer und stärker ist“ als ein solcher, der bei den Geschöpfen geleistet wird (Lösung I). Anschließend wird das auch noch dadurch untermauert, dass auf den speziellen Fall derer hingewiesen wird, die aus einem Orden ausgestoßen werden, wenn sie die Verpflichtung zu einem feierlichen Eid verletzt haben (zu II).

Achtes Glied: Die Begleitumstände und die Bindung des Schwurs

In diesem Abschnitt wird die scholastische Lehre von den drei ‚Begleitern‘ des Eides – der Gerechtigkeit, dem Urteil und der Wahrheit – geradezu paradigmatisch entfaltet. Unmittelbare Vorläufer waren hierbei die Summa aurea Wilhelms von Auxerre und die Sentenzenglossen des Alexander von Hales¹⁸³.

Kapitel 1: Der Begleitumstand der Gerechtigkeit [Nr. 320]

Im Anschluss an das Decretum Gratiani und unter Berufung auf die dort angeführte Autorität des Beda Venerabilis (672/73–735) wird konstatiert, dass ein Schwur nicht verpflichtend ist, wenn etwas Unrechtes geschworen wird (Lösung). Weiterhin unterschieden wird dann zwischen dem, was unrecht ist, weil es „von seiner Natur her lasterhaft“ und deshalb verboten ist, und dem, was unrecht ist, das zwar von sich aus erlaubt war, aber aufgrund eines Verbotes nicht mehr erlaubt ist (zu 1). Im Blick darauf wird der Eid, den Josua bei dem Friedensschluss mit den Gibeonitern geschworen hat, als legitimiert angesehen, weil er die eigentliche Intention des göttlichen Verbotes, mit den Feinden des Volkes Israel Frieden zu schließen, erfüllt habe. Die gerade auch für Ordensangehörige wie die Verfasser der Summa Halensis wichtige Frage, ob ein Keuschheitsgelübde ein Eheversprechen sowie daraus resultierende vertragliche Verpflichtungen ungültig mache, wird mit der Unterscheidung zwischen einem einfachen und einem feierlichen, öffentlich vollzogenen Gelübde beantwortet (zu 2). Damit knüpfte die Summa Halensis an eine Unterscheidung an, die schon Papst Siricius (um 334, 384–399) getroffen hatte.¹⁸⁴ Die rechtlichen und gesellschaftlichen Probleme, die aus dieser im Alltag nicht immer klaren Unterscheidung resultierten,

183 Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr.46 (SpicBon 18b, 873–897); Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, III d. 39 c. 2 (BFS 14, 515,2–516,2).

184 Vgl. Siricius, Epistola 10,1–5 (PL 13, 1181–1185); Knopp, Vollständiges katholisches Eherecht, 132–134.

versuchte dann Papst Bonifaz VIII. (um 1235, 1294–1303) mit einer kirchenrechtlich verbindlichen Konstitution zu lösen.¹⁸⁵

Kapitel 2: Der Begleitumstand der Urteilskraft [Nr. 321]

In der speziellen Perspektive der Frage, ob ein Eid, nicht in einen Orden einzutreten, verpflichtend sei, wird die Relevanz der Urteilskraft für die Verbindlichkeit des Schwurs aufgezeigt (Lösung). Hinsichtlich der Erlaubnis eines solchen Schwurs wird dann noch einmal differenziert, insofern ein Schwur, der etwas beinhaltet, „was den Menschen zum Besseren befördert“, als bindend angesehen wird, während ein Schwur, der den Menschen nicht fördert, „durch einen heilsameren Ratschluss“ ersetzt werden kann (zu 2).

Kapitel 3: Der Begleitumstand der Wahrheit [Nr. 322]

Im Blick auf einen Meineid, dem die Wahrheit abgeht, wird zwischen einem bekräftigenden und einem versprechenden Schwur unterschieden und so auch die Frage, ob ein Meineid verbindlich sei, unterschiedlich beantwortet (Lösung I). Anschließend werden die drei Begleiter des Eides insgesamt systematisiert, indem die Wahrheit dem Schwörenden, die Gerechtigkeit dem Inhalt des Schwurs und die Urteilskraft dem vernünftigen Grund des Schwörens zugeordnet werden (Lösung II).

Kapitel 4: Die Verpflichtung des Schwurs

Artikel 1: Bindet ein freiwilliger Schwur, der auf diese Weise geleistet worden ist, immer? [Nr. 323]

In Analogie zu den vorangegangenen Ausführungen über den Begleitumstand der Urteilskraft wird exemplarisch der Fall eines Schwures, niemals Bischof werden zu wollen, erörtert und die Frage nach dem verpflichtenden Charakter eines solchen Schwures von der konkreten Situation her beantwortet, indem die Eignung des Schwörenden ebenso wie die anderer Kandidaten berücksichtigt und auch auf die Notwendigkeit hingewiesen wird, durch den Befehl eines Oberen von dem Eid entbunden zu werden (Lösung zu 1). Diese Situationsbedingtheit eines Schwures wird sodann als zusätzliches Kriterium zu dem des individuell Förderlichen eingeführt (zu 2). Daran anschließend werden weitere Fallbeispiele erörtert, um zu klären, dass zwar die sachliche, nicht aber die persönliche Verpflichtung, die mit einem Eid verbunden ist, von verstorbenen Amtsträgern auf deren Nachfolger übertragen wird (Lösung II).

¹⁸⁵ Vgl. Liber Sextus, III,15 (ed. Friedberg, Bd. 2, 1053); Knopp, Vollständiges katholisches Ehrerecht, 132f; Helmholz, Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 253ff.

Artikel 2: Bindet ein erzwungener Schwur? [Nr. 324]

In Anbetracht der disparaten Ansichten, die zu dieser Frage in der theologischen und kirchenrechtlichen Tradition vorlagen, verzichtet die Summa Halensis auf eine wirkliche Problemlösung und präsentiert stattdessen eine ‚Antwort‘, die sich auf das Referieren unterschiedlicher Auffassungen beschränkt, ohne sich genau festzulegen (Lösung). Dass sie jedoch eher die Ansicht vertritt, einen erzwungenen Schwur als bindend anzusehen, lässt sich daraus schließen, dass die Gegenargumente entkräftet werden (zu 1–4), während die Autoritäten, die für diese Ansicht herangezogen werden, keiner Kritik unterzogen werden.

Neuntes Glied: Die Auslegung des Schwurs [Nr. 325]

Zum Abschluss der eingehenden Erörterungen zum Eid wird hinsichtlich der Frage, ob ein Schwur gemäß der Intention des Schwörenden oder der des Empfangenden ausgelegt werden muss, zwischen einem Meineid und einem doppelsinnigen Eid unterschieden. Bei einem Meineid sind die Worte so zu verstehen, wie sie die Rechtschaffenen verstehen, während doppelsinnige Formulierungen den Schwörenden nur insoweit binden, als sie seiner Absicht entsprechen (Lösung). Der hermeneutische Grundsatz der Einfachheit, der hierbei zur Geltung gebracht wird, wird theologisch von Gott als dem ersten Prinzip der Schöpfungs- und Rechtsordnung abgeleitet, indem Gott zum „Liebhaber der Einfachheit und Verächter der Doppelzüngigkeit“ erklärt wird (ebd.).

Dritter Abschnitt: Das dritte Gebot

Mit dem Gebot der Heiligung des Sabbats bzw. Sonn- und Feiertages richtet sich der Fokus dieser Dekalogauslegung auf einen weiteren Aspekt, der für die mittelalterliche Gesellschaft von großer Bedeutung war, insofern damit vor allem die Frage verbunden war, welche Arbeiten am Sonntag erlaubt waren.¹⁸⁶

Kapitel 1: Ist das Gebot über den Sabbat allgemein oder partikular? [Nr. 326]

Das Gebot wird zunächst im Sinne des vierfachen Schriftverständnisses¹⁸⁷ entfaltet, wonach es im wörtlichen Sinn die Enthaltung von sklavischer Arbeit, im moralischen Sinn die Enthaltung von der Sünde, im allegorischen Sinn den Leib Christi, der im Grab ruhte, und im anagogischen Sinn den zukünftigen Seelenfrieden bedeutet (Lösung). Anschließend wird begründet, warum dieses Gebot nicht als ein allgemeines, sondern als ein spezielles anzusehen ist, und das nicht nur seiner wörtlichen

¹⁸⁶ Vgl. Kranemann, Sonntag, 2050; Bergholz, Sonntag, 455 ff; Pribyl, Das Verbot der Sonntagsarbeit aus rechtshistorischer Perspektive, 188.

¹⁸⁷ Vgl. Lubac, Exégèse médiéval, Bd. II/2, 263 ff; Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, Bd. 2, 98–104.121–127.

Bedeutung nach, sondern vor allem in moralischer Hinsicht, insofern es im Unterschied zu allen anderen Geboten das Freisein für die Güte Gottes beinhaltet, zusammen mit der Abtrennung von allem, was dieses Freisein behindert (ebd.). In Anknüpfung an die trinitätstheologische Systematisierung der Zehn Gebote, wie sie zu Beginn der Abhandlung über das mosaische Gesetz dargelegt wurde, wird am Ende dieses Kapitels der Zusammenhang mit einer Tugendlehre dargelegt, in der die Liebe als die Ausrichtung auf das höchste Gut als Ziel verstanden wird, sodass die ersten drei Gebote des Dekalogs Glaube, Hoffnung und Liebe zugeordnet werden können (zu 1–5).

Kapitel 2: Ist das Gebot über den Sabbat ein Sittengebot oder eine Kultvorschrift?

[Nr. 327]

Bei dieser Frage geht es letztlich um die Verbindlichkeit des dritten Gebotes über das Judentum hinaus nicht nur für die Christen, sondern für alle Menschen. Dazu wird zwischen der Sache und dem Zeichen dieses Gebotes unterschieden, sodass es der Sache nach, die „als die Ruhe und das Freisein für Gott“ bestimmt wird, ein Sittengesetz darstellt und deshalb „immer, wenn auch nicht zu jeder Zeit“ befolgt werden muss, während es als Zeichen, das auf Zukünftiges hinweist, eine sinnbildliche Vorschrift ist, die nicht zu allen Zeiten und auch nicht für alle Menschen gilt (Lösung und zu 1). Im Blick auf die Sache dieses Gebotes wird darüber hinaus zwischen zwei Arten eines Sittengesetzes unterschieden, insofern es vom Naturgesetz her allgemein das Freisein für Gott aussagt, ohne den Zeitpunkt genau festzulegen, während es vom geschriebenen Gesetz her, d. h. aus der Perspektive der ‚Disziplin‘, dafür den siebten Tag bestimmt (zu 5). Der Terminus der ‚Disziplin‘ umfasst hierbei sowohl den Aspekt der Unterweisung und Bildung als auch den Tradition.

Kapitel 3: Die Umstände des dritten Gebotes

Artikel 1: Warum wird in den anderen Geboten kein Erinnerungswort genannt?

[Nr. 328]

Im Anschluss an die Ausführungen des vorangegangenen Kapitels wird erläutert, dass das Erinnerungswort auf den speziellen Aspekt der ‚Disziplin‘ zurückzuführen ist (Lösung zu 1); und mit Johannes von Damaskus wird festgestellt, dass die Beachtung des Sabbats in der Zeit vor dem mosaischen Gesetz nicht geheiligt war, sondern im Sinne einer Inspiration durch das Naturgesetz als etwas Ehrenhaftes aufgefasst wurde, während sie durch das mosaische Gesetz als eine Pflicht zu verstehen ist, die als etwas Heiliges einzuhalten ist (zu 2).

Artikel 2: Die Festlegung einer bestimmten Zeit des Freiseins für Gott [Nr. 329]

Dieser Artikel setzt sich mit kritischen Einwänden auseinander, die zum einen generell die Notwendigkeit bestreiten, eine bestimmte Zeit des Freiseins für Gott festlegen

zu müssen (I), und zum anderen hinterfragen, warum nicht auch für andere Gebote feste Zeiten bestimmt werden bzw. warum im dritten Gebot nicht zusätzlich zu der Zeit auch der Ort des Freiseins für Gott festgelegt wird (II). Diese Einwände werden mit Hilfe der aristotelischen Unterscheidung zwischen dem ‚Habitus‘ und der Handlung beantwortet: Wird das Freisein für Gott als ein Habitus betrachtet, so kann das menschliche Dienen gegenüber Gott entweder aus Liebe geschehen und ist dann an keine Zeit gebunden, sondern wird ein Leben lang praktiziert, oder es geschieht aus Furcht vor Strafe und wird deshalb eine bestimmte Zeit festgelegt (Lösung zu I 1–3). Als menschliche Handlung hingegen bedarf das Freisein für Gott einer zeitlichen Festlegung, weil es den sterblichen Menschen nicht möglich ist, zu jedem Zeitpunkt für Gott frei zu sein (ebd.). Der Unterschied dieses Gebotes zum ersten und zum vierten Gebot wird darin gesehen, dass körperliche Arbeit und das Freisein für Gott unvereinbar sind, weshalb hier eine zeitliche Regelung notwendig ist, während sich die Anbetung Gottes als ein „Gottesdienst im Herzen“ ebenso wie die Ehrerbietung gegenüber den Eltern mit körperlicher Arbeit vertrage (zu II 1). Da das Freisein für Gott geistlich zu verstehen ist, bedarf es keiner Festlegung des Ortes als eines körperlichen Maßes, wohl aber der Zeit, die einander folgende geistliche Bewegungen bemisst (zu II 2).

Artikel 3: Warum wird als Begründung dieses Gebotes ‚und am siebten Tag ruhte er‘ genannt? [Nr. 330]

In diesem Artikel wird die biblische Redeweise von dem Ruhen Gottes am siebten Tag in mehrfacher Hinsicht erläutert, um das fortwährende Wirken Gottes in seiner Schöpfung ebenso zur Geltung zu bringen wie die grundlegende Bedeutung der Ruhe für den Menschen. Dabei geht es auch um eine Abgrenzung gegenüber der häretischen Auffassung, wonach die Seelen aus der Materie bzw. der Natur hervorgebracht werden. Damit wird – in allgemeiner Hinsicht und sehr verkürzter Form – auf einen philosophischen und theologischen Grundsatzstreit dieser Zeit Bezug genommen, bei dem es im Zusammenhang mit der Aristoteles-Rezeption wie auch in Auseinandersetzung mit der Anthropologie der jüdischen und islamischen Philosophie um die Frage des ‚Wesens‘ der Seele ging.¹⁸⁸ In der Problemlösung der eigentlichen Frage dieses Artikels wird zunächst die Kontinuität der Schöpfung aufgezeigt, indem zwischen der Erschaffung neuer Gattungen und Arten in den ersten sechs Schöpfungstagen und der fortwährenden Erschaffung neuer Geschöpfe einer bereits bestehenden Art unterschieden wird (Lösung). Die Ruhe Gottes kann in diesem Sinne als das In-sich-selbst-Ruhen Gottes verstanden werden, ohne dass es ihm an Werken mangelte. Zugleich wird diese Ruhe Gottes als Ursache des menschlichen Ausruhens bestimmt und ihr sowohl eine anagogische Bedeutung im Blick auf die Zukunft als auch eine allegorische Bedeutung hinsichtlich der Ruhe Christi im Grab beigemessen (ebd.).

188 Vgl. Mojsisch/Jeck/Pluta, Seele, 13 ff.

Artikel 4: Warum heißt es in diesem Gebot ‚damit der Sklave ruht‘? [Nr. 331]

Während diese Bestimmung nach der Textfassung in Ex 20,10 und Dtn 5,14 auf eine moralische Bedeutung fokussiert wird, sodass das Verbot der Arbeit am Ruhetag auch für Bedienstete und den Arbeitseinsatz von Tieren gilt, wird die entsprechende Bestimmung in Ex 23,12 im Anschluss an Johannes von Damaskus sinnbildlich interpretiert und mit der scholastischen Psychologie der menschlichen Leidenschaften verknüpft (Lösung).

Kapitel 4: Das Einhalten des Sabbats**Artikel 1: Das Einhalten des Sabbats zur Zeit des Gesetzes [Nr. 332]**

Mit zahlreichen Bibelstellen werden zunächst unterschiedliche Auffassungen, welche Arbeiten am Sabbat verboten bzw. erlaubt waren, gegenübergestellt. Die Frage, was unter einer sklavischen Arbeit zu verstehen sei, wird dann so beantwortet, dass damit im moralischen Sinn die Sünde und im wörtlichen Sinn eine Handlung, die das Freisein für Gott behindere, gemeint sei (Lösung zu I). Daraus folgt, dass alle weltliche Arbeit, die am vorgeschriebenen Ruhetag getätigter wird, als sklavisch zu bezeichnen ist, während religiöse Tätigkeiten erlaubt sind (ebd.). Deshalb wird im Blick auf körperliche Tätigkeiten zwischen denen, die „die Freiheit des Geistes“ behindern, und denen, die sie nicht behindern, unterschieden (zu I 4–8). Darüber hinaus werden die beiden Kriterien der Notwendigkeit und des Nutzens eingeführt, um genauer erläutern zu können, welche Tätigkeiten am Ruhetag erlaubt waren (zu I f-g). Konkret nennt die Summa Halensis hier vor allem Tätigkeiten, die „für die Gesundheit nützlich“ sind, und Handlungen, die nicht ohne Schaden unterlassen werden können, wie etwa im Falle eines feindlichen Angriffs sich militärisch zur Wehr zu setzen (ebd.). Hinsichtlich der Frage nach dem harten Strafmaß bei der Übertretung dieses Gebotes wird auf dessen sinnbildliche Bedeutung verwiesen und so begründet, dass die Todesstrafe angemessen gewesen sei, weil das dem entspreche, was ein Christ, der ein fleischliches Werk begeht, von den ‚geistlichen Menschen‘ als seinen Richtern zu erwarten hat (Lösung zu II).

Artikel 2: Wäre der Sabbat zur Zeit der Gnade einzuhalten? [Nr. 333]

Die Summa Halensis schließt sich grundsätzlich der Auffassung Augustins an, wonach der Christ nicht zur Sabbatruhe verpflichtet sei, weil das, was mit diesem Gebot versinnbildlicht wird, durch Christus erfüllt worden sei. Zugleich wird jedoch auf ganz bestimmte Weise daran festgehalten, dass die Beachtung des Sabbats als eines Tages der Ruhe und des Freiseins für Gott auch für Christen verbindlich ist, wenn damit nicht der siebte Tag nach jüdischer Tradition bzw. ‚Disziplin‘ verstanden wird, sondern der Sonntag und jeder andere (Feier-)Tag, der in der christlichen Tradition als Ruhetag eingerichtet wurde (Lösung). Dem Sonntag wird hierbei in Anknüpfung an eine Bestimmung Papst Innozenz' III. die Bedeutung zugeschrieben, die Ver-

gangenheit wie auch Gegenwart der Auferstehung Jesu Christi zu bezeichnen (zu 2). Die sinnbildliche Funktion des Sabbats hingegen, zu einem bestimmten Zeitpunkt von der Sünde abzulassen, wird für Christen nicht mehr als verbindlich angesehen, weil sie sich zu allen Zeiten der Sünde enthalten müssen (zu 2–3).

Kapitel 5: Das Einhalten des Sonntags

Artikel 1: Wird das Einhalten des Sonntags mit diesem Gebot vorgeschrieben?

[Nr. 334]

Der entscheidende Unterschied zwischen der Festlegung des Sabbats und der des Sonntags liegt in der zeitlichen Dimension, insofern der Sabbat auf die Zukunft verweisen sollte, während der Sonntag in einem Geschehen der Vergangenheit gründet (Lösung). Darüber hinaus repräsentiert der Sonntag die vollkommene Ruhe von Seele und Körper (zu 1), die in Christus sowohl vorausgeht als auch gegenwärtig ist (zu 5).

Artikel 2: Von welchen Werken soll man am Sonntag ablassen? [Nr. 335]

Im Anschluss an eine Bestimmung des Liber Extra werden Tätigkeiten in den Bereichen der „mechanische[n] Arbeit, Landwirtschaft und weltliche[n] Geschäfte, wie Handel [oder] Vergnügen“ untersagt (Lösung). Ausnahmen werden erlaubt, sofern solche Tätigkeiten um der Menschen willen notwendig sind, wie die Wein- und Getreideernte, oder nicht aufgeschoben werden können, wie der Heringsfang, der für die Kirche angesichts der Fastenpraxis von besonderer Bedeutung war (zu 1).¹⁸⁹ Dass den Christen nicht jegliche körperliche Betätigung am Sonntag verboten ist, begründet die Summa Halensis damit, dass es einen entscheidenden Unterschied zwischen der Zeit des Gesetzes und der Zeit der Gnade gebe und die Christen deshalb nicht den Eindruck erwecken dürften, dass sie sich „jüdisch verhalten“ (zu 2). Mit der theologischen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium korrespondiert hier ein unverkennbarer Antijudaismus. Die spezifischen Interessen der Kirche, die in diesen Ausführungen zur Geltung kommen, werden noch dadurch unterstrichen, dass auch für solche Arbeiten Ausnahmen gemacht werden konnten, die zwar nicht aus unmittelbarer Notwendigkeit, aber aus Frömmigkeit verrichtet wurden (zu 4). Den Einwand, von einem Sittengesetz könne generell nicht entbunden werden, beantwortet die Summa Halensis mit der Unterscheidung zwischen dem unbestimmten Freisein für Gott und der zeitlichen Festlegung aufgrund göttlicher Anordnung und durch den Dienst der Kirche, womit dieser das Recht der Dispensation übertragen werde, wenn es die Notwendigkeit verlange. Mit dieser Begründung der grundsätzlichen Möglichkeit einer Dispensation im Sinne der notwendigen „Veränderung des Gesetzes“ (ebd.)

¹⁸⁹ Vgl. Schubert, Essen und Trinken im Mittelalter, 136 ff.

knüpft die Summa Halensis an eine Diskussion an, wie sie in der Kanonistik dieser Zeit geführt wurde.¹⁹⁰

Kapitel 6: Die Zueignung dieses Gebotes [Nr. 337]

Zum Abschluss der Auslegung des dritten Gebotes wird noch einmal begründet, warum es dem Heiligen Geist zugeordnet werden muss. Die Argumentation folgt hier ganz den trinitätstheologischen Ausführungen, die bereits zu Beginn dieses Abschnittes, in den systematischen Reflexionen zum mosaischen Gesetz, dargelegt wurden.¹⁹¹

Vierter Abschnitt: Das vierte Gebot

Kapitel 1: Wer wird in diesem Gebot Vater und Mutter genannt? [Nr. 338]

Die unterschiedlichen biblischen und kirchlichen Redeweisen von ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ werden damit erklärt, dass der Dekalog in seiner Ableitung vom Naturgesetz wie auch als geschriebenes Gesetz betrachtet oder allegorisch ausgelegt werden kann (Lösung). Die patriarchale Betrachtungsweise, die in der Scholastik dominierte,¹⁹² kommt darin zum Ausdruck, dass in der naturgesetzlichen Perspektive nur der Vater als Seinsursache angesehen wird und selbst in Bezug auf die allegorische Identifikation der Mutter mit der Kirche (I 2) der Akzent dann doch auf deren Amtsstruktur gesetzt wird, sodass sich auch in dieser Hinsicht alles auf den ‚Vater‘ als kirchlichen Vorgesetzten konzentriert (zu II).

Kapitel 2: Was wird in diesem Gebot als Ehrung genannt?

Artikel 1: Ist die Ehrung eine geistliche oder eine körperliche Darbringung? [Nr. 339]

In Auseinandersetzung mit der philosophischen und theologischen Tradition wird aufgezeigt, dass die Ehre, die den Eltern – und dem Vater in besonderem Maße – geschuldet ist, sowohl geistlich als auch leiblich verstanden werden muss, insofern sie Respekt und Versorgung bedeutet, wobei letzteres nicht nur materielle Unterstützung, sondern auch seelischen Beistand umfasst (Lösung).

Artikel 2: Sagt die Ehrung die Beziehung einer Vortrefflichkeit aus? [Nr. 340]

Die Frage, ob die Ehre, die den Eltern wie auch weltlichen Vorgesetzten, Gelehrten und Heiligen geschuldet ist, deren besondere Qualität voraussetzt, wird mit einer

¹⁹⁰ Vgl. Schmoeckel, *Dispensatio* als Ausgleich zwischen *iustitia*, *misericordia* und *prudentia*, 178 f.

¹⁹¹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 285 (ed. Bd. IV/2, 436b–437b; in dieser Ausgabe S. 464–469).

¹⁹² Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 264 ff.

dreifachen Unterscheidung zwischen der Ursprungsrelation, der Weisheit und der Güte beantwortet (Lösung).

Artikel 3: Wird die Ehrung äquivok ausgesagt? [Nr. 341]

Unter Berücksichtigung des vorangegangenen Artikels, in dem unterschiedliche Kontexte, andere Menschen zu ehren, zur Sprache kommen, wird dargelegt, dass hier zwischen analogen und äquivoken Aussagen unterschieden werden muss, je nachdem ob auf die Form der Ehrerbietung oder auf deren Materie Bezug genommen wird (Lösung).

Artikel 4: Wird in diesem Gebot jede beliebige Ehrung befohlen? [Nr. 342]

Mit der Unterscheidung zwischen leiblicher und geistlicher Zeugung wird begründet, warum nicht nur den Eltern, sondern auch den kirchlichen Vorgesetzten Ehre gebührt (Lösung). Das Anliegen der Summa Halensis, auch die Ehrerbietung gegenüber den kirchlichen Vorgesetzten mit dem vierten Gebotes zu begründen, entsprach den Interessen der Amtskirche und stand darüber hinaus im Zusammenhang damit, die (kirchen-)politische Relevanz dieses Gebotes aufzuzeigen, was wirkungsgeschichtlich von weitreichender Bedeutung war.¹⁹³

Kapitel 3: Die Form dieses Gebotes

Artikel 1: Die Form dieses Gebotes hinsichtlich des Befehls [Nr. 343]

Im Anschluss an Hugo von St. Viktor wird festgestellt, dass sich das vierte Gebot auf die Ehrerbietung gegenüber den Eltern bezieht und nicht generell die des Nächsten beinhaltet (Lösung). Der Einwand, das gelte nur für Juden, weil sie unreif gewesen seien und ihnen deshalb die Intention dieses Gebotes nur implizit vermittelt werden konnte, wird ausdrücklich zurückgewiesen (zu 2).

Artikel 2: Warum wird nicht, wie die Ehrerbietung gegenüber den Eltern, so auch die Ehrerbietung gegenüber den Kindern vorgeschrieben? [Nr. 344]

Während die Liebe der Eltern zu ihrem Kind der Sinnlichkeit zugewiesen und deshalb als ein natürliches Streben der menschlichen Seele betrachtet wird, das keiner besonderen Aufforderung bedarf, wird die Liebe des Kindes zu den Eltern als ein Streben der Vernunft angesehen, das durch eine entsprechende Vorschrift ‚angeregt‘ werden soll (Lösung). Der Respekt, den Höhergestellte ihrerseits Untergebenen und Unterlegenen entgegenbringen müssen, wird als ein Dienst verstanden, der die Würde dieser Höhergestellten nicht mindert (ebd.).

¹⁹³ Vgl. Bast, Honor your fathers, 146 ff.

Artikel 3: Warum wurde diesem Gebot eher als den anderen eine Verheißung hinzugefügt? [Nr. 345]

Die Frage nach dem Sinn der Verheißung langen Lebens wird zum einen psychologisch beantwortet, insofern diese Verheißung als Motivation für die Kinder verstanden wird, sich um die Versorgung ihrer Eltern zu kümmern; und zum anderen liefert die Summa Halensis eine historische Erklärung, indem auf die spezielle Situation des Volkes Israel während der Wüstenwanderung hingewiesen wird, als die materielle Versorgung der Eltern unter besonders schwierigen Umständen erfolgen musste und deshalb auch eine besondere Motivation von Nutzen war (Lösung). Dass dieses Gebot als einziges der zweiten Tafel des Dekalogs in bejahender Form formuliert ist, wird damit begründet, dass so der Habgier wie auch Nachlässigkeit der Kinder entgegengewirkt werde (zu I).

Artikel 4: Die Ordnung dieses Gebotes [Nr. 346]

Die Reihenfolge der Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs wird in Analogie zur ersten Tafel damit begründet, dass jeweils das Gebot an erster Stelle steht, das sich auf den Ursprung der Hinordnung zu Gott einerseits und des Nächsten andererseits bezieht (Lösung).

Kapitel 4: Die Verpflichtung dieses Gebotes

Artikel 1: Wird die Verpflichtung dieses Gebotes durch den Eintritt in einen Orden aufgehoben? [Nr. 347]

Diese Frage betrifft die existenzielle Grundlage des Mönchtums und damit auch das Selbstverständnis der franziskanischen Autoren der Summa Halensis, denn hier steht nicht nur das Gehorsamsgelübde der Mönche und Nonnen zur Diskussion, sondern auch das Armutsideal, insofern es mit der Verpflichtung zur materiellen Versorgung der Eltern zu kollidieren scheint. Die Problemlösung besteht darin, dass dieser Vorschrift „weil sie bejahend ist“, nicht eine absolute, sondern nur eine relative Verpflichtung – „nur je nach Ort und Zeit“ – beigemessen wird, weshalb Ordensangehörige, die nichts besitzen dürfen, auch nicht zur Versorgung ihrer Eltern verpflichtet seien, wohl aber zur geistlichen Ehrerbietung (Lösung).

Artikel 2: Muss der Eintritt in einen Orden wegen der Not der Eltern aufgegeben werden? [Nr. 348]

Dass die Summa Halensis nicht einfach nur die Interessen der Orden zur Geltung bringt, sondern die Realität von Armut¹⁹⁴ vor Augen hat, lässt sich an der ausführlichen Erörterung der Frage ablesen, ob die materielle Not von Eltern ein Hinderungs-

¹⁹⁴ Vgl. Schlageter, Armut, 986 f; Fischer, Armut in der Geschichte, 10 ff; Geremek, Geschichte der Armut, 23 ff.

grund sein könnte, in einen Orden einzutreten. Letztlich wird es als ein Zeichen der Frömmigkeit angesehen, die persönliche Entscheidung in dieser Frage davon abhängig zu machen, ob der Einzelne ohne Gefahr für das eigene Seelenheil in den weltlichen, das heißt familiären Bindungen verbleiben kann oder nicht (Lösung zu I). Diesem Lösungsansatz wird auch gegenüber der alternativen Auffassung, wonach derjenige, der vom Geist Gottes geführt wird, nicht in der Welt bleiben müsse, der Vorzug gegeben (ebd.). Nicht im direkten Zusammenhang mit der Ausgangsfrage wird sodann erörtert, ob ein Sohn verpflichtet sei, seinen Vater anzuklagen, falls dieser einer Häresie anhänge. Den historischen Kontext dieser Frage bilden die vielfältigen Auseinandersetzungen der Amtskirche mit den häretischen Bewegungen des frühen 13. Jahrhunderts,¹⁹⁵ und hier vor allem die Abgrenzung zu den Katharern. Mit der Unterscheidung zwischen einem Häretiker, der nur sich selbst schadet und deshalb von seinem Sohn nicht angeklagt werden muss, und einem Irrlehrer, der andere mit seinen häretischen Auffassungen verdirbt und deshalb von seinem Sohn angeklagt werden muss, weil dem himmlischen Vater eine größere Ehrerbietung geschuldet sei als dem leiblichen Vater, wird eine Problemlösung präsentiert, die nicht nur dem vierten Gebot gerecht zu werden versucht, sondern darüber hinaus eine prinzipielle Bedeutung für den Umgang mit Häretikern hat (Lösung zu II).

Artikel 3: Worin sind wir verpflichtet, unserem leiblichen Vater zu gehorchen? [Nr. 349]

Die Frage, wie weit die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem leiblichen Vater reicht, wird mit der Unterscheidung zwischen geistlichen und zeitlichen Dingen beantwortet, sodass dem leiblichen Vater nur der Gehorsam in familiären Angelegenheiten geschuldet ist und weltlichen Vorgesetzten wie einem König oder Fürst in politischer Hinsicht zu gehorchen ist. In geistlichen Dingen hingegen wird allein geistlichen Vorgesetzten eine Weisungsbefugnis zugeschrieben (Lösung zu 1–3).

Artikel 4: Ist man nach diesem Gebot zu der Ehrung verpflichtet, seinem geistlichen Vorgesetzten das Lebensnotwendige darzubringen? [Nr. 350]

In einem ersten Argumentationsgang geht es der Summa Halensis zunächst vor allem darum, im Anschluss an die Glossa ordinaria festzustellen, dass die geistlichen Vorgesetzten das, was ihnen von den Untergebenen für den Lebensunterhalt zur Verfügung gestellt wird, annehmen dürfen, es jedoch nicht annehmen müssen (Lösung zu I). Diese Unterscheidung ist nicht zuletzt im Blick auf die Positionierung im Armutsstreit von Bedeutung, womit sich der Gesetzestratkat an anderer Stelle eingehender befasst.¹⁹⁶ In diesem ersten Abschnitt wird zudem ausdrücklich betont, dass

¹⁹⁵ Vgl. Walther, Häresie und päpstliche Politik, 104 ff.

¹⁹⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 487 u. 576 (ed. Bd. IV/2, 715a–716b.902a–903b; in dieser Ausgabe S. 1474–1477.2148–2151).

die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen nicht einen „Zweck oder Lohn der Verkündigung“ darstellt, da die Verkündigung des Evangeliums nicht als käuflich angesehen werden dürfe (zu 2). Damit bringt die Summa Halensis die besondere Relevanz des kirchlichen Verkündigungsauftrages zur Geltung, wie sie dem Selbstverständnis und der Predigttätigkeit der Mendikantenorden entsprach.¹⁹⁷ Der zweite Abschnitt widmet sich dann der Frage, ob denn die Verpflichtung, für den Lebensunterhalt der kirchlichen Vorgesetzten zu sorgen, angesichts des Reichtums der Kirche überhaupt noch zeitgemäß sei – wobei der Reichtum der Kirche als ein Faktum dargestellt und in diesem Zusammenhang nicht weiter problematisiert wird. Die Begründung dafür, dass die Untergebenen weiterhin zu Abgaben an die Kirche verpflichtet sind, ergibt sich für die Summa Halensis aus der Armenfürsorge als einem Dienst der Kirche, während die kirchlichen Amtsträger nur dann noch versorgt werden müssen, wenn sie selbst durch Krieg oder Armut in Not geraten (Lösung zu II).

Artikel 5: Schuldet man einem schlechten Prälaten Ehrerbietung? [Nr. 351]

Zum Abschluss der Auslegung des vierten Gebotes wird dargelegt, dass das Kirchenvolk zur Ehrerbietung auch gegenüber schlechten Prälaten verpflichtet ist, solange diese von der Kirche nicht abgesetzt werden, weil der Amtskirche allein eine solche Befugnis zustehe und die Laien nicht beurteilen könnten, ob ein Bischof sein Amt gut ausführe oder nicht (Lösung).

Fünfter Abschnitt: Das fünfte Gebot

Erstes Glied: Was wird zu töten verboten?

Kapitel 1: Wird hier das Töten eines Tieres oder nur eines Menschen verboten?

[Nr. 352]

Im Anschluss an Augustin wird der Geltungsbereich dieses Gebotes auf die vernunftbegabte Schöpfung begrenzt und ausdrücklich betont, dass die Selbsttötung eines Menschen darin eingeschlossen ist (Lösung). Dass es dem Menschen erlaubt ist, Tiere zu töten, wird mit dem Herrschaftsauftrag Gen 1,26 und dem Nutzen der Tiere für die Erhaltung des Menschen begründet (zu 1–3).

Kapitel 2: Wird mit dieser Vorschrift die Selbsttötung verboten? [Nr. 353]

Nachdem bereits im ersten Kapitel festgestellt wurde, dass der Mensch sich nicht selbst töten darf, wird das noch eingehender untersucht, wobei neben der biblisch-theologischen auch die philosophische Tradition Berücksichtigung findet. In der Problemlösung wird dann erneut Augustin als Autorität herangezogen (Lösung).

¹⁹⁷ Vgl. Longère, Predigt, 173.

Dem Einwand, die zweite Tafel des Dekalogs ordne generell nur auf den Nächsten hin, setzt die Summa Halensis die Aussage Augustins entgegen, dass „der Maßstab, seinen Nächsten zu lieben, bei uns ansetzt“ (zu 1). Rezipiert wird auch Platons Unterscheidung zwischen dem natürlichen Tod, der nicht selbst herbeigeführt werden darf, und dem Absterben der Begierden mit Hilfe einer philosophischen Anleitung zu tugendhaftem Leben (zu 5 u. 6).¹⁹⁸

Kapitel 3: Wird mit diesem Gebot die Tötung eines Verbrechers verboten? [Nr. 354]

Die Todesstrafe, deren Vollstreckung seit dem 12. Jahrhundert im Zuge der Gottes- und Landfriedensbewegung intensiviert wurde,¹⁹⁹ wird von der Summa Halensis damit legitimiert, dass sie nicht auf den Verbrecher als Menschen abziele, sondern auf seine Bösartigkeit, die um der Gerechtigkeit willen eliminiert werden müsse (Lösung). Damit greift die Summa Halensis eine Unterscheidung Augustins auf, der einerseits betonte, dass man den Sünder lieben solle, „aber nicht insofern er Sünder, sondern Mensch ist“²⁰⁰, und der sich andererseits in der Auseinandersetzung mit den Donatisten dafür aussprach, die weltliche Obrigkeit, die von Gott legitimiert sei, solle Häretiker gewaltsam zur ‚Besserung‘ nötigen, um so die Wahrheit durchzusetzen und Gottesfrevel zu ahnden, wobei er jedoch die Todesstrafe ausdrücklich ablehnte.²⁰¹ Die Summa Halensis wiederum betont, dass nicht jedermann dazu berechtigt sei, die Todesstrafe zu vollstrecken, sondern nur bestimmte Personen, wie weltliche Herrscher und Richter, die dabei als Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit fungieren (zu 5). Im Blick auf den Verbrecher, der mit dem Tod bestraft wird, argumentiert die Summa Halensis mit dem Sühnecharakter der Todesstrafe (zu 3). Dass das Recht, die Todesstrafe zu vollstrecken, auch auf Häretiker und Feinde der Kirche ausgedehnt wird (zu 1), entsprach den Bestrebungen der Papstkirche seit dem frühen 13. Jahrhundert, als Papst Innozenz III. sich in der Auseinandersetzung mit den häretischen Bewegungen dieser Zeit mit Nachdruck für die Hinrichtung von ‚Ketzern‘ einsetzte.²⁰² Die Summa Halensis plädiert in diesem Zusammenhang allerdings dafür, solche Hinrichtungen nur dann zu vollstrecken, wenn die Bösartigkeit der Häretiker zweifelsfrei feststehe (ebd.). Zudem gelte es auch bei einer Exkommunikation den negativen Eindruck zu berücksichtigen, den diese im Falle hochgestellter Persönlichkeiten auf das einfache Volk haben könne, und dürfe generell immer nur ein Einzelner und nicht eine Menge exkommuniziert werden – womit die Summa Halensis sich in einer Zeit,

198 Zur mittelalterlichen Platon-Rezeption vgl. Kobusch, Die Wirkungsgeschichte des platonischen *Phaidon*, 175 ff.

199 Vgl. Weitzel, Todesstrafe, 837; Leder, Todesstrafe, 276.

200 Augustin, *Sermones de vetere testamento (Tractatus de Esau et Iacob)* IV,20 (CChr.SL 41, 34,453f).

201 Vgl. ders., *Epistula 93*, III,10 (CSEL 34/2, 454,4–10); Forst, Toleranz im Konflikt, 78; Bright, Augustin im donatistischen Streit, 178; Doyle, Augustin als Bischof, 224; Basse, Christentum und Toleranz, 28.

202 Vgl. Oberste, Krieg gegen Ketzer?, 368 ff.

in der die Verfolgung von Häretikern durch die Amtskirche oftmals flächendeckend erfolgte, für ein rechtlich und gesellschaftlich vertretbares Vorgehen aussprach. Die Bestimmung des Decretum Gratiani hingegen, dass die Kirche Angeklagte, denen die Todesstrafe drohe, verteidigen solle, um sich nicht am Blutvergießen zu beteiligen, wird von der Summa Halensis so interpretiert, dass damit nur diejenigen gemeint seien, die zur Kirche geflüchtet seien und deshalb nicht an die weltliche Macht ausgeliefert werden dürften (zu 7).

Kapitel 4: Ist es in irgendeinem Fall erlaubt, einen Unschuldigen zu töten? [Nr. 355]

Im Blick auf zwei konstruierte Fälle, bei denen es um die Frage geht, wie sich das Wissen um Falschaussagen in einem formal korrekten Gerichtsverfahren auf den Urteilsspruch bzw. dessen Vollstreckung auswirkt, wird in letzter Konsequenz die strikte Einhaltung der formalen Verfahrensgrundsätze gefordert, zugleich aber der Richter ebenso wie derjenige, der ein Todesurteil vollstreckt, von persönlicher Schuld freigesprochen (Lösung I/II).

Zweites Glied: Wem wird zu töten verboten?

Kapitel 1: Wird allgemein jedem verboten zu töten? [Nr. 356]

Die Summa Halensis folgt Augustins Sichtweise, dass es einem Richter und dessen Diener wie auch einem Soldaten erlaubt sei, einen Menschen zu töten (Lösung). Dabei wird ausdrücklich betont, dass dabei keine Rachegedanken verfolgt werden dürfen (zu 2); außerdem wird die Vollstreckung einer Todesstrafe als ultima ratio in den Fällen angesehen, in denen eine Verbesserung des Verbrechers nicht erreicht werden kann (zu 5).

Kapitel 2: Wird denen, die keine Berechtigung dazu haben, allgemein verboten, einen Verbrecher zu töten?

Artikel 1: Verstößt gegen diese Vorschrift, wer aus Liebe zur Gerechtigkeit ohne die Berechtigung dazu einen Verbrecher tötet? [Nr. 357]

In diesem Artikel wird grundsätzlich festgestellt, dass das willentliche Töten eines anderen Menschen nur dann erlaubt ist, wenn es mit einer Berechtigung geschieht, die letztlich in der Autorität Gottes begründet ist und deshalb entweder vom Gesetz abgeleitet oder durch eine göttliche Inspiration legitimiert sein muss (Lösung).

*Artikel 2: Sündigt gegen dieses Gebot, wer jemanden zur Selbstverteidigung tötet?
[Nr. 358]*

Zunächst wird das Recht der Selbstverteidigung auf eine absolute Notlage eingeschränkt. Im Blick auf entsprechende Bestimmungen des Decretum Gratiani, wonach Klerikern das Recht der Selbstverteidigung prinzipiell abgesprochen werden müsse, unterscheidet die Summa Halensis zwischen der naturrechtlichen Geltung des Dekalogs, die für Kleriker und Laien in gleicher Weise relevant ist, und einer kirchlichen Vorschrift, die nur für bestimmte Personengruppen gilt (Lösung). Diese Unterscheidung wird mit dem Hinweis auf die Notaufe untermauert, die einem Laien in einer Notlage erlaubt sei,²⁰³ während der sakramentale Vollzug der Taufe ansonsten nur dem Priester „durch Amt und Erlaubnis“ zustehe (zu 2).

*Artikel 3: Handelt jemand gegen dieses Gebot, der jemanden aus Zufall tötet?
[Nr. 359]*

Bei dem unbeabsichtigten Töten eines anderen Menschen wird zum einen zwischen unerlaubten und erlaubten Umständen des Handlungskontextes unterschieden und zum anderen berücksichtigt, ob der Betroffene fahrlässig gehandelt hat oder aber die nötige Vorsicht hat walten lassen (Lösung).

Kapitel 3: Wird denen, die geistliche Macht besitzen, verboten zu töten? [Nr. 360]

Dass den Klerikern als den Dienern des Neuen Testaments im Unterschied zu denen des Alten Testaments grundsätzlich verboten ist zu töten, wird in zweifacher Hinsicht begründet, insofern sie einerseits Milde und Liebe zur Geltung bringen sollen, um damit die Menschen zu motivieren, das Gute zu tun, und sie andererseits mit ihrem Dienst am Altarsakrament ein sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche darstellen (Lösung). Ihnen obliegt deshalb allein das geistliche Schwert des Wortes, um damit die „Vernunft der Liebe“ zur Geltung zu bringen und gegebenenfalls auch die Exkommunikation auszusprechen (zu 4–6), während das ‚materielle Schwert‘ nunmehr allein den weltlichen Fürsten übertragen ist (zu 2). Dabei hält auch die Summa Halensis an jener Interpretation der Zwei-Schwerter-Theorie fest, wie sie im Investiturstreit und auch von Bernhard von Clairvaux im Interesse der Papstkirche rezipiert wurde, wonach der Papst dem Kaiser dadurch übergeordnet ist, dass er ihm die Macht überträgt, den Verbrecher zu bestrafen (zu 10/11).²⁰⁴ Der Einwand, die Priester sollten Gott nachahmen und deshalb auch seiner strafenden Gerechtigkeit nacheifern, wird mit dem Argument zurückgewiesen, die Priester sollten nicht Gott in seiner Macht und

203 Vgl. Decretum Gratiani, D.4, c.21 de cons. (ed. Friedberg, Bd. I, 1368); Paarhammer, Die Notaufe als kirchenrechtliches und pastorales Problem, 508.

204 Vgl. Goez, Zwei-Schwerter-Lehre, 725; Helmholtz, Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 381 ff.

den Geheimnissen seiner Weisheit nachahmen, sondern in seiner Güte und Barmherzigkeit (zu 7).

Drittes Glied: Welche Art der Tötung wird hier verboten? [Nr. 361]

In Anknüpfung an Augustin wird unter Tötung und Mord eines Menschen im übertragenen Sinne auch unterlassene Hilfeleistung und Hass verstanden (Lösung). Beim tatsächlichen Mord wird im Anschluss an die vorangegangenen Ausführungen zwischen einer Notlage, dem Zufall und einer willentlichen Handlung unterschieden (ebd.). Von einer geistlichen Tötung wiederum kann nur insofern die Rede sein, als deren Verursacher dafür nur den Anlass liefern kann, während der geistliche Tod, der mit Schuld einhergeht, immer der Zustimmung des Schuldigen bedarf (ebd. und zu II 1-2). Die Spezifizierung dieses Gebotes im Vergleich mit den anderen Geboten, die eine Schädigung des Mitmenschen untersagen, erfolgt durch die Fokussierung auf die Existenz der Person (zu III 1).

Sechster Abschnitt: Das sechste Gebot

Die Ausführungen zum sechsten Gebot sind für die Sexualmoral der ‚Summa Halensis‘ aufschlussreich, wobei insgesamt im Gesetzesstraktat – wie in dieser Zeit generell²⁰⁵ – eine Abwertung der Sexualität im Allgemeinen bzw. sexueller Lustempfindung im Besonderen überwiegt. Der sakramentale Charakter der Ehe, den Alexander von Hales in seiner *Quaestio ‚Über die Ehe‘* erörtert hatte,²⁰⁶ wird hier nicht eigens thematisiert, wohl aber vorausgesetzt.

Kapitel 1: Ist ‚Du sollst nicht ehebrechen‘ ein Gebot der ersten oder der zweiten Tafel? [Nr. 362]

Die Zuordnung dieses Gebotes zur zweiten Tafel des Dekalogs wird damit begründet, dass es seiner eigentlichen Bedeutung nach auf körperliche Unzucht bezogen ist (Lösung zu 1-2). Auch der Einwand, von 1Kor 3,17 und 6,15 her müsse Unzucht als eine Entehrung von Gottes Tempel verstanden werden und sei deshalb dieses Gebot der ersten Tafel zuzuordnen, wird mit der Unterscheidung zwischen der eigentlichen und der metaphorischen Bedeutung des Gebotes beantwortet (zu 3). Da die *Summa Halensis* außerehelichen Geschlechtsverkehr generell als „Sünde der Wollust“ verurteilt, wird das auch dann, wenn er im Einvernehmen mit einer unverheirateten Frau stattfindet, als eine Übertretung des sechsten Gebotes betrachtet (zu 4).

²⁰⁵ Vgl. Dinzelbacher, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2, 370 f.

²⁰⁶ Vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘*, q. 57 (BFS 20, 1096–1127); Gabel, Die Theologie des Ehesakraments bei Alexander von Hales, 275–289.

Kapitel 2: Ist dieses Gebot eine Sittenvorschrift des Naturgesetzes oder der Unterweisung? [Nr. 363]

Mit dem Verweis auf Röm 2,14 werden die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs insgesamt als Sittenvorschriften des Naturgesetzes betrachtet (a-c). Mit Blick auf Abraham und seine Beziehung zu Hagar wird als das entscheidende Kriterium dafür, dass es sich bei einem außerehelichen Geschlechtsverkehr um einen Ehebruch handelt, der gegen das Naturgesetz verstößt, die leidenschaftliche Begierde bestimmt, während der Zweck, das Menschengeschlecht zu vermehren, grundsätzlich als kompatibel mit dem Naturgesetz angesehen wird (zu 1). Eine Differenzierung zwischen dem naturgesetzlichen Verbot des Ehebruchs und der konkreten Bestimmung des mosaischen Gesetzes erfolgt durch die Unterscheidung zwischen ‚Schuld‘ im Sinne einer Sünde wider das Naturgesetz, die ewige Verdammung nach sich zieht, und einem ‚Vergehen‘, das ein konkretes Gesetz – hier den Dekalog – verletzt und deshalb in der jeweiligen Zeit bestraft werden muss, in der das Gesetz gilt (zu 2).²⁰⁷

Kapitel 3: Wird der Geschlechtsverkehr von Mann und Frau hier ohne Zusatz verboten? [Nr. 364]

Der eheliche Geschlechtsverkehr wird in Bezug auf den Akt als solchen als ein „natürliches Gut“ bezeichnet, insofern er der Erzeugung von Nachkommen dient; in moralischer Hinsicht wird er hingegen als ‚indifferent‘ beurteilt, wobei diese Redeweise dann weiter differenziert wird, indem die Umstände der Handlung berücksichtigt werden, sodass in dieser Perspektive der Geschlechtsverkehr wegen der menschlichen Begierde, die damit verbunden ist, eher zum Schlechten als zum Guten neigt (Lösung und zu 1). Das liegt nach Auffassung der Summa Halensis daran, dass der „Fehler“, der im Sündenfall begangen wurde, sich in die „Natur“ des Menschen „verwandelt“ hat (zu 1).

Kapitel 4: Wird hier der konkubinarische Geschlechtsverkehr verboten? [Nr. 365]

Diese Frage, die sich vor allem im Blick auf die alttestamentlichen Erzählungen von Hagar und Bilha stellt und im mittelalterlichen Kontext – von der Summa Halensis nicht explizit thematisiert – das weit verbreitete Konkubinat vieler Priester betraf,²⁰⁸

207 Zu der kanonistischen Erörterung des Zusammenhangs von Verantwortung und Schuld vgl. De-schamps, *L'influence du droit canonique médiéval sur la formation d'un droit de la responsabilité*, 139 ff.

208 Vgl. Schuler, Konkubinat, 1335. – Dass die Konzilien des 12. und 13. Jahrhunderts das strikte Verbot des Konkubinats immer wieder erneuert und auch verschärft haben, zeigt, dass dagegen in der Praxis fortwährend verstoßen wurde (vgl. Erstes Laterankonzil, Kanones 7 u. 21 [COD 2³, 191.194; Decretum Gratiani, D.27, c.8 (ed. Friedberg, Bd. I, 100)]; Zweites Laterankonzil, Kanones 6–7 [COD 2³, 198; Decretum Gratiani, D.28, c.2 (ed. Friedberg, Bd. I, 101) u. C. 27, q.1, c.40 (ed. Friedberg, Bd. I, 1059)]; Drittes Laterankonzil, Kanon 11 [COD 2³, 217 f; Liber Extra, 5.31.4 (ed. Friedberg, Bd. II, 836)]; Viertes Laterankonzil, Konstitution 14 [COD 2³, 242; Liber Extra, 3.1.13 (ed. Friedberg, Bd. II, 452)]).

wird mit einer Unterscheidung zwischen zwei Arten von Konkubinen beantwortet, indem der Geschlechtsverkehr mit Konkubinen, die als Nebenfrauen anzusehen sind – wie Hagar und Bilha –, einem ehelichen Geschlechtsverkehr gleichgesetzt wird, während er ansonsten für verboten erklärt wird, weil er dem Naturgesetz ebenso wie dem geschriebenen Gesetz widerspreche (Lösung). Der eigentliche Zweck des Geschlechtsverkehrs – die Erzeugung von Kindern – wird hierbei in einem unauflösablen Zusammenhang mit deren Erziehung wie auch der Regelung der Erbfolge betrachtet (ebd.). Den Einwand, es sei erlaubt mit einer unverheirateten Frau zu schlafen, da sie nicht unter das Ehegesetz falle und deshalb niemandem gehöre, nimmt die Summa Halensis zum Anlass, auf konkrete Dinge in der Alltagswelt hinzuweisen, die entweder dem Naturgesetz oder dem menschlichen Recht nach allen gemeinsam gehören bzw. göttlichen Rechts sind; zur ersten Gruppe werden neben Luft und Wasser auch die Küsten gezählt, und damit wird vor allem in Bezug auf das Strandgut eine Rechtsauffassung vertreten, wie sie in Abgrenzung zum traditionellen Strandrecht seit dem 12. Jahrhundert von der Kirche und weltlicher Obrigkeit vertreten wurde (zu 6).²⁰⁹ Zum Gemeingut nach menschlichem Recht zählt die Summa Halensis die Theater, die als öffentliche Einrichtung gelten. Unverheiratete Frauen hingegen werden hinsichtlich ihres Rechtsstatus zum einen als selbstbestimmt angesehen, sodass Männer nicht gegen ihren Willen von ihnen Besitz ergreifen können, und sie werden zum anderen in Bezug auf ihre Gottebenbildlichkeit als ein „heiliger Tempel“ bezeichnet und damit dem göttlichen Recht untergeordnet (ebd.). Die Summa Halensis verweist zudem auf die naturrechtliche Geltung der ‚Goldenene Regel‘, wonach es jedem Menschen aufgrund seiner Vernunft einleuchten müsse, dass Zuneigung immer eine wechselseitige Beziehung impliziert (Lösung und zu 8).

Kapitel 5: Wird hier die einfache Unzucht verboten? [Nr. 366]

In Anknüpfung an das vorangegangene Kapitel und unter Berufung auf Augustin wird dargelegt, dass Unzucht eine sündhafte Handlung darstellt und deshalb verboten ist (Lösung). Als besonders frevelhaft wird Sodomie betrachtet, worunter sexuelle Handlungen verstanden werden, die nicht zur Fortpflanzung, sondern zur Befriedigung der Lust dienten (zu 1). Das Thema der Unzucht im Allgemeinen und der Sodomie im Besonderen wurde in der Moraltheologie dieser Zeit ausgiebig erörtert.²¹⁰ Unter den Autoren im Kontext der Summa Halensis waren es vor allem Wilhelm von Auvergne und Raimund von Peñafort, die sich diesem Thema widmeten.²¹¹

209 Vgl. Cordes, Strandrecht, 212f.

210 Vgl. Drittes Laterankonzil, Kanon 11 (COD 2³, 217 f; Liber Extra, 5.31.4 [ed. Friedberg, Bd. II, 836]); Hergemöller, Krötenkuss und schwarzer Kater, 191ff; ders., Sodomiter, 361ff; Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 274.

211 Vgl. Wilhelm von Auvergne, De legibus c.7 u. 26 (Opera omnia I, 37 f.83); Raimund von Peñafort, Summa de paenitentia III,34,§ 44 (ed. Ochoa/Díez, 845); Hergemöller, Krötenkuss und schwarzer Kater, 217 ff.

Kapitel 6: Wird hier der inzestuöse Geschlechtsverkehr verboten? [Nr. 367]

Prinzipiell verboten ist nach Auffassung des Gesetzesstraktes jede Form des Inzests, wenn er die Grenzen missachtet, die „vom Naturgesetz, dem göttlichen Gesetz und der Kirchenbestimmung“ gesetzt sind, wobei auf die entsprechende Neuregelung des Vierten Laterankonzils 1215 hingewiesen wird, das den Geschlechtsverkehr von Blutsverwandten bis zum fünften Grad untersagte (Lösung).²¹² Die sukzessive Beschränkung des Verwandtschaftsgrades wird damit begründet, dass eine Vermehrung der Nachkommenschaft nun nicht mehr notwendig sei, „um die Liebe und den Anstand der Sakramente zu vergrößern“, d. h. die höhere Wertschätzung zölibatären Lebens nunmehr strengere Reglementierungen erlaube (ebd.). Hier zeigt sich im Vergleich mit den Bestimmungen des Vierten Laterankonzils eine signifikante Differenz, denn deren Intention war keineswegs eine weitere Beschränkung der Verwandtenehe, wie sie die Autoren der Summa Halensis mit ihrem Ideal des Zölibats vor Augen hatten, sondern vielmehr eine „Einschränkung der Ehehindernisse“²¹³, die damit begründet wurde, dass „das strenge Verbot von Ehen im zweiten und dritten Grad der Verschwagerung sowie für Kinder aus zweiter Ehe mit der Verwandtschaft des ersten Mannes häufig Schwierigkeiten mit sich [bringt]“, ja „bisweilen Gefahren für die Seelen [verursacht]“²¹⁴.

Der Hinweis auf die verheirateten Priester der Ostkirche trägt, wie die Summa Halensis konstatiert, für die Thematik des Inzests nichts aus, ist aber insofern für das Amtsverständnis der Summa Halensis interessant, als hier ganz allgemein festgestellt wird, dass diese Priester „die gleichen Weihen [haben]“ (3).

*Kapitel 7: Wird hier die Bigamie verboten?**Artikel 1: Wird im Dekalog verboten, mehrere Ehefrauen zu haben? [Nr. 368]*

Der erste Argumentationsgang knüpft an die Ausführungen im Abschnitt über das Naturgesetz an, wo diese Frage bereits eingehend behandelt wurde.²¹⁵ Eine weiterführende Klärung erfolgt in der Beantwortung der zweiten Teilfrage, indem zwischen einer allgemeinsten, einer allgemeinen sowie einer besonderen und eigentlichen Art und Weise, wie vom Naturgesetz gesprochen werden kann, unterschieden und die Monogamie – im eigentlichen Sinne – als Vernunftgesetz bestimmt wird (Lösung II). Eine weitere Differenzierung erfolgt im Blick auf die grundsätzliche Möglichkeit einer Dispensation von diesem Gebot durch göttliche Eingebung, insofern eine Handlung, die „an sich schlecht ist“, in einem solchen Fall „gut getan werden kann und sogar

²¹² Vgl. COD 2³, 257f (Kanon 50); Liber Extra, 4.14.8 (ed. Friedberg, Bd. II, 703f); Foreville, Lateran I–IV, 360; Duggan, Conciliar Law, 350f.

²¹³ COD 2³, 257,22.

²¹⁴ Ebd., Z. 26–28.

²¹⁵ Vgl. Summa Halensis III Nr. 255 (ed. Bd. IV/2, 360a–361b; in dieser Ausgabe S. 192–197).

verdienstvoll“ (zu 1–2); dazu wird zwischen dem unveränderlichen Wesen und dem veränderlichen Werk der Tugend unterschieden (ebd.).

Artikel 2: Begenen Abraham und Jakob Ehebruch, als sie zu Lebzeiten ihrer Ehefrauen zu deren Mägden gingen? [Nr. 369]

Dieser Artikel schließt an die Ausführungen über das Konkubinat an,²¹⁶ erörtert dabei aber noch genauer, inwiefern im Zusammenhang mit der Dispensation vom Gebot der Monogamie von einer göttlichen Inspiration die Rede sein kann und welche Rolle die Begierde bzw. der eigene Wille des Mannes spielt (Lösung).

Kapitel 8: Der eheliche Geschlechtsverkehr

Artikel 1: Wird hier jeder eheliche Geschlechtsverkehr verboten? [Nr. 370]

Der Zweck des ehelichen Geschlechtsverkehrs beschränkt sich nach Auffassung der Summa Halensis nicht darauf, Nachkommen zu zeugen – wie nach den vorangegangenen Ausführungen zu erwarten wäre –, sondern wird auch als eine Pflichterfüllung und als Mittel angesehen, um Unzucht zu vermeiden (Lösung und zu 5). Sexuelles Begehr zu Ehepartnern wird dabei ausdrücklich nicht verdammt (zu 4) und ein generelles Verbot des Geschlechtsverkehrs, wie es etwa die Katharer im Sinne ihres Reinheitsideals propagierten,²¹⁷ als ‚häretisch‘ verurteilt.

Artikel 2: Welcher eheliche Geschlechtsverkehr wird hier verboten? [Nr. 371]

Im Anschluss an den vorangegangenen Artikel hält die Summa Halensis das sexuelle Lustempfinden beim ehelichen Geschlechtsverkehr für gestattet, auch wenn dieser nicht mit der Absicht vollzogen wird, Nachkommen zu zeugen, die eheliche Pflicht zu erfüllen oder Unzucht zu vermeiden, er aber der Liebe zu Gott untergeordnet wird (Lösung). Für verboten erklärt wird hingegen der Geschlechtsverkehr, der dem Anstand und der Vernunftordnung widerspricht, indem er z. B. sexuelle Reize und Befriedigung erstrebt, wie sie Prostituierte anbieten (ebd.). Entscheidend ist hierbei der menschliche Wille, dem zwar die Begierde vorangeht, der aber seinerseits nicht der Begierde vorangehen darf (zu a).

²¹⁶ Vgl. ebd., Nr. 365 (ed. Bd. IV/2, 545a–548b; in dieser Ausgabe S. 850–861).

²¹⁷ Vgl. The Summa contra haereticos c.4 (ed. Garvin/Corbett, 66–71); Müller, „So angeln sie sich die Weiber und fangen sie in ihren Irrtum ein“, 267; Rottenwöhrer, Katharer, 1067; ders., Der Katharismus, Bd. 5, 664 f.

Artikel 3: Aus welchen anderen Gründen kann der eheliche Geschlechtsverkehr verboten sein? [Nr. 372]

Im Anschluss an Augustin, Hieronymus und Isidor wird der eheliche Geschlechtsverkehr vor der Niederkunft der Ehefrau und während ihrer Menstruation für verboten erklärt (Lösung). Allerdings müsste die Ehefrau hierbei abwägen, ob der Ehemann dann Ehebruch begehen könnte, und in einem solchen Fall ihre ‚Pflicht erfüllen‘ (zu 2–3), wie sie überhaupt sich den Wünschen des Mannes nicht widersetzen dürfe, weil dann „Schlimmeres geschehen“ würde (zu 4 und 6). Grundsätzlich verboten sei der Geschlechtsverkehr an heiligen Orten aus Respekt vor Gott und in der Öffentlichkeit, um keinen Anstoß zu erregen (zu 2–3).

Siebter Abschnitt: Das siebte Gebot

Kapitel 1: Was wird unter dem Begriff ‚Diebstahl‘ verboten? [Nr. 373]

In der einleitenden Begriffsklärung wird zwischen der eigentlichen, der allgemeinen und einer übertragenen Bedeutung des Terminus ‚Diebstahl‘ unterschieden; zugleich werden Raub und Zinsnahme als dessen Teilaspekte bestimmt (Lösung). Im Blick auf das Zinsverbot, mit dem sich die Summa Halensis dann im vierten Kapitel ausführlich befasst, wird gleich zu Beginn festgestellt, dass es sich ebenfalls um Diebstahl im Sinne des Wegnehmens fremden Besitzes handelt, da der eigentliche Besitzer dem zwar zustimmt, er ein solches Darlehen aber nicht unbedingt will, sondern nur bedingt, wenn es ihm nicht umsonst gewährt wird (zu 4).

Kapitel 2: Ist jeder Raub mit diesem Gebot verboten worden? [Nr. 374]

Unter besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Erzählung von den Vorbereitungen der Israeliten auf den Auszug aus Ägypten und die kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Entführung von Jungfrauen stellt die Summa Halensis fest, dass prinzipiell jeder Raub aufgrund des siebten Gebotes verboten ist (Lösung).

Kapitel 3: Sind Diebstahl oder Raub in irgendeinem Fall erlaubt?

Artikel 1: Der Diebstahl aus Not [Nr. 375]

Im Fall einer schweren Notlage wird der Diebstahl von Lebensnotwendigem für erlaubt erklärt bzw. gar nicht als Diebstahl im eigentlichen Sinne angesehen, „da in einer solchen Not alles Gemeingut ist“ (Lösung).

Artikel 2: Der Diebstahl aus Frömmigkeit [Nr. 376]

Grundsätzlich verboten bleibt Diebstahl auch dann, wenn das Gestohlene als Almosen verwendet wird, um damit anderen zu helfen (Lösung zu I). Für das Frauenbild der Summa Halensis ist aufschlussreich, dass der Frau auch vom Besitz des

Mannes ein bestimmter Anteil zugesprochen wird, über den sie verfügen kann, wobei das „maßvoll“, d. h. unter Berücksichtigung der Lebensbedürfnisse des Ehemannes geschehen müsse und zugleich verlangt wird, dass die Frau hierbei ihr ‚Gewissen bildet‘ (Lösung zu II).

Artikel 3: Der Diebstahl aus Gerechtigkeit [Nr. 377]

Die Enteignung besiegter Völker wird im Falle eines gerechten Krieges für gerechtfertigt erklärt (Lösung zu I). Im historischen Kontext, in dem der Gesetzestratkatt der Summa Halensis entstanden ist, konnte so auch die Plünderung Konstantinopels im Zuge des Vierten Kreuzzuges von 1202–1204 gutgeheißen werden.²¹⁸ Ebenso wird das Ausplündern von Ungläubigen als gerechtfertigt angesehen, wenn das mit staatlicher Autorität geschieht (Lösung zu II). Hier wird deutlich, wie die „Anfänge des europäischen Kolonialismus“²¹⁹ aus einer christlichen Perspektive beurteilt und moraltheologisch legitimiert werden konnten. Allerdings wird im Gesetzestratkatt der Summa Halensis die Einschränkung gemacht, dass Juden nicht das Lebensnotwendige weggenommen werden dürfe, während bei Häretikern und Muslimen darauf keine Rücksicht genommen werden müsse (ebd.). Diese Unterscheidung ist vor dem Hintergrund des mittelalterlichen Antijudaismus und der zeitgenössischen Kreuzzugspolemik²²⁰ insofern bemerkenswert, als das christlich-jüdische Verhältnis damit als ein besonderes angesehen und theologisch von Röm 10 her interpretiert wird.

Artikel 4: Der Diebstahl im Falle eines Fundes [Nr. 378]

In Anknüpfung an die kirchen- und zivilrechtliche Tradition wird erläutert, unter welchen Umständen es vom Naturrecht her erlaubt sei, Fundstücke zu behalten (Lösung). Für den Fall einer widerrechtlichen Aneignung fremden Besitzes wird hinsichtlich der Schuldfrage dahingehend unterschieden, ob das wissentlich oder aus Unwissenheit geschieht (ebd.).

Kapitel 4: Werden hier Zinsen verboten?

Der Gesetzestratkatt setzt sich mit dem Wucher auseinander, der mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft zu einem gesellschaftlichen Problem geworden war und mit dem

²¹⁸ Vgl. Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge, 170 ff; Jaspert, Die Kreuzzüge, 49 f; Angold, The Fourth Crusade, 75 ff; Asbridge, Die Kreuzzüge, 565 ff. – Die Frage der Legitimation von Plünderungen wird noch einmal in dem Abschnitt über die Rechtssatzungen thematisiert (vgl. Summa Halensis III Nr. 475; s. u. S. 2424 f.

²¹⁹ Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 230.

²²⁰ Vgl. Viertes Laterankonzil, Kanon 71 (COD 2³, 267–271); Hechelhammer, Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II., 40 ff; Hehl, Heiliger Krieg, 323 ff; Angenendt, Die Kreuzzüge, 341 ff.

sich auch die Amtskirche und die Kanonistik intensiv befasst haben.²²¹ Nachdem das Dritte Laterankonzil 1179 die öffentliche Bestrafung von Wucherern gefordert und sie von allen Sakramenten, vor allem der Bestattung in geweihter Erde, ausgeschlossen hatte,²²² wurde das von Papst Gregor VIII. (um 1100–1187) 1187 unterstrichen und auch auf dem Vierten Laterankonzil bestätigt.²²³

Artikel 1: Werden hier Zinsen hinsichtlich des Strebens verboten? [Nr. 379]

Einer Radikalisierung des Zinsverbots, die nicht nur den Handlungsvollzug, sondern schon die ‚Hoffnung‘ auf einen Zinsgewinn verurteilt, wird die Auffassung gegenübergestellt, die auch Raimund von Peñafort in seiner Beichtsumme vertrat,²²⁴ wonach der Wille, einen solchen Gewinn zu erzielen, noch nicht als Wucher betrachtet werden könne (c). Die Summa Halensis eröffnet die Erörterung des Problems mit einer wissenschaftstheoretischen Feststellung, insofern divergierende Auffassungen auf unterschiedliche Betrachtungsweisen der verschiedenen Wissenschaften zurückgeführt werden (Lösung). Somit wird hier nicht einfach ein Auslegungs- und Normierungsmonopol von Kirche und Theologie reklamiert, sondern die Ausdifferenzierung der Wissenschaften, wie sie institutionengeschichtlich das Rückgrat der in dieser Zeit sich formierenden Universitäten bildete, als Grundprinzip anerkannt. Der hauptsächliche Unterschied wird darin gesehen, dass die menschlichen Gesetze die Handlung als solche in den Blick nehmen, nicht aber den Willen, d. h. die Gesinnung des Menschen, wie sie vom göttlichen Gesetz her eingeschränkt wird (Lösung). Aus der Verpflichtung zur Dankbarkeit auf Seiten des Kreditnehmers resultiere deshalb keine Hoffnung auf Zinsen, die in dem Kredit selbst begründet sei, sondern allein aufgrund der wohltätigen Liebe des Kreditnehmers (zu 1). Von daher könne der Verleiher auch darauf hoffen, selbst in einer vergleichbaren Situation von dem Kreditnehmer Unterstützung zu erfahren, ohne dass dieses aber das eigene Verhalten bestimmen dürfe, weil es ansonsten seinen Verdienstcharakter verliere (zu 2).

Artikel 2: Werden hier Zinsen allgemein hinsichtlich der Handlung verboten?

[Nr. 380]

In weitgehend wörtlicher Übereinstimmung mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre und der ‚Summe über die Laster‘ des Johannes von La Rochelle konstatiert die Summa Halensis in aller Prägnanz, dass Zinsnahme „schlecht und verboten“ sei

221 Vgl. Gilomen, Wucher und Wirtschaft im Mittelalter, 265–301; Langholm, Economics in the Medieval Schools, 137–141.

222 Vgl. Drittes Laterankonzil, Kanon 25 (COD 2³, 223,23–25); Duggan, Conciliar Law, 337.

223 Vgl. COD 2³, 223 (Kanon 25); Liber Extra, 5.19.3 (ed. Friedberg, Bd. II, 812); Landau, Rechtsfortbildung im Dekretalenrecht, 124; Schima, Die Entwicklung des kanonischen Zinsverbots, 260 ff; Eckert, Hoch- und Spätmittelalter, 222.

224 Vgl. Raimund von Peñafort, Summa de paenitentia II 7 § 4 (ed. Ochoa/Díez, 541f).

(Lösung). In der Auseinandersetzung mit dem ersten Einwand wird die alttestamentliche Bestimmung thematisiert, dass Juden von Fremden Zinsen nehmen konnten: Den Juden sei diese Erlaubnis nicht erteilt worden, damit die Zinsnahme als gut angesehen werden könne, vielmehr sei sie ihnen „wegen der Härte ihres Herzens zugestanden“ worden (zu 1). Auch wenn die stereotypen Muster antijüdischer Polemik hier unverkennbar sind und der Gesetzestext dammit eine Auffassung zum Ausdruck bringt, wie sie sowohl den relativ umfangreichen Ausführungen der Secunda Pars der Summa Halensis zum Umgang der Christen mit den Juden als auch den Bestimmungen des Vierten Laterankonzils entsprach,²²⁵ darf doch nicht übersehen werden, dass in diesem Abschnitt noch auf zwei Aspekte hingewiesen wird: Zum einen werden die Juden des Alten Testaments zwar als „hartherzig“ charakterisiert, aber zugleich wird gesagt, dass sie „nur nach und nach zur Vollkommenheit“ gebracht werden konnten (ebd.). Inwiefern die Summa Halensis auch die zeitgenössischen Juden als Mitmenschen angesehen hat, die „vervollkommenet“ werden konnten, und wie das gegebenenfalls geschehen sollte, bleibt hier offen. Unabhängig davon wird aber die allgemeine Schlussfolgerung aus diesem Gedanken der Vervollkommnung gezogen, dass Wucherer, wenn sie schon nicht alles wieder hergeben wollten, so doch wenigstens einen Teil erstatten sollten. Zu der Bestimmung des Vierten Laterankonzils, das jüdischen Geldverleiher die Zinsnahme ausdrücklich untersagte, wenn sie „übermäßig“²²⁶ war, nahm die Summa Halensis an dieser Stelle nicht explizit Stellung, während sie unmittelbar zuvor – im Zusammenhang mit der Ausplünderung von Ungläubigen – dargelegt hat, dass es Juden untersagt sei, Christen gegen Zinsen zu leihen.²²⁷

Die zivilrechtliche Bestimmung des Codex Iustinianus, wonach ein geringer Zins gestattet war, wird damit erklärt, dass dadurch Schlimmeres verhindert werden sollte (zu 5). Im Anschluss geht die Summa Halensis auf die speziellen Fälle einer Bürgschaft sowie eines Termingeschäfts ein und lässt dabei – ebenso wie bei der Unterscheidung zwischen einer Verpachtung und einem Kredit (zu 8) – fundiertes Wissen in Bezug auf die zeitgenössische Geldwirtschaft erkennen. Das war für Angehörige der Bettelorden insofern nicht außergewöhnlich, als sich deren Konvente gezielt in den Städten niedergelassen hatten, um so die städtische Gesellschaft zu normieren, und sie sich deshalb mit den wirtschaftlichen Strukturen intensiv auseinandersetzen.²²⁸

²²⁵ Vgl. Summa Halensis II-II Nr. 740–748 (ed. Bd. III, 729a–736b); Viertes Laterankonzil, Konstitution 67 (COD 2³, 265 f); Eckert, Hoch- und Spätmittelalter, 222; Cohen, Unter Kreuz und Halbmond, 54 ff; Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judeos-Texte (13.–20. Jh.), 135 ff; Foreville, Lateran I–IV, 371; Duggan, Conciliar Law, 352.

²²⁶ COD 2³, 265,29 (Konstitution 67); Liber Extra, 5.19.18 (ed. Friedberg, Bd. II, 816); vgl. Schima, Die Entwicklung des kanonischen Zinsverbots, 262–265.

²²⁷ Vgl. Summa Halensis III Nr. 377 (ed. Bd. IV/2, 563b; in dieser Ausgabe S. 916 f).

²²⁸ Vgl. Neidiger, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität, 178 ff; Ertl, Religion und Disziplin, 240; Kaufer, Mittelalterliche und frühneuzeitliche Theoriebildung, 361 ff.

Kapitel 5: Wie sind Diebstahl und Raub hier im Sinne einer Auslegung verboten?

Artikel 1: Welche Reiche sind als Diebe zu interpretieren, indem sie etwas vorenthalten? [Nr. 381]

Grundsätzlich stimmt die Summa Halensis der Auffassung des Ambrosius zu, dass es als Raub anzusehen ist, wenn Reiche das, was sie nicht für ihren Lebensunterhalt benötigen, nicht mit den Armen teilen; allerdings wird zu bedenken gegeben, dass das Maß des Lebensnotwendigen je nach gesellschaftlicher Stellung und politischen Verpflichtungen, die damit verbunden sind, unterschiedlich ist (Lösung).

Artikel 2: Der Diebstahl im Sinne einer Auslegung beim Ausgeben [Nr. 382]

Wenn Kleriker sich selbst bereichern, indem sie das Kirchengut, das den Armen geschuldet ist, verprassen oder es Verwandten zukommen lassen, so wird das unter Berufung auf Hieronymus und Bernhard von Clairvaux sowie das Decretum Gratiani als ein Sakrileg verurteilt, dessen Sündhaftigkeit nur durch die Rückerstattung vergeben werden kann (Lösung zu I–III). Damit nimmt die Summa Halensis zu dem konkreten Problem des ‚Nepotismus‘, d. h. der ‚Vetternwirtschaft‘ in der römischen Kirche,²²⁹ eindeutig Stellung.

Artikel 3: Der Diebstahl im Sinne einer Auslegung beim Sichaneignen [Nr. 383]

Im Anschluss an den vorangegangenen Artikel wird nun die Frage erörtert, ob Kleriker Privateigentum besitzen dürfen. Das wird grundsätzlich bejaht und dabei wird der Status der Kleriker von der Urchristenheit, in der nach Apg 4,32 alles Gemeineigentum war, ebenso unterschieden wie vom Ordenswesen, in dem das Armutsgelübde gilt (Lösung zu 1–2).

Artikel 4: Der Diebstahl im Sinne einer Auslegung beim Verkaufen und Kaufen [Nr. 384]

Die Erörterung dieses Artikels beschränkt sich auf das Problem der Simonie, d. h. des käuflichen Erwerbs oder Verkaufs eines geistlichen Amtes. Obgleich die Papstkirche die Simonie in der Zeit des Investiturstreites verurteilt hatte und dieses Verbot im 12. und 13. Jahrhundert auf den Laterankonzilien bestätigt worden war,²³⁰ wurde der Ämterkauf doch weiterhin praktiziert und nahm mit der Zeit immer größere Ausmaße

²²⁹ Vgl. Schwaiger, Nepotismus, 1093f.

²³⁰ Vgl. Zweites Laterankonzil, Kanones 1 u. 2 (COD 2³, 197; Decretum Gratiani, C.1, q.3, c.15 [ed. Friedberg, Bd. I, 418]); Drittes Laterankonzil, Kanon 10 (COD 2³, 217; Liber Extra, 3.35.2 [ed. Friedberg, Bd. II, 596 f]); Viertes Laterankonzil, Kanones 63–65 (COD 2³, 264 f; Liber Extra, 5.3.39–41 [ed. Friedberg, Bd. II, 765 f]); Helmholz, Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 85 ff; Foreville, Lateran I–IV, 82 f. 113 f. 194 f. 352; Duggan, Conciliar Law, 325 f. 329 f. 335 f. 351 f.

an.²³¹ Die Summa Halensis bezog dazu eindeutig Stellung, indem sie die Simonie uneingeschränkt als ein Sakrileg bezeichnete (Lösung).

Achter Abschnitt: Das achte Gebot

Kapitel 1: Gehört das Verbot des falschen Zeugnisses zur ersten oder zur zweiten Tafel? [Nr. 385]

Mit der Unterscheidung zwischen der ungeschaffenen Wahrheit, der Respekt geschuldet ist, und der geschaffenen Wahrheit, die Gehorsam verlangt, wird begründet, warum das Gebot, kein falsches Zeugnis abzulegen, zur zweiten Tafel des Dekalogs gehört (Lösung). Damit kann zugleich in der Systematik der Dekalogauslegung insgesamt dargelegt werden, warum das Schwören in der Auslegung des zweiten Gebotes thematisiert wurde,²³² während es nun um die Relation zum Nächsten geht, dem gegenüber jeder zur Wahrheit verpflichtet ist.

Kapitel 2: Was ist darunter zu verstehen, wenn das falsche Zeugnis verboten wird? [Nr. 386]

Die Summa Halensis versteht unter einem ‚falschen Zeugnis‘ grundsätzlich jede Lüge (Lösung) und unterscheidet dann zwischen einer scherhaften, pflichtgemäßem und schädlichen Lüge, wobei letztere, die einem anderen oder auch einem selbst schadet, als die schlimmste angesehen wird und auch primär gemeint sei, wenn von dem ‚falschen Zeugnis‘ die Rede ist (zu 1). Die unterschiedlichen Textfassungen dieses Gebotes im Dekalog und in Lev 19,11 werden heilsgeschichtlich damit erklärt, dass sie einmal für das Volk Israel im Status von Anfängern und dann für Fortgeschrittene verfasst worden seien (zu 2).

Kapitel 3: Wird hier das Aussprechen einer Unwahrheit verboten? [Nr. 387]

Die grundsätzliche Verpflichtung zur Wahrheit wirft die Frage auf, was genau unter ‚Wahrheit‘ bzw. ‚Unwahrheit‘ zu verstehen ist. Aus den vielfältigen Wahrheitstheorien in der Philosophie- und Theologiegeschichte greift die Summa Halensis auf Anselm von Canterbury zurück, der in seinem Werk ‚Über die Wahrheit‘ unterschiedliche Redeweisen von ‚Wahrheit‘ analysiert hat. Die Summa Halensis konzentriert sich auf die drei Aspekte der Sache, der Erkenntnis und der Bedeutung (Lösung). Im Bezug auf die Unterscheidung zwischen der Falschheit des Redenden und der Falschheit des

²³¹ Vgl. Schieffer, Simonie, 1924; Weitzel, Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten, pass.

²³² Vgl. Summa Halensis III Nr. 308–325 (ed. Bd. IV/2, 465a–490b; in dieser Ausgabe S. 564–653). – Dagegen werden im Sentenzenbuch sowohl Lüge als auch Meineid im Zusammenhang mit dem achten Gebot thematisiert (Petrus Lombardus, Sententiae III,38–39 [SpicBon 5, 213–227]).

Gesagten wird noch zusätzlich differenziert zwischen den Dingen, die zum Glauben gehören und deshalb heilsrelevant sind, und den Dingen, die nicht zum Glauben gehören und deshalb im Blick auf eine wahre oder falsche Aussage, indifferent sind (zu 1). Leichtgläubigkeit wird in diesem Zusammenhang nur dann als Verstoß gegen das achte Gebot betrachtet, wenn ein Richter ihr erliegt, indem er falschen Zeugen Glauben schenkt (zu 2–4).

Kapitel 4: Wird hier das Verschweigen einer Wahrheit verboten, wenn die Wahrheit erforderlich ist? [Nr. 388]

Das Verschweigen der Wahrheit wird im Unterschied zu einer absichtlichen Täuschung nicht prinzipiell als schulhaft angesehen, sondern kann je nach Zeitpunkt und Anlass erlaubt sein (Lösung).

Kapitel 5: Wird hier die Lüge verboten? [Nr. 389]

In der Problemlösung wird zunächst die Unterscheidung zwischen einer scherhaften, pflichtgemäßen und schädlichen Lüge aufgegriffen, bevor dann erörtert wird, ob die beiden ersten Formen auch als lässliche Sünden verboten sind. Die Unterscheidung zwischen einer Todsünde und einer lässlichen, d. h. vergebaren Sünde entstammte der altkirchlichen Soteriologie und entwickelte sich in der Scholastik zusammen mit der Vorstellung vom Fegefeuer, in dem die Sünder von den zeitlichen Strafen der lässlichen Sünden gereinigt werden sollen, zu einem Grundelement der Moraltheologie.²³³ Die Summa Halensis schließt sich Augustins Auffassung an, dass es Gebote gibt, die im irdischen Leben nicht erfüllt werden können, ohne dass das zur Verdammnis führen muss (Lösung). Ebenso wird auch Augustins Kritik am Priscillianismus rezipiert, der – nach der Darstellung des Kirchenvaters – die Ansicht vertreten habe, es sei keine Sünde, Fremden gegenüber etwas Falsches zu sagen, was jedoch der verdienstvollen Standhaftigkeit der Märtyrer entgegenstehe (zu 2).

Kapitel 6: Ist hier die Lüge in jedem Fall verboten? [Nr. 390]

In einem umfangreichen Schlusskapitel wird „zur größeren Verdeutlichung“ (Lösung) noch einmal unter Bezugnahme auf zahlreiche Pro- und Contra-Argumente erörtert, in welchen Fällen eine Lüge zwar eigentlich zu meiden, aber nicht unbedingt verboten ist. Die vorangegangene Unterscheidung zwischen einer Todsünde und einer lässlichen Sünde wird hier mit dem affektiven Moment menschlicher Begierde verknüpft, sodass auch die pflichtgemäße und die schädliche Lüge noch präziser gefasst und im Blick auf konkrete Lebenssituationen ethisch beurteilt werden können (ebd.). Das entscheidende Kriterium bildet immer die Frage, ob die übergeordnete Liebe zu

²³³ Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers, 159 ff; Vordermayer, Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen, 125 ff; Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 695 ff.

Gott gewahrt bleibt. In der Auseinandersetzung mit den Gegeneinwänden widmet sich die Summa Halensis auch den scholastischen Disputationen an den Universitäten und verteidigt diese gegen den Vorwurf der bewussten Täuschung, indem sie aufzeigt, dass dort nicht etwas Falsches ausgesagt wird, um zu täuschen, sondern um die Wahrheit in einem methodisch gesicherten Verfahren nur umso überzeugender zur Geltung bringen zu können (zu 2).²³⁴ Im Anschluss an Augustins Signifikationshermeneutik wird dargelegt, dass metaphorische und prophetische Rede nicht als Lüge aufgefasst werden können, weil sie etwas Wahres zum Ausdruck bringen (zu 3 und 6–7). Das Verhalten Abrahams, der seine Frau als seine Schwester ausgab, wird damit legitimiert, dass er nicht die Unwahrheit gesprochen habe, da Sara eine Tochter seines Bruders gewesen sei, womit sich die Summa Halensis Augustins Auffassung anschließt – wie sie auch der bedeutende jüdische Exeget Rabbi Shelomo ben Jichaq, genannt Rashi (1040–1105) vertrat²³⁵ –, wonach Sara mit Harans Tochter Jiska zu identifizieren sei (zu 5). Abraham habe damit aber nicht nur die Wahrheit gesagt, sondern er sei auch einem „vernünftigen Plan“ (ebd.) gefolgt und habe damit das getan, was er als Mensch tun konnte und auch tun musste, während er das, was er nicht konnte, Gott überantwortete. Mit diesem ‚vernünftigen‘ Abwägen dessen, was dem Menschen möglich ist und von ihm auch geleistet werden muss, wird Abraham zum Vorbild christlichen Lebens erklärt.

Neunter Abschnitt: Das neunte und zehnte Gebot

Kapitel 1: Gehören diese Gebote zum Naturgesetz? [Nr. 391]

Unter besonderer Berücksichtigung von Röm 7,7 wird zu Beginn erörtert, ob die beiden letzten Gebote des Dekalogs zum Naturgesetz gehören, wenn doch Paulus sagt, er kenne die Begierde, von der dort die Rede ist, nicht ohne das Gesetz. Die Problemlösung folgt der Glosse und legt diese Stelle so aus, dass Paulus hier stellvertretend für andere spricht (Lösung).

Kapitel 2: Wird hier die Begierde allgemein oder eine besondere Begierde verboten?

[Nr. 392]

Die konkreten Bestimmungen der beiden Gebote geben Anlass zu der Frage, ob die Begierde hier allgemein oder in einer speziellen Hinsicht verboten wird. Die Summa Halensis beantwortet diese Frage mit der Unterscheidung zwischen der Form und der „Kraft“ bzw. „Tugend“ dieses Gebotes, sodass jede Begierde unter den beiden

²³⁴ Zum scholastischen Disputationswesen vgl. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, 113f; Köpf, Theological Education and Learning at Universities, 170 ff.

²³⁵ Vgl. Rashi, Commentary on the Torah, Bd. 1, Gen 11,29 u. 20,12 (ed. Herczeg, 111.214); Morgenstern, Vom „Götzenzerstörer“ zum Protagonisten des Dialogs, 101; zur Bedeutung Rashis für die mittelalterliche Exegese vgl. Grossmann, Solomon Yishaqi / Rashi, 332 ff.

genannten Gesichtspunkten mit dem rhetorischen Stilmittel des ‚pars pro toto‘ als einer Unterart der Synekdoche zusammengefasst wird (Lösung).²³⁶ Generell sieht die Summa Halensis die menschliche Begierde als „die hauptsächliche Wurzel allen Übels“ an und leitet davon die „Furcht, die zu sehr demütigt“, sowie die „Liebe, die zu sehr entzündet“, ab, die von der Glosse als Wurzel allen Übels bezeichnet werden (zu 3).

Kapitel 3: Wird hier eine innere Handlung der Begierde in der ersten Bewegung oder im Genuss oder in der Einwilligung verboten? [Nr. 393]

Gemäß der dreifachen Unterscheidung der menschlichen Begierde, wie sie der scholastischen Lehre von den Abstufungen des Strebevermögens entspricht,²³⁷ ist allein die Zustimmung hierzu als Akt der Vernunft und des freien Willens verboten, während die beiden anderen Formen der Begierde zwar gemieden werden sollen, aber nicht verboten werden können, weil sie aus der Erbstunde resultieren (Lösung).

Kapitel 4: Gehört das Verbot des Wollens und der Tat zu demselben Gebot? [Nr. 394]

Hinsichtlich des Verhältnisses von Intention und Ausführung einer Tat unterscheidet die Summa Halensis solche Gebote, die beides zusammen untersagen – wie beim Mord und dem falschen Zeugnis –, von denen, die Absicht und Ausführung getrennt verbieten, wie im Fall des Ehebruchs und des Diebstahls (Lösung zu I). Während die Frage, ob der bloßen Intention oder dem faktischen Tun größere Schuld anhaftet, mit den entsprechenden Ausführungen im Traktat über die Laster als geklärt angesehen wird,²³⁸ bleibt noch das Problem zu erörtern, welchen Mehrwert das Evangelium gegenüber dem mosaischen Gesetz aufweist, wenn doch hier bereits die sündhafte Absicht als „Handlung des Herzens“ (II) verboten wird. Nach Auffassung der Summa Halensis zeichnet sich das Evangelium durch eine größere Allgemeinheit und Ausdrücklichkeit aus, insofern es – im Blick auf die scholastische Lehre von den Seelenvermögen – nicht nur das begierliche, sondern auch das zornmütige Streben verbietet und zudem ausdrücklich die „Absicht der Erwägung“ verbietet, was im Abschnitt über das evangelische Gesetz noch eingehender erläutert werden soll (Lösung zu II).²³⁹

Zehnter Abschnitt: Kurze Erklärung der Gebote zur Unterweisung der Einfachen

Dass der Gesetzestraktat im Anschluss an die ausführliche Auslegung des Dekalogs noch eine Kurzfassung zur Unterweisung der einfachen Gläubigen präsentiert, spie-

236 Vgl. Ueding/Steinbrink, Grundriss der Rhetorik, 290 f.

237 S. o. S. 2289.

238 Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 352 (ed. Bd. III, 359a–b).

239 Vgl. ebd., III Nr. 409 (ed. Bd. IV/2, 596b–597a; in dieser Ausgabe S. 1038–1041).

gelt die pastoralen Bemühungen dieser Zeit – wie des Spätmittelalters insgesamt – wider und entsprach zugleich den generellen Bestrebungen nach einer Normierung und Disziplinierung des Kirchenvolks im Zusammenhang mit der Einführung der Pflichtbeichte durch das Vierte Laterankonzil.²⁴⁰ Der Vergleich mit den vorangegangenen Ausführungen lässt erkennen, dass die Autoren der Summa Halensis ein Gespür für die jeweils unterschiedlichen Anforderungen an theologische Sprech- und Argumentationsweisen hatten. Die diffizile Methode der scholastischen Fragetechnik mit der eingehenden Erörterung von Pro- und Contra-Argumenten wird hier zugunsten einer prägnanten Auslegung der einzelnen Gebote aufgegeben.

I. Was ist ein Gebot und wie ist seine Aufteilung? [Nr. 395]

Am Anfang erfolgt eine Begriffsklärung, indem das Gebot als der Befehl eines Höhergestellten verstanden wird, dem Gehorsam zu leisten ist – die Summa Halensis kontextualisiert den Dekalog somit durch den Bezug auf die hierarchische Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft, für die Befehl und Gehorsam vor allem im Ständesystem, aber auch im Ordenswesen grundlegend waren. In einem zweiten Schritt wird dann der Unterschied zwischen bejahenden und verneinenden Geboten aufgezeigt, bevor unterschiedliche Dimensionen der Gesetzesordnung(en) angesprochen werden, die im Folgenden noch genauer erläutert werden.

II. Die Unterteilung der Vorschriften des Naturgesetzes [Nr. 396]

Hinsichtlich des Naturgesetzes wird zum einen zwischen natürlichen Gegebenheiten – wie dem Grundsatz der Selbst- und Arterhaltung mittels Ernährung und Fortpflanzung – sowie angeborenen Vorschriften der Vernunft unterschieden, wobei letztere noch einmal nach ihrer Hinordnung auf Gott einerseits und auf den Nächsten andererseits differenziert werden; zum anderen wird zwischen den heilsgeschichtlichen Epochen vor und nach dem Sündenfall unterschieden und letztere noch einmal in eine Zeit vor und nach der Vermehrung der Natur eingeteilt.

III. Die Unterteilung der Vorschriften des geschriebenen Gesetzes [Nr. 397]

Das geschriebene Gesetz wird hinsichtlich seiner disziplinarischen Funktion als eine Aufstellung von Geboten verstanden, mit denen der Mensch auf die Probe gestellt wird, ob er nicht nur in nützlichen und ehrenhaften Dingen, sondern auch in den unbestimmten Gott gehorsam ist.

²⁴⁰ Vgl. COD 2³, 245 (Kanon 21); Liber Extra, 5.38.12 (ed. Friedberg, Bd. II, 887 f); Browe, Die Pflichtkommunikation im Mittelalter, 114 ff; Ohst, Pflichtbeichte, 32ff; Foreville, Lateran I–IV, 357 f; Duggan, Conciliar Law, 348; Goering, The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession, 381.

IV. Die Unterscheidung der Vorschriften des Naturgesetzes und des geschriebenen Gesetzes [Nr. 398]

Die Differenz zwischen den Geboten des Naturgesetzes und denen des geschriebenen Gesetzes wird zunächst auf die jeweilige Motivation, sie zu erfüllen, fokussiert, insfern bei den Geboten des Naturgesetzes der natürliche Eigennutzen im Vordergrund steht, während die Gebote des geschriebenen Gesetzes die Ausrichtung des Menschen auf Gott intendieren und ihn deshalb dazu verpflichten, sie aus Liebe zu erfüllen. Eine zweite Differenz ergibt sich aus der jeweiligen Zielbestimmung, da die Gebote des geschriebenen Gesetzes auf das ewige Leben abzielen, während das Naturgesetz zu ‚politischen Tugenden‘, d. h. zu den Kardinaltugenden, befähigen soll, die ihrerseits wiederum auf die theologischen Tugenden vorbereiten. Die komplexe Systematik der scholastischen Gnadenlehre mit ihrer Verhältnisbestimmung von erworbenen und eingegossenen Tugenden²⁴¹ wird hier in stark vereinfachter Form auf eine Abfolge von Kardinaltugenden und theologischen Tugenden reduziert. In Anknüpfung an Wilhelm von Auxerre, der seinerseits die Spannung zwischen den unterschiedlichen Auffassungen Abaelards und des Lombarden auszugleichen suchte,²⁴² wird so den Kardinaltugenden eine theologische Relevanz zugeschrieben.

V. Die Unterteilung der Vorschriften des mosaischen Gesetzes [Nr. 399]

Die Dreiteilung des mosaischen Gesetzes in Sittengebote, Rechtssatzungen und Kultvorschriften wird damit begründet, dass die Kultvorschriften auf die Zukunft hindeuten, während die Sittengebote wie auch die Rechtssatzungen vorschreiben, was getan bzw. unterlassen werden muss; dabei sind die Rechtssatzungen auf bestimmte Fälle und Zeiten bezogen, die Sittengebote hingegen gelten immer.

VI. Der Titel des Dekalogs [Nr. 400]

Der heilsgeschichtliche Prolog der Zehn Gebote wird nicht – wie sonst zumeist in der christlichen Rezeptionsgeschichte – einfach ausgeblendet, sondern trinitätstheologisch ausgelegt, indem eine dreifache Wirkung des Dekalogs aufgewiesen wird: (1) die Macht Gottes, den Menschen aus der Sünde herauszuführen, (2) ihn zur Wahrheit und zur Freiheit der Gnade hinzuführen ebenso wie (3) zum Streben nach Güte.

VII. Das erste Gebot [Nr. 401]

Im Zusammenhang mit dem Verbot der Götzenverehrung wird die Bedeutung der Bilder in der christlichen Frömmigkeit thematisiert und dabei im Anschluss an Johannes von Damaskus zwischen einer Anbetung der Bilder, die Sünde ist und von Häretikern praktiziert wird, und der vergegenwärtigenden Erinnerung an die jeweils Abge-

²⁴¹ Vgl. Porter, Tugend, 188.

²⁴² Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr. 18–19 (SpicBon 18a, 368–388).

bildeten – Heilige oder die Gottesmutter – als Glaubensexempel unterschieden.²⁴³ Dariüber hinaus wird eine scharfe Abgrenzung des Christentums zum Islam und zum Judentum vollzogen, indem die muslimische Verehrung Mohammeds ebenso wie die jüdische Erwartung eines künftigen Messias als Götzenverehrung verurteilt wird. Dass dieser Aspekt in der ausführlichen Disputation zu diesem Gebot fehlt, zeigt, dass die Autoren der Summa Halensis die Abgrenzung zu den Muslimen und den Juden in der Alltagswelt der einfachen Christen für besonders wichtig erachteten,²⁴⁴ während sie dem in der Perspektive theologischer Wissenschaft keine besondere Bedeutung beimaßen. Im Unterschied zur Disputation wird zudem auch auf die Strafandrohung sowie Verheißung, die mit dem ersten Gebot verbunden sind, näher eingegangen, indem dargelegt wird, dass die Drohung, die nachfolgenden Generationen zu bestrafen, nicht Unschuldige trifft, sondern diejenigen, die das schuldhafte Vergehen der Väter nacheifern; ebenso – und quantitativ in viel größerem Maße – gilt denen, die den Geboten Gottes folgen, seine Verheißung.

VIII. Das zweite Gebot [Nr. 402]

Der Hauptakzent liegt auch hier auf dem Aspekt des Schwörens, dessen Bedeutung für die mittelalterliche Gesellschaft damit Rechnung getragen wird. Im Vergleich mit der ausführlichen Auslegung des zweiten Gebotes in der Disputation, bei der sehr viel stärker die systematischen Zusammenhänge analysiert wurden,²⁴⁵ konzentriert sich diese kurze Erklärung auf konkrete Beispiele für unterschiedliche Formen des Eides, um so zu verdeutlichen, in welchen Fällen es erlaubt ist, zu schwören, und was es genau heißt, hierbei Gottes Namen zu missbrauchen.

IX. Das dritte Gebot [Nr. 403]

Die kurze Erklärung bietet eine prägnante Zusammenfassung der Ausführungen der Disputation, insofern zum einen erläutert wird, dass es sich bei dem dritten Gebot sowohl um eine Kultvorschrift als auch ein Sittengebot handelt, und zum anderen die Bedeutung und praktische Umsetzung dieses Gebotes aufgezeigt werden.

X. Das vierte Gebot [Nr. 404]

Die relativ kurze Erklärung befasst sich mit der Ehrerbietung, die den leiblichen Eltern ebenso wie kirchlichen Vorgesetzten und weltlicher Obrigkeit geschuldet ist. Die spe-

²⁴³ Vgl. Summa Halensis III Nr. 303 (ed. Bd. IV/2, 457a–458b; in dieser Ausgabe S. 538–541).

²⁴⁴ Das Vierte Laterankonzil ging in den Bemühungen einer solchen Abgrenzung im Alltagsleben so weit, zu fordern, dass sich Juden und Muslime „in jeder christlichen Provinz und zu aller Zeit durch die Art ihrer Kleidung in der Öffentlichkeit von den anderen Völkern unterscheiden“ müssten (COD 2³, 266 [Kanon 68]; Liber Extra, 5.6.15 [ed. Friedberg, Bd. II, 776 f]).

²⁴⁵ Vgl. Summa Halensis III Nr. 308–325 (ed. Bd. IV/2, 465a–490b; in dieser Ausgabe S. 564–653).

ziellen Darlegungen der Disputation zu möglichen Problemen, die sich für Ordensangehörige aus dem Gebot des Gehorsams gegenüber den Eltern ergeben konnten,²⁴⁶ bleiben hier unbeachtet, weil sie für die Laien irrelevant waren.

XI. Das fünfte Gebot [Nr. 405]

Dieser Abschnitt ist ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür, wie es der Summa Halensis gelingt, in der kurzen Erklärung die diffizilen Erörterungen der Disputation so zusammenzufassen, dass die Hauptaspekte und -argumente zur Geltung kommen: Zum einen wird deutlich, dass nicht nur Mord im eigentlichen Sinn verboten ist, sondern auch unterlassene Hilfeleistung sowie Hassgefühle gegenüber dem Mitmenschen und dessen herabsetzende oder böswillige Missachtung; zum anderen wird zwischen der gerechten und ungerechten Tötung eines Menschen einerseits und den drei Formen der unbeabsichtigten, aus Notwehr resultierenden sowie willentlichen Tötung andererseits unterschieden.

XII. Das sechste Gebot [Nr. 406]

Zunächst werden die verschiedenen Arten unerlaubten Geschlechtsverkehrs kurz erläutert, bevor dann dem ehelichen Geschlechtsverkehr besondere Beachtung geschenkt wird, dessen primärer Zweck die Zeugung von Nachwuchs ist und der auch in bestimmten Grenzen der sexuellen Lustbefriedigung dienen darf.

XIII. Das siebte Gebot [Nr. 407]

Die kurze Erklärung beschränkt sich darauf, fünf Handlungsweisen anzugeben, die gegen das Verbot, fremden Besitz wegzunehmen, verstößen. Das Zinsverbot, auf das die Disputation näher eingegangen war,²⁴⁷ wird hier nur erwähnt, was sich dadurch erklärt, dass diejenigen, die Geld verliehen und dabei Zinsen nehmen konnten, nicht die Adressaten dieser kurzen Erklärung waren.

XIV. Das achte Gebot [Nr. 408]

Augustins Unterscheidung der drei Arten einer scherhaften, pflichtgemäßem und schädlichen Lüge wird referiert und explizit jede Art von Lüge für verboten erklärt, ohne hier zu differenzieren, wie es in der Disputation geschah, indem nur die Schadenlüge als Todsünde und demgegenüber die pflichtgemäße und die schädliche Lüge als lässliche Sünden bestimmt wurden.²⁴⁸ Auffällig ist zudem, dass der Meineid im Unterschied zur Disputation gar nicht erwähnt wird.

246 Vgl. ebd., Nr. 347–349 (ed. Bd. IV/2, 515a–518b; in dieser Ausgabe S. 740–751).

247 Vgl. ebd., Nr. 379–380 (ed. Bd. IV/2, 564a–567b; in dieser Ausgabe S. 920–929).

248 Vgl. ebd., Nr. 389–390 (ed. Bd. IV/2, 575a–582b; in dieser Ausgabe S. 958–987).

XV. Das neunte und zehnte Gebot [Nr. 409]

Im Vergleich mit den anderen Abschnitten ist die kurze Erklärung zu den beiden letzten Geboten des Dekalogs inhaltlich und sprachlich am schwierigsten, weil hier die Terminologie der scholastischen Psychologie verwendet wird, um darzulegen, welche Form des Begehrrens verboten ist. Dass auch zur näheren Erläuterung gleich dreimal auf die entsprechenden Ausführungen der Disputation verwiesen wird, verstärkt den Eindruck, dass es der *Summa Halensis* in diesem Abschnitt nicht gelingt, eine Auslegung zu präsentieren, die für sich verständlich ist und den sprachlichen Anforderungen im Blick auf einfache Gläubige gerecht wird.

XVI. Kleine, allgemeine Frage [Nr. 410]

Die kurze Erklärung schließt mit einer allgemeinen Erörterung der Frage, ob alles, was im Dekalog geboten bzw. verboten wird, getan bzw. unterlassen werden muss, und bedient sich dabei ansatzweise der scholastischen Methode der *Quaestio*, insofern mögliche Einwände sowie andere Konzepte der ethischen Normierung berücksichtigt werden, die in der homiletischen Praxis und der Volkskultur eine Rolle spielten. Dazu gehören vor allem die Lehre von den sieben Hauptlastern sowie die Unterscheidung zwischen theologischen und Kardinaltugenden, die von der *Summa Halensis* herangezogen werden, um einerseits Verbindungen zum Dekalog aufzuzeigen und andererseits dessen Spezifikum herauszustellen, das darin besteht, dass die menschlichen Handlungen auf Gott und den Nächsten hingewandt sind. Dass in diesem Zusammenhang ausdrücklich der Verdienstcharakter solcher Handlungen zur Sprache kommt (zu 2), steht im Einklang mit den grundsätzlichen Überlegungen, die in der Disputation in Bezug auf das ewige Gesetz wie auch die Rechtfertigung durch das mosaische Gesetz angestellt wurden,²⁴⁹ und entspricht damit auch der Bedeutung des Verdienstgedankens in der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeitspraxis.²⁵⁰

Zweite Abteilung: Die Rechtssatzungen

In der Auslegung der alttestamentlichen Rechtssatzungen, die qualitativ wie quantitativ eine Besonderheit der ‚*Summa Halensis*‘ darstellt, werden grundlegende juristische und ethische Fragen behandelt.²⁵¹ Zwar wird betont, dass die Rechtssatzungen im Unterschied zu den Sittengeboten auf bestimmte Einzelfälle und auch auf einen

²⁴⁹ Vgl. ebd., Nr. 226 zu III 2; 275 (ed. Bd. IV/2, 318b–319b.411a–b; in dieser Ausgabe S. 48–51.378–381).

²⁵⁰ Vgl. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, Bd. 2, 58 ff; Schenk, Verdienst, 1501 ff; Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 577 ff.

²⁵¹ Vgl. Pesch, Kommentar zu Thomas von Aquin: Das Gesetz, 500 f.

bestimmten Zeitpunkt bezogen sind,²⁵² aber damit ist ihre Weitergeltung im Neuen Bund nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern hängt davon ab, inwiefern sie in ihrer Funktion, vom Bösen abzuhalten und zum Guten anzuleiten, jeweils noch als verbindlich anzusehen sind.²⁵³ Die alttestamentlichen Basistexte, auf die sich die Summa Halensis bezieht, sind Lev 19,15–18 sowie Dtn 1,16 f und 16,18–20.

Erste Frage: Die Vorschriften zu den Verhandlungen selbst

Erster Abschnitt: Die Vorschriften zu den Personen, die bei einer Verhandlung erforderlich sind

Erste Unterscheidung: Die Vorschriften zu der Person und dem Amt des Richters

Mit der Unterscheidung zwischen der Person und dem Amt des Richters wird ein Grundsatz politischer Ethik vertreten, der in Bezug auf die Person und das Amt eines Königs schon auf dem 8. Konzil von Toledo im Jahre 653 formuliert wurde.²⁵⁴ Im Unterschied zur neuzeitlichen Rezeption dieses Grundsatzes im Zuge reformatorischer Theologie, die diese Unterscheidung von Person und Amt grundsätzlich, d. h. im Blick auf jeden Menschen vollzog,²⁵⁵ ist es ein Kennzeichen der Scholastik – und damit auch der Summa Halensis –, diese Unterscheidung gerade nicht zu verallgemeinern, sondern die Besonderheit des kirchlichen Amtes gegenüber dem weltlichen Amt – sei es eines Richters oder eines weltlichen Herrschers – zu betonen, die darin bestehe, dass der kirchliche Amtsträger durch die Weihe einen ‚unzerstörbaren Charakter‘ erhält, der seiner Person doch etwas Außergewöhnliches verleiht.²⁵⁶ Indem nun die Summa Halensis die Unterscheidung von Person und Amt im Blick auf die Richter zur Geltung bringt, kann von deren Persönlichkeit abgesehen und zugleich ihr spezifisches Amt in das umfassende Ordnungsgefüge integriert werden. Insgesamt

²⁵² Vgl. Summa Halensis III Nr. 399 (ed. Bd. IV/2, 589a; in dieser Ausgabe S. 1006–1009).

²⁵³ Wenn Ulrich Kühn behauptet hat, die Summa Halensis „befragt die Judizialgebote nicht wie Thomas unter dem Gesichtspunkt ihrer Sinnhaftigkeit für die damalige Situation des jüdischen Volkes, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer normativen Bedeutung für die Gegenwart“ (Kühn, *Via caritatis*, 187), so entspricht das in dieser Form weder der Intention noch dem Duktus des Gesetzestraktates der Summa Halensis. Gleiches gilt für die Behauptung, die Summa Halensis habe die fortdauernde Geltung dieser Gebote allein damit begründet, „daß sie im Alten Testament stehen und deshalb einzuhalten sind“, während dieser „Weg der Summa fratris Alexandri als ein gefährlich-gesetzlicher von Thomas bewußt verlassen worden“ sei (ebd., 189). Demgegenüber ist zu betonen, dass die Summa Halensis die Verbindlichkeit alttestamentlicher Rechtssatzungen allein an ihrer Funktion, zum Guten anzuleiten, festgemacht und sie somit auf ihre ethische Relevanz hin befragt hat.

²⁵⁴ Vgl. Concilium Toletanum octavum (ed. Vives, 291; PL 84, 431A); Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 150 Anm. 182.

²⁵⁵ Vgl. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 433f.

²⁵⁶ Vgl. Bradshaw, *Priester/Priestertum III/1. Geschichtlich*, 418; Sattler, *Charakter*, 1009 ff; Angelehardt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 447 ff.

samt liefert die Summa Halensis hier eine grundlegende Erörterung der spezifischen Aufgaben des Richteramtes, die auf entsprechenden Bestimmungen des Kirchenrechts und die diesbezüglichen Konstitutionen des Vierten Laterankonzils aufbaut,²⁵⁷ jedoch in ihrer moraltheologischen Systematik weit darüber hinausgeht.

Erstes Glied: Die Person des Richters

Kapitel 1: Kann ein Mensch der Richter eines Menschen sein? [Nr. 411]

Im Blick auf grundsätzliche Einwände, die vom Neuen Testament her gegenüber der Berechtigung, über andere Menschen richten zu dürfen, erhoben werden (1–4), unterscheidet die Summa Halensis zwischen leichtfertigen Urteilen und solchen, die nach dem Gesetz Gottes geordnet sind, um so die prinzipielle Befugnis des Menschen zur Rechtsprechung zu begründen (Lösung). Hinsichtlich des Urteils, das der Ordnung des Gesetzes Gottes entspricht, wird noch einmal zwischen einem Urteil der Entscheidung und einem Urteil der Tadelung unterschieden, wobei ersteres auf die Dinge, die offensichtlich und gesichert sind, beschränkt wird, während letzteres den Vorgesetzten zugestanden wird, wenn Angeklagte überführt und geständig sind. Bei den leichtfertigen Urteilen, die grundsätzlich untersagt sind, wird zum einen in Bezug auf den Urteilenden zwischen Missbrauch, Unwürdigkeit und Unwissenheit und zum anderen im Blick auf die beurteilte Sache zwischen der Verurteilung eines zukünftigen Ereignisses, einer Absicht und einer verborgenen Tat unterschieden (ebd.). Von einem leichtfertigen Urteil noch einmal abgegrenzt wird ein ungerechtes Urteil, das aus einer verkehrten Gesinnung, aufgrund einer verkehrten Ordnung oder eines verkehrten Grundes gefällt wird.

Kapitel 2: Kann ein Rangniedrigerer über einen Ranghöheren richten? [Nr. 412]

Angesichts der Pro- und Contra-Argumente, die aus der biblischen und kirchenrechtlichen Tradition angeführt werden, unterscheidet die Summa Halensis zwischen einem Richten im eigentlichen Sinne, bei der ein Richter hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Stellung höher gestellt sein muss als der, über den er richtet, und einem Richten im uneigentlichen Sinne, wenn damit ein Zurechtweisen, Tadeln oder Ermahnern gemeint ist; während das Zurechtweisen wiederum den Höhergestellten vorbehalten sein soll, wird das Tadeln auf Gleichgestellte bezogen und das Ermahnern als Aufgabe der Untergebenen gegenüber schlechten Vorgesetzten bestimmt (Lösung). Vor dem Hintergrund des Dauerkonfliktes zwischen dem Papst und den weltlichen Herrschern, insbesondere dem Kaiser, der im Investiturstreit des 11. Jahrhunderts kulminierte und auch mit dem Wormser Konkordat 1122 nicht endgültig beigelegt werden konnte,

²⁵⁷ Vgl. COD 2³, 251f.256 f (Konstitutionen 36 u. 48); Liber Extra, 2.28.60 f (ed. Friedberg, Bd. II, 437 f); Foreville, Lateran I–IV, 361f; Duggan, Conciliar Law, 349.

vielmehr unter Kaiser Friedrich II. seit den 1230er Jahren – d.h. im unmittelbaren Kontext der *Summa Halensis* – wieder offen ausbrach,²⁵⁸ wird in der Erörterung des ersten Argumentes das Konzept einer zweifachen Ordnung weltlicher und geistlicher Macht entfaltet, in der zum einen der König bzw. Kaiser und zum anderen der Papst an der Spitze steht (zu a). In der politisch brisanten Frage, wem im Verhältnis weltlicher und geistlicher Macht die höhere Stellung zukomme, spricht sich die *Summa Halensis* für die geistliche Macht aus und begründet das mit der Überordnung des Geistes über den Körper (ebd.). Damit folgt die *Summa Halensis* der Linie, die schon Papst Gelasius I. (vor 492, ca. 492–496) mit der Begründung der sog. Zweigewaltentheorie vorgegeben hatte²⁵⁹ und die auch Papst Innozenz III. für verbindlich erklärte.²⁶⁰ Für die politische Ethik nicht unerheblich ist die Feststellung, dass es Untergebenen zwar nicht erlaubt ist, ihre Vorgesetzten zu tadeln, wohl aber sich ihnen „demütig zu widersetzen, wenn sie sie etwa zu etwas Bösem zwingen sollten“ (zu 2). Einen Beleg dafür, wie die *Summa Halensis* im Blick auf alttestamentliche Erzählungen zwischen besonderen und allgemeinen Wahrheiten differenziert, bieten die Ausführungen zur Geschichte Daniels, dessen richterliches Handeln zu der Zeit, als er noch Hirte und damit den eigentlichen Richtern untergeordnet war, als ein Wunder bezeichnet wird, dem keine Vorbildfunktion für das politische Handeln beigemessen werden dürfe (zu 5).

Kapitel 3: Kann ein schlechter Rang höherer gerecht über einen Niedrigeren richten? [Nr. 413]

Das gesellschaftliche wie auch moralphilosophische Problem, dass soziale Stellung und richterliche Kompetenz auseinanderklaffen können, löst die *Summa Halensis* mit Hilfe der Unterscheidung zwischen dem Amt und der Eignung eines Richters sowie der Feststellung, dass beides in ethischer Hinsicht verbunden sein muss, es jedoch in gesellschaftlicher Hinsicht für den Untergebenen „heilsam“ sei, einem Richterspruch auch dann zu gehorchen, wenn der Richter ungeeignet ist (Lösung).

Kapitel 4: Welche Bedingungen sind erforderlich, damit jemand geordnet Richter sein kann? [Nr. 414]

Nachdem zunächst auf der Grundlage kirchenrechtlicher Bestimmungen Kriterien für die ordnungsgemäße Bekleidung des Richteramtes angeführt (a–f) und diese dann mit biblischen Beispielen kritisch hinterfragt wurden (1–6), setzt die Problemlösung

258 S. o. S. 11.

259 Vgl. DH 347.

260 Vgl. Innozenz III., Dekrete ‚Per venerabilem‘ (Liber Extra, 4.17.13 [ed. Friedberg, Bd. II, 714–716]; Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. 1, 308–310 [Nr. 597]); ders., Dekrete ‚Novit‘ (Liber Extra, 2.1.13 [ed. Friedberg, Bd. II, 242–244]; Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. 1, 310 f [Nr. 598]); ders., ‚Sicut universitatis‘ (Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. 1, 311 [Nr. 599]).

bei dem grundsätzlichen Hinweis an, dass jeder Richter als Stellvertreter Gottes anzusehen sei und deshalb in dreierlei Hinsicht mit Gott gleichförmig werden müsse: in Bezug auf die Autorität der Macht, die Wahrheit im Urteil sowie die Güte der rechtschaffenen Lebensführung (Lösung). Aufgrund dessen werden Frauen ebenso wie Sklaven vom Richteramt ausgeschlossen, insofern ihnen prinzipiell Autorität abgesprochen wird; wegen fehlender Eignung zu einem wahren Urteil werden dauerhaft Taube, Stumme und Zornige ausgeschlossen und vorübergehend auch Jüngere, solange sie nicht das nötige Alter haben, um diesem Wahrheitsanspruch gerecht zu werden; und wegen ihres Lebenswandels werden Häretiker, Ehrlose und Exkommunizierte als ungeeignet angesehen, sowie Ausländer, deren persönliche Qualifikation unbekannt ist, Feinde, von denen angenommen werden könne, dass sie „schlecht“ sind, und schließlich auch Verwandte des Prozessführenden oder eines Gegners des Angeklagten sowie Personen, die selbst in einer Rechtssache verdächtig sind (ebd.). Die Einwände, die zunächst gegenüber den kirchenrechtlichen Bestimmungen mit Hilfe biblischer Beispiele vorgetragen wurden, werden dann sukzessive entkräftet, wobei als Grundmuster zu erkennen ist, die einzelnen Exempel theologisch als Erweis der göttlichen Gnade zu interpretieren, ihnen aber in rechtlicher Hinsicht keinen Vorbildcharakter im Sinne einer nachzuahmenden Gesetzmäßigkeit beizumessen, weil sie nicht dem Grundsatz entsprechen, dass allgemeine Gesetze nicht den Ausnahmefällen, sondern den Regelfällen angepasst sind (zu 1–3). Der Hinweis auf die Rolle Deborahs als Richterin im Alten Testament wird zum einen dadurch relativiert, dass ihr aus neutestamentlicher Perspektive nur die Funktion eines „Sinnbildes“ zugeschrieben wird, die für das Christentum nicht mehr nachahmenswert sei (zu 4). Dass die Autoren der Summa Halensis dieser ‚Figur‘ der Deborah noch weitere Beachtung schenken, indem sie deren prophetische Gabe anerkennen, ihr aber keine Autorität beimessen, lässt sich im Kontext der Entstehungsgeschichte des Gesetzestraktates darauf zurückführen, dass das Aufkommen der religiösen Frauenbewegung gerade angesichts der Bedeutung, die der Prophetie hierbei zukam,²⁶¹ eine Klärung erforderte, die hier ganz traditionell im Rekurs auf Gen 3,16 erfolgt und zugleich mit der Aufforderung verbunden wird, die prophetische Gabe nicht als Auszeichnung des weiblichen Geschlechts zu verstehen, sondern auf „die Reinheit des Herzens“ zu beziehen (zu 5). Auch wenn sich die Verketzerung der religiösen Frauenbewegung, die dann in der Folgezeit voranschritt, in der Summa Halensis noch nicht abzeichnete, ließen deren Verfasser doch an der grundsätzlichen Überordnung des Mannes über die Frau keinen Zweifel und legitimierten sie von daher eben auch den Anspruch der – von Männern geleiteten – Amtskirche, über die Frauen zu richten, die sich mit dieser Rolle nicht begnügen wollten.

²⁶¹ Vgl. Dinzelbacher, Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen, 1–58; Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, 170 ff; Degler-Spengler, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, 75–88.

Kapitel 5: Der Unterschied bei den Richtern [Nr. 415]

Auf der Grundlage einer Unterscheidung zwischen ordnungsgemäßen, willkürlichen, d. h. von streitenden Parteien gewählten, und beauftragten Richtern werden einzelne Aspekte erörtert, die Differenzierungen zwischen den Richtern begründen. In allgemeiner Hinsicht wird zunächst konstatiert, dass sowohl das mosaische als auch das evangelische Gesetz vom ewigen Gesetz abgeleitet sind, während unterhalb dessen differenziert werden müsse, insofern das bürgerliche Gesetz vom mosaischen Gesetz abgeleitet sei, das kanonische Recht hingegen vom evangelischen Gesetz (I). Mit dieser systematischen Struktur kann letztlich die Priorität des Kirchenrechts gegenüber dem Zivilrecht behauptet werden.

In einem ersten Unterabschnitt geht es um die Abgrenzung weltlicher und geistlicher Richter sowie deren jeweilige Abstufungen in der Hierarchie weltlicher und geistlicher Macht (Lösung zu I–II). Dieses hierarchische Prinzip wird dann so ausgelegt, dass es auf jeder Stufe jeweils nur einen einzigen Richter geben kann (zu III). Anschließend wird die prinzipielle Überordnung der geistlichen Macht über die weltliche herausgestellt, insoweit es nicht um irdische Belange geht (zu IV); dabei erfolgt eine heilsgeschichtliche Einschränkung dadurch, dass dieser Vorrang geistlicher Macht auf den Status des Neuen Testamentes, d. h. das Christentum beschränkt wird, während im Anschluss an das Decretum Gratiani für das Alte Testament – und damit implizit auch das Judentum – ein Vorrang der weltlichen Macht aufgrund der materiellen Bestrebungen der Priesterschaft behauptet wird. Den Abschluss dieses Kapitels bildet die Feststellung, dass der Papst als Oberhaupt der Kirche keinem anderen Richter untergeben ist als allein Gott (zu V).

Zweites Glied: Das Amt des Richters

In vier Kapiteln wird das Amt des Richters untersucht, wobei die Ausführungen jeweils auf einzelne Elemente der Bestimmungen in Dtn 16,18–20 Bezug nehmen und das Thema somit in einer theologischen Perspektive beleuchten, die für die Exegese des Alten Testamentes in dieser Zeit typisch ist.²⁶²

*Kapitel 1: Das Amt des Richters gemäß ‚Richter und Lehrer sollst du einsetzen‘**Artikel 1: Kann in demselben Prozess derselbe zugleich Richter, Zeuge und Ähnliches sein? [Nr. 416]*

Das strikte Verbot, zugleich die Rolle des Richters und die des Klägers, Verteidigers oder Zeugen anzunehmen, wird im Anschluss an die kirchenrechtliche Tradition damit begründet, dass ein Richter vermittelnd tätig sein muss und deshalb weder eine Partei bevorzugen noch den Verdacht einer Vorverurteilung aufkommen lassen darf

262 Vgl. Froehlich, Old Testament Interpretation in the Thirteenth Century, 510 ff.

(Lösung). Der Hinweis auf Daniel wird erneut dadurch entkräftet, dass sein Wirken auf göttliche Eingebung zurückgeführt wird und deshalb nicht als allgemein gültiger Maßstab herangezogen werden kann (zu 1). Gleiches gilt für das göttliche Gericht, das im Unterschied zum menschlichen nicht von der Gerechtigkeit abweichen kann und die „innere Wahrheit des Geistes“ zu beurteilen vermag (zu 2–3).

Artikel 2: Kann der eine Richter über den Untergebenen des anderen urteilen?

[Nr. 417]

Zunächst wird in Übereinstimmung mit den zivil- und kirchenrechtlichen Bestimmungen festgehalten, dass der Gerichtsort durch den Ort des Verbrechens bestimmt wird (Lösung zu I). Anschließend wird für den Sonderfall der Exemten, die nicht dem eigentlich zuständigen kirchlichen Vorgesetzten, sondern unmittelbar dem Papst unterstehen,²⁶³ dargelegt, dass es hierbei auf das jeweilige Vergehen ankommt, insofern solche Vergehen, die nichts mit dem Amt des Exemten zu tun haben, von dem Ortsbischof, die anderen hingegen allein vom Papst bestraft werden können (Lösung zu II).

Kapitel 2: Das Amt des Richters gemäß dem ‚damit sie im Volk Recht sprechen‘

Artikel 1: Kann ein Richter seinem eigenen Mitwissen nach Recht sprechen? [Nr. 418]

Der lateinische Begriff der ‚conscientia‘, der in diesem Artikel verwendet wird, bezeichnet in der philosophisch-theologischen Tradition der Scholastik das menschliche ‚Gewissen‘, kann aber wörtlich auch als ein ‚Mitwissen‘ verstanden werden. Beide Bedeutungen sind insofern miteinander verknüpft, als das ‚Mitwissen‘ im Sinne des Wissens um die konkrete Tat einerseits und das zugrundeliegende Recht andererseits zur Gewissensbildung des Richters beiträgt. Die Summa Halensis vertritt aber auch hier – ebenso wie bereits im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Todesstrafe²⁶⁴ – die strikte Auffassung, dass ein Richter sich allein am Recht orientieren und nicht seinem eigenen Wissen um die Tat folgen darf, sondern seinem Urteil die Aussagen vor Gericht zugrundelegen muss (Lösung). Deshalb wird auch zwischen der Wahrheit eines Urteils und der Wahrheit im Sinne eines Sachverhalts unterschieden, sodass der Wahrheitsanspruch eines gerechten Urteils – und auch der Richter – davon entlastet wird, die Wahrheit im erkenntnistheoretischen Sinne zur Geltung zu bringen, und sich darauf beschränkt, den formalen Rechtsgrundsätzen zu entsprechen (zu 1). Das unterscheidet auch das Gesetz, nach dem der Mensch richten kann, von dem ewigen Gesetz, mit dem Gott „nach der Wahrheit der Sachverhalte, die ihm offensteht“, urteilt (zu 3).

263 Vgl. Puza, Exemption, 165 f.

264 Vgl. Summa Halensis III Nr. 355 (ed. Bd. IV/2, 527a–b; in dieser Ausgabe S. 782–785).

Artikel 2: Kann ein Richter ohne Kläger Recht sprechen? [Nr. 419]

Die Summa Halensis schließt sich der Auffassung des Decretum Gratiani an, dass ein Verbrechen auch ohne Kläger zur Anzeige kommen kann, wenn es offensichtlich begangen wurde (Lösung). Das entsprach dem juristischen Grundsatz der Notorietät, der vor allem im Zuge der Kirchenreform Papst Gregors VII. eine weitreichende Auslegung und Anwendung erfuhr.²⁶⁵

Artikel 3: Kann ein Richter ohne Überführung verurteilen? [Nr. 420]

Im Anschluss an den vorangegangenen Artikel wird hinsichtlich verborgener Verbrechen die Frage aufgeworfen, ob diese überhaupt von einem Richter beurteilt werden können; im Blick auf offensichtliche Verbrechen werden wiederum verschiedene Fälle unterschieden und wird so aufgezeigt, welche Relevanz die Überführung durch Zeugenaussagen einerseits und ein Geständnis andererseits hat (1). Dieser Lösungsansatz wird dann noch durch die Unterscheidung zwischen einem Geständnis mit Worten und einem Geständnis durch die Tat ergänzt (Lösung).²⁶⁶

Kapitel 3: Über das Amt des Richters gemäß dem „und nicht eine Partei bevorzugen“

Artikel 1: Kann ein Richter sich bei Gericht zu einer beklagenswerten Person herablassen, um sie zu unterstützen? [Nr. 421]

Der offensichtliche Widerspruch der unterschiedlichen Ansichten, die sich zu dieser Frage im Alten Testamente finden lassen, wird dadurch gelöst, dass zwischen einem Erbarmen, das der Gerechtigkeit entgegensteht, und einem Erbarmen, das die Gerechtigkeit wahrt, unterschieden wird (Lösung). Ohne das Verhältnis der beiden christlichen Tugenden der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit hier näher zu erörtern, wird der Rechtsprechung damit der Raum eröffnet, innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit barmherzig zu urteilen.

Artikel 2: Darf ein Richter ein Geschenk annehmen? [Nr. 422]

Die Summa Halensis schärft ein, dass ein Richter kein Geld und keine Geschenke annehmen darf, und legt zugleich dar, dass den ordnungsgemäßen Richtern nur ihr Gehalt zusteht, während beauftragte Richter von den Parteien gemäßigte Aufwandsentschädigungen verlangen dürfen (Lösungen zu I–II). Richter sind verpflichtet, das Geld, das sie zu Unrecht angenommen haben, zurückzuerstatten (Lösung zu III), wobei sie es in den Fällen, in denen sie es angenommen haben, um ein ungerech-

265 Vgl. Schmoeckel, „Excessus notorius examinatione non indiget.“, 113 ff.

266 Zur Rolle des Geständnisses in der Rechtsgeschichte der Spätantike und des Mittelalters vgl. Schmoeckel, Die Entwicklung der *confessio* als Beweismittel, 427 ff.

tes oder überhaupt kein Urteil zu fällen, d. h. Bestechung vorliegt, dem geschädigten Prozessbeteiligten auszahlen sollen; im Fall eines gerechten Urteils hängt die Frage der Rückerstattung von den Motiven des Geldgebers ab – wollte er damit „Recht und Ruhe“ bewahren, so ist ihm das Geld zurückzuerstatten, während es bei beabsichtigter Bestechung den Armen gegeben werden muss (Lösung zu IV).

Kapitel 4: Das Amt des Richters gemäß dem ‚gerecht sollst du das verfolgen, was gerecht ist‘ [Nr. 423]

Noch einmal wird die Frage erörtert, inwieweit ein Richter Barmherzigkeit walten lassen darf bzw. muss, und damit ein Aspekt vertieft, der in der theologischen Bestimmung dessen, was das Amt des Richters ausmacht, ebenso wichtig war wie in der Praxis der Rechtsprechung. Die Summa Halensis beantwortet diese Frage nicht mit einer systematischen Entfaltung der Relation von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sondern beruft sich auf Augustins Ansicht zur Frage der Toleranz gegenüber Häretikern, wonach zwischen dem Häretiker als Mensch und als Sünder zu unterscheiden ist, und schlussfolgert daraus, dass eine Bestrafung barmherzig sein kann, wenn damit die Ausbreitung der Sünde verhindert wird (Lösung). Dementsprechend wird die Forderung der Barmherzigkeit eher auf das Wohl der Menge als das der einzelnen Person, d. h. eines Angeklagten, bezogen (zu 1).

Zweite Unterscheidung: Die Person des Angeklagten

Kapitel 1: Müssen Böse bestraft beziehungsweise verurteilt werden? [Nr. 424]

Die Frage wird zunächst grundsätzlich erörtert und dann insbesondere im Blick auf die Zeit der Gnade. Im Anschluss an das Decretum Gratiani und damit in Übereinstimmung mit Augustin vertritt die Summa Halensis die Auffassung, dass Böse generell getadelt werden müssen, solange dadurch nicht ein Schisma verursacht wird; nicht bestraft werden können sie hingegen, wenn ihr Verbrechen von keinem Gesetz verboten wird oder sie nicht überführt werden können (Lösung zu I). Für die Bestrafung von Verbrechern ist deshalb prinzipiell dreierlei erforderlich: die Rechtsprechung, die Überführung und die Wahrung des Friedens sowie der Einheit der Kirche (zu 1-2.5). Das spezifisch theologische Problem, welchen Nutzen ein Tadel angesichts der göttlichen Vorherbestimmung haben kann, wird damit beantwortet, dass die Wirkung eines Tadels als vorherbestimmt angesehen wird (zu 3), sodass der freie Wille des Menschen seine Heilsbedeutung behält (zu 4). Damit bringt die Summa Halensis in diesen Zusammenhang eine Auffassung der Prädestinationslehre ein, wie sie für die scholastische Soteriologie insgesamt grundlegend war und wofür stets die theologische Position des jungen Augustin herangezogen wurde, während die konsequente Gnaden- und Prädestinationslehre des späten Augustin ausgeblendet bzw. von der Summa Halensis an dieser Stelle insofern verkürzt wurde, als sie Augustins Unterscheidung zwischen der Sünde, die aus dem freien Willen resultiert, und dem Heil, das

allein auf Gottes Gnade beruht, unberücksichtigt lässt.²⁶⁷ Der Einwand, die Christen dürften nach dem Neuen Testament grundsätzlich nicht mehr richten, wird dadurch entkräftet, dass damit nur ein Richten und Tadeln ausgeschlossen sein soll, das nicht von der Liebe, sondern von Hass oder Rachegefühlen bestimmt wird (Lösung zu II).

Kapitel 2: Kann ein abwesender Angeklagter verurteilt werden? [Nr. 425]

Für den Fall, dass ein Angeklagter trotz Vorladung bei einem Gerichtsverfahren abwesend ist, kann dieser bei einem absichtlichen Nichterscheinen verurteilt werden, während das untersagt ist, wenn es ihm unmöglich ist, zu erscheinen, oder er aus einem gerechtfertigten Grund nicht erscheint (Lösung).

Kapitel 3: Muss eine Menschenmenge, die sündigt, bestraft werden? [Nr. 426]

Im Anschluss an Augustins Auffassung, wie dieser sie in seiner Schrift ‚Gegen den Manichäer Faustus‘ darlegte,²⁶⁸ wird die Bestrafung einer größeren Anzahl von Menschen grundsätzlich befürwortet, wenn damit nicht der Kirchenfrieden gestört, d.h. ein Schisma provoziert wird; in manchen Fällen sei es aber sinnvoller, einige wenige aus dieser Menschenmenge zu bestrafen, um damit ein Exempel zu statuieren (Lösung). Im historischen Kontext der Summa Halensis war die Güterabwägung zwischen der Bestrafung einer größeren Anzahl an ‚Sündern‘ und der Bewahrung des Kirchenfriedens vor allem im Blick auf die Auseinandersetzung mit den Katharern von Bedeutung.

Kapitel 4: Müssen solche, die hinsichtlich ihrer Taten unschuldig und unwillentlich waren, derentwegen bestraft werden?

Artikel 1: Muss oder darf einer für einen anderen bestraft werden? [Nr. 427]

Im Blick auf die diesbezüglichen Bestimmungen des Decretum Gratiani wird zunächst unterschieden, ob eine Bestrafung für das Heil zuträglich ist oder nicht; für den Fall, dass sie es nicht ist, darf niemand für einen anderen bestraft werden, während dieses im anderen Fall für möglich erklärt und zugleich darauf verwiesen wird, dass dazu noch eine differenzierte Erläuterung erfolgen wird (Lösung zu I). Die im ersten Gebot ausgesprochene Androhung der Bestrafung nachfolgender Generationen, die in der Disputation – im Unterschied zu der Erklärung für die einfachen Gläubigen²⁶⁹ – nicht näher erörtert wurde, wird hier nun eingeblendet und so erklärt, dass sie nicht auf Unschuldige abzielt, sondern diejenigen, die den Vergehen ihrer Väter nacheifern

²⁶⁷ Zu Augustins Gnadenlehre vgl. Mühlenberg, Dogma und Lehre im Abendland, 450 ff; Drecoll, Gnadenlehre, 488 ff.

²⁶⁸ Vgl. Wurst, Antimanichäische Werke, 312ff.

²⁶⁹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 401 (ed. Bd. IV/2, 591a; in dieser Ausgabe S. 1014 f).

(zu 1). Gleiches gilt für die theologische Rede von der ‚Erbsünde‘, deren Bestrafung ebenfalls dadurch begründet wird, dass damit die eigene Sünde bestraft wird (zu 2). Bemerkenswert ist der Hinweis auf die „Kinder der Juden, die Christus getötet haben“ (zu 3–5), insofern die Summa Halensis auch für sie daran festhält, dass niemand für die Sünden anderer bestraft wird, und sich damit deutlich von einem vulgären Antijudaismus unterschied, der die Verfolgung der Juden mit dem pauschalen Hinweis auf die Schuld ‚der‘ Juden am Tod Jesu Christi begründete. Die Position der Summa Halensis entsprach damit in wesentlichen Punkten der Auffassung Augustins, die wiederum die Haltung von Papst Innozenz III. bestimmte, der auf der einen Seite zwar den „Unglaube[n] der Juden“²⁷⁰ konstatierte, sich aber zugleich dagegen aussprach, die Juden zu sehr zu bedrücken. Grundsätzlich für möglich erklärt die Summa Halensis die Bestrafung für fremde Schuld nur dann, wenn diese Bestrafung durch Gott selbst erfolgt und sie zeitlich begrenzt ist und einen Nutzen für den Bestraften hat (ebd.). Dieser Nutzen ist aber nicht gleichzusetzen mit dem ‚Heil‘, auf das in der Problemlösung hingewiesen wird und das dann in der Auseinandersetzung mit dem neunten Einwand genauer betrachtet wird: Demnach können Strafen, die einen Verlust zur Folge haben, ohne Schuld, aber nicht grundlos verhängt werden, wenn das Gemeinwohl und das „öffentliche Heil“ (publica salus) es erfordern, weil dem der Vorzug gebührt gegenüber dem Nutzen und Heil einer einzelnen Person (zu 9). Hingegen dürfen Strafen, die auf eine geistliche oder körperliche Züchtigung abzielen, nur dann verhängt werden, wenn persönliche Schuld vorliegt. Die Unterscheidung zwischen einer Bestrafung mit einem Verlust und einer Züchtigung wird auch noch einmal zur Geltung gebracht, um die kritische Rückfrage zu beantworten, warum jemand denn nicht auch für die Tatschuld eines anderen bestraft werden kann, wenn dieses doch für die Erbsünde geschieht (Lösung zu II 1–2). Der Grundsatz, den die Summa Halensis auch hier vertritt, ist der der Eigenverantwortlichkeit, die bei der Erbsünde aus der inneren Übertragung, d. h. Vererbung der Schuld resultiert, während sie bei einer Tatschuld die eigene Beteiligung an der Tat voraussetzt.²⁷¹

Artikel 2: Müssen Unwissende gerichtet werden? [Nr. 428]

Zur Beantwortung dieser Frage, die in alltäglichen Rechtsverfahren von großer Bedeutung sein konnte, wird zwischen drei Arten der Unwissenheit unterschieden: Während die einfache Unwissenheit entschuldigt, wenn es keine Pflicht gibt zu wissen, verdient die Behauptung eines Irrtums harte Bestrafung; hingegen soll ein

²⁷⁰ Innozenz III., Bulle ‚Licit perfidia Iudeorum‘ [1199] (Regesta Pontificum Romanorum, Bd. 1, 79 [Nr. 834]); vgl. Eckert, Hoch- und Spätmittelalter, 221; Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judeos-Texte (11.–13. Jh.), 400 ff; Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth century, 4 ff. 86 ff; Cohen, Unter Kreuz und Halbmond, 54 ff.

²⁷¹ Zum Einfluss des kanonischen Rechts auf die Erörterung dieser Frage vgl. Deschamps, L'influence du droit canonique médiéval sur la formation d'un droit de la responsabilité, 139 ff.

Mangel an Wissen, wenn eine Eignung oder Pflicht zum Wissen vorliegt, mit Milde bestraft werden (Lösung). Unter Bezugnahme auf Ambrosius' Auslegung der neutestamentlichen Erzählung vom Fischzug des Petrus und im Anschluss an den vorangegangenen Artikel hebt die Summa Halensis hervor, dass es ein verborgenes und ein offenkundiges Richten Gottes gibt und es allein Aufgabe des menschlichen Gerichtes ist, das offenkundige Gericht nachzuahmen und die Bösen zu bestrafen (zu 1). Wird aus alttestamentlichen Erzählungen von der Verfluchung oder dem Verderben nichtsinnlicher und vernunftloser Wesen die Schlussfolgerung gezogen, dass auch Unwissende grundsätzlich bestraft werden müssten, so hält dem die Summa Halensis entgegen, dass diese Wesen aus einem „vernünftigen Grund“ verflucht, entweihlt oder zerstört wurden, insofern damit die fleischliche Begierde abgetötet, die Sünde gesühnt und der Verbrecher gezüchtigt werden sollte (zu 2–5). Das Problem, die im Decretum Gratiani referierten Beispiele von den Kindern Datans und Abirams sowie den Kindern der Sodomiter, die zusammen mit ihren Eltern umkamen, ohne selbst schuldig zu werden, mit dem im vorangegangenen Artikel aufgestellten Grundsatz zu vereinbaren, dass die Bestrafung für eine Tatschuld immer die Beteiligung an dieser Tat voraussetzt, wird von der Summa Halensis durch den Verweis auf die göttliche Vorsehung gelöst, die es diesen Kindern erspart habe, die Verbrechen der Väter nachzuahmen (zu 6–7). Eine weitergehende Differenzierung zwischen verschiedenen Formen der Unwissenheit erfolgt dadurch, dass zwischen der Unwissenheit in Bezug auf das Naturgesetz, das göttliche Gesetz, wie es im mosaischen und im evangelischen Gesetz vorliegt, sowie das Kirchen- und das Zivilrecht unterschieden wird (zu a). Die Unwissenheit hinsichtlich des Naturgesetzes wird für unentschuldbar erklärt, weil dieses von jedem erkannt werden kann, der sich seines Verstandes bedient; ebenso unentschuldbar ist die Unwissenheit in Bezug auf das göttliche Gesetz, insofern es um Dinge geht, die heilsrelevant sind, wie die Zehn Gebote und die Glaubensartikel, um die jeder wissen muss, während ansonsten die einfachen Laien als entschuldigt angesehen werden, nicht jedoch die Prälaten und Priester, in deren Verantwortung es liegt, über den Glauben und die Hoffnung Rechenschaft abzulegen. Was schließlich das Kirchen- und Zivilrecht anbetrifft, so wird auch hier die Unwissenheit der Laien als entschuldigt, die der Richter hingegen als unentschuldbar angesehen (ebd.). Weitere Präzisierungen der ethischen sowie rechtlichen Beurteilung der Unwissenheit erfolgen sodann im Blick auf Vergehen, die aus Fahrlässigkeit begangen werden – hier spricht sich die Summa Halensis dafür aus, dass solche Taten grundsätzlich bestraft werden müssen, wenngleich die Unwissenheit sich strafmildernd auswirken kann (zu b) – sowie in Bezug auf Kinder und Heranwachsende, Wahnsinnige und Menschen, die getäuscht werden (zu e).

Artikel 3: Müssen solche, die dazu gezwungen werden, für das bestraft werden, was sie gezwungen tun? [Nr. 429]

Mit der Unterscheidung zwischen Handlungen, die gänzlich, teilweise oder gar nicht in der Macht des Menschen stehen, einerseits sowie zwischen absolutem und bedingtem Zwang andererseits wird begründet, in welchem Fall eine strafwürdige Schuld vorliegt (Lösung zu 1).

Artikel 4: Muss ein Richter Angeklagte, die sich gegen ihn vergehen, bestrafen? [Nr. 430]

Die Summa Halensis vertritt ohne Einschränkung den Grundsatz, dass ein Richter nicht selbst erlittenes Unrecht bestrafen darf (Lösung).

Dritte Unterscheidung: Die Person des Anklägers

Kapitel 1: Ist jemand dazu verpflichtet anzuklagen? [Nr. 431]

In scharfer Abgrenzung zu jeder Form von Verleumdung und Rechtsverdrehung betrachtet es die Summa Halensis im Anschluss an Augustin als ein Charakteristikum christlicher Liebe, das Verbrechen eines Mitmenschen zur Anzeige zu bringen, wenn dieser nicht im persönlichen Gespräch, sondern nur in einer öffentlichen Gerichtsverhandlung für seine Tat getadelt werden kann (Lösung).²⁷²

Kapitel 2: Können Untergebene ihre Vorgesetzten anklagen? [Nr. 432]

Während es bösartigen und verbrecherischen Untergebenen untersagt wird, ihre Vorgegebenen anzuklagen, wird das ‚guten‘ Untergebenen konzidiert; die verfahrenstechnische Frage, wie denn festgestellt wird, ob es sich um bösartige oder gute Untergebene handelt, wird dann im fünften Kapitel beantwortet.²⁷³ Grundsätzlich untersagt werden Anzeigen von Unbekannten (Lösung).

Kapitel 3: Können Böse Ankläger sein? [Nr. 433]

Ging es im vorangegangenen Kapitel um die Frage, inwieweit ein Untergebener seinen Vorgesetzten anklagen kann, so befasst sich dieses Kapitel nicht mit gesellschaftlichen Standesunterschieden, sondern unterschiedlichen moralischen Qualitäten, indem im Anschluss an das Decretum Gratiani der Grundsatz vertreten wird, dass ein Ankläger dem Angeklagten hinsichtlich seiner Glaubwürdigkeit mindestens ebenbürtig und im Blick auf seine Lebensführung überlegen sein muss (Lösung). Weil

²⁷² Zu den rechtshistorischen Aspekten der Unterscheidung zwischen einer Anklage und einer Denunziation vgl. Mausen, Accusation et dénonciation, 411ff.

²⁷³ Vgl. Summa Halensis III Nr. 435 (ed. Bd. IV/2, 635a–636b; in dieser Ausgabe S. 1180–1183).

aber Heiden, Häretiker und Juden den Christen in ihrer Glaubwürdigkeit nicht ebenbürtig seien, dürften sie sie auch nicht anklagen.

Kapitel 4: Können alle Guten, wie zum Beispiel Mönche, Ankläger sein? [Nr. 434]

Angesichts der divergierenden Bestimmungen, die sich im Kirchenrecht und in Konzilsbeschlüssen wie dem Chalcedonense finden, sprechen sich die Autoren der Summa Halensis dafür aus, dass Mönche – wie sie selbst es waren – Ankläger sein dürfen, wenn sie nicht unbesonnen, sondern aus Liebe und um des Heiles willen Anklage erheben dürfen (Lösung).

Kapitel 5: Welche Bedingungen sind dafür erforderlich, dass jemand rechtmäßiger Ankläger ist? [Nr. 435]

Im Unterschied zum sonstigen methodischen Vorgehen, eine Problemstellung auf der Grundlage von Pro- und Contra-Argumenten zu erörtern, werden in diesem Kapitel Kriterien aufgestellt, aufgrund derer bestimmte Personenkreise nicht als Ankläger fungieren können. Dazu zählen Frauen und Kinder, deren Unterscheidungskraft als mangelhaft angesehen wird, ebenso wie Freunde, Verwandte, Feinde und Knechte eines Angeklagten wegen ihrer jeweiligen Voreingenommenheit oder möglichen Bestechung. Wegen möglicher Falschaussage werden zudem Ungläubige und Verleumder ausgeschlossen und wegen ihres Lebenswandels infame Personen, Verschwörer und Exkommunizierte, wobei ausdrücklich hinzugefügt wird, dass die Exkommunikation anders als der Kirchenbann nicht aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließe.²⁷⁴

Kapitel 6: Wann und nach welcher Ordnung muss jemand einen anderen anklagen? [Nr. 436]

Der erste Teil dieser allgemein gehaltenen Ausgangsfrage wird zunächst präzisiert, indem danach gefragt wird, „ob jemand einen anderen wegen eines Verbrechens, das nur er weiß und er nicht durch Zeugen zu beweisen vermag, anklagen kann“. Diese Frage wird dann im Anschluss an das Decretum Gratiani so beantwortet, dass keine Anklageerhebung in einem öffentlichen Gerichtsverfahren, sondern nur eine Zurechtweisung im persönlichen Gespräch gestattet ist, solange das Vergehen nicht bewiesen werden kann; das entspreche auch Augustins Grundsatz, dass ein Vergehen, das im Verborgenen begangen wird, auch nur im Privaten und nicht in der Öffentlichkeit angesprochen werden solle (Lösung). Für die Beantwortung der zweiten Teilfrage nach der Ordnung, nach der die Anklageerhebung erfolgen soll, wird auf die Untersuchung über das Gesetz des Evangeliums verwiesen, ohne dass sich ein solcher Abschnitt dort finden ließe.

²⁷⁴ Vgl. Zapp, Bann, 1416 f; ders. Exkommunikation, 170.

Vierte Unterscheidung: Die Person des Zeugen

Kapitel 1: Ist jeder dazu verpflichtet, eine Zeugenaussage zu machen? [Nr. 437]

Auf der Grundlage einer vierfachen Unterscheidung zwischen verschiedenen Funktionen einer Zeugenaussage wird konstatiert, dass jeder dazu verpflichtet ist, die Wahrheit mit einer Zeugenaussage zu bekennen, wenn ansonsten ein Unschuldiger verurteilt würde oder Schuld nicht korrigiert werden könnte (Lösung). Im Falle einer drohenden Verurteilung eines Angeklagten zur Todesstrafe ist es Klerikern verboten, eine Zeugenaussage zu tätigen, so wie es ihnen auch untersagt ist, Anklage zu erheben; hingegen sind sie zu einer Zeugenaussage verpflichtet, wenn es um materiellen Besitz geht (ebd.).

Kapitel 2: Die Anzahl der Zeugen [Nr. 438]

Während ein einziger Zeuge für nicht ausreichend erklärt wird (Antwort zu I), reichen grundsätzlich zwei oder drei Zeugen aus, wobei im Anschluss an das Decretum Gratiani hochgestellten Klerikern der Amtskirche besondere Privilegien zugesprochen werden und deshalb in Prozessen, die gegen sie geführt werden, eine größere Anzahl von Zeugen erforderlich ist (Lösung zu II).

Kapitel 3: Die Eignung der Zeugen [Nr. 439]

Sehr ausführlich geht die Summa Halensis auf die Frage der Eignung von Zeugen ein und befasst sich so mit einem Problem, das in der alltäglichen Rechtspraxis eine bedeutende Rolle spielte. Die entsprechenden Bestimmungen des Decretum Gratiani werden zunächst referiert, wobei an erster Stelle auf einen Beschluss des vierten Konzils von Toledo im Jahr 633 verwiesen wird, wonach Juden, die zum Christentum konvertiert sind, nicht als Zeugen zugelassen werden dürften, weil ihr menschliches Zeugnis ebenso wie ihr Glaube an Christus noch angezweifelt werden müsse – was im historischen Kontext des Konzils von Toledo mit der Problematik der Zwangstaufen von Juden zusammenhing,²⁷⁵ während in der kirchenrechtlichen und theologischen Rezeption dieses Konzilsbeschlusses darüber hinaus ein grundsätzlicher Antijudaismus zur Geltung kam. Nach dem Referat der kirchenrechtlichen Bestimmungen des Decretum Gratiani werden fünf Kriterien für die Eignung von Zeugen erörtert, von denen vier auch schon im Blick auf die Eignung zum Ankläger zugrunde gelegt wurden: der Charakter, das Wesen, d. h. Alter und Geschlecht des Zeugen, seine wirtschaftlichen Verhältnisse, seine geistige Gesundheit und Unvoreingenommenheit.²⁷⁶ Hinzu kommt als fünfter Aspekt der „Stand“ des Zeugen, womit aus der Perspektive

²⁷⁵ Vgl. Orlandis/Ramos-Lissón: Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam, 164 ff; Scheller, Die Bettelorden und die Juden, 99.

²⁷⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 435 (ed. Bd. IV/2, 635a–636b; in dieser Ausgabe S. 1180–1183).

der Theologen, die diesen Gesetzesstraktat verfasst haben, nicht die gesellschaftliche Stellung des Zeugen gemeint ist, sondern seine Zugehörigkeit zum Klerus oder zu den Laien, deren prinzipielle Abgrenzung eben nicht nur von sakramentaler, sondern auch von gesellschaftlicher und juristischer Bedeutung war. Weil die Autoren der Summa Halensis hier eine „Rivalität“ der Laien gegenüber dem Klerus – nicht aber umgekehrt! – meinen feststellen zu müssen, halten sie den Ausschluss von Zeugen aus dem Laienstand bei Prozessen gegen Kleriker für angebracht (Antwort). Noch einmal eingeschärft wird zudem der Grundsatz, dass nicht eine Person mehrere Funktionen vor Gericht wahrnehmen und somit nicht zugleich Richter, Kläger und Zeuge sein kann. In der eingehenden Auseinandersetzung mit den Pro- und Contra-Argumenten werden sodann einzelne Ausnahmen von diesen Regeln begründet: bei Knechten, die im Falle von Ehebruch, Steuerbetrug und Majestätsbeleidigung als Zeugen fungieren dürfen (zu 1); in Bezug auf Frauen, die bei Prozessen als Zeugen auftreten dürfen, wenn es um Geld- oder Eheangelegenheiten bzw. in Strafprozessen um ihre eigene Person oder ihre Familie geht (zu 2); bei Jugendlichen ab 14 Jahren (zu 3); bei Armen, wenn deren Armut nicht aus Not resultiert, sondern aus Überzeugung gewählt wurde – wie bei den Bettelorden, zu deren Angehörigen die Autoren der Summa Halensis selbst gehörten – (zu 4); bei Familienangehörigen in Testaments- und Erbangelegenheiten sowie in ihrer Funktion als Trauzeugen (zu 5); hinsichtlich Laien, wenn es nur um Zivilsachen, nicht aber einen Strafprozess geht (zu 6); und schließlich auch in Bezug auf den Grundsatz, dass niemand in eigener Rechtssache Zeuge sein kann, insofern davon die Zeugenaussage von Klerikern für ihre Kirche ausgenommen wird, weil es dabei nicht um das Eigeninteresse, sondern die Kirche gehe und damit um „eine Sache Christi und der Armen“, mit der sich nicht allein die Kirchenjuristen zu befassen hätten (zu 7).

Kapitel 4: Ist es erlaubt, sein Zeugnis zu verkaufen? [Nr. 440]

Mit einer klaren Abgrenzung zu Auslagen, die für einen Zeugen entstehen und deren Erstattung erlaubt ist, wird die Annahme von Bestechungsgeldern uneingeschränkt für verboten erklärt.

Fünfte Unterscheidung: Die Anwälte

Kapitel 1: Ist der Anwalt dazu verpflichtet, einem Bedürftigen eine gerechte Verteidigung vor Gericht zu verschaffen, und der Rechtsgelehrte dazu, ihm einen gerechten Rat zu geben? [Nr. 441]

Die Verpflichtung von Rechtsanwälten und Juristen zur kostenlosen Verteidigung bzw. Beratung Bedürftiger wird aus dem Grundsatz der Nächstenliebe abgeleitet.

Kapitel 2: Dürfen Offiziale, Beisitzer und Anwälte für ihre Rechtsberatung und Verteidigung Geld nehmen? [Nr. 442]

Es ist für die ethischen Prinzipien der Summa Halensis bezeichnend, dass erst nach der Klärung der Frage, wie mit Bedürftigen umzugehen ist, erörtert wird, ob Offiziale, Beisitzer und Anwälte überhaupt Geld für ihre Tätigkeiten nehmen dürfen. Hierbei wird im Blick auf die Offizialen, d. h. die Gerichtsvikare eines Bistums, zwischen denen, die ein Einkommen erhalten und deshalb vor Gericht kein Geld nehmen dürfen, und denen, die kein Einkommen haben, unterschieden und für letztere bestimmt, dass sie nur entsprechend der „Sitte und Gewohnheit“, d. h. nicht übermäßig viel Geld nehmen dürfen (Antwort). Ebenso wird für Beisitzer und Anwälte ein bescheidenes Salär für angemessen beurteilt, soweit es dem Streitwert, dem Arbeitsaufwand, dem Sachverständ auf Seiten des Beisitzers bzw. der Beredsamkeit auf Seiten des Anwalts sowie der regionalen Gewohnheit entspricht. Ausdrücklich verboten wird der Abschluss eines Abkommens zwischen dem Anwalt und einer der prozessführenden Parteien nach Prozessbeginn (ebd.). Der generelle Einwand, es handele sich bei der Rechtsberatung um ein geistliches Gut und dürfe dafür kein Geld genommen werden, weil es sich sonst um Simonie handele, wird dadurch entkräftet, dass die juristische Arbeit als ein körperliches Gut betrachtet wird, für das eine Bezahlung erlaubt ist (zu 1). Die unterschiedliche Behandlung von Richtern und Zeugen einerseits, die kein Geld nehmen dürfen, und von Anwälten andererseits wird damit begründet, dass Erstere zwischen den Parteien stehen, während Letztere auf Seiten einer Streitpartei steht, von der er Geld nehmen darf; dem Einwand wiederum, dass dann auch Offiziale und Beisitzer kein Geld nehmen dürften, weil sie ebenfalls zwischen den Parteien stehen, wird entgegengehalten, dass diese nicht für ihren Urteilsspruch oder die gerichtliche Untersuchung, sondern für ihren Arbeitsaufwand zu bezahlen seien – was von der Sache her nicht überzeugend wirkt, weil das in gleicher Weise auch für Richter und Zeugen gesagt werden könnte (zu 2).

Kapitel 3: Was ist für einen rechtmäßigen Anwalt erforderlich? [Nr. 443]

Erst nach der Frage der Bezahlung von Anwälten wird deren Qualifikation thematisiert. Ähnlich wie bei den Richtern²⁷⁷ wird im Anschluss an das Decretum Gratiani für die persönliche Eignung der Anwälte eine „moralische Güte“ als erforderlich angesehen, weshalb wiederum Personen mit schlechtem Ruf, Häretikern, Heiden und Juden eine Betätigung als Anwalt verboten wird (Antwort). Gleichermaßen gilt für Mönche aufgrund der Vollkommenheit ihres Standes und ihrer – aus der Wortzusammensetzung des griechischen Begriffs ‚Monachos‘ abgeleiteten – Bestimmung, sich allein Gott zu widmen; eine Ausnahme wird dabei nur für Rechtssachen eines Klosters zugelassen, wenn ein Mönch dazu von seinem Abt beauftragt wird. Auch Klerikern im Subdiakonat und mit niederen Weihen wird eine Betätigung als Anwalt untersagt, wenn sie

²⁷⁷ Vgl. Summa Halensis III Nr. 414 (ed. Bd. IV/2, 605a–607b; in dieser Ausgabe S. 1068–1077).

nicht ihre eigene Sache oder die der Kirche vor Gericht vertreten bzw. sich für Arme einsetzen. In Übereinstimmung mit den zivilrechtlichen Bestimmungen der Digesten werden zudem weitere Ausschlusskriterien wie jugendliches Alter, körperliche Beeinträchtigungen und das – weibliche – Geschlecht genannt. Neben der persönlichen Eignung wird auch noch einmal auf die Notwendigkeit einer gerechten Rechtssache und eines ordentlichen Verfahrens hingewiesen; darüber hinaus werden von einem Anwalt eine „besonnene Gesprächsweise“ und ein „frommes Streben“ hinsichtlich des Schutzes von Armen und Waisen gefordert (ebd.).

Zweiter Abschnitt: Das Gerichtsverfahren

Kapitel 1: Das dreistufige Gerichtsverfahren [Nr. 444]

Die Summa Halensis spricht sich im Anschluss an das Decretum Gratiani für ein dreistufiges Gerichtsverfahren aus, wonach in einem ersten Schritt Anklage erhoben wird, dann eine Aussage vor Gericht erfolgt und sich dem eine gerichtliche Untersuchung anschließt. Erörtert wird nun in diesem Kapitel zunächst die Verbindlichkeit dieser kirchenrechtlichen Bestimmung, wobei der Grundsatz vertreten wird, dass nur solche Bestimmungen als verbindlich angesehen werden können, die aus dem Neuen oder Alten Testament abgeleitet sind (I). Neben der Berufung auf die Heilige Schrift als die entscheidende Autorität fällt hier die Reihenfolge auf, in der Neues und Altes Testament genannt und damit auch gewichtet werden. Dementsprechend wird dann in der Antwort zuerst auf Lk 16,1f und anschließend noch auf Gen 18,20, Lev 5,1, Mt 18,16 und Dtn 15,1 verwiesen (Antwort I). In einem zweiten Unterabschnitt wird im Detail aufgezeigt, inwiefern dieses dreistufige Verfahren der grundsätzlichen Forderung Augustins entspricht, dass immer die Verbesserung des Angeklagten der eigentliche Zweck eines Gerichtsverfahrens sein muss (Antwort II). Zum Dritten geht es um die Abgrenzung der Aussagen vor Gericht gegenüber der gerichtlichen Untersuchung (Antwort III) und abschließend um die Präzisierung, dass die Verdächtigung nicht vom einfachen Volk, sondern von ehrenwerten Personen vorgetragen werden muss (Antwort IV). Dass eine Verdächtigung „schreiend“ vorgebracht werden soll (ebd.), entsprach dem Grundsatz der Öffentlichkeit eines Gerichtsverfahrens.²⁷⁸

Kapitel 2: Die Ordnung des Gerichtsverfahrens [Nr. 445]

Das Kapitel konzentriert sich auf die gerichtliche Untersuchung, während die Ordnung der Aussage vor Gericht dann im Zusammenhang der evangelischen Vorschriften betrachtet werden soll – was jedoch nicht erfolgt ist, gleichwohl aber theologisch insofern aufschlussreich ist, als in dem anvisierten Gesamtkonzept einer Ordnung des Gerichtsverfahrens eine Aufteilung zwischen dem mosaischen und

278 Vgl. Holenstein, Gerichtsverfahren, 1330 f.

dem evangelischen Gesetz zugrundegelegt wurde und somit erst vom Evangelium her diese Ordnung abgerundet werden kann. Im Blick auf die gerichtliche Untersuchung werden zunächst in Übereinstimmung sowohl mit dem Zivilrecht als auch dem Kirchenrecht neun Aspekte benannt, die dann im Einzelnen erörtert werden, wobei eine Unterscheidung erfolgt zwischen notwendigen und nützlichen Bestimmungen zur Gerichtsordnung sowie solchen, die Ungerechtigkeit abwehren (Antwort). Dem Einwand, dass einzelne Bestimmungen nicht vom göttlichen Recht vorgeschrieben werden und somit nicht dem Grundsatz einer biblischen Autorisierung entsprechen, wird entgegengehalten, dass sie sich zwar nicht wörtlich im göttlichen Recht finden, aber doch mit diesem „zusammentönen“, d. h. übereinstimmen (zu 1). Dass überhaupt menschliche Bestimmungen, die über das göttliche Recht hinausgehen, erlassen werden dürfen, wird damit begründet, dass dieses angesichts der Sündhaftigkeit der Menschen förderlich und deshalb den Dienern des Gesetzes gestattet ist (zu 3–4).

Kapitel 3: Die Untersuchungen und die Reinigungen

Artikel 1: Die kirchliche Reinigung [Nr. 446]

Mit dem Aspekt der ‚Reinigung‘ wird ein Thema angesprochen, das in mittelalterlichen Gerichtsverfahren eine große Rolle spielte und bei dem volkstümlich-magische Vorstellungen sowie kirchlich-theologische Auffassungen divergierten. In der Volkskultur hatten Ordeien wie Feuer- und Wasserproben oder auch der Zweikampf eine große Bedeutung und wurden sie als Gottesurteile angesehen.²⁷⁹ Demgegenüber wurde den Klerikern durch das Vierte Laterankonzil jede Beteiligung an solchen Riten untersagt.²⁸⁰ Auf dieser Linie grenzt dann die Summa Halensis die kirchliche Reinigung von jenen Formen einer volkstümlichen Reinigung scharf ab. In Bezug auf die kirchliche Reinigung wird zunächst dargelegt, dass es sich hierbei um einen Eid handelt, den Bischöfe oder Priester ablegen, um ihre Unschuld zu erweisen (Lösung zu I). Sie können hierzu von kirchlichen Vorgesetzten, die ihnen in der Amtshierarchie übergeordnet sind, auch gegen ihren Willen gezwungen werden (Antwort zu II).

Artikel 2: Die volkstümliche Reinigung [Nr. 447]

Die Summa Halensis stellt in Übereinstimmung mit dem Decretum Gratiani unmissverständlich fest, dass diese Form der Reinigung untersagt ist (Lösung). Zugleich setzt sie sich angesichts der Bedeutung, die der volkstümlichen Reinigung in der Rechtstradition beigemessen wurde, eingehend mit biblischen und kirchenrechtlichen Argumenten auseinander, die für solche Reinigungen zu sprechen scheinen. Die Hinweise

²⁷⁹ Vgl. Dinzelbacher, Das fremde Mittelalter, 68 f.

²⁸⁰ Vgl. COD 2³, 244,11–14 (Konstitution 18); Liber Extra, 3,50,9 (ed. Friedberg, Bd. II, 660); McAuley, Canon Law and the End of the Ordeal, 473 ff.

auf alttestamentliche und kirchenrechtliche Bestimmungen zu Feuer- und Wasserproben werden dadurch entkräftet, dass diese lediglich als eine Erlaubnis betrachtet werden, die Schlimmeres vermeiden sollten, jedoch nicht zur Nachahmung geeignet seien (zu 1 und 4–6). Dabei wird wiederum mit der quantitativen Relation der Menschenmenge und des kleineren Übels solcher Proben argumentiert und in heils geschichtlicher Perspektive darauf hingewiesen, dass diese Form der Reinigung durch die Eucharistie abgelöst worden sei – was im Kontext der dogmatischen Fixierung der Transsubstantiationslehre durch das Vierte Laterankonzil 1215 die sakramentale Bedeutung der Eucharistie wie auch die Verknüpfung von Kultus und Rechtsordnung noch verstärkte.²⁸¹ Auch die alttestamentlichen Belege für Untersuchungen durch das Los sowie die Probe durch einen Zweikampf werden nicht als nachahmenswerte Exempel aufgefasst, vielmehr wird ihnen eine sinnbildliche Bedeutung als Zeichen für etwas Zukünftiges zugeschrieben (zu 2–3). Es ist insgesamt kulturgeschichtlich aufschlussreich, dass hier volkstümliche Auffassungen einer ‚Reinigung‘ des Angeklagten ausdrücklich abgewiesen werden. Die Summa Halensis setzt sich somit für klare Verfahrensregeln ein, um die Objektivität des Urteils zu gewährleisten. Es ist die – theologisch begründete – Rationalität der Rechtsprechung, die dieses Konzept auszeichnet und erkennen lässt, wie die Entwicklung eines umfassenden Rechtssystems durch die scholastische Systematisierung verschiedener Rechtstraditionen und Rechtsansprüche vorangetrieben wurde.²⁸²

Kapitel 4: Die Geständnisse [Nr. 448]

Grundsätzlich wird festgestellt, dass ein Geständnis zur Verurteilung führt, wobei es Ausnahmen gebe, beispielsweise bei Kindern, Unwissenden oder Irrenden sowie denen, die zu einem Geständnis gezwungen werden oder es außerhalb des Gerichtes ablegen (Antwort). Der Einwand, das menschliche Gericht müsse die göttliche Barmherzigkeit nachahmen und dürfe deshalb einen Geständigen nicht verurteilen, wird zurückgewiesen, indem die zuvor definierte Ausnahme eines Geständnisses außerhalb des Gerichtes auf das göttliche Gericht übertragen und in einer zeitlichen Perspektive so interpretiert wird, dass sich die göttliche Barmherzigkeit auf ein Geständnis beziehe, das zu Lebzeiten abgelegt wird, während ein Geständnis vor dem Jüngsten Gericht unweigerlich die Verurteilung und somit die Verdammung zur Folge habe (zu 1). Der Nachdruck, mit dem erzwungene und durch Folter erpresste Geständnisse für ungültig erklärt werden (zu 3), ist vor dem Hintergrund der Inquisitionsverfahren,

281 Vgl. COD 2³, 230,33–38 (Konstitution 1); Liber Extra, 1.1.1 (ed. Friedberg, Bd. II, 5); Jorissen, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, 7ff; Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 488 ff; Iserloh, Abendmahl, 93 ff; Foreville, Lateran I–IV, 338 f; Duggan, Conciliar Law, 345.

282 Vgl. Southern, Scholastic Humanism and the Unification of Europe, Bd. 1, 238 ff.

die im unmittelbaren Entstehungskontext der Summa Halensis bei der Bekämpfung häretischer Bewegungen eine immer größere Rolle spielten,²⁸³ bemerkenswert.

Kapitel 5: Die Beweise im Allgemeinen [Nr. 449]

Zu Beginn dieses Kapitels werden sechs Formen eines Beweises aufgeführt, die dann systematisiert und noch genauer betrachtet werden, indem zunächst zwischen einem Beweis durch eine Tat und einem Beweis aufgrund eines Wortes bzw. schriftlichen Dokumentes unterschieden wird (Lösung zu I). Anschließend wird präzise bestimmt, was unter einer offensichtlichen Tat zu verstehen und wie sie juristisch zu behandeln ist (zu II). Davon abgegrenzt wird schließlich der Beweis durch die öffentliche Meinung,²⁸⁴ der nicht zu einer Überführung und Verurteilung eines Verbrechers zugelassen wird, wohl aber als Nachweis des Anstandes einer Person und im Besonderen zur Bestätigung einer Eheschließung dienen kann (zu III).

Kapitel 6: Der Beweis durch Zeugen

Artikel 1: Wird als Beweis die Zeugenaussage dem Hören nach zugelassen? [Nr. 450]
Mit einer klaren Abgrenzung zum Hörensagen, dem vor Gericht keine Beweiskraft beigemessen wird,²⁸⁵ werden Aussagen zugelassen, bei denen der Zeuge mit eigenen Ohren von einem Vergehen gehört hat (Antwort).

Artikel 2: Der Glaube, den man den Zeugen schenken muss [Nr. 451]

Im Anschluss an eine Deketale Gregors IX. werden in diesem Artikel Kriterien erörtert, die im Blick auf die Glaubwürdigkeit eines Zeugen zugrundegelegt werden müssen. Dazu gehört an erster Stelle die Übereinstimmung der Zeugenaussagen in der Sache sowie in den Zeit- und Ortsangaben (Lösung I, zu 1-2). Sodann darf ein Zeuge nicht widersprüchliche Aussagen machen (Antwort zu II). Hinsichtlich der persönlichen Eignung der Zeugen wird nicht nur auf die vorangegangenen Ausführungen der Summa Halensis verwiesen,²⁸⁶ sondern auch auf die zivilrechtlichen Bestimmungen gemäß den Digesten (zu III). Bei divergierenden Aussagen verschiedener Zeugen wird dem Richter die Aufgabe zuteil, herauszufinden, welche Aussagen der Wahrheit entsprechen bzw. ihr am nächsten kommen (zu IV). Eine rein quantitative Entscheidung nach der Mehrzahl der Zeugen wird abgelehnt, stattdessen sollen die „Hochschätz-

²⁸³ Vgl. Viertes Laterankonzil, Konstitution 8 (COD 2³, 237–239; Liber Extra, 5.1.17 [ed. Friedberg, Bd. II, 738 f]); Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 196 ff; Schmoeckel, Die Entwicklung der *confessio* als Beweismittel, 452.

²⁸⁴ Zur Rolle der öffentlichen Meinung in der Geschichte des Prozessrechts vgl. Fiori, *Quasi denunciantre fama*, 351 ff.

²⁸⁵ Zu den kirchenrechtlichen Aspekten vgl. Bassani, *Necessitas ius constituit*, 215 ff.

²⁸⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 439 (ed. Bd. IV/2, 639a–643b; in dieser Ausgabe S. 1194–1211);

zung“ und der „Anstand“ der Zeugen beachtet werden, sodass Älteren gegenüber Jüngeren, gesellschaftlich Höhergestellten gegenüber Niedrigeren, Männern gegenüber Frauen und Freigeborenen gegenüber Freigelassen mehr Glaubwürdigkeit zu schenken sei (zu V); nur dann, wenn die Zeugen in dieser Hinsicht gleich gewichtig seien, dürfe die Mehrheit den Ausschlag geben (zu VI). Sollten beide Parteien gleichviele Zeugen gleicher Qualität aufbringen, gebühre der Partei des Besitzers oder Angeklagten der Vorzug, weil in einem solchen Fall „die Gesetze geneigter sind freizusprechen als zu verurteilen“ (zu VI). Dieses Rechtsprinzip, das dem Grundsatz entspricht, „im Zweifel für den Angeklagten“ zu entscheiden, hat nach Auffassung der Summa Halensis aber dort seine Grenzen, wo es um Freiheitsrechte, Mitgift- oder Erbangelegenheiten sowie die Belange von Witwen und Waisen geht.

Kapitel 7: Der Beweis durch Vorannahmen [Nr. 452]

Die alttestamentlichen und kirchenrechtlichen Beispiele für die Beweiskraft von Vermutungen werden in diesem Kapitel systematisiert und präzisiert, indem zwischen unbesonnenen und leichtfertigen Verdächtigungen einerseits sowie „gewalttätigen“ und wahrscheinlichen Vorannahmen andererseits unterschieden wird (Antwort). Während den ersten beiden Arten keine Beweiskraft beigemessen wird, werden die beiden anderen Arten vor Gericht zugelassen, jedoch wahrscheinliche Vermutungen nicht, um darauf einen Urteilsspruch zu gründen, sondern nur zur Auferlegung einer kanonischen Reinigung; demgegenüber dürfen „gewalttätige“ Vermutungen, bei denen alle Zeichen für etwas Schlechtes sprechen – wie im Fall des Salomonischen Urteils im Kindesstreit 1Kön 3 –, als Beweismittel vor Gericht verwendet werden.

Dritter Abschnitt: Das Gerichtsurteil

In einer ausführlichen Einleitung wird zunächst geklärt, was unter einem Gerichtsurteil zu verstehen ist und welche Aspekte im Weiteren erörtert werden sollen. Dabei wird zwischen – erstens – dem abschließenden Urteil, – zweitens – einer Vorschrift bzw. einem Befehl sowie – drittens – einem Ausschluss aus der Gemeinschaft und einer Bestrafung unterschieden. Da die Untersuchung des abschließenden Urteils den Rechtsgelehrten überlassen wird, die Untersuchung zum Urteil einer Vorschrift in einer – in der Summa Halensis jedoch nicht mehr ausgeführten – Abhandlung über den Gehorsam erfolgen soll und Fragen in Bezug auf den Ausschluss aus der Gemeinschaft in neutestamentlicher Perspektive im Zusammenhang mit der Schlüsselgewalt thematisiert werden sollen, beschränken sich die weiteren Ausführungen des Gesetzesstraktes zum Gerichtsurteil auf den Aspekt der Bestrafung.

Erste Unterscheidung: Die Gesetze der Erlaubnis

Kapitel 1: Die drei Arten der Erlaubnis

Der ‚Erlaubnis‘ kommt in der Summa Halensis nicht nur eine allgemeine juristische Bedeutung zu, sondern sie hat eine theologische Funktion, insofern sie die Anpassung der göttlichen Gesetzesordnung an eine besondere geschichtliche Situation ermöglicht und damit zugleich die Differenz zwischen verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte markiert.²⁸⁷ Konkret verwiesen wird auf die Erlaubnis zum Zinseintreiben (Dtn 23,19), zur Ehescheidung (Dtn 24,1) und zur Darbringung eines Opfers bei dem Verdacht des Ehebruchs (Num 5,14).

Artikel 1: Was war der Grund für diese drei Arten der Erlaubnis? [Nr. 453]

Begründet werden diese drei Arten der Erlaubnis mit der Verstockung des jüdischen Volkes, die es in pädagogischer Hinsicht erfordert habe, dass kleinere Sünden erlaubt wurden, damit nicht noch größere geschahen (Antwort). Dass genau diese drei Arten der Erlaubnis angemessen waren, wird aus der scholastischen Lehre von den drei Seelenkräften des begierlichen, zornmütigen und vernünftigen Strebens abgeleitet.²⁸⁸ Dabei kommen die stereotypen Muster des zeitgenössischen Antijudaismus zur Geltung, insofern die Erlaubnis zur Zinsnahme mit der Habgier der Juden begründet wird (ebd.). Der Einwand, es sei ungerecht, wenn demgegenüber kleinere Sünden wie das Holzsammeln am Sabbat (Num 15,35) härter bestraft würden, wird mit dem Argument zurückgewiesen, der Gesetzgeber habe berücksichtigt, welche Sünden dem gesellschaftlichen Frieden nicht schadeten, und diese deshalb weniger hart bestraft bzw. solche Sünden, deren Bestrafung eine Spaltung der Gesellschaft zur Folge haben könnten, unbestraft gelassen, um sie erst im göttlichen Gericht zu bestrafen (zu 1).

Artikel 2: Gab es eine Schuld bei dem, der erlaubte, dass diese Sünden ungestraft blieben? [Nr. 454]

Nachdem im vorangegangenen Artikel begründet wurde, inwiefern eine Erlaubnis von Sünden als gerechtfertigt anzusehen ist, wird nun dargelegt, warum damit nicht der Grundsatz verletzt wird, dass die Zustimmung zu einer Sünde dieselbe Straft verdient wie die Sünde selbst, denn es sei vernünftig, wenn etwas Schlechtem nicht wirksamer Widerstand geleistet werden könne, es zuzulassen, damit daraus Gutes erwachse (zu 1–3). Zugleich wird für die gegenwärtige Kirche die Schlussfolgerung gezogen, dass sie gegen Soldaten, die den Zehnten einbehalten, keinen Widerstand leisten darf, wenn das zur Spaltung der Kirche führen könnte (zu 1–2). Diese Form der

²⁸⁷ Vgl. Summa Halensis III Nr. 249, 263 u. 380 (ed. Bd. IV/2, 351a–352b.379a–b.565a–566b; in dieser Ausgabe S. 158–165.242–265.922–929).

²⁸⁸ S. o. S. 2289.

Erlaubnis im Sinne einer Duldung und eines Ertragens wird sodann von den anderen Formen der Gewährung, der Entbindung und des Nachlasses abgegrenzt (zu 4). Hinsichtlich der Erlaubnis zur Ehescheidung wiederholt die Summa Halensis das, was bereits im Blick auf die Heiligkeit des mosaischen Gesetzes zum Scheidebrief ausgeführt wurde (zu 5).²⁸⁹

Kapitel 2: Das Scheidungsgesetz

Die besondere Beachtung, die der Ehe im Gesetzestraktat der Summa Halensis zuteilwird, spiegelt sich nicht nur in der Auslegung des sechsten Gebotes wider,²⁹⁰ sondern auch in der ausführlichen Erörterung des mosaischen Scheidungsgesetzes. Diese Thematik war im Entstehungskontext der Summa Halensis insofern von Interesse, als Papst Innozenz III. 1208 in Abgrenzung zu den Waldensern entschieden hatte, dass eine Ehe nicht geschieden werden dürfe.²⁹¹ Zuvor hatte bereits das Zweite Laterankonzil im Jahr 1139 Häretiker verurteilt, die den rechtmäßigen Bund der Ehe ebenso wie die anderen Sakramente verwarfen.²⁹² Auch Alexander von Hales befasste sich in einer Quaestio mit dem Thema der Ehescheidung.²⁹³

Artikel 1: Ist die Scheidung an sich eine Sünde? [Nr. 455]

Zum einen wird ganz auf der Argumentationslinie des ersten Kapitels festgestellt, dass es keine Sünde sei, die Scheidung zu erlauben, und zugleich betont, dass derjenige, der sich scheiden lässt, eine Sünde begehe (Antwort). Der Unterschied zwischen dem Neuen und dem Alten Gesetz wird so bestimmt, dass die Scheidung nach dem Neuen Gesetz, die im Falle von Unzucht gestattet ist, gerechter sei, weil darin der „Eifer der Gerechtigkeit“ zur Geltung komme, während der Grund für die Scheidung im Alten Gesetz der Hass und ein schlechter Affekt sei, was dem Sakrament und der ehelichen Treue widerspreche (zu 5).

Artikel 2: Wird eine Scheidung, die dem Gesetz nach erfolgt, keine Sünde? [Nr. 456]

Wird an der Sündhaftigkeit der Scheidung festgehalten (Antwort), so wird davon der Aspekt der Schuld unterschieden, die durch das Scheidungsgesetz von der Sünde weggenommen worden sei, weshalb diese Sünde zwar mit dem irdischen Gesetz nicht mehr bestraft werde (zu 1), wohl aber im Jüngsten Gericht (zu 2).

289 Vgl. Summa Halensis III Nr. 266 zu 1–2 (ed. Bd. IV/2, 390a–b; in dieser Ausgabe S. 300–303).

290 Vgl. ebd., Nr. 362–372 (ed. Bd. IV/2, 541a–558b; in dieser Ausgabe S. 836–901).

291 Vgl. DH 794.

292 Vgl. COD 2³, 202 (Kanon 23); Borst, Die Katharer, 159; Foreville, Lateran I–IV, 116; Duggan, Conciliar Law, 331.

293 Vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, q.59 (BFS 20, 1159–1181).

Artikel 3: War es der Geschiedenen erlaubt, zu Lebzeiten ihres früheren Mannes einen anderen zu heiraten? [Nr. 457]

Mit der Unterscheidung zwischen einer materiellen und einer geistlichen Bestrafung wird begründet, warum es einer geschiedenen Frau zwar erlaubt war, ein zweites Mal zu heiraten, aber das zugleich nach Mt 5,32 als Ehebruch angesehen wird (Antwort). Die Differenz zur Bigamie, die den Erzvätern erlaubt war, wird darin gesehen, dass diese um der Zeugung von Nachkommen und damit der Vermehrung der Gottesverehrung willen zugelassen wurde, während dieser ‚vernünftige‘ Grund bei geschiedenen Frauen fehle (zu 2–3). Zudem sei auch bei der Bigamie der Erzväter das eigentliche Gut einer Ehe, das Streben nach Unteilbarkeit, das den sakralen Charakter der Ehe ausmache, im Unterschied zu einer Scheidung gewahrt geblieben (zu 3).

Artikel 4: Mussten bei einer Scheidung Mann und Frau gleich behandelt werden? [Nr. 458]

Mit einem Zitat Augustins wird die patriarchale Auffassung von der generellen Unterordnung der Frau unter den Mann zur Geltung gebracht und im Blick auf die Ehefrauen noch dadurch verschärft, dass von diesen gesagt wird, sie seien „beinahe Dienstnerinnen“ (Antwort). Begründet wird diese Auffassung und die daraus resultierende Ungleichbehandlung von Mann und Frau zum einen schöpfungstheologisch mit der „Würdigkeit der Natur“, insofern die Frau aus dem Mann geschaffen worden sei, sodann mit der Sündhaftigkeit der Frau, mit der die Sünde ihren Anfang genommen habe, und schließlich mit der größeren Kraft des männlichen Geschlechts (ebd.). Von 1Kor 7,4 und 11,3 her wird das insoweit präzisiert, als der Mann in seiner Leitungsfunktion als der Frau übergeordnet angesehen wird, während beide in ihrer körperlichen Beziehung zum gegenseitigen Dienen verpflichtet seien (zu 1). Darüber hinaus wird der prinzipielle Unterschied des Neuen Gesetzes als eines Gesetzes der Freiheit gegenüber dem Alten Gesetz als dem Gesetz der Sklaverei betont und mit dem Verweis auf Gal 3,28 festgestellt, dass es im Neuen Gesetz eine Gleichheit von Mann und Frau in einer Scheidungsangelegenheit gebe (zu 3). Implizit steht damit die prinzipielle Erlaubnis zur Scheidung auch nach dem ‚evangelischen Gesetz‘ fest.

Artikel 5: Die Scheidungsgründe [Nr. 459]

Zunächst wird hinsichtlich der Textfassung des Scheidebriefes auf dessen Überlieferung nach Josephus verwiesen (Antwort), bevor einzelne Aspekte zu den Scheidungsgründen thematisiert werden. Grundsätzlich ausgeschlossen werden hierbei positive Eigenschaften einer Ehefrau, die dem Mann verhasst sein könnten; so müssen ‚Abscheulichkeiten‘ der Frau vorhanden sein, damit eine Scheidung legitim ist, und das kann eine körperliche Krankheit, äußerliche Hässlichkeit oder ein unanständiger Charakter sein (zu I), sodass sowohl schuldhafte moralische Verfehlungen als auch unverschuldet Abweichungen von der gesellschaftlich normierten Gesundheit bzw. Schönheit als hinreichender Grund für eine Scheidung betrachtet werden (zu

Ia). Das Argument, dass eine Ehe durch die Nichtzustimmung des Hasses aufgelöst werde, so wie sie zuvor durch die Zustimmung der Liebe entstanden sei, wird mit dem Verweis auf die entscheidende Bedeutung der göttlichen Zustimmung zur Ehe entkräftet, weshalb auch Ehen, die durch Zustimmung der beiden Ehepartner begründet werden, nicht legitim sind, wenn sie zwischen unrechtmäßigen Personen geschlossen werden und ihnen deshalb die göttliche Zustimmung fehlt (zu II 1). Der Einwand, auch im Neuen Gesetz stelle eher der Hass als die Unzucht einen Scheidungsgrund dar, wird zurückgewiesen, indem die Mehrdimensionalität der Unzucht sowohl in Bezug auf den Willen des Menschen als auch seine fleischliche Begierde herausgestellt wird (zu IIb).

Artikel 5: Ist es einem reuigen Mann erlaubt, seine geschiedene Frau zurückzunehmen? [Nr. 460]

Das Verbot, eine Scheidung wieder rückgängig zu machen, wird als „Bürde“ verstanden, womit die Sünde von Mann und Frau bestraft werde (Antwort); es steht als ein Gebot Gottes höher als das Ehrerecht und ist deshalb auch für Reumütige verbindlich (zu 1–2). Die Schlussfolgerung, die aus der Interlinearglosse zu Dtn 24,4 gezogen werden kann, wonach die geschiedene Ehefrau nicht durch ihre Wiederverheiratung unrein werde, sondern bereits durch das Urteil ihres ersten Ehemannes, der ihr den Scheidebrief ausstellte, und sie somit von diesem auch wieder aufgenommen werden könne, wird mit Hilfe der exegetischen Methode des mehrfachen Schriftsinns zunächst moralisch und dann wörtlich ausgelegt, wobei in beiden Fällen festgestellt wird, dass die Scheidung nicht rückgängig gemacht werden kann (zu 3). Daran wird auch im Falle einer Geschiedenen, die nicht ein zweites Mal heiratet, festgehalten, damit die Männer nicht eine größere Neigung entwickelten, sich scheiden zu lassen (ebd.).

Kapitel 3: Das Eifersuchtsgesetz

Artikel 1: War es erlaubt oder unerlaubt, einen Ehebruch so zu ermitteln? [Nr. 461]

In Bezug auf die Rechtmäßigkeit der Ermittlung eines Ehebruchs gemäß dem Eifersuchtsgesetz Num 5,14 f wird zwischen einer angemessenen und einer unangemessenen Motivation unterschieden, insofern eine solche Ermittlung allein von dem Streben nach Gerechtigkeit, nicht aber Rachegelüsten und unbegründeten Verdächtigungen bestimmt sein darf (Antwort). Der Einwand, das Erbitten göttlicher Zeichen sei grundsätzlich verboten, weil damit Gott versucht werde, wird zurückgewiesen, solange das nicht aus Respektlosigkeit und Unglauben geschehe oder der Mensch noch eine eigene Handlungsmöglichkeit besitze, d. h. auf vernünftige Weise selbst ermitteln könne, ob Ehebruch vorliegt (zu 1). Der Rückschluss vom Neuen Gesetz, in dem eine solche Ermittlung verurteilt wird, auf deren Unrechtmäßigkeit auch schon zur Zeit des mosaischen Gesetzes wird für unzulässig erklärt, weil das Eifersuchtsgesetz

setz „zusammen mit Kultverrichtungen“ gegeben worden sei und deshalb ebenso wie diese auch nicht mehr als verbindlich angesehen werden könne (zu 2). Dem Argument, Eifersucht sei prinzipiell nicht mit der Liebe vereinbar und deshalb verboten, wird entgegengehalten, dass auch hier zwischen rachsüchtiger und unvernünftiger Eifersucht einerseits sowie einer vom Streben nach Gerechtigkeit angetriebenen Eifersucht andererseits unterschieden werden müsse (zu 3). Die Summa Halensis hält es aber auch für unzureichend, einfach nur die göttliche Autorisierung dieses Eifersuchtsgesetzes zu konstatieren und daraus dessen Güte abzuleiten, vielmehr zeigt sie auf, worin genau diese Güte besteht, nämlich in der Abschreckung, überhaupt Ehebruch zu begehen (zu a). Theologisch grundlegend ist sodann die Unterscheidung zwischen Schuld und Sünde, sodass aus dem Nichtbestrafen zwar Schuldlosigkeit, aber keineswegs Sündlosigkeit resultiert (zu b). Die besondere Rolle des Priesters beim Eifersuchtsopfer wird dadurch bestimmt, dass er eine rituelle Handlung vollzieht, damit der eifersüchtige Ehemann nicht sich selbst überlassen bleibt und so vor Schlimmerem bewahrt werden soll (zu c).

Artikel 2: Ist im Neuen Gesetz eine ähnliche Ermittlung erlaubt? [Nr. 462]

Obgleich darauf verwiesen wird, dass diese Frage eigentlich schon im Zusammenhang mit der volkstümlichen Reinigung beantwortet wurde,²⁹⁴ folgt doch noch eine vertiefende Auseinandersetzung mit dem Argument, eine solche Ermittlung sei wegen der verborgenen Sünde auch zur Zeit des Neuen Gesetzes notwendig. Dazu wird zwischen zwei Arten verborgener Sünde unterschieden: Falls ein Geständnis und Beweise fehlen sollten, es jedoch Vermutungen gebe, müssten dem Neuen Gesetz entsprechend Untersuchungen durchgeführt und gemäß dem mosaischen Gesetz Reinigungen auferlegt werden (Antwort). Sollten es aber auch keine Annahmen hinsichtlich der Tat geben, die untersucht werden könnten, dürfe es nach dem Neuen Gesetz generell keine Ermittlungsverfahren geben. Zudem argumentiert die Summa Halensis offenbarungstheologisch, indem sie aufzeigt, dass die Ermittlung mit Hilfe göttlicher Zeichen mit dem „Aufscheinen der Wahrheit zur Zeit der Gnade“, die explizit als „moderne Zeit“ bezeichnet wird, aufhören muss (ebd.).

Artikel 3: Warum wird im Alten Gesetz ein Ermittlungsverfahren für Ehebruch und nicht für Diebstahl bestimmt? [Nr. 463]

Vom Neuen Gesetz her, in dem die Ermittlung eines Diebstahls erlaubt wird, stellt sich die Frage, warum es dazu nicht auch schon im Alten Gesetz entsprechende Bestimmungen gab. In der Antwort wird heilsgeschichtlich argumentiert und dabei in Analogie zur Entwicklung eines Menschen zwischen der „Begierde des Fleisches“ im Jugendalter und der „Begierde der Augen“ im Greisenalter unterschieden (Antwort).

²⁹⁴ Vgl. Summa Halensis III Nr. 447 (ed. Bd. IV/2, 652a–654b; in dieser Ausgabe S. 1244–1249).

Zweite Unterscheidung: Die Strafgesetze

Nach den Gesetzen, bei denen eine Erlaubnis im Vordergrund steht, geht es nun um Gesetze, die Strafen auferlegen, wobei zwischen Körperstrafen und zeitlichen, d. h. materiellen Strafen, unterschieden wird.

Erstes Glied: Das Züchtigungsgesetz [Nr. 464]

Den insbesondere biblischen Argumenten, die zur Geltung bringen, dass niemand durch Züchtigung zum Guten gezwungen werden kann, wird eine ganze Reihe von Augustin-Zitaten gegenübergestellt, die das Gegenteil aussagen und denen sich die Summa Halensis anschließt, indem sie Augustins Grundgedanken hervorhebt, dass in der Züchtigung Barmherzigkeit und Liebe wirksam würden (Lösung). Die anthropologisch wie auch ethisch interessante Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Zwang wird vom Ziel bzw. Zweck des Zwanges her beantwortet, sodass jemand, der gegen seinen Willen zum Guten gezwungen wird, sich durch Gewöhnung leichter zu einem Freiwilligen entwickeln könne (zu 1 und 3–6). Im Anschluss an Anselm von Canterbury wird generell bestritten, dass von einer Freiheit zur Sünde gesprochen werden könne, da das Böse nur als Mangel zu verstehen sei und deshalb das unfreiwillige Abhalten vom Bösen die Freiheit nicht behindere, sondern sie fördere (zu 2). Die grundsätzliche Möglichkeit, die auch von der Summa Halensis nicht ausgeschlossen wird, dass Zwang das Gegenteil bewirken und eine Verschlechterung herbeiführen kann, wird aber nicht nur in Anknüpfung an Augustins Vergleich mit einer möglichen Wirkungslosigkeit von Medizin relativiert, sondern vor allem gnadentheologisch eingeschränkt, indem der Grundsatz vertreten wird, dass aufgrund der Gnade Gottes jeder Mensch verbesserungsfähig ist (zu 7). Der Einwand, Zwang widerspreche dem Naturgesetz, wird mit dem Hinweis darauf zurückgewiesen, dass das Gute, zu dem der Mensch gezwungen wird, ihm zielt und nützt, d. h. seiner eigentlichen, natürlichen Bestimmung als vernunftbegabtes Geschöpf entspricht und ihn so aus seiner Entfremdung befreit (zu 8).

Zweites Glied: Das Gesetz der Vergeltung [Nr. 465]

Hinsichtlich des mosaischen Gesetzes der Vergeltung körperlicher Schädigungen wird erörtert, inwiefern dabei Rache eine Rolle spielen darf. Die Summa Halensis stellt dazu im Anschluss an Augustins Auslegung von Mt 5,39 fest, dass keine Privatperson Rache fordern darf, wohl aber ein Richter, sofern er von dem Streben nach Gerechtigkeit bestimmt wird und nicht von Hass oder Zorn (Antwort). Das Verbot der Selbstjustiz war für die Entwicklung der mittelalterlichen Rechts- und Friedensordnung grundlegend. Im Kontext der Summa Halensis ging es hierbei vor allem um eine Beschränkung bzw. Aufhebung des Fehderechts, wie sie auch im Zuge der ‚Gottesfriedensbewegung‘ dieser Zeit angestrebt wurde.²⁹⁵ Im Gesetzestraktat der Summa

²⁹⁵ Vgl. Duby, Die drei Ordnungen, 201 ff; Ohler, ‚Pax Dei‘ und ‚Treuga Dei‘, 305 ff; Kaiser, Gottesfrie-

Halensis ist das Verbot der Selbstjustiz mit dem augustinischen Leitgedanken einer Verbesserung der Menschen durch den Erlass und die sachgerechte Ausführung von Gesetzen verknüpft (zu 1).

Drittes Glied: Das Angriffs- bzw. Kriegsgesetz

Kapitel 1: Ist es erlaubt, Krieg zu führen? [Nr. 466]

Die Frage, ob es überhaupt erlaubt ist, Krieg zu führen, stellte sich für das Christentum seit der religiopolitischen Wende des 4. Jahrhunderts und dem daraus resultierenden Übergang zum Christentum als Staatsreligion. Besonders eingehend wurde diese Frage von Augustin erörtert,²⁹⁶ auf dessen Linie auch die Summa Halensis argumentiert. Entscheidend ist demnach, ob es sich um einen ‚gerechten Krieg‘ handelt.²⁹⁷ Die Kriterien, die dafür genannt werden, sind zunächst in Bezug auf die Person dessen, der den Krieg erklärt, ein gerechtes Streben, insofern er den Krieg um des Friedens willen führen soll und nicht von Rachlust oder Unversöhnlichkeit angetrieben sein darf, sowie eine gerechte, d. h. geordnete Vollmacht, die in einem Befehl Gottes oder dem Amt weltlicher Obrigkeit begründet ist (Antwort). Auf Seiten des Kriegführenden muss zum einen die Absicht angemessen sein und darf ein Krieg weder um der Beute willen noch auch um der Vermehrung des öffentlichen Reichstums willen geführt werden; zum anderen ist ein bestimmter Rang erforderlich und sind Kleriker davon grundsätzlich ausgeschlossen. Was die Person betrifft, gegen die Krieg geführt wird, so muss diese es verdient haben, angegriffen zu werden, und muss der Krieg mit dem Ziel der Verbesserung dieser Person geführt werden. Hinsichtlich der Person, für die gekämpft wird, ist ein gerechter Grund erforderlich, nämlich um die Guten zu erleichtern, die Bösen zu zügeln und für alle Frieden herbeizuführen (ebd.). Der Einwand, es sei den Christen nach Auffassung Papst Gregors I. nur noch erlaubt, geistliche Kriege zu führen, wird zurückgewiesen, indem diese Forderung auf die Kleriker beschränkt wird (zu 2). Die prinzipielle Ablehnung jeglicher Verfolgung sündhafter Vergehen durch die Kirche wird im Anschluss an Augustin und das Decretum Gratiani verworfen, indem die Liebe als die eigentliche Motivation und die Verbesserung des Sünder als die Zielbestimmung solcher Verfolgung hervorgehoben werden (zu 6–8). Am Schluss dieses Kapitels wird die Frage gestellt, inwiefern das alttestamentliche Kriegsgesetz mit dem Grundsatz der Bergpredigt zu vereinbaren

den, 1587 ff; Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, 213 ff; Goetz, Die Gottesfriedensbewegung im Licht neuerer Forschungen, 36 ff; Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 599 ff. – Die strikte Einhaltung des ‚Gottesfriedens‘ zu bestimmten Zeiten der Woche sowie des Kirchenjahres war schon vom Zweiten und Dritten Laterankonzil vorgeschrieben worden (vgl. COD 2³, 199 f [Kanon 12] u. 222 [Kanon 21]; Liber Extra, 1.34.1 [ed. Friedberg, Bd. II, 203]; Foreville, Lateran I–IV, 75 f.112 f.197.364; Duggan, Conciliar Law, 331.337).

²⁹⁶ Vgl. Brachtendorf, Augustinus, 239 ff; van Geest, Ethik, 537 f.

²⁹⁷ Vgl. Barnes, The just war, 773 ff.

ist, wonach dem Bösen generell kein Widerstand geleistet werden darf – und für die Beantwortung dieser Frage wird auf eine spätere Erörterung verwiesen, die dann in den Ausführungen zum Neuen Gesetz erfolgt.²⁹⁸

Kapitel 2: Die Umstände des Krieges

Artikel 1: Muss man frevelhaften Königen, die den Krieg erklären, gehorchen? [Nr. 467]

Die in theoretischer wie auch praktischer Hinsicht weitreichende Frage, ob Soldaten zum Gehorsam gegenüber frevelhaften Herrschern verpflichtet sind, beantwortet die Summa Halensis mit einem Zitat Augustins, in dem die Rechtmäßigkeit eines solchen Kriegsdienstes im Sinne der „Ordnung des bürgerlichen Friedens“ damit begründet wird, dass der Befehl eines frevelhaften Herrschers der Vorschrift Gottes entweder nicht widerspreche oder es nicht sicher sei, ob er dieser widerspreche (Antwort). Das wird dann im Rückgriff auf die Kriterien eines gerechten Krieges, die im ersten Kapitel aufgestellt wurden, weiter präzisiert, insofern die Bevollmächtigung auch des frevelhaften Herrschers, den Krieg zu befehlen, als ordnungsgemäß anzusehen ist, während sein Streben nach Ausführung dieses Befehls zwar ungeordnet ist, aber dadurch die Verpflichtung zum Gehorsam nicht beeinträchtigt wird, weil dieses Streben die „Ordnung der Macht“, d. h. die Befehlsvollmacht des Herrschenden nicht aufhebt (zu 1). Hinsichtlich der Wirkung der Ausführung erfolgt allerdings die Einschränkung, dass diese nur dann geordnet sei, wenn das, was befohlen wird, Gottes Vorschrift nicht widerspricht (ebd.). Die Schlussfolgerung, dass in einem solchen Fall die Befehlsverweigerung von Soldaten gerechtfertigt ist, wird jedoch nicht gezogen.

Artikel 2: Dürfen Kleriker Waffen tragen? [Nr. 468]

Die Unterscheidung des Decretum Gratiani zwischen Bischöfen, die sich mit dem Zehnten und den Erstlingsfrüchten begnügen und zu keinem Kriegsdienst verpflichtet sind, und Bischöfen, die darüber hinaus Güter, Höfe, Burgen und Dörfer besitzen und deshalb militärischen Dienst leisten müssen, wird zu Beginn referiert, dann aber von Mt 26,52 her grundsätzlich festgestellt, dass es Bischöfen untersagt ist, mit Waffen Krieg zu führen (Antwort). Im Anschluss an Bernhard von Clairvaux wird allerdings den Bischöfen und Priestern das Recht zugesprochen, dass sie ihre Zustimmung zur Kriegsführung geben. Damit verknüpft wird die Zwei-Schwerter-Theorie, die erstmals 494 von Papst Gelasius I. (ca. 492–496) formuliert wurde²⁹⁹ und in der Zeit des Investiturstreits dazu diente, die Überordnung des Papstes über den Kaiser zu begründen.³⁰⁰

²⁹⁸ Vgl. Summa Halensis III Nr. 574 (ed. Bd. IV/2, 899a–901b; in dieser Ausgabe S. 2136–2145).

²⁹⁹ Vgl. DH 347.

³⁰⁰ Vgl. Goez, Zwei-Schwerter-Lehre, 725f; Helmholz, Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur, 381ff.

Nach Bernhards Interpretation der Zwei-Schwerter-Theorie, der sich die Summa Halensis anschließt, gehören sowohl das materielle als auch das geistliche Schwert zur Kirche und ist deshalb die Zustimmung der Kirche zum Krieg notwendig (ebd.).

Artikel 3: Darf jederzeit Krieg geführt werden? [Nr. 469]

Mit dem Verweis auf das Decretum Gratiani wird konstatiert, dass an Sonn- und Feiertagen sowie in der Fastenzeit grundsätzlich kein Krieg geführt werden soll, es aber in einer wirklichen Notlage erlaubt sei, um eine „Schwächung der heiligen Religion“ zu verhindern (Antwort).

Artikel 4: Ist in einem gerechten Krieg der Ausschluss von Hinterlist erforderlich?

[Nr. 470]

Der Hinterhalt wird als Mittel der militärischen Kriegsführung als gerechtfertigt angesehen, während eine hinterhältige Gesinnung ebenso verurteilt wird wie das Nichteinhalten von Versprechen gegenüber dem Feind (zu 1-2).

Kapitel 3: Ist das kriegerische Exerzieren auf Turnieren erlaubt? [Nr. 471]

Einen auf den ersten Blick überraschenden Abschluss finden die Ausführungen zum Kriegsgesetz mit einem Kapitel, in dem das Exerzieren auf Turnieren problematisiert wird. Dabei greift die Summa Halensis zum größten Teil wortwörtlich auf einen entsprechenden Abschnitt in dem Traktat ‚Über die Laster‘ zurück, den Johannes von La Rochelle vor 1235 verfasst hat.³⁰¹ Im zeitgenössischen Kontext werden damit die Ritterturniere thematisiert, die sich im 12. Jahrhundert immer mehr zu einem gesellschaftlichen Großereignis entwickelt hatten und insbesondere dem Adel zur Repräsentation des eigenen Standesbewusstseins dienten.³⁰² Die ambivalente Wahrnehmung und Beurteilung dieser Turniere spiegelt sich auch in der Erörterung der Summa Halensis wider, insofern hier sehr genau differenziert wird zwischen „Prahlgerei“ und Gewinnstreben einerseits, die für verboten erklärt werden, und dem militärischen Nutzen andererseits, um dessentwillen solche Turniere veranstaltet werden dürften, solange auf die Risiken für Leib und Leben der Exerzierenden sorgfältig geachtet würde (Antwort zu 1). Diese Verpflichtung zur Sorgfalt und gegenseitigen Rücksichtnahme von Duellanten wird noch durch den Verweis auf eine entsprechende Bestimmung des Dritten Laterankonzils im Jahre 1179 unterstrichen, wonach Exerzierenden, die bei einem Turnier sterben, ein kirchliches Begräbnis verweigert werden sollte (zu 3).

³⁰¹ Vgl. Newhauser, The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular, 125.

³⁰² Vgl. Cardini u. a., Turnier, 1113–1118; Barber/Barker, Die Geschichte des Turniers, 24 ff.

Viertes Glied: Das Tötungsgesetz

Über die Ausführungen zum fünften Gebot im Rahmen der Dekalogauslegung³⁰³ hinaus hält die Summa Halensis eine weitergehende Klärung bezüglich der Gesetze, die eine Todesstrafe beinhalten, für erforderlich.

Kapitel 1: Muss die Todesstrafe über den Menschen verhängt werden? [Nr. 472]

Biblisch-theologisch wird diese Frage von Ex 22,18 her entwickelt, wobei die Summa Halensis den Begriff ‚maleficos‘, der in der Vulgata verwendet wird, im Sinne von ‚Übeltäter‘ versteht, während er in der Auslegungsgeschichte des Spätmittelalters dann als ‚Zauberer‘ und schließlich als ‚Hexen‘ verstanden wurde.³⁰⁴ Die generelle Position der Summa Halensis zu der Frage der Todesstrafe wird schon bei der Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente dadurch deutlich, dass die Gegenargumente als Ansichten von „verkehrten Häretikern“ bezeichnet werden (1). Im Unterschied zur sonstigen Vorgehensweise erfolgt auch die Problemlösung nicht im Anschluss an die Auflistung aller Argumente, sondern werden die ‚häretischen‘ Ansichten direkt widerlegt, indem zunächst die grundsätzliche Forderung des Gewaltverzichts gemäß Mt 5,39 von Röm 13,4 her eingeschränkt wird, sodass die Todesstrafe im Fall von „Unrecht gegen Gott oder die Kirche“ für unumgänglich erklärt wird (zu 1). Ebenso wird auch das Ausreißen des ‚Unkrautes‘ nach Mt 13,29 als notwendig angesehen, wenn es an dem Vergehen von Frevlern keinen Zweifel gibt und verhindert werden muss, dass sie die Kirche bedrohen (zu 2). Dem Einwand, durch den Vollzug der Todesstrafe werde den Exekutierten die Möglichkeit genommen, Buße zu tun, wird im Anschluss an Augustin entgegengehalten, dass ihnen vielmehr ein Dienst erwiesen würde, insofern verhindert werde, dass sich ihre Sünde noch vergrößern könnte (zu 3).

Kapitel 2: Die Todesarten, die dem Gesetz nach zu verhängen sind [Nr. 473]

Die vier Arten der Hinrichtung³⁰⁵ – durch Steinigung, Erhängen, Verbrennung und Erschlagen – werden mit den vier Eigenschaften begründet, wie Strafe Furcht erzeugen kann: durch ihre lange Dauer, ihre Qual, ihre Schande und ihre Unheilbarkeit (Antwort zu 1). Dass die Hinrichtung am Galgen nunmehr im Vergleich mit der Zeit des Gesetzes insofern strenger gehandhabt werde, als der Verurteilte länger dort hängen bleibe, wird mit der „Menge der Delinquenten“ und der Gewohnheit erklärt, zugleich wird aber detailliert erläutert, warum die vormalige Kreuzigung größere Schmerzen und ein längeres Leiden bedeutete (zu 2).

³⁰³ Vgl. Summa Halensis III Nr. 352–361 (ed. Bd. IV/2, 520a–541b; in dieser Ausgabe S. 758–837).

³⁰⁴ Vgl. Stotz, Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters, 137; Harmening, Hexen, 328 ff.

³⁰⁵ Vgl. Weitzel, Todesstrafe, 836 f; Leder, Todesstrafe, 79 ff.

Kapitel 3: Die Gründe für die Tötung nach dem Gesetz [Nr. 474]

Zunächst erfolgt eine Systematisierung der alttestamentlichen Bestimmungen zur Todesstrafe, indem zwischen todeswürdigen Vergehen mit Worten und mit Taten unterschieden und dann noch einmal innerhalb dieser Kategorien differenziert wird. So werden einerseits Gotteslästerungen, Schmähungen und Rechtsverdrehungen als Gründe für die Todesstrafe beurteilt und andererseits Götzenverehrung, falsche Prophetie, Totenbeschwörung und Gesetzesübertretung als Vergehen, die sich gegen Gott selbst richten, sowie Ungehorsam gegenüber Eltern und Vorgesetzten, versuchter Totschlag und Mord, Menschenraub und verschiedene Formen der Unzucht als Vergehen am Nächsten. Dazu werden dann acht Fragen formuliert, um diese systematische Einteilung insgesamt zu begründen und einzelne Aspekte noch genauer zu thematisieren. Am Beispiel der Todesstrafe für das Holzsammeln am Sabbat wird die Frage der Angemessenheit einer solchen Bestrafung erörtert und hierbei grundsätzlich festgestellt, dass eine relativ leichte Sünde mit einer schweren Strafe um der Abschreckung willen sanktioniert wird, was nach Auffassung der Summa Halensis angesichts der Neigung der Juden zu leichtfertiger Gesetzesübertretung auch angebracht gewesen sei (Lösung zu I). Der Einwand, der Vorsatz, jemanden töten zu wollen, dürfe nicht bestraft werden, weil sonst Augustins Grundsatz aufgehoben würde, dass nur eine Tat, nicht aber der Wille zu bestrafen sei, wird zurückgewiesen, indem dieser Vorsatz als ein Wille, „der an die Öffentlichkeit kam und zur Tat schritt“, von einem verborgenen Willen abgegrenzt wird (zu II). Für ein Vergehen wie den Diebstahl, der an und für sich nicht mit dem Tod zu bestrafen ist, wird bei wiederholter Uneinsichtigkeit des Diebes die Todesstrafe für angemessen erklärt (zu III). Die Bestrafung eines Sklavenbesitzers, der seinen Sklaven erschlägt, wird damit begründet, dass Sklaven zwar Eigentum ihres Besitzers seien und deshalb mit Geld verglichen werden könnten, ihnen aber gleichwohl wegen ihrer menschlichen Natur, wodurch sie mit ihrem Herrn prinzipiell gleichgestellt seien, nicht das Leben genommen werden dürfe, weil das allein Gott zustehe bzw. einem Richter, der mit göttlicher Autorität zum Tode verurteile (zu IV 1). Mit dieser unmissverständlichen Feststellung zur menschlichen Natur von Sklaven und der daraus resultierenden Verpflichtung, ihr Existenzrecht zu achten, bezog die Summa Halensis in einer für die Ethik wie auch die Gesellschaftsordnung der Antike und des Mittelalters wichtigen Frage eindeutig Position.³⁰⁶ Dass die Sklaven aber ungeachtet der Anerkennung ihres Existenzrechtes im Vergleich mit den Freien immer noch als Menschen zweiter Klasse angesehen wurden, zeigt sich bei der unterschiedlichen Bewertung im Fall von Menschenraub (zu IV 2) und der weitgehenden Legitimation körperlicher Misshandlung (zu IV 3). Die differenzierte strafrechtliche Beurteilung einer Fehlgeburt in Folge von Gewaltanwendung gegenüber einer Schwangeren ist in der moraltheologischen Unterscheidung zwischen einem ‚geformten‘ und einem ‚ungeformten‘ Fötus begründet (zu V). Diese

306 S. u. S. 2428f.

Auffassung von der sukzessiven Formung bzw. Beseelung des Fötus rezipierte die Scholastik von Aristoteles, der davon ausging, dass die Beseelung je nach Geschlecht unterschiedlich bei Jungen ab dem vierzigsten Tag und bei Mädchen ab dem neunzigsten Tag erfolge.³⁰⁷ In kirchenrechtlicher Hinsicht hatte das Konsequenzen im Fall einer Abtreibung.³⁰⁸ Im Blick auf Unzucht bzw. Vergewaltigung von Jungfrauen wird genau zwischen den Handlungsumständen sowie absichtlichem Tun und Unwissenheit unterschieden (zu VI). Das Absehen von der Todesstrafe für Inzest wird für angemessen erklärt, wenn die „fromme Absicht“ besteht, ein Kind „zur Ehre Gottes“ zu zeugen (zu VII), während Sodomie zur Zeit der Gnade noch schwerer bestraft werden müsse als zuvor und die weltliche Macht dafür auch „jede Art von Folter“ einsetzen solle (zu VIII). Dass sich im Kirchenrecht dazu keine Bestimmungen finden, wird damit erklärt, dass es diese Ausschweifung gar nicht erst zur Sprache bringe, um nicht die Luft zu verschmutzen und die Gemüter zu vergiften (ebd.).

Fünftes Glied: Die Strafgesetze durch Schädigung am Besitz

Kapitel 1: Dürfen die Guten die Bösen gerechterweise ausplündern? [Nr. 475]

Die Erörterung dieser Frage gewinnt vor dem Hintergrund der Geschichte des Vierten Kreuzzuges an Bedeutung. Kurz vor der Einnahme Konstantinopels hatten im März 1204 Venezianer und Franken einen Vertrag zur Aufteilung der Stadt geschlossen und deren Plünderung vereinbart, in deren Verlauf dann unzählige Kunstschatze und Reliquien geraubt wurden.³⁰⁹ Die Summa Halensis nimmt nun, ohne direkt auf diese Ereignisse einzugehen, zu der Frage, ob Plünderungen generell gerechtfertigt seien, Stellung, indem die Meinung „einiger“ referiert wird, wonach Plünderungen nur dann legitim seien, wenn sie sich gegen ‚Frevler‘ richteten, die nicht zur Einheit der Kirche gehören, weil sie entweder exkommuniziert wurden oder sich außerhalb dieser Einheit befinden, d. h. sich davon abgespalten haben (Antwort). Letzteres gilt aus der Sicht der römischen Kirche für die orthodoxen Christen, weshalb damit implizit auch die Plünderung Konstantinopels begründet werden kann. Dass nicht auch Juden alles weggenommen wird, begründet die Summa Halensis mit der Barmherzigkeit der Kirche (ebd.). Dem Einwand, Plünderungen verletzten den Grundsatz der Wahrung rechtmäßigen Besitzes, wird entgegengehalten, dass jeglicher Besitz nur aufgrund göttlichen Rechtes oder aber menschlichen Rechtes, das in der Macht der Herrschenden gründe, legitimiert sei und deshalb Häretiker keine Besitzansprüche

³⁰⁷ Vgl. Aristoteles, Historia animalium IX(VII),3; 583 b3–29 (ed. Balme, 434–436); ders., De generatione animalium II,3; 736a 24–737b 7 (ed. Peck, 164–176); Hack, Der Streit um die Beseelung des Menschen, 322ff.

³⁰⁸ Vgl. Jerouschek, Mittelalter, 46 ff.

³⁰⁹ Vgl. Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge, 170 ff; Jaspert, Die Kreuzzüge, 49f; Angold, The Fourth Crusade, 75 ff; Asbridge, Die Kreuzzüge, 565 ff.

erheben dürften bzw. ihnen der Besitz aufgrund menschlicher Gesetze weggenommen werden dürfe (zu 1–2). Das Gegenargument, das auf Ps 127,2 verweist, wird durch eine exegetische Verknüpfung von Spr 13,22³¹⁰ mit Koh 2,26 sowie Ijob 27,16 f widerlegt (zu 4).

Kapitel 2: Wie bestraft das Gesetz die Schädiger gerechterweise durch Schädigung am Besitz? [Nr. 476]

Nachdem im ersten Kapitel geklärt wurde, in welchen Fällen die Wegnahme des Besitzes vom göttlichen bzw. menschlichen Recht her legitim ist, werden nun die einzelnen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes zur Bestrafung von Diebstahl und Raub untersucht. Das unterschiedliche Strafmaß bei dem Diebstahl von Nutztieren wird mit einer detaillierten Analyse ihres jeweiligen Nutzens erläutert (Antwort zu 1). Analog dazu wird das geringere Strafmaß bei Diebstahl von Geld damit begründet, dass Geld wie auch Gold im Blick auf die Produktion lebensnotwendiger Güter wie Nahrung und Kleidung nicht nur weniger nützlich, sondern vollkommen „unnütz und unbrauchbar“ seien (zu 2). Im wirtschaftsgeschichtlichen Kontext der Summa Halensis lässt das darauf schließen, dass die Autoren hier stärker die Grundsätze einer vom Handwerk und der Landwirtschaft bestimmten Ökonomie vertraten, während sie ansonsten die Bedeutung der aufkommenden Geldwirtschaft durchaus erkannten.³¹¹ Für den sakralen Bereich wird ein, wenn auch im Vergleich mit den Opfertieren begrenzter, Nutzen des Goldes bei der Konstruktion der Bundeslade, beim Bau des Tempels und der Herstellung von Kultgefäßen eingeräumt, allerdings nur im historischen Rückblick auf die jüdische Religion und nicht in einer gegenwartsbezogenen Analyse, die nach der Bedeutung des Geldes für die Kirche fragen könnte (ebd.). Die strengere Bestrafung von Diebstahl im Vergleich zum Raub wird mit der größeren Neigung und Gewohnheit zum Diebstahl begründet, derentwegen härtere Strafen zur Abschreckung dienen sollten (zu 3). Der Einwand, nach Num 5,6 f sei ein generelles Strafmaß für Diebstahl festgelegt, wird mit der Unterscheidung zwischen Diebstahl aus Nachlässigkeit bzw. Unwissenheit einerseits und vorsätzlichem Diebstahl andererseits abgewiesen (zu 4). Dass Zachäus nach Lk 19,8 das Vierfache zurückerstattete, wird nicht als gesetzmäßige Verpflichtung verstanden, sondern als ein beispielhaftes Verhalten, über das gesetzlich Vorgeschriebene hinaus etwas freiwillig zurückzugeben (zu a). Dem Verweis auf Spr 6,30 f, wonach Diebstahl mit der Erstattung des Siebenfachen zu bestrafen ist, wird in einer methodisch aufschlussreichen Exegese dieser Bibelstelle entgegengehalten, dass das ‚Siebenfache‘ hier im übertragenen Sinn als vollkommene Erstattung verstanden und zudem der unmittelbare Kontext

³¹⁰ Für die Geschichte der biblischen Textüberlieferung ist interessant, dass auf den unterschiedlichen Wortlaut dieses Verses in der Vulgata und in der Septuaginta explizit hingewiesen wird.

³¹¹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 380 u. 490 (ed. Bd. IV/2, 565a–567b.721a–724b; in dieser Ausgabe S. 922–929.1494–1505).

berücksichtigt werden müsse, insofern es hier um eine Abstufung von Diebstahl und Ehebruch gehe (zu b).

Zweite Frage: Die Rechtssatzungen zur Wahrung der Gerechtigkeit

Nach der eingehenden Erörterung der mosaischen Rechtssatzungen im Blick auf deren prozessuale Dimensionen folgt ein Abschnitt, der sich mit den Personen, Sachen und Handlungen befasst, die dazu dienen, die Gerechtigkeit zu bewahren.

Erster Abschnitt: Die Rechtssatzungen zu den Personen

Erstes Glied: Die Gesetze bezüglich der Person des Königs und des Priesters

Kapitel 1: Ist es gerecht, dass der Mensch über Menschen herrscht? [Nr. 477]

In inhaltlicher Übereinstimmung mit den Ausführungen zur Herrschaftsordnung im ersten und zweiten Buch der Summa Halensis³¹² wird zunächst erörtert, inwiefern es Menschen überhaupt erlaubt ist, über andere zu herrschen. Beantwortet wird diese Frage mit einem Zitat Papst Gregors I., wonach eine solche Herrschaftsordnung von Gott eingesetzt und legitimiert ist, um von der Sünde abzuschrecken (Antwort). Das widerspreche aber nicht der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer natürlichen, ursprünglichen Menschenwürde, sondern resultiere aus der Unterschiedlichkeit des Willens und des moralischen Verdienstes jedes Einzelnen (zu 3).

Kapitel 2: Ist es notwendig, dass es zwei Gewalten gibt, eine königliche und eine priesterliche? [Nr. 478]

Die bestehende Herrschaftsordnung mit ihrer monarchischen Struktur sowohl im Königtum als auch in der Kirche wird im Anschluss an Hugo von St. Viktor mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft begründet (Antwort). Der Einwand, nach Mt 6,24 könne niemand zwei Herren dienen, wird relativiert, indem das auf den besonderen Fall des Konfliktes zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit eingeschränkt wird (zu 1). Die exegetische Feststellung, dass das israelitische Königtum nicht auf einer göttlichen Anordnung und Einsetzung beruht, sondern nur mit einer Erlaubnis Gottes gewährt, d. h. geduldet wurde, und die Schlussfolgerung, dass deshalb die Königsherrschaft generell ebenso wie die Ehescheidung zur Zeit der Gnade abgeschafft werden müsse, beantwortet die Summa Halensis mit grundsätzlichen Reflexionen über das Verhältnis des göttlichen Willens zur Realität des Bösen (zu 2). Dabei wird zwischen dem Aspekt der Schuld und dem der Strafe unterschieden. So werde die Ehescheidung geduldet, um Schlimmeres zu

³¹² Vgl. ebd., I Nr. 159 (ed. Bd. I, 241 Anm. 3); I–II Nr. 521 (ed. Bd. II, 777a–780b).

vermeiden, obgleich sie an sich schlecht und somit schuldhaft sei,³¹³ während die Königsherrschaft von Gott zur Bestrafung derer erlaubt worden sei, die aufgrund ihres ungeordneten Willens „Gott weniger vertrauten als dem Menschen“ (ebd.).

Kapitel 3: Die Beziehung der königlichen zur priesterlichen Gewalt

Wurde im Zusammenhang mit der Differenzierung zwischen verschiedenen Arten von Richtern auch festgestellt, in welcher Hinsicht die königliche Gewalt der priesterlichen untergeordnet ist,³¹⁴ und der prinzipielle Unterschied ihrer jeweiligen Herrschaftsausübung im Blick auf die Befugnis, zu töten bzw. Waffen zu tragen, in der Auslegung des fünften Gebotes sowie den Ausführungen zum Kriegsgesetz thematisiert,³¹⁵ so wird in diesem Kapitel danach gefragt, ob die priesterliche Gewalt der königlichen durch eine Dienstbarkeit verpflichtet ist oder von ihr aufgrund von sündhaften Verfehlungen bestraft werden darf.

Artikel 1: Ist die priesterliche Obrigkeit der königlichen durch irgendeine Dienstbarkeit verpflichtet? [Nr. 479]

Es geht in diesem Artikel um die steuerlichen Privilegien und materiellen Besitzansprüche der Kirche, während die generelle Frage, inwieweit die Kirche zur Besitzlosigkeit verpflichtet ist, an späterer Stelle erörtert wird.³¹⁶ Die Summa Halensis stellt in Übereinstimmung mit dem Decretum Gratiani fest, dass die Kirche einen bestimmten Besitz wie den Zehnten, die Opfergaben, das Kirchengelände und den Friedhof sowohl wegen ihres geistlichen Amtes als auch aufgrund göttlichen Rechts beanspruchen kann und dafür auch keine Steuern entrichten muss (Antwort). Für Besitztümer, die der Kirche aufgrund ihres weltlichen Amtes und menschlichen Rechts gehören, sei sie hingegen zur Zahlung der entsprechenden Steuer und somit zu weltlichem Gehorsam verpflichtet. Dabei gelte es allerdings zu beachten, dass im Anschluss an Hugo von St. Viktor noch einmal unterschieden werden müsse, ob der Kirche mit solchem Besitz nur eine Nutzung oder auch eine Herrschaftsausübung zugestanden wird. Im Falle einer Herrschaftsausübung dürften nicht Kleriker weltliche Rechtsurteile fällen, sondern müssten dafür Laien als Amtsträger eingestellt werden und gelte stets der Grundsatz, dass diese weltliche Rechtsprechung von der politischen Obrigkeit abgeleitet sei (zu 1–6, a-c). Eine autonome Rechtsprechung der Kirche im weltlichen Bereich wird somit auch in den Gebieten, die von der Kirche beherrscht werden, ausgeschlossen, vielmehr Gehorsam gegenüber den Monarchen gefordert, für die im Gegenzug politischer Schutz erwartet werden könne.

³¹³ Vgl. ebd., III Nr. 455 (ed. Bd. IV/2, 666a–667b; in dieser Ausgabe S. 1292–1297).

³¹⁴ Vgl. ebd., Nr. 415 (ed. Bd. IV/2, 608a–612b; in dieser Ausgabe S. 1078–1095).

³¹⁵ Vgl. ebd., Nr. 360 u. 468 (ed. Bd. IV/2, 535a–538b, 687a–688b; in dieser Ausgabe S. 812–825, 1372–1375).

³¹⁶ Vgl. ebd., Nr. 487–488 (ed. Bd. IV/2, 715a–718b; in dieser Ausgabe S. 1474–1485).

Artikel 2: Sind kirchliche Personen der königlichen Obrigkeit aufgrund ihrer Sünden verpflichtet? [Nr. 480]

Wiederum unter Berufung auf Hugo von St. Viktor wird festgestellt, dass die weltliche Obrigkeit nicht über Kleriker richten darf, sondern diese allein der richterlichen Gewalt des Papstes unterstehen, der darüber hinaus in Angelegenheiten, die die Seelsorge betreffen, auch über die Laien richte (Antwort). Ausdrücklich betont wird mit einem entsprechenden Zitat Hugos auch das kirchliche Asylrecht, d. h. die Immunität des Kirchenraumes als eines ‚heiligen Ortes‘ selbst für Angeklagte und Verbrecher, die dorthin flüchten (zu 1–2).³¹⁷

Zweites Glied: Die Gesetze bezüglich der Sklaven

Mit den juristischen Ausführungen zur Sklaverei kommt eine soziale Institution in den Blick, die in der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der Antike – und somit auch des Judentum in alttestamentlicher Zeit – von großer Bedeutung war.³¹⁸ Im Mittelalter wurde die Sklaverei sukzessive durch die Leibeigenschaft abgelöst,³¹⁹ jedoch blieben grundsätzliche rechtliche und moraltheologische Probleme, die mit der Sklaverei verknüpft waren, weiterhin relevant.

Kapitel 1: Sind Gute dazu verpflichtet, sich Bösen zu unterwerfen? [Nr. 481]

Wurde diese Frage bereits im speziellen, innerkirchlichen Blickwinkel der Ehrerbietung gegenüber Prälaten, die ihr Amt schlecht ausüben, erörtert und in der Weise beantwortet, dass eine solche Ehrerbietung grundsätzlich geboten sei,³²⁰ so folgt die Summa Halensis auch hier diesem Ansatz und hält an der prinzipiellen Geltung einer hierarchischen Herrschaftsordnung fest. Die Institution der Sklaverei wird dabei mit der Notwendigkeit begründet, die Bösen zu zügeln, deren Wille so ungeordnet sei „wie ein vernunftloses wildes Tier“ (Antwort). Diese Sichtweise entspricht der aristotelischen Auffassung, wonach den Sklaven zwar nicht prinzipiell das Menschsein als Vernunftwesen abgesprochen werden könne, sie aber nicht in der Lage seien, vernünftige Entscheidungen zu treffen.³²¹ In einer spezifisch augustinischen Perspektive wird dieses Defizit auf die Ungeordnetheit ihres Willens zurückgeführt. Es sei auch in der Zeit der Gnade immer noch notwendig, die „Ordnung des guten Willens“ zu bewahren, weshalb die Erniedrigung in Form der Sklaverei fortbestehen müsse (ebd.). Diese Erniedrigung wird nun jedoch in paulinischer Perspektive neu bewertet, insfern sie auf dialektische Weise mit der christlichen Freiheit verknüpft wird und ihr eine umso größere Erhöhung in eschatologischer Zukunft in Aussicht gestellt wird.

³¹⁷ Vgl. Zapp, Asyl, 1156f.

³¹⁸ Vgl. Kessler, Sklaverei II. Altes Testament und Judentum, 1383f.

³¹⁹ Vgl. Goetz, Leibeigenschaft, 1846.

³²⁰ Vgl. Summa Halensis III Nr. 351 (ed. Bd. IV/2, 520a–b; in dieser Ausgabe S. 756–759).

³²¹ Vgl. Aristoteles, Politica I,13; 1259b 18–1260b 7 (ed. Ross, 22–25).

Das schränkt aber nach Auffassung der Summa Halensis die hierarchische Struktur der irdischen Herrschafts- und Gesellschaftsordnung nicht ein, sondern verweist auf eine theologische Dimension, die vom Verdienstgedanken und der „Würde des Gewissens“ bestimmt wird (zu 2).

Kapitel 2: Die Freilassung von Sklaven [Nr. 482]

In Anknüpfung an das vorangegangene Kapitel wird das Fortbestehen der Sklaverei im Christentum mit dem Verdienst- und Lohngedanken sowie dem Ideal der Demut begründet, die wiederum als „Wächterin der Tugend“ bezeichnet wird und der damit im Rahmen der scholastischen Tugendlehre eine besondere Bedeutung zukommt (Antwort). Darüber hinaus wird es von 1Tim 6,1 her als notwendig angesehen, dass die Sklaverei fortbesteht, damit nicht die Lehre Gottes in Verruf gerate und der Glaube Anstoß erwecke (ebd.). Die theologische Argumentation des Ersten Timotheusbriefes und dessen historischer Kontext, in dem die Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung für das Urchristentum opportun war, wenn die Christen sich nicht dem Vorwurf der sozialen Revolution aussetzen wollten,³²² werden von der Summa Halensis aufgegriffen, um das Festhalten an der Sklaverei auch für die eigene Zeit zu legitimieren. Diese Auffassung ließ sich in gleicher Weise auf die Leibeigenschaft übertragen, die im Mittelalter die Sklaverei ablöste. Der Einwand, das mosaische Gesetz schreibe die Freilassung eines Sklaven im siebten Jahr vor, wird zurückgewiesen, indem diese Bestimmung im übertragenen Sinn verstanden und ihr deshalb keine wortgetreue Verpflichtung beigemessen wird (zu 1). Zudem wird behauptet, dass christliche Sklaven weitaus bessere Lebensbedingungen hätten als hebräische, weil sie der Liebe und dem Gehorsam unterworfen seien, insofern sie nach den Vorstellungen des Paulus von ihren Herren Wertschätzung erfahren sollten – die Frage, inwieweit dieses paulinische Ideal den tatsächlichen Lebensbedingungen der christlichen Sklaven und Leibeigenen entsprach, wird dabei nicht einmal gestellt.

Kapitel 3: Die Aufnahme eines fremden Sklaven [Nr. 483]

Die gesetzliche Bestimmung von Dtn 23,15, wonach geflüchtete Sklaven nicht ausgeliefert werden sollten, wird von der Summa Halensis zunächst auf den Fall beschränkt, dass ein Sklave einer Privatperson gehört und er um der eigenen Gesundheit willen flüchtet, falls sein Herr ihn verderben will. Falls es sich hingegen um einen Sklaven handele, der einer öffentlichen Person wie einem König gehöre, komme es darauf an, ob dieser über ein christliches oder ein nichtchristliches Volk herrsche, insofern die Auslieferung eines Sklaven an ‚Ungläubige‘ grundsätzlich verboten sei (Antwort).

³²² Vgl. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, 320 f.

Drittes Glied: Die Gesetze bezüglich Ehemann und Ehefrau

Während das alttestamentliche Scheidungsgesetz bereits im Zusammenhang mit den Ausführungen zum Gerichtsurteil thematisiert wurde,³²³ geht es hier um die gesetzlichen Bestimmungen bezüglich der Heirat einer fremden Frau einerseits und der Polygamie andererseits.

Kapitel 1: War es zur Zeit des Gesetzes erlaubt, eine Fremde zu heiraten? [Nr. 484]

Die Heirat einer fremden Frau wird für die Zeit des Gesetzes als erlaubt angesehen, wenn diese Frau sich zuvor zum jüdischen Glauben bekehrt hatte (Antwort).

Kapitel 2: War es im Gesetz erlaubt worden, mehrere Ehefrauen zu haben? [Nr. 485]

In diesem Kapitel werden erneut die Gründe für eine Legitimation der Vielehe vorgetragen, die schon bei der Erörterung der naturgesetzlichen Begründung der Ehe und in der Auslegung des sechsten Gebotes dargelegt wurden.³²⁴ Demnach war die Vielehe um der Vermehrung der Nachkommen willen erlaubt, damit so die Gottesverehrung zunehmen konnte (Lösung). Erweitert wird diese Auffassung noch speziell im Blick auf die Königsherrschaft, insofern der Einwand, König David habe nicht mehrere Ehefrauen nehmen dürfen, weil das Volk der Gottesverehrer längst vermehrt war, mit dem Argument abgewiesen wird, Königen sei dieses wegen der Stärkung der eigenen Nachfolge gestattet gewesen (ebd.). Die Schlussfolgerung, das Recht der Polygamie müsse, wenn das alttestamentliche Gesetz wörtlich zu befolgen sei, auch den Christen gewährt werden, weist die Summa Halensis mit sprachlichen Überlegungen zurück, indem sie das Perfekt des lateinischen Textes an dieser Stelle als Vergangenheitstempus auffasst, während es im alttestamentlichen Gesetz als absolutes Perfekt benutzt wird, das eine zeitlose Aussage zum Ausdruck bringt (zu 1–3).

Viertes Glied: Die Gesetze bezüglich ehrloser Personen [Nr. 486]

Hinsichtlich der ‚ehrlosen Personen‘, die im mittelalterlichen Sprachgebrauch die sozialen Randgruppen bezeichneten,³²⁵ wird grundsätzlich zwischen selbstverschuldeten und unverschuldeten Ehrlosigkeit unterscheiden. Im Mittelpunkt steht zunächst das Verbot der Prostitution, die als „öffentliche Unzucht“ verurteilt wird (Antwort zu I). Für die Geschichte der Prostitution im Mittelalter ist aufschlussreich, dass die Summa Halensis hier im Anschluss an Dtn 23,17 von weiblichen und männlichen Prostituierten zur Zeit des Alten Gesetzes ausgeht, jedoch für die eigene Zeit nur noch die

³²³ Vgl. Summa Halensis III Nr. 455–460 (ed. Bd. IV/2, 665a–674b; in dieser Ausgabe S. 1290–1325).

³²⁴ Vgl. ebd., Nr. 255 u. 368 (ed. Bd. IV/2, 360a–361b, 551a–552b; in dieser Ausgabe S. 192–197, 872–879).

³²⁵ Vgl. Hergmöller, Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft, 1ff.

Prostitution von Frauen im Blick hat.³²⁶ Bei den Ausführungen zum Lohn der Prostituierten wird zwischen der moralischen Beurteilung des sündhaften Handelns und dem juristischen Aspekt des rechtmäßigen Eigentums unterschieden (zu II). Implizit vorausgesetzt ist dabei, dass die Prostituierten über ihren Lohn selber verfügen konnten, während die gesellschaftliche Realität der mittelalterlichen Prostitution – gerade auch in Paris – zunehmend von Bordellen und Zuhältern bestimmt wurde, die die Prostituierten und ihre Einnahmen kontrollierten.³²⁷ Die Darlegungen zum ‚Hundegeld‘, das im alttestamentlichen Kontext die Einkünfte männlicher Prostituierter bezeichnete,³²⁸ spiegeln die Abwertung der Homosexualität wider (zu III) – die symbolische Identifizierung des Hundes mit der Raubsucht verweist auf die Abstammung des Hundes vom Wolf, der in der mittelalterlichen Tiersymbolik als Sinnbild der Raubsucht betrachtet wurde.³²⁹ Sehr ausführlich geht die Summa Halensis auf die Personen ein, die nicht aus eigener Schuld, sondern aufgrund körperlicher Defizite oder bestimmter Lebensumstände als ehrlos angesehen wurden (zu IV). Zur ersten Personengruppe werden die Kastraten gezählt, zur zweiten ‚Bastarde‘, d. h. Nachkommen aus einer illegitimen Verbindung wie die Kinder von Prostituierten, sowie Angehörigen eines anderen Volkes. Die Ausgrenzung dieser Personengruppen wird damit begründet, dass sie – wie im Fall der Kastraten – zwar nicht persönlich eine sündhafte Verfehlung begangen haben, jedoch in ihrem körperlichen Defizit eine Schuld abgebildet und dieses damit abgelehnt werde (zu 1). Zugleich wird jedoch betont, dass damit nicht ihr genereller Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen vollzogen werde, sondern ihnen – ebenso wie illegitimen Nachkommen – nur die Eheschließung untersagt sei, während sie an der Gemeinschaft des Gebets, der Wohltätigkeit und des Gottesdienstes teilnehmen dürften (zu 2–3). Hinsichtlich der alttestamentlichen Bestimmungen zu den Angehörigen anderer Völker wird herausgestellt, dass sie sich nur auf die Männer bezogen, hingegen Frauen wie Rut in die jüdische Gemeinde aufgenommen werden konnten (zu 4). Der Grundsatz, dass mit anderen Völkern kein Friede geschlossen werden dürfe, wird in einem geistlichen Sinne im Anschluss an Augustin so verstanden, dass sie als Feinde zu behandeln seien, insoweit sie böse, d. h. Sünder sind, sie jedoch als Mitmenschen Erbarmen verdienten (zu 6).

³²⁶ Vgl. Rossiaud, Dame Venus, 75 ff; Lömker-Schlägell, Prostituierte – “umb vermeydung willen merers übels in der christenheit”, 56 ff.

³²⁷ Vgl. Rossiaud, Dame Venus, 36 ff.

³²⁸ Vgl. Nielsen, Deuteronomium, 222f.

³²⁹ Vgl. Gerlach, Hun, 334; Braunfels, Wolf, 537 ff.

Zweiter Abschnitt: Die Rechtsbestimmungen zum Besitz

Kapitel 1: Ist es erlaubt, Schätze anzuhäufen? [Nr. 487]

Die Erörterung der Frage, ob es generell erlaubt sei, Besitz anzuhäufen, ist insofern besonders interessant, als damit das Ideal der Besitzlosigkeit virulent wird, dem sich Franziskanertheologen wie Alexander von Hales und Johannes von La Rochelle verpflichtet hatten. Franz von Assisi (1181/82–1226) hatte den nach ihm benannten Orden in seinem Testament noch einmal auf das Ideal evangelumsgemäßer Armut eingeschworen,³³⁰ nachdem es bereits in der Ordensregel verankert war.³³¹ Die rechtliche Verbindlichkeit wurde diesem Testament jedoch von Papst Gregor IX. im Jahr 1230 abgesprochen und damit der sogenannte Armutsstreit ausgelöst, der den Franziskanerorden in der Folgezeit erschütterte.³³² 1231 wurde der Orden der päpstlichen Jurisdiktion unterstellt und 1245 dann das unbewegliche Gut des Ordens zum Eigentum der römischen Kirche erklärt.³³³ Vor diesem Hintergrund sind die Ausführungen der *Summa Halensis* zu betrachten, deren Problemlösung darin besteht, weltliches Besitzstreben für gerechtfertigt zu erklären, solange es aus „kluger Vorsorge“ um einer Notwendigkeit oder des öffentlichen Wohles willen geschieht (Lösung). Kirchlichen Personen hingegen sei es „eigentlich niemals erlaubt“, Besitz anzuhäufen, wenngleich mit Ambrosius festgestellt wird, die Kirche dürfe etwas besitzen, „um es in Notlagen auszugeben und damit zu helfen“ (ebd.).

Kapitel 2: Dürfen Kirchenleute Erbbesitz haben? [Nr. 488]

Mit der Differenzierung zwischen verschiedenen Rechtstiteln wird erläutert, warum die Leviten in alttestamentlicher Zeit kein Land aufgrund eines Erbrechtes besaßen, wohl aber aufgrund einer Schenkung, eines Almosens bzw. eines Opfers oder eines Kaufes (Antwort zu 1). Für die Diakone und Priester der christlichen Kirche wird festgestellt, dass sie im Namen der Kirche zeitliche Güter besitzen, die ihnen zur Verwaltung und Fürsorge übertragen wurden, sowie privaten Besitz, den sie durch Kauf erworben haben, und darüber hinaus das, was sie von ihren Eltern geerbt haben und selber auch weitervererben können (ebd.). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass unter den Argumenten, die sich für das Erbrecht christlicher Kleriker aussprechen, auch eines angeführt wird, das auf die Priester und Diakone der Ostkirche verweist, die im Unterschied zu ihren Amtsbrüdern in der Westkirche verheiratet sind und Kinder zeugen, weshalb ihnen auch das Recht, ihren Besitz zu vererben, nicht abgesprochen werden dürfe (e). Die besondere Würde und Vollkommenheit der

³³⁰ Vgl. Franziskus von Assisi, Testament, 23–26 (Opuscula, 311–313; Schriften, 214 f).

³³¹ Vgl. ders., Regula bullata, Kap. VI (Opuscula, 231f; Schriften, 165 f).

³³² Vgl. Grundmann, Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX., 222ff; Iriarte, Der Franziskusorden, 49 ff.

³³³ Vgl. Bullarium franciscanum, Bd. 1, 400a–402b (Nr. 114).

christlichen Kleriker verlange es in jedem Fall, dass sie ihren Besitz als „Gemeingut“ mit den Armen teilten (zu 2). Zudem sei ihnen – wie auch schon den Leviten – das begierliche Streben nach Besitz und „weltlicher Geschäftemacherei“ untersagt (zu 3). Die Frage, ob denn nicht das Ideal der Besitzlosigkeit noch strenger aufgefasst und befolgt werden müsse, beantwortet die Summa Halensis zunächst, indem sie die Ansicht anderer referiert, wonach eine strikte Besitzlosigkeit nur von den Klerikern gefordert werden dürfe, die der Welt entsagt hätten, d.h. den Ordensleuten im Unterschied zu den Weltklerikern; anschließend wird dann aber doch die radikalere Auffassung vertreten, dass alle Kleriker irdischen Besitz grundsätzlich verachten sollten (zu 4).

Kapitel 3: Sind die Rechtssatzungen zur Teilhabe am Besitz zu beachten? [Nr. 489]

Hinsichtlich der Frage, ob die mosaischen Rechtssatzungen, die die Teilhabe der Armen am Besitz der Juden regelten, auch von den Christen beachtet werden müssen, wird zwischen der sinnbildlichen, der wörtlichen und der moralischen Bedeutung der einzelnen Vorschriften unterschieden. Demnach seien die entsprechenden Bestimmungen zum Sabbatjahr, zum Laubhüttenfest und zum Jubeljahr wegen ihres sinnbildlichen Charakters nicht mehr zu befolgen, während die Vorschriften Lev 23,22 und Dtn 15,7 f zwar wörtlich zu verstehen seien, aber durch das Gesetz des Evangeliums im Sinne einer Vervollkommenung radikaliert worden seien (Antwort zu I). Die Vorschrift wiederum, dass es keine Armen und Bettler mehr geben dürfe, sei im Blick auf das jüdische Volk, das „durch zeitliche Güter zum Heil gezogen“ werde, als vollendet anzusehen – womit die Summa Halensis die Auffassung des zeitgenössischen Antijudaismus teilt, dass das Judentum letztlich nur nach Besitz strebe und darin die jüdische Religion ihr Ziel und ihre Vollendung finde. Demgegenüber seien Armut und die Abwendung von materiellem Besitz im Christentum nicht etwas, was überwunden werden müsse, sondern gerade zu erstreben sei und könnten Bettler – wie auch die Bettelorden – als glücklich angesehen werden (ebd.). Die Seligpreisung der Armen nach Mt 5,3 wird dabei wörtlich verstanden. Für die Eschatologie der Summa Halensis aufschlussreich ist die allegorische Auslegung der alttestamentlichen Vorschrift zum Jubeljahr, wonach die Rückgabe des Besitzes auf das Erlösungswerk Christi hinweise, das wiederum die Rückkehr der heiligen Väter aus der „Vorhölle der Unterwelt“ ermögliche (zu 3). Damit wird die traditionelle Auffassung vertreten, dass den Gläubenszeugen des Alten Testaments – im Unterschied zu ungetauften Kindern – der Aufstieg in den Himmel durch das Herabsteigen Jesu Christi in das Reich der Toten ermöglicht werde.³³⁴ Eine besondere Beachtung findet schließlich noch die Vorschrift Dtn 24,12f, mit der die Rückgabe eines Pfandes geregelt wurde und die mit einem Zitat Augustins so interpretiert wird, dass vor allem die Dankbarkeit betont wird, die ein Schuldner seinem Kreditgeber schuldet (zu II).

³³⁴ Vgl. Laarmann, Limbus, 1990f.

Dritter Abschnitt: Die Rechtssatzungen zum Recht und zur Pflicht bei Handlungen

Im Blick auf die alttestamentlichen Rechtssatzungen zu Verträgen, die einen Verkauf, einen Kredit, die Überlassung oder Aufbewahrung von Gut sowie Miete, Nutzung und Pacht betreffen, wird zunächst erörtert, ob es generell erlaubt sei, Geschäfte zu machen, bzw. ob das Klerikern gestattet sei, bevor dann einzelne Bestimmungen der Rechtssatzungen thematisiert werden.

Kapitel 1: Ist es erlaubt, Geschäfte zu machen? [Nr. 490]

Die ausführliche Erörterung dieser Grundsatzfrage erfolgt vor dem Hintergrund der tiefgreifenden wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Veränderungen, die mit der Einführung der Geldwirtschaft in Europa einhergingen.³³⁵ Das moraltheologische Thema eines angemessenen wirtschaftlichen Handelns und eines gerechten Marktpreises wurde schon von Augustin und Cassiodor eingehend behandelt.³³⁶ Darauf nimmt auch die Summa Halensis Bezug. In Abgrenzung zu ungeordneten, d. h. sündhaften Formen menschlicher Handlungen wie der Unzucht und der Zinsnahme wird der Handel nicht als grundsätzlich verboten angesehen (Antwort). Jedoch komme es auf die Umstände an, ob ein Handel im konkreten Einzelfall erlaubt sei. Im Blick auf die daran beteiligten Personen wird unter Verweis auf Augustin festgestellt, dass es Klerikern generell untersagt sei, Handel zu treiben. Laien wiederum dürften dabei nicht von Gier bestimmt werden, sondern allein aus einem notwendigen Grund heraus handeln, um beispielsweise die Familie zu ernähren, oder mit der frommen Absicht, ein Werk der Barmherzigkeit zu tätigen; ausgeschlossen seien hingegen Lügen oder Meineid (ebd.). Für generell verboten erklärt wird der Handel an Sonn- und Feiertagen sowie an dem heiligen Ort des Gottesdienstraumes. Zudem wird ausdrücklich betont, dass für Fremde nicht andere Preise erhoben werden dürfen als für Einheimische. Unter den Argumenten, die die Position der Summa Halensis insgesamt stützen, wird auch die sozialphilosophische Auffassung des Aristoteles angeführt, wonach die Notwendigkeit des ökonomischen Handels mit dem individuellen Mangel jedes einzelnen Menschen sowie der Arbeitsteilung begründet und damit naturrechtlich legitimiert wird (f). Bemerkenswert ist, dass die Bedeutung wirtschaftlichen Handelns nicht nur individualethisch aufgezeigt wird, sondern auch in gesellschaftlicher Hinsicht, indem die „Sorge für den öffentlichen Nutzen“ als ein ökonomisches Motiv herausgestellt wird (zu 2). Auch das unternehmerische Risiko, das mit dem Handel verbunden ist, wird eingehend bedacht (ebd.). Scharfe Kritik wird hingegen an Bestrebungen geübt, eine Art Monopol gerade bei solchen Gütern erlangen zu wollen, die für die Menschen lebensnotwendig sind (zu 3).

³³⁵ Vgl. van Houtte, Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod, 71 ff; Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, 79 ff.

³³⁶ Vgl. Siems, Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen, 288 ff; Oberste, Zwischen Heiligkeit und Häresie, Bd. 1, 50 ff.

Kapitel 2: Ist den Klerikern in irgendeinem Falle das Handeln erlaubt? [Nr. 491]

Nachdem im vorangegangenen Kapitel ein generelles Verbot für Kleriker, Handel zu treiben, ausgesprochen wurde, folgen nun Ausführungen, die das noch einmal präzisieren. Während Handel in Form von Zinsgeschäften mit der Degradierung eines Klerikers bestraft werden soll, wird bei dem Verkauf von Waren zwischen unterschiedlichen Gütern unterschieden, sodass Waren aus eigener Produktion verkauft werden können, wenn ihr Wert sich erst aus der Herstellung ergibt (Antwort). Bei der handwerklichen Bearbeitung von Materialien, die auch als solche verkauft werden könnten, wird der Verkauf nur im Notfall gestattet, d. h. zur Bestreitung des Lebensunterhaltes. Dass diese Form des Handels ausdrücklich auch Mönchen gestattet wird, spiegelt die wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung des Mönchtums wider, wie sie im Abendland vor allem aus der Umsetzung der benediktinischen Regel ‚Ora et labora‘ („Bete und Arbeit“) resultierte.³³⁷ Im historischen Kontext der Summa Halensis ist dabei insbesondere an die Rolle des Zisterzienserordens im Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Wandel des 12. Jahrhunderts zu denken.³³⁸ Prinzipiell untersagt wird den Klerikern hingegen der Handel mit Materialien, sofern diese zuvor gekauft und nicht geschenkt wurden (ebd.). Da es sich bei solchen Materialien – wie beispielsweise Holz, das vielfältig verwendet wurde³³⁹ – um Güter des täglichen Bedarfs handelte, sollte mit diesem Verbot verhindert werden, dass der Klerus sich in einem ökonomischen Sektor betätigte, der für die meisten Menschen gravierende Auswirkungen hatte. Am Ende dieses Kapitels wird noch eigens betont, dass die Erlaubnis für die Kleriker, in den aufgezeigten Grenzen Handel zu treiben, nicht zu Lasten ihrer kirchlichen Aufgaben gehen dürfe.

Kapitel 3: Die genannten Verträge im Einzelnen [Nr. 492]

Die Darlegungen zu speziellen Aspekten der alttestamentlichen Rechtssatzungen vermitteln Einblicke in konkrete Probleme wirtschaftlichen Handels im Alltag. So werden die Bestimmungen zu Gewichten und Maßen damit begründet, dass so dem Betrug vorgebeugt werden soll (Antwort zu I). Bei den Vorschriften zur Überlassung und Aufbewahrung von Gütern wird die Sorgsamspflicht herausgestellt, die vor allem bei der Aufbewahrung von Geld zu beachten sei (zu III). Dass ein Pachtvertrag von einem Zinsvertrag, der generell als verboten betrachtet wird, unterschieden werden muss, wird mit einem Zitat des Johannes Chrysostomus begründet, wonach verpachteter Besitz in Form eines Hauses oder eines Ackers einen Nutzen habe und somit Gewinn erwirtschaftete, während zurückgelegtes Geld ohne Nutzen sei (zu IV) – die

³³⁷ Vgl. Frank, Geschichte des christlichen Mönchtums, 58 ff; Gleba, Klöster und Orden im Mittelalter, 40 f.

³³⁸ Vgl. Eberl, Die Zisterzienser, 227 ff; Rösener, Die Zisterzienserorden und der wirtschaftliche Wandel des 12. Jahrhunderts, 70 ff.

³³⁹ Vgl. Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 315.

Möglichkeit, solches Geld gewinnbringend anzulegen, d. h. Bankgeschäfte zu tätigen, wie sie sich seit dem 12. Jahrhundert zunächst in Italien entwickelten,³⁴⁰ kommt in der *Summa Halensis* noch nicht in den Blick. Den Schlusspunkt bildet die Feststellung, dass Tagelöhnnern ein Schadensersatz zusteht, wenn ihnen der Lohn nicht rechtzeitig ausgezahlt wird, womit die Rechte der Tagelöhner gestärkt wurden (zu V).

Dritte Frage: Die Rechtssatzungen zum Zehnten, zu den Erstlingsfrüchten und Darbringungen

Erster Abschnitt: Der Zehnte

Mit der Erörterung der alttestamentlichen Vorschriften zum Zehnten wird ein Bereich der mittelalterlichen Wirtschafts- und Sozialgeschichte angesprochen, der für die Kirche von grundlegender Bedeutung war.³⁴¹ Diese Abgabe in Form von Naturalien war im 8. Jahrhundert im Karolingerreich eingeführt worden, um damit die Aufgaben der Kirche und die Versorgung der Pfarrer zu finanzieren.³⁴² Seit dem 10. Jahrhundert war die Verteilung des Zehnten innerhalb der Kirche so geregelt, dass der Pfarrer ein Drittel und der Bischof zwei Drittel erhielt. Neben dem Großzehnten, der nach alttestamentlichem Vorbild für Getreide und Großvieh entrichtet werden musste, wurden im Mittelalter zusätzlich noch der Kleinzehnt für andere Feldfrüchte sowie je nach Region weitere Zehntarten erhoben. Dass im Zuge der Entstehung des Eigenkirchenwesens auch weltliche Grundherren den Zehnten erhielten und dieser zudem verpachtet werden konnte, wird in der *Summa Halensis* im Zusammenhang mit der allgemeinen Frage erörtert, ob Laien den Zehnten nehmen dürfen.

Die Ausführungen der *Summa Halensis* nehmen insbesondere auf die entsprechenden Ausführungen des kanonischen Rechts Bezug.³⁴³ Die Abschnitte Nr. 494–496 weisen sinngemäße und teilweise auch wörtliche Übereinstimmungen mit einem anonymen Traktat auf, der in zwei Handschriften in Assisi sowie in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird,³⁴⁴ darüber hinaus lassen sich Parallelen in der *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre und der Beichtsumme des Raimund von Peñafort aufzeigen.³⁴⁵

³⁴⁰ Vgl. van Houtte, Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod, 88 ff; Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, 79 ff.

³⁴¹ Vgl. Schmöckel, *De decimis*, 405.

³⁴² Vgl. ebd., 406; Deveorey, *L'Introduction de la dîme obligatoire en occident*, 87 ff; Puza, Zehnt, 499 f.

³⁴³ Vgl. Schmöckel, *De decimis*, 407 ff.

³⁴⁴ Vgl. Codex Assissi 138, fol. 12a–12d; Codex Vaticanus latinus 782, fol. 88b–89d.

³⁴⁵ Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.51 (SpicBon 18b, 993–1012); Raimund von Peñafort, *Summa de paenitentia* I 15 (ed. Ochoa/Díez, 412–429).

Kapitel 1: Die Einrichtung des Zehnten, der Erstlingsfrüchte und der Darbringungen
 [Nr. 493]

Zunächst wird erörtert, ob die Gesetzesvorschriften zum Zehnten aus dem Naturrecht abgeleitet sind oder zum positiven Recht gehören; mit der Unterscheidung zwischen der Bestimmtheit und der Unbestimmtheit dieser Vorschriften wird aufgezeigt, dass die genaue Festlegung des Zehnten nicht schlechthin naturrechtlich begründet ist, wohl aber der unbestimmte, d.h. allgemeine Grundsatz, dass Gott mit den Gütern, die er selbst geschaffen hat, geehrt werden muss, indem seinen Dienern weltliche Güter für ihre geistlichen Tätigkeiten zur Verfügung gestellt werden (Antwort zu I). Dass es genau der zehnte Teil ist, der abgegeben bzw. bezahlt werden muss, kann der Mensch nach Auffassung der Summa Halensis, die hier die mittelalterliche Zahlen-symbolik zugrundelegt,³⁴⁶ aus eigener Kenntnis wissen, wenn er um die Bedeutung der ‚Zehn‘ als Symbol der Vollendung weiß. Darüber hinaus lasse sich aber auch mit der Vernunft erschließen, dass acht Teile zum Lebensunterhalt der eigenen Familie benötigt werden – wobei idealtypisch von einer Großfamilie mit vier Generationen und mindestens acht Personen ausgegangen wird; da der neunte Teil für die Aussaat und die Bebauung erforderlich sei, stehe somit der zehnte für die Gottesverehrung zur Verfügung (ebd.). Schließlich könne der Mensch auch durch eine Inspiration oder besondere Gottesoffenbarung um die Angemessenheit des Zehnten wissen, wenn ihm die Stufenordnung der gesamten Schöpfung bekannt ist, wonach der Mensch „in der zehnten Stufe der vernunftbegabten Schöpfung geschaffen ist“ (ebd.) und er deshalb mit der Darbringung des Zehnten seine Stellung in der Schöpfungsordnung zum Ausdruck bringt. Die Summa Halensis greift dabei die Lehre von den neun Stufen bzw. Ordnungen der Engel auf, die Ps.-Dionysius Areopagita entwickelt hat.³⁴⁷

In einem zweiten Unterabschnitt dieses Kapitels wird nach dem Zeitpunkt gefragt, zu dem der Zehnte eingerichtet wurde. Hierzu wird ein heilsgeschichtliches Schema entwickelt, das dem Grundsatz entsprechen soll, dass „kein Mensch ohne den impliziten oder expliziten Glauben an den Heiland nach dem Sündenfall das Heil haben konnte“ (Antwort zu II).³⁴⁸ Die Auffassung, dass sich Gott jeweils als Schöpfer, Versöhnner und Erlöser im Laufe der Zeiten schrittweise selbst offenbart hat, dient nun hinsichtlich der Ausgangsfrage dazu aufzuzeigen, dass zunächst der Schöpfer von Abel mit den Erstlingsfrüchten und Erstgeborenen geehrt und dann dem Versöhnner von Noah das Versöhnungsoptfer dargebracht wurde, bevor schließlich zur Zeit Abrahams der Zehnte eingerichtet worden sei, um damit zu offenbaren, dass sich die Erlösung in der menschlichen Natur erfüllen sollte, weshalb sie „im Zehnten geehrt werden musste“ (ebd.). Diese heilsgeschichtlichen Ausführungen zur Funktion und zur Gestalt der Darbringungen und Opfer in der jüdisch-christlichen Tradition be-

³⁴⁶ Vgl. Meyer/Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, 591.

³⁴⁷ Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia 9,2–4 (PTS 36, 36,11–39,24; PG 3, 257–262).

³⁴⁸ Zur scholastischen Unterscheidung zwischen dem ‚impliziten‘ und dem ‚expliziten‘ Glauben s. o. S. 2307.

gründen dann auch, warum im Messkanon auf Abel, Abraham und Melchisedek verwiesen wird, während Noah unerwähnt bleibt (zu II 4).

Kapitel 2: Ist der Zehnte in der Vorschrift oder in einem Ratschlag? [Nr. 494]

Mit dieser Frage wird die prinzipielle Unterscheidung der scholastischen Morallehre zwischen einer Vorschrift, die von allen befolgt werden muss, und einem Ratschlag, der nur für bestimmte Personengruppen verbindlich ist, aufgegriffen. Wird damit grundsätzlich eine Zwei-Stufen-Ethik für die Laien einerseits und die Kleriker sowie Ordensangehörigen andererseits vertreten,³⁴⁹ so stellt die Summa Halenit in diesem konkreten Fall fest, dass alle durch das Gesetz zur Abgabe des Zehnten verpflichtet seien (Antwort). Darüber hinaus wird das Argument, dass „im Neuen Gesetz, vor allem heutzutage, die Diener der Kirche vervielfacht werden“ (f) und man ihnen also nicht nur den gleichen Anteil, sondern „einen noch größeren“ (ebd.) geben müsse, aufgegriffen und im Anschluss an das Kirchenrecht gefordert, dass der Zehnte auch dann gezahlt werden müsse, wenn das nur eine „Sitte der Gegend“ sei (Antwort). Die Ausweitung der ursprünglichen Naturalabgabe zu einer allgemeinen Abgabe, die für ganz unterschiedliche Güter erhoben werden konnte und in der Praxis zu erheblichen Belastungen der Bevölkerung führte,³⁵⁰ wird auf diese Weise theologisch und kirchenrechtlich legitimiert.

Kapitel 3: Ist die Vorschrift über den Zehnten ein Sittengebot oder eine Kultvorschrift? [Nr. 495]

Die alttestamentlichen Bestimmungen zum Zehnten werden zu den Rechtssatzungen gezählt, weil sie dem Gleichheitsgrundsatz hinsichtlich der gegenseitigen Verteilung entsprechen; zu den Sittengeboten gehören sie deshalb nicht, weil ihre genauen Bestimmungen nicht naturrechtlich in das Herz des Menschen eingeschrieben sind, und zu den Kultvorschriften nicht, weil ihnen – im Unterschied zum Sabbatgebot und zu der Beschneidungsvorschrift – der zeichenhafte Hinweischarakter fehlt (Antwort und zu 2). Dass aber hinsichtlich der Verteilung geistlicher und weltlicher Güter nur für letztere genaue Bestimmungen erfolgen, wird damit erklärt, dass die geistlichen Güter nicht teilweise, sondern nur als ganze gespendet werden können. Der Einwand, die Auferlegung des Zehnten habe für die Heidenchristen in den Anfängen des Christentums eine zusätzliche Belastung bedeutet und somit den Bestimmungen des Jerusalemer Apostelkonzils widersprochen, weshalb der Zehnte eben nicht mehr für die Christen verbindlich sein könne, wird zurückgewiesen und demgegenüber festgestellt, dass es für die Gläubigen keineswegs schwer sei, den Zehnten zu entrichten (zu 4). Die materielle Belastung, die der Zehnte für den Großteil der mittelalterlichen

³⁴⁹ Vgl. Hödl, Evangelische Räte, 131 ff; Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 499 ff.

³⁵⁰ Vgl. Liermann, Abgaben, 331 ff.

Gesellschaft darstellte, wird damit nicht bestritten, wohl aber in einer geistlichen Perspektive relativiert.

Kapitel 4: Wovon muss der Zehnte gegeben werden?

Artikel 1: Muss von schändlich Erworbenem der Zehnte gegeben werden? [Nr. 496]

Zunächst wird zwischen personenbezogenen Zehnten und solchen, die an Grundbesitz gebunden sind, unterschieden und dann hinsichtlich der personenbezogenen Zehnten noch einmal dahingehend differenziert, ob Eigentumsrechte übertragen wurden oder nicht. Im ersten Fall – wie bei Prostituierten oder Betrügern – seien die betreffenden Personen zur Entrichtung des Zehnten verpflichtet,³⁵¹ während es jedoch der Kirche nicht gestattet sei, ihn anzunehmen, damit nicht der Anschein erwecket werde, dass die Kirche das sündhafte Vergehen dieser Personen billige (Antwort). Sollte eine solche Person aber ihr Leben ändern und Buße tun, könne die Kirche auch für das, womit diese Person früher Geld erworben hat, den Zehnten annehmen. Wurde das Eigentumsrecht nicht übertragen – wie im Fall des Diebstahls, der Simonie, d. h. des verbotenen Erwerbes kirchlicher Ämter, oder des Wuchers – sei niemand verpflichtet, den Zehnten zu erstatten, und dürfe die Kirche diesen auch nicht annehmen. Hinsichtlich des Zehnten, der an Grundbesitz gebunden ist, sei hingegen jeder Mensch ohne Unterschied zur Entrichtung des Zehnten verpflichtet und die Kirche auch zu dessen Annahme befugt; das wird unter Berufung auf eine Dekretale Papst Alexanders III. (1100/1105, 1159–1181) ausdrücklich auch für Juden, denen Land gehört, festgestellt.

Artikel 2: Stehen die Personalzehnten in der Vorschrift? [Nr. 497]

Die komplexe kirchenrechtliche Diskussion zu dieser Frage,³⁵² die in der Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente mit den Auffassungen von Papst Innozenz III. einerseits und Papst Coelestin III. (um 1106, 1191–1198) andererseits umrissen ist, wird von der Summa Halensis in der Weise aufgegriffen, dass zwischen regionalen Gebräuchen und der grundsätzlichen Verpflichtung, einen notleidenden Priester zu versorgen, unterschieden wird (Antwort). Das konkrete Beispiel von städtischer Bevölkerung auf Meeresinseln, die kein Landbesitz hat, wirkt allerdings sehr konstruiert und wenig realistisch.

³⁵¹ Zur kirchenrechtlichen Begründung dieser Auffassung vgl. Laurent-Bonne, *La dîme des prostituées*, 243 ff.

³⁵² Vgl. Schmöckel, *De decimis*, 420 ff.

Artikel 3: Stehen die landbezogenen Kleinzehnte in der Vorschrift? [Nr. 498]

Da der Kleinzehnt im Mittelalter zusätzlich zu dem Großzehnt eingeführt wurde, bedurfte es einer besonderen Begründung, warum er als verpflichtend angesehen werden sollte. Die Summa Halensis weist dafür erneut auf die regionalen Gebräuche sowie den Grundsatz der Versorgung notleidender Priester hin (Antwort). Die unterschiedliche Legitimation für den Großzehnt einerseits und den Kleinzehnt andererseits wird hierbei mit der Differenz zwischen einer Vorschrift und einem Rat gleichgesetzt (zu 1). Entsprechend wird auch die neutestamentliche Referenzstelle Mt 23,23 so interpretiert, dass sie entweder auf die Zeit des Gesetzes zu beziehen oder im Sinne einer Angemessenheit zu verstehen sei (zu 2). Die Übertragung der Vorschriften zu den Zehnten auf die vierzägige Fastenzeit, wie sie Gregor I. vollzog, wird von der Summa Halensis nicht als eine explizite Schlussfolgerung aus einem Gesetz verstanden, sondern als eine durchaus angemessene Interpretation biblischer Exempel; der verpflichtende Charakter der Fastenvorschriften ergebe sich mithin erst aus der Anordnung der Kirche (zu 3). Der Einwand, die Bauern müssten nur einmal im Jahr den Zehnten entrichten, auch wenn sie ihren Garten oder Acker in der üblichen Fruchtwechselfolge mehrfach in einem Jahr bewirtschaften,³⁵³ wird wiederum mit der Unterscheidung zwischen einer Vorschrift und einem Rat beantwortet (Lösung).

Kapitel 5: Wann muss der Zehnte gegeben werden? [Nr. 499]

Die ausführliche Erörterung der einzelnen Fragen zum Zeitpunkt für die Entrichtung des Zehnten spiegelt nicht nur die vielfältigen Konfliktfälle im wirtschaftlichen Alltag wider, sondern auch die unterschiedlichen Interessen der betroffenen Personen und Institutionen – während die Kirche darum besorgt war, ihren „Nutzen“, d. h. ihren Gewinn zu maximieren, versuchten diejenigen, die den Zehnt entrichten mussten, die eigene Belastung zu minimieren, indem sie zuvor die Tagelöhner und Knechte entlohten oder Unkosten und Steuern von dem Gesamtbetrag der Einkünfte abzogen. Die Summa Halensis stellt dazu in Anknüpfung an die Dekrete Papst Innozenz' III. „Über die Zehnten und Erstlinge“ eindeutig fest, dass personenbezogene Zehnte am Jahresende zu bezahlen seien, hingegen Zehnte, die auf den Grundbesitz bezogen sind, unmittelbar nach der Ernte entrichtet werden müssten (Antwort). Dabei wird in steuerrechtlicher Hinsicht zwischen den Einkünften eines landwirtschaftlichen Betriebs, bei denen die Löhne berücksichtigt werden, und einer allgemeinen Grundbesitzsteuer unterschieden, wie sie der Kirche zustehe (zu II 1). Auch werden Fragen im Zusammenhang mit einem Eigentümerwechsel im Sinne des zuvor aufgestellten Grundsatzes beantwortet (zu III). Der Einwand, ein weltlicher Herr sei aufgrund der Trennung von Geistlichem und Weltlichem befugt, zunächst Steuern und Abgaben von den zehnpflichtigen Einkünften abzuziehen, wird mit der prinzipiellen Fest-

³⁵³ Vgl. van Houtte, Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod, 31 ff; Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters, 63 ff.

stellung zurückgewiesen, dass auch weltlicher Besitz dem himmlischen Besitzrecht Gottes unterworfen sei; deshalb müsse der Zehnte dem Priester als dem „Stellvertreter Gottes“ ohne Abzüge erstattet werden, damit die Kirche keine finanziellen Einbußen erleide und sie „den Gefahren für die Seelen entgegentreten“, d. h. Steuerbezug vorbeugen könne (zu IV). Bei Diebstahl von geernteten Früchten wird die Höhe des Zehnten davon abhängig gemacht, ob der Eigentümer die Sorgsamspflicht hat walten lassen (zu V). Falls Güter verkauft wurden, ohne dafür den fälligen Zehnten zu entrichten, wird es der Kirche anheimgestellt, ob sie den Zehnten vom Verkäufer oder vom Käufer einfordert, während ein doppeltes Abkassieren ausdrücklich untersagt wird (zu VI). Die abschließenden Ausführungen zur gegenseitigen Verpflichtung von Verkäufer und Käufer bringen das moralische und juristische Prinzip von ‚Treu und Glauben‘ zur Geltung und verweisen für den Fall eines Verstoßes gegen dieses Rechtsprinzip auf die Notwendigkeit der Buße. Diese erhält über den materiellen Schadensersatz hinaus eine theologische Bedeutung, insofern vom „Gerichtshof der Buße“ die Rede ist (ebd.), womit zum einen das Gewissen – als das ‚innere Tribunal‘ – der beteiligten Personen gemeint ist und zum anderen die Kirche im Rahmen des Bußakaments die Rolle des Richters in Person des Beichtvaters übernimmt.³⁵⁴

Kapitel 6: Wem muss der Zehnte gegeben werden?

Artikel 1: Dürfen Laien Zehnte nehmen? [Nr. 500]

Während das Decretum Gratiani Laien den Besitz von Zehnten grundsätzlich verbot,³⁵⁵ verweist die Summa Halensis auf die zeitgenössische Auffassung der Kanonistik, wonach Laien nur die Neuerwerbung von Zehnten verboten war und dieses Verbot ab dem Vierten Laterankonzil 1215 gelten sollte (Lösung). Für die Zeit davor hieß das nach dieser kanonistischen Sicht, die auf eine Dekretale Papst Innozenz' III. Bezug nahm, dass der Zehnte insbesondere Soldaten gewährt und von diesen auch rechtmäßig behalten werden konnte, wenn sie die Kirche als ‚treue Vasallen‘ verteidigten (Lösung). Die entgegengesetzte Ansicht der Kirchenrechtsgelehrten, dass das Verbot, den Zehnten an Laien zu verkaufen oder zu verpachten, zu allen Zeiten galt, wird auch von der Summa Halensis referiert, ohne dass eine eigene Positionierung erfolgt. Die Begründung, die Papst Innozenz III. für seine Dekretale anführte, indem er auf den „allgemeinen Brauch, ‚der der beste Ausleger des Gesetzes ist‘“ (2), verwies, wird jedoch ausdrücklich in Frage gestellt und demgegenüber der Vorrang des Kirchenrechts vor einem Gewohnheitsrecht betont (zu 2). Dem Einwand, die Kirche billige die rechtmäßige Übertragung des Zehnten an Laien stillschweigend, wenn sie diesen nicht zurückfordere, wird entgegengehalten, dass die Kirche „heilsam und verdienstvoll“ handele, wenn sie von der Rückforderung des Zehnten absehe, um so eine Kir-

354 Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 630 ff.

355 Vgl. Decretum Gratiani, C. 16, q. 7, c. 1 (ed. Friedberg, Bd. 1, 800).

chenspaltung zu vermeiden (zu 3). Das Sonderrecht, das den katalanischen Soldaten vom Apostolischen Stuhl dafür gewährt wurde, dass sie im Dienste des Grafen von Barcelona, Jakob I., genannt der Eroberer (1208, 1213–1276), für die Vertreibung der Sarazenen und damit die ‚Reconquista‘ zugunsten des Christentums sorgten,³⁵⁶ wird anerkannt und zugleich eingeschärft, dass es nicht missbraucht werden dürfe (Lösung zu III 1). Untersagt wird zudem die Ausweitung dieses Privilegs, sodass beispielsweise Zehnte, die für neue Steinbrüche erhoben werden könnten, nicht den Soldaten, sondern der Kirche zuständen (zu III 2).

Artikel 2: Dürfen Ordensangehörige Zehnte nehmen? [Nr. 501]

Ordensleuten wird das Recht zugesprochen, Zehnte in Besitz zu nehmen, wenn das mit kirchlicher Autorität geschieht und nicht Besitzrechte anderer Kirchen verletzt werden (Lösung). Begründet wird dieses zum einen damit, dass sie ebenso wie die Priester zum Stand der Leviten gehörten (zu 1). Zudem seien sie als Kirchenpatrone dazu verpflichtet, Priester einzusetzen und mit einer angemessenen Pfründe zu versorgen (zu 2) – womit die bedeutende Rolle der Klöster im mittelalterlichen Kirchenpatronat unterstrichen wird. Im Zusammenhang mit den geistlichen Aufgaben, die von Ordensangehörigen wahrgenommen werden, wird auch ihre Bedeutung bei der Verteidigung des christlichen Glaubens hervorgehoben, wobei die Templer und Hospitaliter explizit genannt werden (zu 3), d. h. zwei Ritterorden, von denen der eine – der Templerorden – 1118 in Folge des Ersten Kreuzzuges gegründet wurde,³⁵⁷ während bei den ‚Hospitalitern‘ vor allem an die Johanniter und die Lazariten zu denken ist, die sich ursprünglich karitativen Aufgaben widmeten.³⁵⁸

Artikel 3: Dürfen Kleriker, die ausreichend haben, wovon sie leben können, Zehnte nehmen? [Nr. 502]

Falls Kleriker selbst ausreichend versorgt waren, durften sie nach Auffassung der Summa Halensis den Zehnten nicht für den eigenen Gebrauch verwenden, sondern nur verwalten, um damit Arme zu unterstützen oder „nützliche Einrichtungen der Kirche“ zu fördern (Antwort).

Artikel 4: Darf eine Kirche die Zehnten vom Territorium oder einer Person einer anderen Kirche nehmen? [Nr. 503]

Die Summa Halensis referiert zunächst die Ansicht Wilhelms von Auxerre, dass es einem Bischof erlaubt sei, den Besitzanspruch auf einen Zehnten von einem anderen Bistum zu kaufen, wenn dieses über genügend Mittel verfüge, ihren Unterhalt auch

³⁵⁶ Vgl. Engels, Jakob I. ‚der Eroberer‘, 281f.

³⁵⁷ Vgl. Demurger, Die Templer, 17ff.

³⁵⁸ Vgl. Riley-Smith, Johanniter, 613 ff; Legras, Lazariten, 1774.

ohne diesen Zehnten zu bestreiten. Dagegen werden dann aber zwei Dekretalen Papst Alexanders III. und Papst Innozenz' III. angeführt und wird daraus im Anschluss an die Beichtsumme des Raimund von Peñafort die Schlussfolgerung gezogen, dass ein solcher Verkauf nicht erlaubt sei, außer der Besitz, für den dieser Zehnt erstattet werden müsste, liege außerhalb irgendeiner Pfarrei des Bistums. Darin spiegelt sich die historische Situation wider, in der die kirchenorganisatorische Struktur noch nicht von dem Prinzip eines territorialen Flächenstaates bestimmt wurde.³⁵⁹ Nach dieser grundsätzlichen Klärung werden noch drei spezielle Fragen erörtert, um damit zum einen aufzuzeigen, dass die personenbezogenen Zehnten immer an den Wohnsitz gebunden sind, während bei den Zehnten, die für den Ertrag von Grundbesitz anfallen, nach der lokalen Gewohnheit entschieden werden soll, welcher Gemeinde sie zu Gute kommen, wenn Wohnsitz und Grundbesitz nicht in derselben Gemeinde liegen (Lösung zu I). Weiterhin wird für den Fall, dass Schafe in unterschiedlichen Gemeinden geweidet werden, festgestellt, dass jeweils der Gemeinde der Zehnte zusteht, in der sich die Schafe bei der Schur aufhalten (zu II); und sollte der Pferch außerhalb der Gemeinde liegen, in der die Schafe geweidet werden, stehe ihr dennoch der Zehnt für Milch, Heu und Wolle zu (zu III).

Artikel 5: Müssen den Armen Zehnte zugeteilt werden? [Nr. 504]

Die alttestamentliche Vorschrift, wonach der Zehnte den Armen jedes dritte Jahr ausgeteilt werden musste, wird als ein „Gebot unvollkommener Frömmigkeit“ angesehen, das seinem Wortlaut nach zur Zeit der Gnade nicht mehr verbindlich sei, während es in seiner „Substanz“ nunmehr eine Erweiterung erfahren habe und deshalb gemäß der Forderung Jesu, jedem zu geben, der um etwas bittet, insofern radikaliert werde, als ein Christ alles geben soll, was er nicht zum eigenen Lebensunterhalt benötigt (Antwort). Die Verpflichtung der Kirche zur Fürsorge für die Armen wird noch durch den Verweis auf den „Überfluss“ an Einkünften und weltlichem Besitz der Kirche verstärkt (zu 3).

Artikel 6: Muss dem Herrn Papst der Zehnte von den Zehnten gezahlt werden?

[Nr. 505]

Zu der Frage, ob die Priester dazu verpflichtet sind, dem Papst nach dem Vorbild von Num 18,26.28f den Zehnten vom Zehnten zu zahlen, wird von der Summa Halensis nicht abschließend beantwortet, vielmehr werden nur die beiden unterschiedlichen Positionen in der Kanonistik referiert. So vertreten die einen die Auffassung, dass dem Papst solches nicht zustehe, weil er den Zehnten aus dem eigenen Bistum erhalte

³⁵⁹ Vgl. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, Bd. 1, 402ff.

und ihm darüber hinaus Regalien, d. h. königliche Sonderrechte,³⁶⁰ von den Kaisern übertragen wurden, die ihm ausreichenden Unterhalt gewährten; zudem gehörten ihm alle Güter der Kirche und könnte er davon so viel verlangen, wie er wolle, und bedürfe er deshalb gar nicht des Zehnten (Antwort). Dem gegenüber steht die andere Auffassung, wonach der Zehnte vom Zehnten dem Papst zustehe, wenn dieser ihn einfordere und das für die Kirche auch notwendig sei (ebd.).

Kapitel 7: Wer ist dazu verpflichtet, den Zehnten zu geben?

Artikel 1: Sind alle, die nicht levitischen Standes sind, zum Zehnten verpflichtet? [Nr. 506]

In Übereinstimmung mit dem Decretum Gratiani wird festgestellt, dass alle Laien, auch diejenigen, die selber Not leiden, verpflichtet sind, den Zehnten zu erstatten; jedoch sollen die Priester ihrer Aufgabe der Armenfürsorge gerecht werden und deshalb, wenn sie selbst reich sind, einem Notleidenden den Zehnten „zurückschenken“ (Antwort).

Artikel 2: Sind Kleriker zu Zehnten verpflichtet? [Nr. 507]

Auf der Grundlage der eingehenden Erörterung, die zuvor zum Besitzrecht von Klerikern erfolgte,³⁶¹ wird in diesem Artikel dargelegt, dass Kleriker für den Besitz, den sie im Dienst der Kirche verwalten, keinen Zehnten entrichten müssen (Antwort zu 1). Diese Regelung soll nicht nur für die Regularkanoniker gelten, d. h. die Chorherren einer Stiftskirche, die die Ordensgelübde abgelegt haben, sondern auch für die Säkularkanoniker, d. h. die Kleriker, die keine Ordensgelübde abgelegt haben. Für den Fall, dass ein Kleriker Besitz geerbt oder erworben hat, werden aus der Kanonistik zwei Positionen referiert, wonach er entweder generell zur Erstattung des Zehnten verpflichtet ist oder nur dann, wenn der Zehnte einer Kirche zusteht, der er selbst nicht dient (ebd.). Beide Positionen nehmen damit – wenn auch unterschiedlich rigide – zu dem Problem Stellung, dass Säkularkanoniker oftmals Pfründe aus ihrer Tätigkeit als Chorherren zusätzlich zu ihrem Privatbesitz anhäuften und ihre liturgischen sowie seelsorgerlichen Aufgaben vernachlässigten.³⁶²

360 Vgl. Hägermann, Regalien, 556 ff; Lalou, Regalien. II. Frankreich, 558 f. – Im unmittelbaren Kontext der Summa Halensis kam es 1220 zu der ‚Confoederatio cum principibus ecclesiasticis‘ („Bündnis mit den Fürsten der Kirche“), die Kaiser Friederich II. mit den deutschen Bischöfen schloss und mit der er diesen wichtige Regalien übereignete, damit sie im Gegenzug die Königswahl seines Sohnes Heinrich (VII.) (1211–1242) unterstützten (vgl. MGH Const. 2, 86–91 [Nr. 73]; Stürmer, Dreizehntes Jahrhundert, 204 ff).

361 Vgl. Summa Halensis III Nr. 488 (ed. Bd. IV/2, 716a–718b; in dieser Ausgabe S. 1476–1485).

362 Vgl. Schieffer, Kanoniker, 903 f.

Artikel 3: Sind Ordensangehörige zu den Zehnten verpflichtet? [Nr. 508]

Mit dem Verweis auf ein Privileg Papst Hadrians IV. (um 1100/1120, 1154–1159) und zwei Dekretalen Papst Alexanders III. wird in dieser Frage zwischen den „weißen Mönchen“, d. h. den Zisterziensern, sowie den Ritterorden der Templer und Hospitaliter einerseits und den „schwarzen Mönchen“, d. h. den Benediktinern, sowie allen anderen Ordensleuten andererseits unterschieden. Während Letztere für allen Besitz mit Ausnahme von Neubrüchen, Gärten und Nahrungsmitteln für Tiere den Zehnten abgeben müssen, sind die Zisterzienser, Templer und Hospitaliter dazu nur verpflichtet, wenn sie ihren Besitz nicht selbst bewirtschaften, sondern weiterverpachten (Antwort). Allerdings gelte auch das nur für Ländereien, die sie bereits vor dem Vierten Laterankonzil 1215 besaßen, während für neu hinzugekommenen Besitz der Zehnte entrichtet werden müsse, wenn nicht mit der Kirche, der dieser Zehnt zustehe, eine andere Vereinbarung getroffen worden sei. Der Einwand, diese Orden seien auch vorher schon „nach dem Gesetz Gottes“ zum Zehnten verpflichtet gewesen, wird zurückgewiesen, indem der besondere Charakter dieser Rechtssatzung geltend gemacht wird, sodass ein Papst sehr wohl ein solches Privileg habe verleihen können (ebd.). Die Summa Halensis weist jedoch im Anschluss an die Beichtsumme des Raimund von Peñafort darauf hin, dass es immer auch Situationen geben könne, in denen dieses Privileg nicht schütze, wie im Fall einer vertraglichen Regelung oder einer starken Beschädigung der Pfarrkirche, in deren Gemeinde einer der genannten Orden Ländereien bewirtschaftete, sowie bei der stillschweigenden Entrichtung des Zehnten.

Kapitel 8: Kauf und Rückkauf der Zehnten

In diesem Kapitel wird erörtert, inwieweit der Kauf der Zehnten, der in der Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters eine große Rolle spielte, in theologischer und kirchenrechtlicher Perspektive gestattet war. Die ersten beiden Artikel greifen dabei auf Ausführungen im zweiten Teil der Summa Halensis zurück.³⁶³

Artikel 1: Kann man die Zehnten kaufen? [Nr. 509]

Mit der Unterscheidung zwischen dem Zehnten als Rechtstitel und dem daraus resultierenden Nutzen bzw. Ertrag wird begründet, dass ein Zehnter nur hinsichtlich seines materiellen Ertrages gekauft werden kann (Lösung). Hingegen müsse der Kauf oder Verkauf des Rechtstitels als Simonie verurteilt werden (a), d. h. er sei mit dem Kauf eines kirchlichen Amtes gleichzusetzen, den die Kirche seit dem Investiturstreit – wenn auch ohne wirklichen Erfolg – bekämpfte.³⁶⁴ Der Einwand, es müsse dann generell verboten sein, Besitz der Kirche zu verkaufen bzw. zu kaufen, wird zurück-

³⁶³ Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 838–839 (ed. Bd. III, 802a–804b).

³⁶⁴ Vgl. ebd., III Nr. 384 (ed. Bd. IV/2, 569a–570b; in dieser Ausgabe S. 938f).

gewiesen, indem geradezu ontologisch zwischen dem Zehnten als einem Rechtstitel, der an geistliche Gaben der Kirche geknüpft und deshalb essentiell mit ihr verbunden ist, und anderen Einkünften, die eben nicht wesenhaft, sondern ‚akzidentiell‘ mit der Kirche verknüpft sind, unterschieden wird (zu 2).

Artikel 2: Können die Zehnten erlaubterweise von Laien zurückgekauft werden? [Nr. 510]

Die Summa Halensis referiert aus dem Decretum Gratiani die unterschiedlichen Positionen, die in der Kanonistik zu dieser Frage bezogen wurden: Während einige Kirchenrechtsgelehrte einen solchen Rückkauf als Simonie verurteilten, hielten andere das für legitim, wenn damit Schaden vermieden werden sollte (Antwort). Einen Mittelweg beschritten wiederum diejenigen, die den Rückkauf vertragsrechtlich für verboten erklärten, jedoch der bischöflichen Autorität das Recht zusprachen, hier Ausnahmen zu erlauben, wenn es in der Sache notwendig sei (ebd.). Eine eigene Stellungnahme der Summa Halensis zu diesen unterschiedlichen Ansichten unterbleibt.

Artikel 3: Kann man die Zehnten gegen ein Pfand nehmen? [Nr. 511]

Im Anschluss an die Beichtsumme des Raimund von Peñafort wird die Verpfändung von Zehnten für grundsätzlich erlaubt erklärt, da sie nicht als Zinsnahme und somit als Wucher angesehen wird (Lösungen zu I-II).

Zweiter Abschnitt: Die Erstlingsfrüchte

Mit den Erstlingsfrüchten wurden im Alten Testament die Ernteopfer bezeichnet, die vom Wochenfest bis zum Laubhüttenfest im Tempel dargebracht wurden. In diesem Abschnitt wird nun die Frage erörtert, ob diese Vorschrift und Sitte des Judentums auch noch für die Christen verbindlich ist.

Kapitel 1: Stehen die Erstlingsfrüchte in der Vorschrift? [Nr. 512]

Zunächst werden die alttestamentlichen Schriftstellen und die kirchenrechtlichen Bestimmungen, die für die Verbindlichkeit dieser Rechtssatzung sprechen, referiert. Anschließend werden drei Gegenargumente angeführt, von denen das erste auf den Zeichencharakter der Erstlingsfrüchte verweist, während das zweite den Status einer Rechtssatzung bestreitet und stattdessen von einem Gebot des Sittengesetzes ausgeht, das im Christentum in Form von Spenden befolgt werde – was von der Summa Halensis direkt widerlegt wird, indem im Blick auf die Zehnten der prinzipielle Unterschied zwischen einem Rechtsanspruch und freiwilligen Spenden aufgezeigt wird; das dritte Gegenargument betrachtet die Bestimmungen zu den Erstlingsfrüchten hingegen als Bestandteil des Naturrechts. Die Summa Halensis beantwortet die Frage so, dass die Substanz, d.h. der wesenhafte Kern dieser Vorschrift naturrechtlich abgeleitet wird, während ihre konkrete Bestimmung als eine Rechtssatzung

angesehen und sie hinsichtlich ihrer besonderen ‚Inspiration‘ wiederum als zeichenhafte Vorschrift betrachtet wird (Antwort). Dieser Zeichencharakter wird dann im Zusammenhang mit der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies so erklärt, dass die Wiederherstellung des ‚himmlischen Erbes‘, d. h. der ursprünglichen Beziehung des Menschen zu Gott, in der Darbringung der Erstlingsfrüchte präfiguriert werden soll. Damit im Einklang steht auf der Ebene der Zeichen die Darbringung der Zehnten, insofern sich darin die himmlische Gemeinschaft mit den Engeln spiegele. Diese zeichentheoretische Unterscheidung von Erstlingsfrüchten und Zehnten wird noch in naturrechtlicher Perspektive vertieft, indem – unter Anwendung des klassischen Ursachenschemas – ihre jeweilige Relation zu Gott als dem Urheber und Ursprung des Guten bzw. dessen Bewahrer und Ziel herausgestellt wird. Für die Ausgangsfrage hat dieser Lösungsansatz zur Folge, dass die alttestamentliche Bestimmung zu den Erstlingsfrüchten in ihrem Zeichencharakter für das Christentum keine Geltung mehr hat, während sie als Rechtssatzung für verbindlich erklärt wird, weil sie „zum öffentlichen Nutzen eingerichtet worden“ sei (Antwort). Da nun aber alle Rechtssatzungen „der Entscheidungsgewalt der Kirche überlassen worden“ seien, habe diese immer im Blick auf das „Wohl der Gemeinschaft“ darüber zu befinden, ob die Vorschrift zu den Erstlingsfrüchten bewahrt, näher spezifiziert oder gegebenenfalls geändert werden müsste (ebd.). Dabei gelte es bestehendes Gewohnheitsrecht ebenso zu beachten wie die generelle Verpflichtung zur Versorgung armer Priester.

Kapitel 2: Wieviel muss die Erstlingsfrucht sein? [Nr. 513]

Im Anschluss an das vorangegangene Kapitel und in Übereinstimmung mit der Beichtsumme des Raimund von Peñafort wird zu der Einzelfallentscheidung, welchen Umfang die Erstlingsfrüchte haben sollen, auf das Gewohnheitsrecht verwiesen. Für den Fall, dass eine Kirche hier nicht auf bestehendes Gewohnheitsrecht zurückgreifen kann, solle sie sich an der Nachbargemeinde orientieren und eher eine mittlere Größenordnung anstreben, außer wenn die Armut des Priesters eher eine größere Zuwendung verlange.

Dritter Abschnitt: Die Spenden

Von den Spenden, die in diesem Abschnitt betrachtet werden und die für die Frömmigkeitspraxis wie auch die materielle Ausstattung der Kirche von großer Bedeutung waren,³⁶⁵ werden die alttestamentlichen Opfer ausgenommen, die im Zusammenhang der Kultvorschriften erörtert werden.³⁶⁶ Für die Frage, von wem eine Spende

³⁶⁵ Vgl. Meyer, Oblation, 1338.

³⁶⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 537 (ed. Bd. IV/2, 814a–818b; in dieser Ausgabe S. 1828–1843).

angenommen werden muss, wird auf die Ausführungen zu den Rechtssatzungen über die ehrlosen Personen sowie die zu Unrecht erworbenen Zehnten verwiesen.³⁶⁷

Kapitel 1: Stehen die Spenden zur Zeit der Gnade in der Vorschrift? [Nr. 514]

Die Summa Halensis unterscheidet drei Arten von Spenden an die Kirche: einmalige Schenkungen von Lebenden, testamentarisch verfügte Schenkungen sowie tägliche Spenden an den Altar oder den Priester (Antwort). Während die ersten beiden Arten im Anschluss an das Kirchenrecht für verbindlich erklärt werden, wird hinsichtlich der täglichen Spenden auf die unterschiedlichen Ansichten der Kirchenrechtsgelehrten verwiesen, ob solche Spenden als verpflichtend sind oder freiwillig geschehen können. Allerdings wird für den Fall, dass ein Gewohnheitsrecht existiert oder ein verarmter Priester auf Unterstützung angewiesen ist, die Verpflichtung zu täglichen Spenden betont. Jedoch wird den Priestern ausdrücklich untersagt und als Simonie verurteilt, für sakramentale Handlungen Geld zu verlangen. Im Bereich der Sakramente dürfe somit nicht auf bestehende Gewohnheiten rekuriert werden, wenngleich der Ortsbischof bestimmen könne, dass Spenden, die bislang aus Gewohnheit für den Vollzug sakramentaler Handlungen eingetrieben wurden, auch weiterhin von den Laien gegeben werden müssen, ohne dass ihnen aber die Sakramente vorenthalten werden dürften (ebd.).

Kapitel 2: Wem muss eine Spende gegeben werden? [Nr. 515]

In diesem Kapitel wird die Frage erörtert, ob nur Priestern, die für die Seelsorge zuständig waren, gespendet werden müsse. Damit rückt aber nicht das im Spätmittelalter virulente Problem in den Mittelpunkt, dass es neben den Priestern, die sich in ihrer Gemeinde der Seelsorge widmeten, auch solche gab, die aufgrund von Stiftungen allein den Altardienst bei Privat- und Winkelmessen versahen, sondern der Summa Halensis geht es insbesondere um die Klärung der Frage, ob neben den Priestern auch den Mönchen Spenden gegeben werden durften. Dass der Hinweis auf die ‚Seelsorge‘ somit eher im Sinne der kirchenrechtlichen Terminologie zu verstehen ist, wird auch dadurch deutlich, dass in erster Linie doch der Altardienst der Priester in den Blick kommt und deshalb auch denen, die daran mitwirken, ein Anteil an den Spenden zugesprochen wird (Antwort). Für die Mönche – und somit auch die Autoren der Summa Halensis – ergibt sich daraus, dass sie ebenfalls Spenden entgegennehmen dürfen, insoweit sie entweder bei dem Altardienst mitwirken oder selbst in einer Gemeinde als Seelsorger tätig sind (zu 2).

³⁶⁷ Vgl. ebd., Nr. 486 u. 496 (ed. Bd. IV/2, 712a–715b.733a–734b; in dieser Ausgabe S. 1460–1473. 1536–1543).

Dritte Abteilung: Die Kultvorschriften

Der dritte und letzte Teil der Ausführungen zum mosaischen Gesetz befasst sich mit den Kultvorschriften. Er gliedert sich in sechs Abschnitte, in denen zunächst die Bedeutung und die Begründung der Kultvorschriften erörtert sowie ihre Differenzierung aufgezeigt wird, bevor dann speziell die Kultvorschriften, die zur Unterscheidung von Unreinheiten gehören, und der Opferritus betrachtet werden und schließlich die grundlegende Frage nach der Verbindlichkeit der Kultvorschriften für die Christen beantwortet wird. Weil deren Verbindlichkeit prinzipiell bestritten wird, steht insgesamt eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise im Vordergrund, die den Sinn und Zweck der alttestamentlichen Kultvorschriften aus ihrem Nutzen für das Judentum zu erklären sucht. Dabei dominiert ein negatives Geschichtsbild des alttestamentlichen Judentums und korrespondiert damit ein tiefgreifender Antijudaismus, wie er in der Entstehungszeit der Summa Halensis weit verbreitet war. Angeichts der Bedeutung und der vielfältigen Ausprägungen kultischer Praktiken in der Liturgie wie auch der Alltagsfrömmigkeit des mittelalterlichen Christentums kommen in diesem Abschnitt auch grundlegende Aspekte der Kirche als Heils- und Rechtsinstitution in den Blick.³⁶⁸

Erste Frage: Die Bedeutung der Kultvorschriften

Kapitel 1: Gibt es in den Kultvorschriften insgesamt eine wörtliche Bedeutung?

[Nr. 516]

Mit dieser Frage knüpft die Summa Halensis an eine Problemstellung an, die bereits in der theologischen Prinzipienlehre der Prima Pars erörtert wurde.³⁶⁹ Die Aufstellung der Argumente, die dafür sprechen, dass die Kultvorschriften wörtlich zu verstehen sind, entspricht weitgehend dem Gesetzestratkat Wilhelms von Auvergne.³⁷⁰ Wird hier auf verschiedenen Unstimmigkeiten hingewiesen, die sich bei der entgegengesetzten Annahme ergäben, insofern dann die Sprache missbraucht, die Lehre betrogen und somit die Vermittlung des göttlichen Gesetzes grundsätzlich in Frage gestellt würde (1–6), so wird dem die Auffassung des Ps.-Dionysius gegenübergestellt, wonach das Geheimnis der göttlichen Wahrheit immer nur verschleiert zur Sprache gebracht werden könne (a). Dieser Auffassung folgt die Summa Halensis und begründet zunächst die „verschleierte Sprache“ der Kultvorschriften mit der verborgenen Wahrheit Gottes und der Schwäche des menschlichen Verstandes (zu 1). Der Einwand, damit werde die Lehre getäuscht, wird mit dem Verweis auf Mt 5,29 widerlegt, was zeigen soll, dass auch im Neuen Testament nicht alles wörtlich zu verstehen sei (zu 2). Zudem widerspreche es nicht der Weisheit des göttlichen Gesetzgebers, in Rätseln zu

³⁶⁸ Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 351 ff.

³⁶⁹ Vgl. Summa Halensis I Nr. 6–7 (ed. Bd. I, 10a–13b).

³⁷⁰ Vgl. Wilhelm von Auvergne, De legibus c.15 (Opera omnia I, 46a–47a).

sprechen, da die Ungebildeten seine Vorschriften gar nicht verstehen sollten, sondern nur die Weisen und diejenigen, „die die Wahrheit aufnehmen können“ (zu 3), was auch in den Gleichnissen Jesu zum Ausdruck komme (zu 4). Nicht zuletzt habe Mose selbst auf die geistliche Bedeutung des von ihm überbrachten Gesetzes hingewiesen (zu 5). Insgesamt ergebe sich daraus, dass nur einige wenige Vorschriften der mosaischen Zeremonialgesetzgebung wörtlich zu verstehen seien, während die Mehrzahl neben der wörtlichen auch noch eine geistliche Bedeutung habe (zu 6).

Kapitel 2: Auf welche Weise gibt es in den Kultvorschriften eine geistliche Bedeutung? [Nr. 517]

Die Summa Halensis greift bei der Gegenüberstellung der Pro- und Contra-Argumente erneut auf den Gesetzesstraktat des Wilhelm von Auvergne zurück und beantwortet dann die Frage, welche Qualität die geistliche Bedeutung der Kultvorschriften hat, mit der augustinischen Unterscheidung von ‚Dingen‘ und ‚Zeichen‘, indem die Kulthandlungen, die auf Gott den Schöpfer bezogen sind, von denen unterschieden werden, die Zeichen der Gnade Jesu Christi sind (Antwort). Der Einwand, Augustin habe ‚Dinge‘ und ‚Zeichen‘ strikt getrennt und nicht miteinander vermittelt, weshalb der Rekurs auf eine geistliche Bedeutung der Kultvorschriften eine unsachgemäße Überführung von ‚Dingen‘ in ‚Zeichen‘ sei, wird zurückgewiesen, indem die nicht-wörtlichen, d.h. geistlichen Bedeutungen hinsichtlich ihrer Einrichtung, Zusammenstellung und Natur analysiert werden (zu 1–2). Dabei soll verdeutlicht werden, dass die geistlichen Bedeutungen immer einen sachlichen Bezug haben und somit ‚Dinge‘ und ‚Zeichen‘ nicht getrennt, sondern nur unterschieden werden dürfen. Die Entstehung der geistlichen Bedeutungen wird – wiederum im Anschluss an Wilhelm von Auvergne – auf vier Arten erklärt: durch den Zeichencharakter einer Handlung, eine geheimnisvolle bzw. gleichnishaft Redeweise, eine immanente Konsequenz sowie die Ähnlichkeit von Dingen. Während die ersten drei Entstehungsweisen als unproblematisch angesehen werden, konzediert die Summa Halensis hinsichtlich des vierten Modus, dass hier auf den ersten Blick eine unsachgemäße Übertragung von ‚Dingen‘ und ‚Zeichen‘ vorzuliegen scheint, erklärt das aber insofern doch wieder für plausibel, als ‚Dinge‘ als natürliche Zeichen fungieren können und so die Natur – ebenso wie ein Buch – zu lehren vermöge, dass das eine etwas anderes bezeichnet (ebd.). Die Relevanz geistlicher Bedeutungen wird noch dadurch unterstrichen und für „sehr angemessen“ erklärt, dass die ‚Konformität‘ des göttlichen Gesetzes mit der Güte Gottes herausgestellt wird (zu 3). In kritischer Abgrenzung zu der sprach-philosophischen Abwertung einer äquivoken gegenüber einer univoken Redeweise wird die Freiheit des Heiligen Geistes wie auch der Lehrer und Ausleger der Kirche betont, Gleichnisse zu verwenden, um mit dem Bekannteren das weniger Bekannte „zu bezeichnen und darauf hinzuweisen“ (zu 4).

Zweite Frage: Der Grund für die Kultvorschriften [Nr. 518]

Dieser umfangreiche und inhaltlich komplexe Abschnitt ist in einen allgemeinen Teil gegliedert (A), in dem die Frage erörtert wird, ob die mosaischen Kultvorschriften wörtlich oder geistlich begründet sind, sowie spezielle Ausführungen zu den einzelnen Kategorien der Kultvorschriften (B). Während der allgemeine Teil eine eigenständige Problemerörterung der Summa Halensis darstellt, knüpft der Teil mit den speziellen Aspekten zum Teil wörtlich an den Gesetzestraktat des Wilhelm von Auvergne an. Hier lassen sich an verschiedenen Stellen inhaltliche Bezüge zu dem ‚Führer der Unschlüssigen‘ des Moses Maimonides aufzeigen, ohne dass dieser explizit von der Summa Halensis bzw. Wilhelm von Auvergne genannt wird.³⁷¹

In allgemeiner Hinsicht wird die wörtliche Begründung der Kultvorschriften auf die Verehrung Gottes als des Schöpfers zurückgeführt, während die geistliche Begründung mit der zeichenhaften Funktion der Kultvorschriften, auf die Gnade Gottes des Erlösers hinzuweisen, verknüpft wird (Lösung zu A). Dementsprechend wird das an Adam gerichtete Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen (Gen 3), als wörtlich begründet angesehen, insofern seine Befolgung Gott dienen soll und somit sein Nutzen und Verdienst in dem Gehorsam des Menschen liegt (zu 1). Zudem sollten die Israeliten dadurch von der Götzenverehrung „zurückgerufen“ werden zu der Verehrung des Schöpfergottes (zu 2). Als ein Beispiel für die zeichenhafte Bedeutung eines göttlichen Gebotes wird die Aufforderung an Jesaja angeführt, nackt und mit bloßen Füßen zu gehen, um damit das Unheil über Ägypten anzukündigen (ebd.). Die Auffassung wiederum, dass die mosaischen Kultvorschriften in ihrer wörtlichen Bedeutung grundsätzlich unvernünftig gewesen seien, weil sie im Unterschied zu den evangelischen Gesetzen des Neuen Testaments nicht aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, wird insofern zurückgewiesen, als den Kultvorschriften zwar abgesprochen wird, dass sie der menschlichen Vernunft an und für sich einsichtig gewesen seien, jedoch wird zugleich ihre Vernünftigkeit von dem Nutzen her begründet, den sie hinsichtlich der Verehrung des Schöpfergottes haben sollten (zu a). In gleicher Weise wird der Einwand, den Kultvorschriften dürfe als Zeichen der Gnade Gottes keine Wahrheit im Sinne der wörtlichen Bedeutung beigemessen werden, mit Hilfe einer Klärung des Wahrheitsverständnisses entkräftet, indem ihre Funktion, zur Gottesverehrung anzuleiten, als die der damaligen Zeit angemessene Wahrheit bezeichnet wird (zu b). Ganz auf der Linie ihrer theologischen Prinzipienlehre³⁷² folgt die Summa Halensis hier einer Wahrheitstheorie, wonach ‚Wahrheit‘ ein Gottesprä-

³⁷¹ Dass an einer Stelle auf „die alten Geschichtsbücher“ verwiesen wird (ed. Bd. IV/2, 770b; in dieser Ausgabe S. 1673), während eine solche Bezeichnung bei Wilhelm von Auvergne fehlt, könnte Beleg dafür sein, dass die Autoren der Summa Halensis aus eigener Lektüre von dieser Sichtweise jüdischer Exegese und Geschichtsschreibung wussten (vgl. Summa Halensis III Nr. 536 [ed. Bd. IV/2, 814a]; in dieser Ausgabe S. 1826 f.).

³⁷² Vgl. Summa Halensis I Nr. 1-3 (ed. Bd. 1, 1a-7b); Gössmann, Metaphysik und Heilsgeschichte, 15 ff.

dikat darstellt und deshalb zum einen Sätze – wie auch Gesetze –, denen unbedingte Wahrheit zukommt, aus dieser ersten, göttlichen Wahrheit deduziert werden können und zum anderen auch den Vorschriften, die von dem göttlichen Gesetzgeber um bestimmter Ziele willen erlassen wurden, eine bedingte Wahrheit zugeschrieben kann.

In Bezug auf die einzelnen Kategorien der Kultvorschriften wird hinsichtlich ihrer Notwendigkeit zwischen drei Funktionen unterschieden, insofern sie entweder eine Grundlage der jüdischen Religion bildeten, wie die Beschneidungsvorschrift und der Passah-Ritus, oder vor Irrtum schützen sollten, wie die Vorschriften, die mit der Herstellung und Zubereitung von Nahrungsmitteln sowie mit Kleidung und moralisch indifferenten Handlungen zu tun hatten, oder als Anreiz zur Verehrung des Schöpfertottes dienten, wie die Vorschriften zur Einrichtung des Bundeszeltes und des Altars sowie zur Priesterweihe und zur Institution der Feiertage (Lösung zu B). Die Opfervorschriften, die zur Religionsausübung gehörten, und die Kultvorschriften, die Unreinheit verhüten sollten bzw. zur Reinigung dienten und damit zur „Reinheit des Lebenswandels“ (ebd.) beitragen sollten, seien sowohl zum Schutz vor Irrtum als auch zur Motivation der Gottesverehrung notwendig gewesen.

Im Einzelnen wird die Notwendigkeit der Kultvorschriften im Sinne ihrer wörtlichen Begründung so dargelegt, dass zunächst verschiedene Gründe für die Beschneidungsvorschrift angeführt werden (zu I). Neben ihrer Intention, die sündhafte Begierde abzuschwächen, wird der Charakter der Beschneidung als Zeichen der Erinnerung an den Schöpfer betont und ihre Bedeutung für die Festigung des Bundes mit Gott herausgestellt. Hier zeigen sich inhaltliche Parallelen zwischen dem Gesetzestraktat der Summa Halensis und einer Quaestio, die Alexander von Hales zum Thema der Beschneidung verfasst hat.³⁷³ In Übereinstimmung mit Moses Maimonides wird als Grund für den Zeitpunkt der Beschneidung am achten Tag nach der Geburt angegeben, dass eine Beschneidung in den Tagen zuvor für das Kind gefährlich, danach aber zu schmerhaft wäre. In historischer Hinsicht wird der Aufschub, den die Beschneidung vom Exodus aus Ägypten bis zum Einzug in das Land der Verheißung erfuhr, im Anschluss an Johannes von Damaskus damit begründet, dass die Israeliten in der Zwischenzeit angesichts vielfältiger Herausforderungen und Bedrängnisse einfach keine Zeit hatten, um die Beschneidung durchzuführen. Die Verwendung eines steinernen Beschneidungsmessers wird zum einen so erklärt, dass dadurch eine Abgrenzung zur Verehrung des Mars erfolgt sei, bei der das Metall Eisen eine besondere Rolle spielte; als zweiter Grund wird die Erinnerung entweder an den Bundesschluss auf dem Berg Horeb oder an das lebenspendende Wasser, das während der Wüstenwanderung aus dem Felsen sprudelte, angegeben und als dritte Erklärungsvariante die Einsicht in die ‚Versteinerung‘ der menschlichen Herzen und damit das schmerzhafte Empfinden wahrer Reue. Dass die Beschneidung noch nicht

³⁷³ Vgl. Alexander von Hales, Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater‘, q.50,2 (BFS 20, 881–883).

vor Abraham vorgeschrieben war, wird mit dem Verweis auf ‚alte Geschichtsbücher‘ und in sachlicher Übereinstimmung mit Moses Maimonides damit begründet, dass es erst zur Zeit Abrahams notwendig gewesen sei, dieses Zeichen zur Abgrenzung von der Götzenverehrung einzuführen. Zudem sei mit der Beschneidung für Abraham und seine Nachkommen die Heiligung gekennzeichnet worden, dass aus ihrem Stamm der Erlöser geboren werden sollte.

Die wörtliche Begründung der Vorschrift zur Opferung und zum Verzehr des Passahlamms wird auf ihre Funktion zurückgeführt, die Juden von der Verehrung des Widders in der ägyptischen Religion zu befreien und ihnen ein einheitliches, gemeinschaftsbildendes Ritual zu geben, damit sie sich stets ihrer Befreiung erinnerten (zu II). Auch die Vorschriften zur Herstellung und Zubereitung von Nahrungsmitteln sowie zur Kleidung werden damit begründet, dass dadurch die Abgrenzung von der Götzenverehrung der religiösen Umwelt markiert werden sollte (zu III–V). In diesem Zusammenhang wird auf das Buch der ‚Gesetze Platons‘ verwiesen, das an der entsprechenden Stelle bei Wilhelm von Auvergne, die hier zitiert wird, auch als ‚Liber Neumich‘ bezeichnet wird – es handelt sich dabei um eine pseudoplatonische Schrift aus der magischen Literatur, die zunächst ins Arabische übersetzt und dann wiederum als lateinische Übersetzung im Abendland rezipiert wurde.³⁷⁴ Dass dabei nicht nur Rituale der ägyptischen Religion, sondern auch kultische Praktiken des römischen Polytheismus angeführt werden und damit in religionsgeschichtlicher Perspektive ein Anachronismus entsteht, insofern die wörtliche Begründung dieser mosaischen Kultvorschriften erst in späterer Zeit zur Geltung kommt, wird von der Summa Halensis nicht thematisiert, deutet jedoch auf eine Zusammenschau der religionsgeschichtlichen Entwicklung hin, die nicht in erster Linie an historischen Details interessiert ist, sondern an der Weitsicht des göttlichen Gesetzgebers, der mit diesen Vorschriften die Besonderheit der jüdischen Religion festlegte.

Eingehend erörtert werden die Kultvorschriften, die zur Vermeidung bzw. Reinigung von Unreinheiten erlassen wurden. Hier wird zunächst zwischen verschiedenen Formen der Unreinheit differenziert, indem zum einen gewöhnliche und gesetzliche Unreinheit abgegrenzt werden und zum anderen nach natürlichen bzw. unnatürlichen Ursachen der Verunreinigung sowie ihrer jeweiligen Außenrelation, d. h. ihrem Gegenstandsbezug, unterschieden wird (zu VI). Auf dieser systematischen Grundlage wird dann jeweils der Frage nachgegangen, inwiefern die einzelnen Vorschriften dem Wortlaut nach begründet und in sich stimmig sind. Dabei werden zwei unterschiedliche Begründungsmuster zur Geltung gebracht und auch zum Teil miteinander verknüpft, indem einerseits das Zusammenleben des jüdischen Volkes mit anderen Völkern betrachtet und andererseits die Abgrenzung der jüdischen Religion zur

³⁷⁴ Vgl. Thorndike, A History of Magic and experimental Science during the first thirteen centuries, Bd. 2, 777 ff.809 f; Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, 364; Page, Magic in the Cloister, 50 ff.

paganen Götzenverehrung betont wird. So werden die Vorschriften, die hygienische Aspekte und den Schutz vor ansteckenden Krankheiten betreffen, teilweise darauf zurückgeführt, dass dadurch andere Völker mit den Juden zusammenwohnen und so für die jüdische Religion gewonnen werden könnten (zu 1; 3–4). Bei anderen Vorschriften hingegen – insbesondere denen zum Umgang mit menstruierenden Frauen wie auch zum Mann mit Samenfluss – wird die Abgrenzung zur Götzenverehrung akzentuiert (zu 2; 5–6); Gleches gilt für das Verbot der Berührung eines Leichnams durch die Hohenpriester, womit Totenbeschwörungen vermieden werden sollen, während die seelsorgerliche Aufgabe des Priesters, den Hinterbliebenen beizustehen, ausdrücklich hervorgehoben wird (zu 9). Auch bei den Vorschriften, die verbieten, unreine Tiere zu opfern, steht die Abgrenzung zu paganen Opferriten im Vordergrund; im Anschluss an Wilhelm von Auvergne wird das nicht nur in Bezug auf Schweine besonders betont, sondern auch für Kamele geltend gemacht, wobei Wilhelms Verweis auf die Schrift ‚Über die Ringe der sieben Planeten‘ (*De annulis septem planetarum*), die zur hermetischen Tradition zählt,³⁷⁵ hier ebenso rezipiert wird wie dessen Schlussfolgerung, dass in der Übertragung dieser Opfervorschriften in die eigene Gegenwart und andere Regionen auch Kater – sowie Kröten – als unrein angesehen werden müssten (zu 11). Darin spiegelt sich eine theologische Auffassung wider, wonach die Verehrung von Katzen, wie sie in der germanischen Religion vorkam, unchristlich sei; im Entstehungskontext der Summa Halensis wurde damit eine Entwicklung eingeleitet, in der magische Vorstellungen, wie sie gerade auch in der Volksfrömmigkeit verbreitet waren, von der Amtskirche im Zuge der Hexenverfolgung instrumentalisiert wurden.³⁷⁶

Hinsichtlich der reinigenden Kulthandlungen erfolgen wiederum im Anschluss an den Gesetzesstraktat des Wilhelm von Auvergne detaillierte Begründungen, warum die Bestimmungen jeweils ihrem Wortlaut nach plausibel sind und welche praktische oder symbolische Bedeutung sie haben (zu VII). Im Zusammenhang mit den Ausführungen zur Darbringung eines Kalbes als Sühneopfer wird eine Feststellung getroffen, der eine grundlegende theologische Relevanz für das jüdische Opferverständnis aus scholastischer Perspektive zukommt: Demnach wirke dieses Opfer als Schutz vor Sünde „aufgrund des Glaubens und der Hingabe der Opfernden, nicht durch die Kraft des Opfers selbst“ (zu 3). Demgegenüber vertrat die scholastische Theologie in der Eucharistielehre die Auffassung, dass die Wirksamkeit des Messopfers nicht von der Heiligkeit des zelebrierenden Priesters – noch auch von dem Glauben der versammelten Gemeinde – abhängt, sondern allein von seinem Vollzug, d. h. als ‚opus operatum‘, insofern es in der Einsetzung durch Jesus Christus begründet ist.³⁷⁷

³⁷⁵ Vgl. Láng, Unlocked Books, 82; Page, Magic in the Cloister, 19; Thorndike, A History of Magic and experimental Science, Bd. 2, 222f.

³⁷⁶ Delort, Katze, 1079f.

³⁷⁷ Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 516; Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, 187–190; Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, 24–44.

Die Darlegungen zu den Opfervorschriften werden von dem schöpfungstheologisch begründeten Gedanken bestimmt, dass Opfertiere ausgewählt werden, die als rein anzusehen sind und einen Nutzen für die menschlichen Lebensbedürfnisse haben (zu VIII 1–2; 8–9). Die Bestimmungen zum Vollzug des jeweiligen Opferrituals werden zum einen mit ihrer Funktion begründet, die Sündentilgung zu bezeichnen (zu 3; 10), und zum anderen erneut auf die Abgrenzung gegenüber der nichtjüdischen Götzenverehrung zurückgeführt (zu 4–7; 12). Die Vertreibung des Sündenbocks in die Wüste wird damit erklärt, dass an diesem menschenverlassenen Ort Dämonen in Erscheinung treten könnten, die Heilige wie den Eremiten Antonius anfochten und denen Zauberer wie Götzenanbeter opferten, was die Autoren der *Summa Halensis* auch noch in christlicher Zeit meinten beobachten zu können, indem sie auf den Abschnitt „Über die Magier“ aus dem Werk „Über die Geheimnisse der Natur“ des Pseudo-Apollonius von Tyana verwiesen (zu 11).³⁷⁸ Damit knüpften sie an den mittelalterlichen Magiediskurs an und brachten Augustins Ansatz zur Geltung, den Magiebegriff als „Ausgrenzungskategorie“³⁷⁹ zu verstehen.

Hinsichtlich der Vorschriften zur Einrichtung des Bundeszeltes und des Altars wird zunächst die „vollkommene Ordnung“ des Altardienstes herausgestellt (zu IX), indem dessen vierfache Funktion vor Augen geführt wird, (a) Gott zu ehren und seiner zu gedenken, (b) die Gnade und den Nachlass der Sünden zu erweisen, (c) durch die Heiligung auf das Gute hinzuordnen und (d) in der Gemeinschaft am Opfer teilzuhaben. Die speziellen Bestimmungen zur äußereren Gestalt eines Altars werden vor allem mit der Abgrenzung zur Götzenverehrung begründet (zu 1–4). Der opfertheologische Grundgedanke einer Verbindung zwischen dem äußeren Vollzug des Rituals und der „Zerknirschung oder Hingabe des Herzens“, d. h. vollkommener Reue als innerer Einstellung,³⁸⁰ wird an der Positionierung des Brandopferaltars und des Rauchopferaltars jeweils vor dem Eingang bzw. im Inneren des Bundeszeltes verdeutlicht (zu 4). Die Ausrichtung des Bundeszeltes nach Westen wird als Absage an die religiöse Verehrung der Sonne interpretiert (zu X 1), während im Anschluss an Josephus die farbliche Gestaltung der Decken des Bundeszeltes als Spiegelbild der Himmel betrachtet und der zweigeteilte Vorhang als „Sinnbild der ganzen Welt“ gedeutet wird, insofern das der Zweiteilung in eine höhere geistliche und eine niedrigere sinnliche Welt entspreche (zu 2–3). Das Aufstellen des siebenarmigen Kerzenleuchters und des Vorlegetisches wird zum einen von ihrer wörtlichen Bedeutung her als ein Hinweis auf Licht

³⁷⁸ Vgl. Thorndike, *A History of Magic and experimental Science*, Bd. 1, 242ff; Weisser, Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana, 54ff.

³⁷⁹ Otto, *Magie*, 309; vgl. Thorndike, *A History of Magic and experimental Science*, Bd. 1, 504ff; Hersperger, *Kirche, Magie und „Aberglaube“*, 198ff.

³⁸⁰ Die soteriologische Bedeutung der „vollständigen Reue“ (contritio), die in der Dogmengeschichte des Mittelalters wie auch der Reformationszeit eine große Rolle spielte (vgl. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 464f), hatte zuvor bereits Alexander von Hales in einer *Quaestio* erörtert (vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae „antequam esset frater“*, q.54 [BFS 20, 1028–1049]).

und Nahrung verstanden, wodurch die Lebensgrundlage der Menschen bezeichnet werde (zu 4); zum anderen wird die Sichtweise des Josephus referiert, wonach hierdurch die Abgrenzung zur Verehrung der sieben Planeten wie auch einer Mondgöttin erfolge.

Im Blick auf die Bestimmungen zur Priesterweihe wird das Kriterium einer äußeren Makellosigkeit der Priester mit der Bedeutung seines äußeren Erscheinungsbildes vor allem in den Augen der Ungebildeten erklärt und zugleich betont, dass demgegenüber in der Christenheit viele körperliche „Verunstaltungen“ für die Zulassung zum Priesteramt keine Rolle mehr spielten, weil die Christen nicht mehr so leicht von der Gottesverehrung abwichen wie die Juden (zu XI 1). Die einzelnen Details zum rituellen Vollzug der Priesterweihe werden mit dem besonderen Charakter des Priesters und seiner Befähigung, wiederum andere Priester weihen und ordinieren zu können, begründet und mit der Erinnerung an die Geschichte des Volkes Israel verknüpft (zu 2–5). Die Vorschriften für die Kleidung des Hohenpriesters werden in Abgrenzung zu Josephus nicht symbolisch interpretiert, sodass in dieser Kleidung die ganze Welt abgebildet würde, sondern es wird eine tugendtheologische Deutung präsentiert, wonach in den verschiedenen Kleidungsstücken des Hohenpriesters – wie auch der niedrigeren Priester – das monastische Ideal der Enthaltsamkeit zum Ausdruck kommt (zu XII 1–2). Die Summa Halensis knüpft hierbei an die Enzyklopädie des Rabanus Maurus an und stimmt auch mit Ivo von Chartres überein, der eine solche tugendtheologische Interpretation bei seinen Bemühungen um eine Klerikerreform im Kontext des Investiturstreits entwickelte.³⁸¹

Zum Abschluss wird noch dargelegt, dass die Einrichtung der Feiertage und Feste von den vier Gottesprädikaten der Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit her begründet ist, insofern der Sabbat, das Neumondfest und das Passah an die Macht Gottes erinnere, „Pfingsten“, d. h. das Wochenfest, an die Weisheit Gottes, das Neujahrsfest und das Versöhnungsfest an seine Gerechtigkeit und das Laubhüttenfest an seine Barmherzigkeit (zu XIII).

Dritte Frage: Die Anzahl und Unterscheidung der Kultvorschriften

Kapitel 1: Die große Anzahl der Kultvorschriften [Nr. 519]

In Übereinstimmung mit Augustin, der zu dieser Frage in seiner Schrift „Über den Unterricht der Katechumenen“ Stellung bezog, wird die große Anzahl der mosaischen Kultvorschriften für angemessen erklärt (Antwort). Sie diente dazu, das jüdische Volk von der Götzenverehrung abzuhalten und es zur Übung des rechten Gottesdienstes anzuleiten; zudem wird in Anknüpfung an Isidor und die Glossa ordinaria die Funktion der Kultvorschriften herausgestellt, in vielfacher Hinsicht auf den kommenden

³⁸¹ Vgl. Sprandel, Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte, 130–136; Rolker, *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, 163 ff.

Messias zeichenhaft hinzuweisen (Antwort). Ausdrücklich betont wird, dass damit nicht eine Vervielfachung der Verdienste intendiert ist, wie sie nur für Vollkommene nützlich sei (zu 1). Der Einwand, diese Vervielfachung widerspreche dem aristotelischen Grundsatz, dass es sowohl in lerntheoretischer als auch handlungstheoretischer Hinsicht sinnvoller sei, wenige Gebote aufzustellen, wird entkräftet, indem die besondere Funktion der mosaischen Kultvorschriften hervorgehoben wird, auf die vielfältigen Wohltaten des kommenden Messias hinzuweisen (zu 2). Ein Widerwille auf Seiten derer, die diese Vorschriften befolgen sollten, könne ausgeschlossen werden, weil sie mit der Natur übereinstimmten und ihre Angemessenheit deshalb auch der Vernunft einsichtig sei (zu 3).

Kapitel 2: Die Unterscheidung der Kultvorschriften im Allgemeinen [Nr. 520]

Zunächst werden unterschiedliche Modelle einer Kategorisierung der Kultvorschriften erörtert, wie sie im Gesetzestraktat des Wilhelm von Auvergne, in etymologischen Ableitungen und in „Aussagen hebräischer Gelehrter“ dargelegt werden (Antwort), wobei Letzteres auf die Relevanz der Gesetzesthematik im christlich-jüdischen Dialog dieser Zeit hinweist und in diesem Zusammenhang auch den Stellenwert der Maimonides-Rezeption im lateinischen Abendland erkennen lässt.³⁸² In kritischer Auseinandersetzung mit diesen Modellen entwickelt die Summa Halensis den eigenen Ansatz einer Unterscheidung der Kultvorschriften. Dabei rekurriert sie auf den römischen Rhetoriker Valerius Maximus, dessen Hauptwerk, die ‚Neun Bücher denkwürdiger Taten und Aussprüche‘, historische Anekdoten lieferte, die für die Geschichte der lateinischen Sprache aufschlussreich sind und im Mittelalter vielfach rezipiert wurden.³⁸³ So unterscheidet die Summa Halensis vier Kategorien der Kultvorschriften: (a) Vorschriften, deren Befolgung impliziert, sich vom Aberglauben abzuwenden, (b) Sakamente, die den Glauben an die Wahrheit des Schöpfergottes zeichenhaft zur Geltung bringen, (c) Opfer, in denen die Hoffnung auf das Heil zum Ausdruck kommt, sowie (d) Riten, die der Verehrung und dem Respekt vor der Erhabenheit Gottes dienen (ebd.). Mögliche Einwände, die gegen dieses Konzept erhoben werden könnten, indem unter Berufung auf Augustin die prinzipielle Unterscheidung zwischen Sakamenten und Opfern bestritten wird, werden mit einer Präzisierung des Sakamentsbegriffs zurückgewiesen; demnach ist das Sakrament in seiner eigentlichen Bedeutung „Zeichen für eine heilige Sache, die Gnade ist und kein menschliches Werk“ (ebd.), während Opfer in der Hinsicht, dass sie das Opfer Christi zeichenhaft vorwegnahmen, zwar auch Sakrament genannt werden könnten, sie aber

³⁸² Vgl. Guttmann, Alexandre de Hales et le judaïsme, 232ff; ders., Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, 13ff; ders., Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, 147 ff; Kluxen, Maimonides und die Hochscholastik, 285 f; Hasselhoff, Dicit Rabbi Moyses, 61ff.

³⁸³ Vgl. Brunhölzl, Valerius Maximus im Mittelalter, 1390f.

im eigentlichen Sinne menschliche Werke waren und deshalb von den Sakramenten unterschieden werden müssten.

Vierte Frage: Die Befolgung der Kulthandlungen zu den Unreinheiten

Die Ausführungen der Summa Halensis zu den mosaischen Reinheitsvorschriften stimmen nicht nur inhaltlich, sondern teilweise auch wörtlich mit einer Quaestio überein, die Alexander von Hales unter dem Titel ‚Über die Reinheit und Unreinheit der Speisen und Opfer‘ verfasste und die noch in drei Handschriften überliefert ist.³⁸⁴ Das Thema ‚Reinheit‘ bzw. ‚Unreinheit‘ spielte im kulturgeschichtlichen Kontext der Summa Halensis vor allem im Kultus und in der Sexualethik eine wichtige Rolle.³⁸⁵

Kapitel 1: Was wird als Ursprung der Unreinheit benannt? [Nr. 521]

In einem ersten Schritt werden die unterschiedlichen Ansätze, Unreinheit auf die Natur der Dinge, ihren Gebrauch, ihre Einrichtung oder ihre Bedeutung zurückzuführen, eingehend erörtert, indem jeweils Gegenargumente gewichtet werden. Die Problemlösung des Alexander von Hales, die in der Summa Halensis nahezu wörtlich übernommen wird, rekurriert auf die Unterscheidungen der Ursachenlogik und differenziert dementsprechend zwischen der Materialursache, Formalursache, Wirkursache und Zweckursache der Unreinheit (Antwort). Dabei wird hinsichtlich der Natur der Dinge als Materialursache der Unreinheit ausdrücklich festgestellt, dass diese Dinge ihrer Natur nach nicht an und für sich unrein sind, sondern im Vergleich mit anderen Dingen, die besser sind.

Kapitel 2: Die Unreinheiten nach dem Unterschied der Stände

In einer heilsgeschichtlichen Perspektive wird erörtert, warum die Reinheitsvorschriften vor der Erlassung des mosaischen Gesetzes noch nicht erforderlich waren und welche Beachtung sie nach der Abschaffung dieses Gesetzes noch verdienen.

Artikel 1: Die Beachtung der Unreinheiten im Stand vor dem Gesetz [Nr. 522]

In Anknüpfung an das vorangegangene Kapitel, in dem erläutert wurde, inwiefern die Natur der Dinge als Materialursache ihrer Unreinheit verstanden werden kann, und insbesondere im Blick auf die biblische Erzählung von der Arche Noah, in die reine und unreine Tiere aufgenommen wurden, wird gefragt, ob es nicht auch schon vor dem mosaischen Gesetz ein Wissen um Unreinheit gegeben haben muss. Zur differenzierten Beantwortung dieser Frage entwickelt die Summa Halensis ein heilsgeschichtliches Modell der schrittweisen Entfaltung und Präzisierung des Opfergedankens,

³⁸⁴ Vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. IV/1, CCCI).

³⁸⁵ Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 280 ff. 404 ff. 453 ff.

wonach die doppelte Funktion des Opfertodes Jesu Christi, sowohl von der Erbsünde als auch der Tatsünde zu reinigen, in unterschiedlichen Abstufungen durch die jeweiligen Opfer Abels, Noahs und Abrahams zeichenhaft zum Ausdruck kam (Antwort zu I). Deshalb sei auf der zweiten Stufe dieser Entwicklung, zur Zeit Noahs, erstmals zwischen reinen und unreinen Tieren unterschieden worden, wobei diese Differenzierung zum Teil den natürlichen Gegebenheiten entspreche, insofern die Tiere, die für den Menschen schädlich, unnütz oder nicht notwendig sind, als unreine von ihm „weggestoßen werden“ (zu II). Das werde durch die menschliche Vernunft wie auch die göttliche Eingebung noch verstärkt, woran es jedoch den Menschen vor Noah gemangelt habe. Am Maßstab des Schadens bzw. Nutzens der Tiere werden dann auch die konkreten Bestimmungen für die Aufnahme reiner und unreiner Tiere in die Arche Noah bemessen (zu II-IV). Dass die Unreinheit bzw. Reinheit von Tieren in der Zeit vor dem mosaischen Gesetz unterschiedlich beurteilt wurde, je nachdem ob Tiere geopfert oder verzehrt werden sollten, wird damit begründet, dass die Speisevorschriften nicht als zeichenhafter Hinweis auf das Erlösungsofer Jesu Christi, sondern als Strafe für die „Starrköpfigkeit“ der Menschen eingeführt worden seien (zu V). Damit gerate aber ein späteres Stadium in der Entwicklung der Kultvorschriften in den Blick, was in gleicher Weise auch für das Verbot des Blutverzehrs gelte, das einerseits zur Abschreckung menschlichen Blutvergießens und andererseits – ebenso wie die Reinheitsvorschriften für die Menschen – zur Abkehr von der Götzenverehrung erlassen worden sei (zu VI).

Artikel 2: Die Beachtung der Unreinheiten im Stande des Gesetzes [Nr. 523]

Dieser Artikel verweist hinsichtlich der allgemeinen Aspekte auf die eingehende Erörterung der Gründe für die Kultvorschriften³⁸⁶ und beschränkt sich hier lediglich auf die Frage, warum es nicht auch für Tiere, die schwimmen können, Opfervorschriften gab. Im Anschluss an Augustin wird diese Frage mit dem Hinweis auf den Zeichencharakter der alttestamentlichen Opfer beantwortet, insofern im Blick auf das Opfer Jesu Christi nur solche Tiere in Frage kämen, deren Fleisch dem Menschen ähnlich sei (Lösung).

Artikel 3: Die Beachtung der Unreinheiten im Stande nach dem Gesetz [Nr. 524]

Der Artikel greift den Grundsatzstreit auf, der auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem erörtert wurde, als es um die Frage der Verbindlichkeit der jüdischen Beschneidungs- und Reinheitsvorschriften bei der Heidenmission ging.³⁸⁷ Die Summa Halensis fokussiert diese Frage auf das Verbot, Blut und Ersticktes zu essen, und referiert dazu drei Positionen von Beda Venerabilis und Hieronymus einerseits, die sich für eine wörtliche

³⁸⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 (ed. Bd. IV/2, 763a–783b; in dieser Ausgabe S. 1644–1723).

³⁸⁷ Vgl. Wehnert, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden, 21 ff.

Befolgung dieses Gebotes aussprachen, sodann von Hrabanus Maurus, der das Verbot nach wie vor für verbindlich erklärte, es aber nicht wörtlich, sondern metaphorisch verstand, und schließlich von einer dritten – nicht namentlich genannten – Gruppe von Theologen, die sich auch auf Beda beriefen, jedoch die Geltung dieses Verbotes auf den Urstand der Kirche eingrenzten, während für die Zeit danach die ablehnende Haltung des Paulus maßgeblich sei (Lösung). In der kritischen Auseinandersetzung mit diesen drei Positionen wird gegenüber der Auffassung von Beda und Hieronymus der Einwand erhoben, dass es sich bei dem Verbot, Blut und Ersticktes zu essen, nicht um ein Sittengebot handele, das uneingeschränkt zu befolgen wäre, sondern um eine Kultvorschrift, die zur Zeit der Gnade nicht mehr verbindlich sei; zudem widerspreche sie den Worten Jesu wie auch des Apostels Paulus. Gegenüber der Ansicht des Hrabanus Maurus wird zum einen die paulinische Stellungnahme zum Verzehr des Götzenopferfleisches geltend gemacht, wonach um der Rücksicht auf die Schwachen willen darauf verzichtet werden sollte, nicht aber weil dieser Verzicht heilsnotwendig wäre; zum anderen wird gegenüber seinem geistlich-metaphorischen Verständnis des Verbotes an dessen wörtlicher Bedeutung festgehalten. Der dritten Position wird in ekklesiologischer Hinsicht entgegengehalten, dass der Entscheid des Apostelkonzils nicht von Paulus aufgehoben werden konnte und deshalb weiterhin verbindlich sei. Die Summa Halensis löst das Problem im Anschluss an die Glossa ordinaria, indem sie zwischen dem Verbot, menschliches Blut zu vergießen bzw. einen Menschen zu ersticken, und dem Verbot, das Blut von einem Tier bzw. ein ersticktes Tier zu essen, unterscheidet und das erste uneingeschränkt als verbindlich ansieht, während das zweite nur in den ersten Anfängen der Kirche gegolten habe, weil es in dieser Zeit um des Friedens willen notwendig gewesen sei, eine mittlere Position zwischen der Beachtung der zahlreichen jüdischen Gebote und ihrer völligen Abschaffung einzunehmen. Mit dem Rekurs auf das fundamentalethische Prinzip der ‚goldenene Mitte‘ zwischen zwei Extremen knüpft die Summa Halensis an die Handlungstheorie des Aristoteles wie auch an Horaz an.³⁸⁸ Dass es den Christen durchaus gebührt, die alttestamentliche Vorschrift zu beachten, auch wenn sie nicht mehr prinzipielle Geltung beanspruchen könne, hat nach Auffassung der Summa Halensis insbesondere Hieronymus „mit feiner Beobachtungsgabe“ festgestellt, insofern diese Vorschrift „die Priester verurteilt, welche durch ihre Fressgier diese [Vorschriften] nicht bewahren“ (zu 3–4) – womit eine unmissverständliche Kritik am Lebensstil vieler Priester der christlichen Kirche zum Ausdruck gebracht wird.

Fünfte Frage: Der Ritus der gesetzmäßigen Opfer

Die Darlegungen dieses Abschnittes stimmen in weiten Teilen mit zwei Quaestiones überein, die Alexander von Hales unter dem Titel ‚Über die Opfer im Allgemeinen‘

³⁸⁸ Vgl. Aristoteles, Ethica Nicomachea II,6; 1106b 36–1107a 27 (ed. Bywater, 32f); Horaz, Carmen 2,10 (Opera [SCBO]).

und ‚Über die gesetzmäßigen Opfer‘ verfasste und die jeweils noch in drei Handschriften überliefert sind.³⁸⁹ Die Ausführungen sind zum einen im Blick auf die christliche Deutung der alttestamentlichen Religionsgeschichte aufschlussreich, und sie lassen dabei zugleich erkennen, wie die Opferpraxis der lateinischen Christenheit theologisch begründet wurde.³⁹⁰

Kapitel 1: Waren die Opfer des Gesetzes wahre Opfer? [Nr. 525]

Die Gegenargumente, die zunächst vorgetragen werden, entsprechen größtenteils den Ausführungen im Gesetzestraktat des Wilhelm von Auvergne. Dem werden zwei Zitate von Augustin gegenübergestellt, aus denen der Opfercharakter der alttestamentlichen Tieropfer abgeleitet wird. Die Summa Halensis begründet ihre Antwort auf die gestellte Frage mit einer Unterscheidung zwischen der „Wahrheit des Zeichens“, die den Tieropfern zugesprochen werden kann, und der „Wahrheit der Sache“, die nur die „geistlichen Opfer zur Zeit der Gnade“ in Anspruch nehmen können (Antwort). Damit verknüpft wird eine Unterscheidung hinsichtlich der Art der Heiligung, die diesen Opfern jeweils eigen ist: zum einen die Heiligung, „die nicht in uns ist“, wie die Gnade der Erlösung durch den Opfertod Jesu Christi, worauf die alttestamentlichen Tieropfer nur zeichenhaft hinwiesen; zum anderen die Heiligung, „die in uns ist“ und dabei in der „Zerknirschung des Herzens“ sowie überzeugtem Bekenntnis und Werken der Nächstenliebe zur Geltung kommt, was auch für jene Tieropfer der Sache nach zutreffend gewesen sei (zu 1-9, a-c).

Kapitel 2: Waren die alten Opfer Gott gefällig? [Nr. 526]

Während Tieropfer für die Zeit der Gnade als Opfer angesehen werden, die Gott nicht gefallen können, weil sie nicht den „zerknirschten Geist“ darbringen, den die Summa Halensis im Anschluss an die Glosse als die eigentliche Bestimmung eines Opfers ansieht, das „Hoffnung auf Umkehr“ begründen soll, wird für die „Zeit des Sinnbildes“, d.h. die Zeit vor der Gnade, zwischen Gott gefälligen und nicht gefälligen Opfern unterschieden (Antwort). Das Unterscheidungskriterium ist zum einen die Würdigkeit der Opfernden und zum anderen der vierfache Nutzen des Opfers für den Menschen, Gottes Erhabenheit zu ehren, auf den Opfertod Jesu Christi hinzuweisen, die Furcht vor der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit einzuflößen und die Hoffnung bzw. Liebe der Frömmigkeit zu vermitteln. Die Auffassung, dass jedes Opfer Gott gefällig sei, das aus Liebe und Gehorsam getan wird, wird von der Summa Halensis insofern präzisiert, als damit nicht die geopferte Sache, sondern allein die Motivation des Opfernden gemeint sei; dabei wird die paulinische Aussage in Röm 3,20, vor Gott werde „durch die Werke des Gesetzes niemand gerechtfertigt“, entschärft,

389 Vgl. Summa Halensis III, Prolegomena (ed. Bd. IV/1, CCCI).

390 Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 359 ff.

indem in Übereinstimmung mit Beda Venerabilis von einer „Gerechtigkeit des Gesetzes“ gesprochen wird, die der Mensch zur Zeit des Gesetzes habe erlangen können, wenn er die Opferhandlungen aus Liebe heraus vollzogen habe (zu 4). So wird der Grundsatz der scholastischen Soteriologie, dass der Mensch mit seinen von der Liebe bestimmten Werken vor Gott gerecht werden kann, schon als Fundament der alttestamentlichen Opfertheologie betrachtet. An der spezifischen Funktion der Opfervorschriften, auf Jesu Christi Opfer hinzuweisen, wird sodann in Abgrenzung zu den Sittengeboten noch einmal die grundlegende Kategorisierung des mosaischen Gesetzes verdeutlicht;³⁹¹ das wird zugleich verknüpft mit der Auffassung von den zwei Kräften im Menschen, „die zur Sehnsucht nach Heil antreiben“ – während das affektive Seelenvermögen durch die Sittengebote angestachelt werde, „das zu tun, was schlechthin und zu jeder Zeit zu seinem Heil gehört“, seien die Opfervorschriften erlassen worden, um das Erkenntnisvermögen zu motivieren, „grundsätzlich die zukünftige Befreiung des Menschen zu erkennen“ (zu 5).

Kapitel 3: Waren die Opfer im Allgemeinen gut? [Nr. 527]

Die Frage wird mit der Unterscheidung zwischen der Materie des Opfers und seinem Zeichencharakter einerseits sowie dem heilsgeschichtlichen Stand zur Zeit des Gesetzes und zur Zeit der Gnade andererseits beantwortet (Antwort und zu 1–2). Dabei greift die Summa Halensis in ihrem Argumentationsgang einen handlungstheoretischen Grundsatz auf, den Philipp der Kanzler in seiner Summa dargelegt hat, entfaltet diesen aber in einer heilsgeschichtlichen Perspektive.

Kapitel 4: Müssen die Opfer aufgrund des Naturgesetzes dargebracht werden? [Nr. 528]

Im Anschluss an Augustin wird zwischen einem unsichtbaren und einem sichtbaren Opfer unterschieden, wobei das unsichtbare Opfer „in ‚Diensten eines reinen Sinns und guten Willens‘ besteht“, d. h. im Sinne Augustins als Barmherzigkeit zu verstehen ist (Antwort). Während dieses Opfer der Barmherzigkeit dem Menschen zu jeder Zeit abverlangt wird und im Naturgesetz begründet ist, werden die sichtbaren Tieropfer auf den Stand des Menschen nach dem Sündenfall begrenzt, jedoch mit dem Naturgesetz verknüpft, insofern sie als Zeichen für das unsichtbare Opfer fungieren. Dabei wird die Rolle der Vernunft besonders betont, indem diese zum einen als ein „Funke“ betrachtet wird, der dem Menschen auch nach dem Sündenfall noch verblieben ist und ihn erkennen lässt, dass er mit Hilfe von zeichenhaften Opfern „seine Wiederherstellung bewerkstelligen“ soll, und zum anderen im Blick auf die „erleuchtete“, d. h. die von Gottes Geist bestimmte Vernunft dargelegt wird, dass sie zu diesem allgemeinen Gedanken der Wiederherstellung die konkrete Überlegung hinzufügt, welches

391 Vgl. Summa Halensis III Nr. 259 (ed. Bd. IV/2, 366a–369b; in dieser Ausgabe S. 210–225).

sichtbare Opfer dafür geeignet ist (ebd.). So ist dieses Kapitel über seine opfertheologische Bedeutung hinaus auch für die scholastische Anthropologie aufschlussreich, insofern hier die – bereits von Hieronymus und Augustin vertretene sowie von Petrus Lombardus rezipierte³⁹² – Auffassung von dem ‚Funken der Vernunft‘ als dem unverdorbenen Rest der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Geltung kommt und damit nicht nur die erkenntnistheoretische, sondern auch die soteriologische Relevanz der menschlichen Vernunft aufgezeigt wird.³⁹³

Kapitel 5: Darf nur Gott ein Opfer dargebracht werden? [Nr. 529]

Für die Summa Halensis steht ohne jede Einschränkung fest, dass nur Gott Opfer dargebracht werden dürfen (Lösung). Gegenüber dem Einwand, die Barmherzigkeit als das geistliche Opfer im Sinne Augustins werde doch dem Menschen erwiesen, wird deutlich gemacht, dass das Werk der Barmherzigkeit hinsichtlich seines Nutzens zwar Opfer genannt werden kann, es jedoch von seiner Intention her und in seinem eigentlichen Wesen auf Gott als „Anfang und Ziel“ gerichtet sei und deshalb letztlich auch nur ihm ein Opfer dargebracht werde (zu 1-2). Dem Verweis auf das Opfer Gideons (Ri 6,19) wird im Anschluss an Augustin entgegengehalten, dass ein Engel als Mittler oder auch als Personifikation Gottes angesehen werden könne und deshalb nicht dem Engel, sondern Gott ein Opfer dargebracht werde (zu 3). Der prinzipielle Einspruch, dass dem unsichtbaren Gott nicht sichtbare Opfer dargebracht werden dürften, wird mit dem erneuten Hinweis auf den Zeichencharakter dieser Opfer beantwortet, wobei zur Unterstützung auf den Grundsatz der augustinischen Signifikationshermeneutik verwiesen wird, wonach auch „tönende Worte Zeichen der Dinge sind“ (zu 4). In christologischer Hinsicht wird mit einem Zitat Augustins die Zweinaturenlehre so akzentuiert, dass der Mensch Jesus Christus in der Gestalt Gottes und in der Einheit mit dem Vater ein Opfer entgegennimmt, jedoch in der Gestalt eines Knechts eher selbst das Opfer sein wollte; daraus wird die Schlussfolgerung gezogen, dass ein Priester „selbst der Darbringende und das Opfer selbst“ sei, womit eine zentrale Auffassung der scholastischen Sakramentenlehre wie auch Ekklesiologie vertreten wird (zu 5).³⁹⁴

Kapitel 6: Die Personen der Opfernden

Artikel 1: Waren die Juden ebenso wie die Heiden zu Opfern verpflichtet? [Nr. 530]

In einem ersten Argumentationsgang geht es zunächst um die Frage, ob nicht auch die Heiden zu Opfern verpflichtet waren, wenn doch – wie im vierten Kapitel gezeigt –

³⁹² Vgl. Augustin, *De civitate dei*, XXII,24 (CSEL 40/2, 643,19 f; CChr.SL 48, 847,44 f); Petrus Lombardus, *Sententiae* II,39,3 (SpicBon 4, 556,7).

³⁹³ Vgl. Seeberg, Reinhold: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 422ff.

³⁹⁴ Vgl. ebd., 528 ff; Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen*, 187–190.

die Verpflichtung zum Opfer im Naturgesetz und in der Vernunft des Menschen begründet ist. Dazu wird zwischen einer Verpflichtung im Sinne der Übereinstimmung und einer Verpflichtung, die sich aus einer Notwendigkeit ergibt, unterschieden und für die Sittengebote im Allgemeinen festgestellt, es sei um des Heils willen notwendig, sie zu erfüllen, was jedoch für die Opfer vor dem Erlass des mosaischen Gesetzes nicht gegolten habe (Antwort zu I), wenn darunter ganz speziell die materiellen Opfer verstanden werden und nicht generell Opfer als Heilmittel (zu 1). Von einer Verpflichtung im Sinne der Übereinstimmung könne allerdings auch schon vor dem mosaischen Gesetz die Rede sein, insofern es ‚passend‘ und ‚nützlich‘ gewesen sei, im Opfer Heilmittel zu erkennen (Antwort zu I) – womit noch einmal die erkenntnistheoretische Dimension des Opfergedankens in den Blick genommen wird. Dass in erster Linie den Juden die Opfer abverlangt wurden, wird mit der besonderen heils geschichtlichen Rolle dieses Volkes und der vorausweisenden Bedeutung dieser Opfer begründet (zu II).

Artikel 2: Waren die, die Opfer darbrachten, dazu verpflichtet, deren Bedeutungen zu erkennen? [Nr. 531]

Die Summa Halensis beantwortet diese Frage mit der scholastischen Lehre von dem ‚impliziten‘ und dem ‚expliziten‘ Glauben, wonach die Fortgeschrittenen im Glauben und die Vorgesetzten in der Glaubensgemeinschaft über einen ‚expliziten‘ Glauben verfügen müssen.³⁹⁵ Im Alten Testament mussten deshalb die Gelehrten und Priester die eigentliche Bedeutung der Opfer, d. h. ihren Zeichencharakter, verstehen, während die Ungebildeten nur daran glauben mussten, dass diese Opfer Gott wohlgefällig waren, wobei eben in diesem Glauben der Ungebildeten die eigentliche Bedeutung des Opfers ‚eingewickelt‘ war (Antwort). Da nun diese Verhältnisbestimmung von ‚implizitem‘ und ‚explizitem‘ Glauben nach scholastischer Auffassung zu allen Zeiten gilt, ergeben sich daraus entsprechende Konsequenzen auch für die Opfertheologie und die Opferpraxis der christlichen Kirche.

Artikel 3: Können die Bösen Gott Opfer darbringen? [Nr. 532]

Auf der Grundlage der etymologischen Verbindung von ‚sacrificium‘ (Opfer) und ‚sacer‘ (heilig) sowie der Unterscheidung zwischen dem Zeichen und der Sache des Opfers wird erläutert, dass von der eigentlichen Sache des Opfers her, d. h. dessen Funktion, heilig zu machen, kein Böser ein wahrhaftes geistliches Opfer darbringen kann, sondern nur ein Opfer, mit dem das Heilige bezeichnet, nicht aber realisiert wird (Antwort). Diese Feststellung wird allerdings auf die „besonderen Opfer“ begrenzt, während das „allgemeine Opfer des Erlösers“ davon ausdrücklich ausgenommen wird, um so sicherzustellen, dass die sakramentale Wirksamkeit des Mess-

395 S. o. S. 2307.

opfers nicht von der moralischen Integrität des Priesters abhängig gemacht und dadurch relativiert wird. Dieser Grundsatz, dass die Sakamente auch dann wirksam sind, wenn sie von einem ‚bösen‘ Priester dargebracht werden, war seit Augustins Auseinandersetzung mit den Donatisten für die Ekklesiologie der römischen Kirche zentral und wurde im Entstehungskontext der Summa Halensis von Papst Innozenz III. 1208 gegenüber den Waldensern dogmatisiert.³⁹⁶ Insbesondere die norditalienischen Waldenser, die ‚Lombardischen Armen‘, vertraten die Auffassung, dass der Spender eines Sakraments – wobei sie nur die Beichte als ein Sakrament anerkannen – selbst ein sündenloses Leben führen müsse, damit das Sakrament wirksam sein könne.³⁹⁷ In Anknüpfung an den päpstlichen Lehrentscheid entfaltete dann zunächst Wilhelm von Auxerre die scholastische Lehre von der Wirksamkeit der Sakamente ‚ex opere operato‘, d. h. allein aufgrund ihres korrekten Vollzugs.³⁹⁸ Während Alexander von Hales in seinen Glossen zum Sentenzenbuch diese Lehre ebenfalls vertrat³⁹⁹, wird im Gesetzestraktat der Summa Halensis der besondere Charakter des geistlichen Opfers betont und deshalb auch die Abtötung des Leibes, wie sie von Heuchlern und Häretikern praktiziert werde, von der Abtötung des Fleisches scharf abgegrenzt, die allein von den Christen um Gottes willen vollzogen werde und so heilige Kraft gewinne (zu b).

Artikel 4: Die Personen der Opfernden im Besonderen [Nr. 533]

In diesem Artikel geht es speziell um die Frage, warum nur bestimmte Personen – Abel, Noah, Abraham und Jakob – in der Zeit vor dem mosaischen Gesetz Opfer darbrachten, nicht aber Isaak und Melchisedek. In einem ersten Argumentationsgang werden zunächst zwei Gründe angeführt, weshalb den vier genannten Personen eine besondere Bedeutung zugekommen sei: zum einen als Anfang und Haupt jeweils eines Zeitalters und zum anderen in Bezug auf die Vermehrung der Menschheit (Lösung zu I). Ein dritter Grund, der aus der Sicht der Summa Halensis auch der wichtigere ist, wird in der besonderen Rolle Isaaks gesehen, der selbst als Opfer dargebracht wurde und darin auf höchst eindrucksvolle Weise Christus präfiguriert habe. Zudem habe er in allegorischer Hinsicht das „Urbild der Kontemplativen“ verkörpert, die vier anderen hingegen das Urbild der „Aktiven“ (ebd.). Dabei wird diese Unterscheidung im Sinne einer Abstufung verstanden, insofern damit der Verdienstgedanke in der Weise verknüpft wird, dass die ‚Aktiven‘ in größerem Maße ein Verdienst erwerben als die ‚Kontemplativen‘, die für ihre Lebensform eher einen Lohn erhalten – mit dieser

³⁹⁶ Vgl. DH 793.

³⁹⁷ Vgl. Audisio, Die Waldenser, 29; Cameron, Waldenser, 389f.

³⁹⁸ Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea IV, tr.2 c.1 (SpicBon 19, 16,42–18,102); Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 516; Finkenzeller, Die Lehre von den Sakamenten im allgemeinen, 187f.

³⁹⁹ Vgl. Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, IV d.4 u. 17 (BFS 15, 77,22 f [Nr. 7]); 275,6–11 [Nr. 2b]).

soteriologischen Differenzierung zwischen einem ‚Verdienst‘ und einem ‚Lohn‘ war im historischen Kontext dieses Streites eine bemerkenswerte Neuakzentuierung im Verhältnis von kontemplativer und aktiver Lebensform vor allem der Ordensgemeinschaften verbunden, denn die Bettelorden, zu denen auch die Autoren der *Summa Halensis* gehörten, trachteten im 13. Jahrhundert danach, in dem städtischen Umfeld, in dem sie sich betätigten, eine ‚Theologie der Arbeit‘ zu entwickeln und zugleich die eigene Lebensweise als die höherwertige gegenüber den kontemplativen Orden anzusehen.⁴⁰⁰

In einem zweiten Argumentationsgang geht es um Melchisedek, der in der mittelalterlichen Tradition als das „ausdrücklichere Bild des wahren Priesters“ (II) angesehen wurde,⁴⁰¹ weshalb sich die Frage stellt, warum nicht auch er Tieropfer darbrachte, die auf den Opfertod Jesu Christi hinweisen sollten. Die Problemlösung unterscheidet zwischen dem Opfer, das von Christus „unter seiner eigenen Gestalt, das heißt im sichtbaren Fleisch, auf dem Altar des Kreuzes dargebracht worden ist“, und dem Messopfer, das „unter der Gestalt von Brot und Wein [...] täglich auf dem Altar der Kirche dargebracht wird“ (Lösung zu II). Während Aarons Opfer am Versöhnungstag (Lev 16,5–22) eher die erste Art des Opfers Christi präfiguriert habe, sei Melchisedeks Opfer von Brot und Wein (Gen 14,18) eher als zeichenhafter Hinweis auf das Messopfer anzusehen. Diese Differenzierung wird nun von der *Summa Halensis* mit der systematischen wie auch heilsgeschichtlichen Grundstruktur des Gesetzestraktats verknüpft, insofern festgestellt wird, dass sich die Übereinstimmung des Naturgesetztes mit dem Evangelium in dem Opfer Melchisedeks widerspiele, das dem evangelischen Opfer „ganz ähnlich“ sei (ebd.).

In einer Ergänzung zu diesen beiden Argumentationsgängen wird zusätzlich noch erörtert, warum Mose nicht vor dem Erlass des Gesetzes geopfert habe, wie er es in Ex 5,3 ankündigte, und warum die Israeliten außer dem Passahlamm nicht weitere Opfer darbrachten. Die erste Teilfrage wird mit der Verstockung des Pharaos beantwortet, derentwegen Mose den Erlass des Gesetzes habe abwarten müssen, während es sonst in der ursprünglich anvisierten Zeit von drei Tagen realistisch gewesen sei, zum Sinai zu gelangen (Antwort zu 1). Die zweite Teilfrage wird zum einen damit beantwortet, dass die Israeliten nur heimlich opfern konnten, weil das, was für ein wirkliches Opfer erforderlich ist, den Ägyptern ein Gräuel war (zu 2). Zudem sei es in allegorischer Hinsicht nicht statthaft gewesen, in Ägypten zu opfern, weil ‚Ägypten‘ Sünde bedeute, und dementsprechend sei eben allein das heimliche Opfer des Passahlamms als Zeichen der Erlösung vorgeschrieben worden.

400 Vgl. Stock, Activity, Contemplation, Work and Leisure between the Eleventh and the Thirteenth Centuries, 87 ff; Baumgartner/Korff, Wandlungen in der Begründung und Bewertung von Arbeit, 91.

401 Vgl. Niehr, Melchisedech, 491f.

Kapitel 7: Der Beginn der Opfer [Nr. 534]

Dass die Darbringung von Opfern nicht mit Adam, sondern mit Abel begonnen hat, wird mit dem Sündenfall Adams begründet, während Abel „das Urbild der Kirche verkörperte wegen seiner Unschuld und Jungfräulichkeit“ (Lösung). Diese Auffassung von der „geistliche[n] Unversehrtheit“ der Kirche bildet die Grundlage der mittelalterlichen Ekklesiologie und Sakramentenlehre, wonach die Kirche Heilsmittlerin ist und selber sakramentalen Charakter hat.⁴⁰² Der Einwand, Opfer als Heilmittel gegen die Ursünde müssten doch bereits mit Adam begonnen haben, wird entkräftet, indem dargelegt wird, dass bei ihm zwar die inneren Aspekte eines Opfers im Sinne „des zerknirschten Herzens, der Liebe und Hingabe“ festgestellt werden könnten, nicht aber das äußere Zeichen eines sichtbaren Opfers, denn Adam habe noch nicht mit einer rituellen Gottesverehrung begonnen (zu 1), zumal die Ursünde bei ihm noch nicht von der Tatsünde geschieden gewesen sei, was jedoch für die Darbringung eines sichtbaren Opfers als Heilmittel gegen die Ursünde erforderlich sei (zu 2).

*Kapitel 8: Die Unterschiede der Opfer**Artikel 1: Die ersten Unterschiede der Opfer vor und in dem Gesetz [Nr. 535]*

Die Unterschiede zwischen den Opfern des Alten Testaments werden mit ihrer jeweiligen Relation zum göttlichen Gesetz in seiner dreifachen Ausprägung als Naturgesetz, als mosaisches Gesetz und als evangelisches bzw. ‚Neues Gesetz‘ begründet. So wird aus der spezifischen Funktion dieser Opfer, die auf den Opfertod Jesu Christi hinweisen sollten, abgeleitet, dass sie auf zwei Arten dargebracht werden mussten, zum einen sichtbar in Form von Tieropfern und zum anderen unsichtbar als Präfiguration des Altarsakraments in Gestalt von Brot und Wein (Antwort zu 1). Die ‚Unsichtbarkeit‘ dieses Opfers von Brot und Wein erklärt sich in diesem Zusammenhang aus der scholastischen Dreiteilung der Schöpfung in die vernunftbegabte Kreatur, d. h. den Menschen, sodann die Lebewesen, die eine Sinnesempfindung haben, d. h. die Tiere, und schließlich Pflanzen und leblose Materie, die keine Sinnesempfindung haben; ‚sichtbar‘, d. h. mit den Sinnen wahrnehmbar, ist demnach die Darbringung von Tieren, denen im Unterschied zu Pflanzen ‚Sensibilität‘ zugeschrieben wird. Anschließend wird mit der Unterscheidung zwischen einer geistlichen und einer körperlichen Dimension des Opfertodes Jesu Christi erklärt, warum es einerseits ein Rauchopfer gab, das auf dem inneren Altar des Tempels dargebracht wurde und somit dem geistlichen Opfer Jesu Christi entsprach, das dieser „im verborgenen Raum seines ergebenen Geistes darbrachte“, und andererseits ein Brandopfer, das auf dem äußeren Altar dargebracht wurde und das zeichenhaft auf den körperlichen Opfertod Jesu Christi verwies (zu 2). Die Einrichtung der unterschiedlichen Opfer zu ihrer jewei-

⁴⁰² Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 300 ff. 565 f; Congar, Die Lehre von der Kirche, 98 ff.

ligen Zeit kann so auf den göttlichen Plan einer immer größer werdenden Verdeutlichung des Zeichencharakters der Opfer zurückgeführt werden. Die Frage, warum nicht auch schon zur Zeit des Naturgesetzes Weihrauch in Form eines Rauchopfers dargebracht wurde, obwohl doch das Naturgesetz mehr mit dem evangelischen Gesetz übereinstimme als das mosaische Gesetz, wird damit beantwortet, dass das dem heilsgeschichtlichen Status entsprochen habe, insofern die Vorschriften zu den Opfern im Sinne von Sakramenten in der zeitlichen Abfolge der Heilsgeschichte zum mosaischen Gesetz gehörten, und dass in dieser Hinsicht das mosaische Gesetz – „durch sich“ – in größerem Maße mit dem evangelischen Gesetz übereinstimme als das Naturgesetz, während dieses wiederum – „an sich“ – hinsichtlich der Sittenvorschriften eine größere Übereinstimmung mit dem evangelischen Gesetz aufweise (zu 3). In Anknüpfung an die Transsubstantiationslehre, die sich seit dem 11. Jahrhundert in der römischen Kirche entwickelte und die auf dem Vierten Laterankonzil dogmatisiert wurde,⁴⁰³ wird hinsichtlich des Altarsakraments im Neuen Gesetz konstatiert, dass es Fleisch und Brot sowie Weihrauch enthalte; dabei wird die Darbringung des Weihrauchs als vergegenwärtigende Darstellung des vergangenen Opfertodes Jesu Christi verstanden und zugleich betont, dass das Sakrament ein Mysterium sei (zu 4). Das Verhältnis von Fleisch und Brot bei der Wandlung wird nicht mit der aristotelischen Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz bestimmt, sondern heilsgeschichtlich gedeutet, insofern es zunächst angemessen gewesen sei, dass Kain als ‚ungerechter Sünder‘ und ‚böser Diener‘ das „Sakrament unter der Gestalt des Brotes dargebracht“ habe, bevor es dann „vom unschuldigen und gerechten Abel“ als dem Prototyp des ‚unbefleckten Priesters‘ in Form eines fleischlichen Tieropfers dargebracht worden sei (zu 5). Die sakramententheologische Priorität des Fleisches gegenüber dem Brot wird damit ebenso gewahrt wie das ekklesiologische Ideal der Reinheit des Priesteramtes.

Artikel 2: Der Unterschied der Opfer vor dem Gesetz [Nr. 536]

Dem Ansatz einer heilsgeschichtlichen Entfaltung der Opfertheologie folgt die Summa Halensis auch im Blick auf die spezifischen Unterschiede zwischen den Opfern vor dem Erlass des mosaischen Gesetzes. So wird mit Formulierungen, die quantitative und räumliche Relationen – wie „größer und größer“ sowie „Annäherung“ – zum Ausdruck bringen, festgestellt, dass es Abstufungen in den Opferbestimmungen gegeben habe (Antwort zu 1). In Bezug auf Abraham wird dargelegt, dass er aufgrund seines besonderen Eifers, den Schöpfergott zu verehren, sowohl ein Tieropfer dargebracht als auch seinen eigenen Sohn geopfert habe (zu 2). Zur Unterstützung ihrer Auffassung beruft sich die Summa Halensis auf „göttliche und menschliche Geschichtsbücher“, ohne das in diesem Zusammenhang näher zu konkretisieren; in der Sache zeigen sich Verbindungslien zu Moses Maimonides, der eine solche Deutung in seinem

⁴⁰³ Vgl. DH 802; COD 2³, 230,34–38; Foreville, Lateran I–IV, 338 f; Duggan, Conciliar Law, 345.

Werk ‚Führer der Unschlüssigen‘ begründete.⁴⁰⁴ Die spezielle Frage nach den ersten Tieropfern (Gen 15,10; Lev 1,12.15) wird mit der Theorie des mehrfachen Schriftsinns beantwortet, indem sowohl eine allegorische als auch eine wörtliche Interpretation als Konsequenz „theologischer Überlegung“ präsentiert werden (zu 3). Dass vor dem Erlass des mosaischen Gesetzes keine Sündopfer dargebracht wurden, erklärt die Summa Halensis von Röm 4,15 her mit einer Unterscheidung zwischen der ‚absoluten‘ Realität der Sünde vor dem mosaischen Gesetz und ihrem besonderen Merkmal der Übertretung des Gesetzes, nachdem dieses erlassen wurde, weswegen das Sündopfer nun als neues „Heilmittel“ vorgeschrieben worden sei (zu 4).

Artikel 3: Die Unterschiede der Opfer im Gesetz [Nr. 537]

Zum Abschluss dieser Ausführungen zu den alttestamentlichen Opfervorschriften werden einzelne Fragen zu den spezifischen Unterschieden der Opfer im mosaischen Gesetz erörtert. In einem ersten Teil geht es um die Opfer, die auf dem äußeren Altar dargebracht wurden; deren Spezifika werden wiederum mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einem wörtlichen und einem allegorischen Schriftsinn erläutert, wobei nicht nur auf Ernährungs- und Essgewohnheiten Bezug genommen wird (Antwort zu I 1), sondern auch die metaphorische Bedeutung der Produktion wie auch Verwendung von Getreide als Grundnahrungsmittel in den Dienst einer Opfertheologie gestellt wird, die Jesu Christi Opfer als Höhepunkt der Heilsgeschichte versteht (zu 2–3).

In einem zweiten Teil werden die Unterschiede zwischen dem Brandopfer, dem Friedensopfer und dem Sündopfer als den drei Arten der Tieropfer erörtert. Dabei werden drei Aspekte unterschieden, indem diese Opfer entweder als Heilmittel gegen die Sünde oder als geistliche Opfer betrachtet bzw. die Gründe für das jeweilige Opfern berücksichtigt werden (Antwort). Im Blick auf die Tieropfer als Heilmittel gegen die Sünde wird dann noch einmal hinsichtlich der Qualität der Sünde differenziert, insoweit diese zum einen als Ursünde verstanden wird, die sich gegen die „Ordnung der vernunftbegabten Natur“ richtet und aus der die lässliche Sünde resultiert, sodann als eine „zum Tod führende Tatsünde“, die gegen die „Ordnung der Vernunft“ verstoße, und schließlich als eine Übertretung des geschriebenen Gesetzes (ebd.). Diesen drei Kategorien der Sünde werden die unterschiedlichen Tieropfer in der Weise zugeordnet, dass das Brandopfer als Heilmittel gegen die Ursünde wie auch gegen die lässliche Sünde dienen, das Friedensopfer gegen die zum Tode führende Tatsünde dargebracht werden und das Sündopfer von der Gesetzesübertretung befreien sollte. Analog wird auch in Bezug auf das geistliche Opfer eine Dreiteilung vollzogen, indem zwischen der Genugtuung für die Sünden, der Gerechtigkeit in der Erfüllung der Gebote und einer darüberhinausgehenden Erfüllung der Räte unterschieden wird; dabei kommt mit der Differenzierung zwischen Geboten und Räten eine Grundunterscheidung zum Tragen, die für das scholastische Verständnis des evangelischen Gesetzes zentral war

404 Vgl. Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen III 29 (ThB 184 b/c, 179–184).

und den besonderen Status der Ordensangehörigen begründete, insofern diese sich im Unterschied zu den Laien und den Weltklerikern zur Befolgung der evangelischen Räte verpflichteten.⁴⁰⁵ Hinsichtlich der jeweiligen Gründe zu opfern wird schließlich zwischen dem Aspekt der „Freundschaft der Güte“ Gottes, der „Schuld einer erhaltenen Wohltat“ sowie der „Notwendigkeit der Sündenvergebung“ unterschieden (ebd.).

Auf der Grundlage dieser Differenzierungen innerhalb der Vorschriften des mosaischen Gesetzes zu den Tieropfern werden dann die einzelnen Gegenargumente erörtert. Hierbei wird die Unterscheidung nach dem jeweiligen Status der Opfernden wie auch dem heilsgeschichtlichen Stand aufgegriffen, sodass nicht nur das Gelübde als eine besondere Motivation des Opfers verstanden werden kann (zu 3), sondern auch die „Ausübung des aktiven“ Lebens, der nach Auffassung der Summa Halensis gegenüber einer kontemplativen Lebensführung der Vorzug gebührt (zu 4). Die Verschränkung von qualitativen und quantitativen Kriterien in der Bemessung persönlicher Sünden und dem Sündopfer, das dafür dargebracht werden muss, wird besonders deutlich, wenn das Ausmaß der Sünde von dem gesellschaftlichen Stand des Sünder abhängig gemacht wird (zu 7). In anthropologischer und zugleich ekklesiologischer Hinsicht werden die verschiedenen Formen der alttestamentlichen Opfer, insoweit sie als ein geistliches Opfer betrachtet werden, mit der menschlichen Willenstätigkeit verknüpft, wobei wiederum zwischen dem jeweiligen Status des Opfernden unterschieden wird. Demnach korrespondiert das Brandopfer, das dem Opfernden nichts zum Gebrauch übrig lässt, mit der Entzagung des eigenen Willens bei denen, die aufgrund ihrer Gelübde mehr erfüllen, als die Gebote es verlangen (zu 8). Das Sündopfer wiederum, bei dem ein Teil dem Priester, nicht aber dem Opfernden zufiel, entspreche dem Status des Büßenden, der wegen seiner Gesetzesübertretung die Freiheit des eigenen Willens verloren habe und deshalb sein geistliches Opfer in Form der Zerknirschung Gott gegenüber und als Beichte gegenüber dem Priester darbringen müsse, „um entsprechend dem Willen der Kirche Genugtuung zu leisten“ (ebd.). Das Friedensopfer, bei dem ein Teil dem Priester und ein anderer dem Opfernden zum Verzehr zufällt, wird schließlich dem Status der Gerechtigkeit zugeordnet, in dem der Opfernde den eigenen Willen frei gebrauchen kann, wobei dieser eine doppelte Ausrichtung und Ordnung erfahre, insofern er zum einen der ‚Intention‘, d.h. dem Heilsplan Gottes unterworfen sei und zum anderen durch den Gehorsam gegenüber der Kirche geordnet werde (ebd.). Für das geistliche Opfer, das von einem Priester dargebracht werden muss, wird aufgrund seines besonderen Standes Vollkommenheit verlangt und dazu gehöre auch, dass er über das gebotene Maß hinaus die Räte erfülle (zu 9). Damit bringt die Summa Halensis innerhalb ihrer Opfertheologie das Ideal des priesterlichen Amtes zur Geltung, das sich seit der grundlegenden Kirchenreform des 11. Jahrhunderts durchsetzte und eine ‚Monachisierung‘ des Klerus zur

405 Vgl. Hödl, Evangelische Räte, 131ff; Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 500f.

Folge hatte.⁴⁰⁶ Der Einwand, ein Gelübde verpflichte dazu, ein Opfer unmittelbar darzubringen, wogegen aber Lev 7,15–17 spreche, wird mit handlungstheoretischen Argumenten entkräftet, wonach die Überlegung und das Versprechen eines Gelübdes noch einen zeitlichen Aufschub des Opfers erlauben, während die Dankbarkeit für den Empfang einer göttlichen Wohltat dazu verpflichte, dieses Opfer sofort darzubringen, sei es „in der Tat oder im Habitus“, d. h. in der inneren Selbstdisposition der menschlichen Seele (zu 10).

Sechste Frage: Das Ruhen der Kultvorschriften

Die Ausführungen zu den alttestamentlichen Kultvorschriften – und damit auch zum mosaischen Gesetz insgesamt – werden mit der Erörterung der Frage, ob die Kultvorschriften noch als verbindlich angesehen werden müssen, abgeschlossen. Die Richtung, in der die Summa Halensis diese Frage beantwortet, wird schon zu Beginn deutlich, insofern sie darauf hinweist, zwei „Irrtümer“ ausräumen zu wollen: den Irrtum der Juden einerseits, die die Kultvorschriften zu allen Zeiten für verbindlich erklären, sowie den Irrtum der judenchristlichen Ebioniten andererseits, die diese Gesetze auch für die Christen als verbindlich ansahen.⁴⁰⁷ Neben der Frage der allgemeinen Verbindlichkeit der Kultvorschriften konzentriert sich die Summa Halensis speziell auf die Vorschriften zu den Opfern sowie zur Beschneidung und zum Sabbat, da sich hier – wie in den vorangegangenen Darlegungen gezeigt – gerade in einer heilsgeschichtlichen Perspektive Verbindungen zu den Riten der christlichen Kirche ergeben; zum Schluss wird erörtert, ob die Befolgung der Kultvorschriften für die Christen eine ethische Relevanz hat.

Kapitel 1: Stehen die Kultvorschriften immer in der Vorschrift? [Nr. 538]

Die Bedeutung dieser Frage nicht nur für die theologische Beurteilung der mosaischen Kultvorschriften, sondern für die Verhältnisbestimmung von alt- und neutestamentlichem Gesetz insgesamt wird bereits an der umfangreichen Gegenüberstellung von Pro- und Contra-Argumenten ersichtlich. Dabei haben die Gegenargumente nach Ansicht der Summa Halensis so viel Gewicht, dass eine „weitere Unterscheidung“ gar nicht mehr als erforderlich angesehen wird, sondern sowohl der ‚Irrtum‘ der Juden als auch der der Ebioniten für „zerstört“ erklärt wird (i und n). Der erste Grund, warum die Kultvorschriften ihre Verbindlichkeit verloren haben, wird aus der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung ohne das Gesetz abgeleitet; hierbei werden unter dem ‚Gesetz‘ in diesem Zusammenhang allein die Kultvorschriften verstanden (a-b). In pointierter Form verweist die Summa Halensis darauf, dass die Rechtfertigung „allein durch den Glauben an die Verheißung des Erlösers“ geschieht (c), was in dogmenger-

⁴⁰⁶ Vgl. Mitterauer, Warum Europa?, 198; Rüther, Vita communis, 1756.

⁴⁰⁷ Zu den Ebioniten vgl. Strecker, Judenchristentum, 312.

schichtlicher Hinsicht im Blick auf die Lehrstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts insfern bemerkenswert ist, als hier die reformatorische Exklusivformel des ‚sola fide‘ wortwörtlich auftaucht, allerdings vom gesamten theologischen Ansatz der Summa Halensis her nicht so exklusiv verstanden werden kann, dass damit die scholastische Lehre von der verdienstvollen Mitwirkung des Menschen bei seinem Heil außer Kraft gesetzt würde. Aus der Universalität des Heilswerkes Jesu Christi, das „im gleichen Maße alle betrifft, Juden ebenso wie Heiden“, wird die Schlussfolgerung gezogen, dass den Juden, sofern sie an diese Erlösung glauben, nicht mehr abverlangt wird als den Heiden und sie somit nicht mehr zu den Kultvorschriften verpflichtet seien, denn andernfalls würde ausgerechnet dem jüdischen Volk, aus dem der Heiland hervorging, mehr aufgebürdet, „was lächerlich zu sagen ist“ (d). Im Anschluss an das siebte und achte Kapitel des Hebräerbriefes wird sowohl das Priestertum Jesu Christi vom levitischen Priestertum abgegrenzt als auch der Alte Bund vom Neuen Bund und wird deshalb auch das Ende der Kulthandlungen, wie sie gemäß den mosaischen Kultvorschriften praktiziert wurden, konstatiert (e-f). Das ergibt sich für die Summa Halensis auch dadurch, dass diese Kultvorschriften im Unterschied zu den Geboten des Neuen Gesetzes „nicht ins Herz und das menschliche Gewissen geschrieben sind“, womit ein wichtiges Unterscheidungskriterium für die spezifischen Merkmale der verschiedenen Gesetzesarten benannt wird (g). Da es nach Auffassung der Summa Halensis die besondere Funktion der mosaischen Kultvorschriften war, auf Jesus Christus hinzuweisen und damit „die Hoffnung auf das Heil“ zeichenhaft, wenngleich „dunkel und unvollkommen“ zum Ausdruck zu bringen, müssen sie „zur Zeit der Vollendung“ diesen Zeichencharakter verlieren und können sie deshalb auch nicht mehr verbindlich sein (h-i). Auf der gleichen Linie bewegen sich auch die Argumente, die vorgebrachten werden, um den „Irrtum der Ebioniten“ aufzuzeigen (k-n). Die weiteren Ausführungen konzentrieren sich dann auf eine Widerlegung der Argumente, die für die Auffassung der Juden und der Ebioniten zu sprechen scheinen, wobei hier nicht nur Stellen aus dem Alten und Neuen Testament zitiert werden, sondern auch Augustins Gesetzesverständnis herangezogen wird. Die alttestamentliche Rede von der Ewigkeit des Gesetzes wird im Anschluss an Augustin mit einer dreifachen Bedeutung des Begriffs ‚Gesetz‘ erklärt, indem dessen erster Teil, die ersten drei Gebote, die von Gott handeln, wie auch der zweite Teil, die Sittengebote der zweiten Tafel des Dekalogs, für ewig erklärt werden, während der dritte Teil des Gesetzes, die Kultvorschriften, als zeitlich befristet angesehen werden (zu 1). Dabei geht es hier nicht um die Dreiteilung nur des mosaischen Gesetzes in Sittengebote, Rechtssatzungen und Kultvorschriften, sondern um das Gesetz in einem weiteren Sinne. Die Erfüllung des Gesetzes nach Mt 5,18 wird im Blick auf die Sittenvorschriften wörtlich verstanden, hinsichtlich der Kultvorschriften hingegen geistlich (zu 2 und 5); und von einer Aufhebung des Gesetzes, wie sie Mt 5,19 ausdrücklich in Abrede gestellt wird, könne nicht gesprochen werden, insoweit es um die Intention des Gesetzgebers gehe, der von jedem Christen respektiert werde, sondern allein in Bezug auf die „falsche Absicht“ bzw. Auffassung der Juden, wonach die Kultvorschriften wie das Sabbatgebot noch verbindlich

seien, obwohl „die Zeit des Sabbats schon aufhörte“, als der Heiland ihn „direkt abgeschafft“ habe (zu 3). Ein Nutzen wird den Kultvorschriften im Unterschied zu früher, als sie die menschliche Vernunft bewegen sollten, die Gesetze zum einen tatkräftig zu befolgen und sie zum anderen zu lesen, nunmehr nur noch in Bezug auf das Lesen bzw. Hören zugesprochen, jedoch nicht mehr so, dass die Christen ihnen Gehorsam schuldig seien (zu 4). Dass auch die Kultvorschriften eine Wahrheit beinhalten, wird von der Summa Halensis nicht bestritten, jedoch unterscheidet sie zwischen einer ‚Wahrheit der Verheißung‘, die den Kultvorschriften zugeschrieben wird, und einer ‚Wahrheit der Erweisung‘, die sich in der Gnade Christi erfüllt habe (zu 7). Diese theologische Unterscheidung zwischen ‚Verheißung und Erfüllung‘ ist ein grundlegendes Element der scholastischen Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Gesetz.⁴⁰⁸ Die Aussage des Paulus, dass das Gebot „gerecht, heilig und gut“ ist (Röm 7,12), wird in der Summa Halensis primär auf die Sittengebote bezogen und mit deren Ableitung aus dem Naturgesetz begründet, das als „Führer zum guten Leben“ verstanden wird und sich dadurch auszeichne, dass es verbietet zu sündigen, während die Kultvorschriften als eine „Last für die Treulosigkeit der Juden“ beurteilt werden, die unmöglich zu erfüllen seien (zu 8). In einer bestimmten Hinsicht allerdings, bezogen allein auf die Vernunft und die Intention des göttlichen Gesetzgebers, können auch die Kultvorschriften im paulinischen Sinne als ‚gerecht und gut‘ bezeichnet werden; jedoch betont die Summa Halensis ausdrücklich, dass die Kultvorschriften außerhalb dieser theologischen Perspektive „indifferent“ seien, d. h. nicht wie die Sittengebote moralische Maßstäbe für die Lebensführung liefern (ebd.). Grundlegend für die Gesamtstruktur des Gesetzestraktes und insbesondere dessen letzten Teil, der dann im nächsten Abschnitt behandelt wird, ist die Feststellung, dass das „Gesetz des Glaubens“, d. h. das evangelische Gesetz, als eine ‚Hinzufügung‘ zu dem Naturgesetz und den daraus abgeleiteten Sittengeboten verstanden wird, wodurch der Mensch vervollkommen werde (ebd.).

Kapitel 2: Das Aufhören der Opfer, der Beschneidung und des Sabbats

Artikel 1: Müssen die Opfer des Gesetzes dargebracht werden? [Nr. 539]

In Übereinstimmung mit Augustin wie auch der Glossa ordinaria, die sich jeweils auf Hebr 10,14 beziehen, wird festgestellt, dass die Opfer des mosaischen Gesetzes nach dem Opfertod Jesu Christi ihre Bedeutung und damit auch ihre Verbindlichkeit verloren haben (Antwort). Der Einwand, Jesus selbst habe nach Mt 8,4 ein solches Opfer vorgeschrieben, wird entkräftet, indem herausgestellt wird, dass damit nicht die Heilsnotwendigkeit des Opfers zur Geltung gebracht, sondern nur vermieden werden

⁴⁰⁸ Vgl. Marschler, Der Vergleich von Altem und Neuem Gesetz im Spiegel ausgewählter scholastischer Kommentierungen von 3 Sent., d.40, 338 ff; Marcolino, Das Alte Testament in der Heilsgeschichte, 115 ff.

sollte, einen Anstoß bei den Juden zu erregen (zu 1). Dass für Jesus bei seiner Darstellung im Tempel ein Opfer dargebracht wurde (Lk 2,22,24), wird nicht als eine Handlung betrachtet, die Vorbildcharakter hätte und nachzuahmen wäre, weil sie Christus getan hätte, um damit diejenigen, die an ihn glauben, zu ‚beformen‘, sondern als eine Handlung der Demut im Sinne der Entbindung vom Gesetz, die Jesus Christus „auf sich nahm zu unserer Erlösung“, weshalb sie zur „Unterweisung von Dankbarkeit und Liebe“ gedient habe (zu 2). Im Blick auf die Funktion der alttestamentlichen Opfer, damit die Sünde zu bekennen, wird deren Unvollkommenheit betont und demgegenüber allein das gesprochene Sündenbekenntnis als vollkommen angesehen (zu 3). Dem Einwand des Marcellinus von Karthago († 413), eines christlichen Märtyrers, der als kaiserlicher Tribun in der Auseinandersetzung mit den Donatisten eine wichtige Rolle spielte und der in einem Brief an Augustin die Auffassung vertrat, dass das, „was einmal richtig gemacht wurde, [...] auf keinen Fall verändert werden“ dürfe, weswegen die Opfer, die Gott im Alten Testament dargebracht wurden, beibehalten werden mussten, wird ein Zitat aus Augustins *Antwortschreiben* entgegengehalten, wonach eine Lehre als ‚konstant‘ anzusehen ist, auch wenn sie in ihrem konkreten Bezug auf die jeweilige Zeit bzw. die jeweiligen Lebensumstände – in der Landwirtschaft ebenso wie in der Pädagogik – an diese Situation angepasst werden müsse und sich somit in dieser Hinsicht verändere (zu 4). Diese Korrelation von ‚Konstanz‘ und ‚Anpassungsfähigkeit‘ des göttlichen Gesetzes, die hier zur Geltung kommt, bildet ein Grundmuster des gesamten Gesetzestratkats.⁴⁰⁹

Artikel 2: Muss die Beschneidung aufhören? [Nr. 540]

Die Frage, ob das Beschneidungsgebot noch verbindlich ist, wird zum einen allgemein und zum anderen im Blick auf die Beschneidung Jesu Christi erörtert. Mit einem Zitat Augustins wird der Verheißungscharakter der Beschneidung herausgestellt und von daher begründet, warum die Beschneidung mit der Geburt Jesu Christi ihre eigentliche Bedeutung verlor und an ihre Stelle die Taufe trat, die nicht nur als Zeichen der Wiedergeburt, sondern als deren „Form“ verstanden wird (Antwort), d. h. im Sinne der aristotelisch-scholastischen Ontologie das Sein der Glaubenden bestimmt. Die alttestamentliche Rede von der Beschneidung als Zeichen des ‚ewigen Bundes‘ wird so interpretiert, dass damit nicht die Ewigkeit der Zeichenhandlung, sondern der bezeichneten Sache zum Ausdruck komme, insofern die Beschneidung einerseits das „Wegnehmen von Schuld“ bedeute, das sich nunmehr gnadenhaft durch die Taufe vollziehe, sowie andererseits das „Wegnehmen der Strafe“, das in der zukünftigen Auferstehung geschehen werde (zu I 1). Den Einwand, die Beschneidung müsse noch bestehen bleiben, solange die Auferstehung noch nicht geschehen sei, die dadurch präfiguriert werde und die nach christlicher Tradition im ‚achten Zeitalter‘, d. h. nach

⁴⁰⁹ Vgl. *Summa Halensis* III Nr. 247, 255, 323, 453 (ed. Bd. IV/2, 347a–348b.360a–361b.487a–489b.663a–664b; in dieser Ausgabe S. 144–151.192–197.642–647.1282–1285).

den sieben Zeitaltern der irdischen Geschichte, erfolgen werde,⁴¹⁰ weist die Summa Halensis mit Hilfe der scholastischen Logik zurück, indem sie hinsichtlich der Erfüllung einer Bedeutung zwischen dem „Vorbild oder der Ursache“ einerseits und der „Sache oder der Wirkung“ andererseits unterscheidet; demnach ist die Auferstehung Christi als Vorbild und Ursache der Auferstehung der Christen anzusehen und ist dadurch die Bedeutung der Beschneidung erfüllt worden, weshalb „dieses Zeichen abgeschafft werden“ muss, auch wenn die Auferstehung der Christen in der ‚Sache‘ noch aussteht (zu I 2). Jesu eigene Beschneidung wird nicht als Vorbild verstanden, das nachzuahmen wäre, sondern in Anknüpfung an Ambrosius‘ Auslegung von Gal 4,4 als die Konsequenz der Verheißungsgeschichte des Alten Testaments, wonach der Messias sich dem Gesetz unterstellen musste und es zugleich erfüllte, sodass die Beschneidung als sakramentales Zeichen dieses Gesetzes seine Bedeutung verlor (zu I 4 und II 1–2).

Artikel 3: Das Aufhören des Sabbats [Nr. 541]

Nachdem die Frage, ob das Sabbatgebot auch von den Christen beachtet werden müsse, bereits in den Ausführungen zum dritten Gebot erörtert wurde,⁴¹¹ wird an dieser Stelle noch einmal betont, dass der Sabbat mit der Geburt Jesu Christi seine Zeichenfunktion verloren habe und deshalb nicht mehr dem Wortlaut nach, jedoch der Sache nach wie ein Sittengebot eingehalten werden müsse, insofern damit die Heiligung des Menschen bezeichnet werde. Der Sabbat selbst behalte hingegen für die Christen nur noch in historischer und theologischer Hinsicht die Bedeutung, „darüber zu lesen und Erkenntnis zu gewinnen“ (Antwort). Den – in diesem Zusammenhang erneuerten – Einwand, der auf die ‚Ewigkeit‘ des alttestamentlichen Bundes wie auch seiner Bundeszeichen hinweist, entkräftet die Summa Halensis mit Differenzierungen und Abstufungen zwischen unterschiedlichen biblischen Redeweisen vom ‚Ewigen‘. Danach könne nur Gott im „eigentlichsten“ Sinn als ewig angesehen werden, während anderes, das im Alten Testament als ewig bezeichnet wird, – erstens – einen Anfang habe oder – zweitens – vom menschlichen Auffassungsvermögen her begrenzt bzw. – drittens – in einer bestimmten Hinsicht ewig sei oder – viertens – im akzidentiellen Sinne an der Ewigkeit Gott teilhabe respektive – fünftens – metaphorisch gemeint sei (zu 1). Die biblische Rede vom ‚ewigen‘ Sabbat wird der dritten Kategorie zugeordnet, d. h. sie wird von ihrer Bedeutung her als begrenzt angesehen. Ein „Zeichen für alle Zeiten“ (Ex 31,16) sei der Sabbat somit nur als „Zeichen im Wort“, das weiterhin gehört und gelesen werden müsse (zu 2). Der Nutzen dieses Zeichens bestehe in der historischen und theologischen Betrachtung, die dessen Verheißungscharakter erkennt (zu 4). Die häufige Erwähnung des Sabbatgebots im Alten Testament ist für die Summa Halensis kein Grund, es weiterhin für verbindlich zu halten, sondern ein Beleg für die

⁴¹⁰ Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* II,1 (PTS 12, 43f).

⁴¹¹ Vgl. Summa Halensis III Nr. 333 (ed. Bd. IV/2, 500a–501b; in dieser Ausgabe S. 686–691).

,Renitenz‘ des jüdischen Volkes, das sich immer wieder irdischen Dingen zugewandt und so von Gott abgewandt habe, während es für die Christen, dem „geistlichen Volk zur Zeit der Gnade“, gar nicht mehr nötig sei, eine bestimmte Zeit für die Gottesverehrung festzulegen, da dem nun ihre „ganze Lebenszeit“ gewidmet sei (zu 5).

Kapitel 3: Ist die Befolgung der Gesetzesvorschriften zur Zeit der Gnade indifferent? [Nr. 542]

Der Summa Halensis geht es in diesem abschließenden Kapitel in erster Linie darum, die unterschiedlichen Positionen der beiden Kirchenväter Hieronymus und Augustin zu einem Ausgleich zu bringen, d. h. darzulegen, inwiefern sie sich unterscheiden, aber nicht widersprechen. Dazu wird im Anschluss an Augustin eine historische Perspektive entworfen, wonach in den ersten Anfängen des Urchristentums noch Rücksicht auf die Judenchristen und deren Festhalten an den jüdischen Kultvorschriften genommen werden musste, bis dann „mit dem wachsenden Bekanntwerden der Offenbarung der Gnade“ diese Vorschriften ihre Verbindlichkeit endgültig verloren, worauf Hieronymus den Akzent gelegt habe (Antwort).⁴¹² Dieser historische Ansatz wird dann noch weiter präzisiert, indem mit einem Zitat Hugos von St. Viktor zwischen drei Zeiten unterschieden wird: einer Zeit vor der Taufe, als die Beschneidung allein praktiziert wurde, einer Zeit nach der Beschneidung, in der nur noch die Taufe vollzogen wird, sowie einer „mittlere[n] Zeit, als die Beschneidung und die Taufe zugleich kursierten“ und die Beschneidung erst „allmählich aufgegeben wurde“ (zu den ‚ersten Einwänden‘). Dass die Taufe nicht abrupt eingeführt wurde, wird von Hugo damit begründet, dass das, was hier beginnen sollte, nicht „außerhalb der Materie von etwas anderem eingeführt“ wurde, sondern eine ‚materielle‘, d. h. schöpfungstheologische Kontinuität bestehe, weshalb die jüdischen Kultvorschriften auch nicht einfach „weggeworfen“, sondern „abgeschafft“ und die christlichen Rituale wiederum „eingesetzt“, nicht aber „usurpiert“ worden seien (ebd.).

VIERTE UNTERSUCHUNG: DAS EVANGELISCHE GESETZ

Nach dem Ewigen Gesetz, dem Naturgesetz und dem mosaischen Gesetz folgt im vierten und letzten Teil des Gesetzesstraktes der Summa Halensis die Untersuchung des ‚Evangelischen Gesetzes‘. Dieser Teil gliedert sich in zwei größere Abschnitte – ‚Traktate‘ –, in denen zunächst der Erlass und die Eigenschaften des Evangelischen Gesetzes und dann dessen Vorschriften behandelt werden.

⁴¹² Mit einem Zitat des Hieronymus (Argument e) wird die Abgrenzung zur ‚Häresie‘ der Gnosis vollzogen, indem auf die Gnostiker Kerinth und einen ‚Ebio‘, d. h. die Ebioniten, verwiesen wird, deren adoptianistische Auffassung von Kerinth mit der gnostischen Vorstellung verknüpft wurde (vgl. Marksches, Kerinth, 48 ff; Pratscher, Kerinth, 1387 f).

Erste Abhandlung: Der Erlass und die Eigenschaften des Evangelischen Gesetzes

Der erste Teil der Untersuchung des Evangelischen Gesetzes befasst sich mit dessen heilsgeschichtlicher Notwendigkeit und seiner Relation zum Naturgesetz einerseits und zum mosaischen Gesetz andererseits.

Erste Frage: Muss der vernunftbegabten Schöpfung nur ein Gesetz gegeben werden? [Nr. 543]

Den Argumenten, die dafür sprechen, dass es für die vernunftbegabte Schöpfung nur ein Gesetz geben kann, werden vier Gegenargumente gegenübergestellt, wobei schon zu Beginn signalisiert wird, welches Gewicht diesen Gegenargumenten beigemessen wird, indem die Summa Halensis ausdrücklich betont, dass die entscheidende Prämissa, nämlich die notwendige Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, bereits „anderorts bewiesen“ wurde (a). Dabei wird allerdings ausgeblendet, dass diese Unterscheidung zwar in der Gesamtstruktur der Summa Halensis durchaus an verschiedenen Stellen anklingt, jedoch ein ‚Beweis‘ im eigentlichen Sinne erst im folgenden Abschnitt über die Gnade folgt.⁴¹³ Aus dem – für den Gesetzestratkat insgesamt – konstitutiven Zusammenhang von ‚Ordnung‘ und ‚Gesetz‘ ergibt sich nun die logische und soteriologische Notwendigkeit der Unterscheidung des Naturgesetzes vom Evangelischen Gesetz als dem „Gesetz der Gnade“ (ebd.). So wird unter Berufung auf Röm 2,14 zwischen dem „eingegebenen Gesetz“ – dem Naturgesetz – und dem „hinzugefügten Gesetz“ unterschieden und in Bezug auf dieses ‚hinzugefügte Gesetz‘ festgestellt, dass es in Gestalt des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes „vervielfacht“ worden sei (b-d und Lösung). Dass aus der Einzigartigkeit der göttlichen Erhabenheit nicht nur eine einzige Form der Unterwerfung der vernunftbegabten Schöpfung unter Gott resultiert, wie aus der aristotelischen Rhetorik geschlossen werden könnte,⁴¹⁴ sondern dass diese Pflicht zur Unterwerfung sich ‚vervielfacht‘, d. h. in Bezug auf die Natur der vernunftbegabten Schöpfung und die Gnade, die sie empfängt, zu unterscheiden ist, wird in Anknüpfung an die aristotelische Handlungstheorie mit der Unterscheidung zwischen ‚Habitus‘ und ‚Akt‘ begründet; so wird das Naturgesetz in der vernunftbegabten Kreatur im schöpfungstheologischen und handlungstheoretischen Sinne als eine ‚Grundhaltung‘ verstanden, die noch nicht ‚aktualisiert‘ wird, während das Gesetz der Gnade darüber hinausgehe, indem es „das Bewusstsein für die Pflicht der Ordnung des aus Gnade Verliehenen einprägt“ (zu 1). An der Einheit der Gottesverehrung wird festgehalten, jedoch aus den unterschiedlichen „Bestrebungen“, Gott zu verehren, die Vervielfältigung des Gesetzes abgeleitet und diese somit psychologisch erklärt (zu 2). Diese ‚Psychologie‘ des göttlichen Gesetzes spiegelt nach Auffassung der Summa Halensis Gottes Wesen wider, insofern das

⁴¹³ Vgl. Summa Halensis III Nr. 607 (ed. Bd. IV/2, 950a–956b).

⁴¹⁴ Vgl. Aristoteles, Topica V,5; 134b 36–135a 1 (ed. Zekl, 240).

Naturgesetz mit der göttlichen Vernunft übereinstimme und das Gesetz der Gnade mit dem göttlichen Willen (zu 4).

Zweite Frage: Ist außer dem Gesetz, das dem Geist eingegeben ist, noch ein geschriebenes Gesetz anzunehmen? [Nr. 544]

Die traditionelle Redeweise vom ‚geschriebenen Gesetz‘ versteht die Summa Halensis in sprachlogischer Hinsicht so, dass zwar „jedes Gesetz im eigentlichen Sinne seinem Wesen nach in der Seele ist“, jedoch im ‚uneigentlichen Sinn‘, d. h. signifikationshermeneutisch,⁴¹⁵ das schriftliche Zeichen gemeint sei, womit ein Gesetz bezeichnet und ausgesagt wird; in übertragener Bedeutung könne ‚Schrift‘ zudem das genannt werden, was nicht in ein Buch ‚eingeschrieben‘, sondern dem menschlichen Verstand ‚beigeschrieben‘ wird (Antwort). Etymologisch wird in diesem Zusammenhang noch einmal – wie bereits zu Beginn des Gesetzesstraktates⁴¹⁶ – auf Isidors Ableitung des Gesetzesbegriffs (,lex‘) von ‚legere‘ (Lesen) einerseits sowie ‚ligare‘ (Binden) andererseits verwiesen, um so im Blick auf die Lesbarkeit des Gesetzes die Verknüpfung der inneren Erkenntnis mit der äußeren Sinneswahrnehmung des Gesetzes herauszustellen und zugleich dessen ‚bindenden‘, d. h. verpflichtenden Charakter in der dreifachen Relation zum Befehlenden, zum Befohlenen und zum Befehlsempfänger aufzuzeigen. Die dritte etymologische Herleitung des Gesetzesbegriffs, die zu Beginn der Auslegung der Sittengebote des Dekalogs erläutert wurde,⁴¹⁷ indem das Gesetz (,lex‘) von ‚eligere‘ (Auswählen) abgeleitet wird, kommt an dieser Stelle nur kurz zur Sprache, da hiermit ein innerer Akt des Menschen bezeichnet wird, der für die Schriftlichkeit des Gesetzes ohne Belang ist.

Dritte Frage: Ist über die genannten Gesetze hinaus ein Gesetz des Evangeliums erforderlich? [Nr. 545]

Die Notwendigkeit eines weiteren ‚hinzugefügten‘ Gesetzes neben dem mosaischen Gesetz wird mit der heilsgeschichtlichen Ordnung begründet, insofern das alttestamentliche Gesetz die ‚elementare‘ Grundlage der Verkündigung Gottes vermittelt habe, diese jedoch erst im Evangelium „vollkommen“ sei (Antwort). Dabei wird hier – wie sich im Fortgang der Argumentation zeigt – unter dem ‚alttestamentlichen Gesetz‘ noch nicht das mosaische Gesetz verstanden, sondern jene Ergänzungen, die nach dem Sündenfall zum Naturgesetz hinzugefügt wurden, um dieses an die veränderte Situation anzupassen.⁴¹⁸ Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise wird von Hebr 5,12 her mit einem Zitat Hugos von St. Viktor sprachphilosophisch dargelegt, indem zwischen dem ‚Elementaren‘, dem ‚Anfang‘ und der ‚Verkündigung‘ in

⁴¹⁵ S. o. S. 2310.

⁴¹⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 224 (ed. Bd. IV/2, 315a–b; in dieser Ausgabe S. 36–39).

⁴¹⁷ Vgl. ebd., Nr. 277 (ed. Bd. IV/2, 416a–417b; in dieser Ausgabe S. 392–397).

⁴¹⁸ Vgl. ebd., III Nr. 247 u. 261 (ed. Bd. IV/2, 347a–348b.370a–372b; in dieser Ausgabe S. 144–151.226–235).

der Hinsicht unterschieden wird, dass das ‚Elementare‘, d. h. die alttestamentlichen Hinzufügungen zum Naturgesetz, nur einen „Laut“, jedoch noch keine „Bedeutung“ aufweise, während die sprachlichen Äußerungen des ‚Anfangs‘, d. h. des mosaischen Gesetzes, eine erste Bedeutung erkennen ließen, die dann durch die ‚Verkündigung‘ des Evangelischen Gesetzes vollkommen sei (ebd.). Darüber hinaus wird zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz auch in Bezug auf ihre jeweilige Motivation, diesem Gesetz zu gehorchen, in theologischer sowie psychologischer Hinsicht unterschieden, insofern der Gehorsam gegenüber dem mosaischen Gesetz „pflichtmäßig“ aus einer „Eingebung des Herrn“ und somit „aus dem Respekt der Furcht“ erfolgt sei, während der Gehorsam gegenüber dem Evangelischen Gesetz „aus der Eingebung des Vaters“ und deshalb – „freiwillig“ – „aufgrund der Ergebenheit der Liebe“ erfolge (zu 1). Die theologische Bestimmung des mosaischen Gesetzes als eines ‚Gesetzes der Furcht‘ korrespondiert mit den Darlegungen Alexanders in dessen Sentenzenglosse, denn dort wird die ‚Vermehrung von Schuld‘, von der Petrus Lombardus in diesem Zusammenhang spricht,⁴¹⁹ eben auch mit der ‚Weckung von Furcht‘ verknüpft.⁴²⁰ Der Aspekt der ‚Freiwilligkeit‘ und damit der Intention derjenigen, die einem Gesetz gehorchen, ist zusammen mit der besonderen ‚Güte‘ des Evangelischen Gesetzes nach Auffassung der Summa Halensis dafür ausschlaggebend, dass dieses gegenüber dem mosaischen Gesetz als vollkommener angesehen werden muss (ebd. und zu 4). Das gilt auch dann, wenn zugegeben wird, dass es schon im mosaischen Gesetz ‚Räte‘ gab, die aber nach Auffassung der Summa Halensis noch unvollkommen blieben, weil sie ‚leiblich‘ und nicht mit Frömmigkeit und Liebe – wie die ‚evangelischen Räte‘ – praktiziert worden seien (zu 2). Der Einwand, auch im mosaischen Gesetz sei die vollkommene Liebe zu Gott als das eigentliche Ziel des Gesetzes vor Augen und deshalb bedürfe es in dieser Hinsicht keines weiteren Gesetzes, wird mit einer Differenzierung zwischen verschiedenen Formen der Liebe zurückgewiesen, die für die scholastische Soteriologie grundlegend war. So müsse zum einen zwischen einer geschuldeten und einer umsonst verliehenen Liebe unterschieden werden, sodann zwischen der Liebe zu Gott um seiner Wohltätigkeit willen und der um seiner Güte willen sowie schließlich der Liebe aufgrund zeitlicher und ewiger Wohltaten (zu 3). Während die Gottesliebe, auf die das mosaische Gesetz abzielte, als eine geschuldete Liebe aufgrund zeitlicher Güter vorgeschrieben worden sei, werde die vollkommene Liebe des Evangelischen Gesetzes umsonst, d. h. allein aus Gnade verliehen und basiere sie auf ewigen Wohltaten.

⁴¹⁹ Vgl. Petrus Lombardus, Sententiae III,40,2 (Spic Bon 5, 229).

⁴²⁰ Vgl. Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, III d.40 (BFS 14, 549,3f); Marschler, Der Vergleich von Altem und Neuem Gesetz im Spiegel ausgewählter scholastischer Kommentierungen von 3 Sent., d.40, 340.

Vierte Frage: Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Naturgesetz identisch?

[Nr. 546]

Die Unterscheidung von Naturgesetz und Evangelischem Gesetz wird in Analogie zu dem soteriologischen Grundsatz der Scholastik entfaltet,⁴²¹ wonach Natur und Gnade so unterschieden werden müssen, dass die Natur auf die Gnade „hingeordnet“ sei, jedoch erst durch die Gnade ‚vervollkommenet‘ werde; entsprechend werde auch das Naturgesetz durch das Evangelium „vollendet“ (Antwort), wobei der Begriff ‚Evangelium‘ hier – wie überhaupt im Gesetzestratktat der Summa Halensis – mit dem ‚Evangelischen Gesetz‘ identisch ist.⁴²² Die theologische Differenz wird in zweifacher Hinsicht, in Bezug auf die Gottesliebe einerseits und die Nächstenliebe andererseits, bestimmt: Zum einen schreibe das Naturgesetz vor, dass Gott geliebt werden müsse, „weil er wohltätig ist und weil er der Schöpfer ist“, während die Liebe zu Gott nach dem Evangelischen Gesetz erforderlich sei, „weil er gut ist und weil er der Erlöser ist“ (ebd.). Die Nächstenliebe wiederum werde vom Naturgesetz vorgeschrieben, weil der Nächste in seiner – natürlichen – ‚Art‘ ebenfalls ‚Mensch‘ ist und alle Menschen von dem einen Schöpfer geschaffen wurden, während der Nächste nach dem Evangelischen Gesetz geliebt werden müsse, „weil er Kind Gottes beziehungsweise mit der Möglichkeit zur Kindschaft ausgestattet ist und das Ebenbild Gottes und weil wir von einem erlöst worden sind“ (ebd.). Die trinitätstheologische Unterscheidung zwischen Gott dem Schöpfer und dem Erlöser korrespondiert hier mit einer Differenzierung innerhalb der theologischen Anthropologie zwischen dem natürlichen Menschsein und der übernatürlichen, d. h. gnadenhaften Gotteskindschaft sowie Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Einschränkung in Bezug auf die Gotteskindschaft, insoweit sie nur als eine individuelle ‚Möglichkeit‘ angesehen werden kann, erklärt sich aus dem soteriologischen Interesse, die Verantwortung jedes Einzelnen für die Realisierung dieser Gotteskindschaft zu betonen. Dem entspricht die Unterscheidung hinsichtlich der Redeweise von einer ‚Einschreibung‘ des Naturgesetzes bzw. des Evangelischen Gesetzes in das menschliche Herz und Gewissen, insofern das Evangelische Gesetz als ‚Einprägung‘ des menschlichen Gewissens verstanden wird, die „aufgrund des Glaubens oder der Rechtfertigung bei den Gläubigen“ erfolge, d. h. aber von deren Annahme der göttlichen Gnade abhängig ist (zu 1). Die Allgemeingültigkeit des Evangelischen Gesetzes kann deshalb auch nur in Bezug auf dessen Ursache, d. h. die göttliche Gesetzgebung, festgestellt werden, nicht aber hinsichtlich seiner Wirkung, die es allein in den Gläubigen zeitige, die für die Gnade „vorbereitet sind und sie annehmen“ (zu 3). In den Kategorien der aristotelischen Habitus-Lehre kann das nur so ausgedrückt werden, dass zwischen einem natürlichen und einem gnadenhaften Habitus unterschieden wird.⁴²³

⁴²¹ Vgl. Stoeckle, „*Gratia supponit naturam*“, 109 ff; Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 444 ff.

⁴²² Vgl. ebd., Nr. 259–260 (ed. Bd. IV/2, 366a–370b; in dieser Ausgabe S. 210–227).

⁴²³ Zur Rezeption der aristotelischen Habitus-Lehre im Gesetzestratktat der Summa Halensis s. o. S. 2285 f2299 f.

Fünfte Frage: Ist das Gesetz des Evangeliums mit dem Gesetz des Mose identisch?**[Nr. 547]**

Die Einheit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes, d. h. ihr „allgemeiner und gemeinsamer Charakter“, wird in dreifacher Hinsicht, in Bezug auf den göttlichen Gesetzgeber als der einen Wirkursache, Jesus Christus als dem einen Ziel sowie die „allgemeine Wahrheit“ als der einen Bedeutung beider Gesetze, festgestellt (Antwort). Mit diesem Lösungsansatz, der das aristotelische Ursachenschema zugrunde legt, setzt die Summa Halensis eine Argumentationslinie fort, die auch schon Alexanders Sentenzenglosse bestimmte.⁴²⁴ Das jeweilige Spezifikum des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes, ihr „eigener Charakter“, wird ebenfalls in dreifacher Hinsicht bestimmt: zum einen im Blick auf denjenigen, der dieses Gesetz jeweils „bewirkt“, d. h. erlassen und verkündet hat, nämlich Mose bzw. Christus, sodann hinsichtlich ihres Ziels, insofern das mosaische Gesetz auf „die Abkehr vom Bösen aufgrund von Furcht“ abziele, das Evangelische Gesetz hingegen „hauptsächlich das Tun des Guten aufgrund der Liebe“ zum Ziele habe, und schließlich in Bezug auf ihre jeweilige Aussage, denn die Wahrheit des mosaischen Gesetzes bestehe im Blick auf die sinnbildlichen Vorschriften in der zeichenhaften Hinweisfunktion, die Wahrheit des Evangelischen Gesetzes hingegen in der „Verwirklichung“, und im Blick auf die Sittenvorschriften unterscheide sich ihre Wahrheit nach ‚Anfang‘ und ‚Vollendung‘ (ebd.). Darüber hinaus sei das mosaische Gesetz einem „fleischlich gesinnten Volk“ gegeben, das Evangelische Gesetz aber einem „geistlichen“ Volk von „Vollkommenen“, wobei diese Differenz nicht absolut gesetzt, sondern im Sinne der heilsgeschichtlichen Grundstruktur des Gesetzestratkates als ein religiöser Prozess verstanden wird, der sich mit der Entwicklung vom unreifen Kind zum Erwachsenen vergleichen lasse (ebd.).

Sechste Frage: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium

Es geht auch in diesem Abschnitt um den Unterschied zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz, somit werden die Begriffe ‚Gesetz‘ und ‚Evangelium‘ nicht als unterschiedliche theologische Kategorien verwendet, sondern stehen für die beiden Ausprägungen des geschriebenen Gesetzes im Alten und Neuen Testament.

Erstes Glied: Unterscheiden sich das Gesetz und das Evangelium wie einander Entgegengesetzte oder wie Verschiedene? [Nr. 548]

Im unmittelbaren Anschluss an die Darlegungen des vorangegangenen Abschnitts wird festgestellt, dass das mosaische und das Evangelische Gesetz nicht einander

⁴²⁴ Vgl. Alexander von Hales, Glossa in Libri IV Sententiarum Petri Lombardi, III d.40 Ib-d (BFS 14, 544,24–545,16); Marschler, Der Vergleich von Altem und Neuem Gesetz im Spiegel ausgewählter scholastischer Kommentierungen von 3 Sent., d.40, 337f.

entgegengesetzt sind, sondern nur nach ihrem ‚spezifischen Charakter‘ zu unterscheiden sind (Antwort). Der Einwand, dass die alttestamentlichen Speisegebote dem Gesetz des Evangeliums widersprechen, wird – unter Rückbezug auf die entsprechenden Ausführungen zu den Zeremonialvorschriften des mosaischen Gesetzes⁴²⁵ – mit einer theologischen Klärung des jeweiligen Verständnisses von ‚Unreinheit‘ bzw. ‚Reinheit‘ abgewiesen (zu 1). Die Diskrepanz zwischen der alttestamentlichen Aufruforderung, den Feind zu hassen, und dem neutestamentlichen Grundsatz der Feindesliebe wird erneut im Rückgriff auf Augustins Auffassung erklärt,⁴²⁶ wonach ein ungerechter Mensch nur im Blick auf seine Ungerechtigkeit zu hassen sei, jedoch als Mensch geliebt werden müsse (zu 2). Auch die Gegenüberstellung des alttestamentlichen Vergeltungsgedankens und der neutestamentlichen Verpflichtung, dem Bösen nicht zu widerstehen, ist nach Ansicht der Summa Halensis nicht als ein Gegensatz zu verstehen, sondern als die ‚Erfüllung‘ des mosaischen Gesetzes im Sinne der ‚Vollendung‘ seiner eigentlichen Intention (zu 3). Diese grundsätzliche Übereinstimmung wird abschließend am Beispiel der unterschiedlichen Vorschriften zum Schwören unter besonderer Berücksichtigung der Wahrheitsrelation aufgezeigt, indem die Gemeinsamkeit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes auf den „Respekt vor der Wahrheit“ fokussiert und damit ein theologisches wie erkenntnistheoretisches Grundanliegen der Scholastik zur Geltung gebracht wird (zu 4).

Zweites Glied: Die Arten des Unterschieds zwischen Gesetz und Evangelium [Nr. 549]
 In diesem umfangreichen Abschnitt werden die Differenzen zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz nach sechs Gesichtspunkten systematisiert, die zunächst vor allem von Paulus her begründet und dann im Detail noch einmal in eigenen Kapiteln untersucht werden. Das erste Unterscheidungsmerkmal ist das der ‚Kraft‘, wodurch sich das Evangelium gegenüber dem mosaischen Gesetz in Bezug auf die Rechtfertigung, den Beistand des Heiligen Geistes und die ‚Leichtigkeit‘ der guten Tat auszeichne (A). Der zweite Differenzpunkt ist die jeweilige Wahrheitsrelation, insofern die Wahrheit im mosaischen Gesetz „verschleiert“ und als Verheißung ausgesprochen werde, während sie im Evangelischen Gesetz „offenbart“ und „verwirklicht“ sei (B). Hinsichtlich des dritten Kriteriums, der ‚Strenge‘, wird der Unterschied mit den biblisch-theologischen Charakterisierungen der beiden Gesetze begründet, da das mosaische Gesetz als das Gesetz des Zorns, der Furcht und der Knechtschaft bezeichnet werde, das Evangelische Gesetz hingegen als das Gesetz der Barmherzigkeit, der Liebe und der Freiheit (C). Nach dem Gesichtspunkt der ‚Güte‘ wird das mosaische Gesetz als unvollkommen und als ein Gesetz der Werke sowie des ‚tötenden Buchstabens‘ beurteilt, während das Evangelische Gesetz demgegenüber als vollkommen und als Gesetz des Glaubens sowie des lebendig machenden Geistes

425 Vgl. Summa Halensis III Nr. 518 VI zu 11 (ed. Bd. IV/2, 775b; in dieser Ausgabe S. 1690–1693).

426 Vgl. ebd., Nr. 266 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 391a; in dieser Ausgabe S. 302–305).

betrachtet wird (D). Das fünfte Unterscheidungsmerkmal, das der ‚Vergeltung‘, wird auf die jeweilige Verheißung zeitlicher bzw. ewiger Güter bezogen (E). Als sechster Aspekt wird schließlich der unterschiedliche ‚Erlass‘ genannt, womit der Geltungsbe- reich beider Gesetze gemeint ist, der sich dadurch unterscheide, dass das mosaische Gesetz nur ‚partikular‘, für die Nachkommen Abrahams, gegolten habe, während das Evangelische Gesetz ‚universal‘, d. h. für alle Menschen, gelte (F).

Kapitel 1: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Kraft
[Nr. 550]

Dieses Kapitel konzentriert sich auf die Differenz zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz in Bezug auf die Spendung bzw. den Beistand der Gnade, während für die beiden anderen Teilaspekte, die zuvor im Zusammenhang mit dem Unterscheidungsmerkmal der ‚Kraft‘ aufgeführt wurden – die Rechtfertigung und die Schwere bzw. Leichtigkeit des gesetzeskonformen Handelns – auf die vorangegangenen Ausführungen verwiesen wird. Die Frage, ob nicht auch das mosaische Gesetz Gnade verleihe, stellt sich für die Summa Halensis vor allem im Blick auf die Sakramententheologie des Hugo von St. Viktor, der „drei Arten von Sakramenten“ im mosaischen Gesetz unterschied, weshalb diesem Gesetz damit zumindest teilweise eine ‚heiligende‘, Gnade spendende Kraft zuzuschreiben sei (1–2). Die Summa Halensis beantwortet diese Frage mit der Unterscheidung zwischen den Sakramenten, die im mosaischen Gesetz „befolgt“, und denen, die dort „eingerichtet“ wurden (Antwort). Während erstere, zu denen die Beschneidung, die Ehe und die Buße gezählt werden, hier ausgeblendet bleiben, weil sie für die Fragestellung nicht relevant sind, wird für die Sünderopfer als die ‚Sakamente‘ des mosaischen Gesetzes festgestellt, dass von ihnen „weder Gnade verliehen noch die Disposition zur Gnade wie von den Sakramenten des Neuen Gesetzes eingeprägt wurde“ (ebd.). Mit diesem expliziten Hinweis, dass nicht einmal die ‚Disposition zur Gnade‘ erfolgt sei, ist im Sinne der scholasti- schen Gnadenlehre ausgeschlossen, dass den Sakramenten des mosaischen Gesetzes auch nur eine anfängliche Bedeutung im Blick auf den Prozess der Spendung der göttlichen Gnade beigemessen werden könnte. Zugleich wird aber auch gesagt, dass „in ihnen Gnade verliehen wurde“, wenngleich nicht „aufgrund ihrer Kraft, sondern aus ihrer Gelegenheit“, insofern sie die „Materie“ boten, um „Frömmigkeit zu üben“, oder mit ihnen ein fürbittendes Gebet verknüpft war, das in der Gemeinschaft der Gläubigen praktiziert wurde, sodass durch deren Einheit gnadenhaft Glaube und Liebe erzeugt wurde (ebd.). In dem ersten Teilaspekt greift die Summa Halensis auf die aristotelisch-scholastische Grundunterscheidung zwischen ‚Form‘ und ‚Materie‘ zurück und verknüpft mit dem Begriff der ‚Kraft‘ (*virtus*), der auch mit ‚Tugend‘ über- setzt werden kann, den Aspekt der ‚Gnade‘, wodurch die ‚Materie‘ überhaupt erst ‚geformt‘ wird. Diese gnadentheologischen Differenzierungen werden dann noch um die Unterscheidung zwischen einer ‚fleischlichen‘ und einer ‚geistlichen‘ Heiligung ergänzt, um so Hugos Redeweise von den ‚drei Arten von Sakramenten‘ im mosai-

schen Gesetz nachvollziehen zu können (zu 1–2). Darüber hinaus kann so auch erklärt werden, inwiefern dieses Gesetz im Anschluss an Röm 7,12 als gerecht im Sinne von ‚rechtfertigend‘ bezeichnet wird; dazu wird – wiederum ganz konsequent im Rahmen der scholastischen Soteriologie⁴²⁷ – zwischen der ‚Eingießung‘ und der ‚Ausübung‘ der Gerechtigkeit unterschieden und für das mosaische Gesetz insgesamt konstatiert, dass es die Gerechtigkeit nicht als ‚Wirkursache‘, sondern nur als ‚vorbereitende Ursache‘ eingieße, während seinen Sittengeboten eine rechtfertigende Wirkung im Blick auf die ‚Ausübung der Gerechtigkeit‘ zugeschrieben werden könne (zu 3). Eine gewisse Spannung ergibt sich hier allerdings hinsichtlich der Redeweise von dem mosaischen Gesetz als der ‚vorbereitenden Ursache‘ der Rechtfertigung, insofern ihm eine solche ‚Kraft‘ der ‚Disposition zur Gnade‘ gerade abgesprochen wurde.

Kapitel 2: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Wahrheit [Nr. 551]

In Anknüpfung an Isidor von Sevilla unterscheidet die Summa Halensis zwischen drei Aspekten der jeweiligen ‚Wahrheit‘ des mosaischen bzw. des Evangelischen Gesetzes: In Bezug auf ihren noetischen Charakter, d. h. die Kenntnis des jeweiligen Glaubensinhaltes, wird eine offenbarungstheologische Unterscheidung vollzogen, insofern die Wahrheit im mosaischen Gesetz als ‚verhüllt‘, hingegen im Evangelischen Gesetz als ‚enthüllt‘ bezeichnet wird (Antwort zu I). In Bezug auf die Gnade, die für Verdienste erforderlich ist, wird die jeweilige Wahrheit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes nach dem heilsgeschichtlichen Schema von ‚Verheißung‘ und ‚Erfüllung‘ unterschieden sowie hinsichtlich der ‚Herrlichkeit der Belohnungen‘ nach ihrer signifikationshermeneutischen Bedeutung als ‚Schatten‘ bzw. ‚Bild‘ (ebd.). Für die theologische Wahrheitskonzeption, die in diesen Unterscheidungen zur Geltung kommt, ist aufschlussreich, dass die erkenntnistheoretische Dimension der ‚Wahrheit‘ hier mit der Gnaden- und Verdienstlehre verknüpft wird. Die neutestamentliche Redeweise von der ‚Verborgenheit‘ der Wahrheit in den Gleichnissen wird damit erklärt, dass diese Wahrheit nur den ‚Massen und den Unwürdigen‘, nicht aber den Jüngern und den ‚Würdigen‘ verborgen geblieben sei und zudem auf die Reden Jesu bezogen werden müsste, während die jeweilige Wahrheit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes die Werke betreffe, die darin gefordert würden (zu I 1); außerdem sei es in erkenntnistheoretischer Hinsicht sinnvoll und nützlich, dass die Wahrheit in Gleichnissen ‚vermittelt‘ werde, weil das der Auffassungsgabe der Gläubigen – in der doppelten Perspektive ihres Verstandes wie auch ihres Erinnerungsvermögens – entspreche, solange diese in ihrem ‚gegenwärtigen Stand‘ die Wahrheit noch nicht vollkommen ‚sehen‘ (zu 3).

427 Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 462f.

Kapitel 3: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Strenge [Nr. 552]

Mit einzelnen Bibelstellen wird begründet, warum das mosaische Gesetz ein Gesetz der Furcht, des Zorns und der Knechtschaft genannt wird, das Evangelische Gesetz hingegen ein Gesetz der Barmherzigkeit, der Liebe und der Freiheit (Antwort). Der Einwand, die Androhung der ewigen Strafe im Evangelischen Gesetz sei viel strenger als die einer zeitlichen Strafe im mosaischen Gesetz, wird widerlegt, indem auf die zeitliche Perspektive verwiesen wird, sodass diese ewige Strafe im Evangelischen Gesetz zwar für die Zukunft angedroht werde, der Gläubige jedoch, wenn er Buße tue, die göttliche Barmherzigkeit erwarten könne (zu 1 und 3). Dem Argument, dass es dem Wesen des Menschen eher entspreche, durch ‚fleischliche Liebe‘ und Wohlthaten motiviert zu werden, weshalb auch das mosaische Gesetz eher als ein Gesetz der Liebe bezeichnet werden müsse, hält die Summa Halensis wichtige Differenzierungen in der theologischen Rede von der ‚Liebe‘ entgegen, wie sie dem Anliegen und der Grundstruktur der scholastischen Gnadenlehre entsprechen. Demnach werde mit den Verheißungen des mosaischen Gesetzes nicht eine ‚fleischliche Liebe‘ erzeugt, sondern eine ‚anfängliche‘, die in ihrer Relation zu Gott betrachtet werden müsse, aber eben noch von Furcht bestimmt sei, während das Evangelische Gesetz die vollkommene Gottesliebe ‚einführe‘ (zu 5). Mit dem Einwand, diese umfassende Gottesliebe sei doch bereits in Dtn 6,5 im Blick, setzt sich die Summa Halensis an dieser Stelle nicht weiter auseinander, sondern verweist auf die Ausführungen des folgenden Kapitels (zu 6).

Kapitel 4: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Güte

Artikel 1: Warum wird das Gesetz des Mose unvollkommenes Gesetz genannt, das Evangelium vollkommenes Gesetz? [Nr. 553]

Wenn das Gesetz nicht im Allgemeinen betrachtet wird, sondern hinsichtlich seiner spezifischen Differenzierung nach sakramentalen Vorschriften, Kultvorschriften, Rechtssatzungen und Sittengeboten, so wird nach Auffassung der Summa Halensis in unterschiedlicher Hinsicht auch die Unvollkommenheit des Gesetzes gegenüber dem Evangelium deutlich: Dem Sakrament des Gesetzes mangele es im Vergleich mit dem des Evangeliums an Kraft in Bezug auf die Rechtfertigung, den Kultvorschriften an Wahrheit gegenüber der Offenbarung des Evangeliums und den Sittenvorschriften an vollkommener Güte im Vergleich mit den Sittenvorschriften des Evangeliums; die Rechtssatzungen wiederum wiesen nicht ein Zuwenig, sondern ein Zuviel auf, insofern sie eine „harte Strenge“ vertreten, das Evangelium hingegen eine „milde Strenge“ (Antwort). Während diese Differenzierungen auf die jeweilige Besonderheit des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes zurückgeführt werden, wird im Blick auf ihre unterschiedliche ‚Edition‘, d. h. die Art und Weise, wie und warum sie erlassen wurden, auf die vorangegangene sowie die noch folgende Darlegung verwie-

sen.⁴²⁸ Die Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes gegenüber dem Evangelischen Gesetz wird im Rückgriff auf die aristotelische Philosophie mit der Unterscheidung zwischen ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ erläutert (zu 1–2); so kann am Beispiel der Bildhauerei auch aufgezeigt werden, dass das Evangelische Gesetz als ein „offene[s] Bild“ im Vergleich mit dem ‚Schatten‘ des mosaischen Gesetzes bezeichnet wird, wobei die Pointe dieses Vergleiches für die Summa Halensis darin besteht, dass die ‚Eindrücklichkeit‘ und ‚Offenheit‘ des Evangelischen Gesetzes zum einen durch die Eliminierung „des Unnötigen der Kultvorschriften und der sinnbildlichen Vorschriften“ erzeugt wird und zum anderen durch die „Verdeutlichung der Sittengebote“ (zu 1).

Artikel 2: Warum wird das Gesetz des Mose Gesetz der Werke genannt, das Evangelium Gesetz des Glaubens? [Nr. 554]

Zwischen dem mosaischen Gesetz der Werke und dem Evangelischen Gesetz des Glaubens besteht nach Auffassung der Summa Halensis die entscheidende Differenz in dem Vermögen bzw. Unvermögen des Menschen, es jeweils zu verwirklichen: Während das Gesetz der Werke auf den freien Willen des Menschen bezogen ist und ihm anzeigt, was zu tun ist, richtet sich das Gesetz des Glaubens an den Menschen, der ohnmächtig ist und deshalb der Gnade Gottes bedarf, um die Werke des Gesetzes zu vollbringen (Antwort). Damit ist der freie Wille des Menschen nicht grundsätzlich ausgeschaltet, aber er ist ganz im Sinne des Gedankens der Vervollkommnung, die das Verhältnis von mosaischem und Evangelischem Gesetz insgesamt bestimmt, auf die Gnade Gottes angewiesen. Das Evangelium als das Gesetz des Glaubens hat dementsprechend eine demonstrative Funktion, insofern sie dem Menschen die Gnade Christi ‚anzeigt‘, durch die er den Befehl Gottes erfüllen kann. Die Augustin zugeschriebene, tatsächlich aber pseudo-augustinische Auffassung, wonach „nicht der Glaube allein, ohne gute Werke“, vor Gott rechtfertige (2), wird so von der Summa Halensis bestätigt.

Artikel 3: Warum wird das Gesetz des Mose Gesetz, das tötet, genannt, das Evangelium aber Gesetz, das lebendig macht? [Nr. 555]

Die paulinische Rede vom ‚tötenden Buchstaben‘ (2Kor 3,6) bezieht die Summa Halensis in unterschiedlicher Weise auf die Rechtssatzungen und die Sittengebote des mosaischen Gesetzes: in Bezug auf die Rechtssatzungen dadurch, dass sie vorschreiben, den Verbrecher zu töten, und in Bezug auf die Sittengebote in vierfacher Hinsicht, insofern sie die Sündhaftigkeit beweisen bzw. durch ihre Verbalisierung des Sündhaften sogar dazu veranlassen, dann ihre Schwäche, das Befohlene ohne den Beistand

428 Vgl. Summa Halensis III Nr. 545 u. 560–561 (ed. Bd. IV/2, 840a–843b.865a–868b; in dieser Ausgabe S. 1922–1933.2014–2027).

des Geistes nicht aus Liebe, sondern nur aus Furcht zu tun, und schließlich im übertragenen Sinne einer Übertretung, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass diejenigen, die das Gesetz nicht befolgen, des Todes schuldig sind (Antwort). Im Unterschied dazu könnte das Evangelische Gesetz nicht als ein ‚tötender Buchstabe‘ bezeichnet werden, weil es den Beistand biete, das Gesetz zu befolgen, indem es zur Liebe und zur Demut „disponiert“ und „dem Menschen seine eigene Schwäche aufzeigt, dass er es nicht ohne die Gabe der Gnade Gottes erfüllen kann“ (zu 1). Der soteriologische Grundsatz der scholastischen Gnadentheologie, wonach der Mensch der göttlichen ‚Hilfe‘ bedarf, um diese gnadenhafte Disposition dann durch die eigene, willentliche Mitwirkung am Heil zur Vollendung zu bringen, wird hierbei mit der aristotelischen Unterscheidung zwischen der ‚Möglichkeit‘ und der ‚Wirklichkeit‘ verknüpft. Der Akzent in den Unterscheidungen zwischen dem mosaischen Gesetz und dem Evangelischen Gesetz liegt auf dem göttlichen Beistand, sodass die Redeweise vom ‚lebendig machenden Gesetz‘ auch von daher begründet wird (zu 2–4). Ausdrücklich betont die Summa Halensis aber, dass die theologische Bestimmung des mosaischen Gesetzes als eines ‚tötenden Buchstaben‘ nicht so verstanden werden dürfe, als sei dieses somit generell ‚schlecht‘, denn nicht das mosaische Gesetz bewirke die todbringende Sünde, sondern allein der „Zunder der Begierde“ in dem Menschen, „der seine Freiheit missbraucht“ (zu 5).

Artikel 4: Warum heißt es vom Gesetz, dass es Vorschriften enthält, die nicht gut sind, vom Evangelium aber [, dass es Vorschriften enthält, die] gut [sind]? [Nr. 556]

Diese Frage stellt sich für die Summa Halensis aufgrund einer scheinbaren Diskrepanz zwischen den Auffassungen Isidors von Sevilla und Augustins, die jedoch mit der Unterscheidung hinsichtlich des jeweiligen Personenkreises, der dort im Blick ist, geklärt wird (Antwort).

Kapitel 5: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Vergeltung [Nr. 557]

Die beiden neutestamentlichen Stellen (Hebr 11,13 und Gal 3,16), die als Belege angeführt werden können, dass im mosaischen Gesetz nicht nur zeitliche, sondern auch ewige Güter verheißen wurden, legt die Summa Halensis von Röm 5,20 her so aus, dass zwischen „drei Arten von Menschen“, den verhärteten, den törichten und den vollkommenen, unterschieden werden müsse und die alttestamentlichen Verheißenungen ewiger Güter auf die dritte Gruppe der „Gerechten und Vollkommenen“ zu beziehen seien, dabei jedoch – ganz im Sinne des heilsgeschichtlichen Ansatzes – in ihrer zeichenhaften Bedeutung interpretiert werden müssten (Antwort zu 1–2).

Kapitel 6: Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich des Erlasses

Die Unterscheidung zwischen dem ‚partikularen‘ Charakter des mosaischen Gesetzes und der ‚universalen‘ Bedeutung des Evangelischen Gesetzes bezieht die Summa Halensis auf die jeweilige ‚Edition‘ und wörtliche Bedeutung der beiden Gesetze, während in Bezug auf ihren Grundgedanken und ihre geistliche Bedeutung beide als ‚universal‘ betrachtet werden könnten, da das mosaische Gesetz ebenso wie das Evangelische Gesetz als ein „Gesetz der vollkommenen Gerechtigkeit“ anzusehen sei (Antwort). Der Einwand, eine Vorschrift, wie sie sich in Ex 23,4f findet, beanspruche Allgemeingültigkeit, wird mit dem Verweis auf Dtn 22,4 zurückgewiesen, indem die dort formulierte Einschränkung, diese Vorschrift beziehe sich auf den ‚Bruder‘, d. h. einen Juden, zum ‚wörtlichen Sinn‘ auch der Stelle Ex 23,4f erklärt wird (zu 1). Diese Auslegung lässt – ungeachtet ihrer Grenzen hinsichtlich einer historisch-kritischen Analyse der einzelnen biblischen Schriften und des Rekurses auf die Lehre vom vierfachen Schriftsinn⁴²⁹ – das Bemühen um eine intertextuelle Exegese erkennen. Dabei werden das mosaische Gesetz und das Evangelische Gesetz als in sich geschlossene Texteinheiten betrachtet, um so deren Differenzen markieren zu können. Das zeigt sich in diesem Zusammenhang besonders deutlich in der Auseinandersetzung mit dem Einwand, auch im Evangelium sei doch von dem ‚Bruder‘ die Rede, weshalb es ebenfalls als ‚partikular‘ angesehen werden müsse, wogegen die Summa Halensis auf unterschiedliche Bedeutungen des Begriffs ‚Bruder‘ im Alten und Neuen Testament verweist und so dessen spezifisch christliches Verständnis aufzuzeigen versucht. Dass die Abgrenzung hierbei zwischen dem mosaischen und dem Evangelischen Gesetz vollzogen wird, nicht aber generell zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, wird unmittelbar einsichtig, insofern das Kriterium der „Zuneigung, nach der alle Christen Brüder genannt werden“, von Ps 132,1 und Mt 28,10 her entwickelt wird (zu 3). Von einem ‚universalen‘ Charakter des Dekalogs könne nur in Bezug auf dessen Verwurzelung im Naturgesetz gesprochen werden, wobei das „implizit“ zu verstehen sei, während der Dekalog „explizit“ den Juden gegeben worden sei und in deren Auslegung nur eine ‚partikulare‘ Bedeutung habe (zu 4); diese Unterscheidung zwischen dem ‚impliziten‘ und dem ‚expliziten‘ Charakter des Dekalogs wird ergänzt durch den sprachphilosophischen Verweis auf die augustinische Interpretation des Dekalogs im Sinne einer Synekdoche, d. h. der Schlussfolgerung von einem Teil auf das Ganze. Dem Einwand, dass die sinnbildlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes nicht nur den Juden, sondern allen Menschen gegeben werden mussten, da sie als zeichenhafte Hinweise auf die zukünftige Erlösung heilsnotwendig waren, hält die Summa Halensis die „Unwürdigkeit der anderen Völker“ entgegen, während das jüdische Volk als einziges würdig gewesen sei, „dass ihm die Worte Gottes anvertraut wurden“, und aus ihm auch der Gottessohn hervorgehen sollte – in Anbetracht des

Antijudaismus, der den Gesetzestext der Summa Halensis insgesamt prägt, ist diese Betonung der ‚Würde‘ des jüdischen Volkes bemerkenswert (zu 5).

Siebte Frage: Das Enthaltensein des Evangeliums im Gesetz [Nr. 559]

Die Frage nach der Übereinstimmung des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes wird in Bezug auf die sinnbildlichen Vorschriften mit der Relation von „Zeichen und Bezeichnetem“ und im Blick auf die Sittenvorschriften mit dem Verhältnis „des zu Vollendenden zum Vollendeten“ im Sinne von ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ geklärt (Antwort). Der Einwand, es gebe keine Übereinstimmung, weil im mosaischen Gesetz nichts enthalten sei, was geglaubt werden müsse, wird mit der Unterscheidung zwischen dem ‚impliziten‘ Glauben des mosaischen Gesetzes und dem ‚expliziten‘ Glauben des Evangeliums zurückgewiesen, wobei die ‚Entfaltung‘ des Glaubens gemäß dem Evangelium mit der Gnadenspendung verknüpft wird (zu 1). Die Hinzufügungen des Evangelischen Gesetzes werden so interpretiert, dass damit nicht der Sinn des mosaischen Gesetzes, sondern nur dessen Wortlaut verändert worden sei, was dem heilsgeschichtlichen Ansatz einer genetischen Entwicklung des Gesetzes insgesamt entspricht (zu 4). Deshalb liegt der Summa Halensis auch daran, die bildliche Redeweise von dem ‚Schatten‘ des mosaischen Gesetzes ausdrücklich vor dem Missverständnis zu bewahren, als ob damit eine ‚Finsternis‘ gemeint sei, die im absoluten Gegensatz zu dem ‚Licht‘ des Evangeliums stünde – vielmehr wird auch hier der Entwicklungsaspekte betont, indem der ‚Schatten‘ als eine ‚Verringerung des Lichts‘ bestimmt und dementsprechend das ‚Sehen‘ des Glaubens als eine sukzessive ‚Beleuchtung‘ bzw. ‚Erleuchtung‘ der Wahrheit des Evangelischen Gesetzes verstanden wird (zu 5). Damit werden noch einmal die Grundgedanken der Illuminationstheorie Augustins zur Geltung gebracht.⁴³⁰

Achte Frage: Die Hinzufügung des Evangeliums zum Gesetz [Nr. 560]

Diese Frage korrespondiert mit der vorangegangenen, insofern nun die Übereinstimmung von mosaischem und Evangelischem Gesetz genauer daraufhin untersucht wird, inwiefern das Evangelium dem mosaischen Gesetz etwas hinzufügt. Die Ausführungen der Summa Halensis weisen in diesem Abschnitt weitgehende Übereinstimmungen mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre auf.⁴³¹ Im Anschluss an Augustin wird wiederum zwischen einer Betrachtung des Gesetzes dem Sinn und dem Wortlaut nach unterschieden. Dem Sinn nach füge das Evangelium dem mosa-

⁴³⁰ S. o. S. 2334.

⁴³¹ Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa aurea IV, tr.3 c.2 (SpicBon 19, 56,1–61,141).

ischen Gesetz nichts hinzu, was als eine Erneuerung verstanden werden könnte, wohl aber als eine „Erhellung“, insofern das Evangelium zum einen die verborgene Bedeutung der sinnbildlichen Vorschriften erhelle und zum anderen die implizite Bedeutung der Sittenvorschriften näher entfalte (Antwort). Letzteres wird erläutert, indem an zwei Beispielen dargelegt wird, wie das neutestamentliche Verständnis von Sittenvorschriften über deren jüdische Auslegung hinausgeht: So sei Mord nicht nur als Vernichtung des menschlichen Körpers zu verstehen, sondern als jede ungerechte Regung zum Schaden des Mitmenschen, und Ehebruch liege nicht erst mit dem Geschlechtsverkehr, sondern bereits mit der Begierde vor. Dem Wortlaut nach wird das Evangelium als Hinzufügung des mosaischen Gesetzes angesehen, wobei zwischen Kultvorschriften, Sittengeboten und Rechtssatzungen unterscheiden wird. Bei den Kultvorschriften, von denen überhaupt nur die relevant seien, in denen Christus verheißen wird, komme zu dieser Verheißung die Ausführung hinzu. Bei den Sittengeboten werde auf zweifache Weise etwas hinzugefügt: Einerseits werden die Beweggründe einer Handlung mit berücksichtigt, indem Verbote ausgesprochen werden, die sich auf die Ursache oder den Anlass solcher Handlungen beziehen – wie zum Beispiel den Zorn im Zusammenhang mit Mord. Andererseits übersteigt das Evangelium das mosaische Gesetz in qualitativer Hinsicht an Gerechtigkeit, insofern es zu der irdischen Gerechtigkeit der alttestamentlichen Gesetzeserfüllung, die darin bestand, dass jemand gerecht war, der niemandem schadete, nun die ‚Gerechtigkeit des Glaubens‘ hinzufügt, die den Menschen vor Gott gerecht macht. In einer eschatologischen Perspektive ist damit die Aussicht auf Belohnung in der zukünftigen Welt verbunden. Was schließlich die Rechtssatzungen betrifft, so erfolge durch das Evangelium auch hier eine Hinzufügung im Sinne einer Verbesserung und Vervollkommenung, wie am Beispiel von Jesu Auslegung des alttestamentlichen Grundsatzes ‚Auge um Auge‘ verdeutlicht wird (ebd.). Mit dem Vergleich von Dtn 6,5 und Mt 22,37 wird aufgezeigt, dass das Evangelische Gesetz etwas dem Wortlaut nach zu dem mosaischen Gesetz hinzufügt, ohne damit dessen Sinn zu verändern, sondern um gegenüber dem wörtlichen Verständnis der jüdischen Auslegung die eigentliche, ursprüngliche Bedeutung dieses Gebotes zur Geltung zu bringen (zu 3). Dem Einwand, das Evangelische Gesetz füge gerade das nicht hinzu, was von ihm erwartet wird, nämlich die Barmherzigkeit, was sich im Vergleich des alttestamentlichen Vergeltungsgrundsatzes ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ mit der unbarmherzigen Androhung der ewigen Verdammnis im Neuen Testament zeige, wird entgegengehalten, dass das nur dem Wortlaut nach gelte, während es vom Sinn her, d. h. in theologischer und psychologischer Perspektive, um die Unterscheidung von Furcht und Liebe gehe (zu 4).

Neunte Frage: Die Erfüllung des Gesetzes durch das Evangelium [Nr. 561]

Für diesen Aspekt wird auf die entsprechenden Ausführungen im Abschnitt ‚Über das mosaische Gesetz im Allgemeinen‘ verwiesen.⁴³²

Zehnte Frage: Der Erlass des Gesetzes und des Evangeliums

Die Erörterung dieser Frage, die den ersten Teil der Darlegungen zum Evangelischen Gesetz abschließt, wird ausdrücklich mit der Notwendigkeit einer Disputation ‚gegen‘ die „häretischen Manichäer“ begründet. Damit waren im unmittelbaren historischen Kontext der Summa Halensis die Katharer gemeint, deren Dualismus als Repristination des Manichäismus verstanden wurde.⁴³³ Die theologische Auseinandersetzung mit den Katharern war den Vertretern der Amtskirche nicht zuletzt im Blick auf das Verständnis von Gesetz und Evangelium wichtig, weil damit prinzipielle Fragen des rechten Glaubens und der angemessenen Glaubenspraxis verknüpft waren. Der gesamte Abschnitt entspricht deshalb in seiner Grundintention den vorangegangenen Ausführungen zu der Frage, „ob das Gesetz des Mose vom guten und einzigen Gott erlassen worden ist“⁴³⁴.

Kapitel 1: Der Gesetzgeber des Neuen Gesetzes [Nr. 562]

Das Ziel dieses Kapitels ist es, die dualistische Entgegenseitung und Zurückführung des Alten und Neuen Testaments auf ein böses bzw. gutes Prinzip zu widerlegen, indem die Güte des mosaischen Gesetzes sowie dessen fortbestehende Geltung bewiesen werden. Dazu wird in einem ersten Argumentationsgang zunächst eine Vielzahl von neutestamentlichen Textstellen angeführt, in denen deutlich wird, dass das mosaische Gesetz als gut anzusehen ist und weiterhin Geltung beanspruchen kann (I). Die Methode der intertextuellen Verweise ist nicht nur für die Begründung des Gesetzesverständnisses der Summa Halensis, sondern auch deren biblisch-theologischen Ansatz von zentraler Bedeutung. In einem zweiten Schritt wird der unauflösliche Zusammenhang von Altem und Neuem Testament auch an der Rezeption alttestamentlicher Prophetie im Neuen Testament nachgewiesen – was für die Gesetzesthematik insofern relevant ist, als damit das heilgeschichtliche Schema von ‚Verheißung und Erfüllung‘ in den Blick kommt, das für die Interpretation des mosaischen Gesetzes und dessen Unterscheidung vom Neuen Gesetz wichtig ist (II).⁴³⁵ Im

⁴³² Summa Halensis III Nr. 269–270 (ed. Bd. IV/2, 395a–401b; in dieser Ausgabe S. 316–343).

⁴³³ S. o. S. 2320.

⁴³⁴ Ebd., Nr. 263 (ed. Bd. IV/2, 374; in dieser Ausgabe S. 242f); s. o. S. 2320.

⁴³⁵ Vgl. Gössmann, Metaphysik und Heilsgeschichte, 274 ff; Marcolino, Das Alte Testament in der Heilsgeschichte, 108 ff.

Anschluss daran wird in einem dritten Schritt gezeigt, dass es der ‚eine‘ Gott ist, der sowohl das Gesetz des Alten wie auch des Neuen Testaments erlassen hat (III). Der vierte und letzte Unterabschnitt beschäftigt sich dann sehr ausführlich mit einer Fülle von Gegenargumenten der Häretiker, die ebenfalls auf Bibelstellen rekurrieren. Dabei wird noch einmal auf die prinzipielle Differenz zwischen den Sittengeboten und den Kultvorschriften hingewiesen, wonach die Sittengebote des mosaischen Gesetzes „im Evangelium vollendet“ werden und somit „im Glauben an Christus rechtfertigen“, während die Kultvorschriften nicht zur Rechtfertigung des Menschen beitragen (zu 2). Dem mosaischen Gesetz komme somit als „Erzieher in Christus“ eine pädagogische Bedeutung zu, die nicht aufgegeben werden dürfe (ebd.). Die Korrelation zwischen Gesetz und Vergehen, von der im Römerbrief die Rede ist, wird im Sinne einer Folge, nicht aber einer Verursachung, bestimmt, um so auch im Blick auf das Gottesbild zu betonen, dass das Gesetz „nicht in grausamer, sondern in barmherziger Absicht“ gegeben wurde (zu 4). Das Gesetz verursacht demnach nicht die Sünde, sondern zielt darauf ab, diese zu erkennen. Ein „Gesetz des Todes“ wird das mosaische Gesetz nicht deshalb genannt, weil es die Seele tötet, indem es die Sünde fördert, sondern weil es den Sünder bestraft (zu 5). Dass die Sünde „durch das Gesetz die Gelegenheit zu wirken erhielt“, liegt somit nicht an einem „Fehler des Gesetzes“, sondern an einem „Fehler des Gesetzesübertreters“, d. h. an der psychologischen Verfassung des Sünder, der das Verbotene stärker begeht als das Erlaubte (zu 6). Diese Begierde ist es, die nach Auffassung der Summa Halensis in Röm 7,25 als das „Gesetz der Sünde“ bezeichnet wird, und davon müsse das mosaische Gesetz unterschieden werden, von dem Paulus sagt, dass er ihm mit dem Verstand diene (zu 7). Dieses Gesetz, d. h. der Dekalog, vermag zwar ohne die Gnade nicht zu rechtfertigen, ist aber dennoch nicht ohne Nutzen, weil dadurch dem Menschen seine Sündhaftigkeit aufgezeigt wird (zu 10–11). Die paulinische Feststellung, dass „das Gesetz nicht aus dem Glauben kommt“ (Gal 3,12), wird mit der Definition des Glaubens nach Hebr 11,1 so interpretiert, dass hier nicht die eschatologische Dimension des Glaubens und die damit verbundene Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe im Blick ist, sondern eine Werkgerechtigkeit, die sich nur auf das Gegenwärtige fokussiert und das Gesetz deshalb aus Furcht erfüllt (zu 12). Die Schlussfolgerung des Apostels Paulus, „alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde“ (Röm 14,23), bezieht die Summa Halensis hingegen auf den Begriff des Glaubens im Sinne des ‚guten Gewissens‘ (ebd.). In Bezug auf das Erlösungshandeln Jesu Christi wird zwischen dem „Fluch des Gesetzes“ (Gal 3,13) im Sinne der „Schuld der Gesetzesübertretung“ und der „Strafe der Leidensfähigkeit und Sterblichkeit“ unterschieden (zu 13). Der Hinweis auf die ‚Aufhebung‘ des Gesetzes (Hebr 7,18) wird nicht als Beweis für dessen „Schlechtigkeit“, sondern nur als Beleg für seine „Schwäche“ hinsichtlich der Rechtfertigung verstanden; „schädlich“ – und somit ‚schlecht‘ seien nur die jüdischen Kultvorschriften, weshalb diese auch im Christentum nicht mehr befolgt werden dürfen (zu 19). Zum Abschluss betont die Summa Halensis noch einmal, dass sowohl das Alte Testament als auch das Neue Testament als „gut“ anzusehen sind, auch wenn das mosaische Gesetz des Alten Tes-

taments im Vergleich mit dem Evangelischen Gesetz des Neuen Testaments weniger gut sei und deshalb von diesem vollendet werden musste (zu 20).

Kapitel 2: Der Zeitpunkt des Gesetzeserlasses des Evangeliums [Nr. 563]

Die Frage, warum das Evangelische Gesetz nicht von Beginn an, d. h. nach dem Sündenfall, erlassen wurde, damit es dem Menschen sofort als ein „Heilmittel gegen die Krankheit der Sünde“ diente (1), beantwortet die Summa Halensis mit einem Zitat Hugos von St. Viktor, wonach Gott nach dem Sündenfall des Menschen zuerst seine Rolle als Richter aufgeben und „die Rolle des Beraters und danach des Helfers annehmen musste“, was dem Dreischritt von Naturgesetz, mosaischem Gesetz und Evangelischem Gesetz entsprochen habe (Antwort). Das entscheidende anthropologische – und im Blick auf die „Ordnung der Heilung“ auch soteriologische – Argument ist der Hinweis auf den freien Willen des Menschen, der selber zunächst um seine ‚Krankheit‘, d. h. Sündhaftigkeit, wissen und anschließend nach einem Heilmittel verlangen muss, damit er wirklich geheilt werden kann; genau diese heilsnotwendige Abfolge von Sündenerkenntnis und anschließendem Verlangen nach Hilfe werde durch das Nacheinander von mosaischem Gesetz und Evangelischem Gesetz gewahrt (zu 1). Mit dieser heilsgeschichtlichen Perspektive im Blick auf jeden Einzelnen korrespondiert im Anschluss an Augustin ein Entwicklungsgeschichtlicher Ansatz, der die Entwicklung der Menschheit insgesamt mit der Abfolge der einzelnen Altersstufen vergleicht und den Erlass des Evangelischen Gesetzes auf der höchsten Stufe der vollkommenen „Weisheit“ für notwendig erklärt (zu 2). Diesem allgemeinen ‚Heilsplan‘ der göttlichen Vorsehung widerspreche es nicht, dass im individuellen Einzelfall einer Person etwas zuteilwerde, was Gott mit dieser Person „gleichsam privat“ vorhave (zu 3). Die ‚Rationalität‘ der göttlichen Heilsordnung komme aber darin zur Geltung, dass Gott dem Teufel die Herrschaft über die Sünder nicht sofort und „nicht mit Macht wegnahm“ – wozu er in seiner ‚Allmacht‘ durchaus in der Lage gewesen wäre –, sondern mit Vernunft, indem er erst jenen ‚Gerechten‘ zu Hilfe kam, die unter dem Teufel zu leiden hatten (zu 4).

Zweite Abhandlung: Die Vorschriften des Gesetzes des Evangeliums

Die Ausführungen zu den Vorschriften des Evangelischen Gesetzes konzentrieren sich auf einzelne Aspekte der Bergpredigt Jesu und orientieren sich insgesamt an den Gliederungselementen der Auslegung des mosaischen Gesetzes, insofern zum einen nach ‚Vorschriften‘ und ‚Räten‘ unterschieden wird und zum anderen die drei Kategorien der Sittengebote, Rechtssatzungen und Sakramentalien zugrundegelegt werden. Die genaue Struktur dieses Abschnitts wird jedoch von einem Schema bestimmt, das in den anderen Abschnitten des Gesetzesstruktats nur an einzelnen Punkten auftaucht:

die Differenzierung der scholastischen Seelenlehre zwischen einem ‚zornmütigen‘, einem ‚begierlichen‘ und einem ‚vernünftigen‘ Streben,⁴³⁶ die dann zum Abschluss noch um den Aspekt der ‚Intention‘ erweitert wird. Die Spannung, die sich aus dem Nebeneinander der verschiedenen Gliederungsschemata ergibt, wird dann vor allem an der Stelle deutlich, an der auf eine „Untersuchung zu den Rechtssatzungen des Evangeliums“⁴³⁷ verwiesen wird, ohne dass sich eine solche Abhandlung im Gesetzesstraktat der Summa Halensis findet.

Erste Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des zornmütigen Strebens

Kapitel 1: Ist die Vorschrift, die das zornmütige Streben ordnet, der Reihenfolge nach die frühere? [Nr. 564]

Nach der scholastischen Seelenlehre ergibt sich die Reihenfolge, in der die Vorschriften des Evangelischen Gesetzes gemäß ihrer jeweiligen Zuordnung zu dem ‚zornmütigen‘, ‚begierlichen‘ und ‚vernünftigen‘ Streben betrachtet werden, aus der hierarchischen Struktur dieser Seelenvermögen,⁴³⁸ da die Begierde und der Zorn als ‚niedere‘ Bewegungen der ‚sinnlichen Kraft‘ von den ‚höheren‘ Bewegungen der ‚vernünftigen Kraft‘ abgegrenzt werden (Antwort zu 1). Die Anordnung und Reihenfolge der beiden sinnlichen Strebevermögen wird mit der Ordnung der Natur begründet, wonach diese zunächst auf die Bewahrung der Natur ausgerichtet ist und deshalb das entgegengesetzte Streben, die Natur zu zerstören, an dessen Wurzel, dem ‚Zorn‘, „entfernt“ werden muss, während das darauf folgende Prinzip der Vermehrung der Natur – im Rahmen der naturgesetzlichen Ordnung der Ehe – den Fokus in einem zweiten Schritt auf das entgegengesetzte Streben der Begierde lenkt (zu 2).

Kapitel 2: Ist es allgemein verboten, zornig zu sein? [Nr. 565]

Da Zorn als eine natürliche Regung der menschlichen Seele betrachtet werden kann und sich auch biblische sowie theologiegeschichtliche Belege anführen lassen, dass Zorn erlaubt ist oder sogar erwartet wird, unterscheidet die Summa Halensis zwischen einem natürlichen, einem gnadenhaften und einem lasterhaften Wollen. Das natürliche Wollen wird dabei in moralischer Hinsicht als „indifferent“ angesehen, das gnadenhafte Wollen hingegen als „lobenswert“, weil es aus dem „Eifer“ des Glaubenden hervorgehe, und das lasterhafte Wollen als etwas Schuldhaftes, weil es durch „Ungezuld“ hervorgerufen werde (Antwort). Diese Unterscheidung wird sodann konkretisiert im Blick auf den Zorn über einen Bruder, d. h. einen Nächsten, was generell lasterhaft

⁴³⁶ S. o. S. 2289.

⁴³⁷ Summa Halensis III, Prolog zu Nr. 602 (ed. Bd. IV/2, 936b; in dieser Ausgabe S. 2271).

⁴³⁸ Vgl. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, Bd. 1, 393ff; Werner Der Entwicklungs-gang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, 115f.

und somit verboten sei, weil dadurch die „gemeinsame Natur“ ebenso in Frage gestellt werde wie die „Möglichkeit zur Gemeinschaft der Gnade“, d. h. sowohl die natürliche Ordnung des Menschseins als auch die Heilsordnung, in der es jedem Menschen grundsätzlich möglich ist, das Heil zu erlangen, verbieten es, dem Nächsten zornig zu sein (zu 1). „Gnaden-“ und „tugendhaft“, d. h. von dem Glauben und der Liebe bestimmt, sei Zorn hingegen nicht nur erlaubt, sondern geboten, wenn er sich gegen die Sünde – nicht aber den Sünder als Menschen – richtet (ebd.). Die sittliche Unbestimmtheit des Zornes im Sinne einer natürlichen Regung der menschlichen Seele wird für den Fall festgestellt, dass „die Bewegung aus der Natur selbst kommt“, ohne das aber konkreter zu veranschaulichen; vielmehr greift auch hier die zuvor vollzogene Abgrenzung, insofern eine solche natürliche Motivation des Zorns in eine Bewegung überführt wird, die entweder vom Glaubenseifer oder vom Laster „geordnet“ werde und dementsprechend auch beurteilt werden müsse (ebd.). Diese Differenzierung hinsichtlich der motivierenden „Ordnung“ des Zorns wird nun auch auf das Verhältnis von Zorn und Vernunft angewendet, insofern die Vernunft in zweifacher Hinsicht durch den Zorn „verwirrt“ werden kann: entweder lasterhaft, durch eine „Perversion“ des menschlichen Wollens, oder „gnaden-“ und „tugendhaft“, wenn der Zorn durch den Glaubenseifer bewegt wird, was die Vernunft des Glaubenden zunächst verwirrt, ohne deren „Gebrauch oder Freiheit“ dadurch nachhaltig einzuschränken, bevor dann eine „Aufklärung des Geistes“ erfolgt (zu 2). Hieronymus‘ Unterscheidung zwischen überstürztem Zorn, der ohne Zustimmung des Willens aufkomme und deshalb als lässliche Sünde angesehen werden könne, und kalkuliertem Zorn, der sich willentlich nach einer Bedenkzeit äußere und als Todsünde verurteilt werden müsse, greift die Summa Halensis auf und bezeichnet den überstürzten Zorn als „Voraffekt“, den kalkulierten Zorn hingegen als „Leidenschaft“ (zu 3). Der voluntaristische Grundzug dieser fein gegliederten Seelenlehre zeigt sich darin, dass der „leidenschaftliche“ Zorn – im Unterschied zu dem „Voraffekt“ – durchaus als etwas betrachtet wird, worüber der Mensch „Macht“ hat, d. h. ihn vermeiden kann, wobei insbesondere auf den Ratschlag Gregors I. verwiesen wird, durch das Nachsinnen über die Passion Christi wie auch die Reflexion der eigenen Schwäche zu verhindern, dass der Zorn die Seele in Besitz nehme (zu b).

Kapitel 3: Die Stufen bei der Strafwürdigkeit des Zorns [Nr. 566]

Die Frage, inwieweit es beim schuldhaften Zorn Abstufungen gibt, stellt sich für die Summa Halensis von Hrabanus Maurus her, der in seiner Auslegung von Mt 5,22 solche Abstufungen vollzogen hat. Für die entgegengesetzte Auffassung wird insbesondere auf Cicero verwiesen, dessen Ansichten jedoch unter Berufung auf Gregor I. und Augustin als Irrtum betrachtet und deshalb verworfen werden (a-g). Es wird dann eingehend erörtert, worin sich die Abstufungen schuldhaften Zorns unterscheiden – dazu rekurriert die Summa Halensis auf die Differenzierungen innerhalb der Sündenlehre,⁴³⁹

⁴³⁹ Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 428 ff.

wobei diese mit der ontologischen Grundstruktur der Relation von Natur und Gnade verknüpft sind. Zunächst wird Sünde als „Raub des natürlichen Guten“ betrachtet, womit in anthropologischer Perspektive die natürliche Güte der Vernunft und des Willens gemeint ist, die ihrerseits nach der „Rechtbeschaffenheit“ der Vernunft und des Willens sowie dem Vermögen, die umsonst geschenkte Vollkommenheit zu empfangen, unterschieden wird (Antwort). Während nun die Sünden, die der Vernunft und dem Willen die Rechtbeschaffenheit an und für sich rauben, als gleich angesehen werden, auch wenn sie eine unterschiedliche Distanz zu dieser Rechtbeschaffenheit aufweisen, wird für die Sünden, die das Vermögen zum Empfang der umsonst geschenkten Vollkommenheit rauben, eine Ungleichheit festgestellt, da sie die Seele im Blick auf diesen Gnadenempfang unterschiedlich stark beeinträchtigen. Wird Sünde hingegen als Raub des umsonst, d. h. aus Gnade geschenkten Guten verstanden, so unterscheidet die Summa Halensis hier zwischen der „Gnade schlechthin“ und der Gnade, die den Menschen „auf bestimmte Weise“ rechtfertigt, und betrachtet alle Sünden, insoweit sie sich gegen die Gnade im ersten Sinne richten, als gleich, sonst jedoch als ungleich, weil sie die Tugenden, die mit dem Empfang der rechtfertigenen Gnade verbunden sind, auf unterschiedliche Weise ihrer Wirkung beraubt (ebd.). Eine weitere Differenzierung erfolgt im Blick auf die Sünde als „Strafwürdigkeit“, insfern damit zum einen „der Verlust der Herrlichkeit“ und zum anderen „das Erleiden der Hölle“ gemeint sein kann (ebd.); bei dem ersten Aspekt wird wiederum zwischen einer prinzipiellen, „schlechthinnigen‘ Betrachtungsweise und einer speziellen Perspektive unterschieden, wie sie den Abstufungen in dem zugrundliegenden Gnaden- und Tugendschema entspricht. Im Blick auf das ‚Erleiden der Hölle‘ werden dagegen die Gleichheit der Sünde hinsichtlich der Dauer der Bestrafung und ihre Ungleichheit in Bezug auf die Härte der Strafe festgestellt. Insgesamt werden die Abstufungen der Sünden auf „drei Wurzeln“ der Abwendung des Menschen vom Guten zurückgeführt: erstens das unterschiedliche Ausmaß seiner „Undankbarkeit gegen die göttliche Wohl-tätigkeit“ und seiner „Verachtung der Gerechtigkeit“; zweitens die jeweilige Preisgabe des Guten, die sich nach dessen unterschiedlicher Güte bemisst, und drittens die Hinwendung zum ‚Schlechteren‘ im Sinne des ‚wandelbaren‘, d. h. vergänglichen Guten, die aus der menschlichen Begierde heraus erfolgt und bei der im Anschluss an Augustin noch einmal zwischen der Zustimmung des Herzens, der tatsächlichen Umsetzung und der Gewohnheit differenziert werden müsse (ebd.). Diese diffizilen Ausführungen werden dann in der Auseinandersetzung mit den Ansichten Ciceros insoweit vereinfacht und pointiert, als nun die gesamte Sündenlehre in eine Ursprung-Ziel-Relation eingeordnet wird, sodass die unterschiedlichen Betrachtungsweisen sich jeweils dadurch erklären lassen, dass sie entweder den Ausgangspunkt der gesamten Natur- und Heilsordnung oder die vielfältigen Bewegungen auf ihren Endpunkt hin in den Blick nehmen (zu 1). Damit korrespondiert auch eine Differenzierung zwischen der prinzipiellen Gleichheit der Tugenden und der Ungleichheit der Laster bzw. Sünden, soweit deren Spezifika betrachtet werden, d. h. ihre Bezüge, Ursachen und Umstände, deren Berücksichtigung erkennen lasse, dass die Sünden von dem ‚rechten‘, d. h.

,geraden‘ Weg zum eigentlich Ziel unterschiedlich stark abweichen, sodass der individuelle Lebensweg eines Sünders mehr oder weniger „gekrümmt“ verläuft (zu 2–3).

Trägt dieses Kapitel insgesamt zur Klärung der Frage bei, inwiefern zwischen Sünden abgestuft werden muss, so wird der schuldhafte Zorn, um den es eigentlich geht, dann noch in einem zweiten – kürzeren – Unterabschnitt in den Blick genommen. Mit zwei Zitaten von Gregor I. und Augustin wird dabei die Vorstellung von dem göttlichen Zorn entfaltet, der in drei Stufen bzw. Schritten während des Prozesses im Jüngsten Gericht, in dessen Schuldurteil und dem Vollzug der ewigen Bestrafung zum Ausdruck komme (zu II). Abschließend wird dann noch begründet, dass Paulus mit seiner erzürnten Anklage der Galater (Gal 3,1) nicht gegen Jesu Gebot verstoßen habe, seinem Bruder nicht zu zürnen (Mt 5,22), da der Zorn des Paulus hier nicht ohne Grund sei und damit dem Kriterium für einen gerechtfertigten Zorn aus dem „Eifer des Glaubens“ heraus entsprochen habe, das in dem vorangegangenen Kapitel dargelegt wurde.

Kapitel 4: Die Vorschriften der Versöhnung und der Eintracht

Artikel 1: Die Vorschrift der Versöhnung mit dem Nächsten [Nr. 567]

Der Artikel nimmt Bezug auf Mt 5,23f und gliedert sich in drei Unterabschnitte, wobei zunächst die Frage gestellt wird, inwieweit ein Gelübde eingehalten werden muss – dazu wird auf eine vorangegangene Erörterung zu der Frage nach den Gelübden verwiesen (I), die aber in der Summa Halensis fehlt, während sie in dem Manuskript des Gesetzestraktates, das sich in Assisi befindet, vorhanden ist und dort zwischen den Ausführungen zum Naturgesetz und dem Abschnitt über das mosaische Gesetz eingeordnet ist.⁴⁴⁰ In einem zweiten Unterabschnitt geht es um die Frage, ob die Vorschrift, sich mit dem Bruder zu versöhnen, wörtlich zu verstehen ist. In der Antwort wird dahingehend unterschieden, dass der Bruder entweder anwesend ist und die Vorschrift dann wörtlich verstanden werden muss, oder er abwesend ist und das auf den Bruder Zugehen dann im Anschluss an Augustin „geistlich zu verstehen“ ist (Antwort zu II). Im dritten Unterabschnitt wird erörtert, ob es sich gebührt, dass jemand, dem Unrecht zugefügt wurde, seinerseits um Freundschaft und Versöhnung bitten muss. Dazu wird zwischen zwei Formen bzw. Stufen dessen unterschieden, was sich gebührt, einerseits dem „Gebührenden der Notwendigkeit, ohne das es kein Heil gibt“, und andererseits dem „Gebührenden der Vollkommenheit, das zu größerer Herrlichkeit führt“, und im Sinne einer Zwei-Stufen-Ethik festgestellt, dass es nicht notwendig ist, um Versöhnung zu bitten, aber dadurch eben eine „größere Herrlichkeit“ erreicht werden könne (zu III).

440 Vgl. Codex Assisiensi 138, fol. 220b–223d.

Artikel 2: Die Vorschrift der Eintracht mit dem Gegner [Nr. 568]

In einem ersten Argumentationsgang wird in unterschiedlichen Perspektiven erörtert, wie die Vorschrift der Eintracht mit dem Gegner (Mt 5,25) zu verstehen ist. Ist mit dem Gegner der Teufel gemeint, so wird ausgeschlossen, dass eine Eintracht mit ihm vorgeschrieben wäre, wobei ausdrücklich auf den griechischen Text verwiesen wird, da hierdurch mehr noch als mit dem Wortlaut der Vulgata deutlich werde, dass diese Vorschrift nicht auf den Teufel bezogen werden könne (I 1). Ein ‚guter Engel‘ könnte aber auch nicht als Gegner aufgefasst werden (6), sodass nur übrig bleibe, die Vorschrift entweder auf Gott oder den Mitmenschen zu beziehen und dann jeweils als Aufforderung zur Versöhnung zu interpretieren (Antwort und zu 3). In einem zweiten Abschnitt erläutert die Summa Halensis im Anschluss an Augustin und Hrabanus Maurus noch die Strafandrohung, die in Mt 5,26 ausgesprochen wird (Antwort zu 1–2).

Zweite Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des begierlichen Strebens

In Analogie zu der Auslegung des mosaischen Gesetzes fokussiert die Summa Halensis die ‚Leidenschaft‘ bzw. die „Bewegung des begierlichen Strebens“ auf die Fragen des Ehebruchs und der Ehescheidung.⁴⁴¹ Darin kommt erneut die Bedeutung der Ehegesetzgebung für die mittelalterliche Kirche und deren normative Ansprüche gegenüber der Gesellschaft zur Geltung.

Kapitel 1: Wie ist die Vorschrift zu verstehen, die den Willen zum Ehebruch verbietet? [Nr. 569]

Die Summa Halensis greift auf ein Grundelement der scholastischen Sündenlehre zurück,⁴⁴² um die Rolle des ‚Zunders‘ bei dem Aufkommen der Begierde deutlich zu machen (Antwort zu 1). Mit der Unterscheidung zwischen dem ‚Voraffekt‘, der als lässliche Sünde beurteilt wird, und einem geplanten sowie beabsichtigten Begehr, das als Todsünde angesehen werden müsse, werden verschiedene Ausprägungen bzw. Stufen der Begierde abgegrenzt, wobei die Rolle der Vernunft bei der Zustimmung zum Begehr noch einmal gesondert betrachtet wird (zu 2–4).

Kapitel 2: Wird der Wille als Tat gewertet? [Nr. 570]

In Anknüpfung an Augustin und im Rekurs auf die scholastische Willenslehre, wie sie auch schon in dem zweiten Teil der Summa Halensis sowie in deren Auslegung

441 Vgl. Summa Halensis III Nr. 253.362–372.455–463 (ed. Bd. IV/2, 358a–359b.541a–558b.665a–677b; in dieser Ausgabe S. 186–189.836–901.1290–1335).

442 Vgl. ebd., II–II Nr. 613–629 (ed. Bd. III, 592a–608b); III Nr. 231 (ed. Bd. IV/2, 324a–326b; in dieser Ausgabe S. 70–77).

des neunten und zehnten Gebotes zur Geltung kam,⁴⁴³ wird zwischen einem „vollen“ und einem „halbvollen Willen“ unterschieden. Die Differenz wird dabei im Blick auf die biblische Geschichte vom Sündenfall (Gen 3) geschlechterspezifisch bestimmt, indem nur dem Mann, d. h. Adam, als dem „höhere[n] Teil“ der Vernunft die Rolle zugeschrieben wird, mit dem ‚vollen Willen‘ der Sünde zugestimmt und sie in die Tat umgesetzt zu haben, während die Frau, d. h. Eva, als der „niedrigere Teil der Vernunft“ angesehen und ihr deshalb auch nur ein ‚halbvoller Wille‘ zugeschrieben wird, die Sünde tatsächlich zu begehen, wovon der Mann sie mit seiner Autorität hätte abhalten können (Antwort). Daraus resultieren unterschiedliche Konsequenzen, insofern beider Tat zwar als Sünde bewertet wird, weshalb sie auch beide ihrer ‚Herrlichkeit‘ beraubt würden, jedoch nur die Tat, die mit ‚vollem Willen‘ begangen wurde, als eine Todsünde betrachtet wird, die die Höllenstrafe nach sich ziehe, wobei auch noch zwischen einer geistlichen und einer körperlichen Sünde unterschieden wird (ebd.). Hinsichtlich der Prinzipien und der Praxis weltlicher sowie kirchlicher Rechtsprechung betont die Summa Halensis ausdrücklich, dass hier nicht der Wille als Tat gewertet werden kann, solange kein Schaden nachweisbar ist, während es Gottes Gericht obliege, den Willen des Sünder zu beurteilen (zu 2–3).

Kapitel 3: Muss die Vorschrift, einen Anlass zu meiden, wörtlich befolgt werden?

[Nr. 571]

Diese Frage ergibt sich für die Summa Halensis aus der Gegenüberstellung von Mt 5,29 und den kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Selbstverstümmelung. Im Anschluss an Augustin wird Jesu Diktum nicht als Aufforderung verstanden, es wörtlich zu befolgen, sondern als Vorschrift, den „Anlass“ zur Sünde zu „entfernen“ (Antwort). Dieser ‚Anlass‘ könnte aber vielfältig sein, insofern er von außen, durch Schauen oder Berühren, wie auch von innen, in Form von Intentionen und Überlegungen sowie der Ausführung einer Tat, entstehe. Dabei weisen die Autoren der Summa Halensis ausdrücklich darauf hin, dass auch das Streben nach dem ‚kontemplativen‘ sowie dem ‚aktiven Leben‘ als den beiden Grundformen mönchischer Existenz, wie sie in den verschiedenen Orden dieser Zeit Gestalt annahmen, einen solchen Anlass zu Sünde darstellen könne (ebd.). Die Entfernung des Anlasses zur Sünde, d. h. des eigentlichen Lasters, erfolge „durch Zucht und Enthaltsamkeit“, während die Natur selbst unversehrt bewahrt werden müsse, da sie an und für sich gut sei (ebd.). Dass insbesondere in den weit verbreiteten Lebensbeschreibungen der Heiligen von Selbstverstümmelungen zu lesen ist, rechtfertigt die Summa Halensis mit einer individuellen Inspiration des Heiligen Geistes, weshalb solches Verhalten auch als Ausnahme von dem ansonsten gültigen Kirchenrecht legitim sei, somit aber nicht als Maßstab vorbildlichen Handelns gelten darf (zu 1). Die schöpfungstheologische, im Naturrecht

⁴⁴³ Vgl. ebd., II–II Nr. 53 (ed. Bd. III, 71a–73b); III Nr. 394 (ed. Bd. IV/2, 585a–586b; in dieser Ausgabe S. 994–999).

begründete, Wertschätzung der Körperlichkeit des Menschen, die in diesen Darlegungen um Ausdruck kommt – und so dem Klischee von der generellen Abwertung des Körperlichen in der mittelalterlichen Theologie widerspricht –,⁴⁴⁴ hat erst dort ihre Grenze, wo der Mensch um seines Seelenheils willen das körperliche Martyrium auf sich nehmen muss (zu 2). Eine positive Sicht des Verhältnisses von Seele und Geist ergibt sich für die Summa Halensis auch aus der Feststellung, dass eine Verderbnis des Körpers nicht zwangsläufig die Verderbnis der Seele zur Folge hat, sondern dafür die willentliche Zustimmung zum sündhaften Verderben entscheidend ist (zu 3).

Dritte Frage: Die Vorschriften zur Bewegung des vernünftigen Strebens

Die Vorschriften der Bergpredigt, die dem vernünftigen Streben zugeordnet werden, betreffen zum einen das Schwören (Mt 5,33f) und zum anderen das Erdulden (Mt 5,38–41) sowie die Nächsten- und Feindesliebe (Mt 5,42–44).

Erste Unterfrage: Das Verbot des Schwurs

Kapitel 1: Ist Schwören insgesamt verboten und eine Sünde? [Nr. 572]

Zunächst referiert die Summa Halensis die Auffassung ‚einiger‘, nicht namentlich genannter Theologen, dass die moraltheologische Differenzierung zwischen Geboten und Räten, die der scholastischen Zwei-Stufen-Ethik zugrundeliegt, noch weiter verfeinert und um die beiden Kategorien der Erlaubnis und des Verbotes ergänzt werden müsse. So ergebe sich insgesamt eine Abstufung vom Rat über die Vorschrift und die Erlaubnis bis zum Verbot, wobei den einzelnen Stufen „in der Kirche Gottes vier Arten von Menschen“ entsprächen: die Vollkommenen, die zu Vervollkommenden, die Schwachen und die Verworfenen (Antwort). Der Rat und die Erlaubnis seien in handlungstheoretischer und psychologischer Hinsicht dem Willen zuzuordnen, die Vorschrift und das Verbot hingegen der Notwendigkeit – mit der Einschränkung bzw. Präzisierung, dass die Befolgung eines Rates, z. B. in Form eines Gelübdes, oder einer Erlaubnis, wie im Fall einer Hochzeit, zur Einhaltung verpflichtet und somit eine Notwendigkeit darstelle. Ohne dass die Summa Halensis nach dem ausführlichen Referat dieser Lehre dazu Stellung nimmt, ob sie diesem Schema prinzipiell zustimmt oder nicht, hält sie doch im Blick auf die spezielle Frage des Schwörens ein anderes Erklärungsmodell für plausibler: Demnach sei das Schwören zwar „im Allgemeinen gut“, insoweit es die Wahrheit versichere, jedoch müsse der „Begleitumstand“ berücksichtigt werden, dass diese Versicherung der Wahrheit mit der „Anrufung oder Bezeugung der ersten Wahrheit“ einhergehe und das nicht grundlos geschehen dürfe (ebd.). Im

444 Vgl. jedoch Summa Halensis III Nr. 583 zu II (ed. Bd. IV/2, 908b–909b; in dieser Ausgabe S. 2170–2173).

Anschluss an das Decretum Gratiani und in Anlehnung an die entsprechenden Ausführungen des Johannes von La Rochelle in dem Traktat ‚Über die Laster‘ werden sieben ‚gute Gründe‘ für einen Schwur angeführt, wenn damit nämlich das Ziel verfolgt werde, die Wahrheit zu bestätigen oder sie zu erklären, eine Freundschaft mit dem Eid zu besiegen, Frieden wiederherzustellen, Treue zu wahren, Gehorsam und Unterwerfung anzuerkennen oder einen Kirchenbrauch zu bewahren (zu 5). Grundsätzlich verboten sei das eigene Streben danach, zu schwören (zu 1). Mit Augustin könne der Schwur vor allem deswegen ‚gefährlich‘ genannt werden, weil die drei ‚Begleiter‘ des Schwurs – das Urteil, die Gerechtigkeit und die Wahrheit⁴⁴⁵ – leicht ‚ausfallen‘ könnten (zu 2).

Kapitel 2: Ist es erlaubt, bei Schöpfungswesen zu schwören? [Nr. 573]

Jesu Vorschrift, „weder beim Himmel noch bei der Erde“ zu schwören (Mt 5,34), interpretiert die Summa Halensis – teilweise in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Traktat ‚Über die Laster‘ des Johannes von La Rochelle – so, dass damit verboten werde, bei Schöpfungswesen zu schwören, wenn diesen dadurch etwas Göttliches zugesprochen werde oder – umgekehrt – sie so sehr verachtet würden, dass ein solcher Schwur nur dazu diene, den Nächsten zu betrügen (Antwort). Dass es in der Frömmigkeitspraxis der mittelalterlichen Kirche üblich war, „bei den Heiligen, der heiligen Maria, den Evangelien und den Gott geweihten Dingen“ zu schwören (2), wird für statthaft erklärt, weil das letztlich auf Gott selbst bezogen sei, insofern er den Heiligen „ihre Heiligkeit verliehen“, Himmel und Erde erschaffen habe und erhalte und von den Dingen, wie dem Evangelium und dem Kreuz, die ihm geweiht sind, ‚repräsentiert‘ werde (zu 2).

Zweite Unterfrage: Die Vorschrift der Duldsamkeit

Die Vorschriften der Bergpredigt zum Erdulden von Unrecht werden nach den drei Aspekten der Körperverletzung, der Sachentwendung und der Frondienstleistung strukturiert. Der Gesichtspunkt der ‚Frondienstleistung‘ entspricht dabei weniger der konkreten Handlungssituation, wie sie in Mt 5,41 geschildert wird, als vielmehr der Perspektive des mittelalterlichen Feudalsystems, in dem die Frondienste eine wichtige Rolle spielten.⁴⁴⁶ Dieses Kapitel zeigt deshalb im besonderen Maße, wie ein biblischer Text von der Summa Halensis ausgelegt und auf den wirtschaftlichen sowie gesellschaftlichen Kontext der eigenen Zeit bezogen wird.

⁴⁴⁵ Vgl. Summa Halensis III Nr. 320–322 (ed. Bd. IV/2, 483a–487b; in dieser Ausgabe S. 626–643).

⁴⁴⁶ Vgl. Rösener, Frondienste, 986 ff.

*Kapitel 1: Die Vorschriften der Duldsamkeit in Bezug auf die Körperverletzung
[Nr. 574]*

In einem ersten Argumentationsgang wird erörtert, „ob das Unrecht abgewehrt werden muss“ (I). Hierzu unterscheidet die Summa Halensis zwischen privatem und öffentlichem Unrecht. Letzteres müsse „auf Befehl des Fürsten und durch die Hand des Soldaten abgewehrt werden“, wie es auch Augustin dargelegt habe (Antwort). Wichtig seien aber der politische Auftrag – der ‚Befehl‘ – vonseiten der Obrigkeit und die besondere Beauftragung – der ‚Beruf‘ – derer, die den Befehl mit Waffengewalt umsetzen. Die Summa Halensis vertritt damit im Grundsatz das Prinzip eines ‚staatlichen‘ Gewaltmonopols, was den Zielen der ‚Landfriedensbewegung‘ entsprach, die seit dem 11. Jahrhundert den Fehden entgegenwirkte.⁴⁴⁷ Die Vorschrift der Bergpredigt beziehe sich jedoch nicht auf öffentliches, sondern auf privates Unrecht, wobei zwischen der Abwehr von Unrecht „durch Behinderung und durch Widerstand“ unterschieden werden müsse (ebd.). Während die Behinderung von Unrecht nicht verboten sei, wie das Verhalten des Paulus gegenüber den Juden, die ihn verfolgten, zeige, komme es beim Widerstand darauf an, ob er aus einer „zwingende[n] Notwendigkeit“ oder aus „Rachelust“ resultiere; letzteres sei prinzipiell untersagt, während bei der ‚zwingenden Notwendigkeit‘ unterschiedliche Aspekte zu beachten seien: die Möglichkeit, zu fliehen oder das Unrecht in irgendeiner Form zu behindern, müsse ausgeschlossen sein und Kleriker sowie Laien dürften nur ohne Waffen Widerstand leisten; dieses Recht stehe ihnen jedoch im Fall von „schreiendem Unrecht“ als „kanonisiertes Bürgerrecht“ zu, allerdings nur als spontane Reaktion und nicht mehr nach einem gewissen Zeitabstand (ebd.). Wenn am Ende noch einmal betont wird, dass Kleriker grundsätzlich keinen bewaffneten Widerstand leisten dürfen, während das für Laien ein ‚Rat‘ sei, entspricht das der Grundintention der Summa Halensis, sich für das Gewaltmonopol der weltlichen Obrigkeit einzusetzen, lässt aber auch die durchaus realistische Einschätzung erkennen, dass Laien in alltäglichen Auseinandersetzungen der ‚öffentlichen Gewalt‘ auch zu den Waffen griffen, was im Duktus der moral-theologischen Ausführungen dieses Abschnittes nicht für generell verboten erklärt, aber sowohl politisch als auch ethisch als nicht ‚ratsam‘ angesehen wird. Der prinzipielle Einwand des Marcellinus von Karthago,⁴⁴⁸ es sei für ein politisches Gemeinwesen nicht sinnvoll, dem Schlechten, d. h. einem Aggressor, nicht zu widerstehen (4), weil dann „Gerechtigkeit und Gesetz untergehen“ würden (5), wird mit einem Zitat aus dem Antwortschreiben Augustins an Marcellinus zurückgewiesen, wonach die eigentliche Bedeutung eines politischen Gemeinwesens darin bestehe, dass es zum Besitz der Bürgerschaft gehört. Die „Eintracht“, die diese Bürgerschaft auszeichne,

447 Vgl. Angermeier, Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter, 27 ff; Wadle, Heinrich IV. und die deutsche Friedensbewegung, 41 ff; ders., Landfriedensrecht in der Praxis, 78 ff; Becker, Landfrieden. I. Deutschland, 1657 f; Contamine, Landfrieden. II. Frankreich, 1658 f; Vollrath, Probleme um den Landfrieden, 11 ff; Hehl, Die Sorge für den Landfrieden als Fall des gerechten Krieges, 55 ff.

448 Vgl. Summa Halensis III Nr. 539 zu 4 (ed. Bd. IV/2, 826b; in dieser Ausgabe S. 1870–1873).

könne aber dadurch gestärkt und erweitert werden, dass „das Böse im Guten besiegt“ werde; das Erdulden von Unrecht heiße dann zwar, „weltliche Bequemlichkeiten“ aufzugeben, aber dadurch könnten Ungerechte für das Gemeinwesen gewonnen werden (zu 4). Allerdings wird zugleich auf Augustins Auffassung verwiesen, dass diese Duldsamkeit als eine innere Einstellung verstanden werden müsse, während es in der politischen Praxis der „Öffentlichkeit“ darauf ankomme, das ‚Nützliche‘ abzuwägen, was bedeute, dass die Freiheit, Unrecht zu tun, um des Gemeinwesens willen eingeschränkt werden müsse (zu 5). In Bezug auf das alttestamentliche Gesetz der Vergeltung körperlicher Schädigungen⁴⁴⁹ wird im Anschluss an Augustin festgehalten, dass es für Richter weiterhin verbindlich sei, jedoch von Privatpersonen nicht mehr befolgt werden dürfe (zu II).

Kapitel 2: Die Vorschriften der Duldsamkeit in Bezug auf die Sachentwendung

Die Ausführungen dieses Kapitels stimmen inhaltlich mit einem Abschnitt des zweiten Teils der Summa Halensis überein, wo diese Frage allgemein im Blick auf das Erregen eines öffentlichen Ärgernisses erörtert wurde.⁴⁵⁰

Artikel 1: Ist es erlaubt, sein Eigentum zurückzufordern? [Nr. 575]

Die Forderung der Rückgabe entwendeten Besitzes darf nach Auffassung der Summa Halensis, die sich hier auf 1Kor 6,1 beruft und in ihrer Argumentation dem Decretum Gratiani folgt,⁴⁵¹ nur vor einem christlichen Richter erfolgen und muss dabei von Liebe, nicht aber von „Zank und Betrug“ bestimmt werden (Antwort). Zudem gelte die Erlaubnis, einen Prozess zur Rückgabe entwendeten Besitzes zu führen, nur für die ‚Schwachen und Unvollkommenen‘, während die ‚Vollkommenen‘ ihren Besitz zwar zurückfordern, jedoch deswegen kein Gerichtsverfahren anstrengen dürften (ebd.). Die Frage der Rechtmäßigkeit sowie Angemessenheit einer Rückforderung entwendeten Eigentums hat auch Alexander von Hales in einer seiner Quaestiones erörtert.⁴⁵²

Artikel 2: Ist es den Vollkommenen erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern? [Nr. 576]

Im Anschluss an den vorangegangenen Artikel wird die Frage, wie sich die ‚Vollkommenen‘ verhalten sollen, noch genauer erörtert, teilweise in wörtlicher Übereinstimmung mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre.⁴⁵³ Demnach dürfen die ‚Vollkommenen‘ entwendetes Eigentum nur insofern zurückfordern, als sie dieses nicht als

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., Nr. 268 u. 465 (ed. Bd. IV/2, 392a–394b.681a–683b; in dieser Ausgabe S. 308–317.1348–1355).

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., II–II Nr. 865 (ed. Bd. III, 824a–826b).

⁴⁵¹ Zum Einfluss des kanonischen Rechts auf die mittelalterliche Restitutionslehre vgl. Deschamps, *L'influence du droit canonique médiéval sur la formation d'un droit de la responsabilité*, 160 ff.

⁴⁵² Vgl. Alexander von Hales, *Quaestiones disputatae ,antequam esset frater*, q.35 (BFS 20, 620–630).

⁴⁵³ Vgl. Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* III, tr.52 c.4 q.1 (SpicBon 18b, 1019,26–37).

ihr privates Eigentum, sondern „als Gemeingut und das ihrer Gemeinschaft“ ansehen und es ihnen somit allein um dessen „allgemeinen Nutzen“ geht (Antwort). Wenn es generell nicht erlaubt wäre, Eigentum zurückzufordern, hieße das erstens, dass die Bösen zum Raub regelrecht motiviert würden, zweitens wären „die Einheit und der Friede der Kirche“ bedroht, weil es zu einer Spaltung kommen könnte, und drittens könnten die Schwachen nicht mehr getröstet werden, denen nach der Auslegung der Glossa ordinaria zu Hld 2,6 „die weltlichen Güter gegeben worden sind nicht nur für ihren Unterhalt, sondern auch zu ihrem Trost“ (ebd.). Somit sei es auch Klerikern und Ordensleuten gestattet, Eigentum zurückzufordern, wenn die einen – die Kleriker – das im Namen der Armen tun und die anderen – die Mönche – im Namen ihrer Ordensgemeinschaft oder der gesamten Kirche; die Ordensleute hingegen, die selbst nichts persönlich besitzen, sondern nur die „Nutznießung“ von Dingen in Anspruch nehmen, die ihnen zum Gebrauch überlassen wurden, könnten diese Nutznießung auch nur im Namen des eigentlichen Eigentümers zurückfordern. Darin spiegelt sich das Selbstverständnis der Franziskaner – und das heißt auch der Verfasser der Summa Halensis – wider, die auf jeglichen Privatbesitz verzichteten und alle Dinge, die zum täglichen Leben der Ordensgemeinschaft erforderlich waren, eben nicht als Besitz ansahen, sondern nur deren Nutzen in Anspruch nehmen wollten; an dieser Unterscheidung sollte sich später in theoretischer wie auch praktischer Hinsicht der Armutsstreit innerhalb des Franziskanerordens entzünden.⁴⁵⁴

Artikel 3: Ist es den Unvollkommenen allgemein erlaubt, ihr Eigentum zurückzufordern? [Nr. 577]

Das grundsätzliche Recht, Eigentum zurückzufordern, begründet die Summa Halensis mit 1Kor 6,12 und betont dabei noch einmal, dass dieses Recht nicht um der Begierde willen in Anspruch genommen werden dürfe, sondern aus Liebe und „aus dem Eifer der Gerechtigkeit“ (Antwort zu 1). Den ‚Schwachen‘ sei es zudem gestattet, dass sie ihr Eigentum aus Furcht vor Armut und Not zurückfordern. Dem Einwand, eine solche Forderung errege bei dem Räuber Anstoß, was grundsätzlich untersagt sei, wird entgegengehalten, dass der Anstoß bzw. der Schaden auf Seiten der Gemeinschaft noch größer wäre und der Frieden sowie der ‚allgemeine Nutzen‘ bedroht wären, wenn keine Rückerstattung gefordert würde (zu 3). Einen ‚Anstoß‘ bei dem Räuber errege das nur ‚passiv‘, nicht aber ‚aktiv‘ in dem Sinne, als würde „etwas weniger richtig“ gesagt oder getan (zu 4).

454 Vgl. Summa Halensis III Nr. 487–488 (ed. Bd. IV/2, 715a–718b; in dieser Ausgabe S. 1474–1485); s. o. S. 2432f; Grundmann, Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX., 222ff; Iriarte, Der Franziskusorden, 49 ff.

Artikel 4: Ist es erlaubt, alles zurückzufordern? [Nr. 578]

Über das Notwendige hinaus darf nach Auffassung der Summa Halensis auch ‚Überflüssiges‘ zurückgefordert werden, wenn es an Arme verteilt wird (Antwort zu I). Die Frage, ob auch Sklaven, d. h. im mittelalterlichen Kontext Leibeigene,⁴⁵⁵ zurückgefordert werden dürften, wird im Anschluss an Augustin so beantwortet, dass das sogar eher in Betracht komme als die Rückforderung von materiellen Dingen, wenn dieser Sklave bzw. Leibeigene von dem eigentlichen Eigentümer besser zur rechten Gottesverehrung erzogen werden könne als von demjenigen, der ihn in Besitz genommen hat (zu II).

Kapitel 3: Die Vorschrift der Duldsamkeit in Bezug auf die Frondienstleistung [Nr. 579]

Zunächst werden die „tausend Schritte“, von denen in Mt 5,41 die Rede ist, im Anschluss an die Glosse allegorisch als der „Sabbatweg“ der „geistliche[n] Vollkommenheit“ gedeutet (Antwort zu 1) und wird dann in Anknüpfung an Augustin zwischen drei Aspekten vollkommener Duldsamkeit unterschieden: dem „körperlichen oder persönlichen Gefolgschaftsdienst“, der mit den ‚tausend Schritten‘ bezeichnet werde, sowie der Vernunftgemäßheit und der Freiwilligkeit eines Gefolgschaftsdienstes, die in Jesu Rede von den anderen zweitausend Schritten – bzw. nach dem griechischen Urtext der ‚zweiten Meile‘ – zum Ausdruck kämen (zu 2). Diese Vernunftgemäßheit und Freiwilligkeit sieht die Summa Halensis in dem Kamel als Lasttier, das in Ijob 1,3 genannt wird, zeichenhaft zur Sprache gebracht. In Übereinstimmung mit Augustin sei diese Vorschrift aber nicht wörtlich zu verstehen, sondern als innere Bereitschaft des Christen zum Dienst am Nächsten.

Dritte Unterfrage: Die Vorschrift der Wohltätigkeit

Dieser Abschnitt behandelt in einem ersten Teil den gesamten Bereich der Spenden, die in Form von Almosen sowie Stiftungen für die mittelalterliche Frömmigkeit von grundlegender Bedeutung waren. In einem zweiten Teil werden dann Fragen des Kreditwesens erörtert, die von wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Interesse waren.

Erstes Glied: Die Vorschrift der Spende**Kapitel 1: Was wird zu spenden vorgeschrieben?****Artikel 1: Darf man von ungesetzlich erworbenem Gut etwas spenden? [Nr. 580]**

Die Summa Halensis argumentiert hier – wie auch schon bei den Ausführungen zum Zehnten⁴⁵⁶ – nicht moralisch, sondern juristisch, indem sie die Rechtmäßigkeit einer

⁴⁵⁵ S. o. S. 2428.

⁴⁵⁶ Vgl. Summa Halensis III Nr. 496 (ed. Bd. IV/2, 733a–734b; in dieser Ausgabe S. 1536–1543).

Spende davon abhängig macht, ob das, was gespendet wird, in den Besitz des Spenders übergegangen ist – wie im Fall von Gewinnen bei Glücksspielen sowie beim Lohn von Prostituierten und Schauspielern⁴⁵⁷ – oder aber unrechtmäßig angeeignet wurde und deshalb dem eigentlichen Besitzer zurückerstattet werden muss (Antwort). In dieser Argumentationsweise schließt sich die Summa Halensis der Beichtsumme des Raimund von Peñafort an und grenzt sich von der generalisierenden Auffassung ab, wonach grundsätzlich verboten sei, etwas unerlaubt Erworbenes zu spenden. Die kritische Einstellung der Autoren generell gegenüber dem Erwerb von Reichtümern wird darin deutlich, dass im Blick auf Lk 16,9 festgestellt wird, Reichtümer würden „meistens“ „ungerecht und mit Sünde“ erworben (zu 1). Das Verhalten der Israeliten beim Auszug aus Ägypten, als sie die wertvollen Gefäße ihrer Nachbarn nahmen, mit denen später das Bundeszelt ausgestattet wurde, wird legitimiert, indem es auf die Anweisung Gottes als den eigentlichen Besitzer aller Güter zurückgeführt wird (zu 2). Der Grundsatz, dass aus Bösem Gutes entstehen kann, wird in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Decretum Gratiani an alltäglichen Situationen im Umgang mit Besitz verdeutlicht, wobei das Beispiel des Mathematikers, der „aus einem schändlichen Grund besitzt“, wenn er „ziemlich viel verdient, indem er seine Kunst lehrt oder die Zukunft voraussagt“, nicht nur ein bezeichnendes Licht auf inneruniversitäre Animositäten wirft, sondern auch die Bandbreite der praktischen Anwendungen mathematischer Kenntnisse erkennen lässt (zu 3). Hinsichtlich des Lohns der Prostituierten, der auch schon im Zusammenhang der alttestamentlichen Rechtssatzungen zu den „ehrlosen Personen“ thematisiert wurde,⁴⁵⁸ wird die Frage der Rechtmäßigkeit einer Spende dann noch einmal im Anschluss an die Glosse zum Decretum Gratiani präzisiert, insofern zwischen einer personenbezogenen Spende und einem allgemeinen Almosen unterschieden wird (zu f).

Artikel 2: Wird vorgeschrieben, Notwendiges oder Überflüssiges zu spenden? [Nr. 581]
 Die Verpflichtung zur Spende hängt davon ab, ob es sich hierbei um etwas Lebensnotwendiges handelt, auf das der potentielle Spender nicht verzichten kann, oder etwas, auf das er verzichten kann bzw. was sogar überflüssig ist (Antwort).

Kapitel 2: Wem wird befohlen, zu spenden? [Nr. 582]

Dieser Artikel konzentriert sich auf die Frage, ob derjenige, der nichts besitzt, spenden muss, und stellt dazu fest, dass es „viele Arten von Gaben gibt“ und deshalb ein Armer nicht zu einer materiellen Spende verpflichtet sein kann, wohl aber zum Mitleid, zum Trost und zur Gefälligkeit (Antwort).

457 Zur gesellschaftlichen Stellung und kirchlichen Infamierung von Schauspielern vgl. Schubert, Spielmann, -leute, 2112f; ders., Fahrendes Volk im Mittelalter, 112ff. – S. u. S. 2507.

458 Vgl. Summa Halensis III Nr. 486 (ed. Bd. IV/2, 712a–715b; in dieser Ausgabe S. 1460–1473).

Kapitel 3: Wem zu spenden wird vorgeschrieben? [Nr. 583]

Die Summa Halensis stellt den Grundsatz auf, dass allen Menschen, die in Not sind, gespendet werden muss, dabei jedoch unterschiedliche Gründe zu beachten seien (Antwort). Besondere Beachtung wird in diesem Zusammenhang dem Schauspieler geschenkt, dem – ebenso wie dem Gottlosen – allein in seinem natürlichen Menschsein als Ebenbild Gottes etwas gespendet werden dürfe, während ausdrücklich untersagt wird, ihm etwas zu spenden, „weil man sich bei seinem lasterhaften und unerlaubten Spiel erfreut“ (zu I 1). Die scharfe Kritik, die das weltliche Theater, das im 13. Jahrhundert expandierte und sich zunehmend der kirchlichen Kontrolle entzog,⁴⁵⁹ hier erfährt, wird damit begründet, dass Schauspieler „durch ausdrucksvolle Bewegung ihres Körpers und Spiele zum Lachen reizen, beabsichtigen, die Menschen zu Ausgelassenheit und alberner oder ungeordneter Fröhlichkeit zu reizen und zu bewegen“ (zu II). Von solcher ‚Albernheit‘ abgegrenzt wird hingegen eine ‚geordnete‘ Fröhlichkeit „mit dem Zweck der Erquickung und des körperlichen Wohlbefindens“, wie sie mit Musikinstrumenten hervorgerufen werden könne und wofür den Musikanten auch gespendet werden dürfe (ebd.). Zusammen mit der jeweiligen Intention, die Theateraufführungen und musikalische Darbietungen verfolgten, sowie dem Affekt, den sie beim Publikum hervorriefen, war somit vor allem die Art und Weise der Darbietung für die Autoren der Summa Halensis entscheidend und vermochten sie in der körperlichen Bewegung der Schauspieler nur Sündhaftes erkennen, womit im Unterschied zur Wertschätzung der Körperlichkeit, die an anderer Stelle zur Geltung kommt,⁴⁶⁰ hier eine Abwertung des Körperlichen festzustellen ist.

Kapitel 4: Wie und wann muss man spenden? [Nr. 584]

Die Vielfalt der Gaben, die bereits im zweiten Kapitel angesprochen wurde, wird mit einigen Bibelzitaten noch einmal ausführlich entfaltet, bevor in nahezu wörtlicher Übereinstimmung mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre dargelegt wird, dass Reiche sich der unterlassenen Hilfeleistung schuldig machen, wenn sie notleidenden Armen nichts spenden (Antwort zu I), sie jedoch abwägen können, wann es am sinnvollsten ist, ihr überflüssiges Vermögen zu verteilen (zu 4).

Kapitel 5: Warum wird dem Almosen besonders zugeschrieben, alles zu reinigen?

[Nr. 585]

Die besondere Bedeutung des Almosens wird mit dessen Funktion begründet, dass es „die Barmherzigkeit Gottes gegenüber der Sünde und der Sündenstrafe bewegt“, wobei die theologische Präzisierung erfolgt, dass Almosen eben nur ‚bewegen‘

459 Vgl. Brandhorst, Spielleute – Vaganten und Künstler, 157 ff; Schubert, Fahrendes Volk im Mittelalter, 85 ff; Linke, Sozialisation und Vergesellschaftung im mittelalterlichen Drama und Theater, 63 ff.

460 Vgl. Summa Halensis III Nr. 571 (ed. Bd. IV/2, 893a–894b; in dieser Ausgabe S. 2118–2123).

können, aber nicht ausreichen, um von Schuld zu reinigen, sondern es dafür immer auf die „richtige Medizin“ ankomme, insofern „Gegensätzliches mit Gegensätzlichem geheilt wird“ (Antwort).

Zweites Glied: Die Vorschrift des Kredits

Die Summa Halensis folgt in diesem Abschnitt der Argumentationslinie, die bereits die Ausführungen zum alttestamentlichen Zinsverbot bestimmte.⁴⁶¹ Damit wird die grundlegende Verknüpfung des mosaischen und des Evangelischen Gesetzes, die den Gesetzesstraktat insgesamt bestimmt, unterstrichen. Die einzelnen Kapitel weisen wiederum wörtliche Übereinstimmungen mit der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre sowie der ‚Summe über die Laster‘ des Johannes von La Rochelle auf.

Kapitel 1: Ist es verboten, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen? [Nr. 586]

Nach Auffassung der Summa Halensis ist die Zinsnahme in besonderen Fällen, die kirchenrechtlich im ‚Liber Extra‘ eigens geregelt sind und in dieser Zusammenstellung bereits in der Beichtsumme des Raymundus von Penyfort präsentiert werden, gestattet, wobei zwischen Kredit und Darlehen unterschieden wird (Antwort). Diese ‚Erlaubnis‘ sei aber nicht so zu verstehen, als verlöre das Zinsnehmen damit seine Sündhaftigkeit, sondern müsse als ein „Zugeständnis“ angesehen werden, damit nicht eine noch größere Sünde begangen werde (zu 1). Das Ambrosius-Zitat, das als Gegenargument angeführt wurde, wird zum einen mit der Infragestellung der Authentizität dieses Zitats entkräftet und zum anderen dadurch relativiert, dass es auf die Erhebung von Steuern und Zinsen von Heiden bezogen wird, deren Land von den Christen in Besitz genommen werden müsse (zu 2). Der prinzipielle Unterschied zwischen der Geldwirtschaft und einem Wirtschaftssystem, das auf Sachwerten und Naturalien basiert, wird am Beispiel eines vermieteten Pferdes aufgezeigt, bei dem das Besitzrecht nicht übertragen wird, während genau das bei einem Kredit geschehe, was aber dem Recht widerspreche (zu 4). Die göttliche Verheißeung, die in Dtn 15,6 ausgesprochen wird, legt die Summa Halensis sprachlogisch aus, indem sie die theologische Gewichtung zwischen dem Vorder- und dem Nachsatz akzentuiert (zu 5).

Kapitel 2: Ist allein schon die Hoffnung, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu erhalten, verboten? [Nr. 587]

Die Summa Halensis präsentiert in diesem Kapitel nahezu wörtlich die Problemlösung, die bereits im Zusammenhang der Auslegung des siebten Gebotes dargelegt wurde.⁴⁶²

⁴⁶¹ Vgl. ebd., Nr. 380 (ed. Bd. IV/2, 565a–567b; in dieser Ausgabe S. 922–929).

⁴⁶² Vgl. ebd., Nr. 379 (ed. Bd. IV/2, 564a–565b; in dieser Ausgabe S. 920–923).

Kapitel 3: Ist es in irgendeinem Fall erlaubt, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen? [Nr. 588]

In drei Argumentationsgängen wird dargelegt, dass Zinsnahme ein Übel ist, weil damit fremder Besitz weggenommen wird, jedoch um der Vermeidung größerer Übel willen von der weltlichen Gesetzgebung – wie dem Codex Justinianus – ein geringer Zinssatz gestattet sei (zu I 1–4), weshalb auch weltliche Richter Wucherer im Unterschied zu anderen Dieben am Leben ließen, zumal aus deren Vergehen „ein gewisser Nutzen für das Gemeinwesen“ entstehe (zu II), während der kirchliche Richter den „geistlichen Schaden“ des Wuchers im Blick habe und dieses Vergehen deshalb rigoroser verfolgen müsse (zu III). Die wissenschaftstheoretische wie auch –pragmatische Differenzierung zwischen den jeweiligen Betrachtungsweisen der verschiedenen Wissenschaften wird hier so genau beachtet, dass eine Handlung, die in theologischer und kirchenrechtlicher Perspektive als ‚schädlich‘ beurteilt wird, in wirtschaftspolitischer Hinsicht nützlich sein kann und deshalb von dem weltlichen Recht nicht verurteilt wird. Es bleibt im Blick auf die gesellschaftliche Realität eine offene Frage, wie das Zusammenspiel von weltlichen und kirchlichen Gesetzesnormen funktionieren kann.

Kapitel 4: Ist es sich selbst nach schlecht, etwas über das verliehene Kapital hinaus zu nehmen? [Nr. 589]

Am Ende dieses Abschnitts ist es den Autoren der Summa Halensis wichtig, dass die Ausdifferenzierung unterschiedlicher wissenschaftlicher Betrachtungsweisen wie auch juristischer Beurteilungen des Kredits nicht so missverstanden wird, als solle damit eine ethische Gleichgültigkeit zum Ausdruck kommen; vielmehr wird noch einmal betont, dass Zinsnehmen als Diebstahl fremden Eigentums angesehen und deshalb ‚an und für sich‘, d. h. aus moralischer Sicht verurteilt werden muss (Antwort 1–5).

Vierte Unterfrage: Die Vorschrift der Liebe

In diesem Abschnitt geht es um die Nächstenliebe im Sinne der Feindesliebe, wie sie in der Bergpredigt (Mt 5,43–46) vorgeschrieben wird. Die Summa Halensis verknüpft hiermit die Frage des Verdienstcharakters der Liebe und konzentriert sich damit auf einen zentralen Aspekt der scholastischen Soteriologie.

Kapitel 1: Ist es verdienstvoll, seinen Freund zu lieben? [Nr. 590]

Der Verdienstcharakter der Liebe zu einem Freund wird theologisch begründet und auf die „Ursache Gottes“ zurückgeführt, während die „zeitliche Ursache“, d. h. allein die zwischenmenschliche Beziehung, diese Liebe nicht verdienstvoll werden lasse (Antwort).

Kapitel 2: Ist es ein Rat oder eine Vorschrift, seinen Feind zu lieben? [Nr. 591]

Die grundlegende Unterscheidung zwischen einem Rat, der nach Auffassung der mittelalterlichen Theologie nur für ‚vollkommene‘ Christen wie die Ordensangehörigen verpflichtend ist, und einer Vorschrift, an die sich alle Christen halten müssen, wird hier mit dem Gesichtspunkt der Affektivität bzw. Effektivität der Liebe verknüpft, sodass auch die ‚Unvollkommenen‘ dazu verpflichtet sind, zumindest den Affekt der Feindesliebe in sich zu haben (Antwort). Dabei wird die Sprachregelung des Petrus Lombardus, wonach ein ‚Rat‘ für die Vollkommenen die „Pflicht einer Vorschrift“ bedeute, als eine „Meinung“ referiert (ebd.), auf die dann in den folgenden beiden Kapiteln erneut Bezug genommen wird. Der besondere Charakter der Feindesliebe wird noch dadurch unterstrichen, dass sie im Anschluss an Ambrosius als etwas bezeichnet wird, das „die menschliche Natur übersteigt“, wozu der Mensch jedoch fähig sei, weil seine Natur die Gnade empfangen könne (zu a).

Kapitel 3: Ist es vorgeschrieben, allen seinen Feinden Gutes zu tun? [Nr. 592]

In einer Fortsetzung und teilweise korrigierenden Präzisierung des vorangegangenen Kapitels wird im Anschluss an Beda Venerabilis herausgestellt, dass die einfache Aufteilung, wie sie Petrus Lombardus und Wilhelm von Auxerre vollziehen, indem sie zwischen den kirchlichen Vorgesetzten und Vollkommenen einerseits sowie den Unvollkommenen und Untergebenen andererseits unterscheiden, so nicht haltbar sei, vielmehr die Bergpredigt sich an alle Christen richte, wenngleich das einfache Kirchenvolk diese Predigt einfacher verstehe, wenn sie mit Hilfe der vier Kardinaltugenden ausgelegt würde (Antwort). Nun sieht die Summa Halensis auch die Unvollkommenen dazu verpflichtet, einen Feind nicht nur affektiv, sondern auch effektiv zu lieben, während die Vollkommenen und Vorgesetzten hinsichtlich der tatsächlichen Wirkung noch „mehr“ leisten müssten (ebd.). Eine Einschränkung erfolgt allein in zeitlicher Hinsicht, insofern man nicht zu jedem Zeitpunkt zur Feindesliebe verpflichtet sei, sondern nur dann, „wenn ein Feind in einer Notlage ist“ (ebd.). Die theologische Rede von der „Vollkommenheit“ christlicher Existenz wird dann noch dadurch präzisiert, dass zwischen einer „Vollkommenheit, die zum Heil gehört“ und aus der sich die Verpflichtung zur Feindesliebe im Fall einer Notlage des Feindes ergebe, und einer „Vollkommenheit der Übererfüllung“ unterschieden wird, die der Vorschrift der Feindesliebe unabhängig von dem Zeitpunkt und der Notlage des Feindes folge (zu dem „oben genannten Einwand“).

Kapitel 4: Ist es größer, seine Freunde zu lieben, als seine Feinde? [Nr. 593]

Dieses Kapitel greift eine Frage auf, die im Sentenzenbuch des Petrus Lombardus wie auch in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre erörtert wird. Der qualitative Vorzug der Feindesliebe gegenüber der Freundesliebe wird damit begründet, dass sie „umsonst“ erfolge und deshalb verdienstvoller sei, während die Liebe zum Freund „geschuldet“ sei (Antwort). Die Liebe zum Feind müsse um so mehr als ein „Wunder“

angesehen werden, als sie nicht aus natürlicher Neigung, in der Verbindung von Vernunft und Sinneswahrnehmung, resultiere (zu 1). Dem Versuch, die Größe der Feindesliebe mit logischen Schlussfolgerungen, die jeweils vom Gegenteil ausgehen, in Frage zu stellen, wird eine Absage erteilt, indem die gemeinsame Basis von Freundes- und Feindesliebe aufgezeigt wird (zu 2).

Kapitel 5: Ist die Liebe zum Feind verdienstvoller als die zum Freund? [Nr. 594]

Die Summa Halensis misst die Intensität der Liebe und ihren Verdienstcharakter an der jeweiligen Relation ihrer Bewegung zum Ursprung und zum Ziel. Damit verknüpft wird die tugendtheologische Unterscheidung zwischen dem Schwierigen und dem Guten, die der aristotelischen Ethik entnommen ist (Antwort). Diese Unterscheidung impliziert im Duktus der scholastischen Verdienstlehre wiederum eine differenzierte Beurteilung des Verdienstcharakters der Feindes- bzw. Freundesliebe im Blick auf den Nachlass der Sündenstrafe einerseits und das ewige Leben andererseits (zu 1). Dem Einwand, die Liebe zum Freund werde durch die fleischliche oder natürliche Begierde beeinträchtigt, wird nur in Bezug auf die fleischliche Begierde stattgegeben, während die natürliche Liebe vom schöpfungstheologischen Ansatz der Summa Halensis her als prinzipiell gut betrachtet und im Rahmen der aristotelischen Ontologie als „Disposition der materiellen Form“ bestimmt wird (zu 2).

Kapitel 6: Ist es erlaubt, seine Feinde zu verfluchen? [Nr. 595]

Die Summa Halensis knüpft hier an die Darlegungen zur Frage der ‚Verfluchung‘ im zweiten Teil⁴⁶³ an und referiert zunächst Augustins Auffassung, wonach es bei den biblischen Beispielen von Verfluchungen nicht darum gehe, dem Feind Böses zu wünschen, sondern die Konsequenzen seines Handelns vorherzusagen (Antwort zu 1–3). In einem zweiten Schritt wird dann der Akzent aber doch anders gesetzt, indem – wiederum in Anknüpfung an einen Grundgedanken Augustins⁴⁶⁴ – zwischen dem Vergehen des Sünder und seinem natürlichen Menschsein unterschieden wird, sodass ein Verfluchen des Feindes dann gerechtfertigt sei, wenn es sich gegen dessen sündhafte Verfehlung richtet, nicht aber auf seine menschliche Natur zielt (Antwort zu 1–2).

Kapitel 7: Muss man für alle seine Feinde beten? [Nr. 596]

In einem ersten Argumentationsgang wird im Anschluss an Augustin festgestellt, dass „bei niemandem die Hoffnung auf[ge]geben“ werden dürfe, „solange er auf dem Weg ist“, weshalb für alle Feinde gebetet werden müsse (2); hierbei sei jedoch zwischen zwei Arten von Todsünden zu unterscheiden, sodass in dem Fall, wenn Buße nicht

⁴⁶³ Vgl. Summa Halensis II–II Nr. 465–472 (ed. Bd. III, 457–463b).

⁴⁶⁴ Vgl. Augustinus, Sermones de vetere testamento (Tractatus de Esau et Iacob) IV,20 (CChr.SL 41, 34,453f); Summa Halensis III Nr. 266 zu 3 (ed. Bd. IV/2, 391a; in dieser Ausgabe S. 302–305).

mehr möglich ist, auch kein Gebet für den Feind, d.h. den Todsünder, erforderlich sei (Antwort zu 1). In einem zweiten Argumentationsgang werden die biblischen Beispiele von Gebeten, die sich gegen Feinde richten, wiederum mit der augustinischen Unterscheidung zwischen der Sündhaftigkeit und dem Menschsein des Sünder erklärst (Antwort).

Vierte Frage: Die Vorschriften der Absicht

Den Schlusspunkt der Ausführungen zum Evangelischen Gesetz und zum Gesetzesstraktat der Summa Halensis insgesamt bildet ein Abschnitt, der die Vorschriften der Bergpredigt unter dem Gesichtspunkt der ‚Intention‘ analysiert und sie so noch einmal systematisch zusammenfasst. Die ‚Ordnung‘ der rechtmäßigen Intention, die Vorschriften zu erfüllen, wird auf die drei Aspekte der Rechtschaffenheit, der Aufrichtigkeit und der Prüfung konzentriert.

Erstes Glied: Die Rechtschaffenheit der Absicht

Kapitel 1: Sind wir dazu verpflichtet, alle Handlungen auf Gott auszurichten? [Nr. 597] In einer ersten Problemlösung referiert die Summa Halensis verschiedene Auffassungen, wie die paulinische Forderung, dass alles zur Herrlichkeit Gottes getan werden müsse (1Kor 10,31), interpretiert werden kann, ohne den moralphilosophischen Grundsatz in Frage zu stellen, dass es menschliche Handlungen gibt, die in moralischer Hinsicht indifferent sind. Bei der Präsentation der unterschiedlichen Auffassungen werden die Einwände, die jeweils dagegen sprechen, gleich mit bedacht, sodass am Ende eine Position heraussticht, die am überzeugendsten zu sein scheint – demnach kommt es bei der Interpretation des paulinischen Grundsatzes auf die Ausrichtung einer Handlung auf Gott als das Ziel an und auf das Vernunftvermögen, das die Handlung hierbei ordnet (Lösung). Dieser Lösungsansatz wird mit der scholastischen Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen und dem freien Willen des Menschen begründet (zu a-g). Dabei wird – nicht zuletzt durch die Hervorhebung „antworte ich“ – hervorgehoben, dass auch derjenige, der die Gnade nicht besitzt, von seiner natürlichen Anlage her doch die Möglichkeit habe, das zu tun, „was in ihm steckt, um die Gnade zu erhalten“, weshalb auch er sein Handeln auf Gott ausrichten könne (zu f). Gegen diesen Lösungsansatz werden dann im Anschluss an Augustin noch einmal Einwände erhoben, die in einem zweiten Schritt beantwortet werden. Diese diffizile Argumentationsstruktur mit ihrer Abfolge von Pro- und Contra-Argumenten, einer ersten ‚Lösung‘ in Gestalt eines Referates unterschiedlicher Positionen aus der theologischen Tradition und Darlegung eines möglichen Lösungsansatzes, dann Einwänden gegen diesen Lösungsansatz und schließlich einer differenzierten ‚Antwort‘ auf alle Gegenargumente spiegelt nicht nur die Komplexität des Problems

wider, sondern vermittelt auch einen Einblick in die methodische Vorgehensweise des Gesetzesstraktes, insofern hier vielfältiges Material aus der Theologiegeschichte zusammengetragen und letztlich aus einer ganz bestimmten Perspektive fokussiert wird. Mit dem moraltheologischen Grundgedanken, dass die vernunftbegabte Schöpfung sich ganz und gar Gott schuldet, ist zugleich die Feststellung verbunden, dass das Gebot, das Handeln auf Gott auszurichten, zwar „immer, aber nicht zu jedem Zeitpunkt, sondern je nach Ort und Zeit“ gilt (zu 1). Zudem wird im erneuten Rekurs auf Johannes von Damaskus darauf hingewiesen, dass nicht alle Seelenkräfte der Vernunft gehorchen und der Mensch deshalb auch nicht verpflichtet sei, alle seine Handlungen auf Gott auszurichten, sondern nur solche, die er mit seiner Vernunft steuern kann. Die Auffassung des Hrabanus Maurus, dass der Mensch immer nur aus der Liebe zu Gott oder der Knechtschaft des Teufels handeln könne und es somit keine sittlich indifferenten Werke gebe – was direkt als „unangemessen“ bezeichnet wird (4) –, präzisiert bzw. korrigiert die Summa Halensis mit einer Unterscheidung zwischen der bewegenden und der begleitenden Ursache, sodass die sittliche Autonomie des Menschen und damit auch seine Verantwortung gewahrt ist (zu 4).

Kapitel 2: Können geistliche Handlungen, wie Predigen, auf ein zeitliches Ziel ausgerichtet werden? [Nr. 598]

Die besondere Wertschätzung, die dem Predigen in den Bettelorden zuteilwurde, spiegelt sich in diesem Kapitel darin wider, dass einmal mehr die geistliche Intention der Predigt herausgestellt und ausdrücklich untersagt wird, wegen materieller Güter zu predigen (Antwort).⁴⁶⁵ Dieses Verbot wird noch dadurch verstärkt, dass eine solche Predigt als „simonistisch“ verurteilt wird (e). Der „leibliche Unterhalt“ dürfe niemals – auch nicht in existenzieller Not – der eigentliche Zweck der Predigt sein, denn deren ‚Ziel‘ sei „in Gott allein“ gesetzt (zu 1-2); allerdings ‚verdiene‘ der Prediger seinen Lebensunterhalt, womit implizit die Aufforderung an die Gemeinde und die weltliche Obrigkeit verknüpft ist, für den Lebensunterhalt der Prediger zu sorgen.

Zweites Glied: Die Aufrichtigkeit der Absicht

Kapitel 1: Können unter Beibehaltung der Aufrichtigkeit der Absicht zwei Ziele festgesetzt werden? [Nr. 599]

Die Relation von zeitlichen und ewigen Zielen, die nicht nur in moraltheologischer Hinsicht, sondern auch für die Lebenspraxis der Christen bedeutsam ist, wird von der Summa Halensis unterschiedlich bestimmt, je nachdem, ob sie einander zugeordnet sind oder nicht (Antwort). Im ersten Fall wird dabei noch einmal dahingehend unterschieden, welches Ziel, das zeitliche oder das ewige, hauptsächlich angestrebt

⁴⁶⁵ Vgl. Summa Halensis III Nr. 350 I zu 2 (ed. Bd. IV/2, 519a–b; in dieser Ausgabe S. 754 f).

wird. Grundsätzlich gelte, dass Gott als das letzte Ziel angesehen und angestrebt werden müsse, und dementsprechend sei es eine ‚Perversion‘, etwas Zeitliches wie ein letztes Ziel anzustreben, was mit Augustins Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch nutzen soll – die zeitlichen Dinge –, und dem, was er genießen soll – Gott –,⁴⁶⁶ unterstrichen wird (ebd.). Verkehrt sei es aber auch, ein zeitliches und ein ewiges Ziel nebeneinander zu stellen, denn das Zeitliche müsse immer auf das Ewige ausgerichtet werden. Besteht somit die rechte, schöpfungstheologisch begründete Ordnung darin, dass ein zeitliches Ziel auf das ewige Ziel bezogen ist, so wird hierbei zwischen geistlichen und körperlichen Tätigkeiten insofern unterschieden, als im Blick auf geistliche Handlungen wie Predigen und Beten prinzipiell ausgeschlossen wird, dass diese ein zeitliches Ziel verfolgen, während das für eine körperliche Tätigkeit akzeptiert wird, „solange sie nur danach auf Gott ausgerichtet wird“ (ebd.). Wie diese Relation genau bestimmt werden kann, wird im folgenden Kapitel erläutert.⁴⁶⁷ Die Verhältnisbestimmung von ewigem und zeitlichem Ziel korrespondiert mit dem Grundsatz, dass die Gnade „die Vollendung der Natur“ ist (zu 1), der nicht nur die Konzeption der Summa Halensis in ihrem Zusammenhang von Schöpfungslehre und Soteriologie bestimmt, sondern ein fundamentaltheologisches Prinzip der Scholastik insgesamt darstellt.⁴⁶⁸ In anthropologischer Hinsicht entsprechen dem wiederum die psychologischen und erkenntnistheoretischen Distinktionen in Bezug auf den Willen und die Vernunft des Menschen (zu 1–4).

Kapitel 2: Kann eine Absicht oder ein Ziel in der Schöpfung aufgestellt werden?

[Nr. 600]

Die Relation von zeitlichem und ewigem Ziel wird genauer bestimmt, indem zwischen dem Guten als dem Ziel des Willens und dem Notwendigen als dem Hilfsmittel, um an dieses Ziel zu gelangen, unterschieden wird (Antwort). Mit der schöpfungstheologischen Rangordnung allen Seins korrelieren somit in moraltheologischer Perspektive die Abstufung verschiedener Handlungsziele und deren teleologische Ausrichtung auf das Gute schlechthin, d. h. Gott. Dabei wird ausdrücklich betont, dass die qualitative Rangordnung der Handlungsziele nicht der zeitlichen Abfolge der jeweiligen Handlungen entsprechen muss (zu 1).

Kapitel 3: Ist jede Sorge verboten? [Nr. 601]

Ohne den entscheidenden Bezugspunkt in der Bergpredigt, nämlich Jesu Unterscheidung zwischen der falschen und der rechten Sorge (Mt 6,19–34), explizit zu nennen, wird zunächst auf neutestamentliche Textstellen verwiesen, um aufzuzeigen, dass

466 Vgl. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 30 (CChr.SL 44A, 38); ders., *De doctrina christiana I,3–5* (CSEL 80, 9–11; CChr.SL 32, 8 f).

467 Vgl. *Summa Halensis III* Nr. 600 (ed. Bd. IV/2, 933a–934b; in dieser Ausgabe S. 2256–2263).

468 Vgl. Stoeckle, „*Gratia supponit naturam*“, 109 ff; s. o. S. 2307.

Sorge „keine Sünde [ist], da ohne sie das tätige Leben nicht geführt werden kann“ (6). Im Anschluss daran werden die lobenswerte, tadelnswerte, erträgliche und beklagenswerte Sorge unterschieden und mit einzelnen Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament erläutert (Antwort). Die Bedeutung der ‚lobenswerten Sorge‘ wird dabei sowohl in einer gesellschaftlichen als auch einer individuellen Perspektive dargelegt. Als ‚tadelnswerte Sorge‘ werden nicht nur das Streben nach materiellem Besitz und sexuelle Begierde verurteilt, sondern auch „die ungeordnete und vergebliche Sorge des Wissens“ (ebd.), womit dem Streben nach Erkenntnis, wie es gerade an den Universitäten gepflegt wurde, Grenzen aufgezeigt werden sollen. Eine ‚erträgliche Sorge‘, die in moralischer Hinsicht als erlaubt angesehen wird, stellen die vielfältigen Formen des Besorgtseins und der Fürsorge im Alltagsleben der Menschen dar, die entweder auf Mitmenschen oder auf den Lebensunterhalt ausgerichtet sind. Davon noch einmal unterschieden wird die ‚beklagenswerte Sorge‘, die sich bei mühevoller Arbeit oder in Bedrängnis einstellt und ebenfalls nicht als verboten betrachtet wird.

Drittes Glied: Die Unterscheidung der Absicht

Jesu Forderung, nicht über andere Menschen zu richten (Mt 7,1), wird so ausgelegt, dass dem ordnungsgemäßen Urteil, wie es zuvor dargelegt wurde, nun das ungebührliche Urteil gegenübergestellt wird, dem es an den entscheidenden Merkmalen der richterlichen Autorität, der untadeligen Lebensführung und des differenzierenden Urteilsvermögens mangelt. Letzeres, das Vermögen zu einem differenzierten Urteil, wird in diesem Teil der Untersuchung im Blick auf die Unterweisung der Gläubigen betrachtet. Es geht dabei in erster Linie um die kirchliche Predigt.

Kapitel 1: Das Verständnis der Vorschrift, Gebt das Heilige nicht den Hunden‘ usw.

[Nr. 602]

Zunächst wird die symbolische Bedeutung der neutestamentlichen Redeweise von den ‚Hunden‘ und den ‚Schweinen‘ im Anschluss an Augustin erläutert, indem die Hunde als „Angreifer der Wahrheit“ und die Schweine als „Verächter der Wahrheit“ bezeichnet werden (Antwort zu I)⁴⁶⁹. Daraus wird dann die Schlussfolgerung gezogen, dass das ‚Heilige‘, d. h. in diesem Zusammenhang die Lehrinhalte und Sakramente der Kirche, nicht an Menschen weitergegeben werden darf, die „hartnäckig“ in ihrem moralischen Fehlverhalten oder ihrem Irrglauben verharren (zu II); dabei gelte das in dieser Strenge allerdings nur, wenn solche Menschen allein angetroffen würden, nicht jedoch in Gegenwart anderer Gläubiger, denen die kirchliche Verkündigung nicht um der ‚Unreinen‘ willen verweigert werden dürfe.

⁴⁶⁹ Zur Symbolgeschichte und Ikonographie von ‚Hund‘ und ‚Schwein‘ vgl. Jászai, Hund, 214; Braunschweig, Schwein, 134 f.

Kapitel 2: Die Verpflichtung dieser Vorschrift

Artikel 1: Was ist ein Lehrer oder Prediger zu wissen verpflichtet? [Nr. 603]

Die Summa Halensis präsentiert eine dreifache Abstufung zwischen den einfachen Gläubigen, die nur die zentralen Glaubensinhalte und die Gebote kennen müssen, den Predigern, die dem Priesterstand angehören und die Auslegungen der zentralen Glaubensartikel sowie der Gebote kennen müssen, und den Gelehrten, die ein umfassendes Wissen über die Lehre und die theologische Wissenschaft besitzen müssen (Antwort). Damit wird noch einmal die Bedeutung der Predigt hervorgehoben und dafür auch eine – zumindest grundlegende – theologische Qualifikation eingefordert, die viele Pfarrer in der historischen Realität nicht besaßen;⁴⁷⁰ zugleich wird der besondere Anspruch und das Selbstverständnis theologischer Wissenschaft zur Geltung gebracht, wie sie im Entstehungskontext der Summa Halensis an den aufstrebenden Universitäten gepflegt wurde.

Artikel 2: Ist ein Prediger dazu verpflichtet zu tun, was er sagt? [Nr. 604]

Generell wird die Verpflichtung des Predigers betont, das auch in der eigenen Lebensspraxis zu befolgen, was er predigt; allerdings sei hierbei auf den Stand des Predigers zu achten und könne von einem Weltkleriker, der nicht einem Orden angehöre, nicht verlangt werden, dass er das Ideal der Vollkommenheit, von dem er predige, ebenso befolge wie ein Ordenspriester, der dazu von seinem Ordensstand her verpflichtet sei (Antwort).

Artikel 3: Sündigt ein Böser, wenn er predigt? [Nr. 605] [Nr. 603–605]

Zunächst wird die Auffassung derer referiert, die – wie Wilhelm von Auxerre – zwischen dem ‚Amt‘, d. h. der ordentlichen Beauftragung der kirchlichen Lehre und der eigenmächtigen Lehre einerseits sowie der bekannten und der verborgenen Sünde andererseits unterschieden und es in dem Fall für statthaft hielten zu predigen, wenn der Prediger dazu autorisiert war und er keine bekannte, sondern nur eine verborgene Sünde begangen hatte (Antwort). Demgegenüber vertritt die Summa Halensis jedoch die Ansicht, dass jede Sünde, sei sie verborgen oder offensichtlich, verhindere, zu lehren oder zu predigen. Zusammen mit dem theologischen Anspruch, wie er im vorangegangenen Artikel an eine Predigt gestellt wurde, gilt es somit für einen Prediger, auch einem moralischen Anspruch gerecht zu werden. Dieser Schlusspunkt in der Abhandlung über das Evangelische Gesetz verdeutlicht, welchen Stellenwert die Summa Halensis der Lehre wie auch der Predigt des Gesetzes beimisst und welches Gewicht sie dabei auf eine theologische und moralische Qualifikation der kirchlichen Lehrer und Prediger legt.

470 Wendehorst, Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?, 19 ff.